



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

**XXIV CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA**

**DALL'ANALITICA ALL'ESTETICA
METAFORA E METODO FENOMENOLOGICO
COME ALTERNATIVA ALLA SVOLTA LINGUISTICA**

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/01

**DOTTORANDO
Dott. CLAUDIA RAZZA**

**COORDINATORE
Prof. MARINA SBISÀ**

**TUTORE
Prof. FABIO POLIDORI**

ANNO ACCADEMICO 2010/2011

«Non ci sono strade che portano
dalla grammatica alla metafisica»

Max Black

Indice

Introduzione.....	4
La metafora come problema.....	40
1. Dalla «svolta linguistica» alla svolta fenomenologica.....	40
2. Il linguaggio ordinario, fra scienza e arte.....	86
3. La linguistica come scienza positiva.....	114
4. Problematicità dell'analisi logica.....	125
5. Metafora e verità: un medesimo problema.....	163
6. Metafora come rappresentazione linguistica e metafora come figura regolativo-conoscitiva.....	189
La metafora come risposta.....	206
7. La strada della sintesi.....	206
8. Metafore e vita quotidiana.....	211
9. «Metafore convenzionali», contro il mito della letteralità.....	224
10. Comunicazione, espressione, indicazione.....	229
11. L'analisi trascendentale del linguaggio.....	235
12. L'insufficienza dell'ermeneutica testuale.....	245
13. Intenzionalità e metaforicità.....	257
14. Il mondo come fenomeno (l'atteggiamento metaforologico).....	263
15. Segnatura anziché definizione.....	266
16. La svolta estetica della fenomenologia.....	270
17. L'espressione filosofica.....	278
18. Il linguaggio-oggetto della metafilosofia e l'espressione filosofica come tema della fenomenologia.....	284
19. Eidetica e metaforologia.....	288
20. La riduzione estetica (la metaforologia come estetica rigorosa).....	293
21. Lo sguardo umano della riflessione filosofica.....	302
22. Dialettica metaforologica ed estetica fondamentale.....	310
Conclusiones.....	321
Bibliografia.....	370

Introduzione

(Senza sintesi, c'è filosofia?)

«L'indagine (*Besinnung*) filosofica deve rinunciare alla “filosofia del linguaggio” e dedicare la sua attenzione alle “cose stesse”»¹. A riproporre così il noto monito husserliano è la voce di Martin Heidegger, la cui firma compare chiara e autorevole a capo di una *Gesamtausgabe* che registra l'espressione definitiva («*letzter Hand*») di un pensiero di prima mano, un pensiero cioè rivolto direttamente all'essere, da parte di un *Dasein* che si è rivelato, attraverso straordinarie intuizioni, all'altezza del compito. Ora, se Heidegger abbia vinto la «battaglia contro l'incantamento dell'intelletto»², o non si sia piuttosto lasciato guidare dalla grazia indicativa del suo linguaggio, è una questione controversa.

Per le posizioni che come unica alternativa all'idealismo metafisico ammettono il «nominalismo metodologico»³ e adottano quindi fino in fondo un atteggiamento «analitico», cioè un approccio capace di rinunciare ad ogni sintesi realista e di confinare la filosofia nella «critica del linguaggio»⁴, l'«impegno

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, § 34, p. 204.

² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1980, prop. 109, p. 66.

³ R. Rorty, *La svolta linguistica*, trad. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994, p. 45. Il «nominalismo metodologico» è «l'unica tesi di fondo che unisce i vari rami della filosofia linguistica» (ivi, p. 91).

⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1980, prop. 4.0031, p. 21: «tutta la filosofia è “critica del linguaggio”»; nonché Id., *Ricerche filosofiche*, cit., prop. 109, p. 66: «la filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio».

ontologico»⁵ di Heidegger rispedisce la sua opera ancora all'interno della metafisica più recalcitrante.⁶ Ma quella dell'analisi logico-sintattica è l'unica alternativa possibile? E se *le metafore* di Heidegger avessero lo scopo di innescare un altro genere di gioco, altamente filosofico, capace di spingere il linguaggio oltre i confini della convenzione intellettuale? E se il suo fosse, semplicemente, «un

⁵ Questa espressione, di ispirazione chiaramente ockhamiana, è comunemente usata dalla tradizione analitica in modo peggiorativo, per indicare la presenza di presupposti assunti con acriticità. Si dice (o si traduce) «impegni ontologici» ma si intende piuttosto «compromessi ontologici». In tale contesto infatti, il termine ontologia si riferisce alle entità la cui esistenza è (illegittimamente) presupposta dagli assiomi del sistema linguistico sulla cui base una teoria è formulata, ragione per la quale è *bene* limitarle al minimo o addirittura evitarle, sterilizzandone il linguaggio, formalizzandolo in una «notazione» priva di riferimenti.

⁶ Contro Heidegger in maniera esplicita si è espresso fra l'altro Rudolf Carnap; cfr. il saggio intitolato «Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio» (R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, 2 (1931), pp. 219-241) dove afferma che gli enunciati della metafisica sono senza senso poiché usano termini che non hanno significato in quanto privi di riferimento empirico, com'è il caso del termine «nulla» usato da Heidegger. Vi sarebbe poi in Heidegger un uso (incorretto) di un modulo sintattico in funzione idealistica, preso appunto da Hegel. La metafisica è dunque per Carnap da eliminare in quanto non scientifica. D'altra parte, per Carnap «il campo psichico altrui e la polemica del realismo» rientrano fra quelli che definisce «pseudoproblemi nella filosofia» (cfr. R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cura e trad. di E. Severino, Fabbri, Milano, 1966, pp. 329-414), dai quali propone una «purificazione della teoria della conoscenza» (cfr. *ivi*, pp. 400 sgg.). Delineando un «sistema di costituzione» dei concetti in base a una classificazione teorico-strutturale degli oggetti in varie «specie» e in «sfere» – nonché delle loro proprietà in «classi» e quindi delle loro relazioni – ridotti tutti a elementi primitivi ritenuti come tali «dati di fatto», la sua analisi si pone qui agli antipodi rispetto al concetto fenomenologico di costituzione trascendentale, il quale (con un obiettivo che in superficie potrebbe essere ritenuto analogo, cioè quello di fondare una scienza unica e vera), penetra, al contrario, nel campo della sintesi. In relazione alla gnoseologia husserliana (che nel profondo non risulta sfiorata), alcuni passaggi della teoria qui proposta da Carnap sembrano rappresentare una semplificazione (a partire dalla «scomposizione del contenuto conoscitivo» in «nucleo» e «accessorio», secondo la quale il secondo è considerato «superfluo» – *ivi*, pp. 389 sgg.). Dall' «albero genealogico dei concetti» e dal «sistema gnoseologico stratificato delle quattro specie più importanti di oggetti» (*ivi*, pp. 397 sgg.), ai termini stessi utilizzati («oggetti spirituali», «oggetti psichici» (altrui e propri), «oggetti fisici»), Carnap si muove nel terreno di una logica pre- o extra-fenomenologica che *dopo* Husserl non può essere ritenuta critica senza che vi affiori una parvenza di naturalismo e senza che il rigore appaia come rigidità. Il neopositivismo del primo Carnap esprime comunque un approccio logico-empirista che egli stesso ha in seguito rivisto.

nuovo modo», un *altro* modo, «di descrivere la conoscenza e la ricerca»⁷? In tal caso, il suo peccato, un vero e proprio smacco nei confronti dei «fedeli»⁸ del pensiero letterale, non sarebbe un compromesso inconsapevole, ma l'aver *scelto* di parlare per metafore: terribili infrazioni dai rimbalzi imprevedibili, «geroglifici» blindati che sfuggono al controllo dei sistemi della «filosofia analitica»⁹, la quale, soverchiato l'orrore del vuoto materiale, opera sospesa in un piano *iperformale* (che a tratti si rivela non meno platonico dell'iperuranio), e teme invece il contenuto *vissuto*, anzi lo rifiuta, o ci combatte¹⁰.

Ma ancora, fino a che punto ha diritto di essere chiamata filosofia una posizione costretta ad autolimitare ogni sua indagine all'esame della *validità*

⁷ Cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», in Id., *La svolta linguistica*, cit., p. 145.

⁸ Cfr. D. Davidson, «Fedeli ai fatti», in Id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 87.

⁹ Al di là della «*linea trasversale*» che Franca D'Agostini traccia per esempio tra la fenomenologia e la versione dummettiana dell'analitica, il fatto che tra sviluppo analitico o insulare e sviluppo continentale della filosofia novecentesca intercorra una frattura tale da determinarne l'incommensurabilità, l'impossibilità di dialogo, appare consolidato. Dirimente è «la differenza [...] data [...] dall'uso della logica formale, attivo e inaggirabile nella filosofia analitica, e trascurato o considerato improprio in quella continentale» (cfr. F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 220). Pur sostenendo che, nella sua proposta di *Oltrepassamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, Rudolf Carnap «sottopone a una distruttiva lettura logica lo scritto heideggeriano *Che cosa è metafisica?*», la stessa autrice ammette che tale *distruzione* ha valore soltanto in relazione a «una concezione normativa del linguaggio che vige in ambito analitico», la quale, però, «non è [...] riconosciuta in ambito continentale» (ivi, pp. 215-216).

¹⁰ Cfr. G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico. Connessioni tra vita e linguaggio*, trad. it. di M. Maraffa, il Mulino, Bologna, 1998. Nella sua lettura del fenomeno, l'autrice ha associato alla demonizzazione della metafora da parte del positivismo una volontà di dominio e di conservazione del potere. Di fronte al «letterale» come strumento di «controllo» e di imposizione di «standard normativi», la libera creatività metaforica sarebbe vista come «una minaccia». Corradi mette in evidenza come nella scienza questo fenomeno si ripercuota in un «occulto degrado della simbolicità», in una «involuzione linguistica» che avrebbe come obiettivo quello di «mantenere la mente ristretta all'interno di un unico, immutabile vocabolario» come quello che Aristotele riservava agli schiavi (ivi, pp. 7-13). Cfr. anche F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1980, p. 370: secondo Nietzsche, «l'intelletto [...] è libero e sottratto al

formale di ogni argomentazione e che, a rigore, per mantenersi «autoreferenzialmente coerente»¹¹, dovrebbe precludersi ogni domanda filosofica fondamentale e dinanzi a questioni radicali – ed essenzialmente sintetiche – come quella della *verità*¹² irrimediabilmente arrestarsi? «La proprietà di essere vero va spiegata attraverso una relazione tra un’asserzione e qualcos’altro»¹³, scrive Donald Davidson, che ribadisce d’altra parte l’insostenibilità della semplice «corrispondenza ai fatti». Ma quel «qualcos’altro» con cui si toglie dall’impiccio non può essere a sua volta un’altra struttura, sempre formale, magari ancora più «pura», vale a dire più astratta. Proprio questo tuttavia egli intende: «vogliamo concentrarci sulla struttura quantificazionale a scapito dei termini singolari» – «termini singolari» fra cui rientrerebbero tra l’altro, oltre alle parole con il loro riferimento (repliche di cose, qualità, situazioni ecc.), pure le citazioni (repliche di

suo normale servizio da schiavo» soltanto quando «con gusto creativo mescola le metafore e sposta i confini dell’astrazione», gettando così «via da sé il segno della soggezione».

¹¹ Si tratta di un criterio largamente condiviso (epistemologicamente basilare), ma che appare come particolarmente caro agli analitici. Cfr. ad esempio R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 40.

¹² La linea analitica che va dalla «teoria semantica della verità» di Tarski, alla «teoria pragmatistica della verità», in cui Rorty colloca – fra Peirce, James e Dewey – anche Davidson (cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, trad. it. di M. Maraffa, Laterza, Bari, 1994, pp. 169-175), conferma il fatto che non sia possibile intendere il concetto di verità in modo puramente sintattico, facendo cioè a meno della considerazione della questione della corrispondenza (sia in quanto corrispondenza ai fatti, sia mediato a sua volta dalla nozione di soddisfacimento). Che la verità debba consistere nella coerenza formale è per altro definito da Rorty come «l’errore idealista», che «consiste nell’assumere che “vero” necessiti di una definizione» (ivi, p. 170). D’altro canto, assegnare al termine «vero» un uso esclusivamente decitazionale – ovvero «per dire cose metalinguistiche della forma “S è vero se e solo se...”» (ivi, pp. 171-172) – non fa che rimettere la questione della verificabilità al terreno semantico da cui è stata astratta. La volontà di formulare una «teoria della verità» tradisce insomma un’inquietudine realista che, non appena il formalista-coerentista prova a tradurre nei propri termini, comporta una deriva oggettivistico-fondazionistica, esposta tra l’altro a ciò che Putnam ha chiamato «la fallacia naturalistica» (cfr. H. Putnam, *Verità ed etica*, il Saggiatore, Milano, 1982, p. 129). La stessa scelta di campo imporrebbe dunque di rinunciarvi. Per chi ha deciso di concentrarsi sulla *validità* in quanto correttezza intra-logica del ragionamento, la questione extra-logica della *verità* dovrebbe essere ininfluenza, né più né meno che come quella della metafora. Che essa si riveli anzi di un qualche peso, di un interesse tale da comportare incursioni – le più azzardate – sul terreno extra-analitico, mette a rischio le premesse fondamentali dell’approccio.

¹³ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, trad. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna, 1994, p. 87.

espressioni) –, e dei quali sarebbe possibile addirittura «fare a meno».¹⁴ Fino a che punto questo modo di procedere, *adagiato* sui «giochi del linguaggio» (ai quali lo stesso Wittgenstein non si abbandonò), non sia più vicino, per paradosso, alla sofistica che alla serietà¹⁵ della filosofia come impegno¹⁶ nella *ricerca* della conoscenza, è una questione che dunque si pone.

Rorty spiega come, a differenza del «positivismo logico tradizionale», il quale sosteneva che ad aver «*reso possibile* la formulazione dei problemi tradizionali della filosofia» fosse stata la mancanza di perspicuità dell'inglese ordinario¹⁷, «la Filosofia del Linguaggio Ordinario» – in cui le analisi davidsoniane verrebbero incluse – sostenga che «i problemi filosofici insorgono non perché l'inglese non sia perspicuo (lo è), ma piuttosto perché i filosofi non hanno usato l'inglese [...] bensì una lingua che *sembra* inglese ordinario. [...] Se i

¹⁴ Tutto ivi, p. 99.

¹⁵ Se Blumenberg oppone la serietà dell'aspirazione realista alla risibilità (al ridicolo) della teoria pura (cfr. H. Blumenberg, *La caduta del profeta o la comicità della teoria pura*, trad. it. di P. Pavanini, Pratiche, Parma, 1983), lo stesso Davidson, che associa la serietà all'«intenzione di dire ciò che è vero» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 178), la oppone non solo allo scherzare ma persino alla sciocchezza (cfr. ivi, p. 172). Il tentativo di «dire il vero» sarebbe, secondo Dummett, lo «scopo generale» del parlare, e ciò fornirebbe, secondo Davidson, «una spiegazione *fondazionale* del linguaggio» (ivi, p. 179, corsivo mio). *Dire il vero* è insomma *parlare sul serio*. Ma allora, se «un appello alla serietà [...] non va oltre un appello all'intuizione» (ivi, p. 177), se il vero (o il falso) può essere detto cioè soltanto in relazione a qualcosa (che non sia meramente un'altra asserzione ma uno stato di cose esteriore al linguaggio), non sembra plausibile che un «linguaggio» formalizzato possa essere considerato altro che un *gioco*, «una fiaba» (ivi, p. 170); ad essere *seri*, esso non potrebbe, secondo questa stessa concezione, nemmeno essere considerato un linguaggio. Al riguardo cfr. il gioco di parole di E. de Olaso, «Giocare sul serio», in *Paradigmi*, n. 38, 1995, pp. 197-210. Cfr. anche la visione controcorrente – in apparenza – di Nietzsche, che incoraggia a «giocare con ciò che è serio», vale a dire, a rimettere in gioco ciò che è stato erroneamente preso per serio (cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 372).

¹⁶ Il termine impegno è qui inteso *anche* nel senso morale, nel senso di quella «responsabilità filosofica» dal «carattere radicale» invocata da Husserl (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 1989, p. 41).

¹⁷ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 49. «I positivisti credono che sia importante costruire un linguaggio alternativo [...] i cui termini descrittivi non definiti si riferiscano soltanto ad oggetti che si offrono a una cognizione diretta, la cui logica è estensionale», scrive Rorty (*ibid.*).

filosofi usassero le parole come le usa chiunque altro, non sarebbero *in grado di sollevare* quei problemi» – si conclude –, il che viene quindi presentato come l'obiettivo da raggiungere.¹⁸ Se dunque si segue l'interpretazione di Rorty, e lo scopo della filosofia analitica, a partire dalla svolta linguistica (dal linguaggio *ideale* a quello *ordinario*, chiamato anche comune, pubblico o naturale), è di trovare un linguaggio che *impedisca la formulazione* dei problemi filosofici tradizionali, quella che ne risulta, così descritta, è una *filosofia dell'elusione*, o meglio una *tecnica* dell'elusione.

Se, su un versante antitetico a quello della fenomenologia, fondata sull'adozione di un atteggiamento e di un metodo – l'*atteggiamento fenomenologico* appunto, che teorizza e pratica *la doppia riduzione (trascendentale ed eidetica)* –, il *riduzionismo linguistico* teorizzato da Rorty e dalla corrente analitica ampiamente praticato, sostiene quello che per contrasto si può definire come un *atteggiamento elusivo*, una pragmatica elusiva, con essa verrebbe meno all'imperativo classico dell'*impegno filosofico* (gnoseologico, metafisico, ontologico, etico e perfino estetico), un impegno che mira a sostituire, a superare l'ingenuità della mera opinione semplicemente asserita o stabilita con un approccio sempre rinnovatamente critico, comprensivo di dubbio e di accortezza, di astensione dal pre-giudizio e di ricerca originaria. Il raffronto è manifesto e offre lo spunto da cui iniziare: da un lato, l'atteggiamento fenomenologico che, esercitando la *riduzione metodica*¹⁹ dinanzi alla conoscenza, si pone come quella che possiamo definire una *filosofia del compimento*, del *riempimento*, eminentemente sintetica – la riduzione fenomenologica non è *riduttiva* bensì, per l'appunto, *riconduttiva*²⁰ –, dall'altro un atteggiamento elusivo non solo nei confronti del *senso*, ma nei confronti della filosofia stessa.

¹⁸ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 48 sg.

¹⁹ L'*epoché* fenomenologica è «presuntiva», semmai regolativa, non definitiva.

²⁰ Riconde all'*ego* trascendentale.

Alcuni passaggi di *questa* analitica avvezza all'*escamotage* sembrano infatti aver toccato il fondo di quell'«età infelice»²¹ da cui Edmund Husserl trasse come reazione la spinta per proporre un nuovo «ritorno all'ego»²², una nuova «svolta radicale dall'oggettivismo ingenuo a un *soggettivismo trascendentale*»²³. Ciò che «è andato perduto» – affermava Husserl – nella «dispersione della filosofia contemporanea», nella «desolazione» di «pseudoesposizioni e pseudocritiche», nella «laboriosità disordinata» di «una letteratura crescente all'infinito quasi priva di connessione», è «lo spirito stesso del carattere radicale della responsabilità filosofica».²⁴ Un «convenzionalismo privo di vita» – osservava – ha interrotto lo sviluppo della «filosofia vivente in modo unitario», tesa alla «seria meditazione tra le teorie in contrasto, che pur nel loro opporsi manifestano un'intima solidarietà»: quella di convergere in un «filosofare [...] collaborativo» intento al raggiungimento di risultati tali da «resistere a ogni critica ulteriore».²⁵

Se, come scrive Rorty, anche «l'analisi linguistica (come la fenomenologia)» rivendica per sé di «mantenere la promessa di chiarezza riguardo alla questione metodologica e quindi riguardo a un consenso finale tra i filosofi» ma, nell'entusiasmo dell'«attrazione esercitata» dalla propria disciplina ritiene di farlo *anche* «piega[ndo]si a una tattica» che non disdegna come argomento il ricorso all'evidenza²⁶, c'è qui allora un doppio nodo – un doppio blocco –, che investe buona parte del panorama filosofico anche odierno e su cui riflettere non sembra vano.

²¹ L'espressione è tratta da E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 40.

²² Ivi, p. 41.

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ Tutto ivi, pp. 40-41.

²⁵ Ivi, p. 40.

²⁶ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 31-32. Rorty fa qui riferimento a «una tattica» che si esprimerebbe con un *aut aut* del tipo: o vedi o, anche se non vedi, va bene lo stesso, che egli stesso definisce come «ben poco socratica».

Un primo riscontro riguarda il fatto che a mettere in dubbio la conoscenza monoliticamente intesa come oggettiva o monopolisticamente intesa in quanto legittimata da una scuola, i «filosofi linguistici»²⁷ non sono stati né i primi né gli unici. Ma se la «filosofia linguistica» (fra cui Rorty annovera tra l'altro anche i «Filosofi del Linguaggio Ordinario»²⁸, che definisce come una «scuola [...] famosa per il suo rifiuto di essere considerata una “scuola” e per il suo tentativo di evitare sistematicamente ogni impegno nei confronti di tesi metodologiche esplicite»²⁹) rivendica per sé il merito di una «rivoluzione metodologica» secondo cui i problemi possono essere «dissolti»³⁰, un secondo riscontro incoraggia a sostenere

²⁷ Ivi, *passim*.

²⁸ I «Filosofi del Linguaggio Ordinario», a cui si fa riferimento anche come «filosofia di Oxford», rifiuterebbero di considerarsi una scuola (cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 48). Pur aderendo, secondo Rorty, alla svolta linguistica, «rifiutano di costruire un Linguaggio Ideale», in quanto ritengono che l'inglese ordinario «o più precisamente l'inglese ordinario a eccezione del linguaggio filosofico» possa soddisfare identici requisiti (*ibid.*). «La prospettiva lessicografica derivata dalla filosofia del Linguaggio Ordinario è la posizione che [...] Rorty considera dominante all'interno della comunità analitica» (D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», in R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 13). Non rivestendo particolare interesse ai fini della presente ricerca, teorie linguistiche come quelle di Searle, Grice e Austin non rientrano tuttavia fra quelle in seguito approfondite. Dal momento che, al di là dei performativisti inglesi, Rorty sembra includere in questo gruppo *anche* il contributo di Davidson (che si collocherebbe piuttosto dalla parte di un pragmatismo analitico-linguistico, oltre ad appartenere al contesto americano), nella critica qui sviluppata della «filosofia linguistica» la linea a cui si farà riferimento è dunque quella che Rorty identifica come quella «davidsoniana» (cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», in Id., *La svolta linguistica*, cit., p. 150), nella quale egli stesso si include e che della «filosofia linguistica» verrà in quanto segue considerata espressione paradigmatica.

²⁹ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 48. «Il minimo comun denominatore delle posizioni metafisologiche di coloro che Bergmann chiama “Filosofi del Linguaggio Ordinario” [...] consiste nel «tentativo diverso di riformulare (senza presupposti) la tesi risalente a Ayer–Carnap secondo cui le questioni filosofiche sono questioni di linguaggio» (*ibid.*). «L'unica differenza tra i Filosofi del Linguaggio Ideale e i Filosofi del Linguaggio Ordinario sta[rebbe] nel disaccordo su quale linguaggio sia il Linguaggio Ideale». Per il «positivismo logico tradizionale [era] importante costruire un linguaggio alternativo [...] i cui termini descrittivi non definiti si riferi[ssero] soltanto ad oggetti che si offrono a una cognizione diretta, la cui logica è estensionale» (ivi, p. 49).

³⁰ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 29. «Con “filosofia linguistica” intendo la concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo» (ivi, pp. 28-29). Con ciò la

che il fatto che la conoscenza non debba essere intesa in termini naturalistici o meglio naturali³¹ non implica, al contrario, che la filosofia possa considerarsi esonerata dall'impegno di affrontare, in qualche modo, la questione della conoscenza in quanto battaglia realista contro uno scetticismo perenne e in quanto continuo tentativo di dipanare l'oscurità.³² La motivazione che spinse Husserl ad affrontare il problema della «semiotica o logica dei segni», come preludio al lavoro filosofico a cui avrebbe dedicato il resto della sua vita, è che «per vivere [si ha] bisogno di chiarezza».³³ Per vivere ancor prima che per filosofare. L'indagine sul linguaggio lo conduce quindi verso quella del suo fondamento, ovvero della conoscenza, che intende in primo luogo come ricerca di chiarezza gnoseologica e che esplora in quanto insieme di tentativi di comprensione della «realtà-in-cui-viviamo»³⁴, i quali rendono ogni volta possibile non solo il pensiero, ma in prima istanza l'azione.

Di fronte a una fenomenologia che mette il problema gnoseologico al centro dell'indagine filosofica, una posizione come quella di Rorty che ne teorizza, al

filosofia linguistica avrebbe dato vita, secondo Rorty, a quella «rivoluzione metodologica» (ivi, p. 32) chiamata appunto «svolta linguistica».

³¹ Il termine è qui inteso in senso fenomenologico: naturale equivale a ingenuo, e anche a ovvio, a non ancora sottoposto a riduzione. Contro un'assunzione ingenua della corrispondenza parole-cose si schiera d'altronde buona parte della corrente analitica.

³² «Ricusare il naturalismo [...] non significa [...] abbandonare l'idea di una filosofia rigorosamente scientifica»; a patto che si tratti, però, scrive Husserl «di una filosofia che cominci dal basso», per costituirsi, in ultima analisi, a partire da una «psicologia trascendentale» (cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di F. Costa, Paravia, Torino, 1958, p. 57).

³³ Cfr. E. Husserl, *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, Spirali, Milano, 1984. Seppure Husserl utilizzi il nome di «semiotica» e la intenda come «logica dei segni» (ivi, p. 49), è evidente che ciò che egli intende come logica non si limita all'analisi formale, ma a quella trascendentale, a quella che egli descriverà in seguito come *sintesi* logica o passiva. La sua analisi dei segni e dell'espressione non esclude quindi la questione dell'indicazione, ossia la questione semantica, alla quale anzi rimanda, e la cui priorità diverrà completamente chiara a partire dalla prima ricerca logica: «Indicare ed esprimere» (i cui tratti più pertinenti in relazione al tema che ci occupa sono riportati anche in ivi, pp. 97-156).

contrario, l'aggiramento non può essere collocata se non agli antipodi. Mediante la deliberata cancellazione³⁵ dei termini adatti a esprimere gli «ostacoli immaginari fra [l'io] e il mondo»³⁶, ne viene impedita addirittura la problematizzazione. Ma non sono proprio questi «ostacoli», dei quali Rorty vorrebbe «purificare»³⁷ la filosofia, a tenere lontane le «tentazion[i]»³⁸ di dogmatismo in cui, a giudicare soprattutto da questo tipo di strategia, alcuni analitici sembrano incorrere? Quelli che così si prova a sottrarre a ogni critica, non sono forse *i limiti* imposti alla ragione? Quella disciplina defilosofizzata³⁹, rischiosamente auspicata, appare allora come una pseudofilosofia. Il programma rortyano sarebbe infatti questo: «dopo aver abbandonato i *tertia*⁴⁰, abbandoniamo (o banalizziamo⁴¹) le nozioni di

³⁴ Nell'accezione blumenberghiana il concetto husserliano di *Lebenswelt* o mondo-della-vita è declinato al plurale (cfr. H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, trad. it. di M. Cometa, Feltrinelli, Milano, 1987).

³⁵ Rorty definisce questa operazione come «la mossa giusta» (R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 183). Tuttavia, Davidson riconosce che nell' «eliminare le interferenze indesiderate» mediante procedimenti meccanici «c'è chi ha visto una specie di raggio» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 168-9).

³⁶ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 183. Davidson si riferisce ad essi usando l'espressione di «zavorra mentale» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 270).

³⁷ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 183.

³⁸ Aldo Gargani ha fatto notare come, riproponendo la sottolineatura wittgensteiniana a «diffida[re] di quelle voci filosofiche che cercano di parlare da luoghi nei quali non possono trovarsi, ma ai quali cercano di arrivare arrampicandosi [...] sui trampoli delle idealizzazioni e delle sublimazioni delle teorie», Rorty ritenga che «quello di [...] liberarci dalla tentazione di arrampicarci con la mente là dove nessuna mente può istallarsi» possa essere, della filosofia, «un compito sostanzialmente terapeutico» (A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. IX-X).

³⁹ Cfr. F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, cit., p. 11: l'autrice si riferisce alla «de-filosofizzazione» della filosofia dopo la filosofia.

⁴⁰ Nella ricostruzione rortyana della posizione di Davidson, i due elementi rilevanti per la determinazione della verità sarebbero, molto semplicemente, «i significati delle parole e [...] il modo in cui è il mondo». I *tertia*, «dai quali sono sorti i nostri dubbi scettici sulla verità della maggior parte delle nostre credenze» (R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 183), sarebbero quindi «uno schema concettuale, un modo di vedere le cose, una prospettiva» (o una costituzione

rappresentazione e corrispondenza, e abbandoniamo in tal modo la possibilità di formulare lo scetticismo epistemologico». ⁴² Dopo di che, scrive Rorty, «possiamo tranquillamente andare avanti filosofando sulla verità». ⁴³

Ora, così appalesata, questa posizione compromette le possibilità del *coerentismo nominalista* di continuare a porsi come alternativa valida al *fondazionismo dogmatico*. Posta in questi termini, la manovra di Rorty è anzi talmente azzardata da mettere in forse la legittimità dell'aspirazione filosofica dell'intera concezione analitica. Il fatto che «nella filosofia recente sia diventato popolare lo stratagemma che tenta di *evitare* certi problemi ontologici» ⁴⁴ appare molto più grave che «leggermente ironico» ⁴⁵. Suggerisce l'immagine della tradizione analitica come una massa di formule molto «maneggevoli» ⁴⁶, per quanto tecnicamente macchinose, risultato di un *minimo comune sforzo* dal punto di vista realistico ⁴⁷, che ogni nuovo membro si porta dietro come una scatola di ferramenta

trascendentale della coscienza, un linguaggio o una tradizione culturale)» (*ibid.*). Di essi «non dobbiamo preoccuparci» (*ibid.*). Si noti come l'aggiunta rortyana (tra parentesi) agli elementi già citati da Davidson complichino ulteriormente le cose. Per Davidson il linguaggio non potrebbe a rigore essere un *tertium*, poiché esso sarebbe già compreso nel primo degli elementi per la determinazione della verità.

⁴¹ «In tal modo otteniamo una posizione che *banalizza* il termine “vero” [...], ma che non lo *relativizza*» (R. Rorty, «La scienza della natura è un genere naturale?», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 66).

⁴² R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I., p. 184.

⁴³ Ivi, p. 184. «Per [Davidson] qualsiasi “teoria della verità” che analizzi una relazione tra elementi linguistici ed elementi non linguistici è già sulla strada sbagliata» (R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 170).

⁴⁴ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 299.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Ivi, p. 293.

⁴⁷ Che il dibattito realismo/antirealismo possa interessare alla filosofia analitica è un fatto che da davidsoniano Rorty conferma peraltro di deplorare (cfr. R Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 150).

per la maggior parte inutilizzabili⁴⁸. Anziché cogliere l'occasione, come invita a fare Jünger quando si ha a che fare con le forbici mozzate⁴⁹, per problematizzare l'analisi, come fra gli altri fa ad esempio Black, Rorty aumenta semplicemente la posta. Ma, se da altri punti di vista non è scontato che sia «possibile barattare problemi ontologici [...] con problemi di articolazione logica»⁵⁰ al fine di «domar[n]e»⁵¹ fregeanamente la problematicità, resta il fatto che la prassi quineana di «sbarazzarsi» degli oggetti come conseguenza della «rinuncia alla [relativa] struttura»⁵², non fa scomparire dal mondo gli oggetti stessi: ne svuota soltanto l'analisi, annientandone, nei confronti di questi, l'utilità. Squalificare l'anomalia per preservare (o accrescere) l'impotenza del metodo è un modo quantomeno strano di concepire la critica.⁵³ A Rorty sembra qui insomma sfuggire un dettaglio: tra il fatto che un determinato «modo di parlare [...] impedi[sca] [allo scettico] di porre la sua domanda»⁵⁴ e la convinzione che i *tertia* «non esistono affatto»⁵⁵, non vi è alcuna consequenzialità logica. Pare dunque che sia proprio a questa negazione che si possa «rinunciare».⁵⁶

⁴⁸ Dovremmo forse chiamarla, per dirla con Davidson (cfr. *supra*, nota 37), *zavorra logica*?

⁴⁹ Cfr. E. Jünger, *La forbice*, trad. it. di A. Iadicicco Guanda, Parma, 1996, pp. 73-83.

⁵⁰ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 59.

⁵¹ *Ivi*, p. 104.

⁵² *Ivi*, p. 167.

⁵³ Quella auspicata da Rorty appare come una prassi inconsueta anche dal punto di vista epistemologico. Nel campo scientifico, alla ricerca di contraddizioni, lo scienziato affina la propria teoria formulando ipotesi sempre più restrittive, limitando il suo campo. Se tuttavia la rinuncia ai *tertia* implica qui una restrizione di campo, essa comporta un'abdicazione alla filosoficità della teoria che la pratica. E se della prospettiva così istituita viene comunque rivendicata una validità universale, ossia un dominio applicativo di portata filosofica (con *al suo interno* una zona impenetrabile, velata o proibita), allora quello che viene meno è un requisito epistemologico.

⁵⁴ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 183.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

D'altra parte, la squalificazione dei *tertia* gnoseologici mediante una operazione logico-linguistica, non risolve il problema dell'«ostacolo». A occupare il posto di quel *tertium* scomodo, di quel mediatore «misterioso»⁵⁷ che si finge *super partes* (e che proprio perciò, cioè colpa quell'assolutismo e non «a causa del suo presunto riferimento»⁵⁸, «disturba»⁵⁹ così tanto), sembra essere infatti subentrato *il linguaggio*, il linguaggio letterale⁶⁰. È dunque lecito, pur di sfuggire alla «menzogna»⁶¹ di ogni oggettivismo «naturale», ossia ingenuo, rifiutare non solo l'idealismo più ortodosso ma anche ogni metafisica come tale, e tuttavia continuare a rivendicare comunque un'«interfaccia»⁶² fissa e regolare – per non dire *universale*⁶³ – fra il mondo e la conoscenza, che possa costituire l'oggetto di quell'analisi linguistica cosiddetta filosofica⁶⁴ e quindi giustificarla?⁶⁵ Che al posto

⁵⁷ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 197.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 59.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*

⁶⁰ L'«aver favorito il passaggio dal discettare sull'esperienza come medium di rappresentazione a parlare del linguaggio come tale medium» è stato infatti individuato da Rorty come il principale contributo della svolta linguistica (cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», in *Id.*, *La svolta linguistica*, cit. p. 145). D'altra parte, per Davidson, fra *tertia* mentali e *tertia* linguistici sembrano esserci non solo molte somiglianze, ma addirittura una corrispondenza: «ovviamente la struttura delle relazioni tra enunciati è *molto simile* a quella delle relazioni fra pensieri. Ciò ha incoraggiato a ritenere che sia ridondante assumerle entrambe come fondamentali» (*ivi*, p. 235, corsivo mio). Se questa è la motivazione, la possibilità di considerare i secondi (per analogia con l'espressione applicata da Davidson ai primi) come *zavorra linguistica* appare legittima.

⁶¹ Cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 354.

⁶² Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 123 sgg.; in particolare p. 131: «reinventare quindi un'interfaccia».

⁶³ Davidson parla addirittura, a livello formale, di «verità “assoluta”» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 133)

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 109-110. Nella misura in cui si prefiggono la costruzione di una teoria che veda «la lingua naturale come un sistema formale», sostiene Davidson, «possiamo considerare i linguisti e i filosofi analitici come impegnati nella medesima opera». Secondo Davidson, la filosofia analitica impegnata nel formalizzare il linguaggio quotidiano fornirebbe la versione «semantica» della teoria chomskyana (cfr. *ivi*, p. 79 n.). Ma proprio questa pretesa, esplicitamente assente nella seconda,

delle vecchie idee prestabilite ci siano i segni di un qualche tipo di linguaggio formalizzato, predefinito o convenuto, stabilito o accordato – ideale o idealizzato – , vale a dire un codice arbitrario, che cambino dunque i termini di ciò che resta comunque un’astrazione, cambia davvero l’essenza dell’impostazione (che resta in ogni caso intellettualistica)? Inoltre, fino a che punto è filosoficamente interessante, posto che sia davvero possibile, ridurre un linguaggio naturale, in virtù di una sorta di oggettivazione da laboratorio, di uno svuotamento del senso che in ogni caso finisce per snaturarlo, alla stregua di linguaggio-oggetto suscettibile di rientrare nelle fauci costrittive di un metalinguaggio formale, il quale viene istituito, al posto dell’«Occhio», come Lingua «di Dio»⁶⁶?

sembra rendere la «svolta linguistica» della prima incompatibile con la volontà di mantenere la qualifica di filosofica.

⁶⁵ Sul nesso tra rivendicazione del linguaggio come interfaccia e svolta linguistica cfr. anche D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 15, che annota come nel saggio del 1990 – cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit. (infatti *La filosofia e lo specchio della natura*, nel quale Rorty ha «cambiato opinione» su alcune questioni, assumendo «posizioni radicalmente davidsoniane», è del 1979) – egli concluda, «ridimensiona[ndo con ciò al tempo stesso] decisamente l’importanza teorica della svolta linguistica», che «non c’era ragione di pensare che occorresse una qualche mediazione [...]»; in particolare non c’era ragione di pensare che *il linguaggio* costituisse una tale interfaccia». Rorty tuttavia conferma qui che «il contributo specifico che la svolta linguistica ha dato alla filosofia» sia «di aver favorito il passaggio dal discettare su esperienze come medium di rappresentazione a parlare del linguaggio come tale medium» (R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 145). Ciò che più innanzi qui sarà messo in discussione è la via per cui si giunga infine a una cancellazione di tale interfaccia, costituita dall’«accantonamento della nozione stessa di rappresentazione» *tout court* (R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 145). In effetti, riassume ancora Marconi, «se si concepisce il linguaggio alla maniera di Davidson, la relazione tra proposizione e oggetto, e in generale tra linguaggio e mondo non appare più problematica» (D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 15); in tal caso infatti, scrive Rorty, «chiedere come fa il linguaggio a rappresentare la realtà è un po’ come chiedere come facciamo i cacciaviti ad avvitarci» (R. Rorty, «Dieci anni dopo», cit., p. 133), il che implica di fatto proporre come criterio quello dell’ovvietà.

⁶⁶ Cfr. ciò che Hilary Putnam ha chiamato «Occhio di Dio» (H. Putnam, *La sfida del realismo*, trad. it. di N. Guicciardini, Garzanti, Milano, 1991, p. 96). Secondo Aldo Gargani, per Rorty «non solo non c’è più *God’s eye view*, ma non c’è nemmeno più *wiew*» (A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti Filosofici*, Vol. I, cit., p. XI). Tuttavia, se al posto del rappresentazionalismo, la cui eliminazione costituirebbe, secondo Gargani, «l’assunto principale di questo libro di Rorty» e comporterebbe il rifiuto «della tesi che le interazioni fra gli uomini e la realtà consistono di raffigurazioni, di immagini, di metafore visive, di paradigmi oculari» (*ibid.*),

E infine: può una disciplina costruita su queste basi autodefinirsi, come ha fatto, col titolo di «metafilosofia» o persino di «post-filosofia»⁶⁷, dopo aver sentenziato – con una superbia non meno audace di quella di Hegel⁶⁸ – «la morte» di quest’ultima?⁶⁹ Non sono forse queste «altezze»⁷⁰ altrettanto vertiginose di quelle del più illusorio (ma anche più amabile) sogno idealista, nonché una ulteriore manifestazione di «arroganza della ragione», in questo caso di una ragione puramente logico-positivistica, astratta da ogni legame con la vita e con la varia, ineludibile, *costitutiva* umanità di chi la incarna? Non sarebbe forse più coerente, per i *critici del linguaggio*, accettare il ruolo di scrupolosi analisti e depuratori dello *strumento espressivo* della filosofia, e ridefinire quindi la loro attività – utile, preziosa, necessaria – come disciplina *parafilosofica*?

Rorty propone il «parlare, dire, asserire, domandare, rispondere» ecc., non si può evitare di far notare che l’idea di «una comunicazione non distorta» (*ibid.*) è in ogni caso figlia della fede neopositivistica in un linguaggio neutrale, che nel contrapporsi (o meglio nel sostituirsi) al rappresentazionalismo, ha sostenuto l’impero – non meno problematico – del formalismo e delle regole. D’altronde, se cancellando «il punto di vista privilegiato», si cancella il «punto di vista» *tout court*, qualunque cosa venga messa al posto della visione parziale, rischia di aspirare ad avere validità universale, di voler trascendere le limitazioni di *ogni* prospettiva. Ciò che va obiettato al rappresentazionalismo ortodosso non è di essersi servito della visione umana e dei suoi strumenti creativo-immaginali, bensì, l’aver preteso appunto di farne a meno per aderire a un corrispondentismo fisso – e spesso anche ingenuo, inconsapevole –, tra il mondo e «la conoscenza», che ha lasciato in disparte proprio il soggetto, rilevatore e rivelatore privilegiato di ogni contingenza.

⁶⁷ Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari, 1989.

⁶⁸ Hegel è definito da Ortega come un «imperatore del pensiero» (J. Ortega y Gasset, *Lo spettatore*, trad. it. a c. di C. Bo, Guanda, Milano, 1984, p. 142), «autoritario, imponente, duro» ma pur sempre «costruttore» (ivi, p. 142). Così, anche quando Hegel gli appare al tempo stesso ingenuo e crudele (cfr. ivi, p., 144) – «un pensiero da faraone, che riguarda il formicaio di operai affannati a costruire la sua piramide» (ivi, pp. 144-145) –, Ortega ne presenta la dialettica della storia non come una *scienza* della logica bensì come un’*arte* della logica, una «disciplina dialettica che ci imprigiona per darci alla fine la libertà somma» (ivi, p. 143), in cui la storia stessa (in quanto preistoria, ma anche in quanto avvenire possibile) è antitetica alla ragione e assimilata all’irrazionalità (ivi, p. 144).

⁶⁹ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 135

⁷⁰ Cfr. ivi, p. 54. Rorty fa riferimento all’«altezza del punto di vista metafilosofico».

In tal caso tornerebbero i conti. Allora è questo ciò che riconosce implicitamente Davidson quando afferma che una teoria della verità deve per forza tener conto dell'ingrediente relativo⁷¹ e va quindi a sua volta inquadrata in un'altra «teoria globale»⁷² od «olistica»? E' forse questo ciò che intende dire, per un altro verso, sempre Rorty quando afferma che «i tentativi dei filosofi linguistici di trasformare la filosofia in “scienza rigorosa” non possono che fallire»⁷³? Egli riconosce che la neutralità ambita dai parafilosofi del linguaggio non è mai stata compiutamente raggiunta.⁷⁴ Ma se l'assenza *assoluta* di presupposti ontologici risulta essere per la conoscenza umana e per le motivazioni vitali – esistenziali – che da sempre la incalzano una pretesa utopistica, se l'isolamento nell'astrazione pura, la resistenza alla contaminazione empirica, si confermano insostenibili, anche sul fronte analitico è allora possibile riscontrare segni di *cedimento* ontologico, segni di quell'*umanità* invocata per esempio da Unamuno⁷⁵, capace di

⁷¹ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., in particolare pp. 79-107.

⁷² Ivi, p. 96. Al riguardo cfr. U. Eco, *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano, 1971 p. 120: v'è un «Sistema Semantico Globale», all'interno del quale si rende possibile per Eco «attribuire a un medesimo semema semi differenti, o contraddittori», perché «nel suo processo di semiosi illimitata [il linguaggio] costituisce una rete polidimensionale di metonimie, ciascuna [delle quali] spiegata da una convenzione culturale» (ivi, p. 108). Un'osservazione di Conte rileva come, nella sua «riformulazione semiotica della funzione della metafora», Eco abbia «il merito di [...] portare al limite della chiarezza il processo di riduzione della metafora al suo puro spessore linguistico o [...] segnico» (G. Conte, «Introduzione», in AA.VV., *Metafora*, a c. di G. Conte, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 35).

⁷³ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 90.

⁷⁴ Cfr. ivi, pp. 32 sgg.

⁷⁵ Ponendosi agli antipodi dal positivismo e dal «professionismo» filosofico, Miguel de Unamuno va certo molto oltre, arrivando ad affermare, in contrapposizione alla «pedanteria» dei «definitori» e alla «stupidità affettiva» di qualche «pensatore inumano», impossibilitati a individuare finalità e destino del lavoro intellettuale, «qualcosa che, in mancanza di un altro nome, chiameremo il sentimento tragico della vita, che comporta [...] un'intera filosofia» (cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, trad. it. di J. López y García-Plaza, Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 60 (trad. modificata). E ancora: «il più tragico problema della filosofia consiste nel conciliare le necessità intellettuali con le necessità affettive e con quelle volitive. Poiché qui fallisce ogni filosofia che pretende di disfare l'eterna e tragica contraddizione, base della nostra esistenza»

riconoscere nell'*impegno* del filosofo come uomo – e nella *sensibilità* a cui questo è in ultima analisi ancorato – la condizione elementare di ogni filosofia.

Dunque, se non c'è un tragitto che conduca dalla sintassi alla semantica, se l'analisi non comprende in sé la sintesi, quella di Black⁷⁶ potrebbe anche essere una provocazione per l'assurdo: i *limiti* della grammatica spingono infatti a cercare *altre* vie. E se fosse nella ricerca di quell'«approccio promettente all'uso *creativo* della lingua»⁷⁷ – un approccio di cui Chomsky nega l'esistenza – che va scovata l'unica strada che possa condurre «alla metafisica»? Dirimente appare a questo proposito la convinzione maturata dall'ultimo Wittgenstein: «la filosofia – scrive – si potrebbe a rigore soltanto poetare»⁷⁸. Avendo percorso il cammino a ritroso, dal linguaggio alle cose, egli così viene incontro a Heidegger⁷⁹, che tra il pensare e il poetare, ha condotto «le cose» di Husserl sul sentiero di un linguaggio filologicamente radicato ma radicalmente nuovo nella sua valenza polisemica.

(ivi, p. 59, trad. modificata). «Non basta pensare, bisogna sentire il nostro destino» (*ibid.*). Per la filosofia Unamuno invoca quindi addirittura una «cardiaca» o logica del cuore (cfr. M. de Unamuno, «Sobre la europeización», in Id., *Antología*, a c. di J. L. L. Aranguren, FCE, México, 1964, cit. p. 282).

⁷⁶ Cfr. l'affermazione di Black posta in esergo (M. Back, «Linguaggio e realtà», in Id., *Modelli, archetipi e metafore*, trad. it. di A. Almansi ed E. Paradisi, Pratiche, Parma, 1983, p. 29).

⁷⁷ N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, trad. it. di A. Ragni, a c. di G. Graffi, il Saggiatore, Milano, 1981, p. 207 (corsivo mio).

⁷⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, trad. it. a c. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 1980, p. 54 (trad. modificata): «Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten». Secondo Rorty, Wittgenstein avrebbe alla fine persino «reinvent[ato] la dottrina di Heidegger dell'asserzione come modo derivato dell'interpretazione» (R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, trad. it. di B. Agnese, a c. di A. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 85).

⁷⁹ Quella che qui si suggerisce è una convergenza puntuale, di indole cioè diversa da quella sostenuta da Rorty quando, dopo aver abbandonato «l'idea che vi [sia] qualcosa chiamato “metodo linguistico in filosofia”» (al quale «nel 1965» – ai tempi in cui scrisse cioè *La svolta linguistica* – era «ancora attaccato»), dichiara di «trovare impossibile [...] specificare una procedura d'indagine (una procedura “logica” o “linguistica” come opposta a una procedura “fenomenologica” od “ontologica”) che distingua l'ultimo Wittgenstein dal primo Heidegger» (R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 145). La convergenza suddetta si fonda anzi su ragioni opposte: si segnala qui il confluire su un punto di due posizioni provenienti comunque da direzioni inverse.

Si tratta (nel secondo caso) di un *sentiero* alternativo alla ragione illuministica, che non conduce tuttavia a una «“de-filosofizzazione” della filosofia»⁸⁰, la quale pare invece essere sentita come necessità soltanto a seguito della «disumanizzazione» del filosofo «professionista»⁸¹ e del discorso filosofico ad opera sia dell’idealismo che del nominalismo formalizzante. Anzi, condurci a un *oltre* o a un *dopo*, prima *meta-* e poi *post-*filosofico, la svolta fenomenologico-metaforologica si configura come un richiamo al cuore stesso del *fare* filosofico, sottolineando appunto la proto-dimensione soggettiva (attiva ma prima ancora sintetico-passiva) in cui ogni riflessione è inevitabilmente radicata.⁸²

Fra gli eccessi della meta-fisica tradizionale e della presunta meta-filosofia, può esserci allora un punto di convergenza, di ridimensionamento e al tempo stesso di superamento: ad esso può condurre – come si proverà qui a evidenziare – la nozione di *metafora*, considerata non più soltanto come figura linguistica ma soprattutto come modulo fungente a livello gnoseologico. Quella che ci si accinge dunque a compiere è una tematizzazione della metafora come strumento del metodo fenomenologico.

Se inserendosi nella linea tracciata da Luciano Anceschi, Giuseppe Conte ammonisce ad abbandonare la «messinscena»⁸³ del «circolo della semiosi»⁸⁴ per

⁸⁰ Cfr. F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, cit., p. 11.

⁸¹ Unamuno si è riferito al «professionista della filosofia» come colui che «si sottrae»: cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., pp. 49-50.

⁸² Sulla filosofia come «attività personale» cfr. J. Gaos, *La filosofia en la Universidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.

⁸³ G. Conte, «Fenomenologia della metafora», *il verri*, 7/1977, p. 34. La questione è ripresa da Conte anche in seguito (cfr. Id., «Introduzione», in AA.VV., *Metafora*, cit., pp. 44-46): «tutte le indagini contemporanee sulla metafora tendono a chiudere la metafora stessa in un teatro del linguaggio e dei segni dove il massimo di movimento consentito è quello che va da una faccia all’altra del sipario [...]. La metafora viene dunque teatralizzata all’interno del Codice e del Sistema Semantico Globale» all’interno del quale «tutti [...] tendono a racchiudere in una sorta di bipolarità la forza dinamica della metafora e a collocare questa bipolarità sullo sfondo del linguaggio». Così «anche Derrida», afferma Conte, «sposta appena i confini della bipolarità, [...] quando parla della capacità del significato, attraverso lo spostamento metaforico, di collocarsi tra il non senso precedente il linguaggio e la verità del linguaggio» (ivi, p. 45); Conte si riferisce qui in particolare a

recuperare «il movimento»⁸⁵ come elemento essenziale della nozione di metafora, è perché «la metafora [...] “istituisce” il linguaggio intorno a nodi e a pulsioni che rinviano ad una attività progettante e che sono il risultato – non finito – di una produzione, di un gesto, di un lavoro»⁸⁶ che «non è rinchiudibile nella pura analisi»⁸⁷. Quell’«attività metaforica»⁸⁸ che agisce come «operatività istituyente»⁸⁹ e che rimanda a una «gestualità prelinguistica»⁹⁰, a una «sorta di corporeità non semiotizzabile»⁹¹, diviene invece preminente e chiara nel contesto della gnoseologia husserliana.

quella «sorta di analisi metaretorica» che fa Derrida nel saggio *La mythologie blanche*, e che definisce come «esempio di analisi post-semiotica» (ivi, p. 42). «Quello che resta occultato è sempre il *movimento*, il *trasferimento*, la *produzione*, il *lavoro* che l’attività metaforica compie» e di cui «le metafore conosciute non sono che le interpunzioni, i nodi» (ivi, p. 45).

⁸⁴ G. Conte, «Fenomenologia della metafora», cit., p. 35. L’opposizione, che chiaramente condividiamo, può essere rivolta anche all’ermeneutica ricoeuriana in quanto proposta di servirsi della «semiologia come ipotesi di critica interna alla fenomenologia» (M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», in P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, trad. it. di M. Cristaldi, Armando, Roma, 1974, p. 29). Sono proprio le «mediazioni di ordine prettamente teoretico» quelle che una «fenomenologia accorta» è tenuta a lasciare in disparte (ivi, p. 53). Non appena la fenomenologia rinnega la sua essenza di «filosofia riflessiva» (*ibid.*), e omette di «ripiegare la riflessione del soggetto su se stesso» (*ibid.*) per dirottare l’attenzione sul linguaggio, essa smette di essere fenomenologia. Sono poche e irrilevanti, in questo senso, le differenze rimaste tra la semiologia (come scienza dei segni, «algebrizzata» (ivi, p. 36) o meno) e quella linguistica (come scienza del linguaggio o «algebra della lingua» (*ibid.*)) che pure nel contesto ricoeuriano viene riconosciuta come «ipotesi antifenomenologica» (ivi, pp. 35 e 37). A entrambe sembra mancare quella componente «semantica di tipo esistenziale» (ivi, p. 36) e soprattutto di tipo estetico che «prelude [...] alla dialettica» (*ibid.*).

⁸⁵ G. Conte, «Fenomenologia della metafora», cit., p. 35.

⁸⁶ Ivi, p. 37.

⁸⁷ Ivi, p. 36.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Ivi, p. 37.

⁹⁰ Ivi, p. 38.

⁹¹ Ivi, p. 39.

Sulla scia dei tentativi teorici già spesi in questa direzione (di cui il presente saggio non vuol essere un riassunto⁹²), sosterrò che la messa in risalto di questo ruolo cruciale dell'elemento metaforico comporta al tempo stesso implicazioni filosofiche decisive, l'insieme delle quali può essere compreso, anch'esso in modo avvantaggiato, mediante tematizzazione fenomenologica. Il fenomeno della metafora inteso come figura chiave del metodo fenomenologico dispiega un potere d'indagine altrimenti insospettato: come un cavallo di Troia esso entra nei sistemi, dapprima scardinandoli e infine riorientandoli, come fa una calamita con la polvere di piombo. Guidando la ricerca, e inducendo ad affrontare in profondità la questione del riferimento, esso consente quindi di retrocedere dalla Logica all'Estetica (nello specifico senso kantiano ma anche in quello generico o disciplinare), alla ricerca, infine, di un ulteriore chiarimento della sensibilità come fondamento trascendentale sia del linguaggio, sia, prima ancora, dell'esperienza.

Il percorso è dunque chiaro. Non si tratta solo di passare dall'analitica formale all'estetica come mera fisica della sensazione, e nemmeno meramente di concludere che «se il "soprasensibile" della "metafisica" viene meno, sembra [...]

⁹² Questa ricerca devia infatti rispetto alla linea percorsa da Conte. Non si riprende qui per esempio il lavoro di J.-F. Lyotard, il quale se, come afferma Conte, «muove da dichiaratissime premesse fenomenologiche», tanto da aver «posto l'accento sull'attività metaforica, sulla sua gestualità prelinguistica», presenta d'altra parte «il limite» di avvicinarsi al tempo stesso a una «avanguardia surrealista [...] troppo programmaticamente votata alla trasgressione» (G. Conte, «Introduzione», in AA.VV., *Metafora*, cit., pp. 47 e 51). Nel suo «anda[re] oltre la [...] riduzione linguistica dello spessore della metafora», Lyotard si spinge infatti *pure* oltre il soggetto («non c'è più un soggetto che fa metafora né un soggetto che fruisce metafora»), per affermare un «flusso di attività metaforizzante» in cui sia «le metafore visibili», sia «chi parla e chi ascolta» sarebbero mere «intermittenze» (ivi, p. 51). Conte rileva d'altra parte come, nel «propo[rre] i gesti di tre straordinarie metafore», Lyotard «chiarisc[a] il suo uso del termine "fenomenologia" in generale, con cui esprime la convergenza di analisi come quelle di Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne» (ivi, p. 48); un riferimento, questo, dal quale potrebbe derivare una linea di ricerca diversa da quella intrapresa dal presente lavoro. Si fa quindi notare che l'obiettivo qui perseguito *non* è di proporre una teoria per l'interpretazione di metafore linguistiche per inserirsi in quella che Conte chiama «l'analisi contemporanea della metafora» (ivi, p. 51), bensì quello di tematizzare il concetto stesso di metafora come strumento, ad ampio raggio e a livello sintetico, del metodo fenomenologico. Un'indagine che si prefiggesse di rilevare l'interpretazione/lettura delle metafore nel linguaggio compiuta ad esempio da ciascuno dei membri ascrivibili *anche* all'estetica fenomenologica costituirebbe dunque un'altra ricerca.

non restare altro che il “sensibile” dell’“estetica” (come a suo modo vide Nietzsche)»⁹³. Si tratta di rielaborare, a partire da un’estetica fenomenologica, le condizioni di possibilità per una dimensione filosofica che, usando un termine di Jünger, potremmo chiamare «ultrafisica». «Le grandi controversie, come quelle che riguardano le immagini o i nomi» – scrive infatti Jünger –, le quali «continueranno a persistere», riguardano «la componente metafisica compresa negli oggetti e nel linguaggio». Tuttavia, «a questo proposito, occorre tenere conto del fatto che a partire da Nietzsche, la “metafisica” è caduta in discredito» e che «non bisogna rimanere prigionieri dei concetti; essi servono a dare un orientamento più che uno schema rigido». Dunque, egli conclude, «forse l’espressione “ultrafisica” sarebbe da preferire in quanto più attuale: essa indica un’estensione del reale in entrambe le direzioni, un po’ come quella dello spettro cromatico al di là dell’ampiezza in cui si rifrange il mondo visibile».⁹⁴ Ma essa è allora preferibile soprattutto in considerazione del tema che ci occupa, dal momento che «il possibile, o meglio, ciò che rende possibile», vale a dire il trascendentale, «è inafferrabile; la rappresentazione ne è separata come da un muro. Esso può essere accostato alla sfera del visibile solo attraverso cose comprese nell’ambito dell’esperienza: dunque attraverso metafore».⁹⁵

La mossa che ci si accinge a compiere è quindi tutt’altro che un «ripiego»⁹⁶. Essa intende sottolineare la necessità di allontanarsi dalla «comicità della teoria pura»⁹⁷ per indagare «il sentimento della vita»⁹⁸, per mostrare come a partire da

⁹³ Cfr. L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, trad. it. a c. di S. Tedesco, Aesthetica, Palermo, 1998, cit., p. 8.

⁹⁴ E. Jünger, *La forbice*, cit., p. 83.

⁹⁵ Ivi, p. 64.

⁹⁶ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 37: «ripiegare sulla morale o sull’estetica». Il termine ripiego è usato invece da Nietzsche in relazione alla «miseria di essere [...] guidat[i] [...] da concetti» e non da «quello splendore delle intuizioni metaforiche» (cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramorale», cit., p. 371).

⁹⁷ Cfr. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, cit., pp. 6-19.

quella «verità estetica»⁹⁹ dalla «rilevanza metafisica»¹⁰⁰, di cui la metafora è indice privilegiato, si possa costituire una *metafisica poetica* che, ridefinendo l'ontologia come sfera fenomenologico-metaforologica e prendendo così atto del «carattere proprio della ragione umana in quanto ragione finita»¹⁰¹, potrebbe rivelarsi immune sia alle critiche di dogmatismo (Kant) e di ridicolo (Blumenberg), sia, ovviamente, alla «fallacia naturalistica» (sia empirista che idealista) – tutte in certo modo riassumibili nella critica all'«oggettivismo» che George Lakoff e Mark Johnson hanno elaborato in sostegno di una *metafora vissuta* –, ma distante altresì da quel soggettivismo *semplicemente* psicologista che farebbe venir meno il rigore filosofico¹⁰².

Se dunque «l'estetica si presenta come quel sapere intuitivo, affettivo e qualitativo che [...] vuole essere una costante interrogazione sul senso scientifico che guida l'indagine filosofica e il suo radicamento in un'originaria esperienza del reale»¹⁰³, la metafora ne diviene «nodo istituzionale»¹⁰⁴ (o nucleo, *Kern*) e

⁹⁸ Cfr. Unamuno, per cui è «tragico», ma cfr. anche Gadamer, per il quale «il sentimento della vita» esprime felicemente «l'insuperabile segreto della personalità individuale» (H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», trad. it. di F. Vercellone, in *aut aut*, 217-218, 1987, p. 29).

⁹⁹ Cfr. L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 17.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² La grande idea husserliana consiste nell'aver montato il suo metodo su due pilastri da considerare inseparabili: l'*epoché* trascendentale e l'*epoché* eidetica. Senza la prima, la seconda degenererebbe in idealismo, e senza la seconda, la prima peccherebbe di psicologismo.

¹⁰³ E. Franzini, *Estetica e filosofia dell'arte*, Guerini, Milano, 1999, p. 11.

¹⁰⁴ Cfr. G. Conte, «Fenomenologia della metafora», cit., pp. 36-37. Mettendo al centro il tema della metafora, Conte sottolinea come, secondo «la teoria anceschiana delle istituzioni», la riflessione critico-estetica si distingue da quella linguistico-stilistica, in quanto la prima è in grado di penetrare «nella dimensione insieme creativa e ordinatrice del senso polivalente della poesia, attivo in particolare sui *nodi* (istituzionali, appunto, e spesso determinati dalla modulazione dell'uso della metafora) che per una critica unicamente linguistico-stilistica restano fatalmente oscuri». Cfr. al riguardo L. Anceschi, *Le istituzioni della poesia*, Bompiani, Milano, 1983, e Id., *Le poetiche del*

strumento fondamentale. Essa ci si offre quindi come figura «responsiva»¹⁰⁵, come un genere di risposta sempre co-rispondente alla sollecitazione intenzionale e mai *definitiva*.

Dislocando, *dia-ferendo* l'intera questione verso un'area più «umana», la riflessione approfondita sul *tema* della metafora può allora ammorbidire le pretese velleitarie di tutti gli estremismi – dall'idealismo all'empirismo e dalla ragione formale all'irrazionalismo, accomunati da un'identica brama di universalismo incondizionato –, e predisporre un terreno capace di ospitare la contingenza del fluire tempo-spaziale, in cui la prospettiva del soggetto intenzionale resta il centro di ogni possibile ordinamento. Questo nuovo spazio filosofico, quello della *metaforologia*, non ha bisogno di essere creato *ex-novo*, perché trova già le sue basi nella gnoseologia fenomenologica sviluppata da Husserl¹⁰⁶, in relazione alla quale, la prima non fa che portare a compimento, rifinandola soltanto, quella «restituzione del filosofo, non più figura idealizzata e sublimata ma diventato uomo, al terreno delle vicissitudini della sua esistenza»¹⁰⁷. La tematizzazione della metafora sottolinea inoltre il fatto che nella fenomenologia l'uomo è già

Novecento in Italia. Studio di fenomenologia e storia delle poetiche (nuova ed. accresciuta), Marsilio, Venezia, 1990.

¹⁰⁵ Cfr. la «logica responsiva» di B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp. 320 sgg.

¹⁰⁶ Si riprende qui il termine «metaforologia» da Hans Blumenberg, seppure divergendo dal contesto blumenberghiano in almeno due sensi. In primo luogo, in quanto, nel proporre di interpretare la storia della filosofia secondo i paradigmi metaforici prevalsi, egli ha inteso il concetto soprattutto in riferimento al *discorso* filosofico, oggetto di quell'analisi (cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna, 1969, p. 4), e a questo proposito – per quanto «la metaforologia cerc[chi] di riattingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutrizia delle cristallizzazioni sistematiche» (ivi, p. 9) – Melandri ha osservato come in prima istanza «sarebbe stato più accurato parlare di “tropologia” anziché di metaforologia» (E. Melandri, «Per una filosofia della metafora», in H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. X). In secondo luogo, ci si discosta qui in parte da Blumenberg in quanto egli sembra intendere la sua metaforologia non in sintonia ma in opposizione all'eidetica husserliana (cfr. soprattutto H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 11-49).

¹⁰⁷ A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», cit., p. X.

originariamente inteso come *homo faber*¹⁰⁸, come evidenzia Hans Blumenberg, e che se, da un lato, «la storicità» (la storicità in senso culturale o filogenetico) «non può essere separata dalla visione che la fonda»¹⁰⁹ è perché, dall'altro, la visione stessa è ontogeneticamente, internamente fondata sull'originaria storicità della propria esperienza intenzionale.

Fra l'essenzialismo e il nihilismo, come fra l'idealismo metafisico più credulo e l'anti-idealismo analitico più asettico, la fenomenologia, fondata nell'indissolubilità della correlazione soggettivo-fenomenica, propone *già*, cioè ha già proposto le condizioni trascendentali per quello che ancora oggi viene invocato come un «realismo dal volto umano»¹¹⁰, sul quale è possibile, avanzando ulteriormente sulla scia dei lavori già svolti in questo campo soprattutto da Ernesto Grassi, innestare le premesse di una «nuova» metafisica esplicitamente metaforologica.

Perché se Husserl si è proposto di rendere la sua fenomenologia una «scienza rigorosa», lo ha fatto *senza rinunciare* alla radicalità originaria dell'impostazione filosofica, che assegna l'autenticità di ogni discorso al rimando intuitivo. L'esigenza di una sostanziale assenza di pre-giudizi, che Husserl ha ben individuato nell'istanza primordiale o prima dell'*epoché*, non implica l'esigenza impraticabile della rinuncia definitiva ad ogni contenuto. La riduzione fenomenologica non contempla, del contenuto, l'annientamento, la riducibilità *tout court*. Il momento critico, di sospensione o messa fra parentesi, oltre a non escludere la sintesi abituale, è soltanto preventivo: *poiché* non rappresenta una definitiva confutazione, esso è dunque anche trascendentale¹¹¹, vale a dire punto

¹⁰⁸ Cfr. H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 19.

¹⁰⁹ Ivi, p. 16.

¹¹⁰ Cfr. H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, trad. it. a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna, 1995. Il libro, che riprende il monito dell'ultimo Wittgenstein «cerchiamo di essere umani», è critico soprattutto nei confronti del formalismo neopositivista.

¹¹¹ È trascendentale senza essere «fondazionistico», poiché in quanto fondamento non consiste in null'altro che in una metodica astensione da ogni giudizio, in una presa di distanza cioè da ogni fondamento prestabilito.

d'inizio per una costituzione che non vorrà e non potrà essere solo formale. La formulazione successiva dei giudizi, pure a livello teoretico, avrà in effetti un senso e un rigore filosofici soltanto se sposterà un materiale riempitivo, un contenuto che *in ultima istanza* sarà sempre sensoriale, originariamente *aisthetico*.

La riduzione *eidetica* non può e non deve essere considerata fenomenologica se non affiancata dalla riduzione trascendentale (senza il riferimento alle operazioni della coscienza, la prima resterebbe infatti semplicemente *ideale*). Questa «svolta soggettiva», che fa da sfondo a tutta la filosofia husserliana, ne condiziona l'intera leggibilità¹¹². In questo senso, si può affermare che una comprensione capace di penetrare nella fecondità di alcuni dei concetti fondamentali della fenomenologia, non potrà mai provenire da un approccio meramente epistemologico. Se la fenomenologia è una «scienza», non lo è nel significato «naturale» del termine. Lo è, per l'appunto, nel senso «ridotto» (e non riduttivo), all'interno cioè di una sfera metodologica di riferimento che, pur puntando alle «cose stesse» che indica, ammonisce al contempo la scienza, la filosofia e dunque anche se stessa a non tranciare «l'indice puntato» – *il dito stesso*, per così dire –, a non *obliare* il fatto che *a rigore* quell'indicazione dipende da un *atteggiamento* capace di *intenzionare* e dunque da una *coscienza* soggettiva che la muova *sempre di nuovo* e secondo diverse tonalità. Il soggetto funge da *puntello* trascendentale: senza quel dito, nessun dato. Al *dito che mostra*, e che è anzitutto il proprio, occorre quindi badare, perché senza quell'indicazione, che è a

¹¹² Se teniamo presente che l'intero metodo fenomenologico è contenuto all'interno di questa *parentesi* complessiva, anche i termini teoretici inevitabilmente usati, come ad esempio «assoluto», divengono relativi. Così, parlare di «idealismo trascendentale fenomenologico» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, trad. it. a c. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1968, cit., p. 34) o di «ideologia delle eidetiche raccomandate da Husserl» (M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 49) significa aver affrancato illegittimamente, nella lettura, tali eidetiche dalla riflessività trascendentale che segna i confini del terreno fenomenologico e dovrebbe pertanto essere adottata come atteggiamento permanente da ogni filosofo che voglia ritenersi fenomenologo. È *l'interpretazione* di queste eidetiche a poter risultare allora *ideologica* e a non aver riempito fenomenologicamente «le possibilità di significare» (*ibid.*) del testo scritto. A confermare questa volontà di estraniamento dalla «fenomenologia classica» (*ivi*, p. 37) è peraltro lo scopo ricoeuriano (e in questo caso anche derridiano) di «ridurre la coscienza e di gettare tra parentesi la sua intempestiva egemonia» (*ibid.*), il che porta entrambi questi autori, pur nelle reciproche differenze, a «sboccare in un'antifenomenologia» (*ibid.*).

sua volta ancorata a un occhio (uno sguardo comunque minuscolo), passa inosservata anche la *luna*, il mondo stesso è privo di senso.

In quanto critico distacco dall'ingenuità epistemica della *scienza in crisi*, e come monito terreno all'umida coscienza dell'individuo in carne e ossa, *l'atteggiamento fenomenologico può essere inteso come riconoscimento dell'essenziale traslatezza della dimensione teorico-concettuale*, di cui «l'interfaccia» è sempre e comunque il soggetto, nella complessità e nella paradossalità della combinazione sinergico-creativa di *tutte* le sue «facoltà» gnoseologico-costituenti. Dinanzi alla «sustruzione» della pseudoscienza (e anche della pseudofilosofia), ingenuamente empirica o ingenuamente astratta, la fenomenologia propone una *in-struzione*¹¹³, una reintroduzione, un rientro della conoscenza entro i margini antropici, ricollegando la ragione alla percezione, e quindi alla sensibilità. La scientificità della fenomenologia va intesa allora *come indice di un'arte*, l'arte dell'intuizione intenzionale in cui essa si fonda. Così, infine, se si chiama «estetica», quella disciplina che si costituisce, spinozianamente, come «scienza intuitiva applicata»¹¹⁴, in quanto cioè sapere immaginale «delle cose umane»¹¹⁵, allora la fenomenologia può essere intesa soprattutto come *arte rigorosa*, e l'approccio che ad essa si addice in modo privilegiato è quello di un'*estetica filosofica*.

Tuttavia, seguendo una strategia cara ad Alexander Baumgarten¹¹⁶, il presente lavoro, che presuppone e non elude una visione critica di alcuni degli

¹¹³ Se ci si consente il gioco di parole, in-struire può essere inteso come de-su-struire, e in tal senso, il tentativo di «vedere la lingua naturale come un sistema formale», che Davidson definisce «istruttivo» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 109), si rivela invece, appunto, sustruttivo e persino distruttivo.

¹¹⁴ Cfr. R. Diodato, *Vermeer, Góngora, Spinoza*, Mondadori, Milano, 1997, p. 188.

¹¹⁵ Cfr. P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987, p. 224.

¹¹⁶ Cfr. A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 26: per affermare la preminenza della «chiarezza estensiva», Baumgarten inizia (§ 1) dalla considerazione delle posizioni di coloro «che si sono dedicati in modo particolare alla conoscenza distinta», a dimostrazione del fatto che «se questi, che per così dire erano professionisti della conoscenza distinta, hanno per lo più pensato in modo sensibile, quanto più gli altri, cui la conoscenza distinta era sconosciuta».

sviluppi post-fenomenologici sul tema in questione (in particolare del decostruzionismo derridiano, controparte della svolta linguistica nella corrente della fenomenologia¹¹⁷ ma che proprio perciò finisce per discostarsene), inizierà dal prendere in considerazione alcuni degli argomenti a favore provenienti dalla corrente opposta, ovvero dall'analitica. Ciò non solo per evidenziare la validità¹¹⁸ della prospettiva adottata, che tutto si propone fuorché una liquidazione frettolosa delle posizioni che a propria volta esamina, ma anche per indicare come essa possa costituirne – dialetticamente, vale a dire in quanto superamento – persino una continuazione.¹¹⁹

L'incrocio tra fenomenologia e approccio analitico non è nuovo¹²⁰ e spazia dalla «sfida semiologica» di Ricoeur alla fenomenologia californiana di cui fa

¹¹⁷ Prendendo in considerazione la svolta linguistica *della fenomenologia*, Carlo Sini colloca in essa, oltre a Derrida, anche Ricoeur, Foucault, Gadamer, Merleau-Ponty, e lo stesso Heidegger (cfr. C. Sini, «Fenomenologia e svolta linguistica», in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, pp. 39-48).

¹¹⁸ Si intende qui il termine come lo intende appunto Husserl: «oggettivamente valido qui non significa altro che ottenuto come risultato di chiarificazione di una critica reciproca tra le opposte parti, tale quindi da resistere a ogni critica ulteriore» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 40). Si tratta quindi di una validità non meramente formale, guadagnata sulla base di una serie di intuizioni intersoggettivamente condivise.

¹¹⁹ Pur organizzando la sua estetica sulla base della logica, Baumgarten vede l'estetica come una limitazione del campo della logica («è giusto che sia così in considerazione delle [...] carenze» di quest'ultima, cfr. L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 15). «In quanto la conoscenza razionale presuppone quella sensibile, per il perfezionamento della conoscenza è necessario che l'estetica venga in aiuto alla logica» (ivi, p. 14). Intenzione della presente ricerca è di mostrare come la coerenza logica possa trovare fondatezza e quindi autenticità in quanto «astrazione ideante» o «ideazione» *immaginante* (cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 74) soltanto a partire da una coerenza estetico-intuitiva che sta alla base. Si cercherà qui dunque di evidenziare come quel «continuismo, di matrice leibniziana, fra sensibilità e ragione» che Baumgarten presuppone (L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 14) – e che, secondo Amoroso, Kant in parte spezzerrebbe, opponendosi perciò a Baumgarten e sostituendovi «un'«estetica trascendentale» con [...] altri presupposti» (*ibid.*) – possa essere invece riallacciato (ma *anche* in Kant) a partire dalla fenomenologia.

¹²⁰ Cfr. al riguardo per esempio AA.VV., *Phenomenology and the formal sciences*, a c. di T. M. Seebohm, D. Føllesdal e J. N. Mohanty, Kluwer, Dordrecht, 1991.

parte Woodruff Smith¹²¹, dalla svolta post-analitica e filogadameriana della filosofia della mente del pittsburghiano Sellars¹²² all'interpretazione «intensionale» del noema di Føllesdal¹²³. Inedita è invece l'osservazione, su cui il presente lavoro preferisce concentrarsi, che la ricerca di questo contatto da parte degli analitici sembra convergere nello scopo di dare respiro all'intenzionale, direttamente o indirettamente motivato dall'esigenza di non dover più lasciare senza risposta il problema della metafora. Così, dalle metafore della vita quotidiana di Lakoff e Johnson alla metafisica dell'istante poetico di un Bachelard alla fine «convertito» alla fenomenologia, dalla metafisica ipotetica di Peirce a quella propositiva di Waismann, nonché dal «secondo» Popper, che cede nell'esigenza del «criterio di demarcazione» in favore della più blanda «verosimiglianza», provengono spunti assai fecondi per l'arricchimento dell'indagine metaforico-fenomenologica. Farne un rilevamento esaustivo, alla ricerca magari pure dei più agevoli passi per un possibile dialogo tra filosofia angloamericana e filosofia continentale anche in generale, ci porterebbe fuori strada e non rientra tra gli obiettivi di questa dissertazione; ci si limiterà quindi ad approfondire soltanto alcuni degli spunti accennati, tralasciandone per forza altri ancora. Ciò dovrebbe tuttavia bastare a evidenziare la problematicità filosofica del paradigma analitico e ad accentuare, anche un po' provocatoriamente, le motivazioni del percorso a ritroso indicato dal titolo.

¹²¹ Si veda per esempio AA.VV., *La fenomenologia dopo la svolta linguistica*, a c. di S. Gozzano, in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, pp. 5-120.

¹²² Così è interpretata da J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino, 1999.

¹²³ Il suddetto incrocio ha prodotto contaminazioni che ne divaricano comunque il cammino rispetto alla fenomenologia ortodossa. Per quanto riguarda Ricoeur, egli stesso ammette che l'avvicinamento all'analisi linguistica implica una presa di distanza dalla fenomenologia (cfr. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 37). In effetti, se come sottolinea Filippo Costa, «Husserl non lega la significazione al linguaggio, né, tanto meno, la riduce a strutture di linguaggio» (F. Costa, N.d.C, in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 30 n.), una svolta-linguistica-nella-fenomenologia sembra come tale improponibile. Infine, per una confutazione fenomenologica dell'interpretazione analitica del noema, si veda R. Walton, «El noema como entidad abstracta», in *Análisis Filosófico*, IX, 2, 1989, pp. 119-137.

Il filo conduttore che ci guiderà dalla «svolta linguistica»¹²⁴ della corrente analitica alla «svolta estetica»¹²⁵ della fenomenologia, dalla logica formale alla *metaforologia trascendentale* e infine all'*estetica fondamentale* – nozione questa a cui approda la presente ricerca –, è dato ovviamente dalla nozione di metafora. Tematizzata come fenomeno, come figura della sintesi gnoseologica, e non più intesa come mero oggetto del linguaggio (né tantomeno come mero artificio letterario), la metaforicità stessa, in quanto potenza regolativo-stilistica *a priori* da ogni regola oggettiva, si rivelerà come elemento chiave dell'intenzionalità fenomenologica. E d'altra parte, l'indagine metaforologica consentirà di sottolineare ulteriormente il ruolo trascendentale della sensibilità in quanto sfera precategoriale, in quanto quello «strato di senso precedente l'espressione» a cui Husserl ha dato la massima importanza.¹²⁶

La prima parte del testo entrerà quindi, seppure molto sommariamente, nel merito di alcune riflessioni tipicamente provenienti dal campo dell'analisi logico-linguistica¹²⁷, al fine di mostrare come la considerazione della questione della metafora costringa ad allentare la scelta formalistica e porti alcuni di questi autori a considerare il «meccanismo» dell'analogia come pacifico legame tra la sfera concettuale e quella della vita empirica, come base fondamentale per la costituzione dell'esperienza e della conoscenza non solo quotidiana ma anche scientifica.

¹²⁴ L'espressione, ripresa da Rorty come titolo del suo volume del 1967, è usata per la prima volta da Bergmann (cfr. G. Bergmann, *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964, p. 177: «linguistic turn»).

¹²⁵ Cfr. F. Fellmann, «Ästhetische Wende», in Id., *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg/München, 1989, p. 20.

¹²⁶ Husserl si riferisce frequentemente a questo «*vorausdrücklicher Sinnschicht*». Cfr. al riguardo la prima delle *Ricerche logiche* («Espressione e significato»); il § 124 delle *Idee I*; il § 86 di *Logica formale e trascendentale*; il § 9 dell'Appendice alle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Si tratta di quel «piano pre-espressivo del vissuto o del senso» ripreso (seppure con l'obiettivo contrario, ossia quello di ridurlo) da Derrida in *La voce e il fenomeno*, cit., p. 30.

¹²⁷ «Nella misura in cui ved[ono] la lingua naturale come un sistema formale [...], possiamo considerare i linguisti e i filosofi analitici come impegnati in una medesima opera» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 110).

Le pagine successive, orientate da una riduzione trascendentale, saranno dedicate a una utilizzazione teoretica della nozione di metafora alla luce del metodo fenomenologico di Husserl. Verrà dunque evidenziato lo stretto legame fra metaforicità e intenzionalità, in riferimento al quale si accennerà fra l'altro, sulla scia del distacco grassiano rispetto alla greicità preferita da Heidegger, all'importanza di una rivalutazione fenomenologica della tradizione umanistica, capace di smorzare, attraverso la decisa affermazione dei tratti individuali dell'io, i toni di quel razionalismo che, erede diretto (o ristretto) del *cogito* cartesiano – un *cogito* astratto dall'*ego*, dalla sua esistenza mondana e storica, dal suo esserci spaziotemporale –, è prevalso nella modernità.

Il passaggio dalla «svolta linguistica» alla svolta fenomenologica mediante il filo tematico della questione della metafora, metterà in evidenza l'importanza costitutiva in primo luogo della soggettività trascendentale (quindi della sfera gnoseologica) e infine anche della sensibilità come organo elementare dell'intenzionalità, indicando quindi la necessità di retrocedere, alla ricerca del fondamento trascendentale dell'esperienza individuale, dall'Analitica all'Estetica.

La decisiva operazione moderna di relativizzazione dell'oggettività, innescata dal dubbio cartesiano, accuratamente approfondita dal trascendentalismo kantiano e portata a compimento dalla fenomenologia husserliana, rimanda il problema dell'oggetto al problema della conoscenza, e infine al problema del soggetto. Solo mediante un chiarimento della soggettività trascendentale si può avere un chiarimento dell'oggettività in quanto fenomenicamente costituita. Se si può dunque parlare di qualcosa come un antinominalismo fenomenologico, esso è quindi al tempo stesso anche antioggettivismo. Ecco perché dall'analitica intesa come logica pura occorre non andare avanti, deduttivamente, verso la metafisica, ma soffermare ancora lo sguardo all'indietro verso l'induttività intenzionale della dimensione estetica. Solo una volta afferrato il senso della sfera precategoriale come trascendentale – vale a dire, non solo come indipendente, ma come costitutiva degli ulteriori strati – è possibile proseguire oltre, verso una logica non meramente analitica, e infine, verso una dialettica non aporetica, una dialettica che solo essendo fenomenologica e metaforologica, diventa autenticamente costitutiva.

L'indagine della sfera del senso si presenta allora come risposta fenomenologica alla problematizzazione della corrispondenza fra parole e cose, e allontanandosi sia dall'analisi linguistica sia dalla questione del significato, prepara il terreno per l'analitica esistenziale heideggeriana come fondamento del comprendere. Il filo fenomenologico conduce quindi fino a Gadamer. Perché è vero che «Gadamer [...] ritiene [...] che Heidegger abbia portato alla luce, radicalizzandolo, il nesso fra linguaggio e ontologia, ovvero fra linguaggio e metafisica, evidenziando così l'essenziale linguisticità di ogni comprensione»¹²⁸, ma se dal canto suo Heidegger ritenne che «l'ermeneutica [fosse] affare di Gadamer»¹²⁹, è perché «l'essere che può essere compreso», ma non «definito», non è *soltanto* linguaggio. L'uno «coincide solo parzialmente»¹³⁰ con l'altro; fra entrambi permane una differenza, una «eccedenza»¹³¹ che ostacola la diretta traducibilità. La comprensione linguistica rimanda quindi necessariamente a quella fenomenologica (gnoseologica ed esistenziale), dinanzi alla quale, l'ontologia correlativa si rivela anch'essa come soggettivamente costituita. L'ultimo rimando di ogni comprensione, anche di quella teoretica, resta quindi l'io nella sua contingenza, vale a dire la coscienza trascendentale.

Qual è allora la «filosofia del linguaggio» che secondo Heidegger dobbiamo lasciare in disparte? Quella che collocandosi nell'arbitrarietà metafisica, e non vedendo il linguaggio altro che come oggetto, s'imbatte nella metafora come anomalia, vale a dire: l'analisi logica del linguaggio. Tuttavia, in alternativa all'analisi linguistica – che dopo la scoperta, la rivoluzione del trascendentale, o non può più dirsi filosofica o deve riconoscersi filosoficamente ingenua –, la fenomenologia fonda un nuovo approccio anche al linguaggio, una filosofia del

¹²⁸ R. Cristin, «Riflessi. L'influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento», in F. Volpi (a c. di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 269.

¹²⁹ M. Heidegger, «Brief an O. Pöggeler vom 5.1.1973», in O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München, 1983, p. 395.

¹³⁰ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, 2 voll., il Saggiatore, Milano, 1968, Vol. II, p. 434.

¹³¹ *Ibid.*

linguaggio propriamente tale, capace di far penetrare lo sguardo oltre la superficie del linguaggio e di tematizzarlo come «cosa stessa», come fenomeno. Dinanzi a quest'analisi trascendentale del linguaggio, la metafora si rivela invece come figura centrale del terreno filosofico, sia per quanto riguarda l'*espressione*, sia per la «potenza evocatrice»¹³² con cui chiama in causa l'importanza dell'*indicazione*.

In questo senso, la husserliana «regressione dal *logos* teoretico alla vita di coscienza preteoretica e donatrice di senso»¹³³, esige un triplice regresso: dal linguaggio al prelinguistico, dal categoriale al precategoriale, dall'analisi alla sintesi. In virtù dell'atteggiamento fenomenologico si può così rientrare dalla strada sbarrata (perché in sé contraddittoria¹³⁴) della metafilosofia. Mediante una tematizzazione del linguaggio (anche di quello concettuale) come fenomeno, può essere intrapreso allora il cammino di una «filosofia della filosofia»¹³⁵, una filosofia soggettivo-riflessiva in cui la seconda sia tema e non semplicemente oggetto. La «fenomenologia della metafora»¹³⁶ richiama in primo luogo una «fenomenologia del linguaggio»¹³⁷, quindi una «riumanizzazione del soggetto» e

¹³² H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, trad. it. a c. di R. Cristin, Marietti, Genova, 1987, p. 121.

¹³³ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it di V. Costa, a c. di P. Spinicci, Guerini, Milano, 1993, pp. 318 sgg.

¹³⁴ Una filosofia critica (e non semplicemente storica) che prende se stessa per *oggetto*, che assume sistematicamente il metodo della «citazione» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 137 sgg.) e si affida al tempo stesso a un linguaggio formale che rinuncia in generale ad esprimere l'oggetto (cfr. *ivi*, p. 167, ad esempio), si trova di conseguenza obbligata a rinunciare a esprimere se stessa.

¹³⁵ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, FCE, México, 1952, pp. 11-18. Gaos riprende, rielaborandolo, il concetto da Dilthey (cfr. W. Dilthey, «L'essenza della filosofia», in Id., *Critica della ragione storica*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1982, pp. 387-487).

¹³⁶ Il concetto è stato usato da Giuseppe Conte sia in Id., «Fenomenologia della metafora», cit., sia nell'«Introduzione» al volume di AA.VV., *Metafora*, cit., pp. 44 sgg.

¹³⁷ E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. III: *Critica e Dialettica*, Lampugnani Nigri, Milano, 1966, p. 270.

infine una «riantropologizzazione» della filosofia stessa¹³⁸. In questo senso se «dal punto di vista della filosofia, l'oggettività è non già il *terminus a quo*, ma il *terminus ad quem*: non il punto di partenza ma il punto d'arrivo della conoscenza umana»¹³⁹, «il punto di partenza è [invece] tanto antropologico quanto quello della filosofia di Descartes»¹⁴⁰. In questo senso, se «ogni filosofia contiene un'ontologia»¹⁴¹, il mondo della fenomenologia non sarà soltanto umano, il mondo cioè della «cultura umana»¹⁴², bensì un mondo fenomenico originariamente costituito sulla base della «sfera di proprietà» del filosofo stesso, un mondo, in ultima istanza, *individualmente vissuto*. Perché non solo «ogni organismo», ma anche ogni singolo soggetto costituisce «la propria speciale *Umwelt* in consonanza con una propria *Innenwelt*»¹⁴³. Oltre alle caratteristiche generico-categoriali, che sono appunto quelle che trovano espressione nelle proposizioni e nei concetti, v'è insomma una proto-sfera di determinazioni estetico-particolari che per la determinazione della verità, a partire da quella chiarezza che serve per vivere, è

¹³⁸ Cfr. J. Gaos, *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa-México, 1967, pp. 18-19.

¹³⁹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», in Id., *Simbolo, mito e cultura*, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 170.

¹⁴⁰ J. Gaos, *De antropología e historiografía*, cit., p. 19.

¹⁴¹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 170.

¹⁴² Ivi, p. 171.

¹⁴³ Cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, 1909. La connessione stabilita da von Uexküll ha il fine di differenziare, sulla base delle potenzialità organico-funzionali, il mondo della mosca da quello del riccio di mare, vale a dire, quello delle diverse specie animali. Nel riprendere questo argomento, Cassirer afferma che al di là della capacità di simbolizzazione specificamente umana, «noi non siamo esenti da [...] vaghe impressioni ed emozioni, [...] desideri e [...] sentimenti», che sono anzi «lo stimolo di tutta la nostra attività umana» (E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., pp. 172-123). Da ciò si deduce che l'organismo umano, al tempo stesso che ci rende somiglianti ma non identici, consente di particolarizzare la costituzione del nostro mondo secondo una sorta di *fisionomia chimico-percettiva* individualmente peculiare, rendendo cioè tale mondo non meramente relativo al soggetto umano come genere ma relativo al soggetto come singolo. La fenomenologia ha il pregio di orientarci verso questa conclusione senza tuttavia ricorrere all'argomento biologista.

tutt'altro che irrilevante. In relazione a tale sfera la questione della metafora si rivela fondamentale.

Potrebbe essere infatti questa la direzione verso cui volge quello Heidegger che s'impegna a rimarcare il ruolo trascendentale dell'immaginazione in relazione alla prima *Critica* kantiana. «Quando Kant dice: le tre questioni fondamentali possono esser ricondotte alla quarta e cioè alla questione “che cos'è l'uomo”, la questione è divenuta problematica nel suo carattere di questione»¹⁴⁴. Ad essa «non si può dar risposta con un *sistema* antropologico»¹⁴⁵; la questione va invece «chiarita in rapporto alla *prospettiva* nella quale vuole esser posta»¹⁴⁶. Al centro della prospettiva fenomenologica c'è infatti l'io, un «esserci» che oltre a restare umano, ossia finito¹⁴⁷, è una «prima persona», la coscienza individuale «in carne e ossa», fondata su una sedimentazione dallo stile estetico privato e singolare, perché «l'intuizione è unica e individuale»¹⁴⁸. Ecco perché, come sostiene Heidegger, «la problematica interna alla critica della ragion pura, ossia il problema della possibilità di un'ontologia, ci ricaccia all'indietro, trasformando il terreno

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 230.

¹⁴⁵ *Ibid.* (corsivo mio). In ciò Heidegger si discosta da Cassirer. La questione riguarda, secondo il primo, la questione della finitezza, della «temporalità dell'esserci», tema centrale di *Essere e tempo*, che «non è per nulla un'antropologia filosofica» (ivi, p. 226).

¹⁴⁶ Ivi, p. 230 (corsivo mio).

¹⁴⁷ «Per Dio non c'è ontologia [...]. Soltanto un ente finito, infatti, ha bisogno dell'ontologia» (ivi, p. 224). Così dunque, anziché limitare, come fa Kant, il problema dell'apparenza alla logica trascendentale, per Heidegger «l'intero problema della ragione va inteso in modo che *fin dal principio* si capisca in che modo alla natura dell'uomo appartiene necessariamente l'apparenza» (ivi, p. 220, corsivo mio). Tuttavia, oltre ad aggiungere l'immaginazione come facoltà trascendentale, come egli propone, occorre ancora sottolineare il fatto che se i *Dasein* sono accomunati dalla finitezza, dalla quantità che li divide tutti dall'essere infinito e onnidente, essi sono però altresì diversificati fra loro dalle qualità, dai *modi* in cui quella finitezza presenta e rappresenta l'apparire. Perciò occorre ritornare a Husserl e rileggere l'estetica alla luce dell'intenzionalità.

¹⁴⁸ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 164.

vero e proprio in un abisso»¹⁴⁹. Non trascurando la previsione di Rorty – secondo cui «ciò che ha un inizio, e che potrebbe ora finire, sono tre secoli di tentativi indirizzati a gettare un ponte su un abisso che l'immagine rappresentazionista della conoscenza e della ricerca di Cartesio ci aveva condotti a credere che fosse reale»¹⁵⁰ –, «dal basso»¹⁵¹ di questo abisso, la riflessione che segue proverà dunque a ripartire, affiancando al ponte del trascendentale quello della metaforologia, una metaforologia rigorosamente fenomenologica¹⁵².

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 230. In questo senso, andare semplicemente avanti verso un *progresso* puramente razionale *della metafisica*, ossia per «mostrare l'indipendenza della nostra ragione [...] cioè la possibilità del suo uso assoluto [...] oltre i limiti del mondo sensibile», ecc. (cfr. I Kant, *I progressi della metafisica*, trad. it. di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli, 1977, p. 169), significherebbe affondare sempre più in quell'abisso, oppure semplicemente ignorarlo, come all'interno della caverna platonica fanno i prigionieri e come non dovrebbe fare il filosofo. Non si può tuttavia nemmeno *progredire* per questa strada all'incontro dell'antica luce dell'«Idea del Bene». Esercitando *l'epoché* come presa preventiva di rincorsa, bisogna dunque *regredire*, tornando sui passi di Kant, rivalutando le ombre come tali, facendo fare cioè alla ragione un passo indietro per, una volta chiarita la questione dell'«origine della conoscenza sintetica *a priori*» (*ibid.*) – *a priori* dalla ragion pura s'intende, non dall'estetica trascendentale –, non più abbandonarla, fondando su di essa le condizioni di possibilità di una nuova metafisica. In questo senso, se la metaforicità comporta in qualche modo un «declino della luce» (cfr. P. A. Rovatti, *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova, 1988), esso va senz'altro inteso, a partire dalla fenomenologia, come attenuazione dell'abbaglio razionale a cui l'illuminismo ha sottoposto la filosofia. Ma la ragione che così emerge, impura e *aistheticamente* fondata, risulta tutt'altro che indebolita.

¹⁵⁰ R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 147.

¹⁵¹ L'espressione è qui ripresa nel senso usato da Husserl (cfr. Id., E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 57).

¹⁵² Il termine metaforologia è qui inteso in un senso non propriamente o non *paradigmaticamente* blumenberghiano. Quella che ci si accinge in quanto segue a sviluppare non è infatti una lettura, interpretazione o ricostruzione delle metafore storiche – grandi o sottili – da sempre usate dai filosofi, bensì una *tematizzazione della metafora* – del concetto di metafora – *come figura, modulo, strumento del metodo fenomenologico*. Il termine suddetto è tuttavia di pertinenza, nel senso che come strumento di indagine appunto essa viene al tempo stesso nella presente ricerca adoperata: il tema della metafora ha in effetti la funzione di una sorta di piccozza teoretica, capace sia di individuare, nelle varie costruzioni, le crepe di sistema, sia di servirsene per risalire, sempre di nuovo, sul tracciato della fenomenologia.

Applicato infine anche riflessivamente al testo esposto, il metodo adottato illustra un procedere non tanto o non proprio discorsivo, bensì fenomenologico-analogico. In consonanza con la prospettiva assunta, l'ordine seguito dall'argomentazione si sviluppa «dialetticamente»¹⁵³, mediante un «andamento a zig-zag»¹⁵⁴ in cui sempre di nuovo affiora, nell'esercizio della distanza, la ricerca della somiglianza con il filone di appartenenza.

¹⁵³ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, trad. it. a c. di C. Razza, il melangolo, Genova, 2001, p. 47.

¹⁵⁴ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino, 1957, p. 46.

La metafora come problema

1. Dalla «svolta linguistica» alla svolta fenomenologica

Il noto saggio di Noam Chomsky *Regole e rappresentazioni* è significativo fin dal titolo: nell'impegno di rendere esplicite le premesse della teoria della «grammatica universale» in relazione al problema filosofico della forma e del contenuto, l'autore ne delimita chiaramente il campo. Egli spiega come la sua linguistica si concentri sulle regole grammaticali del linguaggio in generale, astraendo il suo oggetto di studio – le costanti della struttura logica – dalle contingenze variabili dell'uso e delle lingue. Per fare ciò, Chomsky ha consapevolmente limitato, ristretto le pretese della sua analisi all'ambito sintattico, alle strutture formali (pur «profonde») del linguaggio verbale e alla «competenza» combinatoria – «trasformativa» – del parlante per generare le frasi, adottando la decisione esplicita di escluderne sistematicamente i riferimenti contenutistico-semantici. «In questo modo – egli scrive – facciamo astrazione dalle possibili variazioni individuali [...] che possono essere ragionevolmente ritenute marginali e quindi tranquillamente ignorate in un ampio settore di indagini linguistiche e cioè in quelle che assumono le caratteristiche di una scienza», poiché «rendendo

esplicite tali idealizzazioni e conformandoci a queste nella nostra ricerca, non pregiudichiamo in alcun modo lo studio del linguaggio come prodotto sociale»¹⁵⁵. Allo «scopo di sviluppare una possibile *scienza del linguaggio*»¹⁵⁶ egli decide quindi di concentrare la sua indagine sulle *regole* astratte e di fermarsi dinanzi al materiale riempitivo, alle *rappresentazioni*.¹⁵⁷

Sia il fatto di aver preso tale decisione, sia la strategia di esplicitarne i presupposti, forniscono a tutti gli effetti una base salda di legittimità per la sua teoria. Si tratta di una posizione sintattista¹⁵⁸ consistente¹⁵⁹ che ben potrebbe essere presa a modello da tutti coloro che nel concentrare l'attenzione sul linguaggio s'iscrivono nella corrente iniziata dal positivismo logico¹⁶⁰. È infatti legittimo

¹⁵⁵ N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio. Natura, origine e uso*, trad. it. a c. di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 28-29.

¹⁵⁶ Ivi, p. 25 (corsivo mio).

¹⁵⁷ Il fatto che sia «senza dubbio vero che esiste un'entità come la conoscenza conscia ma non verbalizzata» come «per esempio la nostra conoscenza delle proprietà dello spazio percettivo e del comportamento degli oggetti al suo interno» (N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 292) non è secondo Chomsky in contrasto con il suo «tentativo di spiegare alcuni aspetti delle nostre capacità linguistiche» (*ibid.*). Piuttosto ciò costituisce un problema, seppure Chomsky così non dica, per quanto riguarda «il tentativo di chiarire problemi filosofici tramite lo studio del linguaggio» (*ibid.*).

¹⁵⁸ Quella di Chomsky è una prospettiva astrazionista e non formalista, poiché pur prefiggendosi lo studio delle strutture generali della competenza linguistica, egli afferma una corrispondenza tra queste e il funzionamento fisico-chimico del cervello, che considera base empirica per la conferma delle sue ipotesi teoriche. Egli assegna quindi esplicitamente la verifica della sua linguistica non solo al campo della scienza, ma alla scienza naturale addirittura (neuroscienza).

¹⁵⁹ Consistente nel senso epistemologico di non contraddittoria, ossia coerente, ma anche nel senso di forte o *dura*.

¹⁶⁰ Chomsky stesso trova problematico il fatto che così non sia. Lo scrupolo epistemologico viene spesso sacrificato, sopraffatto dall'ambizione di rientrare a tutti i costi nel campo della filosofia. «Spesso l'uso di tali idealizzazioni non [viene] esplicitamente ammesso o [è] addirittura negato» (cfr. ivi, p. 27). Ed è significativo osservare che ciò accade proprio tra i critici «analitici» del linguaggio che, a differenza di Chomsky, pretendono per le loro teorie lo statuto di *filosofia* del linguaggio. Dal momento in cui, sulla base di formalizzazioni metalinguistiche, si pretende di regolamentare anche le rappresentazioni, queste vengono artificialmente immobilizzate, e le teorie relative si trasformano in mondi metafisici. Il problema non sono dunque le idealizzazioni, in

scegliere un oggetto di studio; è auspicabile delimitarlo precisamente – o almeno cercare di farlo –, ed è giusto assumersene pienamente le restrizioni di campo. Si tratta appunto di un modo di procedere scrupolosamente *scientifico*. Ciò basta infatti per qualificare Chomsky come uno dei più seri linguisti o scienziati del linguaggio.

Tuttavia, prima di ritenere, come Katz e Fodor (i quali concepiscono la lingua e persino la semantica riduttivamente come *struttura*¹⁶¹), che alla linguistica chomskyana¹⁶² spetti «un ruolo importante per far luce sui problemi filosofici tradizionali», vale a dire i problemi della metafisica, o di conferire, come fa Dummett, alla «filosofia del linguaggio» – ma intesa come linguistica – addirittura il ruolo di «filosofia prima»¹⁶³, la filosofia continentale è obbligata a sollevare i problemi del caso. Sembra dunque qui lecito iniziare, nel miglior stile analitico, ponendo almeno alcune domande, con una preliminare dichiarazione di premesse.

quanto termini teorici primitivi, in quanto astrazioni che non appena dichiarate smettono di «presupporre l'esistenza» di identità astratte (cfr. *ivi*, p. 32). Il dilemma si pone solo in quanto dichiarare che una teoria ha dei presupposti, elementi che decide di ignorare, significa perdere per quella teoria la radicalità che si addice a una visione filosofica. Chi vuole fare filosofia positivista e non soltanto scienza positiva si trova così nell'impossibilità di dichiararli, e quindi gli strumenti formali di cui si serve diventano entità reali, Idee. In questo senso, il positivismo commetterebbe lo stesso peccato dell'idealismo. Il rientro nell'ambito della filosofia comporta la disposizione a un'indagine radicale; la rinuncia a un'indagine radicale comporta l'estromissione dall'ambito della filosofia (la delimitazione di un campo è caratteristica dell'ambito della scienza). Introducendo il principio dell'*epoché* all'interno della riflessione filosofica, la fenomenologia spezza questo circolo vizioso.

¹⁶¹ Cfr. J. J. Katz, J. A. Fodor, «The Structure of Semantic Theory», in *Language*, Vol. 39, No. 2 (Apr.-Jun., 1963), pp. 170-210. Gli autori iniziano l'articolo chiarendo come l'intenzione del loro lavoro non sia quella di «fornire una teoria semantica della lingua naturale quanto piuttosto di caratterizzare la forma di tale teoria» (*ivi*, p. 170). Viene così approfondita la struttura del linguaggio (AA.VV., *The Structure of Language*, a c. di J. J. Katz e J. A. Fodor, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, New Jersey, 1964) e quella del pensiero (J. A. Fodor, *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1975).

¹⁶² Ricordiamo che la teoria chomskyana procede comunque dall'*Analisi formale del linguaggio* alla *Grammatica generativa trasformazionale* per giungere alla fine alla *Filosofia del linguaggio*. I titoli citati corrispondono, anche nell'ordine, ai tre volumi dei suoi *Saggi linguistici*, Boringhieri, Torino, 1969.

¹⁶³ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 114.

Anche rischiando in prima istanza la semplicistica etichetta di dualismo, sotto la cui egida gli analitici hanno spesso riunito posizioni fra sé molto diverse, la critica qui sviluppata prende le mosse dall'assunto che fra un'analisi linguistico-semiotica e un'indagine semantico-filosofica¹⁶⁴ intercorra una divergenza di fondo. Si parte dunque dall'affermazione che fra entrambe non c'è solo una importante differenza di oggetto ma anche una diversa strategia procedurale. Per quanto riguarda l'oggetto, l'una, *unidimensionalmente* linguistica, la semiotica, analizza le connessioni logico-strutturali fra i vari tipi di segni (*semeia*, al plurale¹⁶⁵), mentre l'altra, la semantica, si concentra sul rimando extralinguistico – ossia ontognoseologico – di ogni segno al singolare (*sema*). Per quanto riguarda la divergenza di indole metodologica, l'una tende a dedurre dalle regole generali, l'altra tende invece a indurre dalle rappresentazioni particolari. Se si volessero prendere in considerazione le due parti di cui è composto il segno secondo de Saussure (a cui comunque si accenna con la dovuta cautela, nella consapevolezza che lo strutturalismo si ferma a una posizione «corrispondentista» statico-biunivoca fra significante e significato, che non è quella della fenomenologia¹⁶⁶),

¹⁶⁴ Si tratta di una differenza tecnico-generica, ripresa peraltro anche da Ricoeur, secondo il quale «la linguistica sarebbe una scienza dell'espressione non semantica» (M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 36). Tra «una semiologia totalmente algebrizzata e una semantica di tipo esistenziale» vi sarebbe in principio una «antinomia» (*ibid.*). La considerazione di entrambe, della linguistica pura e della semantica, come momenti in sé immaturi che accoppiandosi genererebbero «una fase più matura, che è quella della dialettica» (*ibid.*), non appare convincente. Così inteso, l'abbinamento sembra non riuscire ad andare oltre ciò che Rorty chiama «filosofia del linguaggio impura» (cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 20) intendendo con ciò anche un approccio alla Davidson, che in quanto incrocio analitico-pragmatistico resta *doppiamente* sospeso nel convenzionale. Esso somma di fatto alla convenzione teorica della logica moderna la convenzione pratica della comunicazione, senza spezzare il circolo dell'atteggiamento naturale (al quale è legato infatti il circolo semiotico dato) e precludendosi così l'accesso a un punto di vista critico-filosofico.

¹⁶⁵ Si preferisce qui usare *semeia* (plurale di *semeion*) anziché semplicemente *semata* (plurale di *sema*), essendo i termini sinonimi, per evidenziare la differenza tra semiotica e semantica anche a livello fonetico.

¹⁶⁶ Si sta qui partendo da una distinzione teorico-ipotesica inevitabilmente schematica, in cui una semiotica triadica come quella di Peirce, per esempio, «una semiotica cognitiva[...] basata su una teoria della conoscenza» in cui «l'oggetto è il primo motore della semiosi», anziché il «primo

si direbbe dunque che mentre la semiotica si attiene al livello significante, la semantica procede oltre verso l'indagine non soltanto del significato, ma soprattutto, ed è su quest'ultimo che vogliamo qui concentrarci, del senso.

Fra entrambe c'è infine anche una divergenza rispetto all'obiettivo: se la prima è interessata a confermare la *validità* della regola attraverso la *corrispondenza* del caso, del quale interessano i rapporti fra gli elementi che lo compongono, al di là degli elementi stessi; la seconda tenta invece di comprendere il legame interdimensionale che collega ogni segno a un rimando o istituzione trascendentale, il riferimento cioè che lo fonda in quanto segno. Se alla prima interessano prevalentemente *i nessi* o le relazioni, alla seconda interesserà invece di più *la sostanza* (beninteso, non – o almeno non più – in senso letterale).

Dal punto di vista grafico, le due discipline potrebbero essere qui raffigurate come segue.

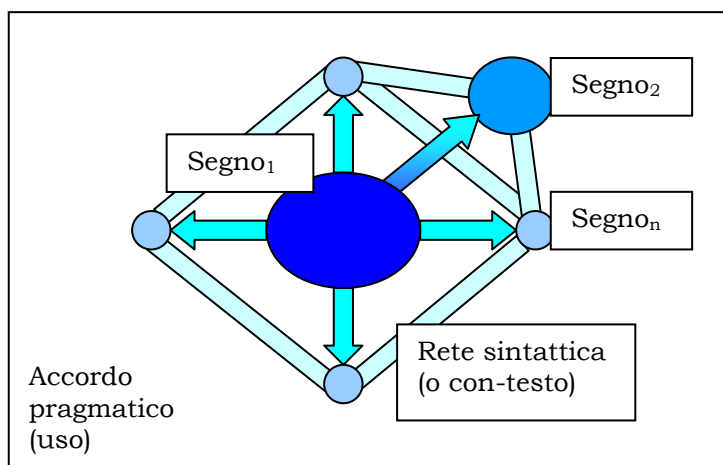


Fig. 1. Semiotica

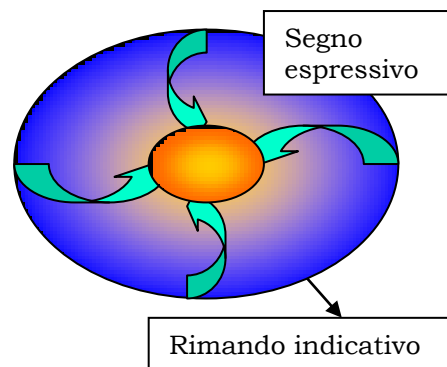


Fig. 2. Semantica¹⁶⁷

segno», e non viene escluso l'«interpretante» (cfr. M. Bonfantini, «La semiotica cognitiva di Peirce», in C. S. Peirce, *Semiotica*, trad. it. a c. di M. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980 pp. XXX-XXXI), si troverebbe stretta, ma in cui lo si troverebbero anche e soprattutto, nel merito, i contenuti fenomenologici pubblicati con il titolo di *Semiotica*, se considerato solo in termini denominativi.

¹⁶⁷ Si osservi come l'immagine, la rappresentazione grafica dei due concetti, seppur precaria, consenta di avvertire la complessificazione del registro fra un livello e l'altro. Il primo disegno

Quando dunque si parla di indagine *linguistica* occorre intendersi sul *tipo* di approccio al linguaggio che in ogni caso la riguarda. Nel primo caso prevalgono i blocchi, le strutture; l'attenzione è rivolta agli insiemi: l'enunciato, il testo, la forma logica, i nessi, anche l'accordo pragmatico, il linguaggio pubblico, come convenzione determinata, fino a riguardare l'ambito, intersoggettivo, della comunicazione. Nel secondo, prevalgono i termini singolari, quindi acquista rilievo la questione del riferimento, del rapporto con ciò che è designato, della determinazione del significato, della variazione del senso, dell'uso e quindi dell'origine, della costituzione del linguaggio, per sfociare infine nell'indagine dei processi di conoscenza, a partire dalla percezione: la funzione primaria del linguaggio non è più quella della comunicazione ma quella dell'espressione della conoscenza, e in ultima istanza la nominazione del mondo. La scelta di uno o l'altro approccio non è tuttavia nettamente, esclusivamente o esaustivamente determinabile in ogni posizione effettivamente adottata; vi si trova, ciascuna, difficilmente rappresentata in modo univoco. Si può riscontrare semmai in ogni teoria *una tendenza*. E d'altra parte, dal momento che di interpretazione parlano sia Gadamer che Davidson, quale fra queste due modalità di indagine è da ritenersi «ermeneutica», ovvero cosa fa sì che solo la prima possa definirsi tale? Neppure tra pragmatica e logica la differenza è infine chiara, dal momento che a convalidare il vero finisce per essere l'accordo. Se nell'area degli studi semiotico-linguistici si spazia dalla considerazione della verità logica e della validità inferenziale a quella dell'accordo funzionale alla comunicazione come criterio per la determinazione di una verità convenuta, passando dalla sintassi ai risvolti sociali di una coerenza pragmatica che viene eretta a metro del «significato», d'altra parte il campo degli approcci semantici va dall'etimologia alla metaforologia, ma

vorrebbe ricordare quei «ricami di ghiaccio [che] spingono le loro punte in tutte le direzioni, ma sono morti» a cui Musil ha fatto riferimento in relazione alla «spiegazione scientifica» (cfr. R. Musil, *I turbamenti del giovane Törleß*, trad. it. di G. Zampa, Feltrinelli, Milano, 1965, p. 107) e che possono essere identificati, in termini husserliani, con le sustruzioni dell'atteggiamento naturale (al riguardo cfr. C. Razza, *Musil fenomenologo. Dal giovane Törleß all'uomo intenzionale*, CUEM, Milano, 1999, p. 39). Nel secondo invece, dai colori si evincono vita e profondità di un rapporto fluido. Si vorrebbe rendere infatti l'idea di una visione completamente diversa, sfumata, morbida e continua, protesa a un orizzonte che, aprendo la parola alla sua origine, rinvia a un suo sfondo infinito, che non appartiene più alla parola e che si rivela come fonte del suo senso.

terminologicamente *ingloba*, a sua volta, dalla «teoria della corrispondenza» a una teoria come quella davidsoniana che, pur riguardando una coincidenza meramente formale rivendica per sé il nome di «teoria semantica della verità». Nel groviglio di una classificazione impossibile, *cosa* vuol dire allora filosofia-linguistica?

La questione non appare meno problematica se riprendiamo la definizione di Rorty. «Filosofia linguistica» risulta essere il nome di una «concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo»¹⁶⁸, concezione che avrebbe determinato (introdotto, causato) una «rivoluzione metodologica»¹⁶⁹ a sua volta chiamata «svolta linguistica». Ora, nella ricostruzione rortyana, «quella che Gustav Bergmann ha denominato “svolta linguistica” fu un tentativo alquanto disperato di mantenere la filosofia al livello di disciplina prettamente teoretica. L’idea era di circoscrivere uno spazio per la conoscenza a priori all’interno del quale la sociologia, la storia, l’arte e perfino la scienza naturale non sarebbero mai riuscite a infilarsi. E’ stato un tentativo di trovare un sostituto al “punto di vista trascendentale” di Kant. Si pensava che la sostituzione di “mente”, o “esperienza”, con “significato” avrebbe garantito la purezza e l’autonomia della filosofia, fornendole un contenuto non empirico di cui trattare». Ma dopo che «Frege e il primo Wittgenstein [...] ave[vano] imposto l’idea che *esistesse* davvero una struttura simile, condivisa e chiaramente definita [...], quando, con il secondo Wittgenstein, questo tipo di filosofia diresse l’attenzione sul problema di come fosse possibile un’analisi “pura” del linguaggio, [la filosofia linguistica] si rese conto che *non* era affatto possibile, che la semantica, cioè, doveva essere naturalizzata se la si voleva, per usare l’espressione di Donald Davidson, “mantenere un argomento serio”. [...] Il risultato della filosofia linguistica è ciò che Ian Hacking ha chiamato “la morte del significato”,

¹⁶⁸ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 28-29.

¹⁶⁹ Ivi, p. 32.

vale a dire la fine del tentativo di fare del linguaggio un argomento trascendentale».¹⁷⁰

Se la storia della «linguistica» è da ritenersi qualcosa d'altro rispetto a quella della «filosofia analitica», la «*filosofia linguistica*» sembra quindi invece rientrarvi pienamente: essa ne sarebbe stata una «stagione», ormai passata. Non appare tuttavia altrettanto chiaro che la «*svolta linguistica*» riguardi *solo* l'approccio analitico; si parla infatti pure di una versione continentale (come piega diretta, oltretutto, di una presunta post-fenomenologia¹⁷¹). A chi si occupa infine di grammatica in relazione alla sintassi delle strutture logiche – e semmai, nella dimensione pratica dell'uso, considera la morfologia –, e *non* include la semantica, si aggiunge quindi pure la grammatologia, che nel distinguere scrittura e voce, rinvia alla filosofia dell'ascolto. *Tutto* ciò sembra infine rientrare nel quadro di una «filosofia del linguaggio» tanto accogliente da poter risultare amorfa, se oltre ai linguisti e ai semiologi, agli *etimologi*, i *sematologi* e i *metaforologi*, dai filosofi-del-linguaggio-ideale a quelli del-linguaggio-ordinario essa include infine anche coloro che, *per distinguersi* in una volontà di *non distinguere*, rivendicano il nome di filosofi-linguistici e finanche di metafilosofi. Chiaramente, ciascun tipo di indagine cambia inoltre la definizione dell'oggetto, quindi alla fine risulta controverso anche solo *cosa* s'intenda per linguaggio.

Abbandonando l'idea di «un metodo linguistico in filosofia» a cui in un primo momento si riteneva «attaccato» – Rorty più tardi dichiara di trovare «impossibile [...] isolare un tale metodo, specificare una procedura di indagine (una procedura “logica” o “linguistica” come opposta a una procedura “fenomenologica” od “ontologica”) che distingue l'ultimo Wittgenstein dal primo Heidegger, o il Davidson di *Inquiries into Truth and Interpretation* dal Dewey di

¹⁷⁰ Tutto in R. Rorty, «Wittgenstein, Heidegger e la reificazione del linguaggio», in *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 71.

¹⁷¹ C. Sini, «Fenomenologia e svolta linguistica», cit., p. 40.

Experience and Nature». ¹⁷² In quel tentativo di abolizione delle distinzioni che qualcuno vede nel «decostruzionismo», in favore di un «testo generalizzato, indifferenziato e continuo», l'alternativa si giocherebbe infine – così interpreta Rorty – tra «un filosofo professionista macho che si rit[iene] insultato dalla [...] proposta di sottomettersi a un'esigenza testuale e un'ingenua autrice letteraria che rimane senza parole quando viene a sapere che le cose che scrive si reggono tutte su opposizioni filosofiche». ¹⁷³ Se questa è tuttavia una caricatura, una drammatizzazione, una rappresentazione – mentre d'altra parte al tempo stesso si sostiene che la nozione di rappresentazione vada abbandonata ¹⁷⁴ –, che di un «disordine selvaggio», della «diffusa irrisolutezza» risultante ¹⁷⁵ ci si debba quindi accontentare, è tutto meno che scontato. Al suddetto dibattito ci si potrebbe agganciare scomodando magari figure lampanti come quella di María Zambrano, il cui concetto di «ragion poetica» – in cui quello orteghiano di «ragion vitale» è peraltro da ritenersi incluso – potrebbe bastare a rimettere ordine. La questione del rapporto tra filosofia e letteratura apre scenari in cui l'argomento della metaforicità linguistica fin da sempre ha tenuto banco. Ma il percorso è qui un altro. Nell'individuazione della metafora come tema – prima come problema e infine come risposta – e come strumento d'indagine della fenomenologia, v'è infatti inciso uno scopo che dall'inizio alla fine si prefigge *costruttivo*, e che nel rivendicare l'attualità di un metodo che incarna e incardina una visione tutt'altro che ingenua – e che anzi *contro* il naturalismo procede –, si propone di affermarlo a sua volta come *alternativa* alla svolta linguistica.

Il primo e puntuale corollario del criterio teorico qui proposto (cfr. le due figure rappresentate ¹⁷⁶) è il comportare quindi di suo una decisione di partenza,

¹⁷² R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 145.

¹⁷³ Tutto in R. Rorty, «Decostruzione e circonvenzione», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., pp. 117-119 (corsivi miei).

¹⁷⁴ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 143.

¹⁷⁵ R. Rorty, «Decostruzione e circonvenzione», cit., p. 118.

¹⁷⁶ Cfr. figure 1 e 2.

che esprime una scelta di campo ed è orientata a un obiettivo. La tesi che dunque qui si sostiene è che solo un'indagine che coinvolga un approccio del secondo tipo, vale a dire un approccio semantico, può legittimamente interrogarsi sul problema della *verità*. Ciò non necessariamente esclude, in linea di principio, che un approccio semiotico-interstiziale, per così dire, possa completarsi e affinarsi penetrando con l'indagine semantica in ogni segno, nel rimando del singolo segno. Ma se a chi inizia dal primo è precluso – perché da essa stessa considerato sospetto – l'uso degli strumenti sintetici a ciò indispensabili, da questo punto di vista si può allora dire che linguistica e semantica palesino intenzioni divergenti e per certi aspetti inconciliabili. Mentre la prima si concentra sul linguaggio, la seconda è un invito a procedere oltre. Mentre nel primo caso l'analisi si ferma e fissa, staticizza anche il suo oggetto (dalla purezza logica alla presunta asetticità della convenzione), escludendo le variazioni e blindando il letterale, nel secondo trova spazio il dispiegamento della sintesi. E se la sintesi prevede uno sviluppo, un movimento, una genesi, non è allora così strano che il metaforico vi emerga, fino a porsi addirittura al centro.

Se, come rileva Luca Guidetti, la «distinzione tra “discorso” e “parola” [è] sorta per rivendicare al *logos* una maggiore e più riconoscibile fedeltà nell'esprimere la “verità” dell'essere»¹⁷⁷, ne deriva che la perdita di senso di questa distinzione sia legata a doppio filo con il venir meno del linguaggio come espressione. Solo se *completamente* «affrancato dalla subordinazione al problema della conoscenza», solo se cioè *fino in fondo* staccato da una qualsivoglia funzione rappresentazionista il linguaggio acquista una totale «autonomia». Questa però così ne inficia il suo stesso statuto, la sua natura segnica, la sua essenza linguistica. Finché si parla di *linguaggio*, dunque, anziché di *gioco* – e tanto più se vi si ascrive una «funzione simbolica» nella «quale acquistano rilievo quegli aspetti psicologici ed emozionali della parola che la rigida concezione noetica di

¹⁷⁷ Cfr. L. Guidetti, «Introduzione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, trad. it. a. c. di L. Guidetti, Spazio Libri, Ferrara, 1991, p. 29.

Parmenide [...] aveva escluso»¹⁷⁸ –, la distinzione suddetta può essere legittimamente rivendicata. Da questa si può allora anche prendere spunto.

Seppure possa apparire troppo schematica, la distinzione tracciata a partire dal plurale e il singolare del termine *sema* (secondo cui privilegiare i nessi tra i *semeia* conduce all'enunciato e al discorso, mentre concentrarsi sul *sema*, il singolo termine, conduce al suo rimando) abbozza dunque i punti fuga di una prospettiva – qui appunto dichiarata e che non strappa il linguaggio dal suo *sfondo* – a seguito della quale è possibile cercare quella chiarezza che gli analitici impongono ma che non sempre si sono trovati a praticare. Rivendicando per sé la qualifica intermedia, trasversale od obliqua di «filosofi linguistici», alcuni hanno infatti travalicato il campo della linguistica, ma non sempre assumendo nelle loro analisi anche i carichi più ingrati di una piena appartenenza al campo della filosofia. A essere qui messa in luce, con la critica di una posizione – quella di Davidson e Rorty – che della «filosofia linguistica» può essere presa a modello, a essere cioè problematizzata, è proprio l'ambiguità di cui questa doppia appartenenza in fondo è intrisa. Quanto essa sia da ritenersi diffusa, questa ricerca non basta a determinare; basti comunque a convalidarne l'ipotesi la sottolineatura della diversità che la linea davidsoniana comporta, sia rispetto ad altre posizioni da ritenersi anche vicine, come quelle di Abel, Føllesdal o Goodman, che nel campo della filosofia del linguaggio sembrano invece rientrare pienamente, sia infine nei confronti della prospettiva fenomenologica.

Se non basta dire di essere un realista per esserlo davvero¹⁷⁹, se cioè «la realtà non è l'idea della realtà [ma] non [lo] è nemmeno la sua [...] enunciazione»¹⁸⁰, sembra si possa altrettanto concludere che non basta chiamare «semantica» una teoria per conferire automaticamente ai suoi intenti uno spessore capace di trascendere il terreno dell'analisi linguistico-semiotica, come non basta

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Cfr. A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. XVII: non è il caso di «credere di essere realisti perché si usa la parola “realtà” una volta ogni tre parole».

¹⁸⁰ *Ibid.*

chiamarla «globale», «radicale» o anche «olistica» per situarla automaticamente in quello della filosofia. Ma se tra la semiotica – come sintattica o come pragmatica – e la semantica intercorre una spaccatura di principio, uno spartiacque tale da confinare la prima nell’ambito tecnico-scientifico dell’indagine linguistica, e da schiudere quello filosofico soltanto la seconda, allora non è sul filo della distinzione accurata (dalla quale, anche volendo proporre una correlazione – ci vogliono infatti *sia* l’analisi delle regole *che* la sintesi delle rappresentazioni –, sembra giusto ripartire), bensì da una fusione, dalla confusione teorica dei due ordini, che hanno origine gli equivoci.¹⁸¹ Quello che incombe sulla filosofia linguistica sembra essere un dilemma a due punte. Da un lato, nonostante l’indipendenza della parola rispetto all’oggetto, che il nome *non* realizzi la cosa viene messo implicitamente in dubbio (e in particolare, da parte delle teorie

¹⁸¹ Si noti come l’inclusione del termine nell’espressione «teoria semantica della verità» appaia improprio per ciò che indica, *anziché* per il rapporto con gli altri a cui si abbina. Come potrebbe, in effetti, non essere semantica una riflessione sulla verità? Se a chi lo aggiunge non appare ovvio che il termine possa essere omissivo in quanto superfluo è perché s’inquadra in una tradizione che, avendo ristretto il concetto di verità a quello di verità logica, ovvero a quello di validità formale, considera quella di stabilirne una teoria esclusivamente sintattica come una possibilità. L’allargamento davidsoniano alla dimensione dell’accordo e della convenzione non basta tuttavia a trascendere il formalismo, anzi, in tal modo in un certo senso ne viene formalizzato anche l’uso. Per Davidson, scrive Rorty, «qualsiasi “teoria della verità” che analizzi una relazione tra elementi linguistici ed elementi non linguistici è sulla strada sbagliata» (R. Rorty, *Scritti Filosofici*, Vol. I, cit., p. 170, corsivo mio). Ciò equivale a dire che una teoria della verità *non* dev’essere semantica, ma se lo scopo è di farne un’altra che appunto *non* lo sia, perché dunque infine chiamarla semantica? Perché cioè incorporarvi un aggettivo, un *predicato* che nomina un tratto che dalla teoria medesima dev’essere escluso come *proprietà*? Che a una siffatta «teoria della verità» in particolare venga *aggiunto* il termine «semantica» sembrerebbe rispondere alla volontà di sottolineare un vincolo, quello fra verità e semantica appunto – oppure un divario, quello fra verità e sintassi o forma – che, *a dispetto dell’esclusione* del legame anfibio fra il linguaggio e qualcos’altro, a livello terminologico si intende rivendicare. Un rimando cioè che, al di là del nome «teoria semantica della verità», nei fatti (nella teoria *stessa*) è mancante *anziché* palese. In questo modo, l’uso del termine, più che ridondante appare restitutivo di quel nesso che si pretende di recidere. Seguendo la distinzione che qui si è proposta apparirebbe in ogni caso più consono il nome di «teoria semiotica della verità». Dall’esempio analizzato potrebbe emergere infine anche un risvolto soggettivo che, alla ricerca di una spiegazione, apre a sua volta un terreno diverso. Si potrebbe qui infatti anche osservare, con Unamuno (il quale fa notare che «l’uomo Emanuele Kant [...] ricostrui con il cuore ciò che con la testa aveva demolito» (M. de Unamuno, *Del sentimento*

performative – le quali non sono tuttavia oggetto della presente ricerca – viene messo in discussione in maniera esplicita il divario tra il dire e l'agire); d'altra parte, la realtà non è visibile se non di riflesso, nello specchio linguistico. Se da un lato sembra che il linguaggio possa materializzare il mondo, dall'altro ad esso sembra conferito anche il potere di volatilizzarlo.

Calzante e suggestiva è a proposito l'impressione che ne trae Unamuno: «non tanto tempo fa andava di moda nel mondo una certa dottrina che chiamavamo positivismo [...]; fra i cui mali c'è quello di aver apportato un genere tale di analisi in virtù del quale i fatti si polverizzavano, ridotti a polvere di fatti».¹⁸² In questo senso, Silvana Borutti spiega come, se «il primo neopositivismo rappresentava la scienza come una mappa linguistica (una rete di proposizioni) che riproduce il mondo dei fatti [...], l'epistemologia post-positivista abbia sostituito al modello della carta sovrapposta al mondo l'immagine della scienza come rete di modelli che interferiscono fra loro e producono un mondo di referenti» in cui «gli oggetti sono visti come punti di condensazione, come snodi di una rete linguistico concettuale»¹⁸³. Così, viene messa in crisi l'idea di una corrispondenza biunivoca fra parole e cose (riferimento come denotazione), in favore di un sopravvento fondamentale del linguaggio, che nominando le cose consentirebbe di considerarle tali (riferimento come designazione). Tuttavia, resta il problema che essendo visti come «emergenze che diventano riconoscibili»¹⁸⁴ a partire dalla struttura epistemica che li classifica scientificamente, gli oggetti che non sono espressi o esprimibili nei termini del paradigma dominante, non possono affatto essere considerati tali.

tragico della vita, cit., p. 49 – trad. modificata), come ad avere la meglio sul «professionista della filosofia» sia, pure in questo caso, «l'uomo» Davidson.

¹⁸² M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit, p. 52 (trad. modificata). Cfr. anche J. Ortega y Gasset, *Lo spettatore*, cit., pp. 9-10: «i medici del secolo XIX proclamano una filosofia professionale che è il positivismo. [...] Il tempo è passato e tutto ha fatto un passo avanti, compresa la sensibilità filosofica. [...] Tutto inutile».

¹⁸³ S. Borutti, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Guerini, Milano, 1991, p. 71.

¹⁸⁴ Ivi, p. 72.

Questa è la ragione per la quale gli analitici pragmatisti, che si prefiggono di formalizzare «la lingua naturale», non disponendo di strumenti adatti ad esprimerne formalmente molte delle strutture espressive (i contesti oscuri od obliqui), sono costretti a rinunciare agli oggetti da esse rappresentati. Il gioco linguistico non è sufficientemente perspicuo da esprimere seriamente la cosa e quindi non può fare chiarezza proprio là dove allo scettico preme di più. Tuttavia, e di ciò ha tenuto conto Wittgenstein, non si può annientare – poniamo – una montagna, vale a dire l'evidenza indicativa della presenza della montagna ottenuta attraverso l'esperienza pre-espressiva, per la sola forza – o in ragion dell'impotenza – della logica formale, solo cioè perché la mappa metalinguistica è talmente grezza da non consentire di visualizzarla. Il punto è che, mentre per le posizioni che vanno dal positivismo al nominalismo pragmatico la questione diviene via via più controversa, non appena si passa a una prospettiva in cui la precedenza è data ai fenomeni intuiti *anziché* al linguaggio, la cosa emerge palese, affrancata al tempo stesso – pur nella complessità dell'ordine esperienziale a cui essa *si da* – da ogni parvenza di problematicità. Quasi che la tesi secondo cui i problemi filosofici sono problemi di linguaggio introducesse di suo *ulteriore* problematicità: il *problema del linguaggio*, che mutilato come linguaggio – estirpato dell'intenzione e quindi negato come menzione –, viene infine rimosso come problema.

Scrive invece Husserl: «lo strato del significare non è, e non lo è per principio, una sorta di reduplicazione del sottostrato. Intere dimensioni della variabilità di quest'ultimo non entrano nel significare esprimente; esse, ed i loro correlati, in generale non “si esprimono”»¹⁸⁵. Come sottolinea Gregory Bateson, «la mappa non è il territorio. Il nome non è la cosa designata dal nome»¹⁸⁶. Dal piano raso dell'esperienza quotidiana si vede sorgere allora, come una muraglia dietro la nebbia, il rilievo massiccio che li separa. Se una cosa non ha un nome,

¹⁸⁵ E. Husserl, *Idee I*, trad. it. di G. Alliney, integrata da E. Filippini, Einaudi, Torino, 1950, §126, p. 280.

¹⁸⁶ G. Bateson, «Il mondo del processo mentale», in G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1989, p. 40.

presto o tardi potrebbe averlo. Se prima o poi vi ci si potrebbe imbattere, che senso ha negarla?; quale utilità? (ne avrebbe semmai *solo se*, già *in qualche modo* nota, si prefigurasse contraddittoria). Ma se al primo posto si mette il linguaggio, o è per giocare in astratto, oppure è al fine di *usarlo* per anticipare la conoscenza del mondo, oltre che per riferirvisi e per spiegarlo; a quale scopo dunque mozzarlo, impedirne la crescita, fissarne i confini a uno stadio arbitrario? Occorrerebbe in quel caso comunque distinguere, non solo tra teoria e prassi – magari pure *scegliendo* un dominio scientifico ristretto –, ma tra teoria, come ambito epistemologico, ed esperienza, a livello di gnoseologia. E anche per questa via si arriva quindi a Husserl.

Ora, se (nonostante Husserl) lo scopo perseguito dagli analisti del linguaggio è di rendere quest'ultimo sempre più epistemologicamente valido e idoneo alla visualizzazione, alla classificazione e quindi allo studio delle relazioni tra gli oggetti del mondo, vale a dire, se lo scopo è lo sviluppo di una «filosofia del linguaggio “impura”»¹⁸⁷, allora «la filosofia è [...] “lo studio del rappresentare”»¹⁸⁸. Assodato il fatto che neanche in questo caso la sintattica chomskyana, pur tecnicamente impeccabile dal punto di vista scientifico e contro le intenzioni dichiarate dallo stesso Chomsky, potrebbe allora essere inclusa nella *filosofia del linguaggio*, un'analogia esclusione seppure per motivi diversi, dovrebbe riguardare d'altra parte anche quegli approcci formalistici, ovvero quella che Rorty definisce come «filosofia del linguaggio “pura”», che pur escludono l'ontologia e non rinunciano ad autodenominarsi filosofici. Posto che la filosofia riguarda un insieme¹⁸⁹ di discipline che non si riducono alla logica, un approccio

¹⁸⁷ Questa sarebbe ad esempio la posizione wittgensteiniana: «il *Tractatus* [...] è dominato dalla convinzione che se solo si potesse spiegare come fa il linguaggio a rappresentare, allora “tutti i problemi della filosofia sarebbero risolti”» (R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 132).

¹⁸⁸ *Ibid.* Rorty riprende qui un concetto di Ian Hacking.

¹⁸⁹ «La coltivazione di una scienza qualsiasi, della chimica, della fisica, della geometria, della filologia, può essere – e anche in tal caso molto ristrettamente e all'interno di limiti molto sottili –, opera della specializzazione differenziata; ma la filosofia, come la poesia, o è opera di integrazione, di sintesi, o non è altro che filosofeggiamento, erudizione pseudofilosofica» (M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 58 – trad. modificata).

filosofico non richiede infatti, «per principio» (per dirla con Husserl) o anche solo per definizione, qualcosa in più di una metodologia che convalidi i ragionamenti nella loro enunciazione formale o strutturale, nel loro apparire formalmente corretti? La filosofia non deve *per forza* – cioè anche suo malgrado, vista la storica problematicità dell'impresa – prefiggersi un'indagine che riguardi anche i contenuti, e quindi interrogarsi sul loro grado di avvicinamento al vero, sul loro valore di verità – non *cosiddetta*, ma *propriamente* detta? Non deve forse la filosofia, in quanto domandare radicale, in quanto *amore* del sapere¹⁹⁰, e prendendo le distanze dai *burocrati* del sapere, «professionisti del pensiero»¹⁹¹ (o meglio, della filosofia¹⁹²), ovvero dai «definitori»¹⁹³, trascendere la logica formale (proposizionale o quantificazionale che sia) e il *coerentismo*, come ogni convenzione (compresa quella del linguaggio), e rivolgere lo sguardo, il più possibile limpido, direttamente alle «cose»? E non è forse «nel silenzio», più ancora che nel linguaggio, che «si vede ciò che vogliono dire le cose»¹⁹⁴?

¹⁹⁰ La «suprema preoccupazione» che riguarda «il principio primo e il fine ultimo di tutte le cose, e soprattutto degli uomini, del suo primo perché e del suo ultimo fine [...] non può essere puramente razionale, dev'essere affettiva» (M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 59 – trad. modificata).

¹⁹¹ M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit. p. 58.

¹⁹² Ivi, p. 50.

¹⁹³ Sottolineando come il pensiero richieda il concorso di «tutto il corpo e tutta l'anima», Unamuno evidenzia che coloro che «non pensano altro che con il cervello divengono definitori, facendosi professionisti del pensiero» (ivi, p. 58).

¹⁹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a c. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 24-25 (corsivo mio). «Nel silenzio della coscienza originaria si vede apparire non soltanto ciò che vogliono dire le parole, ma anche ciò che vogliono dire le cose, il nucleo di significato primario attorno al quale si organizzano gli atti di denominazione e di espressione» (*ibid.*). «E' l'esperienza [...] ancora muta che [...] per la prima volta deve essere portata all'espressione pura del suo senso proprio» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 85). Al riguardo cfr. anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, § 34, p. 202: «nel corso di una conversazione, chi tace può “far capire”, cioè promuovere la comprensione, più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. L'ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all'ampiezza della comprensione della cosa. Proprio al contrario, un

Ma, ancora, ha senso schierarsi da uno o dall'altro estremo di una stessa formula disgiuntiva che potremmo condensare come *o regole o rappresentazioni*, in cui ciascuna posizione (formale – ossia vacua – o ideale che essa sia¹⁹⁵) finisce per proibire o trascurare le seconde oppure le prime? Sono «regole» soltanto quelle della logica formale? Non ha forse anche la dialettica, nel suo muoversi, un suo *ritmo*? Ha ancora senso pensare in questi termini che dopo la distinzione kantiana tra nomotetico e trascendentale appaiono semplicistici? È, poi, legittimo *fondare* sulle regole logico-formali, assunte come date dal «nominalismo metodologico»¹⁹⁶, una «critica al rappresentazionalismo»¹⁹⁷? E anche i formalisti più duri, riescono a resistere davvero alla tentazione di realismo, che può essere soddisfatta solo ammettendo, per quelle regole, un contenuto al quale tradurle e applicarle (attraverso «enunciati osservazionali»), e dunque una qualche designazione rappresentativa? E infine, soltanto «il velo d'idee»¹⁹⁸ contiene rappresentazioni? Non è invece possibile concepire il rappresentare in molti modi, esattamente com'è possibile organizzare il tutto secondo molti tipi diversi di regole?

Che la conoscenza presupponga, come riassume Rorty, «la presentazione di qualcosa di “dato immediatamente” alla mente, dove la mente è concepita come una sorta di “occhio immateriale”, e dove “immediatamente” significa [...] “senza la mediazione del linguaggio”»¹⁹⁹ è indubbiamente fonte di non poche «difficoltà

fiume di parole su un argomento non fa che oscurare l'oggetto da comprendere, dando ad esso la chiarezza apparente dell'artificiosità e della banalizzazione».

¹⁹⁵ «Il campo di indagine della logica pura, come quello della matematica pura, è ideale», recita il titolo del § 46 della prima Ricerca logica husserliana (E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit, p. 179).

¹⁹⁶ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 91.

¹⁹⁷ D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 15.

¹⁹⁸ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 124.

¹⁹⁹ Ivi, p. 110 (n. 77). Si tratta di una immediatezza concettuale e, per così dire, spaziale che però non è condivisa nemmeno da Husserl, la cui gnoseologia è talmente contrapposta all'ontologismo da aver sollevato addirittura critiche di psicologismo. L'intuizione è indipendente dal linguaggio ma non dalle operazioni e dal sedimento stesso della coscienza.

epistemologiche»²⁰⁰: questa supposizione «ha generato i problemi tradizionali della metafisica»²⁰¹. Non ha mancato di generarne in ogni caso anche sul versante analitico, in relazione al rapporto tra parole e cose (teoria della corrispondenza), per quanto riguarda l'immediatezza del significato: ove ogni mediazione da parte del soggetto ne venga esclusa, ciò in cui si cadrebbe è una sorta di *metafisica del linguaggio* (se non addirittura metafisica *tout court*). Secondo Günter Abel la questione è «particolarmente scottante», e ha storicamente dato luogo a quelle che indica come «le risposte estreme»²⁰² alla domanda su come i segni acquisiscano le «caratteristiche semantiche (significato, riferimento, condizioni di verità e condizioni di soddisfazione)» e le «caratteristiche pragmatiche (riferimento a situazione, contesto, tempo, individui)» che con evidenza essi «possiedono». Abel spiega come vi siano due risposte «costituenti una dicotomia», a cui non è più possibile ricorrere. La prima, ovvero «che queste caratteristiche siano incluse già da prima (per decreto divino o in virtù dell'evoluzione) in parole e segni, fissate una volta per tutte» implicherebbe una «magia dei segni»; la seconda, vale a dire che le suddette caratteristiche «siano del tutto dipendenti dall'opinione soggettiva dei singoli parlanti, attori, interpreti» condurrebbe a un «relativismo dell'arbitrarietà». Ora, se queste posizioni «naufragano» entrambe, l'uscita tangenziale (che abbiamo definito elusiva) rappresentata dalla «filosofia linguistica» non sembra affatto meno problematica.

La risposta di Abel è a tutti gli effetti molto diversa. Alla domanda: «da dove ricevono allora i segni le loro caratteristiche semantiche e pragmatiche?», egli infatti risponde: «le possiedono *in virtù* del loro essere *situati in una forma di vita umana*, che è *fondamentale* per la delimitazione e definizione di queste caratteristiche».²⁰³ A rigore quindi non le «possiedono» ma le acquisiscono, le

²⁰⁰ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 110 (n. 77).

²⁰¹ Ivi, p. 14.

²⁰² G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, trad. it. di E. Ficara, L. Gasperoni e C. Piazzesi, Guida, Napoli, 2010, p. 121.

²⁰³ Ivi, p. 122 (corsivi miei).

«ricevono» appunto; in altre parole, tali caratteristiche sono ai segni *donate*. Richiamando in causa un «intreccio di sfondo»²⁰⁴ che resta comunque sempre in parte indefinito (il quale implicitamente evoca il concetto fenomenologico di orizzonte), e con il quale non ci si può comunque esimere di fare continuamente i conti, Abel sviluppa una riflessione dall'impronta chiaramente continentale, che basta a collocare il suo lavoro in una posizione che si discosta sensibilmente dalla tradizione analitica dominante (e comunque distante in particolare da quella in cui si collocano Rorty e Davidson), e che potremmo definire come più vicina all'ermeneutica, nell'alveo cioè di una *filosofia del linguaggio* radicalmente diversa, per obiettivi, metodo e fondamenti, da quella che Rorty raffigura appunto come *filosofia linguistica*. Tant'è che un «eliminazionismo»²⁰⁵ della «forma di vita che fa da fondamento» e «consente di determinare i rispettivi significati e rappresentazioni»²⁰⁶ non risulta per Abel accettabile: «non sarebbe in alcun modo più convincente dell'eliminazionismo neuro-fisicalistico che ai nostri giorni emerge nell'ambito della filosofia della mente»²⁰⁷. Occorre recuperare infatti «la situazione», in ultima analisi sempre e comunque spaziotemporale, e «il fenomeno dell'indicare non linguistico» come condizioni non opzionali²⁰⁸ della comprensione («vedere che un gesto [...] segnala [...] significa comprendere direttamente»²⁰⁹). Nell'affermare quindi che «sono necessarie correzioni alla logica-semantica di Frege», nella quale il significato è ritenuto indipendente dalla situazione e «situato in un "terzo regno" platonico»²¹⁰, Abel non mette soltanto «in gioco le intersezioni tra la filosofia del linguaggio e dei segni, la teoria dell'azione

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Ivi, p. 128.

²⁰⁶ Ivi, p. 123.

²⁰⁷ Ivi, p. 128.

²⁰⁸ Cfr. ivi, p. 123.

²⁰⁹ *Ibid* (corsivo mio).

²¹⁰ Ivi, p. 124.

e la filosofia della mente»²¹¹, egli anzi sottolinea come una vera e propria indagine filosofica sul linguaggio non possa non rinviare alla dimensione gnoseologica, non possa quindi non tener conto, «con Kant»²¹², di quei *tertia mentali* che per Davidson erano «zavorra»²¹³ e di cui Rorty proponeva appunto l'eliminazione.

La divergenza è rilevante anche sul piano storico, perché segna una spaccatura all'interno di quella che altrimenti potrebbe essere considerata come una medesima corrente – se non scuola –, dal momento che anche Abel, come Davidson, si riconosce allievo di Quine. Quella di Abel è una posizione *sia* anti-idealista *che* anti-positivista. «Non appena si cessa di partire da uno scenario essenzialistico, è necessario», scrive ancora, «sviluppare, trattare e rispondere sul terreno della forma di vita – quindi della pratica segnica e interpretativa – alle domande concernenti l'oggettività e la verità del nostro conoscere e del nostro sapere. In questo vi è un'occasione – e non un pericolo – per la filosofia critica».²¹⁴ «Al contrario, sul terreno della pratica di vita, di segni e di interpretazione sono concepibili versioni molto più forti di oggettività e di verità» di quelle rappresentate da ogni altra concezione ingenua dell'oggettività. La sua «filosofia dei segni e dell'interpretazione», insiste quindi sull'ineludibilità della considerazione della dimensione individuale, centro di una situazione che è fonte di «*presupposizioni* di senso senza le quali non ci fideremmo del nostro proprio parlare, pensare o agire o di quello delle altre persone» e che hanno «il loro fondamento nella *costituzione* di tipo segnico e interpretativo delle forme di vita»²¹⁵. Si spinge così dunque *quasi* fino alla fenomenologia (il concetto di *forma di vita* evoca tra l'altro quello husserliano di vita di coscienza²¹⁶, nonché, in quanto

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ivi*, p. 128.

²¹³ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 270.

²¹⁴ G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 128.

²¹⁵ *Ivi*, p. 129 (corsivi miei).

²¹⁶ Spiegando il rapporto fenomenologico che lega il *mentare* all'*intenzionare*, e quindi in ultima istanza il linguaggio alla *vita* e alla *situazione*, Miguel García-Baró puntualizza: «il correlato

condizione ermeneutica della comprensione, quello heideggeriano di analitica esistenziale), seppure – a differenza di Føllesdal (anch'egli allievo di Quine), che nella fenomenologia infine entra – Abel lo faccia implicitamente, da una posizione cioè *pre* o *extra*-fenomenologica, dal momento in cui conclude che «l'elaborazione, al di là della dicotomia tra essenzialismo e relativismo, di concetti *rigorosi* di oggettività e di verità sul terreno della forma di vita, strutturata in senso segnico e interpretativo, è [...] ancora un *desideratum*»²¹⁷.

Da parte sua, Dagfinn Føllesdal riferisce peraltro di un episodio in cui, nel confronto dialettico pluridecennale intrattenuto con Davidson, la divergenza con quest'ultimo è diretta e resa esplicita: «nel 1972 ho discusso con Davidson sull'importanza della percezione per l'acquisizione del linguaggio e ho espresso le mie perplessità sul fatto che egli non includesse le percezioni nella sua teoria».²¹⁸ Davidson, sottolinea Føllesdal, non ci pensava proprio; nei suoi scritti «non v'era menzione». Nonostante, come Quine, anch'egli «ripetesse in continuazione che le credenze che attribuiamo a una persona e i significati che accostiamo alle sue espressioni linguistiche sono interconnesse così strettamente che considerarle come due aspetti separati è fuorviante», tutto dipendeva per lui dalla «massimizzazione dell'accordo» («uno doveva concentrarsi sulle frasi a cui gli interlocutori annuivano o meno») e «non c'era alcuna indicazione sul fatto che uno deve tener conto di quanto l'interlocutore percepisce».²¹⁹ Posto d'un tratto dal

intenzionale dei giudizi, il vissuto, è una situazione» (M. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Comillas, Madrid, 2008, p. 26). Egli sottolinea inoltre come, dal momento che l'io può «riconoscere o rifiutare senza giudicare» (*ibid.*) ponendo le situazioni secondo svariati modi (interrogando, dubitando, ecc.), «del mondo infinitamente ampio e ricco di *vivenze* [*Erlebnisse*] intenzionali, transitive, rivolte a qualcosa d'altro [...], i giudizi», nel contesto dell'articolato approfondimento che Husserl ne ha elaborato, non rappresentino che un «estratto», «un piccolo [...] settore» (*ivi*, pp. 25-26).

²¹⁷ G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 129 (corsivi miei).

²¹⁸ D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?» in AA.VV., *On Quine*, a c. di P. Leonardi e M. Santambrogio, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 54.

²¹⁹ Tutto *ibid.* Cfr. anche R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 184: per Davidson «non vi è alcun *tertium quid* rilevante per la verità degli asserti».

collega dinanzi a un esempio in cui la «*situazione percettiva*» appariva «di cruciale importanza per la traduzione e l'interpretazione», l'esempio cioè di una parola in una lingua sconosciuta²²⁰, solo *allora* («intorno al 1970») Davidson vi convenne, «nei suoi scritti successivi enfatizzò la questione», tanto che infine Føllesdal non risparmia l'osservazione, forse segretamente sarcastica ma nel merito sicuramente anche benevola, di come al riguardo «vent'anni» più tardi²²¹ «la situazione sembr[i] essersi completamente capovolta».²²² Posto che di un *secondo Davidson* si possa parlare²²³ – in queste parole di Føllesdal è racchiusa un'indicazione che in qualche modo smonta ogni curiosità ad approfondirne il percorso oltre il testo che in questa ricerca viene preso paradigmaticamente in considerazione, ovvero il saggio *Verità e interpretazione* (la cui versione inglese è del 1984, quindi da ritenersi intermedio) –, all'interno di questo saggio è comunque localizzabile un punto di svolta chiaramente riconoscibile, che sarà qui evidenziato e che non a caso ha luogo *in seguito* alla trattazione davidsoniana del tema della metafora e alle difficoltà che vi emergono.

In ogni caso, se a imprimere all'approccio analitico quineano una piega diversa, uno slancio di maggior respiro è lo stesso Føllesdal, il fatto che egli abbia

²²⁰ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit., p. 54. Si tratta del noto esempio quineano del coniglio dietro l'albero, in riferimento al quale viene usato il termine «Gavagai», il quale nonostante l'indicazione, trattandosi di una lingua sconosciuta, risulta di indeterminabile decifrazione. Con l'argomento della triangolazione, nel cui quadro si iscrive un concetto di significato legato al comportamento, Quine afferma quindi sia la necessità della presenza dell'oggetto, sia in ogni caso *anche* quella della cornice linguistica.

²²¹ Føllesdal si riferisce qui al saggio di D. Davidson, «Pursuit of the Concept of Truth», in AA.VV., *On Quine*, cit., pp. 7-21; uno scritto quindi del 1995.

²²² D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit., pp. 54-55 (corsivi miei). Non senza ritrosia, Rorty stesso riconosce come la «filosofia linguistica» si sia vista superata da un dibattito riguardante tematiche relative piuttosto a una «filosofia della mente» (cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», in Id., *La svolta linguistica*, cit., pp. 149-150 n.) .

²²³ Cfr. «Davidson come fisicalista non riduttivo» (R. Rorty *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., pp. 185 sgg.).

potuto cogliere il problema non solo prima²²⁴ di Davidson, ma che abbia anche trovato un modo più efficace e fecondo di porlo, è spiegato da un'affermazione che riassume al tempo stesso una scelta di campo: «dei filosofi che conosco» – dichiara infatti – «quello che si è occupato di percezione nella maniera più interessante è Edmund Husserl».²²⁵ L'incontro con la fenomenologia consente quindi a Føllesdal non solo di distinguere tra sfera intersoggettiva e sfera (diciamo in questo caso) percettiva, ma di approfondire lo studio del collegamento tra «le parole e gli oggetti fisici», come egli scrive. «Tutto questo» – sostiene infine – «deve essere incluso nel nostro punto di partenza dell'esperienza degli oggetti fisici». Acquista dunque rilievo nel suo lavoro la considerazione dei «termini singolari», che a suo avviso sono da trattare in *altro* modo rispetto alla considerazione delle frasi (per cui serve distinguere tra «due tipi di semantica»²²⁶), ma che sono soprattutto da affrontare al tempo stesso da un approccio *diverso* da quello di un «essenzialismo»²²⁷ che va rivisto, dal momento che in essi «di fatto hanno luogo *cambiamenti* di riferimento»²²⁸. Føllesdal propone quindi «un diverso tipo di teoria», secondo il quale «fra termine e oggetto non c'è un nesso garantito» e la cui «idea di base è che quando usiamo un genuino termine singolare ci

²²⁴ La sua dissertazione *Referential Opacity and Modal Logic* (Harvard) è del 1961 (cfr. D. Føllesdal, *Referential Opacity and Modal Logic*, Routledge, New York, 2004).

²²⁵ D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?» in AA.VV., *On Quine*, cit., p. 59.

²²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 61-63. Føllesdal spiega qui come i «due tipi di semantica» a cui si riferisce riguardino la possibilità di distinguere tra necessità e possibilità logica – «per ragioni metafisiche ed epistemologiche» ritenute «nozioni non chiare» e quindi da non accogliere – e altre nozioni che invece si vuole continuare a utilizzare, «come quelle di probabilità, causalità, conoscenza, credenza, obbligazione e permesso». Si tratta quindi qui di due «semantiche» in ogni caso concepite come strumenti della logica modale.

²²⁷ Cfr. *ivi*, p. 62. Il riferimento è all'«impegno essenzialistico» che secondo Quine s'istaura nelle posizioni che, come nel caso di Carnap e Lewis, a partire da una «dottrina linguistica della necessità» desiderano quantificare i contesti modali, dove nozioni come necessità e possibilità finiscono in ogni caso con l'imporre di attribuire all'oggetto stesso alcuni tratti necessari e altri contingenti, per cui alla fine comunque «la necessità risiede nelle cose e non nel linguaggio», il che, per chi rifiuta la metafisica aristotelica come priva di significato, è problematico.

²²⁸ Cfr. *ivi*, p. 63 (corsivo mio).

impegnamo a fare del nostro meglio per mantenere il filo con lo stesso oggetto», ovvero per continuare a riferirci sempre alla medesima cosa. Che questo comporti, in ultima istanza, l'auspicio di limitare nel «linguaggio pubblico» la variabilità metaforica, non toglie il fatto che si debba *in ogni caso* cominciare dallo studio di una dimensione che necessariamente sposta l'attenzione oltre il linguistico, e che riguardando il problema dell'apprendimento, dell'acquisizione e dell'origine del linguaggio impone la considerazione della sfera esperienziale (in prima istanza percettiva), il che conduce quindi Føllesdal nel cuore stesso dell'intenzionalità (l'utilizzo degli strumenti della fenomenologia scongiura la piega fisicalista a cui per altri versi sembra fra l'altro arrestarsi Davidson). Anziché un approccio estensivo, esterno e statico al linguaggio come qualcosa di dato, egli adotta quindi uno sguardo *intensivo*, che scende verticale in profondità verso il teoretico: avvicinandosi alle «questioni più teoretiche» – annota infatti – «l'indeterminazione della traduzione e l'imperscrutabilità del riferimento divengono fenomeni decisivi».²²⁹

Il suo viraggio parte quindi dalla necessità di *fare i conti* proprio con quei «termini singolari» a discapito dei quali altri, ovvero quelli che Rorty chiama i «davidsoniani», hanno ritenuto, all'opposto, di «privilegiare le strutture quantificazionali». Il richiamo all'esempio quineano del «Gavagai»²³⁰ – che ai fini della presente ricerca potremmo teoreticamente reinterpretare *tout court* come *il richiamo del Gavagai* – segna un passaggio decisivo, che stacca il suo lavoro dalla svolta linguistica per avvicinarlo a quella fenomenologica. Ma è sempre a partire dalla considerazione del «linguaggio pubblico», ovvero di come esso lo divenga, che Føllesdal arriva in ogni caso alla metafora. Inizia riprendendo la tesi quineana, che egli battezza come la «tesi MMM» («man-made meaning»), ovvero la «tesi del significato fatto (o prodotto) dall'uomo», secondo cui «il significato (o la relazione di riferimento) è un prodotto della pubblica interazione» (la tesi cioè che discosta

²²⁹ Ivi, p. 66.

²³⁰ Cfr. D. Føllesdal, «Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature», *Dialectica*, 27 (1973), p. 298.

questa corrente dalla concezione fregeana²³¹). Esso «non solo è stato prodotto» ma viene altresì «continuamente prodotto attraverso l'interazione. [...] Tale produzione è un'impresa cooperativa, in cui generazioni precedenti [...] hanno creato la costruzione semantica che quelle nuove si sono sforzate di padroneggiare». Ma «la produzione va sempre avanti, attraverso la nostra introduzione di nuove espressioni e attraverso il nostro uso di vecchie espressioni in modi nuovi, come per esempio nelle metafore»²³², operazione che in Føllesdal, diversamente che in Davidson, ha luogo non in virtù di un apprendimento del linguaggio a partire da come lo usano semplicemente gli altri nel contesto delle frasi, bensì in relazione ad un'intera rete di «attività intenzionale» che riguarda il percettivo²³³, e nella quale l'oggetto di riferimento deve al tempo stesso *essere visto*.²³⁴ Il raffronto diretto non è trascurabile, riguarda la «relatività ontologica» e fa parte, fin da Quine, di «quello che Davidson» stesso (il quale, però, come scrive Føllesdal, che di questo fatto si dichiara «colpito», l'ha inizialmente ripreso proprio «a partire da un accantonamento della percezione», andando quindi «nella direzione inversa»), «ha chiamato “l'argomento della triangolazione”».²³⁵

²³¹ Cfr. a questo proposito anche G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 120 n.: «Frege, Russell e altri concepiscono altrimenti come esterno il legame tra pensiero e linguaggio, cioè (con una svolta contro una concezione psicologista o mentalistica) intendono i pensieri non come entità mentali, ma come – così per esempio Frege – entità astratte, che popolano un “terzo Regno” platonico». In questo modo, spiega Abel, «la logica semantica di Frege, che concepisce il significato di un enunciato come la sua proposizione, si preclude sistematicamente [...] la possibilità di tenere conto delle forme di vita nella loro rilevante funzione cognitiva per le forme di pensiero». Per Abel infatti, «una netta trascendenza linguistica del pensiero è tanto poco difendibile quanto una connessione meramente strumentale tra pensiero e linguaggio».

²³² D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?» in AA.VV., *On Quine*, cit., p. 53 (corsivo mio)

²³³ Cfr. *ivi*, p. 66.

²³⁴ Cfr. W. v. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, p. 28: «the learner has [...] not only to learn the word [...] by hearing it from another speaker; he also *has to see* the object; and in addition to this, in order to capture the relevance of the object to the word, he has to see that the speaker also sees the object» (corsivo mio).

²³⁵ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?» in AA.VV., *On Quine*, cit., p. 59.

Ora, se la linea quineana «va contro il punto di vista che [sostiene] che i significati sono *qualcosa* in un cielo platonico, nelle nostre teste, o in un “terzo mondo” fregeano»²³⁶, la critica all’«essenzialismo» che Føllesdal vi allaccia, dall’intenzionalità husserliana ad ogni evidenza trae spessore oltre che impulso. «Siamo immersi nell’intenzionalità e non possiamo sganciarci da essa, possiamo solo migliorare la nostra comprensione dei fenomeni intenzionali costruendone altri che sono altrettanto intenzionali» e «non esiste una base *nonintenzionale* dalla quale si possa iniziare».²³⁷ Per forza di cose, dunque, questo sviluppo – che rispetto alla svolta linguistica traccia una biforcazione, per confluire in un certo senso e almeno in parte su quella strada fenomenologica che dalla «svolta soggettiva» iniziata con Descartes ha preso spunto –, va allora, doppiamente, anche contro quell’antipsicologismo (o antimentalismo) con cui, a sua volta, Frege si era opposto a Husserl.

Il contributo di Føllesdal è dunque particolarmente significativo, e non solo perché egli chiami in causa Husserl direttamente. Lo è, insieme a quello di Abel, perché dimostra fino a che punto la questione dei termini singolari sia intrecciata, a doppio filo, sia al problema dell’essenzialismo, sia, *anche* sul frangente analitico, a quello del naturalismo. Per una via propositivo-indicativa che conforta e completa il percorso *alternativo* che qui si propone – e che in seguito per un certo tragitto si percorre per contrasto con Davidson –, i rilievi di Føllesdal e di Abel (come pure di Goodman, che ne *I linguaggi dell’arte* arriva a teorizzare «la funzione del sentimento»²³⁸), *provano* che, in ultima istanza, dal momento che «ogni scienza naturale è, nei suoi punti di partenza, “ingenua”»²³⁹, il passaggio al trascendentale, ovvero un salto di carreggiata, *dall’analitica all’estetica* in qualche modo s’impone. Il passaggio dall’analisi logica a quella fenomenologica del linguaggio

²³⁶ Ivi, p. 53.

²³⁷ Ivi, p.59.

²³⁸ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell’arte*, trad. it. a. c. di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano, 2008, pp. 211 sgg.

²³⁹ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 18.

viene comunque aperto dal doppio risvolto che, nella considerazione della problematica dei termini singolari, s'introduce con l'ulteriore problematicità della categorizzazione semantica del senso metaforico. L'approccio logico-formale non basta in tal caso più. Ma fintanto che si resta ancorati all'interno della svolta linguistica non basta neanche la proposta di una seconda semantica su base logico-modale. Se ciò che si mette in gioco è una differenza «tra semantica nominale e semantica proposizionale come unica incidenza rilevabile nella pura immanenza della lingua»²⁴⁰, quella che dovrà essere dunque superata, «al di là del linguistico [...], nella trascendentalità del momento teoretico»²⁴¹, è quella «logica arcaica [...] preteoretica e linguistica»²⁴² a cui ha fatto appunto riferimento Hoffmann²⁴³. Quando «il momento eidetico del pensiero può farsi valere *indipendentemente* dalla lingua»²⁴⁴, osserva Melandri, solo allora la *theoresis* nasce.

Nella prospettiva analitica «l'importanza delle attribuzioni intenzionali» solitamente non riguarda la concezione husserliana e tantomeno la fenomenologia come metodo – Rorty si limita ad esempio a rilevare come «la grande separazione all'interno della contemporanea filosofia della mente e della contemporanea filosofia del linguaggio interviene tra coloro che credono in una “intenzionalità intrinseca” (Searle, Nagel, Fodor, Kripke e altri) e coloro che non ci credono (Dennett, Davidson, Putnam, Stich e altri)»²⁴⁵ –; tuttavia, ripercorrendo la storia della filosofia linguistica, Rorty costruisce un'argomentazione secondo cui l'idea che «la tesi di Brentano dell'irriducibilità dell'intenzionale» – la quale «per Husserl come per Frege [...] sembr[a] garantire [...] la distinzione kantiana tra l'a

²⁴⁰ E. Melandri, «Prefazione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, a c. di L. Guidetti, Spazio Libri, Ferrara, 1991, p. 8.

²⁴¹ Ivi, p. 7.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Cfr. appunto E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit.

²⁴⁴ Cfr. E. Melandri, «Prefazione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 8 (corsivo mio).

²⁴⁵ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 89 n.

priori e apodittico, da una parte, e l'a posteriori e relativo, dall'altra»²⁴⁶ – garantisca al tempo stesso «l'autonomia della filosofia»²⁴⁷, sarebbe legata a una visione naturalistica. «Nella misura in cui [la filosofia] venga pensata come studio delle condizioni di accessibilità [...], definirò ora “naturalismo”» – scrive Rorty – non solo «la concezione secondo cui ogni cosa avrebbe potuto essere altrimenti [bensì pure quella] secondo cui non possono esistere condizioni senza condizioni».²⁴⁸ Solo nel caso in cui «consideriamo la filosofia come ricerca dell'apoditticità [...], di verità la cui verità non richiede spiegazioni, [...] rendiamo la filosofia intrinsecamente antinaturalistica»²⁴⁹, conclude Rorty. Quello che così viene definito è un antinaturalismo che non è quindi ancora antipositivismo, e che tra l'accezione d'intenzionalità dell'analitica e quella della fenomenologia lascia vedere una differenza.

Il precedente *excursus* su Abel e Føllesdal ha qui peraltro anche lo scopo di puntualizzare come fra gli stessi allievi di Quine vi siano divergenze talmente profonde da determinare correnti diverse. Da un lato, il troncone di posizioni come quelle appunto di Abel e Føllesdal è contraddistinto da quella che possiamo definire come una tendenza verticale a privilegiare del linguaggio i termini singolari e a spingere quindi l'analisi *fuori* dai confini della logica formale per fare i conti con la questione dell'acquisizione (dell'origine) del linguaggio, fino all'approfondimento della questione dell'esperienza da parte del soggetto e finanche dell'individuo nella «situazione» percettiva. D'altra parte invece, una persistenza nella tendenza orizzontale di astrarre, dal linguaggio, strutture e regole (dalla grammatica all'interazione sociale) a prescindere dall'uso semantico – semantico inteso qui in senso continentale, a prescindere cioè dalla dimensione del significato, e quindi a dispetto di quella del senso – e spingendo l'analisi fino alle ultime conseguenze al suo interno, ovvero quelli del formalismo prima e infine del

²⁴⁶ Ivi, p. 75.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Ivi, p. 77.

²⁴⁹ *Ibid.*

pragmatismo comunicazionale, che separa la linguistica dalla riflessione gnoseologica e teoretica e considera il linguaggio nella sua dimensione soltanto convenzionale e semmai «pubblica».

Di particolare interesse risulta infine, a proposito di *distinguo*, anche il lavoro di Nelson Goodman. Seppure la sua descrizione dell'esperienza estetica riguardi direttamente i linguaggi dell'arte e segua un altro percorso rispetto a quello, in prima istanza husserliano, che qui si prospetta, il lavoro di Goodman è anch'esso in larga misura pertinente dal momento che, «anziché isolare una funzione privilegiata che definirebbe l'opera d'arte, imponendoci una sua esclusiva, ascetica delibazione, Goodman ci invita a restaurare la pienezza della portata significatrice che le è propria in quanto simbolo» il cui valore «non sarà di natura diversa da [quello] di qualsiasi altro simbolo».²⁵⁰ L'abbandono della «specificità», dell'«insularità» dell'esperienza estetica e «l'identificazione del valore dei simboli con la loro funzione conoscitiva» allarga il campo dell'estetica dall'arte quello dell'esperienza in generale.²⁵¹ La riflessione che ne deriva è quindi tutt'altro che «un'estetica di tipo intellettualistico; al contrario, [essa] sottolinea come alla cognizione partecipino, nell'arte e non solo nell'arte, tutte le nostre facoltà».²⁵² Dichiarando «il fallimento del tentativo di trovare una formula rigorosa per distinguere le esperienze in estetiche e non estetiche»²⁵³, e proponendo una riflessione che sottolinea anzi il ruolo del «sentimento»²⁵⁴ (sensi più emozioni, di cui v'è un «impiego cognitivo»²⁵⁵) nel quadro di un «atteggiamento estetico»²⁵⁶ che trascende quindi l'esperienza dell'arte per estendersi all'esperienza in

²⁵⁰ Cfr. F. Brioschi, «Introduzione», in N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. XXIX.

²⁵¹ Cfr. *ibid.*

²⁵² Cfr. *ibid.*

²⁵³ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 217.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 211.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 216.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 208.

generale, Goodman sottolinea come questa non sia infine da intendersi come «contemplazione passiva del dato immediato» bensì piuttosto come un'esperienza «dinamica e non statica [...], mobile, di ricerca, di esplorazione [...], creazione e ricreazione»²⁵⁷. Lo spazio di paragone con la linea davidsoniana diventa così via via più ampio.

In ogni caso, anziché ricalcare la strada di Abel, Føllesdal o Goodman – per certi versi più affini – sul versante di un approccio che resta comunque ancorato al campo analitico, si preferirà qui proseguire per via teoretica a più ampio raggio seguendo il filo di una tematizzazione della metafora che consenta, in primo luogo, di porre anche in relazione al linguaggio questioni di indole gnoseologica (dai termini singolari all'origine del linguaggio) mediante lo sviluppo di una esplicita indagine fenomenologico-metaforologica, e che reclamando per la sfera intenzionale una priorità e una centralità indelegabili, porti infine a quella ontologico-esistenziale, adottando un approccio che si situa *in toto* nell'alveo fenomenologico, *anche cioè* per quanto riguarda la lettura – o la critica – di posizioni o di puntuali argomentazioni che non lo sono, cioè che non vi rientrano (extra), che si avvicinano (pre) o che ne fuoriescono (post), e di cui verrà scelto per così dire un campione da ritenersi rappresentativo. Ciò che ci si accinge infatti a dimostrare è come la riflessione *pro*-metafora conduca *in ogni caso* all'indagine gnoseologico-esistenziale e in ultima istanza all'io, inteso come coscienza ed esistenza. Occorrerà alla fine giungere fino all'ermeneutica gadameriana per poter tornare nuovamente al linguaggio, da filosofi anziché semplicemente da linguisti (o da semiologi), superando così non tanto i limiti quanto piuttosto l'invadenza, il debordare, lo sproposito di un'ambizione al filosofico praticata *dalla* tecnica.

Il riferimento ad Abel, Føllesdal e Goodman consente di mettere qui intanto in evidenza come, a confronto con l'auspicio di Rorty secondo cui «filosofi come Davidson, che parlano di proposizioni invece che di esperienze, vanno incontro a minori difficoltà»²⁵⁸, tra gli analitici più accorti anche solo della cerchia quineana

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 146.

più ristretta la questione dell'«opacità referenziale» non sia invece affatto da ritenersi eludibile e anzi abbia portato a sviluppi molto diversi da quelli adottati da Davidson in *Verità e interpretazione*. Questo testo esprime tuttavia una posizione che per la presente ricerca risulta di particolare interesse, perché in quanto rappresentativo, anzi in quanto accreditato da Rorty come tipicamente rappresentativo della «svolta linguistica», si offre come paradigmatico piano di contrasto per l'illustrazione di una riflessione che ponendovisi qui agli antipodi su più piani, emerge come alternativa e che afferma come decisiva, nell'ambito della filosofia, la svolta *aisthetica* introdotta dalla fenomenologia.

Nella postfazione a *La svolta linguistica* – cioè in un saggio successivo che ne esprime in definitiva una presa di distanza –, Rorty fa alcune considerazioni in cui prova a spiegare come *in realtà*, proprio in virtù dell'adozione di quella *tecnica elusiva* che, seppure in altri termini, egli auspicava, il lavoro di Davidson sia alla fine da collocarsi pure *al di là* di quella che aveva chiamato «filosofia linguistica», tanto da poter ritenere quest'ultima superata²⁵⁹. A ritenersi compiute sembrano quindi sia «la grande stagione dei significati – il periodo pre-quineano [...] della filosofia analitica – [sia] la “grande stagione delle proposizioni”», la quale ha a sua volta messo in crisi «l'idea delle questioni filosofiche come questioni di linguaggio»²⁶⁰. Quando «portando [...] alla sua logica conclusione il naturalismo, l'olismo e l'antidualismo» Davidson «abbandona l'idea di “un linguaggio” come un mezzo di rappresentazione strutturato, capace di intrattenere relazioni determinate con un'entità distinta chiamata “il mondo”», egli «mostra», scrive Rorty, «che l'idea di base di una filosofia linguistica come io l'avevo definita nel 1965 – l'idea che la filosofia possa progredire mediante lo studio di una materia chiamata “linguaggio” o “il nostro linguaggio” – era segnata da un'incrinatura, era profondamente radicata in una visione *non-naturalistica* della conoscenza e della ricerca umane, in una visione che incorpora ancora la distinzione “schema-contenuto”, che Davidson chiama il “terzo, e forse l'ultimo, dogma

²⁵⁹ Ivi, p. 148: «mezzo secolo di storia della filosofia linguistica è ora alle nostre spalle».

²⁶⁰ Ivi, p. 119.

dell'empirismo"». ²⁶¹ Il passaggio sembra essere dunque sopraggiunto nel momento in cui, «una volta che la filosofia del linguaggio fu liberata da ciò che Quine e Davidson chiamano “i dogmi dell'empirismo” [...], le proposizioni non vennero più pensate come espressioni dell'esperienza, né come rappresentazioni di una realtà extra-esperienziale. Piuttosto venivano pensate come *stringhe* di segni e rumori usati dagli esseri umani nello sviluppo della ricerca di pratiche sociali, pratiche che consentivano alle persone di raggiungere i propri scopi», fra cui non rientra, conclude Rorty, quello della rappresentazione della realtà. ²⁶²

Così, l'essersi lasciato alle spalle «questioni riguardanti “il metodo della filosofia” o la “natura dei problemi filosofici”» come «vane», può d'un tratto costituire per Rorty anche *il merito* della filosofia linguistica. ²⁶³ E se ciò comporta la fine dell'«idea che la filosofia [sia] un campo speciale di ricerca, distinto da un metodo speciale» ²⁶⁴, il fatto che poi la «“filosofia” v[enga] vista, da un lato, in continuità con la scienza (come piacerebbe a Quine) e, dall'altro, in continuità con la poesia (come è stato suggerito spesso da Heidegger e Derrida)», afferma Rorty, «non farebbe male alla cultura». ²⁶⁵ Ora, il fatto che di questo tema si possa al limite anche discutere, non toglie – questo è il punto – che quello che viene ritenuto qui il pregio della «filosofia linguistica» porti con sé *anche* l'estinzione o per meglio dire l'esaurimento – *anziché* il compimento – della «svolta linguistica» (nel paradosso peraltro di una linea di continuità su cui, insieme a essa, *non* verrebbe comunque meno il contenitore, per così dire, di una «filosofia analitica» che nella descrizione rortyana appare tuttavia ancor più vaga e amorfa ²⁶⁶).

²⁶¹ Ivi, p. 147.

²⁶² Ivi, p. 146.

²⁶³ Cfr. ivi, p. 148. Cfr. anche R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 71: «la filosofia linguistica era troppo onesta per sopravvivere».

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 149-150 n.

Si tratta in ogni caso di una diversa interpretazione di quanto Rorty aveva già in parte sostenuto anni prima. Per quanto si sia prodigata in favore di «un ripensamento a tutto campo di certe difficoltà epistemologiche che hanno tormentato i filosofi a partire da Platone e Aristotele»²⁶⁷ – e ciò sia da ritenersi, secondo la sua prospettiva, «la cosa più importante che è accaduta nella filosofia degli ultimi trent'anni» –, la «svolta linguistica» non ha risolto, non ha annullato «l'opposizione tra scienza e filosofia»²⁶⁸. Al di là del fatto che appare improbabile che, incoraggiati da Rorty a proseguire per la via dell'*elusione*, i «metafilosofi del futuro»²⁶⁹ ci riescano senza peccare essi stessi di superficialità «post-filosofica», di anti-filosofica «menzogna» (anche per *pura naturale ingenuità*) o del peggiore dogmatismo, Rorty stesso riconosce dunque che se «da quando Platone l'ha inventata, la filosofia è vissuta in uno stato di tensione prodotto, da un lato, dall'attrazione delle arti, e dall'altro, dall'attrazione delle scienze [,] la svolta linguistica non ha allentato tale tensione»²⁷⁰. Ma se da questo fallimento non si evince che si possa e si debba dichiarare fallita e quindi da «oltrepassare» la filosofia²⁷¹, l'insuccesso della svolta linguistica – i cui contenuti iniziano a sembrare a Rorty «roba vecchia» già dopo solo un decennio²⁷² –, non si configura

²⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 100.

²⁶⁸ La valutazione è di Rorty (*ivi*, p. 101).

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ivi*, p. 100.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 148. Rorty stesso qui lo dichiara (e subito dopo lo ritira): «benché io non pensi che la filosofia possa finire, possono però finire secolari programmi filosofici di ricerca [...]. E così potrebbe finire l'idea che la filosofia è un campo speciale di ricerca, distinto da un metodo speciale». Resta infatti da chiedersi cosa resterebbe allora a definire i tratti di una simile disciplina.

²⁷² Cfr. *ivi*, p. 142: «le controversie che discutevo con tanta convinzione nel 1965 sembravano già cosa d'altri tempi nel 1975. Ora [cioè venticinque anni dopo] sembrano decisamente roba vecchia. Il filosofo più eminente tra quelli che insegnano oggi a Oxford, Bernard Williams, scrive oggi dell'«analisi linguistica», quello stile filosofico ora così lontano...» (B. Williams, «The Need to Be Sceptical», in *Times Literary Supplement*, 16-22 febbraio, 1990, p. 163)». Ha senso riportare qui così questa che a sua volta è una citazione rortyana di altro testo perché l'accavallamento terminologico che include comporta al tempo stesso una omologazione tra *svolta linguistica* (o

forse allora implicitamente come un monito, il quale indica alla tradizione analitica (e anche alle tentazioni ricoeuriano-«oxfordiste»²⁷³ e alle deviazioni derridiano-decostruzioniste della fenomenologia, che nella svolta linguistica paiono rientrare) che occorre ritornare sui passi falsi, fare cioè un passo indietro? Ebbene, *tornare indietro sulla strada della grammatica* vuol dire, al tempo stesso, «fare un passo in avanti» nella strada della filosofia, tendendo «cioè al rilievo di quel *punto* in cui assoluto e relativo, ragione e immaginazione, metafisica ed estetica, si tengono in quell'unità relazionale che l'arte ha sempre saputo e che la scienza insegue»²⁷⁴, come scrive Lino Rossi. Non si tratta infatti di annullare, di dissolvere la suddetta tensione, quanto piuttosto di ridefinire il rigore di un metodo che conduca con sufficiente umiltà ma anche con la necessaria realistica risolutezza a un sapere autenticamente umano, *sia scientifico che filosofico*. Ciò di cui si tratta, e qui siamo a Heidegger, è «di cogliere l'esistenza in modo concettualmente rigoroso ma al tempo stesso vicino e fedele al suo fluire»²⁷⁵, scrive Franco Volpi, posto che quello che *si vuole*, in ultima istanza, sia raggiungere, «una comprensione originaria della “vita umana” [...], ridare un senso alla “realtà umana”»²⁷⁶. È per *restare all'interno della filosofia*, e non per uscirne, che occorre un superamento, o come afferma appunto Rossi, un «oltrepassamento dell'epistemologia»²⁷⁷.

Ora, se questo è possibile, è altresì del tutto auspicabile, perché, oltre a metterci in guardia da una «concezione “spettatoriale” della conoscenza» nel senso

filosofia linguistica) e *analisi linguistica* che in questo modo viene da Rorty resa legittima. Superata ritiene allora qui Rorty non solo la svolta ma in parte pure l'analitica?

²⁷³ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., pp. 86-88. «Ricoeur crede di trovare uno spunto [...] nella nozione oxfordiana di *linguaggio comune* (ivi, p. 87).

²⁷⁴ L. Rossi, *Occasioni di varia filosofia*, Nuova Alfa, Bologna, 1993, p. 35.

²⁷⁵ F. Volpi, «Nota introduttiva», in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, p. 21.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ L. Rossi, *Occasioni di varia filosofia*, cit., p. 14.

negativo a cui allude Rorty²⁷⁸, ci salva anche dalla doppia trappola del naturalismo (empiristico nella scienza positiva e idealistico nella filosofia). Occorre dunque farlo – come pure Rorty auspica – in quanto «se il modo tradizionale di dar conto della conoscenza viene rovesciato, il modo di dar conto della conoscenza che lo sostituisce condurrebbe a riformulazioni dell'intero campo della filosofia, specialmente della metafisica» e «in particolare l'opposizione tra “scienza” e “filosofia” potrebbe finire per apparire artificiale e priva di importanza». ²⁷⁹ In tal caso, afferma ancora Rorty, cioè «se ciò accade, la maggior parte dei saggi [della filosofia linguistica] diventeranno obsoleti». Non però, come egli crede, solo «perché sarà diventato obsoleto il vocabolario in cui sono scritti» (in nozioni come «privo di significato» e «forma logica» a cui succederanno a loro volta altre come «abuso linguistico» e «analisi concettuale» egli giustamente vede un «*pattern* di obsolescenza strisciante» che ne annuncerebbe «il destino»). ²⁸⁰ Un superamento dell'epistemologismo e insieme della svolta linguistica è necessario soprattutto per dimostrare di tener conto – anziché, come raccomanda Rorty, *per* dimenticare, per favorirne l'oblio – che i problemi tradizionali della metafisica siano stati concepiti. ²⁸¹ Ma a tal fine è necessario andare oltre, e «riconoscere il limite della conoscenza riproduttiva» non limitandosi a «fare dell'oggettività epistemica, impossibile a ottenersi, un'oggettività pragmatica e sociologica, che si attua in un insieme di fatti eminentemente culturali» ²⁸². A tal fine occorre allora *riattivare* quel soggetto che nel concetto di «spettatore» passivo si trovava intrappolato,

²⁷⁸ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 110 (n. 77). Anche la fenomenologia è critica riguardo a una concezione «speculare» (ivi, p. 14) o «spettatoria» (ivi, p. 15) della conoscenza; anche la fenomenologia esercita la sua «critica del rappresentazionalismo» (*ibid.*) ingenuo.

²⁷⁹ Ivi, p. 101.

²⁸⁰ Cfr. *Ibid.*

²⁸¹ Cfr. *ibid.*: «se non fosse per le difficoltà epistemologiche create da[lla] tradizione [filosofica], i problemi tradizionali della metafisica [...] non sarebbero mai stati concepiti».

²⁸² Cfr. L. Guidetti, «Introduzione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 29.

riconoscendogli in compenso il ruolo centrale, trascendentale, di «artefice»²⁸³, di protagonista nella rappresentazione scenica della conoscenza umana. Il superamento dell'epistemologismo è infatti possibile solo arrestando l'avanzare dell'analisi puramente logica per riprendere invece l'analisi fenomenologica²⁸⁴, per esaltarne il rinvio alla sintesi prelinguistica varia come irrinunciabile – ineliminabile – fonte di impurità. E l'impurità simbolica come appiglio filosofico è sostenibile nella chiave di una reinterpretazione *aestheticistica* della fenomenologia, nel senso cioè di una ripresa del «metodo fenomenologico» di Husserl – il cui fondamento gnoseologico-costitutivo è, appunto, l'*attività* intenzionale – come *proposta*²⁸⁵ trascendentale per una metafisica diversa, che si serve certo del linguaggio, ma in maniera metaforologica.

In questa sterzata, spronato dalla metafora, l'intero discorso si spingerebbe piuttosto verso una posizione del tipo: *né* regole (nel senso logico tradizionale) *né* rappresentazioni (nel senso oggettivistico tradizionale), non però come quella che Rorty vorrebbe leggere in Davidson; *non* cioè per andare verso un irrazionalismo epistemologico alla Feyerabend, non per speculare sulla «morte del significato»²⁸⁶, bensì per affermare la *vita del senso* – la necessità filosofica di riconoscere anzi

²⁸³ Cfr. J. L. Borges, «L'artefice» (*L'artefice*), in Id., *Tutte le opere*, Vol. I, trad. it. a c. di D. Porzio, Mondadori, Milano, 1984, pp. 1103-1107 (trad. modificata): «avido, curioso [...] andò per la terra varia e guardò», e quando poi «la notte accecava le vie» dei «suoi occhi mortali», mentre le cose «sprofondavano nell'ombra», egli «discese nella sua memoria, che gli parve interminabile» alla ricerca del «sapore preciso» di ogni momento. «Sappiamo queste cose, ma non quelle ch'egli senti», conclude Borges, lasciando intendere come il sentire trascenda il dire.

²⁸⁴ Parafrasando Rorty, secondo cui «la conoscenza dovrebbe avere un interesse filosofico centrale *anche* dopo che il velo delle idee sia stato lacerato» (ivi, p. 124, corsivo mio), si può qui dire che la questione della conoscenza – ovvero dell'esperienza – ha un interesse filosofico centrale *soprattutto* dopo che è stato strappato il velo della convenzione, soprattutto quindi nell'indagine della sua origine, della sua costituzione e continua ricostituzione.

²⁸⁵ Cfr. ivi, p. 99: «filosofia-come-proposta *versus* filosofia-come-scoperta». Rorty trascura tuttavia il fatto che *scoprire*, più ancora che alludere alla rivelazione in senso teologico, allude soprattutto allo svelare in quanto smascherare, togliendo veli, coperture e trucchi vari, in quanto liberare da schermi e da schemi precedenti.

²⁸⁶ Secondo Rorty questa espressione di Hacking allude alla «fine del tentativo di fare del linguaggio un argomento trascendentale» (cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 71).

l'immortalità del senso in quanto donazione soggettivo-trascendentale –, per sottolineare che la complessità multidimensionalmente dinamica a cui come uomini siamo soggetti non è formalizzabile senza peccare di riduttivismo. E' soprattutto riguardo a *questo* obiettivo che la posizione davidsoniana raccolta nel volume *Verità e interpretazione* rischia di apparire come uno sforzo infruttuoso. Posto che tale lavoro *sia* orientato verso uno scopo filosofico, si ha infatti la sensazione che, facendosi guidare da una bussola guasta, esso continui a *teorizzare* senza *vedere*, mentre Husserl, con poche manovre ben chiare, ha già illuminato la strada. Ma se il continuo imbattersi della ricerca davidsoniana, sia dal punto di vista espressivo, sia da quello argomentativo, in una successione di vicoli ciechi è determinato dalla scelta di un percorso che la vede porsi via via agli antipodi da quello fenomenologico, allora della validità della prospettiva husserliana vi è racchiusa una conferma.

Ora, il primo e fondamentale salto della fenomenologia è di assumere la *riduzione fenomenologica* come condizione trascendentale per la tematizzazione di un mondo che, in questo modo, non è più concepibile al di fuori dal suo legame gnoseologico con una *coscienza in corso*, un io donatore di senso che non ha bisogno di un linguaggio preconstituito per iniziare a intenzionare il mondo. Se Davidson si domanda soprattutto come fare a scrutare il linguaggio pubblico, a capire gli altri – dopo che Wittgenstein aveva considerato lo studio del linguaggio come una via per arrivare al mondo –, Husserl parte invece dalla propria privata percezione del mondo²⁸⁷, e fonda in essa, in questa esperienza di prima mano, la funzione simbolica. A differenza dei primi, che sembrano partire da una sorta di collettivismo linguistico, Husserl parte da un individualismo *gnoseo-logistico*. Se i primi sostituiscono il *cogito* cartesiano con la ragion-logica, e lo desostanzializzano – o lo disincarnano –, Husserl sceglie di partire da quell'insieme di rappresentazioni sedimentate che costituiscono l'*ego*, che essendo in grado di riattualizzare l'evidenza del mondo, dà senso al linguaggio, e così dona

²⁸⁷ Ovvvia è in questa manovra *ego-centrifuga* (nel senso reciproco di egotropica, ossia: che prende le mosse dall'ego) la presenza dell'ingrediente cartesiano, seppure il *cogito* intenzionale husserliano, fondato esclusivamente nella coscienza umana e non appellandosi alla garanzia divina, ne sia profondamente, sostanzialmente diverso.

al fenomeno segnico un essere pieno, riccamente articolato, e tuttavia non fisso. La fenomenologia esige dunque, anche riguardo al linguaggio, un cambiamento radicale dell'approccio.

Questa analisi distintiva si discosta quindi fortemente dall'associazione che sta alla base della piega per così dire «analitica» di Ricoeur²⁸⁸. Partendo dall'equiparazione di interpretazione e riduzione²⁸⁹, di fenomeno e segno e di eidetica e pragmatica²⁹⁰, Ricoeur aggancia la fenomenologia alla «filosofia analitica», come volendo prima estraniarla, per poi rientrarvi dialetticamente. È stato infatti sostenuto che nella «filosofia del testo» Ricoeur vedrebbe il superamento dell'equivoco di una fenomenologia «intellettualistica» in favore di una «fenomenologia accorta», collocandosi nella quale egli riterrebbe che «l'egologia che Husserl ha tentato di innestare sulla sua fenomenologia possiede alcuni dei caratteri [...] propri delle filosofie riflessive», i quali «non sono più proponibili».²⁹¹ Se la motivazione che avvicina l'ermeneutica ricoeuriana all'analitica è dunque questa, egli pare non considerare però il fatto che l'estraniamento fenomenologico, l'*epoché*, si fa valere come tale solo se si orienta al tempo stesso verso l'originario, verso un mettere in dubbio che pur essendo metodico e non semplicemente scettico, resta pur sempre un sospendere fenomenologico (sempre in prima istanza trascendentale e successivamente – e ricorsivamente – eidetico), mentre invece l'estraniamento ricoeuriano verso

²⁸⁸ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 86-88. «In Ricoeur l'abbandono della fenomenologia ortodossa si concentr[a] nella direzione dell'ermeneutica sotto la spinta del freudismo e dell'analisi linguistica-angloamericana» (ivi, p. 86). Tra la fenomenologia e la scuola di Oxford Ricoeur vede infatti un'affinità: l'«attenzione alla “tonalità” eidetica della nostra esperienza fonda tutte le considerazioni linguistiche della scuola del linguaggio ordinario» (P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 111). Nel subordinare «le questioni della lingua [...] alle questioni dello sguardo», Husserl «ignor[a] le ambiguità del linguaggio»; in compenso «il contributo degli inglesi intorno al problema linguistico riposa [secondo Ricoeur] sul rigore della presa delle essenze» (*ibid.*).

²⁸⁹ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 54.

²⁹⁰ Cfr. ivi, p. 53 (Cristaldi rinvia qui all'idea gadameriana del testo come mondo).

²⁹¹ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., pp. 52-54.

l'analitica comporta un sustruire, e un dare per scontato, dal quale egli non potrà più, probabilmente, tornare indietro. Questa strada senza uscita parte infatti da una premessa errata. Se da un lato è vero che la riduzione «rende possibile la nascita della funzione simbolica»²⁹², non pare però che essa rappresenti «il fondamento di ciò che compie la filosofia analitica quando si distacca dai fatti per rivolgersi agli enunciati»²⁹³. Fra la riduzione come presuntivo ricondurre, come *Zurückführen* – che in ogni caso comporta il ritorno all'ego – e il riduttivismo analitico²⁹⁴, quello che intercorre è nientemeno che un ritorno al naturalismo. Per Ricoeur, «la convinzione più profonda dell'analisi fenomenologica coincide [...] con la decisione preliminare dell'analisi del linguaggio, e cioè che non ci sia nulla nell'esperienza umana che possa essere elevato al senso se non attraverso il linguaggio»²⁹⁵. Ma è proprio quest'ultima tesi quella che, sulla base dei testi husserliani, può essere respinta. C'è insomma, per dirla con Samonà, nell'ermeneutica ricoeuriana una «aporia»²⁹⁶, che a sua volta la grammatologia derridiana non risolve e anzi acuisce, nei cui termini non è tematizzabile e che è radicata nella priorità accordata al linguaggio (o nella sua sopravvalutazione), quindi imputabile all'ascrivibilità – condivisa, delle posizioni sia di Ricoeur sia di Derrida – sotto l'egida della svolta linguistica *anziché* sotto quella della fenomenologia. Proprio perché «lo strumento attraverso il quale possiamo

²⁹² Cfr. *ivi*, p. 87 (nonché P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., 110: «la riduzione fenomenologica è la nascita della funzione simbolica»).

²⁹³ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 87.

²⁹⁴ Il principio della riduzione analitica è così riassunto da Davidson: «è sempre possibile barattare problemi ontologici sollevati da presunte espressioni e posizioni referenziali con problemi di articolazione logica», e «se un'espressione disturba a causa del suo presunto riferimento [...] è sufficiente dichiararla parte non significativa» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 59). Non sembra che da questa strada, cancellate così le tracce, vi possa essere alcun ritorno al di fuori dalla struttura astratta del linguaggio.

²⁹⁵ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 87.

²⁹⁶ Cfr. L. Samonà, *Aporie nell'ermeneutica*, Ed. della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1999.

dominare l'aporia non può essere che quello tradizionale della riduzione»²⁹⁷ fenomenologico-trascendentale, allontanandosi dalla *filosofia della coscienza* per divenire *filosofia del testo* l'ermeneutica ricoeuriana non può più utilizzarlo. Non solo infatti «la fenomenologia oltrepass[a] l'analisi linguistica»²⁹⁸, come afferma lo stesso Ricoeur, ma essa deve sempre di nuovo anche precederla.

Al riguardo, la lettura di Bernet sembra non lasciare scampo: «il contributo più importante delle prime analisi di Husserl della verità del giudizio è [...] il rinvio alla necessaria fondazione di atti di conoscenza linguistici da parte di operazioni cognitive non-linguistiche. Gli atti veri di giudizio sono essenzialmente mere realizzazioni linguistiche o espressioni di atti “di pensiero diretto”, e questi atti diretti di pensiero sono atti conoscitivi in senso pregnante. Il pensiero diretto è però, secondo la concezione di Husserl, fondato necessariamente nell'intuizione sensibile», che costituisce dunque la mediazione, «e Husserl non esita perciò a caratterizzare anche questi atti sensibili già come atti cognitivi. È certo giusto che questi atti pre-linguistici possono essere indagati scientificamente solo nel *medium* del linguaggio, tuttavia Husserl si rifiuta (in opposizione a una vasta corrente del pensiero filosofico odierno) di trarre da ciò la conseguenza che tutte le operazioni cognitive presuppongono *nella loro essenza* già il linguaggio e vadano pertanto caratterizzate come operazioni linguistiche»²⁹⁹. Così, Husserl distingue chiaramente tra menzione (verbale) e intenzione (preverbale), e che dia la precedenza alla seconda sembra fuori discussione. Poiché il senso è una figura presente già a livello di correlazione noetico-noematica, il fenomeno è costituito come tale in virtù di una donazione di senso che non implica alcuna interferenza linguistica. Esso è reso segno in quanto tale, e non in quanto termine verbale. Ne consegue che per comprendere la costituzione del mondo sulla base dei vissuti, lo

²⁹⁷ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 55.

²⁹⁸ P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 112.

²⁹⁹ R. Bernet, «Giudizio e verità», in R. Bernet, I. Kern ed E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it di C. La Rocca, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 250-251.

studio del linguaggio è sempre molto più *riduttivo*, parziale e «*incompleto* della riflessione primitiva»³⁰⁰.

Perciò, per quanto concerne allora la metafora, come sottolinea Rovatti, «in opposizione alla chiusura di ogni linguaggio oggetto», per dispiegare la sua funzione filosofica in tutta la propria «vitalità», la metafora va «pensata» come «vincolo» e *insieme* come «apertura», perché «se essa rimanda a qualcosa [che] non è un senso proprio, una presunta verità letterale», non «si lasci[a però] compiutamente comprendere [nemmeno] dentro un orizzonte ermeneutico» esclusivamente linguistico. Tradotto «nella mobilità delle interpretazioni», il «rimando» sarebbe semplicemente «un “ritorno” solo come confluire in una tradizione». Dal momento che «scompar[e] la referenza, diretta o indiretta, presenza obliqua o traccia di un'assenza», con essa viene meno l'apertura verso quell'«abissalità» che, nella metafora, *salva* il «vincolo metafisico», un vincolo che la metafora apre rinviando *in primo luogo* allo «husserliano mondo-della-vita, [ovvero] alla nostra complessiva esperienza fungente che le parole riescono solo a irrigidire», e rinviando *quindi* – ma solo *perciò*, cioè attraverso l'io – conseguentemente *anche* a quel «fondo simbolico [...] indicibile che non possiamo fare a meno di abitare», che s'iscrive già, per quanto a livello originario, nell'ambito dell'intersoggettività. L'ermeneutica testuale si configura allora come *il limite* del «rimando metaforico», e in questo, cioè nella «deriva» linguistica in cui essa s'iscrive, risiede appunto il limite dell'ermeneutica ricoeuriana.³⁰¹

Il fatto poi che l'interpretazione sia «prima di tutto interpretazione tramite il linguaggio, prima di essere interpretazione del linguaggio»³⁰², introduce nell'analisi stessa un presupposto convenzionale, segnandone l'impossibilità di adottarla come strumento primario o di verifica del metodo fenomenologico. Se dunque «l'interpretazione è sospesa sulla riduzione»³⁰³, allora 1) la riduzione è

³⁰⁰ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 54.

³⁰¹ Cfr. P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, cit., pp. 12-13.

³⁰² M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 53.

³⁰³ *Ibid.*

prioritaria, e non *paritaria* all'interpretazione, 2) il segno verbale è secondario rispetto al fenomeno vissuto, «originario e fondante»³⁰⁴, 3) il linguaggio (il significato) non è che l'epifenomeno emergente, corollario della donazione di senso (che è in sé costituzione del fenomeno stesso, vale a dire molto più che linguaggio, è condizione trascendentale di esso), 4) la «riduzione all'enunciato» ideale non è nemmeno lontanamente omologabile alla «riduzione al vissuto» originario³⁰⁵ e, infine, 5) per tutto ciò, l'attenersi all'approccio linguistico-semiotico, allo studio scientifico del linguaggio, non può che rappresentare, in relazione allo sguardo filosofico un impoverimento (una riduzione in senso lato – *non* cioè in quello fenomenologico – all'analisi appunto) e una contravvenzione all'esigenza insormontabile di affiancare, all'*epoché* eidetica, l'*epoché* trascendentale. Lo «sbocco» *naturale* di questa strada è quindi l'«antifenomenologia»³⁰⁶.

D'altra parte, nell'ambito di una pretesa *post-fenomenologia* sorprende la «grammatologia» di Derrida che, nel condannare la voce (che ritiene essere «la coscienza stessa»³⁰⁷) per mirare alla lettera scritta³⁰⁸, sovverte (ritenendolo «un inganno»³⁰⁹) uno dei principi husserliani fondamentali com'è quello della preminenza del «rimando indicativo» rispetto all'espressione, scompigliando e in

³⁰⁴ Ivi, p. 54.

³⁰⁵ Cfr. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 110.

³⁰⁶ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 37.

³⁰⁷ J. Derrida, *Posizioni*, trad. it a c. di G Sertoli, Bertani, Verona, 1975, p. 59.

³⁰⁸ Se «la scrittura è [...] una grammatica», la «grammatologia» è «la scienza della scrittura» (cfr. G. Dalmasso, «Nota di edizione», in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ed. 1968), V-VI). Ma la scrittura, in quanto espressione separata dall'intuizione o «esteriorizzazione» (M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 49), la scrittura *surgelata*, «va ben oltre il calore della voce e si muove in campo di artificiosa lontananza» (ivi, p. 50). «Quando con la scrittura il senso viene strappato all'intenzione del dire, al voler dire, alla “noesis” dell'espressione, anche l'*ostensione* carnale del senso attraverso le stesse circostanze del discorso viene meno. Non abbiamo più davanti alcun avvenimento, solo relazioni» (ivi, p. 49).

³⁰⁹ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 59.

parte sprecando con ciò (come in seguito si cercherà di mostrare³¹⁰) le potenzialità post-strutturalistiche della concezione fenomenologica del linguaggio, al contrario di come le ha invece colte, per esempio, Ortega y Gasset, che oltre alla lingua parlata ha voluto accentuare persino l'importanza della gestualità³¹¹.

Possiamo in ogni caso contare sulle riflessioni critiche e pienamente *intra-fenomenologiche* di Blumenberg, che pur denunciando il «naufragio» della metafisica concettuale, riconosce nello «spettatore» – uno spettatore che in realtà è attore protagonista – non uno specchio passivo ma l'ermeneuta, l'ineludibile ruolo del soggetto intenzionale, capace di redimere, della metafisica, l'autenticità indicativa attraverso l'espressione metaforica, per proporre infine una metafisica «inconcettuale»³¹². E non è un caso che sia sempre Ortega a stravolgere lo spettro immobile e imparziale dello spettatore tradizionale, per proporsi egli stesso, in quanto «spettatore»³¹³ soggetto a una determinata prospettiva, come interprete-costruttore attivo, come uomo-pensante che si lascia coinvolgere dalla sua circostanza e dal suo *tempo*³¹⁴. Il concetto stesso di *speculazione* filosofica va aggiornato in questa direzione, dopo che la dialettica hegeliana l'ha chiaramente distinto da quello classico di mimesi (il rispecchiamento dialettico è un gioco fra opposti, un com-penetrarsi, non è una mera riproduzione foto-statica), e dopo che la nozione moderna di fenomeno, perfezionandosi oltre Kant, ha chiamato in causa il soggetto nella costituzione della conoscenza come *interpretazione* del mondo, come sua *versione ermeneutica*, non vi può essere dubbio che dell'auspicata operazione di smascheramento dell'ingenuità della conoscenza come mero

³¹⁰ Cfr. *infra*, pp. 182 sgg.

³¹¹ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 101.

³¹² Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, trad. it. di F. Rigotti, il Mulino, Bologna, 1985. L'inconcettualismo blumenberghiano, benché critico riguardo alla *ratio* oggettivistica, non rappresenta affatto un ripiego verso l'irrazionalismo.

³¹³ Cfr. Ortega, *Lo spettatore*, cit., p. 101: «la nostra vita non deve essere un paradigma ma un corso obliquo fra i modelli che avvicina e nello stesso tempo evita».

³¹⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano, 1985.

«specchio della natura»³¹⁵, come cristallo oggettivo, la fenomenologia costituisca la quintessenza.

Si tratta allora di mostrare come *questa* svolta, la svolta fenomenologica, rispettando – anziché contrastarla – l'anima essenzialmente dialettica della filosofia, riesca ad aprire tra scienza e arte un terreno fluido, sufficientemente mobile – e perciò complesso – da consentire e anzi da richiedere un tipo di linguaggio radicalmente, qualitativamente differente. Un linguaggio *dia-ferente*, appunto, che, affondando le sue radici nella dimensione *immaginale*, anteriore all'espressione, riesca a tenere insieme, in congiunzione dinamica, plastica, *sia* le regole *che* le rappresentazioni³¹⁶ di cui ogni conoscenza è, sempre di nuovo, originariamente costituita.

La strada fenomenologica che ci conduce dall'analitica all'estetica, per tornare a riflettere su quel «kantismo *sui generis*»³¹⁷ ricostituito da Husserl, mette in evidenza il fatto che, dopo che Kant ha mostrato che la dialettica «pura» conduce ad aporie, c'è un solo superamento filosofico possibile. Esso non è dato dall'insistenza sull'analisi, che, nelle sue varie forme, e a partire da una negazione dell'oggetto come tale, si prefigge soltanto di frammentare, scomporre, decostruire, per mettere in crisi alla fine tutti i nessi, e finisce per mandare in frantumi la possibilità stessa di ogni costituzione. La logica è non aporetica soltanto se rientra dal formale e diviene logica trascendentale. Il superamento, che alla fine ha lo scopo di rendere possibile la metafisica³¹⁸ (per non dover più

³¹⁵ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano, 1976.

³¹⁶ A voler essere terminologicamente precisi, occorrerebbe marciare graficamente in qualche modo il senso fenomenologico in cui s'intendono qui questi due termini, ad esempio: regole_{fen} e rappresentazioni_{fen}.

³¹⁷ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 54.

³¹⁸ Si riprende in questo senso la lettura heideggeriana di Kant, che oltre a «interpreta[re] la dialettica come ontologia» (M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 220) si discosta dal neokantismo soprattutto perché focalizza il problema della possibilità della metafisica, lasciando in secondo piano quello delle scienze positive. Durante il «Dibattito di Davos» con Cassirer, Heidegger sottolinea il fatto che «Kant stesso dice: la problematica dei *Prolegomeni*, che

aggirarla), è realizzabile dunque soltanto sottolineando la strada della sintesi estetica, mettendo semplicemente tra parentesi l'oggetto astratto, ma continuando a mettere al centro il soggetto, vale a dire rivalutando l'operazione di costruzione che sta alla base del linguaggio stesso, svelandola e non dimenticandola, in modo da comprendere sia i nessi che le cose come sensati *da* e *per* un io. Si tratta insomma di non separare il linguaggio teoretico, il concetto, dal suo fondamento costituente, che è in prima istanza *metaforologico*, e soltanto in seguito viene fissato, reso *definitivo*, ossia ucciso, «morto», fossilizzato.

La riflessione sul linguaggio può essere accolta quindi soltanto come propedeutica all'indagine profonda. Di contro all'analisi linguistica, che «subordina l'estetica all'analitica e assegna un ruolo produttivo al linguaggio, la fenomenologia di Husserl» – spiega Roberto Walton – «trasforma l'estetica in strato fondamentale della logica trascendentale e limita il linguaggio a una funzione riproduttiva»³¹⁹. In questa prospettiva, «i significati linguistici rinviano, mediante un rapporto di fondazione, a sensi prelinguistici che s'iscrivono nella situazione percettiva. Il fatto che gli oggetti si rivelino a ciascuno in modo peculiare, genera una significatività», ossia una sfera di senso, «previa al linguaggio, e sulla base di questa esperienza antepredicativa, in cui il mondo viene contemplato passivamente in tale o quale modo, si costituiscono, mediante una sintesi attiva, i significati»³²⁰. Il linguaggio interessa quindi in primo luogo come espressione indicativa, e la funzione comunicativa viene relegata all'ultimo piano³²¹.

egli esemplifica con domande come questa: “com'è possibile la scienza della natura, ecc.”, non è il motivo centrale; motivo centrale è invece la questione della possibilità della *metaphysica generalis* e il suo svolgimento» (ivi, p. 223).

³¹⁹ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 191.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ La funzione comunicativa del linguaggio è l'ultimo scalino nel processo di costituzione del mondo, poiché oltre ad essere legata alla sfera indicativa ed espressiva di ogni singolo soggetto, essa presuppone inoltre la condizione trascendentale dell'intersoggettività, che in quanto intenzionalità comunalizzata, si fonda sull'*empatia*, stabilita anch'essa a livello intenzionale, ovvero intuitivo e prelinguistico.

Per Husserl «esiste, soprattutto nella percezione, un piano pre-espressivo del vissuto e del senso [...] che può [...] ricevere espressione e *Bedeutung*»³²², ossia significato. Tuttavia, il *sensio* come *indice* donato dall'intenzione si differenzia dal *significato* come *termine* espressivo di un determinato linguaggio, e ancora una volta, malgrado Derrida³²³, l'intenzione precede e avanza la menzione. Se dunque, come pure Ricoeur ammette, «lo strumento attraverso il quale possiamo dominare l'aporia non può essere che quello tradizionale della riduzione»³²⁴, in essa devono rientrare però, per essere sospesi, anche e soprattutto i *significati* del linguaggio³²⁵, ovvero tutti i *termini* del linguaggio *letterale*, come anche – e a maggior ragione, poiché si pongono come imparziali – quelli di un metalinguaggio formalizzato. Ciò non implica tuttavia l'impossibilità di *parlare*, di affidarsi fin dall'inizio a un certo tipo di espressione: l'espressione indicativa. Se Heidegger «collega il linguaggio del pensiero [...] con il linguaggio del poeta»³²⁶ è perché «questo linguaggio non fissa»³²⁷. Esso è infatti, come osserva Gadamer, «tanto intraducibile come la parola della poesia lirica, condividendo con questa la potenza evocatrice che si origina [...] dall'inseparabilità tra figura fonetica e funzione di senso. E tuttavia non è il linguaggio della poesia», bensì «linguaggio della meditazione, dialettica che si trova prima e oltre al pensato e al compreso».³²⁸

³²² J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 30.

³²³ Derrida sostiene che la differenza tra indice ed espressione sia «più *funzionale* che *sostanziale*» (ivi, pp. 30-31). Ma poiché di sostanziale nella fenomenologia non c'è altro se non ciò che è funzionale all'intenzione, vale a dire il fenomenico, lo smorzamento derridiano si esaurisce nell'intento.

³²⁴ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., p. 55.

³²⁵ Cfr. ivi, p. 54. Si mette quindi qui l'accento sul fatto che per la fenomenologia i fenomeni sono unità di *sensio* fondate sulla vita intenzionale, e non unità di significato. In ciò consiste appunto la differenza tra i fenomeni e gli oggetti semplicemente reputati tali in modo naturalistico.

³²⁶ H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 58.

³²⁷ Ivi, p. 121.

³²⁸ *Ibid.*

Occorre dunque cominciare da una riflessione accurata e ad ampio raggio sul valore filosofico del fenomeno della metafora, che oltre a mostrarne l'utilità come strumento gnoseologico pre- ed extra-linguistico – il cui uso è esteso peraltro anche al campo scientifico, sotto forma di modelli –, possa fornire anche qualche chiarimento ulteriore su quanto, in quale momento, in quale modo, in quale veste «il linguaggio [possa essere] importante per la filosofia»³²⁹.

2. Il linguaggio ordinario, fra scienza e arte

Il motivo per cui la filosofia discorre «in tensione» tra l'arte (l'estetica) e la scienza (l'episteme), come constata anche Rorty³³⁰, è che la vita quotidiana (non astratta dall'empiria), la vita umana di cui la prima è portata a tener conto, trascorre fra percezione e ragione, fra azione e passione. Ora, alla dimensione quotidiana appartiene un certo tipo di linguaggio, diverso sia dall'espressione puramente lirica sia dai rigori dei vari tipi di terminologia scientifica. Il linguaggio quotidiano gode della libertà che non possiede la seconda e, spesso, di gran parte dell'eloquenza pittoresca di cui è ricca la prima. È la lingua della *doxa*, malleabile ed elastica come questa, sufficientemente realista senza pretese epistemologiche, sufficientemente colorita senza ambizioni artistiche, necessaria come base elementare sia per l'espressione dell'esperienza che per la comunicazione. Una lingua che è strumento, più o meno efficace, più o meno imperfetto, e non aspira a essere null'altro. La sua efficacia sembra data da due caratteristiche di cui è pervasa: l'opacità e la variazione. Nella contingenza di quell'insieme complessivo di sensazioni che fanno parte della quotidianità, la «lingua naturale», quella lingua a cui Davidson mira e a cui tenta di applicare il suo meta-metodo, appare *perciò* come *meno sustruita* delle varie forme di linguaggio scientifico, che dell'astrazione fanno invece un uso sistematico e per la maggior parte acritico. Ciò

³²⁹ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 112-137.

che qui s'intende per linguaggio quotidiano (o in seguito anche ordinario) è dunque qualcosa di diverso da ciò a cui sul versante analitico i «filosofi linguistici» fanno riferimento con l'espressione «Linguaggio Ordinario»³³¹. Se, a confronto, il secondo appare sterilizzato come un codice da laboratorio, non si vede su quale base un Linguaggio Ordinario *puramente* concepito sia diverso da un Linguaggio Ideale³³². Riducendo il linguaggio quotidiano a linguaggio-oggetto per analizzarlo da un metalinguaggio, o purificandolo dalle qualità della contingenza per «interpretarlo» quantificandolo, la formalizzazione analitica finisce in ogni caso con il produrne un'idealizzazione. Un'idealizzazione ottenuta mediante lo svuotamento dai riferimenti concreti, e che, tanto più se implicita o involontaria, rischia di costituirsi come una vera e propria oggettivazione metafisica, dove «simboli»³³³ come «x» e come «y» sono indicatori immediati di se stessi in quanto «entità» universali.

Perfino Hegel appare allora a confronto meno idealista, se così si può dire, meno ingenuamente metafisico. E lo appare, non a caso, perché pensiero continentale e fenomenologia s'iscrivono in una tradizione che oltre a non praticare l'elusione (come i «davidsoniani» nei confronti dei *tertia*) non è disposta neanche a rinunciare al «carattere “spirituale” del sapere»³³⁴. Per quanto nell'idealismo allo «spirito» venga comunque attribuito in ultima istanza anche il tratto di «assoluto», e per quanto dall'idealismo la fenomenologia si discosti, v'è un legame del linguaggio con una radice intuitiva, di cui la tradizione continentale

³³⁰ Ivi, p. 100.

³³¹ L'espressione di G. Bergmann è riportata da Rorty, anche in traduzione italiana, con maiuscola (cfr. ivi, pp. 48 sgg.).

³³² G. Bergmann dice infatti «filosofi del linguaggio ordinario o ideale» (Id., *Logic and Reality*, cit., p. 177).

³³³ «A torto» – scrive Kant – «e con uno stravolgimento di senso i logici [...] accolgono l'uso della parola *simbolico* per designare un modo di rappresentazione opposto a quello *intuitivo*» (I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Bari, 1970, p. 215).

³³⁴ C. Sini, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna, 1978, p. 218.

in ogni caso è portata a tener conto. Per Hegel il «segno non ha in se stesso un proprio significato assoluto», cioè «il segno non ha il suo significato in se stesso, ma soltanto nel soggetto». ³³⁵ Ora, che «il significato del segno [sia, ovvero che esso esista] solo in relazione con il soggetto», non significa, d'altra parte, che esso non rinvii al tempo stesso anche a un oggetto: «il segno era precedentemente un nome», ovvero una «designazione muta», che «era per sé ancora qualcos'altro che *un nome*, cioè una cosa». ³³⁶ Come ha fatto notare Alfredo Marini, bisogna giungere a Husserl per vedere affermato il principio secondo cui, nella «necessità di cominciare dall'«ego cogito» sia [per] la riflessione trascendentale che [per] quella «puramente» psicologica [...] l'inizio è dato dall'esperienza pura e per così dire *ancora muta* che *solo* [in seguito viene] indotta a *esprimere* il suo senso». ³³⁷ Essendo l'inizio dato da «una sintesi che appartiene esclusivamente in proprio alla coscienza» ³³⁸, in Husserl «l'analisi scopr[e], oltre a strutture fenomenologiche dotate di intenzionalità d'atto, anche strutture che hanno la forma dell'intenzionalità fungente e anonima, «esperienza muta» (o «pensiero tacito») che, come sottolineò [...] Merleau-Ponty, si tratta di portare all'espressione del suo senso proprio». ³³⁹ Ed è questo il percorso che porta poi Heidegger – che come osserva anche Rorty «*non*» è da ritenersi «un altro ritessitore pragmatico» – a «vol[er] scoprire una lingua che [sia] il più vicino possibile al silenzio». ³⁴⁰

³³⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. a c. di G. Cantillo, Laterza, Bari, 2008, pp. 24-25.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 68-69.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ A. Marini, «La posizione di Simmel e l'eredità di Kant», in G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a c. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Verona, 1986, p. 43.

³⁴⁰ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 99. L'obiettivo di Heidegger, annota qui Rorty, non era di «ritessere le connessioni tra le varie cose che noi vogliamo dire».

Ora, per Hegel, «nel nome si realizza il porre-idealmente [l'idealizzazione] dell'intuizione empirica»³⁴¹. E se poi nel nome «la realtà *per sé* essente del segno [...] è annullata» – il segno «dilegua» dal nome come l'oggetto «è tolto» dal segno –, da quanto affermato in queste pagine risulta evidente che *nemmeno* Hegel perde di vista come il linguaggio, pur essendo «*durevole*», costituisca *una idealizzazione*, ovvero un'operazione – oltre che un risultato – in virtù della quale la permanenza, la *sussistenza* sia dell'oggetto sia del soggetto che ne lega i significati, essendo stata appunto «*tolta*», proprio in quel suo «essere-tolt[a]» è nel linguaggio. Essa v'è quindi, si potrebbe dire, virtualmente, v'è in *negativo*, come la sagoma nel ritaglio. E poiché «l'essere-tolto di ciò che è intuito è nel segno», come, del resto, l'essere tolto di ciò che è significato è nel nome, così «il linguaggio è il concetto della coscienza; esso *perciò* non si fissa ma immediatamente cessa di essere proprio mentre è»³⁴². Il nome della cosa non è quindi la cosa bensì un «essente-ideale» che non ne esclude «la memoria».³⁴³ In quanto idealità, in quanto cioè reale idealizzazione, il linguaggio comporta dunque un intero orizzonte senza il quale l'idealizzazione medesima in cui esso consiste diverrebbe irreali, un entroterra che se anche in Hegel tollera di essere messo in ombra e anzi al buio, non può essergli mai *realmente* strappato. La sottrazione è, per così dire, *solo* logica, e al di là di quanto questo concetto peraltro implichi nella filosofia di Hegel, rilevante qui è questo: ciò che è *tolto* infatti *vi è*. Vi è cioè *compreso*, quantomeno come dialettica controparte, anche se per arrivare all'interpretazione che ne fa Gadamer ci vorrà ancora un po' di strada. La posizione che Hegel qui

³⁴¹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 27.

³⁴² Ivi, p. 25 (corsivo mio). Si noti qui come, peraltro, Hegel distingue tra nome e segno, lasciando spazio anch'egli per una differenza a cui, per far solo un esempio di un caso agli antipodi, tiene anche Goodman quando traccia per esempio la differenza tra proprietà e predicato. «Non tutte le etichette sono predicati; i predicati sono etichette che appartengono ai sistemi linguistici. I simboli provenienti da altri sistemi – gestuali, pittorici, diagrammatici, ecc. – [...]. Tali sistemi non-linguistici, alcuni dei quali elaborati *prima* [corsivo mio] dell'avvento o dell'acquisizione del linguaggio, sono continuamente usati. L'esemplificazione di una proprietà priva di nome equivale di solito all'esemplificazione di un simbolo non-verbale per il quale non abbiamo un nome o descrizione corrispondente» (N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 57).

³⁴³ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 24-25.

esprime non sembra in ogni caso del tutto escludere – e anzi a priori, come si vede, non esclude affatto – il successivo sviluppo di quella linea continentale della filosofia in generale e non solo della filosofia del linguaggio che, nella ripresa, nell'indagine e nella volontà di svelamento di questo entroterra del linguaggio, giunge al «circolo ermeneutico». Nella concezione del linguaggio appunto come idealizzazione, v'è in qualche modo già in nuce quel «rispetto»³⁴⁴ a cui fa riferimento anche Sini, cioè quella tensione verso qualcos'altro che sta fuori dal linguaggio, pronto a essere infine colto e teorizzato come condizione della comprensione: se il linguaggio «ha l'esistenza universalmente comunicante», conclude Hegel, è perché «il linguaggio è altrettanto fuori di sé quanto esso è».³⁴⁵

Ora, tornando al formalismo, la questione che si pone è che se il linguaggio dev'essere concepito come «interfaccia»³⁴⁶, come mediazione, allora la filosofia del linguaggio dev'essere *necessariamente* «impura», poiché non è possibile «comprendere il modo in cui il linguaggio funziona» (tale sarebbe secondo Rorty l'obiettivo di una «filosofia del linguaggio “pura”»)³⁴⁷ se non attraverso l'indagine dei fondamenti extralinguistici in funzione dei quali esso esiste, e in funzione dei quali la stessa esistenza di una indagine metalinguistica ha senso. Il linguaggio medesimo è per essenza³⁴⁸ «impuro», non solo perché eterogeneo, perché cioè

³⁴⁴ Cfr. C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano, 81, p. 28.

³⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 25.

³⁴⁶ Secondo Rorty, «l'idea di un linguaggio finalizzato a uno scopo scompare insieme all'idea di un linguaggio come mezzo» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 25), e quindi insieme all'idea stessa di linguaggio. Mediante una sorta di spiegazione darwiniana della selezione linguistica naturale, Rorty prova a spiegare perché, secondo Davidson, le metafore «muoiono», senza considerare il fatto che, ammesso che così fosse, esse muterebbero dalla condizione di metafore non per *uscire* dal linguaggio ma per *invadere* il linguaggio letterale, proliferando dunque, e non scomparendo, ma guadagnando posizioni nel gioco del linguaggio. L'analogia evolutivista non fa che dimostrarne quindi la vitale *superiorità*.

³⁴⁷ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 20 n.

³⁴⁸ Che sia impuro per essenza o in suo difetto (se il termine impuro scandalizza), resta il fatto che il linguaggio lo è *anche* per definizione. Che sia un pregio o un demerito in questo caso non cambia

composto e sorretto da elementi provenienti da dimensioni diverse (almeno significato e significante, diciamo), ma perché è un dominio mediato, perché gli elementi di cui è costituito sono segni, vale a dire, cose che *stanno per*³⁴⁹ o *al posto di* altre cose che a loro volta, in ultima analisi, non sono segni o non sono intesi come tali.³⁵⁰ Chiaramente, al tempo stesso, nemmeno tali fondamenti vanno oggettivati. Ecco perché, di fronte al fallimento della «svolta linguistica», e

le cose: se il linguaggio viene inteso come «interfaccia», esso non può che essere definito come collegato da un lato con il mondo e dall'altro con il soggetto.

³⁴⁹ Stare-per non è essere-per: stare è infatti circostanziale, essere è esistenziale. Si capisce allora perché nella visione husserliana l'affermazione che «ogni segno è segno di qualche cosa» sia compatibile con l'affermazione che ogni segno non abbia un significato fisso (cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 36). «Il senso, dunque, esiste solamente *per* la coscienza» (cfr. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 110), vale a dire, *in virtù di e in relazione a* una coscienza che lo dona e sempre di nuovo lo ridona, appropriandolo ogni volta in relazione ai suoi vissuti. «L'eterogeneità tra il rinvio indicativo ed il rinvio espressivo» (*ibid.*) serve a sottolineare inoltre che non ogni cosa è necessariamente segno di un'altra. Ogni segno lo è di una cosa, ma non ogni cosa è necessariamente indicata o indicabile da un segno. Come non manca di riconoscere nemmeno Derrida, «Husserl ha senza dubbio voluto mantenere [...] un piano originariamente silenzioso, “pre-espressivo” del vissuto» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 23). Se le cose, per essere tali e per essere *tout court*, non hanno bisogno della mediazione del segno, in relazione alla svolta linguistica si può allora obiettare che l'assenza del segno corrispondente non costituisca una ragione per eliminarle come tali, tale assenza si configura piuttosto come una motivazione per cercare di segnare, per cercarne cioè un nome. Si apre in questo modo una breccia, una differenza, un'eccedenza dell'indicativo che non può essere colmata con l'espressione; quest'ultima resta infatti sempre fatalmente un passo indietro. Di nuovo, quindi, l'analisi dell'espressione non può da sola risultare sufficientemente esaustiva per studiare quel *plus* di mondo fenomenico sempre e comunque indicabile, cioè mostrabile ma, se non proprio inesprimibile – ciò che Wittgenstein chiama «l'ineffabile» (Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.522, p. 81) –, di certo almeno non sempre o non ancora espresso (ciò che Ortega chiama «l'ineffato» – Id., *Miseria e splendore della traduzione*, cit., 2001, p. 95).

³⁵⁰ Secondo Husserl, tutte le cose, fra le quali anche «i concetti», ossia «i contenuti in generale, ci possono [corsivo mio] essere dati in un modo duplice: in primo luogo in modo proprio, cioè come ciò che sono; e in secondo luogo in modo improprio, cioè con la mediazione di *segni*, che sono essi stessi rappresentati in maniera impropria» (E. Husserl, *Semiotica*, cit., p. 61). Chi voglia intendere il linguaggio come mediazione non può eluderne, non può dimenticarne questa essenziale improprietà. Se la oblia, astraendo il segno da un qualche «contrassegno» (ivi, p. 62), ne perde la funzione simbolica, i segni diventano idee astratte e non consentono di essere intesi appunto come «interfaccia tra il soggetto conoscente e ciò che è conosciuto» (cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 123).

sovvertendo l'ordine cronologico³⁵¹, la fenomenologia resta valida tuttora come risposta non solo alla maggior parte delle questioni che hanno tanto preoccupato l'analitica, ma anche a tante altre, che quest'ultima non ha nemmeno considerato di porsi.

Se la fenomenologia del linguaggio rappresenta un netto superamento di ogni linguistica epistemologica è perché ha capito, come Enzo Paci ha sottolineato³⁵², che c'è una differenza radicale tra fare del linguaggio l'*oggetto* di studio (tale studio non può che rimanere scientifico, ossia superficiale; il metalinguaggio giudicante produce in realtà un'oggettivazione artificiale) e fare del linguaggio *tema* di un'indagine radicalmente filosofica. Nel linguaggio *tematizzato* l'attività soggettiva che lo fonda e lo sostiene in quanto fenomeno non viene infatti né rimossa né pietrificata. Ecco che allora il fenomenologo può rivolgersi al parlare quotidiano, che in quanto espressione in prima istanza *doxica*, diviene particolarmente interessante. In questo senso, il filosofo, a cui Ortega assegna il ruolo di far presente, di fronte all'opinione pubblica e al luogo comune, «l'opinione vera o *para-doxa*»³⁵³, oltre a guardarsi bene dal servirsi acriticamente del linguaggio epistemologico (alternativamente definito come concettuale, proposizionale, scientifico e anche teoretico), ben può iniziare il suo percorso critico proprio intingendo la sua penna nel calamaio del linguaggio quotidiano, il solo che gli consente di astrarre i concetti a partire dalla vita, dall'esperienza vissuta, sensibilmente intuita, che sta alla base della loro preliminare costituzione.

³⁵¹ In questo confronto l'ordine cronologico è un dettaglio trascurabile per chi si colloca dalla parte della fenomenologia ortodossa (che pur assumendo la parte cronologicamente svantaggiata non sembra avere poi tanto da rimmetterci), ma non lo è per i neoanalitici che trascurando le proposte della fenomenologia sembrano in buona misura sprecare il proprio vantaggio cronologico. In effetti, se si dà per scontato che il tempo della riflessione, consentendo di sfruttare gli esiti delle riflessioni precedenti, ne implichi un avanzamento, determinandone una progressione, in questo caso l'anacronismo sembra giocare a sfavore del nuovo. Questo caso pare dunque contraddire la convinzione che «nella corsa della filosofia vince chi [...] arriva per ultimo» (cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit. p. 71).

³⁵² Cfr. E. Paci, *Relazioni e significati*, Vol. III, cit., pp. 270-271.

³⁵³ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 39. V'è in ciò forse una ragione per la quale Ortega sia passato dal neokantismo alla fenomenologia.

Nelle sue riflessioni sul rapporto tra linguaggio e arte, Ernst Cassirer offre a questo proposito alcuni spunti che, opportunamente reinterpretati, possono arricchire la tematizzazione fenomenologica qui sviluppata. Il linguaggio, egli spiega, che «va considerato non come una copia delle cose, ma come una condizione dei nostri *concetti* delle cose»³⁵⁴, è «uno dei sussidi più preziosi, e anzi un presupposto indispensabile»³⁵⁵ per consentirci di avanzare nel «processo di oggettivazione»³⁵⁶ dei fenomeni, di costituire cioè «il mondo umano», che ci si presenta in sé come indistinto o indifferenziato³⁵⁷ e che «dev'essere costruito»³⁵⁸ attraverso la formazione di simboli. Cassirer riconosce in questo processo di «fissazione»³⁵⁹ e denominazione³⁶⁰ varie tappe. Così, se il linguaggio quotidiano,

³⁵⁴ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 152 (corsivo mio). Di fronte alla definizione saussuriana del segno, Cassirer preferisce quindi la versione di Ogden e Richards.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 170.

³⁵⁷ Ortega definisce il mondo come «un *continuum* di diversità inesauribile» (J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 46), ossia come una omogeneità che include in sé un'eterogeneità potenziale che può essere attivata in molti modi. «Ogni popolo taglia il volatile del mondo» – e con la parola «volatile» egli allude qui alla sfuggevolezza ma anche alla concreta immagine di un pollo – «in modo differente» (*ibid.*). Cassirer coincide con Ortega nell'osservare che «quando mettiamo a confronto due lingue, riscontriamo regolarmente che le loro maniere di classificare ed organizzare il mondo dell'esperienza sensibile non seguono un unico schema logico, rigido, predeterminato. [...] Al contrario ovunque troviamo la massima elasticità e mobilità. È grazie a questa mobilità che il linguaggio diviene capace di rispecchiare l'intera vita di una nazione o di una comunità di parlanti. La ricchezza o povertà, la carenza o l'abbondanza di nomi è sempre un tratto molto caratteristico del particolare orientamento del sentimento e della vita» (E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 186). «Il che ci fa comprendere come uno studio comparativo del linguaggio», vale a dire uno studio comparato delle lingue, «abbia un fondamentale interesse filosofico, oltre che filologico» (*ibid.*).

³⁵⁸ Tutto in E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 171.

³⁵⁹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 155. L'espressione risulta qui estrapolata da un'affermazione marcatamente antihusserliana o che contrasta almeno con la tesi che intendiamo sostenere. Cassirer scrive infatti che «il processo di fissazione che si realizza nel linguaggio è il sostegno di quella solidificazione intellettuale da cui dipendono l'apprensione ed il riconoscimento degli oggetti empirici». Tuttavia, egli afferma in seguito che «accanto al mondo del linguaggio esiste un altro mondo umano provvisto di un proprio significato e di una propria struttura» (ivi, p.

più vicino al mito – all’animazione mitica – e alla spontaneità emotiva, *prelude* sia al linguaggio scientifico che a quello poetico, è perché esso non si limita a offrire un primo ordinamento dell’esperienza, ma in quanto contiene in sé «il suo lato poetico; parla per immagini ed espressioni metaforiche»³⁶¹. Tuttavia, aggiunge Cassirer riprendendo la lezione di Vico, se «negli stadi primitivi della cultura umana questo carattere poetico e metaforico del linguaggio sembra prevalere sul suo carattere logico», raggiungendo il punto più alto nel pensiero mitico, «nell’evoluzione successiva tale aspetto ha perso gradatamente importanza»³⁶². Possiamo allora desumere che, per questa ragione, il linguaggio scientifico, che si presenta come «astratto»³⁶³, che perde progressivamente il contatto con l’ontologia, ossia con il mondo fenomenico, appare come meno idoneo all’espressione filosofica. Ebbene: ciò che il linguaggio ordinario, o quotidiano, conserva di fondamentale è appunto «l’elemento estetico»³⁶⁴.

156), il quale mondo si avvicina di più all’originarietà del mondo fenomenologico. Ben potrebbe allora il secondo, seppure da neokantiano Cassirer non lo consideri, fornire le basi per mettere in *crisi* (e quindi tra parentesi) il primo. Per Cassirer la differenza, che si limita a essere tale, divide semplicemente il mondo della scienza da quello dell’arte.

³⁶⁰ Cfr. E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 184.

³⁶¹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., pp. 164-165.

³⁶² E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., pp. 187-188.

³⁶³ Ivi, p. 188-189.

³⁶⁴ Ivi, p. 193. Cassirer afferma tuttavia che «il linguaggio implica *sempre* un elemento lirico» (E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 164, corsivo mio). Se Cassirer ha ragione – non è peraltro il solo a sostenere questa tesi; oltre a Ricoeur e Derrida, anche Blumenberg e Grassi (cfr., fra gli altri scritti, E. Grassi, *La preminenza della parola metaforica*, Mucchi, Modena, 1987), per esempio, coincidono –, allora la pervasività del metaforico nel simbolico, ovvero nel linguaggio, che può essere associato, dal lato gnoseologico, all’essenziale impurità della ragione e quindi ai limiti della ragion pura, sentenzierebbe «i limiti del letterale» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 337 sgg.), e insieme ad essi, i limi dell’analisi linguistica, che solo al letterale si applica (cfr. ivi, p. 97). Da *tali* limiti resta però salva l’indagine gnoseologico-fenomenologica. È per questa ragione che essa può concentrarsi soprattutto sull’estetica trascendentale e sulla metaforicità.

Ora, il linguaggio ordinario (o quotidiano) è naturale, non cioè ancora fenomenologico³⁶⁵, ma è proprio in virtù della spontaneità euristica, sempre di nuovo *poietica*, della sua formazione, solo in seguito irrigidita in convenzione, che esso si svela come più idoneo a essere ripreso, seppur criticamente, anche dopo l'*epoché*. Dal canto suo, buona parte della tradizione analitico-linguistica, che vede il linguaggio quotidiano come sede primaria della struttura metaforica, lo predilige inequivocabilmente al linguaggio teoretico-metafisico (fermo restando che entrambi, sia il linguaggio poetico che la metafisica rimangono esclusi dal terreno proposizionale). «Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio nel quale ha la sua patria? *Noi*» – scrive Wittgenstein – «riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»³⁶⁶.

Se di retrocedere al terreno pre-convenzionale si tratta, di squalificare cioè *i progressi dell'idealismo*, più che della metafisica *tout court*³⁶⁷, i quali hanno prodotto un linguaggio anchilosato e inautentico, anche Husserl e soprattutto Heidegger sarebbero dello stesso avviso. Per dire l'originario ci «mancano i

³⁶⁵ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 13. Seppure «fra il linguaggio ordinario [...] e il linguaggio della fenomenologia» ci sia continuità – molta di più che con «il linguaggio della metafisica tradizionale» –, appare chiaro come *vi sia* in Husserl un tentativo costante di «trasformare [i] concett[i] tradizionali[i] in indicativ[i] o metaforic[i]», e che le «precauzioni [e le] “virgolette” dei rinnovamenti o innovazioni» segnino in qualche modo quella rottura che Derrida non riconosce. Discostandosi quindi da questa valutazione derridiana, la prospettiva qui adottata proverà a sostenere che sia soprattutto nel lettore il potere di intendere, adottando l'atteggiamento consono, la *tonalità* non convenzionale che risemantizza l'intero linguaggio fenomenologico. Appare chiaro infatti come, senza appellarsi ad alcun «principio di carità» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 280-281), Husserl confidi di essere compreso *al di là* della superficie del «linguaggio comune» (Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 87) di cui, anche ai fini della comunicazione, è costretto a servirsi. Più in là si cercherà di mostrare come possa essere in questo senso non solo pertinente ma richiesta e opportuna un'applicazione della riduzione fenomenologica al linguaggio usato anche da Husserl.

³⁶⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., prop. 116, p. 67.

³⁶⁷ Già in Kant si trova infatti una critica ai peccati idealistici della metafisica dogmatica.

nomi»³⁶⁸, afferma il primo, che s’impegna in una rigenerazione a tutto campo del vecchio linguaggio filosofico, allo scopo di spogliare le cose dal travestimento delle idee³⁶⁹. Ma se Heidegger, alla ricerca di parole, si avvia per il sentiero dei poeti, la tradizione analitica intraprende invece, epistemologicamente, il cammino contrario. Se nel linguaggio proposizionale cerca «il vero e il falso» e tenta di formalizzarlo, cosa trova allora nel linguaggio quotidiano? Trova sempre la metafora, ma come problema, come ostacolo.

Per l’approccio analitico, il significato è legato a un rimando unidimensionalmente linguistico; esso viene definito in modo con-testuale o coerentistico: «avere un significato vuol dire avere un posto in un gioco linguistico. Le metafore, per definizione, non ce l’hanno»³⁷⁰. Così, «pronunciare una frase senza un ruolo *fisso* in un gioco linguistico vuol dire [...] pronunciare qualcosa che non è né vero né falso»³⁷¹. Così, «immettere una metafora in una conversazione è come interrompere la conversazione per fare una smorfia, estrarre una fotografia dalla tasca [...]. Immettere una metafora in un testo è come usare il corsivo, un’illustrazione, una punteggiatura o un formato anomali»³⁷². Sono artifici che all’analisi logico-strutturale si presentano come fantasmi, come incognite indecifrabili, come misteri. «Quanti fatti», si chiede Davidson, sono comunicati da una fotografia? Nessuno, infiniti, o un solo grande fatto non formulabile? È una domanda sciocca», risponde: «un’immagine non vale mille parole né qualunque altro numero»³⁷³. Davidson è qui completamente serio: sta dicendo quanto vede, alla lettera, senza tuttavia prenderne atto, senza *crederci* fino in fondo. Infatti, anziché riconoscere i limiti dell’analisi apofantico-proposizionale e la generica

³⁶⁸ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a c. di A. Marini, Angeli, Milano, 1981, p. 356.

³⁶⁹ Husserl parla esplicitamente – nonché in modo metaforico – di «*Ideenkleiden*», «vestiti di idee».

³⁷⁰ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 27.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 359.

insensatezza del tentativo di quantificare il metaforico (come ogni altro genere di significato), egli chiude semplicemente gli occhi, tira dritto, e ne deduce – ma si tratta di una inferenza che appare non valida³⁷⁴ – che la metafora «non ha un contenuto cognitivo»³⁷⁵. Il quasi-proposizionale è talmente problematico per l'analisi linguistica (che in questo caso si rivela più positivista dei positivisti ortodossi), che lo si esclude anche solo come possibilità. Se infatti la popperiana «linea di demarcazione» venisse applicata al linguaggio, si potrebbe distinguere tra «un linguaggio noto e universale e la costruzione di un linguaggio che, sebbene inizialmente ignoto e individuale, rende tangibile l'impronta cieca che recano tutti i propri atti»³⁷⁶. Dunque la scelta davidsoniana, salomonica, cautelativa, è di non riconoscere al linguaggio poetico non solo lo statuto di linguaggio, ma nemmeno quello di espressione.

³⁷⁴ L'inferenza non è logicamente attinente e sembra contenere qualche premessa occulta. Se ciò che Davidson chiama significato viene definito in base alla struttura, alla forma del contesto, allora la presenza o meno del «contenuto cognitivo» (che riguarda le metafore) dovrebbe essere considerata irrilevante anche per quanto riguarda le frasi letterali: anch'esse, pur avendo un ruolo fisso nel gioco linguistico, sono, per definizione analitica, prive di contenuto. Ma se le cose stanno così, che bisogno c'è di parlare di significato in termini sintattici? Non sarebbe più consono parlare di funzione? E se la funzione riguarda l'uso, non hanno forse le metafore come tali un ruolo nel gioco linguistico? E se il gioco cambia, non diventano forse i *significati fissi* d'un tratto anch'essi *mobili*, o addirittura, dal momento che scompare la struttura che li ha resi tali, *inesistenti*? D'altra parte, lo stesso Davidson lascia aperto uno spiraglio cruciale, aperto cioè al senso intuitivo (del metaforico come dell'intero linguaggio), quando, anche in relazione all'eracliteo «alludere» dell'oracolo di Delfi, afferma che «l'allusione non è il significato» (cfr. D. Davidson, «Che cosa significano le metafore», in Id., *Verità e interpretazione*, cit., pp. 358 e 351). L'allusione, che sta alla base del linguaggio, sta quindi altresì all'origine stessa della filosofia. Così, quando leggendo Nietzsche, Rorty contrappone la poesia alla filosofia (egli scrive infatti: poiché «solo i poeti sono [...] in grado di rendersi conto della contingenza [,] tutti gli altri sono condannati a restare *filosofi*» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 39 – corsivo mio), ciò che sembra qui sfuggire è che chi esclude la metaforicità esclude *anche* la filosofia. Un'indagine formale del «significato» letterale, che escluda l'opaca obliquità della metafora e rifiutando di penetrarvi ne neghi *a priori* il contenuto, si porrebbe così essa stessa al di fuori del terreno filosofico.

³⁷⁵ Cfr. la ricostruzione rortyana dell'argomento di Davidson (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 27).

³⁷⁶ Ivi, p. 39.

Ora, chi invece non lo esclude da principio, cerca di studiarne la struttura, la forma logica, e valicando i limiti dell'analisi linguistica, ne scopre la funzione conoscitiva, l'importanza fondamentale nella categorizzazione dell'esperienza. Così s'imbatta nel contenuto *aisthetico*, di fronte al quale, però, sarebbe costretto a fermarsi. Pur riconoscendo nel linguaggio ordinario una componente metaforica fondamentale, l'analista del linguaggio non si concede – non potrebbe concedersi – di affidarsi alla semantica, tanto meno a quella di un linguaggio non sottoposto ad analisi logica, non suscettibile di essere governato da regole formali e che non si pone come obiettivo quello di rispondere ai criteri di validità in base ai quali egli possa giudicarlo. Quello quotidiano è infatti un linguaggio fatto più di rappresentazioni che di formule, di rappresentazioni cioè variabili e quindi troppo difficilmente legiferabili, e a una posizione consistentemente analitica – questo è il limite fondamentale dell'approccio linguistico – è sistematicamente preclusa la possibilità di entrare nel merito dei contenuti particolari, sia di quelli metafisici, ai quali di fatto nega ogni legittimità, che di quelli ordinari e metaforici. Un simile accesso è consentito soltanto a una posizione che intenda cedere, facendosene umilmente carico, all'impossibilità di eludere un qualche genere di impegno o compromesso ontologico. Un compromesso, un carico le cui implicazioni negative possono essere tolte solo mediante una conversione di fondo: esso costituisce infatti un tabù solo per le posizioni che, anche malgrado il rigore autoimposto, continuano a intendere l'ontologia idealisticamente.

La difficoltà di entrare nel merito dei contenuti si presenta in fondo anche nella questione kantiana dell'oggettività in particolare, e deriva dal mettere al primo posto le regole (o le facoltà formal-trascendentali, nel caso di Kant) e in secondo piano le rappresentazioni. Infatti, mentre la soggettività kantiana è «aliena all'individuale e all'accidentale, e perciò può essere fonte di universalità»³⁷⁷, per Husserl invece «ogni soggettività ha la sua propria storia che proviene dalla sedimentazione degli atti. In tale modo essa viene individualizzata come una monade, in quanto ha le sue abitudini [...] e correlativamente un mondo»³⁷⁸. L'io

³⁷⁷ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, p. 173.

³⁷⁸ Ivi, p. 153.

husserliano è in prima istanza «una trama di contingenze e non un sistema di facoltà»³⁷⁹. Proprio in virtù di questa sottolineatura della componente psico-logica, che fonda trascendentalmente la logica, la conoscenza – e quindi il discorso correlativo – resta contenuta tra il fenomenico e l’eidetica. Essendo sempre considerata come in parte proiettiva, l’ontologia costituita perde così il carattere naturalistico-ideale di oggettiva. Ma al tempo stesso, la soggettività trascendentale, con le operazioni sintetiche che essa compie, è assunta come ineludibile, come non più riducibile a mera forma. Il compromesso gnoseologico della fenomenologia è dunque al tempo stesso un affrancamento dall’ossessione di fiscalizzazione dell’oggettività dell’epistemologia positivista³⁸⁰.

³⁷⁹ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 43. Se dunque «l’immagine fodoriana della mente come insieme di rappresentazioni interne non ha nulla a che fare con l’immagine dello Specchio della Natura che ho criticato» (R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 17), non si vede come vi possa avere a che fare il concetto husserliano di coscienza. Tuttavia, senza pretendere per sé lo statuto di «epistemologicamente neutra», e andando oltre il mero cognitivismo, la sottolineatura fenomenologica della componente psicologica nella soggettività trascendentale intende anzi smascherare l’illusione oggettivistica dell’empirismo classico, che la rortiana post-filosofia sembra a tratti condividere (cfr. *ibid.*).

³⁸⁰ «Il problema caratteristico dell’epistemologia» sarebbe secondo Rorty «qual è il criterio che determina quali tra le nostre rappresentazioni sono adeguate» (R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 17). Così, «quando si sceglie un metodo filosofico non giova sentirsi dire che uno è capace di intuire gli universali, [...] è ancora necessario sapere se uno ha intuito gli universali *correttamente*» (ivi, p. 46, corsivo mio). Quest’«ansia» di «ispezionare» (cfr. *ibid.*) che si concentra sul procedimento di affermazione (più che di acquisizione) di ogni conoscenza, sembra a volte perseguire il fine di legittimarne l’imposizione. Come se, più ancora di una ricerca realistica del *vero*, si cercassero i metodi migliori per *avverare* l’arbitrario. Il «sospetto», di cui parla Corradi, è indotto dalle posizioni che, discostandosi dal positivismo tradizionale per sostenere una prospettiva pragmatista, lavorano alle strategie di legittimazione in modo elusivo, in cui lo scetticismo esclusivamente rivolto alla forma appare legato a una volontà di mantenere, per quanto riguarda i contenuti, il massimo «controllo» (cfr. G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 12) su un’oggettività che, annullando il soggettivo – e quindi il metaforico –, si irrigidisce sull’astratto. Corradi vi vede un «ansia subliminale» (ivi, p. 11) che desta il «sospetto che le ostinate ricerche di verità che sottendono i [...] fiorenti giochi filosofici» (*ibid.*) di quella che definisce come «un’*enclave* epistemologica» (ivi, p. 13), oltre ad «essere pensate come capaci di ristabilire [...] una condizione ideale di perfetta comunicazione nella nostra era tecnologica» (ivi, p. 11), nascondano in fondo la volontà di «mantenere la mente ristretta all’interno di un unico, immutabile vocabolario» (ivi, p. 8).

Che all'interno di ogni filosofia vi sia un'ontologia è dato comunque per scontato da posizioni tanto diverse come quelle di Quine e di Cassirer. Il secondo ammette esplicitamente che «una filosofia critica non è affatto costretta a negare la necessità o l'importanza di una siffatta ontologia. Solo che non la intende più come la descrizione di un essere assoluto, [...] ma restringe il compito dell'ontologia all'ambito di quei *fenomeni* [...] che ci sono dati dai differenti modi della conoscenza empirica»³⁸¹. Solo allora, solo alla luce di una tale ammissione, si apre la porta alla semantica. Fintanto che sosterrà nell'orrore del riempimento metafisico, il critico del linguaggio deve rifiutare anche quello empirico, dunque ogni genere di significato, e a quel vuoto non può che assoggettarsi: fintanto che s'imporrà di non valicare il confine del formale, al «metafilosofo» non resta che accontentarsi dell'analisi semiotica. Deve cioè adottare qualcosa come un *positivismo sfrontato*, capace di sostenere che «non c'è niente, nel linguaggio, al di sopra o al di sotto del detto»³⁸², soltanto regole, logica, sintassi. Quindi, a momenti, non c'è nemmeno più linguaggio, o almeno, non quello che «conta [...] per la filosofia»³⁸³. Se dopo aver polverizzato i fatti, il positivismo finisce con l'annientare anche il linguaggio, ancora una volta ha ragione Unamuno: ai positivisti «successe [...] ciò che dicono accada di frequente quando si esaminano e provano certi complicati composti chimici organici, vivi, e cioè che i reattivi distruggono il corpo stesso che si tratta di esaminare, e ciò che si ottiene non sono altro che i prodotti della loro composizione».³⁸⁴

Si potrà obiettare che il «metafilosofo» che stiamo dando per scontato sia una semplificazione arbitraria; che non c'è in realtà nessun «filosofo analitico» che si sia di fatto limitato, autoconfinato, all'aridità del terreno logico-formale, e che nel trascenderlo, tutti hanno prima o poi cercato di fare i conti con la questione dei contenuti. È vero che all'interno della corrente analitica vi sono posizioni assai

³⁸¹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 170 (corsivo mio).

³⁸² Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 122.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 52 (trad. modificata).

diverse, che spaziano dal più astratto formalismo al cognitivismo e al pragmatismo. E tuttavia *questa* discesa non ottiene che un incremento del problema: l'inclusione di quelli che Rorty definisce un «pragmatismo metafilosofico»³⁸⁵ e un «pragmatismo senza metodo»³⁸⁶, come infine di un «pragmatismo non relativistico»³⁸⁷ – «in seno alla comunità filosofica», si aggiunge, «i pragmatisti sono meglio noti come olisti»³⁸⁸ – non sembrano migliorare le cose.³⁸⁹ La distinzione che nel 1990 fa Rorty in particolare tra filosofia analitica e filosofia linguistica, ritenendo «ora alle nostre spalle» soltanto la seconda, non contribuisce peraltro a fare chiarezza. In compenso, è illustrativa. «La filosofia analitica» – scrive – «non designa oggi l'applicazione di [...] metodi [linguistici] ai problemi filosofici, ma semplicemente *l'insieme particolare di problemi che vengono discussi dai professori di filosofia in certe parti del mondo*», problemi che, «*al momento*, ruotano intorno a “realismo” e “antirealismo” – *un fatto che noi davidsoniani, naturalmente, deploriamo*. Ciò intorno a cui ruoteranno fra un decennio, non saprei *predirlo*. Poiché i filosofi analitici vengono tipicamente *addestrati a non* riservare particolare attenzione alla storia del pensiero [...], l'obiettivo delle loro ricerche *tende a spostarsi* di decennio in decennio».³⁹⁰

³⁸⁵ Rorty ne parla in riferimento a «Carnap e alla concezione di Waismann della filosofia come visione» (cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 96).

³⁸⁶ R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., pp. 85 sgg.

³⁸⁷ A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. XXIII.

³⁸⁸ R. Rorty, «La scienza della natura è un genere naturale?», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 86.

³⁸⁹ Rorty rileva come le «varie ambiguità» del pragmatismo «l'[abbia]no fatto apparire come un movimento assai confuso: non sufficientemente “duro” per i positivisti né abbastanza “morbido” per gli esteti [...]; una filosofia per opportunisti» (R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 86).

³⁹⁰ Tutto in R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 150 (corsivi miei).

Più chiaro al riguardo è Diego Marconi, il quale spiega che c'è da «distinguere tra *filosofia linguistica*, *filosofia analitica* e *filosofia del linguaggio*».³⁹¹ La prima sarebbe il «programma di filosofia che considera i problemi filosofici problemi di linguaggio» e ne promuove quindi «l'accertamento analitico». Ciò è inteso in due sensi: «può voler dire che i problemi filosofici sono *generati* dal linguaggio [...] e la filosofia deve non già risolverli, ma *dissolverli*, o attraverso una [...] comprensione del modo in cui il linguaggio funziona [...] o [...] sostituendo il linguaggio naturale con un linguaggio artificiale perfetto» (e qui si collocano Frege, Russell, il primo Wittgenstein (del *Tractatus*), nonché «molti neopositivisti e filosofi inglesi degli anni Trenta»). Il secondo versante della «filosofia linguistica», in cui si collocherebbe Austin, deriva dall'interpretazione che «i problemi di linguaggio sono problemi di significato delle parole, e si *risolvono* accertando qual è il significato di certe parole». Pur identificando più spesso «nel linguaggio comune il luogo della risoluzione dei problemi filosofici», chiarisce Marconi, neanche «i sostenitori di questa posizione esclud[ono] [...] l'utilità dei linguaggi artificiali “perfetti”». Ora, quello che «invece» si chiama «“filosofia analitica” non si caratterizza per l'adesione a tesi filosofiche sostantive, ma per uno *stile*», una sorta di *modus operandi* fatto di «definizioni e argomentazioni esplicite, [...] uso di controesempi [...], ricorso [...] alle assunzioni del senso comune e ai risultati delle scienze naturali e della matematica». Anche dunque se come spiega Marconi «la filosofia analitica non si occupa *in modo particolare* di linguaggio»³⁹², resta il fatto che *inglobando* al suo interno la filosofia linguistica, si può in ogni caso dire che lo si sia occupato *per un determinato periodo*, quantomeno quello attinente alla *svolta linguistica*, come in linea di principio, secondo questa definizione può continuare o tornare a fare. *Altra* cosa ancora, secondo Marconi, è infine la filosofia del linguaggio, che *però* avrebbe «finito per essere identificata con la ricerca sul linguaggio *interna* alla

³⁹¹ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 8.

³⁹² Corsivo mio.

filosofia analitica»³⁹³, e la quale comunque *a sua volta* non si riduce – neanche così intesa – alla semplice filosofia linguistica: «la maggior parte dei filosofi del linguaggio [analitici], oggi, non rit[iene] che la soluzione di *qualsiasi* problema filosofico *consista* nella risoluzione di un problema di “logica del linguaggio”». ³⁹⁴ Marconi precisa infine come nel 1979, ne *La filosofia come specchio della natura* Rorty avesse distinto tra «filosofia del linguaggio “pura” (esclusivamente interessata a comprendere il modo in cui funziona il linguaggio e “impura” (cioè carica di ambizioni epistemologiche” e nient’altro che una visione del progetto fondazionista della filosofia moderna)», e nella conferenza «La filosofia in America oggi» del 1981³⁹⁵, «la filosofia analitica viene identificata come lo stile filosofico che privilegia l’argomentazione». ³⁹⁶ Da ultimo, nel secondo volume degli *Scritti filosofici* si parla infine di una «filosofia post-analitica»³⁹⁷, nonché dei «punti di contatto e di convergenza che quest’ultima [avrebbe] stabilito con la filosofia europea e in particolare con la cultura ermeneutica da Nietzsche e Heidegger sino a Derrida»³⁹⁸.

Se quella che qui è stata posta, con la figura dell’analista formale, è dunque una sua *riduzione* ai tratti più generali o primari, non lo è che come congettura di lavoro: una esemplificazione al fine di aumentare – come apponendovi una lente di ingrandimento – la «macroscopia»³⁹⁹ della problematicità dell’analisi, ovvero dell’analisi logico-linguistica *come strumento autonomo* e contemporaneamente *ad uso filosofico*. Che si parta quindi da una ipotesi per assurdo, da un bersaglio

³⁹³ Corsivo mio.

³⁹⁴ Ivi, pp. 8-9.

³⁹⁵ R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986.

³⁹⁶ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 20 n.

³⁹⁷ A. Gargani, «La conversazione filosofica tra metafora e argomentazione», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, trad. it. di B. Agnese, Laterza, 1993, p. VII. Il testo originale è del 1991.

³⁹⁸ *Ibid.*

presunto (o meno), da una semplificazione addirittura, resta il fatto che *questa* – ovvero quella della semplificazione riduttiva – è la strategia critica impiegata *tout court* dalla medesima corrente analitica sia in relazione al proprio oggetto di studio sia contro il pensiero *rappresentazionista* o *fondazionista* in generale, all'interno del quale vi sono posizioni tanto diverse come l'idealismo e la fenomenologia. L'obiezione di fondo resta in ogni caso legittima: se la generica demonizzazione del *contenuto ontologico* (o anche solo la diffusa indifferenza che molti autori analitici riguardo ad esso palesemente ostentano) costituisce, per chi l'ha tradizionalmente praticata, una squalifica di principio per qualsiasi incursione *semantica* a cui questi intenda accedere, la deviazione semiotico-pragmatica altro non dimostra se non il disagio, il senso di trasgressione che i formalisti vivono, che provano dinanzi all'unico rinvio autentico, l'unico non rinviabile, quello cioè di un rientro sull'io, alle operazioni della propria coscienza, fino alla psicologia trascendentale.⁴⁰⁰ *Scendere* al concreto con le armi apodittiche della *logica simbolica* resta per l'analisi una «tentazione»⁴⁰¹ forte, ma che può significare far crollare di colpo le «altezz[e]»⁴⁰² – spesso meramente proclamate⁴⁰³, spesso perfino inavvertite – in cui la «metafilosofia» si è autocollocata. Se, com'è stato sostenuto, «la filosofia [deve avere] un compito sostanzialmente terapeutico» che consiste nel «liberarci dalla tentazione di arrampicarci con la mente là dove

³⁹⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, «Che cos'è leggere», in Id., *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 92.

⁴⁰⁰ Secondo Gargani, Rorty riterrebbe il tentativo di «ridurre la realtà, tutto ciò che è altro da noi, all'equazione di un'identità soggettiva e autoreferenziale» implicitamente «narcisista» (cfr. A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. XII). Nell'«abbandono degli investimenti oggettuali» in favore di «un investimento nelle rappresentazioni verbali degli oggetti corrispondenti» Gargani ravvisa d'altra parte una schizofrenia (ivi, p. XVII).

⁴⁰¹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 138. Davidson si riferisce qui alla «tentazione di peccare» non virgolettando le espressioni opache, in particolare nel discorso indiretto, vale a dire, alla tentazione di analizzare il contenuto di un'espressione non *usata* ma soltanto *menzionata*, e quindi strutturalmente inaccessibile all'analisi.

⁴⁰² Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, p. 54.

⁴⁰³ Cfr. ivi, p. 349.

nessuna mente umana può installarsi»⁴⁰⁴, una discesa diretta – una discesa libera, per così dire – dalle proposizioni ai fatti risulta non consentita. Più ancora del riduttivismo formalista, è allora il pragmatismo analitico della filosofia-linguistica a divenire oggetto di quella diffidenza di conio wittgensteiniano dinanzi a certe «voci filosofiche che cercano di parlare da luoghi nei quali non possono trovarsi, ma ai quali cercano di arrivare arrampicandosi [...] sui trampoli delle idealizzazioni e delle sublimazioni delle teorie»⁴⁰⁵. Detto in breve: fintanto che resta *para*-filosofica, l'analisi linguistica può anche arrogarsi il titolo di *meta*-. La circospezione del lavoro analitico è *altamente* rispettabile fintanto che non trascende il terreno del formale; esso ha insomma un prezzo da pagare, ad esso s'impone la *rinuncia ontologica*.

Nel suo irriducibile rifiuto del metalinguistico, Wittgenstein aveva in qualche modo intuito come l'ansia normativa – di formalizzazione o comunque di regolamentazione strutturale – crei non soltanto un linguaggio artificioso, uno strumento da laboratorio, ma un pensiero altrettanto artificiale, che non consente di accedere neppure a una vera e propria critica del linguaggio, né del linguaggio come strumento espressivo della riflessione filosofica, né di quello che è effettivamente il linguaggio umano, che in quanto insieme di «lingue naturali» eccede nettamente le possibilità di essere «tradotto» o «interpretato» in una terminologia astratta, in una «notazione». Nella variazione dell'uso, il linguaggio accoglie infatti il metaforico, che sposta l'attenzione dall'insieme al caso, dall'enunciato ai termini singolari, e da questi al loro rimando, allargando l'orizzonte oltre e fuori dal linguaggio. Introducendo nel linguaggio la dimensione della genesi, il movimento, la metafora mette quindi in evidenza certo i «limiti del letterale» (che Davidson pure mette in conto⁴⁰⁶) ma, con questi, *anche* quelli dell'interpretazione come traduzione radicale, poiché se essa «ci obbliga – come scrive Eco – a interrogarci sull'universo dell'intertestualità [,] al tempo stesso

⁴⁰⁴ Cfr. A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. IX.

⁴⁰⁵ Ivi, pp. IX-X.

⁴⁰⁶ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 337.

rende ambiguo e multi-interpretabile il contesto»⁴⁰⁷. E proprio in relazione allo studio della lingua «naturale» perde ogni valore la proposta di una sorta di *convertitore universale* come quello che propone Davidson. Ma proprio perché d'altra parte è venuta meno *anche* la tesi della corrispondenza, fra le parole e le cose deve allora subentrare un *tertium* – variabile delle variabili, che come tale diviene costante – e che non è meramente un arbitro, un «ritessitore pragmatico»⁴⁰⁸, né un soggetto collettivo, comunque *istituito*, un organismo *convenzionato*, bensì, per dirla con Rorty, piuttosto un «inventore di vocabolario»⁴⁰⁹.

Da un antipositivismo individualista che in qualche modo conferma dall'esterno la prospettiva fenomenologica, nonché da «teorico del linguaggio» che non si lascia imbrigliare da alcuna lettura successiva – e tantomeno in particolare, come sottolinea Aranguren, da un'interpretazione filosofico-linguistica⁴¹⁰ – Unamuno si oppone contemporaneamente al «professionismo filosofico» e al «purismo», perché fissando la lingua in una «concezione statica» ne «esclud[ono il] progresso», il «dinamismo».⁴¹¹ La «lingua viva» diviene così «lettera morta».⁴¹² Dal momento che il «protezionismo linguistico [...] impoverisce e imbarbarisce»⁴¹³, affidare la definizione di cosa sia una lingua viva a qualche genere di «imposizione governativa» è privo di senso.⁴¹⁴ Dopo che «due secoli di pedagogia matematica, fisica e biologia hanno dimostrato, in base ai loro effetti,

⁴⁰⁷ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990, p. 156.

⁴⁰⁸ Rorty vi allude in relazione al lavoro di «ritessere le connessioni tra le varie cose che noi vogliamo dire» (R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo» in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 99).

⁴⁰⁹ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 11.

⁴¹⁰ J. L. López-Aranguren, «Unamuno y nosotros», in M. de Unamuno, *Antología*, FCE, Madrid, 1964, p. 26.

⁴¹¹ M. de Unamuno, «Contra el purismo», in Id., *Antología*, cit., p. 184.

⁴¹² Ivi, p. 186.

⁴¹³ *Ibid.*

che non bastano queste discipline per sbarbarire l'uomo»⁴¹⁵, quella che serve semmai è «una linguistica dinamica»⁴¹⁶. Se dunque anziché un «definitore», anche per Ortega «il filosofo è un “decidor”», è perché il suo dire – non astratto dal pensiero – è legato al metaforico.⁴¹⁷ Si tratta infatti di dischiudere, di fare sempre nuovamente nascere quella lingua che, trasponendo al linguaggio un'immagine che Unamuno usa in riferimento alla Spagna, può essere vista come una «crisalide» con «una vigorosa vita periferica, esterna e interna»⁴¹⁸.

Quando dunque il fenomenologo José Gaos denuncia la svalutazione storica complessiva della filosofia spagnola in quanto «mera» letteratura e mette in evidenza come la comparsa di Sartre nella filosofia francese rappresenti un'occasione per reclamare una rivalutazione del pensiero spagnolo come tale, non ha in mente una rivendicazione di poco conto. Il «caso Sartre» viene a squalificare infatti il preconcetto avverso sottostante, ovvero quello di una divisione netta tra filosofia e letteratura, che il pensiero latino, e in particolare quello spagnolo, non ha mai accolto e che, secondo Gaos, deve dunque decadere.⁴¹⁹ Il «buono scrittore», afferma Ortega, è colui che, in ragion delle necessità espressive di un pensiero originario, è in grado di «erodere» la lingua fino a imprimerle un suo stile, ovvero un suo modo, appunto originale, di uso del linguaggio.⁴²⁰ A ciò *soprattutto* il filosofo è dunque costretto. Ma nessuna erosione «alla grammatica e all'uso

⁴¹⁴ J. L. Aranguren, «Unamuno y nosotros», in M. de Unamuno, *Antología*, cit., p. 35.

⁴¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 50.

⁴¹⁶ Ivi, p. 78.

⁴¹⁷ Cfr. J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, trad. it. a c. di G. Cacciatore, Guerra, Perugia, 2002, pp. 51 sgg. Cfr. al riguardo anche C. Razza, «La sconfitta del luogo comune», in J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., pp. 7-25.

⁴¹⁸ M. de Unamuno, «De mística y humanismo», in Id., *Antología*, cit., p. 179.

⁴¹⁹ Cfr. J. Gaos, *La filosofia en la Universidad*, cit., pp. 170-171. Nei «pensatori» ispanici, sostiene Gaos, si apprezza in modo paradigmatico come il «valore filosofico» di un «pensiero originale» sia messo in rilievo o «esaltato da quello letterario».

prestabilito» sembra possibile a meno di contravvenire al popperiano «criterio di demarcazione» e di mettere tra parentesi la roccaforte del convenzionale, ovvero, quello che anche Cassirer chiama il linguaggio proposizionale – che egli colloca in cima al processo di oggettivazione –, e intaccando, ammorbidendo la durezza concettuale. Come ottenerlo, dunque, se non utilizzando quello che Cassirer stesso, ma anche Nietzsche, fra altri, considerano un cammino parallelo altrettanto necessario, ossia quello del linguaggio metaforico? Il pensiero va dunque illustrato in modo figurato, analogico, allegorico, traslato, immaginifico, seguendo cioè quello che, di fronte al principio dell'univocità, principio fondante della logica, Robert Musil ha descritto come «das zweite Grundprinzip», che corrisponde a una seconda «Grundverhaltensweise», e che si ricollega a sua volta all'«altro stato», ovvero allo «stato del senso».⁴²¹ Se dunque lo «scrivere bene consiste nel fare continuamente piccole erosioni alla grammatica, all'uso stabilito, alla norma vigente della lingua», il tipo di «erosione» praticato da un autore, la sua tendenza erosiva particolare, va configurando uno stile, che però ha da insorgere con coraggio.⁴²² Perché solo in quanto, «attraverso un'impercettibile deviazione, lo stile sping[er] i segni stabiliti e i significati disponibili oltre i loro attuali limiti di senso»⁴²³, come spiega anche Manfred Frank, il prodotto scritto come tale acquista un peso filosofico. «In che cosa consiste un buono stile filosofico?», si chiede dunque Ortega, legittimando in tal modo anche il filosofo – e non solo il poeta – ad adottarne uno. «Consiste nel fatto che il pensatore, evadendo dalla terminologia vigente [...] le cui parole sono ormai cristallizzate [...] s'immerge nella lingua

⁴²⁰ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 30.

⁴²¹ Oltre ai riferimenti che al riguardo sono riscontrabili nel romanzo *L'uomo senza qualità*, nei *Diari* Musil parla addirittura di un «altro atteggiamento» (R. Musil, *Diari* (1899-1941), trad. it. di E. De Angelis, a c. di A. Frisé, 2 voll., Einaudi, Torino, 1980, Vol. II, Quaderno 25, p. 956: «le cose sono diverse perché il mio atteggiamento nei loro confronti è diverso»), in cui è possibile leggere i tratti di quello fenomenologico.

⁴²² J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 30.

⁴²³ M. Frank, *Lo stile in filosofia*, trad. it. di M. Nobile, il Saggiatore, Milano, 1994, p. 53.

comune, ma non per usarla [...] così com'è, ma riformandola».⁴²⁴ E, poiché – come sostiene Karl Menges – lo stile è «strumento di un'intenzione teorica primaria»⁴²⁵, lo stile in filosofia risponde a una ragione sostanziale, che supera quella del dire semplicemente bello.

Che il modo orteghiano di intendere la scrittura – specialmente la scrittura filosofica – sia simile al modo in cui ha inteso Musil il suo peculiare «saggismo», simultaneamente induttivo (parte dalla descrizione di fatti) e performativo (narrando un'azione, agisce esso stesso, esprimendo un pensiero, pensa esso stesso)⁴²⁶, non è in ogni caso sorprendente, dal momento che, anche non condividendo ovviamente l'origine latina, Musil – il «poeta» – conserva tuttavia con Ortega – il «filosofo» – un elemento comune: l'influsso – palese e noto nel secondo, non immediato né esplicito nel primo – della fenomenologia. Per cui non è detto, d'altra parte, che anche a Musil – come forse a tutti gli altri grandi autori della migliore letteratura – non premesse di essere considerato *anche* filosofo, *purché* appunto nel senso suddetto.⁴²⁷

Nel contesto della tradizione di lingua spagnola – che fa appunto parte della «tradizione latina» – la funzione della filosofia, ma pure quella del linguaggio, appare dunque molto diversa rispetto a quella che in qualche modo prevale nell'analitica angloamericana. Le stesse parole significano *altro*, rinviano ad *altro*. Di contro all'«isolamento», alla clausura del linguaggio che riscontriamo nella

⁴²⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano, 1985, p. 178.

⁴²⁵ K. Menges, “Strutture fenomenologiche nell' «Uomo senza qualità». Robert Musil e Edmund Husserl”, in AA.VV., *Musil. Anni senza sintesi*, a cura di L. Mannarini, Lerici, Cosenza, 1980, p. 166.

⁴²⁶ Al riguardo cfr. H.-J. Pieper, *Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

⁴²⁷ Pieper conclude: «non è che Musil possa essere diventato *anche* filosofo in quanto grande poeta, ma poeta *solo perché* egli è stato un geniale filosofo» (Cfr. H.-J. Pieper, *Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, cit., p. 151, corsivo mio).

tradizione angloamericana⁴²⁸, linguaggio – il dire – è legato non solo al «contesto», ma pure a ciò che Ortega chiama «contorno»⁴²⁹, che richiama il concetto con cui sottolinea come l'uomo sia l'io *insieme* alla sua «circostanza» ed evoca a sua volta quello husserliano di «orizzonte» intenzionale. Non è poco rilevante allora che, d'altro canto, nell'introdurre lo schema dei «giochi linguistici», oltre a chiamarli appunto *giochi* – «quando usiamo un linguaggio convenzionalmente [...] i quadri che [l']hanno costituito [...] non sono più in vigore» dice Ortega, lo usiamo allora come «per scherzo»⁴³⁰, «non parliamo sul serio»⁴³¹ – Wittgenstein accordi al concetto di regola «un nuovo statuto», sottraendolo «al significato di una norma rigida, avente il carattere di un fondamento esaustivo»⁴³². Sostenendo che «il nostro linguaggio non è un simbolismo usato secondo le regole rigide di un calcolo, modellato sulla falsariga della matematica e delle scienze naturali»⁴³³, e persistendo tuttavia nell'uso pur difficoltoso di *quel* «nostro linguaggio», Wittgenstein da un lato mantiene e quasi rinforza la sua posizione antimetalinguistica, e dall'altro, non rinunciando al «mistico» e alla mostrazione, ovvero alla «conoscenza inespressa»⁴³⁴ in quanto

⁴²⁸ Cfr. M. de Unamuno, «Contra el purismo», in Id., *Antología*, cit., p. 185. Rispetto alla condizione della lingua spagnola descritta da Unamuno, oggi la situazione appare forse rovesciata. Non perché l'inglese sia meno «internazionale» – anzi è globale –, bensì perché nella virtualità della rete ogni lingua rischia di perdere il contatto con il reale, andando incontro a un isolamento di genere inedito.

⁴²⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, «Che cos'è leggere», in Id., *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 105.

⁴³⁰ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 48.

⁴³¹ Ivi, p. 43.

⁴³² A. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 74.

⁴³³ Ivi, p. 75. Gargani riprende a questo proposito alcune tesi anticipate da Wittgenstein nei corsi tenuti a Cambridge negli anni '33-'35, in seguito raccolte in Id., *The Blue and Brown Books*, a c. di R. Rhees, Oxford, 1958.

⁴³⁴ Cfr. M. Polanyi, *La conoscenza inespressa*, trad. it. a c. di F. Voltaggio, Armando, Roma, 1979. «Possiamo conoscere cose, e cose importanti, che non siamo in grado di esprimere a parole. Il tipo di conoscenza inespressa che risolve il paradosso del *Menone*» – in cui Platone aveva sostenuto che

dimensione indipendente dal gioco – con cui marca un’ulteriore differenza in relazione all’analitica angloamericana –, lascia aperta la strada della sintesi prelinguistica come via d’accesso al mondo, che è ciò che, in quanto filosofo, seriamente gli interessa. La demarcazione è dunque teorica (anziché ontologica). Non c’è qui infatti alcun «eliminazionismo»; piuttosto ciò che si riscontra è una presa d’atto dei limiti dello strumento d’indagine, a cui si fa seguire una delimitazione dell’oggetto e una scelta metodologica. Che si debba «tacere» su *ciò* di cui «non si può parlare» implica, e neanche del tutto tacitamente, il riconoscimento dell’esistenza, della presenza di quel *ciò*, un *quid* di cui peraltro si fornisce già pure un tratto, un predicato, un primo accenno di *come* sia: esso è indicibile, «ineffabile». Quindi «v’è»⁴³⁵.

Fra le posizioni che rivolgono l’attenzione prevalentemente al linguaggio non tutte adottano quindi al tempo stesso l’atteggiamento elusivo teorizzato da Rorty. A compiere in tal senso una scelta nettamente *filosofica* è in particolare la teoria delle forme simboliche, che rispetto al formalismo dell’analisi linguistica si colloca in una posizione per certi versi antitetica, per accentuare la funzione di collegamento fra l’ideale e il sensibile. Il simbolismo insieme proposizionale ed emotivo di cui è fatto il linguaggio ordinario spinge infatti Cassirer ad affermare che, ben oltre lo studio strutturale del linguaggio in generale, soltanto attraverso uno studio comparato delle lingue effettive, nell’approfondimento cioè delle reciproche divergenze semantico-referenziali, si può giungere a una comprensione piena del fenomeno del linguaggio e di quali siano le sue funzioni⁴³⁶. Nell’affermare il ruolo fondamentale del linguaggio per il raggiungimento della sfera concettuale riservata all’uomo, Cassirer avverte allora l’importanza decisiva dell’analogia, dell’elemento metaforico. «Negli stadi primitivi della cultura umana» – egli scrive – il «carattere poetico e metaforico del linguaggio sembra

«ricercare la soluzione di un problema è un’assurdità; infatti o si conosce ciò di cui si va in cerca, e allora non c’è alcun problema; oppure non si conosce ciò di cui si va in cerca, e allora non è lecito chiedersi di trovare alcunché» – in altro non «consiste [se non] nella vaga intuizione di qualcosa di nascosto, che possiamo ancora scoprire» (ivi, pp. 38-39).

⁴³⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.522, p. 81.

⁴³⁶ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 186.

prevalere decisamente sul suo carattere logico. [...] Ma [...] nell'evoluzione successiva [...] il linguaggio diviene astratto. [...] Si tratta di un passo decisivo nel processo di oggettivazione. Ma questa conquista l'uomo la paga a caro prezzo. La sua esperienza immediata, concreta della vita sbiadisce esattamente nella stessa misura in cui si avvicina alle sue più elevate mete intellettuali. Ciò che resta è un mondo di simboli intellettuali; il mondo dell'esperienza immediata si è dissolto»⁴³⁷. Se in queste parole di Cassirer è in qualche modo ravvisabile un avvicinamento alla critica husserliana della scienza europea, la posizione neokantiana in cui si colloca viene in ogni caso discussa e oltrepassata dalla fenomenologia husserliana stessa e in particolare dalla fenomenologia di Heidegger, che nella consapevolezza dei cattivi compromessi della metafisica tradizionale (a cui qui si preferirebbe fare riferimento in ogni caso usando l'espressione «compromessi *ontici*» anziché «impegni ontologici»⁴³⁸), fonda la tesi della *differenza ontologica* come premessa fondamentale per una nuova metafisica⁴³⁹.

Si potrebbe dire che in tal senso il suo pensiero sia già di ritorno quando la critica analitica sta ancora arrivando. Di fatto, però, non sono pochi i casi di filosofi del linguaggio anche di ascendenza logico-formalistica che hanno sentito il bisogno di mettere le regole analitiche al servizio del contenuto, come alla ricerca di un'oasi capace di calmare la sete accumulata durante il faticoso percorso compiuto nell'aridità dell'astrazione. In questo senso, si potrebbe ipotizzare una linea trasversale, che intrecci la distinzione fra *analitici* (i formalisti-nominalisti) e *sintetici* (i rappresentazionisti-fondazionisti), e quella fra *oggettivisti* – presenti sia nel campo fisico-epistemologico (positivisti) che in quello metafisico (idealismo

⁴³⁷ Ivi, pp. 187-189.

⁴³⁸ Rispetto all'uso che ne fanno gli analitici, i quali parlano di «impegni ontologici», si preferisce qui la terminologia fornita dalla «teoria degli spazi filosofici» (cfr. J. Colacilli de Muro, *Los espacios filosóficos*, Eudeba, Buenos Aires, 1989) a cui più avanti verrà fatto riferimento (cfr. *infra*, fig. 3), la cui distinzione tra onticità e ontologia appare funzionale a un'interpretazione fenomenologica.

⁴³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit.; in particolare il Dibattito di Davos tra Heidegger e Cassirer (ivi, pp., 215 sgg.).

speculativo) – e *soggettivisti* (nel cui campo si possono collocare dal costruttivismo al trascendentalismo)⁴⁴⁰. Questo doppio confronto è suggerito da quella che nel contesto della presente ricerca sembra emergere come una constatazione, ovvero, che sia sintomatico – probabilmente non a caso – di quegli autori che, pur provenienti da posizioni nominalistiche, convergono nel dare importanza ai processi gnoseologici, l’aver trovato nel fenomeno della metafora l’evidenza di un punto di articolazione, una giuntura fra regole e rappresentazioni. La non casualità dell’osservazione potrebbe essere determinata dal *modus operandi* per cui la metafora si contraddistingue: quello cioè di stabilire connessioni fra dimensioni diverse che non risulterebbero intercollegabili senza quella pressione, quella «violazione di confine»⁴⁴¹ esercitata dalla traslazione metaforica. Recepita in prima istanza come problema, come incognita, come «mistero»⁴⁴², o persino come «minaccia»⁴⁴³, non appena viene *accolta* (e non più respinta) in quanto «anomalia paradigmatica»⁴⁴⁴, la metafora determina – quale che ne sia la lettura risultante – una rivoluzione nell’approccio (o in suo difetto, qualche guasto); un punto di svolta in grado di ammorbidire sia la durezza formale delle regole sia quella delle rappresentazioni oggettive.

⁴⁴⁰ L’obiettivo non è quello quineano di respingere semplicemente la dicotomia (kantiana) tra analitico e sintetico, bensì quello di sottolineare la connessione fenomenologico-trascendentale che subordina il categoriale al pre-categoriale.

⁴⁴¹ G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 12.

⁴⁴² Cfr. N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 208.

⁴⁴³ G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 12. Il metaforico «non solo è fuori posto, ma addirittura è fuori controllo».

⁴⁴⁴ Il concetto, kuhiano, è ripreso da F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, cit., p. XIII.

3. La linguistica come scienza positiva

Incentrando il suo interesse nella «grammatica universale», Noam Chomsky definisce il suo oggetto di studio come «una ideale comunità linguistica omogenea»⁴⁴⁵. Questa decisione comporta una presa di posizione esplicita sul problema della variabilità linguistica nelle situazioni di uso normale della lingua, che è un uso creativo per il quale, a suo avviso, «non esiste un approccio promettente»⁴⁴⁶. Ciò non gli impedisce in ogni caso di affermare che «l'aspetto creativo dell'uso linguistico è una proprietà caratteristica della specie umana» e di concludere che, pur essendoci principi formali universali che determinano la struttura generale di ogni lingua umana, la specificazione delle possibilità di realizzazione o applicazione di queste regole viene comunque determinata dall'esperienza individuale. Chomsky riconosce quindi che la conoscenza della lingua è intimamente connessa ad altri sistemi di conoscenze e di credenze, anche se determinare come le nostre credenze che riguardano il mondo degli oggetti sono in relazione con l'assegnazione dei significati «non è un problema facile»; infatti «l'aspetto creativo dell'uso della lingua» viene da lui giudicato «un mistero»⁴⁴⁷.

Pur decidendo di impegnarsi nella ricerca scientifica delle regole generali della grammatica, Chomsky ammette, effettivamente, che è del tutto naturale che nella vita comune siamo colpiti dalla diversità linguistica e dall'influenza dell'esperienza sull'acquisizione (nonché sulla generazione) del linguaggio. Così, oltre ad affermare che «il maggior interesse intellettuale dello studio del linguaggio sta nel fatto che esso è un dominio complesso, specificamente umano,

⁴⁴⁵ N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 205.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 207. «Nemmeno la linguistica moderna» – scrive Chomsky – è riuscita ad affrontare seriamente le osservazioni cartesiane sul linguaggio umano», che nel suo uso creativo distingue l'uomo dall'automa e sfugge ad ogni meccanicismo. «Il linguaggio umano nell'uso normale è indipendente dal controllo degli stimoli e non svolge una semplice funzione di comunicazione, ma è piuttosto uno strumento per esprimere liberamente il pensiero e per rispondere adeguatamente a situazioni nuove» (N. Chomsky, *Filosofia del linguaggio*, Boringhieri, trad. it. di A. De Palma, C. Ingrao, E. Levi, Boringhieri, Torino, 1977, p. 54).

ed associato nel modo più stretto ad ogni aspetto della vita umana»⁴⁴⁸, egli precisa che «gran parte dell'interesse dello studio del linguaggio [...] risiede nel fatto che esso offre un modo di affrontare *il problema di Platone*»⁴⁴⁹, che per Chomsky sarebbe essenzialmente riconducibile alla questione della «povertà dello stimolo»⁴⁵⁰ com'è stata formulata da Russell⁴⁵¹, vale a dire «quello di spiegare come mai possiamo sapere tanto avendo a disposizione dei dati così limitati»⁴⁵². Chomsky giudica la questione «profond[a] e intellettualmente stimolante»⁴⁵³, e riguardo a essa spera di «*progredire verso una soluzione*» attraverso l'indagine dei «sistemi cognitivi»⁴⁵⁴.

D'altra parte, dallo strutturalismo al pragmatismo, anche la storia della linguistica pare confermare il peso incalzante della necessità di eccedere la sfera dell'espressione verbale in senso stretto per approfondire l'indagine di altre dimensioni che la condizionano, la suscitano e la sostengono. Mentre nella linea logica che va da Carnap a Montague si è insistito nell'obiettivo di costruire un «linguaggio formale universalmente applicabile», parallelamente il problema del rapporto tra parole e cose non ha preoccupato soltanto Foucault⁴⁵⁵: la teoria degli atti linguistici di Searle, la performatività di Austin, la pragmatica conversazionale

⁴⁴⁷ N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 208.

⁴⁴⁸ N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 228.

⁴⁴⁹ N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio. Natura, origine e uso*, trad. it. di E. Salomone, a c. di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano, 1989, p. 4 (corsivo mio).

⁴⁵⁰ Ivi, p. 16.

⁴⁵¹ Cfr. N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 3: «l'essenza del problema di Platone è stata felicemente espressa da Bertrand Russell nei suoi lavori più tardi quando sollevò la seguente questione: "Com'è che gli esseri umani, i cui contatti con il mondo sono brevi, personali e limitati, sono tuttavia in grado di sapere tutto quello che sanno?"».

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Ivi, p. 7.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 4 (corsivi miei).

⁴⁵⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1967.

di Grice dimostrano che c'è chi, intendendo come funzione primaria del linguaggio quella della comunicazione, ha fondato la sua analisi sulla dimensione pratica. Ma anche da parte di chi, pur all'interno della corrente analitica, ha visto nel linguaggio una funzione *rappresentazionale* fondamentale – ponendosi quindi, nello scopo di aggirarla, questioni come quella dei *sensibilia* (Russell), della denotazione (Frege), degli *individuals* (Strawson), della «relatività ontologica» (Quine) – sono stati sviluppati tentativi di *tenere conto* della dimensione *ultraverbale* del significato, che, esponendo il formalismo, non più impermeabile, alla penetrazione del concreto, porta l'analisi linguistica oltre l'analisi logica. Lo stesso sforzo tarskiano di formulare una teoria della verità non elude la questione della corrispondenza ai fatti (*adaequatio ad rem*), seppure deviando verso il concetto di «soddisfacimento», e infine, anche la riformulazione davidsoniana, che accentua ulteriormente la necessità relativizzarne l'applicazione alle contingenze della comunicazione⁴⁵⁶, dà prova del fatto che, se di comprendere una lingua naturale si tratta – ed è a ciò che sono, in ultima istanza, indirizzate le assiomatizzazioni e successive reinterpretazioni svolte dai filosofi analitici –, il problema dell'ontologia di riferimento e delle condizioni di una verità relativa non è semplicemente marginale, trascurabile, ignorabile o addirittura eliminabile.

Mediante il processo di formalizzazione delle strutture della lingua naturale in un metalinguaggio – afferma Davidson – noi «facciamo astrazione dalle intenzioni extralinguistiche del parlante»⁴⁵⁷. Come dire: ci si attiene a ciò che *si dice*, trascurando ciò che il parlante (o lo *scrivente*⁴⁵⁸) abbia inteso o *voluto dire*.

⁴⁵⁶ Che «la comunicazione per mezzo del linguaggio» sia sempre e soltanto «comunicazione mediante significati letterali» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 97) non è quindi del tutto scontato.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 97.

⁴⁵⁸ Non a caso Ortega ha riflettuto su quanto indifeso risulti il senso originario nella parola scritta (cfr. J. Ortega y Gasset, «Che cos'è leggere», in Id., *Miseria e splendore della traduzione*, cit., pp. 88 sgg). «Leggere un libro è [...] un'impresa utopica. [...] Capire pienamente un testo [...] è impossibile» (ivi, p. 88), perché «ogni dire è deficiente» e al tempo stesso «esuberante», e quindi «ogni testo» non ci si presenta che come «un frammento di un tutto X che è necessario costruire» (ivi, p. 89). In questo senso, la posizione orteghiana si presenta come inversa a quella di Ricoeur, il quale sostiene che «tutto quello che è umano [...] può essere detto [...]; non esiste nulla nel “bios”

Tuttavia – continua Davidson – «la verità (in una lingua naturale) non è una proprietà degli enunciati, ma una relazione tra enunciati, parlanti e istanti»⁴⁵⁹. Poiché «le asserzioni sono vere o false a causa delle parole impiegate nel farle, e [poiché] sono le parole ad avere connessioni interessanti, dettagliate e convenzionali col mondo»⁴⁶⁰, [così dunque,] qualunque *seria* teoria della verità deve [...] far i conti con queste connessioni»⁴⁶¹. Occorre quindi «mettere il linguaggio in relazione con le *circostanze* della verità»⁴⁶².

Ora, se come dice Davidson ciò che cerca davvero Chomsky è di «far rientrare le complessità delle lingue naturali nell'ambito di una teoria rigorosa»⁴⁶³, il successo di questa impresa, che resterebbe dimostrato con la riuscita della completa formalizzazione, svelerebbe per sempre tutti i misteri del linguaggio (e, se naturalisticamente intesa, persino del mondo); o così verrebbe almeno interpretato, poiché «è chiaro che questa fortunata condizione si realizza solo in quegli ambiti del sapere dove non resta più nulla da sapere»⁴⁶⁴. Ma questo eventuale risultato sarebbe comunque legato a una prima semplificazione astrattiva, a un'assiomatizzazione teorico strumentale, a una rinuncia sostanziale alle sottigliezze instrutturabili⁴⁶⁵, a una supposizione di partenza che non può

che non possa essere elevato a “logos”». Per Ricoeur «tale convinzione [...] rappresenta la più fondamentale possibilità per una filosofia del linguaggio che non sia un gioco gratuito nel quale il linguaggio non rinvii ad altro che al linguaggio stesso». Egli vede infatti una «identità strutturale» tra il linguaggio e l'esperienza; sarebbe questa a far sì che il primo possa rimandare alla seconda (P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., pp. 110-111).

⁴⁵⁹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 95.

⁴⁶⁰ Tale requisito pare indispensabile, dal momento che non esistono «segni veri» se non all'interno di un contesto convenzionale (cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 128).

⁴⁶¹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 94 (corsivo mio).

⁴⁶² Ivi, p. 94 (corsivo mio).

⁴⁶³ Ivi, p. 79.

⁴⁶⁴ E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, ISEDI, Milano, 1974, p. 29.

⁴⁶⁵ Altro atteggiamento adottato è: se il riferimento è imperscrutabile, si faccia finta che non esista; se non possiamo decifrarlo secondo la nostra teoria, vuol dire che dobbiamo considerarlo non

essere semplicemente (e in nome della correttezza logica in primo luogo), giunti alla fine, cancellata o, come dire, furtivamente caricata sul conto di un altro tavolo. «Il nominalismo metodologico è una tesi filosofica di fondo»⁴⁶⁶, riconosce Rorty, e aggiunge: «qui, dunque, abbiamo un presupposto della filosofia linguistica, un presupposto che può prestarsi a essere difeso solo scaricando l'onere della prova sull'avversario»⁴⁶⁷. Questi «trucchi»⁴⁶⁸, queste manovre tattiche da «giocatore» consumato, hanno alla fine un costo strategico sul piano filosofico: Davidson non potrà aspettarsi da quello stesso collega chiamato *avversario* l'«indulgenza» o la solidale «carità»⁴⁶⁹ di pagare semplicemente il conto.

Il fatto è che una teoria *formale* della verità, a meno di non *voler dire* qualcos'altro, non dice nulla circa la verità. Ne fornisce soltanto una teoria «interpretativa»⁴⁷⁰ che intende come una «traduzione» in termini astratti, mediante criteri di trasposizione analitica convenzionalmente definiti e che riguardo al campo della sintesi non hanno altro valore che quello di una mera *proclamazione*,

interessante. Questo non accettare l'evidenza dei dati come elemento di falsazione della teoria, falsifica (nel senso di confutare ma anche nel senso di raggirare, stravolgere) le condizioni di verifica della teoria stessa. Si cade nella menzogna accennata da Nietzsche, e nella crisi di idealizzazione denunciata da Husserl.

⁴⁶⁶ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 46. «Nessun filosofo che non sia stato un nominalista metodologico sarebbe un filosofo linguistico» (*ibid.*).

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 295.

⁴⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 280-281.

⁴⁷⁰ Tale teoria non potrebbe a rigore nemmeno essere chiamata così. Il senso in cui Davidson usa il termine «interpretazione» è infatti eminentemente logico-epistemologico (si riferisce alla «traduzione» di un linguaggio oggetto in un metalinguaggio assiomatizzato, vale a dire, a una identificazione sintattico-strutturale di ruolo o di funzione che fa semplicemente astrazione dei contenuti), e non ha quindi alcuna relazione con il medesimo termine inteso in senso filosofico-ermeneutico. La radicalità (cfr. *ivi*, pp. 193 sgg.) che egli applica a tali termini riguarda una radicalizzazione del formalismo, che implica una chiusura nel naturalismo; essa va quindi intesa nel senso opposto a quello della fenomenologia, che connette il radicale all'originario, ovvero in ultima istanza al proto-intuitivo.

per usare un concetto di Davidson⁴⁷¹. Vale a dire: non affronta il problema cruciale, lo rimanda. Una siffatta teoria può definire la *validità* dei ragionamenti che deciderà di accogliere, non la *verità* degli enunciati, che dipende in ultima istanza dal riferimento delle singole parole, la cui considerazione viene però – in opposizione a Wittgenstein, che nelle *Ricerche filosofiche* incoraggia a muoversi sul «terreno scabro»⁴⁷² – continuamente aggirata, ipostatizzata⁴⁷³. E anche ammesso – e non necessariamente concesso – che come dice Davidson sia possibile definire artificialmente la verità alla maniera di Tarski, «senza ricorrere a concetti semantici»⁴⁷⁴, resta il fatto che «la verità “assoluta”» così definita «diviene relativa quando è applicata a una lingua naturale»⁴⁷⁵.

Ora, anziché vedere in questa anomalia una (popperiana) confutazione per la svolta linguistica, o un (kuhniano) indizio di crisi del paradigma analitico, e anziché fermarsi a riflettere sugli eccessi della ragion pura su cui ancora Kant aveva inteso prevenire la comunità filosofica successiva (non necessariamente solo continentale), Davidson va comunque avanti per la sua strada angloamericana, ma costretto a procedere a tutti gli effetti come in un labirinto. Ecco allora il tentativo di fornire, in sostegno della sua teoria della verità, anche una teoria della lingua, anzi una teoria pragmatica per ogni lingua, nonché una teoria dell'«interpretazione» (intesa come traduzione di una lingua naturale – ridotta a sua volta alla stregua di un «linguaggio oggetto» – in un metalinguaggio formale), e un'altra teoria della «traduzione» (fra enunciati di un linguaggio e formulazioni di una terminologia), che a sua volta deve superare quello dell'«imperscrutabilità del riferimento»⁴⁷⁶, quello degli «elementi indessicali» (dimostrativi e pronomi

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 349; il «proclamare» è qui inteso come gesto opposto a quello di spiegare mediante dimostrazione.

⁴⁷² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., prop. 107, p. 65.

⁴⁷³ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 149.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 132.

⁴⁷⁵ *Ivi*, pp. 133-134.

⁴⁷⁶ *Ivi*, pp. 317 sgg.

vari), dunque una teoria *strutturale* capace di fornire una «semantica» (la quale viene però intesa come assegnazione di rappresentazione sintattica ai simboli formali), una teoria cioè del «significato» (inteso come funzione, ruolo, struttura logica), dunque una teoria della definizione, nonché una rischiosissima sottoteoria della citazione⁴⁷⁷, un'altra per i modi verbali (che consenta di prescindere addirittura dall'«astratta ontologia dei tempi»⁴⁷⁸), un'altra per il problema dei sinonimi, un'altra per quelli che chiama «atteggiamenti proposizionali», nonché una «teoria della decisione» per le credenze, più una «teoria della preferenza» di fronte a credenze discutibili... e altri affanni del genere, tutti dell'ordine analitico, alla ricerca – senza scampo – di sempre più minuscole «ipotesi *ad-hoc*». Ricorsività circolari che non affrontano tuttavia una vera e propria *riflessione*. Epicicli su epicicli, pur di non abbandonare il principio fondamentale del vecchio

⁴⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 150. L'argomentazione davidsoniana sull'imperscrutabilità della citazione (cfr. «La citazione», *ivi*, pp. 137 sgg.), che va estesa alla *oratio obliqua* derivante dal «Dire che» (*ivi*, pp. 155 sgg.), mette in evidenza l'impotenza dell'analisi al punto da comportare una vera e propria confutazione della «svolta linguistica». Se infatti, l'obiettivo della metafilosofia è di valutare la coerenza formale di quanto è stato detto dal linguaggio usato dalla filosofia precedente, e se, però, essa non può fare altro che *menzionarlo*, riportandolo fra virgolette (*citandolo*, appunto, e non potendolo *usare*), allora, poiché non è possibile, per definizione di metodo, analizzare la struttura di ciò che soltanto si menziona, essa non è più in grado di valutare nulla: il discorso filosofico viene reso in quanto tale impenetrabile. Questa contraddizione comporta in tal senso per l'analitica una *implosione* autonoma di tali proporzioni che rende quasi superflua qualunque critica eteronoma ulteriore.

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 298. L'analisi quantificazionale non consente di tener conto delle sfumature qualitative del verbo. Essa può chiaramente determinare se una determinata struttura sintattica funziona come verbo o meno. Ma le questioni legate ai modi, ai tempi e alle persone sono problematiche. Specialmente le persone, di cui nella coniugazione verbale della lingua inglese non c'è quasi alcuna traccia morfologica (salvo per la terza persona singolare, che fa eccezione, e neanche in tutti i tempi). Se dunque la riduzione di una lingua naturale a un metalinguaggio logico ne opera un'impoverimento, bisogna tener conto del fatto che essa è comunque agevolata dal fatto che la lingua-base che viene presa in questo caso come oggetto rappresenta già una semplificazione rispetto ad altre lingue i cui verbi, per esempio, riportano traccia morfologica per ciascuno dei sei pronomi. I teorici della traducibilità del linguaggio in metalinguaggio danno solitamente per scontata l'esistenza di una logica grammaticale standard, alla quale attribuiscono però le caratteristiche della loro lingua, che è, in quanto lingua appunto, culturalmente relativa. La riduzione a struttura sintattica della lingua francese o di una lingua ideografica come il cinese, per citare un caso estremo, appare indubbiamente molto più complessa, se non impossibile.

paradigma logico-analitico, che ammonisce a sistematizzare ad ogni costo, a fornire sempre una teoria, e che spinge infine a escogitare ogni genere di «congegno»⁴⁷⁹ formalistico-notazionale al fine di «aggirare»⁴⁸⁰ sempre la questione sintetica, quella cioè del senso delle singole parole. Ma l'eccesso di recidere mediante «simboli» astratti la dimensione extralinguistica⁴⁸¹ si svela alla fine un'illusione; essa resta infatti un condizionale logicamente indecifrabile, blindato, impenetrabile, imperscrutabile, sigillato⁴⁸², un «geroglifico»⁴⁸³, un «se e solo se» che, però, pesa come un macigno su quel groviglio di teorie. Perché, a differenza di Chomsky, che si prefigge – e lo dichiara – di fare scienza del linguaggio (psicolinguistica come scienza naturale, neuroscienza), questa moltiplicazione di sforzi dimostrativi – e nient'affatto probatori⁴⁸⁴ –, questa minuziosa «trappola per topi»⁴⁸⁵ che viene proposta nel suo insieme come «teoria globale», vuol essere ammessa al terreno filosofico.

Così proprio i «coerentisti», interessati soprattutto a mantenere la «purezza metodologica»⁴⁸⁶, «hanno fatto il callo» alle entità⁴⁸⁷ e, recuperata «l'innocenza semantica»⁴⁸⁸, finiscono per intessere qualcosa come un *universo metalinguistico*, un insieme sempre più complesso di strutture ideali (si parla di verità «assoluta» infatti, nonché di «ontologia»), di *entità* a modo loro metafisiche (a cui si vuole

⁴⁷⁹ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 295.

⁴⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 170.

⁴⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 180.

⁴⁸² Cfr. *ivi*, p. 169.

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 138.

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 218.

⁴⁸⁵ «Schopenhauer definì la dimostrazione geometrica una trappola per topi» (M. Black, «Metafora», in *Id.*, *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 53, trad. modificata).

⁴⁸⁶ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 80.

⁴⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 174.

dare una «semantica», un «significato», un'«interpretazione» e per giunta «radicale»), pervadendo l'orizzonte filosofico di «elucubrazioni»⁴⁸⁹ formulistiche e teorie per ogni cosa (riducendo ockhamianamente gli enti reali, vale a dire, rinunciandovi, ma moltiplicandone geometricamente i tentativi di formalizzazione, le strutture artificiali), in parte ovviando i problemi veri, scacciando sempre più in là la patata bollente del riferimento creativo e complicando macchinosamente i calcoli quantificazionali né più né meno che come avrà fatto a suo tempo Tolomeo nel lodevole – ma alla fine rivelatosi sterile – impegno di rattoppare, di fronte ad ogni nuova anomalia, la vecchia e, astronomicamente, falsa teoria geocentrica.

Messo di fronte al caso «arbitrario» del *sensu* non convenzionale, all'analista del linguaggio non resta che «reciderlo»⁴⁹⁰ in quanto privo di significato per quel gioco che ha definito come linguistico. Ma quando si trova di fronte ad una molteplicità di casi che sembrano ordinarsi secondo un altro genere di gioco, com'è il terreno, che aveva ignorato e lasciato intatto, dell'ambiguità e della metafora, allora inizia – inerme – da zero, trascurando anche gli studi non analitici precedenti e finendo per esprimere, nell'artificioso barocchismo dei termini formali, ossia in modo a dir suo «non banale», un certo numero di banalità. Scrive infatti Davidson: «le metafore ci fanno spesso notare aspetti delle cose di cui in precedenza non ci eravamo accorti; indubbiamente recano all'attenzione analogie e somiglianze sorprendenti»⁴⁹¹. Una frase, questa, che viene poi citata anche da Rorty⁴⁹², il quale, contraddicendo però un'altra tesi del primo, ve ne conclude una seconda, ossia che «le metafore hanno “contenuto conoscitivo”»⁴⁹³. Scrive Richards: «ho voluto per un attimo gettare uno sguardo nelle acque profonde in cui un serio studio della metafora può immergerci, perché può darsi che la

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 171.

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 181.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 357.

⁴⁹² R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 232.

comprensibile paura di annegare sia appunto una delle cause per cui tale studio è stato così spesso evitato e la retorica tradizionale ha limitato la sua indagine a problemi relativamente superficiali. Ma non faremo dei passi avanti nemmeno in questi superficiali problemi se non ci preparassimo a esplorare, come meglio possiamo, le profondità di quella interazione verbale che le fa nascere».⁴⁹⁴

Se l'elemento metaforico si presenta esso stesso come un *escamotage* alla struttura, come una «scossa» che fa traballare l'edificio formale⁴⁹⁵, è perché la pertinenza della rappresentazione metaforica non deriva dalla coerenza pura delle regole astratte, ma da altre rappresentazioni. A renderla valida non è l'analisi, ma la sintesi. Essa rende infatti palese il fatto che «l'assegnazione dei significati è possibile [...] soltanto collocandosi in quell'esperienza che è la scienza intuitiva»⁴⁹⁶.

Contraddicendo così la tesi dell'«autonomia del significato» – e *simultaneamente* anche la tesi della corrispondenza –, l'«oggetto» metaforico si ribella, si rivela come fenomeno originariamente radicato nel senso e trasgredisce la logica formale, la disorienta, sconcertando ogni «accordo» previo e minimizzando⁴⁹⁷ soprattutto quello tacito della comunità analitica. Infatti, anche in quanto parte «non significativa» del *gioco* metalinguistico, l'anomalia metaforica reclama comunque un ruolo regolare nella «lingua naturale»; un ruolo che l'analisi logica non è in grado di decifrare e al quale tuttavia il «filosofo del linguaggio naturale» non è disposto a rinunciare. Il dilemma è serio, e oscilla tra il riconoscimento dell'«allusione» come indice di una prima sensatezza, ovvero del senso prelinguistico-intuitivo, e la scoperta della limitazione dell'analisi ai

⁴⁹³ Ivi, p. 225.

⁴⁹⁴ I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, trad. it. di B. Placido, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 87-88.

⁴⁹⁵ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 273-274.

⁴⁹⁶ R. Diodato, *Vermeer, Góngora, Spinoza*, cit., p. 189

⁴⁹⁷ Sulla «massimizzazione dell'accordo» comunicativo, cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, p. 281.

significati letterali come prima ed elementare insensatezza o insufficienza del suo metodo. Ecco che allora Davidson inizia a intravedere come il presupposto fondamentale del formalismo abbia un costo filosofico. «Le analisi riduttive abbandonano, anziché risolvere, il problema»⁴⁹⁸, scrive infatti. Così dunque «il problema fondamentale [...] continuerà a perseguitarci», poiché nell'impresa di «scoprire la grammatica o forma logica degli enunciati», il senso relativo delle «singole parole o espressioni» viene sempre trattato come primitivo⁴⁹⁹, viene cioè astratto dalla sua reale problematicità. La dichiarazione è coraggiosa, ma non basta. Essa denuncia una acriticità di presupposti – non priva di conseguenze teoriche pesanti – la cui piena ammissione esige un'autocritica radicale e infine un'inversione di rotta, vale a dire, un rientro dalla logica all'estetica.

L'argomento che qui si sostiene, che rivela una fondamentale asimmetria logico-fenomenologica, è dunque il seguente: poiché procede direttamente dalla logica formale verso un'applicazione puramente pragmatica della logica (Rorty parla appunto di «pragmatismo metafilosofico»⁵⁰⁰), l'analisi linguistica non può problematizzare la sintesi. In compenso, la riflessione fenomenologica, forte della sua comprensione della sintesi precategoriale, può invece problematizzare l'«analisi filosofica».

⁴⁹⁸ Ivi, p. 183.

⁴⁹⁹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 80.

⁵⁰⁰ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 96.

4. Problematicità dell'analisi logica

Non è casuale che Max Black, uno dei principali teorici dell'utilità dell'uso metaforico dei modelli nella scienza⁵⁰¹, sia al tempo stesso autore di un libro intitolato *Problemi di analisi*⁵⁰², che inizia dal cogliere la reattiva presa di posizione feyerabendiana «contro il metodo»⁵⁰³. Il libro, introduttivo, è più descrittivo che critico; esso fornisce infatti un'esposizione delle questioni tipiche dell'analisi epistemologica. Tuttavia, è chiaro che Black ha capito come, benché l'irrazionalismo non costituisca un'alternativa epistemologicamente valida, esso rifletta però l'esigenza di porre un limite al razionalismo a oltranza del formalismo logicistico, dell'analisi pura. Opponendosi alla concezione russelliana secondo la quale lo studio della grammatica può illuminare le questioni filosofiche, Black afferma che «la grammatica delle scuole è grossolana per i propositi filosofici, e le ricercatezze dei linguisti contemporanei sono pretenziose senza essere filosoficamente utili»⁵⁰⁴. Le sue riflessioni sulla questione della metafora, possono infatti essere intese come un tentativo di allargare, costruttivamente, i confini sia della scienza che della filosofia nella direzione dell'esperienza intuitiva.

Ora, il passaggio dall'analisi del linguaggio ideale a quella del linguaggio ordinario o piuttosto e per meglio dire a quella del linguaggio naturale – quello che viene qui preso maggiormente in considerazione è infatti il lavoro di Davidson – può essere letto, sia pure in ragione delle conseguenze meramente negative, anche

⁵⁰¹ Cfr. M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-Londra, 1962, di cui la versione italiana (Id., *Modelli, archetipi e metafore*, cit.) raccoglie solo tre capitoli, ai quali somma il saggio «Ancora sulla metafora», tratto dal volume collettivo *Metaphor and Thought*, a c. di A. Ortony, Cambridge U. P., Cambridge, 1979.

⁵⁰² M. Black, *Problemi di analisi*, trad. it. di A. Verdino, Ubaldini, Roma, 1968.

⁵⁰³ P. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979.

⁵⁰⁴ M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 28.

in questa chiave. In tale senso, mentre l'epistemologia blackiana, particolarmente attenta alla metafora, ovvero alle «implicazioni che la metafora comporta»⁵⁰⁵, avverte che «non ci sono strade che portano dalla grammatica alla metafisica»⁵⁰⁶, Davidson intraprende la direzione opposta a quella indicata da Black. «Condividendo un linguaggio – quale che sia il senso in cui ciò è necessario per la comunicazione – noi condividiamo una immagine del mondo. [...] Ne segue che, quando mettiamo in evidenza i tratti generali del nostro linguaggio, noi mettiamo in evidenza i tratti generali della realtà. Pertanto, lo studio della struttura generale del nostro linguaggio è un modo per praticare l'indagine metafisica»⁵⁰⁷. Il linguaggio naturale od ordinario viene così non solo *elevato* allo status di un linguaggio ideale, ma ne vengono altresì *idealizzati* il contenuto e la funzione. «Dall'altezza del punto di vista metafilosofico in cui ci siamo posti», scrive Rorty, non si vede infatti «perché debba esistere una controversia tra i filosofi del Linguaggio Ideale e i filosofi del Linguaggio Ordinario, e difatti sono molti i filosofi che la considerano artificiosa».⁵⁰⁸ Non si tratta però in questo caso di una *alleanza* come quella evocata da Goodman tra un «costruzionista» di linguaggio ideale e un «analista verbale»⁵⁰⁹, bensì di un *accorpamento* di entrambi. Seppure per altre vie rispetto a quella evidenziata da Føllesdal, rispetto cioè a quella della quantificazione modale dei termini singolari,⁵¹⁰ quello a cui Davidson giunge qui sembra a tutti gli effetti un *essenzialismo*. Un essenzialismo che al tempo stesso è

⁵⁰⁵ Ivi, p. 8.

⁵⁰⁶ M. Black, «Linguaggio e realtà», in Id., *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 29. Per grammatica Black intende qui l'insieme di morfologia e sintassi, da cui si evince un'esclusione della semantica. Per metafisica intende le «proposizioni comunemente chiamate "ontologiche" [...] riguardanti la "natura ultima della realtà"» (Id., «Linguaggio e realtà», cit., pp. 9-10).

⁵⁰⁷ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 283.

⁵⁰⁸ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 54.

⁵⁰⁹ Cfr. N. Goodman «The significance of "Der logische Aufbau del Welt"», in AA.VV., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a c. di R. A. Schilpp, Open Court, La Salle, 1963, p. 554. Il primo vedrebbe nel secondo «un alleato apprezzato e rispettato, benché inspiegabilmente ostile».

naturalismo. Si è qui dunque fuori dal terreno dell'epistemologia senza che ciò ne comporti un superamento.

Ora, riconoscendo alla fenomenologia una dignità almeno pari a quella della filosofia linguistica, e provvedendo così a fornirle al tempo stesso una legittimazione quale potenziale alternativa, Rorty dice, con una «generalizzazione sociologica, che il motivo per cui i filosofi anglosassoni sono per lo più filosofi linguisti è lo stesso per cui i filosofi continentali sono per lo più fenomenologi, e cioè per un senso di disperazione derivante dall'incapacità dei filosofi tradizionali di chiarire che cosa potrebbe contare come prova a favore o a sfavore della verità delle loro concezioni»⁵¹¹. Per quanto fiduciosa e discutibile questa generalizzazione possa risultare, a prescindere dal fatto che nella filosofia tradizionale una simile incapacità sia o meno rilevabile (l'argomento tradizionalmente sostenuto dall'analitica è che se qualcuno di loro avesse veramente ragione non vi sarebbe motivo per la coesistenza di tante teorie in palese disaccordo), e a prescindere pure dal fatto che egli stesso tenga fede o meno a quell'impegno che qui afferma ma altrove tradisce (come in cambio promuova il tatticismo dell'elusione, lo si è già visto), l'affermazione di Rorty ha in ogni caso l'efficacia di individuare due frazioni, due interlocutori, che possono appunto entrare in dialogo. Quindi, se «gli avversari della filosofia linguistica esigono [...] che gli venga detto *perché* [sarebbero] fuori strada»⁵¹², e se un fenomenologo viene d'altra parte reputato un avversario valido, un «filosofo linguista» ha certo diritto di esigere altrettanto. E un fenomenologo, per quanto possa tenere al concetto di visione, e per quanto abbia a preferire al dubbio scettico quello metodico, non oserebbe screditarsi facendo ricorso a sua volta a un'ingiunzione (le conseguenze che comporta quella «tattica ben poco socratica»⁵¹³ del tipo *o vedi o*

⁵¹⁰ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit., pp. 60-63, nonché Id., *Referential Opacity and Modal Logic*, cit.

⁵¹¹ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 31.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 32.

altrimenti pazienza evocata da Rorty vanno infatti oltre quelle di una banale disgiunzione).

Ebbene, la tendenza davidsoniana verso il linguaggio comunicativo, verso quella che egli chiama «lingua naturale», va «fuori strada» – e non si sta con ciò dicendo che si trovi semplicemente *su un'altra strada* rispetto a quella percorsa da chi in questo caso lo legge, il che sarebbe obiettare l'ovvio, bensì che *deragli*, fuoriuscendo dalla propria – *perché* confonde nuovamente insieme quel «linguaggio pubblico» e quei «termini singolari» per cui, appoggiandosi a Quine piuttosto che a Husserl, Føllesdal reclama – non a caso in consonanza con Abel e con Goodman – un trattamento diverso, un secondo tipo di «semantica», se non addirittura di logica. Ma ciò che si sta qui arguendo non riguarda – di nuovo – neanche il fatto che Davidson vada in una direzione che diverge da quelle assunte dai colleghi anche più vicini⁵¹⁴. Per quanto ciò sia in parte vero, si tratta comunque di una contingenza esterna, che in se stessa è secondaria e che anzi, diversamente da come la pensi egli medesimo, potrebbe anche essere irrilevante, se non fosse che a puntare tutto sulla «massimizzazione dell'accordo», teorizzandolo come criterio per la determinazione del vero, resta sempre lo stesso Davidson⁵¹⁵. Il punto è che «dire la stessa cosa»⁵¹⁶ non sempre o non necessariamente è dire *la cosa stessa*. L'ordine dei fattori in questo caso *cambia* il risultato; nel campo della filosofia esso lo cambia anzi in maniera sostanziale. Più del rischio di «non dire niente», quello che qui incombe è quello di dire *qualcosa* di cui l'accordo sancisca il vero, mentre invece esso sia in qualche modo errato, mettendo in tal modo al mondo una *cosa* che, al di là dell'enunciato, come tale *non esiste*, oppure togliendo dal mondo qualcosa che a taluno può apparire invece addirittura del tutto chiara.

⁵¹⁴ Oltre alla discordanza qui considerata rispetto a Føllesdal, Abel e Goodman, è stata rilevata una divergenza di vedute anche con Hacking e Dummett, per esempio, i quali «ritengono che sostenere, come fa appunto Davidson, la pervasività dell'interpretazione sia quantomeno controintuitivo» (L. Perissinotto, «Introduzione», in D. Davidson, I. Hacking, M. Dummett, *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986)*, trad. it. a c. di L. Perissinotto, Unicopli, Milano, 1993, p. 49).

⁵¹⁵ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit., p. 54.

⁵¹⁶ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 169.

L'insorgere della visione diversa diviene in tal caso perfino auspicabile: è su di essa che presto o tardi la convergenza confluirà spontanea. *Purché* lo si intenda come riflesso sintomatico di un *progresso* della ricerca, un onesto avanzare verso lo sforzo infinito dello svelamento della verità nella conoscenza del mondo – che in ogni caso procede a margine dall'accordo –, l'accordo tra i filosofi ha dunque un suo peso, quantomeno di conforto. Tant'è che in Merleau-Ponty, ad esempio, se ne riscontrano addirittura parole di elogio, una sorta di piccola apologia dell'accordo: se «il non-sapere filosofico», come egli scrive, «porta a compimento quello spirito di ricerca che è il suo» e nel farlo «sollecita il suffragio [dei] colleghi» è perché «egli vuol realizzare più compiutamente que[lla] vita filosofica, e se [...] questi suffragi gli [vengono] dati, è per favorire questo tentativo nella sua persona».⁵¹⁷ Per quanto diffuso, il riconoscimento dell'accordo come indizio, come rilevatore di un *effettivo* avvicinamento al vero che viene *in ogni caso* perseguito a prescindere dall'accordo, quello che Husserl chiama cioè un «filosofare comunitario e collaborativo», che converge in una «filosofia vivente in modo unitario» – e che egli esplicitamente *oppone* alla «fede religiosa [...] in un convenzionalismo privo di vita»⁵¹⁸ –, non basta, tuttavia, a giustificare la conversione dell'accordo in un criterio di verifica, anzi nell'unico criterio, a prescindere dal riscontro.⁵¹⁹ Il fatto che, puntando a tal punto sull'accordo, sulla *sola* coincidenza formale, Davidson nel concreto comunque *discordi* dai colleghi – tralasciando o *scordando* una delle tracce che nella comune formazione quineana,

⁵¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, a c. di C. Sini, SE, Milano, 2008, p. 11.

⁵¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 40.

⁵¹⁹ La questione in parte riguarderebbe quella distinzione tra *fondazionisti* e *coerentisti* a cui Aldo Gargani associa la divergenza tra «i realisti», che «sostengono la verità come corrispondenza» – per quanto, quando «il mondo è *uno sfondo* che ci chiama», al punto da «espo[rci] continuamente al confronto con l'*effetto di attrito* della realtà sul pensiero», il realismo non sia certo da ritenersi ristretto esclusivamente alle posizioni più «dure» dell'*adaequatio ad rem* – e d'altra parte «i vaghi, i *fuzzies*, come [...] Rorty e Davidson», che «assumono la verità come coerenza fra i nostri enunciati» (cfr. A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», cit., pp. XVI-XVIII). Nell'«insieme di riflessioni che Clark Glymour ha chiamato “la nuova vaghezza”» Rorty inserisce peraltro «la filosofia della scienza postpositivista», fra cui per esempio Kuhn (R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 87).

come rimarca Føllesdal, era presente – non è che un'altra incongruenza. Ma il punto primario qui è un altro. Il centro della questione concerne qui infatti il merito di *ciò* su cui i colleghi invece coincidono, cioè i termini singolari, ovvero l'affermazione della loro rilevanza come terza gamba che sostiene il tavolo di quella triangolazione quineana che Davidson rileva per poi azzoppare.⁵²⁰ Perché è appunto quel *farne a meno* – è cioè quella cancellazione dei termini singolari, nonché l'esclusione correlata di un'indagine sull'origine della loro significazione (che come si è visto, sia Føllesdal che Abel e Goodman ritengono di intraprendere, ma ciò è appunto secondario) –, a indurre Davidson a incorrere in autocontraddizione. A portarlo fuori strada, su un terreno non solo «poco convincente», ma «inconsistente» (nel senso qui di contraddittorio) è insomma quello che Abel chiama «eliminazionismo»⁵²¹.

E qui torna al centro anche la questione della cancellazione dei *tertia*. Scrive Rorty: «i *tertia* come “sistema di riferimento concettuale” o “interpretazioni intense” sono collegati in modo non-causale con le cose che essi organizzano o che intendono». Dal momento che la loro problematicità consiste effettivamente per Davidson nel fatto che essi «variano [...] come le relazioni di “corrispondenza” e di “rappresentazione”»⁵²², eliminando tutto ciò, riassume Rorty, «non abbiamo [più] alcun bisogno di chiederci se le nostre credenze rappresentino il mondo accuratamente. [...] Queste saranno viste dall'esterno come le vede il linguista sul campo (come interazioni causali con l'ambiente) o dall'interno come le vede il nativo pre-epistemologico (come regole d'azione). Rinunciare ai *tertia* equivale a rinunciare alla possibilità di un terzo modo di vederle, un modo che in un certo senso combina la visione esterna e quella interna, gli atteggiamenti descrittivi e quelli normativi».⁵²³ Ebbene, la prima e diretta conseguenza di questa posizione, e

⁵²⁰ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit., p. 59.

⁵²¹ Cfr. G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 128.

⁵²² R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 184 (corsivo mio).

⁵²³ *Ibid.*

che Rorty del resto rivendica come «il risultato della filosofia linguistica»,⁵²⁴ risiede nella seguente conclusione di Davidson: «non esiste una cosa quale il linguaggio [...]. Dobbiamo abbandonare l'idea di una struttura condivisa chiaramente definita che gli utenti del linguaggio acquisiscono per poi applicarla caso per caso»⁵²⁵. Ma diversamente da come ritiene Rorty, se *questa* conclusione, che verrebbe riassunta dall'espressione «la morte del significato», comporta *la conclusione della filosofia linguistica*, essa *non* implica necessariamente – come l'esito della presente ricerca prova invece ad affermare – «la fine del tentativo di fare del linguaggio un argomento trascendentale»⁵²⁶.

Si potrebbe anzi dire, parafrasando una riflessione di Emilio Garroni, che la questione della variabilità del riferimento rappresenta «la dimostrazione della non autosufficienza» dell'analisi linguistica «come disciplina rispetto a una adeguata – filosofica – riflessione fondante e legittimante», a seguito della quale in particolare Hograbe ha «indicato con vigore la necessità» di «un'apertura filosofica e trascendentale sul problema del significare» in grado sia di compiere «una critica “più filosofica” del referenzialismo» sia di «salvare» la filosofia del linguaggio – «la quale proprio nelle sue aspirazioni di “esattezza” ha spesso sconfinato in una autentica *metafisica del segno*»⁵²⁷ –, «da un uso “trascendente” dell'idea di segno». Se dunque la filosofia linguistica va *superata*, ciò implica *uscire* dalla svolta linguistica, «dentro la quale [...] non si può restare». E poiché, prosegue Garroni, «il vero luogo metateorico del famoso “principio di arbitrarità”, cioè del principio fondamentale [...] della semiotica moderna, è precisamente la filosofia kantiana, [...] la semiotica [...] deve [...] manifestarsi di nuovo come una disciplina strettamente intricata con la filosofia, vale a dire [...] come “una riflessione

⁵²⁴ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 71.

⁵²⁵ D. Davidson, «Una graziosa confusione di epitaffi», in D. Davidson, I. Hacking, M. Dummett, *Linguaggio e interpretazione*, cit., p. 85 (trad. modificata).

⁵²⁶ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 71.

⁵²⁷ Cfr. E. Garroni, «Prefazione», in W. Hograbe, *Per una semantica trascendentale*, trad. it. di G. Banti, Officina, Roma, 1979, p. XIII (corsivo mio).

trascendentale”».⁵²⁸ Solo una riflessione di questo tipo, in grado di fare i conti *anche* con la variabilità dei *tertia*, consente infatti di scongiurare sia l’eliminazionismo, sia il rischio di scivolare in un essenzialismo che finisce con l’istituirsi come una *metafisica del linguaggio*. Questo è infine il senso che ha, che *continua* dunque anche oggi ad avere, quella che con l’introduzione del concetto di «semantica trascendentale» Hogebe teorizza come la necessità di «una critica ben più radicale e non meramente tecnica del referenzialismo»⁵²⁹.

Se senza sintesi non c’è linguaggio – e ciò prova che Davidson è fuori strada –, ciò implica al tempo stesso sia l’opportunità di una *risalita* «dal segno ai suoi presupposti trascendentali»⁵³⁰, sia quella di *ricordare* (o in termini davidsoniani di *ri-accordarsi* con) le origini – filosofiche – della semantica. Si tratta quindi di sterzare, di compiere cioè *un’altra svolta*, per «coinvolge[re] anche qualcosa [...] che è necessariamente *fuori di*»⁵³¹ quella che chiamiamo la pura analisi.

Nella difficoltà di conciliare il viraggio pragmatistico con l’analisi logica tradizionale, la manovra di Davidson non solo invece non risolve, ma acuisce, rimarca quelle che Rorty chiama «difficoltà metafisiche della filosofia linguistica»⁵³², appalesando l’essenziale impotenza dell’analisi linguistica come tale. L’impossibilità, comportata dalla sua teoria, di penetrare nelle frasi *menzionate* del discorso indiretto, che così si rivela come *zona cieca*, cagiona la squalifica dell’analisi logico-linguistica come strumento di controllo del linguaggio filosofico effettivamente *usato*. Se infatti lo scopo della definizione di un metalinguaggio è quello di tradurre in termini formali (reputati tecnicamente critici o accorti) la struttura degli enunciati filosofici (reputati tecnicamente ingenui) al fine di poter ripulire i ragionamenti da eventuali contraddizioni, e se, però, le citazioni, che costituiscono di fatto l’unico possibile «oggetto» di tale

⁵²⁸ Cfr. *ivi*, pp. IX-XIV.

⁵²⁹ *Ivi*, p. XII.

⁵³⁰ *Ivi*, p. XII.

⁵³¹ *Ivi*, p. X.

esame metalinguistico, si rivelano inanalizzabili, al punto da dover essere prese come termini primitivi, o addirittura *nulli*⁵³³, ne deriva l'impossibilità stessa dell'operazione di purificazione⁵³⁴.

Le preoccupazioni pragmatistiche di Davidson mettono chiaramente in evidenza questa sterilità dell'analisi, senza tuttavia riuscire a produrne la reazione auspicabile (del resto Rorty stesso ha fatto notare come, anche a costo di «piegarsi» a loro volta alla «tattica» del «o lo vedi o non lo vedi»⁵³⁵, chiudendo in tal caso ogni eventuale obiezione fuori dalla porta della posizione adottata, sia d'altronde «molto improbabile che i filosofi linguistici cambino strada»⁵³⁶). Il percorso davidsoniano in effetti si limita a subire la scossa di una sorta di disorientamento che, oltre a spingere la sua teoria a *diluire* la purezza teorica in una *soluzione* puro-pratica, affiora anche a livello terminologico. Pur riconoscendo una «diversificazione d'interessi e metodi fra chi studia lingue artificiali e chi studia lingue naturali», Davidson giudica come prematuramente pessimistiche le «riserve» espresse da «logici e filosofi del linguaggio [...] in quanto al trattamento delle lingue naturali come sistemi formali»⁵³⁷ (fra cui quelle del collega Føllesdal e del proprio maestro Quine)⁵³⁸. Egli adotta quindi un atteggiamento ottimistico.

⁵³² Trattasi del titolo del saggio principale del volume di Rorty *La svolta linguistica*.

⁵³³ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 159-169.

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, p. 295: «enunciato purificato». Il problema ad esempio della «identità degli indiscernibili» (Leibniz) basterebbe da solo a inceppare il meccanismo: venendo meno la possibilità di individuazione delle citazioni, l'intera storia della filosofia diverrebbe un unico ammasso imperscrutabile. La tesi quineana della «indeterminatezza del riferimento» non può essere risolta così.

⁵³⁵ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 32.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 114.

⁵³⁸ Quanto espresso da Føllesdal riguardo all'«osservazione di Quine chiaramente rivolta contro Carnap e Lewis» in relazione all'«essenzialismo» diverrebbe quindi in parte indirettamente applicabile anche a Davidson (cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public?», cit. pp. 62-63).

Così, la doppia volontà coerentista-pragmatista, costretta a imporsi compromessi inaccettabili come un «naturalismo non riduzionista», un «realismo minimale», nonché costretta ad appellarsi perfino a un «principio di carità», finisce per produrre un'oggettivazione che non vuole, che *in parte* rifiuta. Essa cela infatti una intrinseca contraddittorietà d'intenti, che porta Davidson ad associare al *formalismo teorico* una sorta di *formalità pratica* – l'assiomatizzazione metalinguistica alla convenzione metacomunicativa –, costringendolo a evitare invece l'unica indagine che potrebbe consentirgli di connettere le due monadi: quella cioè del fondamento contenutistico. Precluso l'accesso alla comprensione del loro divenire, della genesi di entrambe, la sfera logica e quella pragmatica restano quindi statiche e al tempo stesso inconciliabili.

Soltanto l'abbandono dell'analisi e l'accettazione dell'impurità della sintesi consentirebbero anche a Davidson di conciliare le due dimensioni in modo dialettico. Egli persiste invece sulla sua linea con tormentato sforzo⁵³⁹, confondendo in qualche modo il *rigore metodico* con la *rigidità di un sistema* che isolando il suo lavoro nella *sustruzione* lo allontana sempre più dall'originario. Così, l'istinto filosofico, sedotto dalla prassi e deciso a non ignorarne il fascino, si scontra ad ogni passo con una normatività astratta che se da un lato ha deciso di snobbare lo scetticismo, impone dall'altro il disincanto, la rinuncia all'approfondimento; un connubio in questo caso sofferto e che sembra trasformare la ricerca in ossessione, in lotta, quasi, anzitutto con se stesso, scisso e uno, *voglio ma non debbo*. Solo fermando il gioco analitico si riuscirebbe a raggiungere quel condizionale pendente, quel presupposto clandestino, che viene *vissuto* come persecutorio, e a penetrarlo. Fintanto che si tratterà nel percorso regolare dell'analisi, Davidson dovrà accontentarsi di rivestirlo di algoritmi, sottoponendolo a «trattamento formale»⁵⁴⁰ mediante «procedimenti

⁵³⁹ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 222.

⁵⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 114.

meccanizzati»⁵⁴¹, cercando in qualche modo di nascondere, questo «neo»⁵⁴², ma senza riuscire a debellarlo.

Vede bene allora Chomsky, quando, nel dichiarare di concentrare le sue indagini sull'ipotetica lingua interna (che chiama «Lingua I» e che innesta su basi psico-neurologiche), afferma che la cosiddetta lingua esterna (o «Lingua E»), che certi linguisti *prendono per* base empirica (e che Davidson chiama «base probatoria»), non è in realtà che un «costrutt[o] artificial[e]»⁵⁴³. E vede ancora giusto quando, precisando il suo campo come quello della sintassi, denuncia, in quei linguisti, l'uso improprio del termine *semantica*⁵⁴⁴. La differenza con quella che Hoglebe chiama «semantica trascendentale»⁵⁴⁵ potrebbe essere qui definita *abissale*, dal momento che richiama appunto in causa quell'«abisso» e quel «terreno» su cui, a partire dall'indicazione di Heidegger riportata a conclusione della nostra Introduzione⁵⁴⁶, anche la presente ricerca si prefigge di *tornare*, ovvero quella «problematica interna alla critica della ragion pura» che per Heidegger riguarda, in ultima istanza, «il problema della possibilità di un'ontologia», ma che qui verrà affrontata anzitutto in termini husserliani e a cui ci si affaccerà dopo aver tematizzato l'uso fenomenologico della figura della metafora, attraverso cioè la *gnoseologia* fenomenologica e nello specifico sulla base del modulo intenzionale primordiale (la correlazione noetico-noematica).

Quanto al contributo di Hoglebe, il titolo del suo libro *Per una semantica trascendentale* potrebbe lasciare «perplesso più di uno studioso di semiotica e di semantica» – osserva, introducendolo, Garroni –, «perché la semiotica, pur avendo radici storiche [...] in quella riflessione che va sotto il nome di “filosofia”, ha

⁵⁴¹ Ivi, p. 116.

⁵⁴² Ivi, p. 83.

⁵⁴³ Cfr. N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 36.

⁵⁴⁴ Cfr. ivi, p. 54.

⁵⁴⁵ Cfr. W. Hoglebe, *Per una semantica trascendentale*, cit.

⁵⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 230.

avuto anche la tendenza in tempi più prossimi a dimenticare [...] le proprie origini». ⁵⁴⁷ Fornendo «una storia del termine semantica», Hoguebe inizia dalla considerazione dell'«uso non filosofico» per giungere, attraverso la distinzione fra «uso logico [...] fino a Carnap» e «uso ontologico [...] fino a Kant», all'introduzione del termine semantica nell'accezione «trascendentale». Le riflessioni di Hoguebe comportano una puntualizzazione di grande rilievo a suffragio della direzione che questa ricerca si prefigge di mantenere, dal momento che il *punto di svolta* viene individuato, a partire dalla teoria kantiana della costituzione, nel concetto stesso di costituzione, che introducendo il passaggio dagli oggetti ai fenomeni (un primo passaggio), determina l'inserimento della considerazione del «problema del significato» nell'ambito della «critica della conoscenza». Resta così tracciato il nesso tra semantica come dimensione del linguaggio che rinvia a un riferimento (dal quale non è scindibile), ed esperienza (gnoseologia) (oltre che, nel saggio di Hoguebe, con la dimensione pratica (etica) e infine con quella comunicativa, prettamente linguistica e tuttavia non slegata dalla «finalità soggettiva», dal «sentimento» e da una dimensione pubblica da intendersi come «intersoggettività»⁵⁴⁸). Occorrerà poi un secondo passaggio, quello fenomenologico-trascendentale compiuto da Husserl, dal soggetto alla coscienza, impersonata da un *io*. E infine un terzo, ovvero quello di un *ulteriore* ammorbidimento, se così si può dire, del nesso gnoseologico, non nella sua natura stessa – ciò è infatti implicitamente compreso nel concetto di intenzionalità – bensì nella sua lettura, e cioè il passaggio relativo a un'interpretazione e traduzione in termini metaforologici del rapporto stesso di conoscenza secondo la quale *intenzionare* venga compreso come *metaforizzare*.

Prendendo in prestito un'immagine di Goodman⁵⁴⁹, si potrebbe dunque dire che al contributo del trascendentalismo kantiano, che *decongela* il polo oggettivo della relazione gnoseologica, rivitalizzando l'oggetto che diviene appunto

⁵⁴⁷ E. Garroni, «Prefazione», in W. Hoguebe, *Per una semantica trascendentale*, cit., p. IX.

⁵⁴⁸ Cfr. W. Hoguebe, *Per una semantica trascendentale*, cit., *passim*.

⁵⁴⁹ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 66: «metafora congelata».

fenomeno, è stato necessario aggiungere quello della fenomenologia husserliana, rappresentato a questo proposito dal *decongelamento* del polo soggettivo, che viene riportato in vita con l'incarnazione in un individuo. Ora, alla luce di questa immagine, appare infine decisivo che il terzo soffio di calore, che a partire da Grassi come degli altri contributi che vengono qui presi in considerazione questa ricerca pure teorizza, non degeneri in una sorta di *liquefazione* (magari pure *scottante*), secondo cui *anche* il metaforico, scisso infine dall'intenzionale e sustruito in quanto meramente *tropico*, vada a finire in un linguaggio che, staccato da ogni appiglio, può essere ritenuto valido semmai solo in quanto finalizzato al gioco.

Introducendo l'espressione di «metafora congelata», Goodman evoca d'altra parte una sorta di parallelo secondo cui lo si potrebbe vedere contrapporsi non solo a Davidson ma indirettamente e in maniera feconda anche a Ricoeur per quanto riguarda il concetto di morte che si accompagna appunto a quello ricoeuriano di «metafora viva» (e che nella la presente ricerca verrà in seguito sottoposto a critica)⁵⁵⁰. Per Goodman una metafora infatti può essere «giovane» o «vecchia» e finanche «senile».⁵⁵¹ Ma anche nel caso abbia «perso il vigore della giovinezza», apparendo appunto «congelata» e diventando così «più *simile* alla letteralità», Goodman ribadisce un fatto che ai fini della presente indagine è un dettaglio cruciale: una metafora non cessa, non viene meno, non si snatura, *in ogni caso*, anche «congelata» essa «rimane una metafora»⁵⁵². E poiché ciò che fa sì che «una etichetta» ovvero, per quanto riguarda il linguaggio, una parola, un termine,

⁵⁵⁰ Cfr. *infra*, pp. 245 sgg.

⁵⁵¹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 66.

⁵⁵² *Ibid.* (corsivo mio).

riferimento compreso, *esista*, è il fatto che essa venga semplicemente *usata* – «una etichetta, una volta usata, esiste», afferma Goodman⁵⁵³ –, ne deriva, o meglio qui se ne deduce, che il linguaggio letterale sia *tutto* in prima istanza da ritenersi metaforico, quindi tutto in ultima istanza più o meno *vicino* al letterale, per uso consueto, e mai del tutto. Traspare così anche in Goodman (che sviluppa inoltre un calzante approfondimento per chiarire e stabilire come si possa parlare di vero e falso *anche* in relazione al metaforico), quel concetto di comune radice quineana che riguarda l'«opacità» e che anche Føllesdal sviluppa, attraverso le nozioni di «imperscrutabilità del riferimento» e «indeterminatezza della traduzione», in omaggio a un'«inesaustibilità dell'oggetto» (alla quale quindi la variabilità del riferimento rinvia) che fa sì che esso «cambi» e che rende il soggetto d'altra parte «fallibile».⁵⁵⁴ Sono le stesse ragioni che portano anche Abel a sostenere che ogni possibile discorso riguardo a «caratteristiche semantiche» rischia di divenire inaccettabile «essenzialismo» a meno che non si approfondisca al tempo stesso la questione della *formazione* del linguaggio, la quale implica, per un filosofo del linguaggio *anche* di ascendenza quineana quale Abel appunto è ritenuto, «determinazione», «fissazione» e una «comprensione» che non possono avvenire senza «l'indicazione non linguistica» e che danno luogo a quell'«interpretazione» che «non è opzionale ma *condizionale* affinché qualcosa funzioni come segno»⁵⁵⁵. E perciò, a differenza di Davidson, Abel insiste sulla necessità di fare i conti con il problema dei «termini singolari» e di allargare l'indagine verso la «situazione percettiva» e le «forme di vita»⁵⁵⁶.

Da parte sua, Goodman infine afferma come «quanto prima» si debba «intraprendere una analisi sulla natura del figurato, o perlomeno del metaforico; poiché per quanto ciò che è metaforicamente vero non sia letteralmente vero, non è

⁵⁵³ Ivi, p. 65.

⁵⁵⁴ Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public», cit., pp. 60 e 66.

⁵⁵⁵ Cfr. G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 123.

⁵⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 120-129.

neppure semplicemente falso»⁵⁵⁷. Scorrendo le pagine in cui Goodman illustra la propria teoria del metaforico⁵⁵⁸, è tuttavia interessante notare come egli parli alternativamente ora di *metafora* anche come «simbolo non-verbale per il quale non abbiamo [un] nome o descrizione corrispondente»⁵⁵⁹ – senso questo che sembra potersi desumere dall'uso che egli fa del concetto che si accompagna all'espressione «proiezione di routine» (anche quando egli dica che *non* ogni proiezione di routine «costituisce metafora»⁵⁶⁰) – ora di *tropo* (accezione che prevale quando il tratto è la rottura, la contravvenzione rispetto a un'assegnazione precedente), non inoltrandosi in una distinzione che la presente ricerca in seguito rivendica a partire dalla sottolineatura di Grassi. Prevale il primo senso quando si dice che la metafora è «applicata per categorizzare e organizzare un regno straniero, [com]porta[ndo] in tal modo con sé un ri-orientamento dell'intera rete di etichette» e un «mutamento [...] di regno»⁵⁶¹; prevale invece il senso di *tropo* quando se ne accentua il carattere secondario, di «deviazione [...], deferenza» rispetto a un altro «termine che precede e informa»⁵⁶². E in questo secondo senso, pur non essendo «la metafora [...] semplice ambiguità» (dato che «i diversi usi di un termine meramente ambiguo sono coevi e indipendenti»), una «metafora congelata», dice Goodman, può infine anche «evapora[re]», nel qual caso «resta come residuo una coppia di usi letterali – mera ambiguità invece che metafora».⁵⁶³ Al di là quindi del parallelo con Ricoeur qui suggerito, e che per certi versi rende

⁵⁵⁷ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 52.

⁵⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 63 sgg.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 57.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 67.

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 69.

⁵⁶² *Ivi*, p. 68.

⁵⁶³ *Ibid.* Secondo Davidson, se la metafora implicasse, come l'ambiguità, un secondo significato [...], il significato figurato della metafora vivente verrebbe immortalato nel significato letterale della metafora morta», il che è da ritenersi «errato» (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 346).

la soluzione goodmaniana almeno in parte preferibile, resta quindi il fatto, che così riemerge, dell'appartenenza anche di Goodman alla tradizione analitica.

Ora, sia la puntualizzazione abeliana del «fenomeno dell'indicare non linguistico»⁵⁶⁴ – «vedere che un gesto [...] segnala [...] significa comprendere direttamente»⁵⁶⁵ – come *condizione non opzionale* per la formazione del segno⁵⁶⁶, sia il fatto, rivendicato da Goodman, che per quella «classificazione» che l'«etichettatura» comporta, i «predicati» debbano «*anche* essere denotati»⁵⁶⁷, rinviano in entrambi i casi a quello stesso «argomento della triangolazione» delineato da Quine e rivendicato infine anche da Føllesdal, e che invece Davidson, che pure ne ha conferito il nome, curiosamente disattende⁵⁶⁸. Se, come si è visto, quell'argomento spinge tutti e tre gli altri quineani a sostenere una posizione secondo cui, come afferma Abel, lo ribadiamo, «sono necessarie correzioni alla logica semantica Frege, nella quale il significato di un enunciato viene inteso come la proposizione, indipendente dalla situazione, di questo enunciato e viene situato in un “terzo regno” platonico»⁵⁶⁹, la questione che si pone è fino a che punto Davidson anziché semplicemente in una sua linea davidsoniana non si collochi invece, per paradosso, proprio *dall'altra parte*⁵⁷⁰. Questo spiegherebbe in buona parte il contrasto frontale in cui si viene a trovare, nei confronti dei suoi testi – come non avviene invece dinanzi a quelli degli altri –, un lettore che vi si affacci da una posizione fenomenologica, ovvero da quella linea che, definitosi anch'egli

⁵⁶⁴ G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 122.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 123.

⁵⁶⁶ Cfr. *ibid.*

⁵⁶⁷ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 58.

⁵⁶⁸ Cfr. al riguardo D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Public», cit., p. 59.

⁵⁶⁹ G. Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 124.

⁵⁷⁰ Vale a dire dalla parte di Frege *anziché* da quella di Quine.

Davidsoniano, Rorty individua come opposta controparte⁵⁷¹ o come alternativa alla «filosofia linguistica».

Ora, tornando alla questione semantica che è stata sollevata riguardo a Davidson, e quindi all'«uso improprio del termine semantica» che Davidson farebbe, riprendiamo l'argomento di Chomsky. Nell'argomentare in favore della sua scelta di rivolgere l'attenzione alla «lingua interna piuttosto che [a quella] esterna», ossia alle lingue naturali, e nel definire l'approccio della sua «scienza del linguaggio» come «un'interpretazione mentalista o concettualista», Chomsky ne elenca i contenuti: «in modo esplicito, ess[a] coinvolge lo studio della sintassi, della fonologia e della morfologia, ma [...] anche quanto va impropriamente sotto il nome di “semantica del linguaggio naturale”». E chiarisce: «dico “impropriamente” perché penso che per lo più questo lavoro non verta affatto sulla semantica, se per “semantica” intendiamo lo studio della relazione tra la lingua e il mondo – in particolare lo studio della verità e della referenza. [...] La relazione tra questi sistemi di rappresentazione e il mondo degli oggetti dotati di proprietà e relazioni, o il mondo supposto tale, è [in effetti] intricata e remota»⁵⁷². In questo senso, egli distingue chiaramente tra una semantica formale (mal chiamata semantica) come quella intesa dagli analitici della «svolta linguistica» e una semantica propriamente tale in quanto dimensione «bastarda»⁵⁷³ o anfibia che fa da ponte tra la dimensione del linguaggio e lo spazio del mondo. Ebbene, benché anche Davidson riconosca che, in definitiva, «le parole fra virgolette», ovvero le citazioni (condizione che interessa però *tutto* il metalinguaggio di cui si serve la «metafilosofia»), «in realtà è sbagliato chiamarle parole»⁵⁷⁴, nel frattempo egli ha usato il termine semantica in modo equivoco, confondendo implicitamente i concetti di ontologia formale e materiale, la cui distinzione (che risale ad Aristotele ed è stata mantenuta da posizioni tanto diverse come quelle di Husserl e

⁵⁷¹ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 31.

⁵⁷² Tutto in N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 36.

⁵⁷³ Cfr. G. Piana, *La notte dei lampi*, Guerini, Milano, 1989, p. 250.

⁵⁷⁴ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 150.

di Wittgenstein) resterebbe invece comunque d'obbligo nel campo della filosofia⁵⁷⁵.

Così dunque, se si applicasse il ragionamento davidsoniano sulla necessità di distinguere tra uso e menzione⁵⁷⁶ alle sue stesse espressioni, si dovrebbe per forza concludere che di molte delle parole chiave che *menziona*⁵⁷⁷ egli fa un *uso* tutt'altro che puro, il che non sarebbe in sé grave se non per il cruciale dettaglio che le menziona senza virgoletterle⁵⁷⁸, come peraltro egli stesso richiede, senza cioè indicare in qualche modo il significato *speciale* che esse hanno nel contesto della sua teoria⁵⁷⁹. Ciò che Davidson sta in realtà facendo è usare tali espressioni in senso metaforico, senza tuttavia dichiararlo apertamente. Se l'avesse dichiarato,

⁵⁷⁵ Cfr. D. Woodruff Smith, «Idee di sfondo», in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, p. 10.

⁵⁷⁶ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 139 sgg.

⁵⁷⁷ Egli riconosce di averlo fatto: «fin qui abbiamo parlato con molta libertà di pensieri, credenze, significati e interpretazioni, o piuttosto abbiamo liberamente *utilizzato enunciati contenenti tali parole*» (ivi, p. 235, il corsivo non è di Davidson).

⁵⁷⁸ Nel volume *Verità e interpretazione*, già a partire dai due termini del titolo, l'uso improprio del tipo criticato da Chomsky è perfino sistematico. Le «caratteristiche semantiche» sono «questioni di forma logica» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 226); la «verità» è la «validità» (ivi, p. 204); «interpretare» è sia «rivelare la struttura» (ivi, p. 119) che «spiegare» (ivi, p. 218), per cui in questo caso saremmo di fronte a un uso equivoco, poiché entrambi i significati vengono usati alternativamente; «interpretare» è inoltre «fornire il significato» (questo è l'unico caso debitamente virgolettato), nonché «formulare condizioni di verità» (ivi, p. 225). «Significato» è un termine usato sia nel senso «naturale» (cfr. ivi, pp. 194, 205) sia in quello «speciale» (cfr. ivi, p. 188: «rappresentazione sintattica» e «funzione»; p. 128: «valore di verità»; p. 210: «ruolo» e «forma logica»; p. 225: «condizioni di verità»), ecc.

⁵⁷⁹ Per esempio: «Una teoria soddisfacente per interpretare i proferimenti di una lingua [...] dovrà mettere in luce una struttura semantica significativa, per esempio l'interpretazione dei proferimenti di enunciati complessi dipenderà sistematicamente dall'interpretazione dei proferimenti di enunciati più semplici». In questa frase, i termini luce, semantica, significato, interpretazione, e perfino lingua sono menzionati e non usati. I termini struttura, teoria, enunciati, ecc. sono usati e non menzionati. Ma non v'è alcuna traccia che consenta di distinguere l'uso dalla menzione oppure, visto che Davidson non vuole ammettere il concetto di «significato speciale», l'uso del significato normale dall'«uso speciale di parole dal significato abituale» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 185). In questo senso, e benché Davidson la rifiuti, è la distinzione di Richards fra tra tenore e veicolo a consentirci di debellarne la confusione.

non avrebbe più potuto *servirsi* di tali parole, esemplari «casi misti di uso e menzione»⁵⁸⁰, che gli sono invece utili proprio *in virtù* dell'uso ambivalente, che così però diviene ambiguo se non addirittura equivoco⁵⁸¹. Il problema che si pone è che solo al filosofo *non* analitico è consentita «l'indulgenza»⁵⁸² di prendere «sul serio» e di provare ad accedere, al di là del significato pattuito, al *sensu* di tali parole nel loro uso non letterale, anziché semplicemente rigettarle come prive di significato o come errate. Applicando dunque riflessivamente alla teoria davidsoniana i suoi stessi criteri, se ne evincono le incongruenze, come si vede dal seguente passo: «l'intelligibilità della nostra lettura di ciò che dicono gli altri risulta pregiudicata se il nostro metodo di lettura attribuisce agli altri quella che per noi è una grande quantità di *errori*»⁵⁸³. Poiché «troppi *errori* impediscono semplicemente di mettere a fuoco»⁵⁸⁴, quindi «la carità s'impone»⁵⁸⁵, scrive Davidson. Tuttavia, l'impegno di cercare di comprendere *comunque*, di de-cifrare appunto nonostante la confusione, collocandosi, cioè *situandosi* nell'impostazione altrui, e di accollarsi lo sforzo – *il lavoro* per l'appunto – di interpretare⁵⁸⁶ al fine di *comprendere*, dirimendo con pazienza fra i vari usi che *non* sono stati precisati nella scrittura, dispiegando a tal fine per intero la dimensione extratestuale (ed extracontestuale) del riferimento ed esercitando la prassi del rinvio non al significato bensì al senso e quindi al merito, alle *cose* di cui si parla, tutto ciò fa parte di un atteggiamento tipicamente e persino spontaneamente non analitico, non

⁵⁸⁰ Ivi, p. 149.

⁵⁸¹ L'equivoco di una «teoria della verità» che viene chiamata «semantica» in funzione del fine che si prefigge, ovvero quello di fungere da teoria del significato, ma in cui i significati sono determinati da condizioni di verità e che risulta interamente costruita su base coerentistica, è un esempio chiaro.

⁵⁸² Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 280

⁵⁸³ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 284 (corsivo mio).

⁵⁸⁴ Ivi, p. 248 (corsivo mio).

⁵⁸⁵ Ivi, p. 281.

⁵⁸⁶ Cfr. ivi, p. 193.

nominalistico ma soprattutto non esclusivamente coerentistico. Diversamente, cioè in assenza di quel fondamentale presupposto, ciò che l'«interpretazione radicale» tende a far prevalere sono appunto gli *errori* logici. Se non si riesce a «mettere a fuoco», in tal caso «non vedo» (in quanto ciò è reso impossibile). Che ne uscirebbe allora in particolare dall'applicazione di quella «poco socratica» reazione del tipo «bene, o vedi o non vedi» – ovvero: o ci vedi o non ho tempo da perdere, oppure: se non vedi va bene lo stesso, o peggio: se non vedi faccio a meno di considerarti – che secondo Rorty deriverebbe dall'«attrazione esercitata dalla filosofia linguistica», «una attrazione tale»⁵⁸⁷ da giustificare risposte anche del tenore suddetto? Ne risulterebbe l'abbandono della teoria? Una sua eventuale correzione? O piuttosto, da quanto si evince, il contrario, e cioè l'affermazione degli «errori»?

E' stato rilevato come, «affida[ndosi] ad una immagine decisamente “intellettualistica” del linguaggio [...], eccessivamente uniforme e semplificata dell'uso linguistico» Davidson trascuri il fatto che «significato e credenza appaiono così strettamente intrecciati e interdipendenti» da creare un circolo «da cui occorre [...] uscire se si vuole che l'interpretazione inizi. [...] Il cosiddetto “principio di carità” [dovrebbe] consentirci di separare il significato dalla credenza», impegnandoci a fare alcune «basilari assunzioni», riguardanti «atteggiamenti verso enunciati che si manifestano talora nel discorso e talora *in altri modi*» anche non linguistici. Ma in tal caso, il suddetto principio non è quindi più semplicemente «euristico o epistemologico», diviene «normativo» e soprattutto «costitutivo», divenendo al tempo stesso *presupposto* della teoria e «condizione di possibilità dell'interpretazione».⁵⁸⁸ Dal momento poi che «un elemento di indeterminatezza [...] è in qualche modo connaturale al principio»⁵⁸⁹, in tutto ciò è racchiusa, quantomeno in maniera implicita, l'ammissione che il significato non è determinabile sulla base escludente della *sola* teoria della verità, l'ammissione cioè che, sia pure per un soffio, un istante – che *però* è quello

⁵⁸⁷ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 31-32.

⁵⁸⁸ Cfr. L. Perissinotto, «Introduzione», in D. Davidson, I. Hacking, M. Dummett, *Linguaggio e interpretazione*, cit., pp. 32-34.

⁵⁸⁹ Ivi, p. 35.

iniziale, la scintilla che mette in moto la macchina –, sia pure in una versione *minimalista*, la sintesi è condizione dell'analisi.

Evidente è inoltre in Davidson l'uso di espressioni miste dal punto di vista della costruzione, vale a dire, di termini paradigmaticamente legati alla tradizione nominalistica abbinati ad altri, di norma elusi da tale tradizione e usati invece dalla tradizione per così dire fondazionistica, il cui incrocio in qualche modo stride o suona curioso, scombinato (secondo l'uso ortodosso), dando in qualche caso luogo a contraddizioni in termini, come ad esempio: «ingranaggi ontologici»⁵⁹⁰, «ontologia di asserzioni»⁵⁹¹, «ontologia di sole proposizioni»⁵⁹², «introdurre metafisica nel linguaggio»⁵⁹³. E quando infine fa riferimento a qualcosa come «proferimenti silenziosi»⁵⁹⁴ (un ossimoro addirittura, che egli stesso definisce come «una formulazione infelice» per un problema nel quale in ogni caso s'imbatte e che non a caso è direttamente legato alla questione gnoseologica dei

⁵⁹⁰ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 202.

⁵⁹¹ Ivi, p. 96.

⁵⁹² Ivi, p. 222.

⁵⁹³ Ivi, p. 290.

⁵⁹⁴ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 217. Il concetto esprime una difficoltà che Davidson avverte chiaramente. Scrive Davidson: per l'accesso ai *tertia*, ovvero «per la verifica dell'esistenza di credenze e intenzioni particolareggiate» ci si imbatte in «un ostacolo di principio». Poiché «non abbiamo un'idea chiara di come procedere all'autenticazione di simili atteggiamenti qualora non sia possibile la comunicazione, [...] sarebbe assai arduo scoprire queste cose senza utilizzare il linguaggio». Egli prova dunque a dare un nome a questi *tertia*, ovvero un nome che ne rifletta l'esistenza a livello di linguaggio. E così arriva al suddetto ossimoro, rendendosi conto di quando sia problematico: «dire che le nostre credenze e intenzioni e pensieri più complessi sono come proferimenti silenziosi è una formulazione infelice del problema», scrive. E tuttavia, la formulazione esprime il problema compiutamente appunto in quanto problema: «ciò che sostengo è *solamente* che comprendere nei dettagli le intenzioni e le credenze di una persona non può essere qualcosa di indipendente dalla comprensione di ciò che dice» (corsivo mio). Ma «poiché non possiamo sperare di interpretare le attività linguistiche senza sapere cosa creda un parlante, e poiché non possiamo basare una teoria circa il significato delle sue parole su una precedente conoscenza delle sue credenze e intenzioni [...], una teoria dell'interpretazione radicale [deve] in qualche modo produrre contemporaneamente una teoria della credenza e una teoria del significato» (tutte le citazioni in ivi, pp. 217-218).

tertium), la situazione diviene chiara. La contraddittorietà si scioglie, ma solo a condizione che divenga al tempo stesso lecito intendere tali espressioni secondo un senso metaforico, vale a dire, contravvenendo al significato letterale. Fintanto che quest'ultimo resterà invece condizione dell'analisi, l'analista non può, *a rigore*, decifrare molte delle cose che egli stesso ha scritto.

Un contributo come quello fornito da Gemma Corradi appare, a questo proposito, di spietata chiarezza: «la metafora, com'è noto, abita solitamente ai margini del discorso ufficiale e la sua potenziale inciviltà genera preoccupazioni sul modo di gestirla intelligentemente. Sembra esserci un'ansia subliminale che deriva dalla difficoltà di mantenere integri i confini della terminologia appropriata di fronte alle violazioni di confine di ordine metaforico; e la stessa modalità superbamente elaborata e sottile di talune analisi filosofiche potrebbe persino indicare uno sforzo di contenimento ed una esigenza di riconfermare un'acquisita padronanza territoriale»⁵⁹⁵. Ora, se come spiega Corradi, la metafora è strumento privilegiato per connettere «linguaggi epistemici diversi»⁵⁹⁶, uno sguardo approfondito sugli aspetti semantici che possiamo tranquillamente accogliere come facenti parte dello *stile* davidsoniano consente di vedere come le apparenti aporie effettivamente riscontrabili nel suo discorso rappresentino in realtà *una risorsa* che egli utilizza in funzione della difficoltà di conciliare i metodi positivisti con l'interesse pragmatista. Non solo; tale risorsa espressiva è talmente efficace da risparmiargli lo sforzo filosofico di spingersi oltre l'analisi per guardare in faccia il problema di base. Contrariamente a quella che Rorty assume come una «viva speranza», ovvero che la ragione per cui «è molto improbabile che i filosofi linguisti cambino strada» risieda nel fatto che «l'analisi linguistica (come la fenomenologia) [...] manten[ga] la promessa di chiarezza riguardo alla questione metodologica e quindi riguardo a un consenso finale tra i filosofi»⁵⁹⁷, che Davidson non cambi strada non ha nulla a che fare con il mantenimento di un

⁵⁹⁵ G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., pp. 11-12.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 13.

⁵⁹⁷ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 32.

simile impegno, quanto piuttosto con una concessione: ciò a cui egli come dice Rorty «*faut de mieux* [...] si piega»⁵⁹⁸ è una trasgressione. Così, pur non volendo più concepire il linguaggio come struttura grammaticale fissa e universalmente valida, Davidson non giunge però nemmeno ad approfondirne «l'uso creativo», l'aspetto non meccanico dell'«istituzione» simbolica: egli si ferma infatti al linguaggio comunicativo, al linguaggio naturale come istituzione pubblica. Quella che Davidson sembra fare è dunque una sociologia linguistica, una sociologia del linguaggio. Rifiuta l'oggettività ideale, ma poiché nega al tempo stesso alla soggettività individuale il ruolo costitutivo fondamentale, si ferma all'intersoggettività convenzionale, nel cui naturalismo corrispondentista (pur trattandosi di una corrispondenza convenzionalmente stabilita) resta dunque impigliato. Così, anche quando egli stesso è costretto a servirsi di metafore, il suo metodo non può andare oltre la letteralità.

In ciò risiede allora il pesante *compromesso*, non più «ontologico» bensì per così dire *sociologico*, che potremmo chiamare dell'*analytically correct*; una fallacia che non risolve – e anzi aggrava, poiché lo allarga alla prassi – il presupposto naturalistico dell'analisi linguistica, e che degenera nel voler barattare la *correttezza logico-teorica* (vale a dire la validità formale dei ragionamenti) con una *correttezza etico-culturale* (che presuppone di fatto credenze e contenuti soggettivamente preferiti, più o meno inconsciamente assunti, più o meno socialmente diffusi, più o meno condivisibili, ma in nessun modo universali, e tantomeno oggettivamente, epistemologicamente validi). Sospeso dunque sull'abisso kantiano fra ragion pura e ragion pratica, il *formalismo comunicativo* di Davidson non consente di indagare e di comprendere i *fondamenti* del linguaggio.

Tematizzando fenomenologicamente il linguaggio davidsoniano, possiamo però cercare di svelare i fondamenti psicologico-intenzionali del pensiero che esso esprime. E una delle credenze che stanno alla base della svolta post-positivistica davidsoniana dell'analisi linguistica si palesa probabilmente nel fatto che, anziché partire, nel più puro stile cartesiano, dalla decifrazione di se stesso e

⁵⁹⁸ *Ibid.*

dall'autoesplicitazione nell'espressione, egli si ponga in primo luogo la questione della comprensione – e del giudizio – del linguaggio altrui.

Ora, se Wittgenstein «rifiutava l'idea di essere un filosofo del linguaggio dal momento che ciò che lo interessava non erano le parole come tali bensì il mondo»⁵⁹⁹, Davidson adotta in questo senso una strategia ambigua, che pare indicare che il suo interesse non si rivolga né alle parole né indirettamente al mondo, e chiaramente nemmeno alle visioni stesse che di esso vengono ogni volta espresse (vale a dire all'oscillare delle assegnazioni di nomi alle cose), ma soltanto alla coerenza *enunciativa* dei discorsi dei suoi consimili, ai fini della comunicazione, intesa quest'ultima, più che come informazione circa il mondo, come reciproca, meccanica, azione e reazione, come garanzia di un'intesa più automatica che umana, nettamente anticartesiana⁶⁰⁰. Più che il tentativo di fedeltà a un qualche genere di *input* sottostante la sfera convenzionale, a Davidson importa la tenuta e anzi l'«ottimizzazione» dell'accordo⁶⁰¹. Sarà quest'ultimo a fornire i criteri di verità, di ciò che *verrà ritenuto* vero. Ma in questo naturalismo puro,

⁵⁹⁹ A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. VIII. Così dunque: «a che serve guardare al nostro uso della parola «X» se vuoi saper di X, o degli X?» (R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 47).

⁶⁰⁰ L'aggettivo è qui usato in relazione alla «Linguistica cartesiana» di N. Chomsky, *Filosofia del linguaggio*, cit., pp. 43-128.

⁶⁰¹ A tale fine Davidson si appella a un «principio di carità» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 281), per cui il suddetto «accordo comunicativo» non può a rigore nemmeno essere considerato come un autentico *patto* sociale, inteso quest'ultimo come una negoziazione onestamente *egoistica* o sulla base dell'umano *sospetto* e capace di portare a un «equilibrio riflessivo» (cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 182) alla maniera di Rawls. Nel liberalismo rawlsiano il concetto di accordo riguarda, non a caso, l'ambito pratico e *non* quello teoretico (cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a c. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982; l'originale è del 1971). «Se vogliamo comprendere gli altri dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi», scrive Davidson (Id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 281). Ma questo «massimo grado», quante eccezioni ammette? Ne va forse accordata una percentuale standard? E se la maggior parte dei *giocatori* pensasse di fatto più a ingannare o semplicemente a esprimersi che a comprendere? In questo adagiare il formalismo logico sulla formalità pratica, tentando di compensare le deficienze della purezza formale con una non scontata purezza morale, si ha la sensazione che la questione della verità venga alla fine semplicemente affidata all'indulgenza, a una sorta di *buonismo* di ogni interlocutore.

puramente convenzionale, in cui è il gioco linguistico, russellianamente elevato a metalinguaggio serio e quindi a contesto massimo⁶⁰², a decidere sul vero, le aspirazioni filosofiche cadono in una sorta di *crisi* analitica: il serio finisce per diventare gioco⁶⁰³. Ben potrebbe, infatti, a questo punto ogni comunità farneticare senza limiti, inventandosi un *come* – una ontologia e un lessico – completamente capriccioso⁶⁰⁴, anche ermetico ad altri gruppi, anche volutamente bugiardo, basta che sia sostenuto da quella sorta di complicità generalizzata sulla base della quale si decide – in modo «tracotante»⁶⁰⁵, direbbe Nietzsche, e in ragion di fini non necessariamente coincidenti con la ricerca della verità medesima – cosa può essere e cosa non sarà mai vero. Infatti, spiega Nietzsche, «poiché [...] l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace»⁶⁰⁶. Per forza di questo «trattato di pace» viene «fissato *ciò* che in seguito dovrà essere la “verità”; in altre parole, viene scoperta una designazione uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità»⁶⁰⁷.

⁶⁰² Questo viraggio dividerebbe la prospettiva russelliano-oxfordiana da quella wittgensteiniana, che per molti versi rimane ancorata al Continente.

⁶⁰³ L'esser *vero* viene linguisticamente relativizzato al «*dire* il vero». Ma poiché il contenuto del discorso indiretto, che riguarda l'ipotassi che segue il «*dire che*», è tanto inanalizzabile quanto qualsiasi ente metafisico, allora la determinazione della verità viene tecnicamente decisa dall'*enclave* che si accorda sul *dire* e che può *usare* tale verbo per *menzionare* ciò che vuole. Il risultato sembra insostenibile; ha l'aspetto di un nuovo e paradossale modo per affermare il vecchio criterio di autorità.

⁶⁰⁴ Una delle ragioni per cui secondo Black «la concezione della lingua come specchio della realtà», che postula «un'identità logica fra lingua e realtà», sia «radicalmente sbagliata», risiede nel fatto che «l'universo non è capriccioso» (M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 28). «La lingua deve adattarsi alle regolarità che l'*esperienza* ci fa scoprire. Ma per fare ciò è sufficiente che essa sia idonea ad esprimere ogni cosa *come* è o *come potrebbe essere*» (ivi, p. 29, corsivi miei).

⁶⁰⁵ Cfr. F. Nietzsche, «Verità e menzogna in senso extramorale», cit., p. 354.

⁶⁰⁶ Cfr. ivi, p. 357.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

Non si vuole certo negare che a livello socio-culturale si renda necessario un vero e proprio patto comunicativo, poiché nella pratica occorre istituire una legalità – data appunto dalla sfera del significato e della letteralità – il cui rispetto è indubbiamente di convenienza per tutti. Ciò che si intende qui contestare è che, nell’oblio dell’essenziale falsificazione – o finzione quantomeno – istituita da quel contratto strumentale che sancisce, come corollario⁶⁰⁸, una verità teorico-pragmatica nel miglior dei casi almeno parziale, si pensi di poter elevare poi la convenzione a «teoria globale». L’obiezione che qui si solleva è rivolta all’idea che si possa affidare all’«*opinione* del maggior numero»⁶⁰⁹ la scelta di criteri che si intende poi imporre come *epistemologici* e infine come filosofici – questo è il tratto «pretenzioso», ma anche fallace, della proposta di Davidson – per determinare a che cosa sarà dato – e a che cos’altro tolto – lo *status* di conoscenza rigorosa, mentre, d’altra parte, la filosofia stessa viene *sustruita*, clausurata e per certi versi immobilizzata da una sorta di contratto fatto di «clausole»⁶¹⁰.

È probabile che, come ha scritto Leopardi, sia «assurdo l’addurre quello che chiamano consenso delle genti nelle questioni metafisiche»⁶¹¹; e che a sottolinearlo sia stato proprio un poeta non sembra un fatto di poco conto. Ma la fenomenologia stessa insegna, nel suo complesso, che non c’è nulla di più antitetico all’atteggiamento filosofico, al suo peculiare modo di avanzare nella conoscenza trafiggendo ad ogni passo la realtà con il pensiero, che la sottomissione a una legalità convenzionalmente prestabilita⁶¹². Partire invece, come Davidson,

⁶⁰⁸ In questo contesto l’obiettivo principale non è la ricerca della verità bensì la convenienza d’insieme. Il procedimento stesso, pratico e non teoretico, si prefigge infatti fini diversi, nell’avanzare verso i quali la determinazione della verità diventa un fine secondario, ovvero un *mezzo* relativo, appunto, ad altri fini.

⁶⁰⁹ G. Leopardi, *Pensieri*, Adelphi, Milano, 1995, p. 18 (corsivo mio).

⁶¹⁰ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 295.

⁶¹¹ G. Leopardi, *Pensieri*, cit., p. 18.

⁶¹² A proposito della «chiusura» filosofica determinata dall’uso di una terminologia non letteraria, Rorty stesso chiama in causa il concetto di «circonvenzione» (Id., *Scritti filosofici*, Vol. II, cit., p. 117). Tuttavia, la concezione rortyana della «priorità della democrazia sulla filosofia» (Id., *Scritti filosofici*, Vol. I., cit., p. 237) o l’idea pragmatistica (e più lakatosiana che kuhniiana) della «scienza

dall'accordo, implica come conseguenza la chiusura della sfera convenzionale all'interno di se stessa, delegittimando a priori ogni possibilità di uscita o presa di distanza, compresa quella dell'*epoché*. L'opposizione tra la linea davidsoniana della filosofia analitica e la fenomenologia appare quindi a questo punto incomponibile. Staccato da ogni altro parametro di confronto, il concetto di «massimizzazione dell'accordo» finisce con l'istituirsi come un principio di conservazione *tout court*, un arroccamento, una chiusura nel già noto e nel già segnato o nominato, che non può sfociare in nulla di diverso rispetto a ciò che al tempo stesso si presuppone (l'esclusione della variabilità singolare), ovvero: in una immobilizzazione, del linguaggio e del mondo, che finiscono con il mettere a loro volta in crisi la funzionalità del principio stesso (l'esclusività dell'accordo) come garanzia di verità: dal momento che trancia fuori l'interazione con l'esterno, esso *impedisce* da ultimo anche il meccanismo del dialogo (limitandolo al già ammesso e rifiutando l'opposto – e in particolare ciò che è radicalmente *altro* come è il caso del *nuovo* –, incomprendibile in quanto privo di significato), per cui *anche* l'accordo viene infine ridotto a un contesto «minimale». Ecco perché Føllesdal ritiene calzante contrapporvi l'esempio del «Gavagai»⁶¹³. Ma per correggere il programma non basta a questo punto a Davidson neanche un viraggio sul «fisicalismo».

come solidarietà» (ivi, p. 47), evidenziano un atteggiamento che pur rinnegando l'oggettività (cfr. ivi, pp. 29 sgg.) resta naturalistico, in quanto tende a sottomettere il pensiero individuale, per sua essenza libero, all'arbitrio del pre-giudizio pubblico, di una dimensione astratta – e quindi non autenticamente intersoggettiva – a cui si dà il diritto di imporsi anche in relazione a questioni squisitamente qualitative per la sola forza del numero (e non necessariamente della ragione né di sentimenti disinteressati). Se è chiaro che la comunicazione, la diffusione di una verità ha bisogno dell'accordo, il suo rinvenimento va invece molto spesso in direzione contraria ad esso; il caso Galileo, fra molti altri, dimostra che a favorire lo sviluppo della conoscenza fine a se stessa non è la solidarietà socio-comunicativa – come certo nemmeno il mero il criterio di autorità – bensì la libera ricerca, che si sviluppa il più delle volte *nonostante* l'accordo prevalente, che spesso, proprio perché giustamente persegue altri fini, è solidale nell'ostacolarla. Pare infatti che la filosofia possa e anzi debba talvolta contrapporsi a quel «cosmopolitismo senza emancipazione» su cui lo stesso Rorty alla fine riflette (cfr. ivi, pp. 285 sgg.).

⁶¹³ L'opportunità del richiamo a questo esempio è suggerita probabilmente a Føllesdal non solo nella volontà di un ripristino del senso quineano dell'«argomento della triangolazione», ma soprattutto a partire dalla spinta, che egli stesso ha accolto, in favore dell'intenzionalità husserliana. Cfr. D. Føllesdal, «In What Sense Is Language Logic?», cit., p. 54.

Come scrive Sini, per Husserl «l’oblio dell’intenzionalità [...], del carattere “spirituale” e “coscienziale” del sapere» – un «oblio obiettivante e alienante» – conduce al «fatale declino dell’Europa e [al]la caduta [...] nell’irrazionalismo», e se, continua Sini, «Husserl in particolare insiste sulla caduta nel “naturalismo” [...], che è conseguenza diretta del “fisicalismo” galileiano»⁶¹⁴ come elemento determinante della «crisi dell’intelligenza scientifica», è perché «tale crisi riguarda i fondamenti e i fini [nonché] i valori»⁶¹⁵. Se dunque occorre spostare l’attenzione non solo dal linguaggio alla conoscenza (la corrispondenza con l’oggetto è già qui infatti superata), ma infine all’uomo (alla coscienza), è perché, anche ammesso (e non incondizionatamente concesso) che «lo spirito scientifico [sia] “obiettivo” [e] “neutrale”, lo scopo ultimo delle sue operazioni non può trovarsi nelle operazioni stesse (che sono puramente strumentali e formali)»; ecco perché la determinazione, la scelta, la decisione dello scopo ultimo «è demandat[a] allo scienziato in quanto “uomo”, [il quale] “sa” i fini e il perché della scienza».⁶¹⁶ Quello che Sini definisce come «il “progetto” husserliano, in cui il riferimento alla psicologia è essenziale»⁶¹⁷ – «la psicologia è il vero *campo delle decisioni*», scrive Husserl⁶¹⁸ –, è dunque fondato sull’*esigenza* di invertire rotta. E stando così le cose, l’inversione di rotta, ovvero la svolta che la filosofia di Husserl comporta, e che orienta la strada verso «il recupero, la riattivazione, la rimemorazione del senso originario della cultura europea», non può essere semplicemente ignorata o squalificata senza che ciò comporti, culturalmente oltre che filosoficamente, un regresso. Un ritrarsi che, nel caso di Davidson, più che quel semplice «consenso finale tra i filosofi» di cui secondo Rorty «l’analisi linguistica» ha intenzione di

⁶¹⁴ C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., p. 216.

⁶¹⁵ Ivi, p. 215.

⁶¹⁶ Ivi, p. 216.

⁶¹⁷ Ivi, p. 219.

⁶¹⁸ Cfr. § 58 della *Krisis* (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 1975, p. 232).

«mantenere la promessa»⁶¹⁹ – un dissenso di percorso non sempre, non per forza è involuzione –, riguarda per la fenomenologia «le cose stesse» su cui il consenso va cercato. Ancor prima di riguardare quindi la riflessione heideggeriana «sull’impoverimento delle risorse simboliche e culturali, erose dalla colonizzazione tecnologica del pianeta» che, come scrive Volpi, porta alla *Lettera sull’«umanismo»*,⁶²⁰ il caso sembra esemplificare quell’opposizione tra «filosofia vivente in modo unitario» e «convenzionalismo privo di vita» che Husserl puntualizza introducendo le *Meditazioni cartesiane*⁶²¹. Il prezzo da pagare è quello del mancato «riscatto dall’oggettivismo intellettualistico e dall’alienazione tecnologica che tiene in signoria la concreta e vivente soggettività umana»⁶²².

Contro la mistificazione di un sapere che ha stravolto (e non solo smarrito) i fondamenti, non basta allora rivendicare il trascendentalismo kantiano, che ha proposto che i limiti del pensiero siano quelli della ragione, una ragione normativa, intesa come universale e quindi *naturalmente* idealizzata. Occorre *entrare* nella fenomenologia, perché sulla scia dell’affermazione della storicità (e quindi della libertà) individuale il metodo fenomenologico propone di trascendere il convenzionale a di appellarsi, rigorosamente, all’evidenza vissuta, ovvero di guardare indietro, non a valle ma a monte, sul sentiero dell’espressione autentica, nel rispetto dei risvolti sempre in ultima istanza privati dell’indicazione. E in questo modo, il metodo fenomenologico, a quel «concetto» che Cassirer descrive come il punto d’arrivo del «processo di oggettivazione»⁶²³, reclama – e riesce anche a consentire – di riappropriarsi della dimensione soggettiva, dalla cui donazione di senso il suddetto processo è stato ed è sempre di nuovo originariamente avviato. La *metafora concettuale* o filosofica, in quanto elemento squisitamente fenomenologico, si offre allora come figura centrale di questo

⁶¹⁹ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 32.

⁶²⁰ Cfr. F. Volpi, «Nota introduttiva», in M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 25.

⁶²¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 40.

⁶²² C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., pp. 218-219.

⁶²³ Cfr. E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., pp. 184 sgg.

ricongiungimento. L'introduzione della metafora come strumento fenomenologico – e quindi come figura a cui anche all'interno del linguaggio filosofico va riconosciuta piena validità, nonché un valore insostituibile – rende possibile, da un lato, che al concetto filosofico sia dato di esigere per sé caratteristiche che necessariamente lo distinguono dal concetto della scienza positiva, il più possibile «oggettivo», e dall'altro, che pur nel suo rivelarsi come uno strumento insufficiente per le esigenze dell'espressione filosofica e del pensiero, la concettualità scientifica e la sfera tecnica non ne risultino astratte – *sustruite* – ma semmai successive, subalterne, e comunque intrecciate. L'ideale esigenza di convenzionale imparzialità a cui è vincolato il concetto scientificamente inteso, sommata alla parzialità o regionalità della portata ontologica di ogni scienza particolare, rendono infatti il connubio, il sigillo concettuale/letterale, essenzialmente inadeguato alle esigenze *espressive* della filosofia, a cui dunque si chiede sia di tenere conto della dimensione soggettivo-antropologica del senso – nonché del sedimento vissuto, in quanto istanza appunto trascendentale per la costituzione dell'esperienza anche oggettuale –, sia di curarne la portata «globale», ovvero la presenza pervasiva e umanamente ineludibile.

Ora, Cassirer distingue tra un «linguaggio proposizionale», concettuale o astratto, e un altro «emotivo» e «sensuoso»⁶²⁴. Ma, da una posizione ancora pre-fenomenologica, assegna il secondo, il quale consentirebbe un tipo di «oggettivazione intuitiva o contemplativa», alla sfera dell'arte e lo considera una forma linguistica «inferiore»⁶²⁵ in relazione al «processo di fissazione» e di «solidificazione intellettuale»⁶²⁶. Pur opponendosi alla tesi crociana secondo cui «l'arte è intuizione» e non lo è la filosofia⁶²⁷, Cassirer nota come «il lato poetico» presente in ogni linguaggio, debba necessariamente «dissolversi e lasciare il posto

⁶²⁴ Cfr. *ibid.*

⁶²⁵ Ivi, p. 184.

⁶²⁶ Ivi, p. 185.

⁶²⁷ Cfr. E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 164.

ad altri elementi» nel linguaggio filosofico, al cui «peculiare compito teoretico»⁶²⁸ riserva, neokantianamente appunto, la dimensione dell'intelletto. Ma dal momento che, con Husserl, all'intuizione sensibile o estetica viene pienamente riconosciuto un ruolo centrale anche e specialmente nella dimensione filosofica, si rende necessaria una nuova distinzione.

La necessità di distinguere tra due modi o tipi diversi di concettualità, quella scientifica (o astratta) e quella filosofica (o espressione filosofico-metaforologica), che resta sempre consapevolmente *reversibile* o riconducibile alla fonte percettiva ed è quindi «autentica», sembra trovare un appoggio nelle seguenti parole di Nietzsche: «il *trascurare* ciò che vi è di individuale e di reale» nella produzione della lingua «ci fornisce il concetto»⁶²⁹. Infatti, «la scienza lavora incessantemente a quel grande colombario dei concetti – cimitero delle intuizioni» –, ma l'uomo «contrappone[...] alla “verità” scientifica altre “verità” di natura del tutto diversa»⁶³⁰. Allora, si chiede Nietzsche, «che cos'è [...] la verità?». In che cosa consiste, dunque, quella verità che la filosofia, fin dalle sue stesse origini, si è prefissa di cercare? La risposta di Nietzsche è essa stessa una metafora: la verità – egli afferma – è «un mobile esercito di metafore»⁶³¹. Di fronte alla paura della metafora è dunque la metafora stessa a offrirsi come autentica forza di difesa, come luogo trascendentale della risposta. Perché l'«impulso a formare metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo *si prescinderebbe dall'uomo stesso*, risulta non già represso, ma a stento ammansito, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un nuovo mondo, regolare e rigido, come roccaforte»⁶³². Perché, scrive ancora Nietzsche, «tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna

⁶²⁸ Ivi, pp. 164-165.

⁶²⁹ F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramorale», cit., p. 361 (corsivo mio).

⁶³⁰ Ivi, p. 368.

⁶³¹ Ivi, p. 361.

⁶³² Ivi, pp. 368-369.

esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto *estetico*, [...] una trasposizione allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera, il che richiede [...] in ogni caso una sfera intermedia e una capacità intermedia che [siano] capaci di poetare e di inventare liberamente»⁶³³.

Se dunque le metafore costituiscono un legame sanamente fluttuante e mantengono chiaro il rapporto fra l'ontologia e il mondo trascendente, ne deriva che vivere senza metafore impedisce di distinguere fra costruzione teorica e realtà, tra finzione (o semplicistica menzogna⁶³⁴) e verità; una verità talmente complessa e lontana da risultare irraggiungibile mediante la sola razionalità. Ecco perché, come è stato osservato, lo sforzo di una «vita senza metafore» comporta inevitabilmente una situazione schizofrenica⁶³⁵. Come spiega Gargani, «la schizofrenia rappresenta un abbandono degli investimenti oggettuali e viene a costituire, per effetto del ritiro dell'io, un investimento nelle rappresentazioni verbali degli oggetti corrispondenti»⁶³⁶. Ciò che così viene messo in disparte è «l'elemento estetico» in quanto «allarme percettivo del contenuto pre-verbale», il che espone l'uomo a un «vuoto [...] nel quale si frantumano e si proiettano a distanza le schegge della sua personalità originando una sintomatologia schizofrenica»⁶³⁷. Gemma Corradi ne trova la spiegazione, la probabile causa, nella messa in atto di «naturali meccanismi di difesa nei confronti di [...] dinamiche interiori» che appaiono come «allarmanti», i quali porterebbero a considerare il «fattore vitale» come non «meritevole di attenzione filosofica». E riflettendo sui risvolti paradossali di questo «distacco», puntualizza che «persino

⁶³³ Ivi, p. 366.

⁶³⁴ Quando «l'uomo si dimentica che le cose stanno a questo modo; egli mente dunque [...] inconsciamente [...] giungendo al sentimento della verità proprio attraverso *questa incoscienza*, proprio attraverso questo oblio» (F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 362, corsivo mio).

⁶³⁵ Cfr. R. S. Jones, «Schizophrenia, or Life without Metaphors», in Id., *Physics as Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 175 sgg.

⁶³⁶ A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», cit., p. XVII.

⁶³⁷ A. Gargani, «Transizioni fra codici e intrecci testuali», in *Pluriverso*, 1, 1995, p. 76.

quei contributi teorici che significativamente si avvalgono di assunti di ordine metaforico nei loro tentativi di analizzare la logica [...] quasi mai ritengono che la metafora sia qualcosa di essenziale alla struttura della razionalità». Perciò – scrive Corradi – «il problema riguarda probabilmente un intero orientamento filosofico che non riconosce al nostro potenziale metaforico la sua legittima funzione nello sviluppo di teorie cognitive». Si spiega dunque come possa «una prospettiva così limitata [...] ritenere che il pensiero razionale si risolva in una gestione algoritmica di proposizioni». Ma il «distacco» analitico si rivela sostenuto da una perniciosa *scissione*, poiché così viene tranciata ogni «relazione significativa tra la nostra condizione incarnata di esseri umani [...] e la struttura del pensiero inteso [...] come un qualcosa che trascende la natura delle nostre esperienze corporee». Dinanzi al «distacco» s'impone allora il riconoscimento di questa inevitabile, insormontabile «partecipazione».⁶³⁸

Se da un lato, per dirlo in termini chomskyani, «sistemi cognitivi ed esperienza sono separati [...] da un abisso», resta il fatto che «i nostri sistemi cognitivi riflettono la nostra esperienza *in qualche maniera*»⁶³⁹. Appurato che, come afferma ancora Nietzsche, «la percezione esatta [...] non esiste»⁶⁴⁰, a fare chiarezza sul rapporto del soggetto con il mondo può dunque essere soltanto la metafora. Ma «mentre ogni metafora intuitiva è individuale» e sfugge perciò «a ogni registrazione, la grande costruzione dei concetti mostra invece la rigida regolarità di un colombario romano e manifesta nella logica quel rigore e quella freddezza che sono propri della matematica». Così si spiega allora che «chi è ispirato a questa freddezza, difficilmente crederà che il concetto – osseo come un dado [...] – sussista unicamente come *residuo di una metafora*, e che l'illusione del trasferimento artistico di uno stimolo nervoso in immagini, se non è la madre,

⁶³⁸ Tutte le citazioni in G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 187.

⁶³⁹ G. Longobardi, «Prefazione», in N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 3 (corsivo mio).

⁶⁴⁰ F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 365.

sia tuttavia l'antenata di ogni concetto»⁶⁴¹. La descrizione nietzscheana della finzione concettuale sembra infine ironizzare sulle imprese analitiche: «in questo concettuale giuoco di dadi» – scrive Nietzsche – «si chiama [...] “verità” il servirsi di ogni dado secondo la sua designazione, il contare con esattezza i punti segnati su ogni faccia, il costruire rubriche giuste e il non turbare mai l'ordinamento di caste e la serie gerarchica di classi»⁶⁴².

Imbrigliato dalla «rigida e regolare ragnatela dei concetti»⁶⁴³ e nello sforzo di usarli in modo asettico, consegnando cioè le sue intenzioni antidualistiche a una forma che racchiude già il dualismo in sé, Davidson appare quindi al tempo stesso innovatore e conservatore. Anziché rivolgere al mondo e agli altri, e finanche al linguaggio, il *suo* stesso sguardo in modo originario fin dall'inizio, egli orienta il suo lavoro a raggiungerne un contatto mediato attraverso la visione espressa in un linguaggio comune. Ecco perché resta impigliato nella sfera del letterale, fuori dalla quale c'è un divieto ad avventurarsi. Quasi dovesse farsi scudo con l'autorità di un sé impersonale, quasi temesse l'originalità, il teorico dell'interpretazione radicale rinuncia all'autorevolezza critica del proprio sguardo; rinuncia a *puntare il suo indice*⁶⁴⁴ sul mondo, ad affidarsi alla sua personale, percettiva continuità od unità con esso, e quindi a una sua espressione autoconsistente. Così facendo si «parte da un errore iniziale» che un ragionamento formalmente corretto farebbe fatalmente riemergere nelle conclusioni: quello di prendere i simboli logici per «oggetti puri [...] dimentica[ndo] così che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore»⁶⁴⁵. Ecco che allora, braccato da quei «problemi particolari» sorti dall'essersi «accosta[to] alle “questioni importanti della vita

⁶⁴¹ Ivi, pp. 362-363.

⁶⁴² Ivi, p. 363.

⁶⁴³ Ivi, p. 369.

⁶⁴⁴ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 152.

⁶⁴⁵ Tutto in F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 364.

quotidiana” dopo averle pervicacemente ignorate»⁶⁴⁶, Davidson è obbligato a cercare rifugio oltre la logica. Ma poiché puntando tutto sul consenso pragmatico, si rimuove persino l’esigenza di non contraddizione, mettendo così a rischio uno dei precetti di base dell’accordo paradigmatico della comunità logico-analitica, il tentativo di assimilare teoria e prassi sotto l’ala di una stessa regolarità finisce per comportare la contaminazione della purezza analitica senza tuttavia consentire di accedere al terreno delle rappresentazioni, di penetrare decisamente nell’intuitivo.

Questo risultato può essere plausibilmente interpretato come il contraccolpo teorico-filosofico di una scelta pratica. Sembra essere infatti la scelta di subordinare l’individuo alla società (anteponendo in questo modo all’eidetica l’ideologia), a indurlo a sacrificare le impressioni dell’*ego* in nome delle convenzioni comuni, a trascurare quindi il valore del linguaggio come espressione originale di un pensiero originale, e a precludere così infine alla sua indagine l’ingresso a pieno titolo nell’ambito della filosofia. Se infatti al linguaggio comunicativo si addice anche una dimensione pragmatica, allora una filosofia radicale, che del linguaggio deve indagare l’origine (che qui intendiamo come infinito «processo»), dovrà necessariamente trascendere il livello convenzionale, anteponendo la funzione espressiva a quella comunicativa e intendendo dunque il linguaggio come espressione *egocentrica*, come costruito in primo luogo autoreferenziale. Ogni preoccupazione sociologica andrebbe in questa fase – nella fase o ambito di una indagine filosofica del linguaggio – messa in prima istanza tra parentesi, e *può* esserlo mediante il riconoscimento fenomenologico del fatto che *io* che per gli altri sono nulla, per me invece sono il centro di tutto, così francamente ammesso per resemplio da Ortega⁶⁴⁷. Affermare ciò nel campo

⁶⁴⁶ G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 187.

⁶⁴⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”», articolo apparso per la prima volta nell’aprile 1930 sul quotidiano argentino *La Nación* come risposta alle critiche suscitate da quel primo scritto, e raccolto, a seguito del primo appunto, in Id., *Meditación del pueblo joven*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 116-154. Ortega scrive: «la mia vita, che non necessariamente deve interessare agli altri, a me interessa invece enormemente. Tanto che è l’unica cosa che m’interessa dell’Universo. A ciascun [uomo], se si analizza e capisce ciò che dico, accade a sua volta questo, perché la sua vita, ripeto, è la sola cosa che ha dell’Universo, perché la sua vita è, in verità, l’Universo» (ivi, p. 149). Qui Ortega non fa che richiamare, chiaramente, uno dei

gnoseologico, nel regno cioè dell'«ego cogito» successivo all'*epoché*, non può avere la benché minima sfumatura di prevaricazione, di narcisismo o di quant'altro di negativo a Davidson sembra giustamente premere di scongiurare. Anzi, questa condizione si costituisce al tempo stesso come premessa indispensabile per il riconoscimento dell'altro, dell'ego altrui o «alter ego», non come mera proiezione o prolungamento del *mio ego né* come un impersonale indistinto, ma come soggetto a *sua* volta, come *Leib* esterno e organicamente estraneo, come coscienza altrove ego-centrata, con tendenze intenzionali proprie e con preferenze che, anche quando mi fossero del tutto aliene, devo poter riconoscere – e quindi rispettare – come altrettanto legittime. Dal punto di vista gnoseologico, l'egocentrismo sembra essere quindi condizione di possibilità del pluralismo.

Se dunque la sfera gnoseologica, che dà senso e quindi origine al linguaggio, è in prima istanza necessariamente privata o «interna», la sua indagine critica può – e anzi deve – restare teoretica, anteriore ad ogni considerazione riguardante la sfera pubblica della dimensione pratica, dovrebbe cioè procedere mettendo tra parentesi ciò che si possa considerare corretto o deterioro in quest'ambito ulteriore. Deve farlo perché il non ammettere la priorità, la centralità gnoseologica (e psicologica) dell'io – un io individuale umano e carnale che è di fatto soprattutto una limitazione – implica un rischio non trascurabile: quello di sfociare nella tentazione di credere di averne superato la finitezza, di essersi liberato dai confini del proprio invalicabile sguardo, e di star parlando da una posizione imparziale. Non iniziare dall'occhio umano, insomma, quello del soggetto con la *s* minuscola, non accettare di fatto tutte le conseguenze dell'insormontabile, irremovibile, ineludibile centralità della propria prospettiva (la cui pacifica assunzione fornisce inoltre l'unica possibile legittimazione, l'unico fondamento di diritto per le convinzioni che gli uomini esprimono), comporta appunto il rischio di incorrere in una divinizzazione del *proprio* sguardo, della conseguente disumanizzazione della filosofia e di perdere quindi la sfida del realismo originario⁶⁴⁸.

principi fenomenologici fondamentali, ossia la centralità prospettica dell'io, da lui riproposta attraverso la nozione dell'«io e la mia circostanza».

⁶⁴⁸ Cfr. H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., p. 96.

Questa obiezione è stata rivolta anche a Husserl⁶⁴⁹, ma a prescindere dalla fondatezza che essa può trovare o meno in alcuni suoi scritti – la trova certamente di meno nelle prime opere, che vanno anzi nel verso opposto, tanto da essergli valse addirittura critiche di psicologismo, e forse di più dalle *Idee* in poi –, resta il fatto che Husserl ha capito, invece, che per comprendere radicalmente il fenomeno linguistico, bisognava andare oltre il linguaggio comunicativo (e oltre il piano intersoggettivo) e, affondando lo sguardo nella dimensione privata dell'espressione, cominciare dall'indagarne le fonti, dal chiarire prima di tutto le operazioni del sé in quanto «prima persona», dall'*io* in quanto ciò che *mi* è più vicino. Soltanto in seguito, e grazie alla connessione trascendentale e prelinguistica dell'empatia, l'*ego* potrà capire anche i linguaggi dell'*alter*. Questa impostazione in prima istanza egologica – e solo in seguito dialettica –, che pone la coscienza estetico-trascendentale a base di ogni relativismo e perfino alla base della logica, è ciò che rende la fenomenologia, anche dal punto di vista della filosofia del linguaggio, rivoluzionaria.

Così, quando Davidson mette in congiunzione il suo «uso speciale» del termine «interpretazione» con l'aggettivo «radicale», di «uso abituale» nel lessico fenomenologico, egli introduce in realtà, nel suo linguaggio, un altro paradosso⁶⁵⁰. La sua impostazione si proclama radicale in quanto assimila (o riduce) il fondamento materiale alla coerenza formale. Ma questo uso del termine *radicale* non sembra rispettarne il significato letterale, che rinvia piuttosto, se preso appunto alla lettera, a una sorta di *terreno* fondamentale. Una tematizzazione *semantica* dell'espressione citata mostra che se il *coerentismo* astratto vuole restare tale e opporsi fino in fondo al *fondazionismo*, deve assumersi piuttosto la sua essenziale *non-radicalità* filosofica, vale a dire il suo non voler *attecchire*, non *mettere radici*

⁶⁴⁹ Al riguardo cfr. per esempio H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, cit., p. 11, dove Blumenberg imputa a Husserl «una sorta di esagerazione del comportamento eretto». La critica blumenberghiana vede il fenomenologo astrarsi dalla propria umanità e la crisi di astrattezza come rischio della fenomenologia stessa (cfr. H. Blumenberg, «Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia», in Id., *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 11-49).

⁶⁵⁰ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 193.

a terra (il che, detto per inciso, implica a sua volta, sempre per associazione metaforologica, un'essenziale *sterilità* ermeneutica). Esso non può quindi *a rigore* essere «radicale»; può soltanto essere «assoluto», ma questa parola con il progetto analitico risulta non compatibile.

In contrasto con tutto ciò, l'indagine filosofica di Husserl – che si accompagna, invece, a un'incessante ricerca, tematizzazione e risemantizzazione di un linguaggio di cui egli fa comunque presente l'inevitabile inadeguatezza – oltre a meritare a pieno diritto il carattere di *radicale*, è anche, al tempo stesso, decisamente più rigorosa dal punto di vista espressivo. Molti filosofi (nell'ampio spettro che spazia da Black a Ricoeur) onestamente impegnati nel perfezionamento autocritico di un pensiero edificante, accolgono con remissione e con speranza i risultati di un'analisi che sembra offrire strumenti logici in grado di garantire il più rigoroso esame delle loro argomentazioni. Tuttavia, un confronto anche solo veloce come quello appena accennato, consente di scorgere come, sulla maggior parte degli sforzi analitici che, in nome dell'accortezza *filosofica* ostentata, spingono la filosofia continentale a intensificare i propri scrupoli, cada il peso di fondo di un'ingenuità espressivo-naturalistica che non viene mai radicalmente indagata. Non è un caso che a metterne in evidenza alcuni tratti sia proprio la questione della metafora, ovvero la mancata comprensione filosofica del fenomeno della metafora, di fronte a cui buona parte degli analisti del linguaggio si dichiara impotente o non interessata.

Se il trionfo del nominalismo dipende dunque dall'esito di un'operazione di letteralizzazione della lingua, allora il passaggio dall'attenzione filosofica rivolta alle *cose* all'analisi logica limitata alle *parole*, anzi agli enunciati, finisce con il dissolvere il fenomeno a cui si applica. L'evolversi della cosiddetta «ascesa semantica»⁶⁵¹ pare non avere infatti altro risultato che quello di una «involuzione

⁶⁵¹ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 47 e 115-117, in cui Rorty riprende il concetto quineano che sprona a passare «dal parlare di oggetti al parlare di parole» (cfr. W. v. O. Quine, *Parola e oggetto*, trad. it. a c. di F. Mondadori, il Saggiatore, Milano, 1970).

linguistica»⁶⁵², nel senso di quello che Corradi definisce appunto un «deterioramento della linguisticità degli umani»⁶⁵³.

5. Metafora e verità: un medesimo problema

Se, come sostiene Rorty, «la sola ragione per la quale i filosofi pensavano di aver bisogno di una «spiegazione di ciò in cui consiste la verità» era data dal fatto che erano prigionieri di una certa immagine, l'immagine definita da Davidson «il dualismo di schema e contenuto» e concepita da Dewey come «il dualismo di Soggetto e Oggetto»⁶⁵⁴, allora l'ineludibile questione dell'ambiguità metaforica, che chiamando in causa la *sintesi* (il riferimento rappresentato, il rimando indicativo) esige di trascendere l'*analisi* (le strutture logiche o tutt'al più il contesto grammaticale), non pone dopotutto problemi tanto diversi da quelli che presenta il concetto di verità. Si cercherà ora di mostrare come anche la verità slitti fuori dal terreno teorico-formale, tanto quanto la metaforicità.

Rorty afferma che l'«errore idealista» di sostenere che «la verità deve consistere nella coerenza ideale» (e che quindi la parola «“vero” necessita di una definizione») deriva dalla convinzione analitica di non poter «attribuire alcun senso alla nozione di verità come *corrispondenza*» tra linguaggio e fatti⁶⁵⁵. Ora, se l'elemento chiave da cui ripartire non è la nozione naturalistica di *corrispondenza*, alla cui revisione la gnoseologia husserliana ha peraltro già contribuito in modo decisivo, non lo è nemmeno, però, come potrebbe sembrare, quella di *verità*, che potrà essere resa più chiara soltanto in seguito, e che comunque, essendoci di

⁶⁵² G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 12.

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 172.

⁶⁵⁵ *Ivi*, p. 170 (corsivi miei).

mezzo il metaforico, non potrà più essere assimilata alla nozione di verità logica (o tautologia⁶⁵⁶) e quindi ridotta alla mera validità.

Il punto critico da cui ripartire è invece dato dalla prima delle tre nozioni coinvolte nella suddetta convinzione o *credenza* analitica, ovvero dal rifiuto sistematico di assumere con serenità il significato vago e contingente della nozione di *senso*, la quale viene in qualche modo associata al pericolo di perdere il controllo⁶⁵⁷ garantito dalla legalità letterale e, quindi, temuta. Sembra essere proprio questo timore, rilevato all'unisono da metaforologi pur fra loro distanti come Gemma Corradi e Lakoff (o Johnson), a determinare la persistente riluttanza ad attribuire ai segni del linguaggio, al posto di un significato (o un valore di verità) *universale*, semplicemente un senso, un rimando qualitativo e autenticamente indicativo. Ed è questa prevenzione, questa vera e propria paura, «la paura dell'intuizione»⁶⁵⁸, «la paura della metafora»⁶⁵⁹ vista come «un pericoloso nemico»⁶⁶⁰, che costituisce un pregiudizio, ciò che la fenomenologia⁶⁶¹ consente di smascherare. Permettendo di evidenziare come il concetto di metafora sia legato alla sintesi precategoriale, essa consente di spiegare come ogni tentativo di analisi di tale concetto da parte della tradizione logico-epistemologica metta fatalmente in crisi l'esigenza di purezza razionale idealmente preconizzata da tale tipo di approccio. La seguente argomentazione si propone di mostrare dunque in primo luogo come la natura sintetica del concetto di verità sia essenzialmente identificabile con quella del concetto di metafora, per sottolineare in seguito come,

⁶⁵⁶ La verità di una tautologia è convalidata *a priori* dalla forma per tutti i casi di applicazione.

⁶⁵⁷ Cfr. G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 12. Cfr. anche F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 362: «sotto il controllo delle astrazioni».

⁶⁵⁸ F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 371.

⁶⁵⁹ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (trad. di C. González Marín, a c. di J. A. Millán e S. Narótzky, Cátedra, Madrid, 1986, pp. 232 sgg.

⁶⁶⁰ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 166.

⁶⁶¹ S'intende la fenomenologia autenticamente *costruttiva*, ovvero senza bisogno di arrivare alla derridiana *decostruzione*.

nel contesto del discorso analitico, all'uso del termine «verità» corrisponda in realtà non il significato ortodosso, bensì un senso metaforico.

Ci viene detto che lo scopo della trascrizione metalinguistica del linguaggio filosofico è quello di tradurne la struttura a un registro puramente logico, ridefinendone i significati, al fine di valutare la validità dei ragionamenti e di garantire la corretta trasmissione del *valore* di verità (ossia della verità come della falsità) degli elementi primitivi. Viene altresì ammesso che le singole parole, non essendo interpretabili in termini di struttura, si presentano all'analisi come scomparti vuoti. Così, quando Davidson scrive che la verità non è definibile⁶⁶², non solo riconosce che il concetto filosofico di verità, il termine d'uso o la parola 'verità', non è traducibile in termini formali, non è interpretabile alla luce di una teoria della verità, e non può, di conseguenza, essere compreso mediante il solo strumento analitico; egli sottintende *inoltre* che al concetto filosofico di verità non può essere dato alcun ruolo nel gioco analitico; che esso non ha, in tale contesto, alcun significato. Se, infatti, per significato di un termine s'intende ciò a cui esso convenzionalmente, vale a dire per definizione, si riferisce, da ciò si evince che anche la verità, come egli dice della metafora⁶⁶³, non ha un significato. Ma allora, perché non ignorare anche la prima, lasciandola semplicemente in disparte dall'analisi (e anche fuori dal linguaggio), emarginandola, come si fa con la seconda, in quanto anomalia della letteralità? Perché, anziché adottare la strategia di sbarazzarsene, ostinarsi a farne comunque, *letteralmente*, una teoria? Perché non

⁶⁶² Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 363. Davidson riprende gli argomenti di Dummett, il quale «prende in esame le definizioni della verità di stile tarskiano, ricordandoci – e seguendo [...] le orme di un precedente lavoro di Max Black (Id., «The Semantic Definition of Truth», in *Analyse*, 8, 1948, pp. 49-63) –, che [se] Tarski ha [...] mostrato come si costruisce, in linea di principio, una definizione della verità per i linguaggi formalizzati, non ha però definito la verità in generale, anzi ha dimostrato che non è possibile farlo, almeno utilizzando il suo metodo. [...] La Convenzione V [...] quale criterio della correttezza di una definizione della verità, non specifica che cosa sia in generale la verità, ma sfrutta piuttosto la comprensione intuitiva che tutti abbiamo di tale concetto» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 363).

⁶⁶³ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 354-357. Qui Davidson si oppone alla considerazione di un «significato metaforico» speciale. «Ciò che contraddistingue la metafora non è il significato – che resta quello letterale – ma l'uso, [...] l'uso speciale al quale pieghiamo il linguaggio nella metafora» (ivi, p. 354).

portare il gioco fino in fondo e teorizzare senza impaccio in uno spazio indifferente, extra-apofantico, che può anche essere di eventuale e autoc coerente falsità?

La persistenza di queste preoccupazioni nel lavoro davidsoniano mette in risalto il fatto che anche chi è convinto che non sia possibile dare alla verità una definizione, né quindi un significato convenzionale, attribuisce comunque ad essa *un senso*, un senso intuitivo dal peso filosofico talmente ingombrante da finire per rifilarla «di prepotenza»⁶⁶⁴, vale a dire metaforicamente, di nuovo dentro la teoria. Non sembra infatti possibile fare una «teoria della verità» (fatta di regole), che non sfoci in un qualche genere di teoria della corrispondenza (che riguardi *in qualche modo* le rappresentazioni), anche solo rinviando a quell'elenco di abbinamenti significativi (sia comuni, sia specifici o relativi alla disciplina) che si chiama dizionario⁶⁶⁵. Dal rifiuto del «dualismo schema-contenuto»⁶⁶⁶, e in nome di una «parsimonia ontologica» che «dev'essere conseguita non mediante l'analisi linguistica in poltrona [...] ma, semmai, nella prassi quotidiana»⁶⁶⁷, si passa allora al confuso compromesso di qualcosa come «una teoria della corrispondenza *solo in senso minimale*»⁶⁶⁸, in cui il contenuto, una sorta di contenuto virtualmente predeterminato, viene reintrodotta all'interno dello schema attraverso una manovra

⁶⁶⁴ Cfr. G. A. Lucchetta, *Scienza e retorica in Aristotele. Sulle radici omeriche delle metafore aristoteliche*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 23.

⁶⁶⁵ È l'aggiunta di un dizionario a consentire il passaggio da un sistema assiomatico puramente formale (e quindi senza pretese di realismo) a una vera e propria teoria deduttiva circa un qualche genere di contenuto.

⁶⁶⁶ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 161. Tale rifiuto implica che «non esiste più una distinzione tra “struttura” costituente e “verità empirica” costituita, né tra “categorie trascendentali” e meri “concetti empirici”» (*ibid.*). La dimensione rappresentazionale viene appiattita sulla struttura normativa e *descritta* in virtù delle sue regole. *Questa* operazione viene chiamata da Davidson «descrizione interpretativa» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 194). Il reale deve allora per forza coincidere con l'ideale, quasi si direbbe hegelianamente.

⁶⁶⁷ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 156.

⁶⁶⁸ *Ivi*, p. 169 (corsivo mio).

che, dal momento che non può essere chiamata *sintetica*, acquista l'aria di un'imprecisabile imposizione.

Riguardo alla verità non si è disposti a procedere come con la metafora. Se di fronte alla seconda il neopositivismo reagisce ritagliando per le sue teorie il terreno, così legittimato, della letteralità, di fronte al problema della verità, il paradosso di dover confinare il formale nel ritaglio rimanente, cioè, di confinare il formale al terreno della falsità, appare infatti inaccettabile. Così, mentre da un lato tende all'assimilazione contraddittoria di metafora e menzogna⁶⁶⁹, dall'altro si sforza di tenere insieme il vero e il letterale, stentando di conseguenza ad identificare la menzogna, in quanto oblio dell'intuitivo, con una letteralità che in questo modo è divenuta arbitraria e a cui ad ogni costo si aggrappa a causa di un preconcetto palesemente naturalistico⁶⁷⁰. Ecco che allora si svela, in un autore che pure si autodefinisce coerentista, la smania non tanto di realismo quanto di un fondazionismo in senso forte, che a momenti ha perfino i tratti di un *teo-naturalismo*. «La verità», scrive Davidson, «è mirabilmente trasparente se paragonata [...] alla coerenza», tanto che «la assumerò come primitiva»⁶⁷¹. Non dice, come direbbe il fenomenologo – e usando la lingua naturale con tutte le sue

⁶⁶⁹ Weinrich ha fatto riferimento a questo proposito a un'«isolabilità» delle singole metafore rispetto a un contesto di verità letterali; «isolabilità» che si rivela una «finzione» non appena si passa da uno studio storico diacronico della metafora a un'analisi di tipo sincronico (cfr. H. Weinrich, «Moneta e parola», in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, trad. it. di P. Barbon, I. Battafrano e L. Ritter Santini, a c. di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 1976, pp. 28-29), ragione per cui Weinrich sostiene che anche la menzogna debba riguardare la linguistica (ivi, 127).

⁶⁷⁰ Cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 358: «solo attraverso l'oblio l'uomo può giungere a credere di possedere una "verità"». «Le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete» (ivi, p. 361).

⁶⁷¹ D. Davidson, «Una teoria coerentista della verità e della conoscenza», in A. Bottani, C. Penco, a cura di, *Significato e teorie del linguaggio*, Angeli, Milano, 1991, p. 114.

risorse, specialmente quelle indessicali⁶⁷² –: *per me* ha senso, le donerò *un* senso, un *eidos* trascendentale, sempre e comunque «obliquo», che in seguito potrà anche essere arricchito o addirittura cambiare. Voltando le spalle a un'intera tradizione di critica analitica del concetto di verità, Davidson risolve di inserire la verità come *termine primitivo ideale* nella sua teoria e in quanto parte di quello sfondo che egli chiama «teoria globale». Se dunque non c'è modo di *teorizzare* la verità se non assumendola come *visione*, appunto, egli l'assume nientemeno che come visione di una evidenza fissa – quasi una rivelazione – dinanzi alla quale si arrende, e così conclude: «una nozione generale e pre-analitica di verità è *presupposta* dalla teoria»⁶⁷³.

In questo modo, la verità, da talmente «opaca» e problematica da risultare indecifrabile, anziché essere messa in disparte (come avviene con la metafora per le medesime ragioni), passa a essere assunta addirittura come assioma, più che come semplice ipotetica premessa. Un postulato poco limpido, che sembra contenere altre supposizioni «più» primitive, del tipo «la verità è vera», «è vero ciò che è *e-vidente*»⁶⁷⁴, «posso assumere come primitivo ciò che a me pare evidente (anche se non pare così ad altri)», ecc., e che assume, soprattutto, implicazioni teoretiche considerevoli, del tipo «il sintetico è contenuto nell'analitico»⁶⁷⁵; dopo di che qualunque *cosa* vi può essere accolta, in un modo altrettanto acritico.

⁶⁷² Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 200. Al miglior stile russelliano, Davidson afferma che «non possiamo – senza confusione – considerare la lingua usata per formulare la teoria come parte dell'oggetto trattato dalla teoria» (ivi, p. 198). Tuttavia, e al di là del fatto che questa impossibilità tecnica di un'operazione riflessiva pare costituirsi essa stessa come fonte di confusione, se Davidson usasse fino in fondo, al miglior stile wittgensteiniano, la lingua naturale per esporre la sua teoria capirebbe fino a che punto il servirsi apertamente di molte delle risorse a cui rinuncia potrebbe consentirgli di fare chiarezza.

⁶⁷³ Ivi, p. 223

⁶⁷⁴ Tenendo presente che Davidson nega valore alla rappresentazione visiva e alla sua immediatezza, e che le sue riflessioni dovrebbero, anzi, «liberarci dalla nozione di rappresentazione» (cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 17), un assunto del genere non è irrilevante.

⁶⁷⁵ Di fronte al tentativo davidsoniano di «mostrare che la coerenza genera la corrispondenza» (D. Davidson, «Una teoria coerentista della verità e della conoscenza», in AA.VV., *Significato e teorie*

Ma allora ciò che entra in crisi è l'asetticità formale della teoria stessa. L'adozione della logica davidsoniana, ossia quella di un coerentismo quantificazionale, non è compatibile con l'essere poi, pragmaticamente, «solo» *un pochino* rappresentazionisti. La parsimonia in questione, che resta comunque auspicabile, non può essere né ridotta né espressa in termini quantitativi. È necessario dire cosa (e non quanto) una teoria sceglierà di ritenere ammissibile. Ecco perché, se da un lato occorre *superare* i pregiudizi dualistici (e certo superare il corrispondentismo tra parole e cose come rispecchiamento ingenuo), è altrettanto indispensabile, dall'altro, non abbandonarsi a uno scardinamento anonimo che, rievocando velatamente gli eccessi di un monismo altrettanto ingenuo (formalista o fisicalista che sia⁶⁷⁶), finisce per costituire, nel contesto della storia della filosofia occidentale, un'involuzione. Come afferma Diego Marconi, «mai come in questi anni la comunità analitica è stata invasa dal rappresentazionalismo», al punto, «che viene da pensare che la svolta linguistica abbia fallito non tanto per aver voluto mantenere in vita un'«interfaccia» di cui non si sentiva più il bisogno, quanto proprio nel suo fondamentale e consapevole obiettivo antimentalista: una larga parte della comunità filosofica sembra aver ripudiato l'antimentalismo dei filosofi linguistici, tornando a formulazioni che avrebbero suscitato uguale orrore in Frege e in Wittgenstein».⁶⁷⁷

Secondo Rorty «a liberarci dalla nozione di rappresentazione dovrebbe essere il pensiero *semantico* di Davidson»⁶⁷⁸, rileva ancora Marconi, il quale però

del linguaggio, cit., p. 112), Black sostiene che «scopriamo abbastanza presto che l'universo non è capriccioso: un bambino che impara che il fuoco brucia e che la lama di un coltello taglia sa che esiste una serie di limiti inesorabili ai suoi desideri» (M. Black, «Linguaggio e realtà», in Id., *Modelli archetipi e metafore*, cit., p. 28-29).

⁶⁷⁶ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 174: «idealisti e fisicalisti sono accomunati dalla stessa fallacia», che gli analitici chiamano idealistica o naturalistica, e che Lakoff e Johnson definiscono oggettivistica, ovvero, scrive Rorty, «dall'idea [...] che «corrispondenza» sia il nome di una relazione fra parti del pensiero (o del linguaggio) e parti del mondo, una relazione tale che i suoi termini devono essere ontologicamente omogenei».

⁶⁷⁷ D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 16.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 17 (corsivo mio).

resta critico anche dinanzi alle successive «speculazioni di Davidson», tanto da chiedersi: «il rapporto tra linguaggio e mondo può soltanto essere concepito come rappresentazione di fatti da parte di enunciati?». Infatti «Rorty sembra parlare come se così fosse, ma la cosa non è affatto scontata. Davidson stesso ha mostrato, ultimamente, di pensarla in modo diverso», compiendo una «integrazione *causalista*» della sua teoria del significato, tesa a fare spazio «alla nozione, a lui cara, di verità oggettiva» e che vira verso una «teoria “esternalista” dei significati» secondo cui «il significato di una parola è determinato dalla causa abituale del suo uso» e quindi da «relazioni, non [più] tra mondo e linguaggio, ma tra mondo e soggetti che fanno esperienza». Tuttavia, suggerisce Marconi, la tendenza di queste teorie «“non rappresentazionali” del rapporto tra linguaggio e mondo» sembra essere quella di «una strada sempre più naturalistica», di «descrizioni di processi cognitivi e adattativi, del tutto prive di implicazioni per la questione della costituzione della conoscenza». ⁶⁷⁹ Poiché a essere filosoficamente rilevante – premessa secondo Rorty «largamente condivisa» – «è la *rappresentazione in generale*» ⁶⁸⁰, non sorprende che a questo punto «i problemi riguardanti la relazione tra linguaggio e realtà non appa[iano] più particolarmente filosofici» ⁶⁸¹. Un *superamento della svolta linguistica* sembra quindi filosoficamente ineluttabile.

Ricapitolando, l'aporia in cui sembrano incappare gli analitici impegnati nella ricerca di una teoria della verità è la seguente: o la verità riguarda l'extralinguistico (legato a ciò che Richards chiama «tenore» ⁶⁸²) – e allora, anziché eludere la considerazione del contenuto delle singole parole, bisogna cercare il modo di affrontarlo –, o i criteri forniti possono servire soltanto alla determinazione della validità (vale a dire a garantire la correttezza logica del

⁶⁷⁹ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., pp. 16-19.

⁶⁸⁰ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 132.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Cfr. I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, cit., p. 92: Richards definisce «il tenore come [...] l'idea sottesa o il soggetto principale che il veicolo o immagine trasmette».

«veicolo», ma senza nulla consentirci di decidere circa la verità delle premesse); il che colloca tale teoria, in quanto gioco o sistema di regole, in un ambito se non proprio «sciocco»⁶⁸³ – come direbbe Davidson –, almeno meramente ludico, facendo ricadere su di essa quell’etichetta di «teoria pura» che Blumenberg associa al risibile⁶⁸⁴ e che alla serietà – e quindi alla verità – filosofica si contrappone.

Si obietterà forse che questa disgiunzione è espressione di un dualismo da bandire; che ciò di cui si tratta, appunto, è di superare il dualismo della metafisica tradizionale? Ebbene; se questo è l’obiettivo, non c’è però un’unica strada; e quella di negare semplicemente la distinzione, per confonderne poi sia i termini che i contenuti, non sembra la migliore. Contestare il pregiudizio dei due ordini, non deve per forza portare a un *disordine globale*. Se questa è tuttavia l’impressione che lascia, a seguito delle posizioni formalistiche più nette e ragguardevoli, un’impresa analitico-pragmatistica come quella che si propone Davidson, è perché su di essa sembra gravare il peso di «una tensione»⁶⁸⁵ irrisolta, per la quale egli non cessa di cercare ciò che fin dall’inizio, in nome del pudore antiontologico dovuto a una appartenenza identitaria che alla fine gli sta stretta, si è proibito. Di quella «patologia della letteralità»⁶⁸⁶ che secondo Corradi porta alla confusione degli ordini predisponendo le condizioni di un risultato schizofrenico, il suo lavoro sembra dunque risentire, non solo *volendo ciò che nega* (vuole cioè la verità ma si preclude una vera e propria indagine qualitativa della dimensione sintetica), ma *negando ciò che vuole*: vuole la purezza dell’analisi quantificazionale, lo svuotamento da ogni contenuto, eppure continua ad usare, ora svuotato, ora ripieno, il lessico sintetico più classico.

⁶⁸³ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 172. Davidson contrappone «serio» a «sciocco».

⁶⁸⁴ Cfr. H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, cit.

⁶⁸⁵ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 357.

⁶⁸⁶ Si riprende il concetto da G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., pp. 127 sgg. In questo libro l’autrice propone il superamento di tale «patologia» mediante una «filosofia incarnata» (ivi, pp. 187 sgg.).

La domanda ovvia è perché non utilizzi altre parole, perché non voglia «offrire un altro insieme di termini»⁶⁸⁷, oppure, visto che a un analitico esperto costerebbe così poco, non si accinga a ridefinirle a una ad una (almeno quelle definibili), usandole poi soltanto in modo univoco, rispettando così l'esigenza di una «vera grammatica filosofica»⁶⁸⁸, e consentendo di intendere, senza ombra di equivoco, le vecchie parole come rappresentative di un nuovo linguaggio o codice paralinguistico. Non pare esserci che una risposta, ed è che in fondo l'uso ambiguo di tali parole, è il riflesso di una ricchezza, di una complessità d'intendimento che gli dispiace debellare, a cui rinuncia a malincuore.⁶⁸⁹ Come se avvertisse che soltanto con parole piene, nell'uso polisemico, traboccanti di senso, di contro ai simboli astratti, si può esprimere la differenza tra un filosofo e un matematico, tra un filosofo del linguaggio e un logico, tra il pensiero teoretico-intuitivo di una chiara meditazione filosofica e un algoritmo già distinto e che richiede solo calcolo.

L'interrogarsi sui principi è insomma ciò a cui i filosofi analitici *non vogliono* rinunciare. Non rinunciano a *credere* a ciò che dicono, a parlare *seriamente*, a tentare di dire *il vero*⁶⁹⁰. Non si abbandonano, com'è giusto, al gioco linguistico *ciacamente*; al di là del gioco, che è come un viaggio, resta sempre la terra ferma. Ecco il perché di quelle «ostinate ricerche di verità»⁶⁹¹, di quella teoria che Davidson «si sforza» di ottenere⁶⁹². Tuttavia, poiché si curano di concepire la verità come essenzialmente sintetica, la snaturano, ne fanno un concetto astratto: il

⁶⁸⁷ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 284.

⁶⁸⁸ Cfr. M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 28. «Se abbandoniamo la vana speranza di trovare la vera grammatica filosofica, possiamo ancora sperare di usare i suoi derivati», scrive Black.

⁶⁸⁹ Scrive Richards: «le metafore che evitiamo guidano il nostro pensiero proprio come quelle che accettiamo» (I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, cit., p. 88).

⁶⁹⁰ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 178-179. «Si parla tentando di dire il vero».

⁶⁹¹ G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 11.

⁶⁹² Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 222.

«valore di verità», la «funzione di verità», un sostituto parziale, un fantasma della *verità stessa*, una «entità di qualche genere misterioso»⁶⁹³, una forma *a priori*, un'idea, un pregiudizio. Ma il fatto che per dire questa nozione riduttiva venga usato comunque il nome sintetico, «semantico», ne rivela il *sensu* metaforico⁶⁹⁴. Così, ora *usata* come parola, ora soltanto *menzionata*, la verità risulta alla fine *mitizzata*. L'unica ragione plausibile per questo *indebolimento* della *durezza* logica, che introduce *lapses* sistematici proprio in una teoria che si iscrive in una tradizione che di fallace, usi impropri e contraddizioni ha dimostrato di intendersi, pare essere allora quel doppio risvolto per cui il *filosofo linguistico*, combattuto tra la logica e la pragmatica, si trova a volere comunque ciò che non deve e non vuole volere. Solo perché si deve *reprimere* la sintesi, si spiega che essa rispunti con tale inconsapevole insistenza nel seno di ogni analisi, ed è perché lo fa subdolamente che vi emerge di conseguenza anche in modo incontrollato. Non è una buona sintesi quella che così affiora, ma una sintesi spigolosa, stratonata dall'analisi e ridotta all'osso dalla «parsimonia ontologica»⁶⁹⁵.

D'altra parte, questa sorta di *metafisica linguistica* infiltrata fra le pieghe del *metalinguaggio* non è nemmeno una buona premessa per la fondazione di una nuova metafisica. Così, l'analitico coerente, logico formale, resta imprigionato nella parte centrale della prima *Critica* kantiana: proprio perché rifiuta di fare un passo indietro verso l'Estetica, deve precludersi anche l'ingresso nella Dialettica, il che significa che deve, pena l'incoerenza, rinunciare a porsi le «questioni [filosofiche] fondamentali»⁶⁹⁶, accogliendo come limite e quindi come assioma del suo sistema l'impossibilità del pensiero metafisico. Il metodo fenomenologico consente di smascherare invece proprio quell'assioma presupposto, in quanto

⁶⁹³ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 197.

⁶⁹⁴ Più precisamente, si tratta di un uso sineddochico generalizzante, che prende la parte per il tutto. La parola formalizzata non potrebbe a rigore essere nemmeno più considerata parola, come riconosce lo stesso Davidson (cfr. *ivi*, p. 150).

⁶⁹⁵ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 156.

⁶⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 230.

indice dei confini di una scienza meramente positiva (anche quando *puramente* logica) che non può, così, rigorosamente aspirare al titolo di filosofia.

In questo senso, uno spiraglio, critico e chiarificatore al tempo stesso, viene offerto da questa conclusione di Rorty: «non possiamo definire “vero” [...]. Possiamo solo spiegare la nostra impressione che [...] la verità di una espressione verbale dipende solo da due fattori: “cosa significano le parole pronunciate, e come è organizzato il mondo”, spiegando come arriviamo a comprendere queste due cose e mettendo in rilievo che queste due indagini non possono essere condotte indipendentemente»⁶⁹⁷. Dunque, a rigore, secondo Rorty, «il pragmatismo non offre alcuna “teoria della verità”»⁶⁹⁸. Perché in ultima istanza «la verifica di esempi degli enunciati dei V-enunciati, o piuttosto dei loro surrogati in una teoria relativizzata a parlanti e a tempi, rimane rispettabilmente empirica»⁶⁹⁹. Non è forse, allora, dal punto di vista filosofico, lo studio della variabilità del linguaggio, lo studio delle rappresentazioni (a cominciare dalla revisione del significato convenzionale del termine stesso, a cui la corrente analitica non fa che aggiungere oscurità), tanto importante quanto quello della ricerca delle uniformità sintattiche generali? Non è il caso, quindi, di cercare quell’approccio promettente – nonché filosoficamente più interessante – non alla «struttura della lingua naturale», bensì proprio all’«uso creativo della lingua» del quale Chomsky diffida e prende le distanze?⁷⁰⁰ E non è forse lo stesso Chomsky a fornire, dal campo di una linguistica rigorosamente scientifica, un punto di partenza per una simile ricerca, quando, rifiutando sia «l’opinione secondo cui lo scopo [essenziale] del linguaggio è la comunicazione» sia «l’idea secondo cui lo

⁶⁹⁷ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 182.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 172 (corsivo mio).

⁶⁹⁹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 134.

⁷⁰⁰ Che Chomsky appaia a questo proposito più «purista» di Davidson è paradossale. Il paradosso risiede appunto nel fatto che, contrariamente a un neopositivismo che s’inabissa nei problemi dell’ermeneutica «radicale» delle lingue naturali, riducendole surrettiziamente a linguaggi-oggetto, vale a dire a costrutti artificiali, Chomsky colloca – e lo dichiara – la sua indagine linguistica nel campo della scienza naturale, facendo affidamento su tanto di base *empirica*.

scopo essenziale del linguaggio è il conseguimento di certi fini strumentali volti a soddisfare dei bisogni», afferma che il linguaggio «è l'espressione del pensiero»⁷⁰¹?

Il fatto che Chomsky cambi i termini del concetto di corrispondenza, sostituendo la concezione del linguaggio come specchio dei fatti con la sua concezione del linguaggio come specchio della mente, è rilevante. Egli propone infatti una corrispondenza su basi fisico-biologiche: la «distinta facoltà del linguaggio»⁷⁰² «esiste»⁷⁰³ come astrazione di una base empirica osservabile: il corrispettivo modulo del cervello nei diversi stati. Ora, se a Chomsky fossero attribuibili intenzioni filosofiche, esse collocherebbero la sua teoria della grammatica universale, al tempo stesso «mentalista»⁷⁰⁴ e psicobiologista, in una posizione che secondo le categorie analitiche potrebbe essere paradossalmente definita come idealismo-fisicalista nel senso deteriore di entrambi i termini. Tuttavia, come egli stesso dice, «il livello di astrazione» da lui usato è legittimo, è «appropriato nella misura in cui», procedendo ipotetico-deduttivamente, egli si prefigge di fare scienza, *anziché* filosofia.⁷⁰⁵ Anche il suo rappresentazionalismo («le grammatiche sono rappresentate internamente nella mente»⁷⁰⁶) è dunque «innocuo»⁷⁰⁷ nella misura in cui resta all'interno dell'ambito della linguistica in quanto scienza positiva. Nel campo scientifico ogni teoria ha una sua coerenza interna e i postulati astratti, assunti «a titolo provvisorio»⁷⁰⁸ hanno legittimità appunto, come ipotesi teorico-scientifiche; tutto ciò diventa problematico soltanto

⁷⁰¹ N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 213.

⁷⁰² N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 9.

⁷⁰³ Ivi, p. 13.

⁷⁰⁴ Cfr. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 89.

⁷⁰⁵ Cfr. *ibid.*

⁷⁰⁶ Ivi, p. 87.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 89.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

quando viene nel suo insieme astratto dal condizionale di fondo, quando il positivo viene idealizzato, vale a dire, quando lo si innalza a filosofia. Quando la teoria per così dire parziale o regionale tracima gli argini che la fondano e passa nel terreno «globale»⁷⁰⁹, prende per sé una neutralità che non ha criticamente guadagnato, e così rischia di divenire semplicemente *totale*. Questo passaggio suppone l'oblio della provvisorietà dei postulati assunti, ed è allora che si manifesta da un lato ciò che gli analitici stessi chiamano la fallacia naturalistico-idealistica⁷¹⁰ e dall'altro, ciò che Nietzsche chiama la caduta nella menzogna⁷¹¹. Sottolineando la differenza tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico, la prospettiva husserliana consente una distinzione molto più sottile di quella classica tra *doxa* ed *episteme*, e permette di evidenziare come alla filosofia (a cui Ortega ha assegnato lo spazio della *paradoxa*⁷¹²) spettino, oggi più che mai, responsabilità radicalmente diverse da quelle delle discipline epistemico-scientifiche.

Lo stesso Rorty, del resto, permette di continuare a distinguere tra scienza e filosofia, quando riconosce che «la nozione cognitivista di rappresentazione è *epistemologicamente neutra*»⁷¹³. Egli intende infatti che essa non va bandita nel suo «uso epistemologico»⁷¹⁴, nel quale non appare problematica, ma soltanto nel suo uso filosofico. Quando la «nozione di rappresentazione»⁷¹⁵, «spettatoriamente» intesa, vale a dire oggettivisticamente intesa, abbandona il terreno ipotetico della scienza positiva per inserirsi in quello apodittico della filosofia, il «mentalismo» diviene «idealismo» (esso può essere inteso infatti come positivizzazione della metafisica, che così cade nel «naturalismo»). Ciò tuttavia

⁷⁰⁹ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 96.

⁷¹⁰ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 174.

⁷¹¹ Cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., pp. 352-372.

⁷¹² Ovvero del paradosso. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 39.

⁷¹³ Cfr. D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 17.

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*

accade quando il concetto di rappresentazione è inteso in senso positivistico (e quando, come corollario, la filosofia è intesa in senso epistemologico). La riflessione qui sviluppata intende sottolineare come invece la fenomenologia, che tiene conto del «punto di vista psicologico»⁷¹⁶, ne trasformi radicalmente il senso, e come, di conseguenza, l'uso fenomenologico di una nozione rinnovata (e sempre di nuovo rinnovabile) di rappresentazione possa guadagnare *neutralmente*, proprio in ragione della variabilità intuitiva consentita da una conoscenza intesa in termini di intenzionalità, anche il terreno filosofico.

Che tale percorso trovi nella linguistica chomskiana uno spunto affine a cui ricollegarsi è dunque significativo. Perché quando, richiamandosi a Piaget (come una terza via – interazionista-costruttivista – tra l'empirismo di Hume e il razionalismo di Kant), Chomsky specifica che «il linguaggio riflette delle costruzioni mentali *indipendenti* che sorgono nel corso del rapporto [del soggetto] con l'ambiente»⁷¹⁷, egli stesso riconosce che «al di sotto e al di sopra del linguaggio» c'è tutto un universo *extra-espressionale*⁷¹⁸, che trascende il mero

⁷¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., § 47, p. 183.

⁷¹⁷ Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 217 (corsivo mio).

⁷¹⁸ N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., in particolare pp. 25 e sgg. Chomsky distingue tra «lingua E» (esterna), consistente in «un insieme di azioni, o espressioni, o orme linguistiche [...] associate a significati» (ivi, p. 29) e «lingua I» (interna), concepibile come una «nozione di struttura» che fa parte della «mente della persona che conosce la lingua» nella forma di una facoltà mentale del linguaggio associata a un modulo (ivi, p. 22) corrispondente nel cervello. Essa è dunque direttamente astraiabile da dati fisicamente osservabili «in qualche maniera» (ivi, p. 37), mentre la lingua E sarebbe «un epifenomeno» (ivi, p. 35) artificialmente costruito (ivi, p. 36). A ciascuna delle due dimensioni, che sarebbero legate da una relazione di specularità rappresentazionista in senso forte, corrisponde una teoria esplicativa intesa come «grammatica generativa», e più lingue E convergono inoltre nella GU («grammatica universale») (ivi, pp. 10-11). Tuttavia queste sono astrazioni strutturali ai fini teorici, «“considerazioni scientifiche” sul linguaggio» (ivi, p. 25), come insiste ripetutamente Chomsky, che nulla tolgono alla dimensione sociale che la concezione «comune, intuitiva, preteorica del linguaggio» (ivi, p. 25) riconosce in ogni lingua. Ma poiché «è ovvio che nella realtà non esistono comunità linguistiche in senso bloomfieldiano» (ivi, p. 26) – «per Bloomfield [...] una lingua è “la totalità delle espressioni che possono essere prodotte in una comunità linguistica”» (ivi, p. 29) –, oltre all'aspetto psico-biologico della lingua, vi sono le lingue naturali, con tutte le variazioni socioculturali (che

con-testo e che ne fa da vero e proprio «contorno» trascendentale. Ed è questo a consentire il passaggio dalla linguistica come scienza a una vera e propria *filosofia del linguaggio*.

Autore di un importante contributo teoretico che consente di inquadrare al meglio l'argomento, Julio Colacilli ha proposto di organizzare la comprensione di tale universo secondo uno schema che ha chiamato degli «spazi filosofici»⁷¹⁹, nel quale prevede quattro livelli con cui qualunque indagine che si preghi di essere filosofica dovrebbe in qualche modo fare i conti: 1) lo spazio ontico, che è lo spazio universale, costituito da «tutto quello che c'è», dato nella forma di un *che* in sé indistinto; 2) lo spazio ontologico, interno a quello ontico, costituito da ciò che l'uomo conosce di quello che c'è, dei vari *come* in cui ha dato forma a quella materia (potremmo aggiungere che è lo spazio del mondo fenomenico); 3) lo spazio gnoseologico, e cioè quello della coscienza, e delle rappresentazioni preverbalì, che è privato per ciascun soggetto; e infine 4) lo spazio linguistico medesimo, che è un sottolivello che nasce dallo spazio gnoseologico e cresce verso l'ontologico.⁷²⁰

La «teoria degli spazi filosofici» fornisce spunti e strumenti terminologici e teorici particolarmente fecondi per lo sviluppo del tema che ci occupa perché risulta funzionale a un'interpretazione fenomenologica. La distinzione tra onticità e ontologia puntualizzata da Colacilli consente ad esempio di evidenziare come, essendo la prima una sfera noumenico-assoluta precedente l'*epoché* fenomenologica, sia spesso confusa dall'atteggiamento naturale (e quindi anche dalla filosofia analitica) con la sfera ontologica. Della prima si può avere però soltanto un *che* indeterminato, una sollecitazione ancora informe. Invece l'*ontologia* è una sfera fenomenica o soggettivo-relativa, costituita a partire dalla doppia riduzione eidetico-trascendentale, che rappresenta un *come* postulato, un

Chomsky decide di lasciare fuori dalla sua teoria) e le variazioni della stessa facoltà *interna* del linguaggio da individuo in individuo, che determinano a loro volta variazioni individuali.

⁷¹⁹ Cfr. J. C. Colacilli de Muro, *Los espacios filosóficos*, cit.

⁷²⁰ Nello schema colacilliano non compaiono né la scienza né l'epistemologia; entrambe sarebbero sottospazi di quello ontologico.

logos circa il *che*, mediante il quale il soggetto proietta, ipotizzandole, una o più forme di determinazione sulla «materia» universale. Tutto ciò circonda e precede la sfera del linguaggio. Ed è l'anello gnoseologico, che è ovale in verità, a legare il noto a ciò che è ignoto.

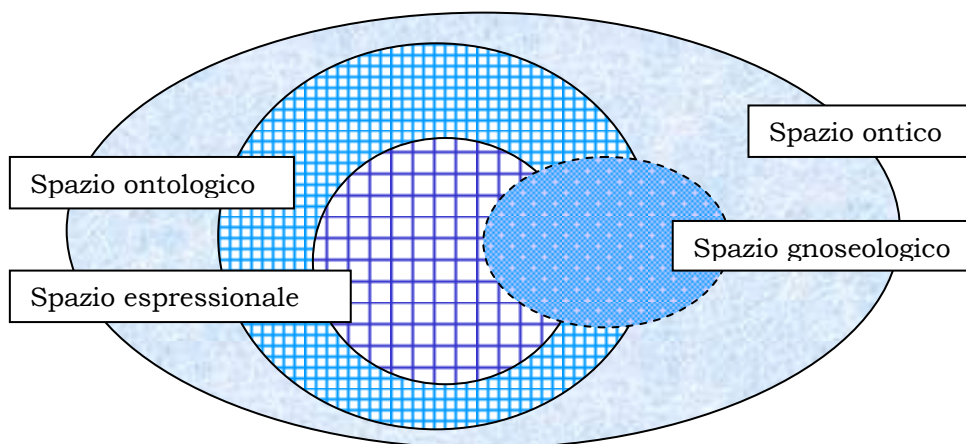


Fig. 3. Spazi filosofici

Questo semplice schema, tracciato da Colacilli, evidenzia ed illustra la tesi che la riflessione filosofica sul linguaggio non può fermarsi al livello espressionale (tantomeno a quello metalinguistico), che risulta quello più astratto, più condizionato e più grossolano di tutti. Sulla base di tale tesi, la presente riflessione sulla rilevanza della questione della metafora nell'ambito filosofico si prefigge di affondare lo sguardo fin d'ora oltre il linguaggio e, se si vuole, all'indietro, nel tentativo di approfondire la questione del rimando intuitivo, che riguarda insieme i livelli gnoseologico e ontologico, nonché il problema del rapporto con il *che* ontico, vale a dire, il problema metafisico.

Che il linguaggio dipenda originariamente dal pensiero non è peraltro del tutto escluso neppure da Frege nel saggio «Über Sinn und Bedeutung»⁷²¹. Frege, che Melandri chiama uno dei «quattro autori di Husserl»⁷²², non approfondisce in questo saggio la questione del rapporto fra il parlante e il segno, probabilmente per una motivazione simmetricamente inversa a quella per cui, reciprocamente, nella prima delle *Ricerche logiche* Husserl non ritiene soddisfacente la differenza tra senso e significato. Va forse visto in ciò un parallelismo, che vedrebbe entrambi procedere in direzioni opposte e che esprime una reciproca differenza di approccio. Mentre a Frege interessa ciò che al segno sussegue, ciò che *dal segno* deriva a livello linguistico-simbolico (e quindi gli interessa definire il significato, discriminando tra intensione ed estensione, da cui il senso deriverebbe come «indiscriminato concetto residuale»⁷²³), a Husserl interessa ciò che lo precede, ciò che *al segno* conduce fin dalla sfera gnoseologica (gli interessa quindi l'approfondimento del senso, che non è definibile «mediante stipulazioni»⁷²⁴ e che ritiene anzi prioritario). Nella distinzione fregeana Husserl vede una sostanziale sproporzione (il senso riguarda per intero il campo gnoseologico, mentre il significato riguarda solo e in parte quello espressionale), data dal fatto che a sua volta a Frege non importa distinguere tra le funzioni del segno e le operazioni del parlante.

Ad una analisi attenta – guidata dalla seguente domanda: dipende il senso dal linguaggio o è una costruzione, indipendente, del soggetto? –, dal citato saggio di Frege potrebbe infatti emergere una risposta non del tutto univoca, a seconda che si consideri il rapporto fra entrambi in relazione al segno, che esprime un senso e significa una denotazione, oppure al parlante, che «*per mezzo di un segno*» – come

⁷²¹ G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», in Id., *Aritmetica e logica*, trad. it. a c. di C. Mangione, Boringhieri, Torino, 1965, pp. 374-404.

⁷²² Cfr. E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 47, nonché pp. 79-97.

⁷²³ E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, cit., p. 202.

⁷²⁴ *Ibid.*

Frege stesso d'un tratto aggiunge – , ne esprime il senso e designa un riferimento. Se anche in ultima istanza astratti in un «terzo regno» ideale, il nome proprio (il segno) e il riferimento (composto anzitutto di senso e infine di significato) non sarebbero, tutto sommato, legati da una relazione bicondizionale o di pacifica equivalenza. Se del significato (che – come Melandri ricorda – va considerato come «participio passato di significare»⁷²⁵) v'è un parlante che ne è l'agente, e il rapporto può essere quindi reinquadrato secondo una seconda, più ampia triangolazione sovrapposta che includa *anche* il soggetto – secondo cui il segno diviene mezzo e non più soggetto, *mezzo* dell'espressione del riferimento *da parte del parlante* –, se ne potrebbe leggere anche un condizionamento del parlante sul senso, *consono* cioè – e non dopotutto avverso – al rapporto che, al di là delle esplicite distanze prese nelle *Ricerche logiche* riguardo a questo scritto di Frege⁷²⁶, vede Husserl. Ciò che «manca [...] in Frege» – scrive Melandri – è «la distinzione tra il *simbolico* e il *conoscitivo*»⁷²⁷. A evidenziare l'asimmetria tra ciò che è «privo di senso» e ciò che è «privo di significato» – («il primo include il secondo ma non viceversa», ovvero: ciò che è privo di un significato può *non* essere privo di senso), è infatti la considerazione della donazione di senso a livello prelinguistico.

Questo punto, particolarmente legato alla questione della preminenza del rimando indicativo, consente di far luce su alcuni termini linguistici usati – apparentemente in maniera «incerta»⁷²⁸ o un po' incautamente – da Husserl in quello che sarebbe dovuto essere il secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica* (vale a dire il saggio *Semiotica*⁷²⁹ e gli appunti inediti sulla costituzione dello spazio, pubblicati soltanto postumi, alcuni dei quali sono stati raccolti in

⁷²⁵ Ivi, p. 200.

⁷²⁶ Al riguardo cfr. anche le riflessioni di E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl*, cit., p. 202.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 319: «i concetti stessi [di senso e di significato] si fondono incertamente l'uno con l'altro».

⁷²⁹ E. Husserl, «Sulla logica dei segni. Semiotica», in Id., *Semiotica*, cit., pp. 61-96. Il manoscritto, del 1890, è rimasto inedito fino al 1970.

traduzione italiana sotto il titolo di *Libro dello spazio*⁷³⁰), ma soprattutto nelle *Ricerche logiche* (dove *Sinn* e *Bedeutung* vengono considerati esplicitamente come sinonimi)⁷³¹. La ragione principale per la quale Husserl respinge questa distinzione può allora essere spiegata dal fatto che egli è interessato alla sintesi intenzionale *anziché* all'analisi linguistica. Ciò su cui vuole concentrarsi è il rapporto privato tra intenzione e menzione (ovvero il passaggio tra conoscenza e linguaggio) – che può essere considerata per intero come una sfera del senso (dalla percezione alla donazione di senso appunto) –, anziché quello pubblico tra espressione e comunicazione (ovvero il passaggio tra linguaggio e pragmatica della convenzione), ai cui fini tale distinzione appunto serve.

La questione è rilevante anche in relazione al modo forse un po' capzioso in cui, approfittando dell'equivoco, Derrida riprende questi termini ne *La voce e il fenomeno* per affermare, al contrario, il rimando espressivo come prioritario rispetto a quello indicativo, e adottando quindi in questo senso l'indirizzo opposto a quello che *invece*, fin da questi stessi scritti di Husserl, può essere individuato come il percorso fenomenologico. «La mossa felice di Derrida», spiega Sini, «è stata [...] quella di porre alla fenomenologia husserliana, alla sua coscienza trascendentale e intenzionale, cioè al luogo “puro” di ogni sapere, la questione “impura” del segno»⁷³². Ma quell'«interrogare il concetto fenomenologico di segno» per sottolinearne il «rimando ad altro»⁷³³, Derrida lo affronta a partire da una prospettiva linguistico-strutturalistica, di analisi del linguaggio husserliano e semmai di ermeneutica testuale, *anziché* da un punto di vista fenomenologico-tematico. A partire da una concezione binaria del concetto di

⁷³⁰ E. Husserl, *Libro dello spazio*, trad. it. di V. Costa, Guerini, Milano, 1996, che raccoglie i seguenti saggi, scritti da Husserl in tempi diversi: «Lo spazio come problema filosofico», «Lo spazio dell'intuizione e lo spazio della geometria», «L'origine della rappresentazione dello spazio» e «La costituzione sistematica dello spazio».

⁷³¹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 318: «per noi *significato* è sinonimo di senso».

⁷³² C. Sini, «Introduzione», in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, a c. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano, 1984, pp. 14-15.

⁷³³ Ivi, p. 15.

segno⁷³⁴, Derrida legge quindi Husserl alla lettera, ritenendo la distinzione proposta nella prima delle *Logische Untersuchungen* («Espressione e significato») – secondo cui «la parola “segno” (*Zeichen*) avrebbe un “doppio senso” (*Doppelsinn*): [...] può significare “espressione” (*Ausdruck*) o “indice” (*Anzeichen*)» – poco rilevante.⁷³⁵

Osserva Derrida: «Husserl non si è mai posto il problema del logos trascendentale, del linguaggio ereditato nel quale la fenomenologia produce ed esibisce i risultati delle sue operazioni di riduzione. Fra il linguaggio ordinario (o il linguaggio della metafisica tradizionale) e il linguaggio della fenomenologia, l'unità non è mai rotta, malgrado delle precauzioni, delle “virgolette” dei rinnovamenti o innovazioni. Trasformare un concetto tradizionale in un concetto indicativo o metaforico, ciò non libera dall'eredità ed impone dei problemi ai quali Husserl non ha mai tentato di rispondere».⁷³⁶ Queste affermazioni contengono presupposti e valutazioni che del divario fra la lettura derridiana e una comprensione fenomenologica del linguaggio husserliano danno in parte la misura, la misura cioè di un fraintendimento che, nei confronti dei testi di Husserl, la lettura derridiana in certo modo sembra voler creare, dal momento che ad appiattare la fenomenologia sulla metafisica tradizionale risulta essere, al di là delle parole stesse usate da Husserl, proprio quella lettura. Diretto sorge il confronto con quella di un'altro interprete come Ortega, che avvertendo in Husserl la presenza di una «poderosa ispirazione denominativa»⁷³⁷, la legge come controparte linguistica di una analoga vitalità di pensiero, da cui si evince che Husserl non possa essere compreso che come precursore del pensiero poetante di Heidegger.

⁷³⁴ Sini fa notare come l'errore di Derrida consista nel riferirsi egli stesso a un concetto di segno, che riprende da De Saussure, «metafisico e binario, [...] ridotto all'opposizione semplice tra significante e significato» (ivi, p. 15).

⁷³⁵ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1968), p. 8.

⁷³⁶ Ivi, p. 13.

⁷³⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, cit., pp. 178-179.

Quando dunque Derrida aggiunge che «interessandosi al linguaggio solo nell'orizzonte della razionalità, determinando il logos a partire dalla logica, Husserl ha di fatto, ed in un modo tradizionale, determinato l'essenza del linguaggio a partire dalla logicità»⁷³⁸, l'interrogazione che solleva riguarda anche l'operazione di interpretazione-rappresentazione che in questi termini viene espressa. Se ciò di cui si tratta è di tornare su Husserl heideggerianamente, perché mai leggerlo tradizionalmente, convenzionalmente, concettualmente, idealisticamente? «Se la fenomenologia è stata un movimento ancor prima di essere una dottrina o un sistema, ciò non è un caso né un'impostura», come ha sottolineato Merleau-Ponty; «il suo modo di procedere incoativo» è tutt'altro che «il segno di un fallimento», anzi «nella misura [...] in cui rimane fedele alla sua intenzione» esso è *premissa* della «meditazione infinita» di una filosofia – la «vera filosofia» – che «consiste nel reimparare a vedere il mondo».⁷³⁹ Perché non seguire dunque anche riguardo alle *opere* di Husserl quel *sentiero* indicato da Heidegger con l'esergo alla propria *Gesamtausgabe*, ovvero «Wege, nicht Werke»⁷⁴⁰? Perché non leggerlo come Gadamer, che accentuando quell'indicatività del segno puntualizzata da Husserl, avrebbe addirittura preferito «Winke, nicht Werke»⁷⁴¹? Ma soprattutto, perché non *ascoltare* la voce husserliana, che a una *propria* riflessione sul «problema del segno» non appare dopotutto così estranea?

Ciò di cui Husserl rende esplicita la problematicità «attraverso le sue proprie descrizioni del movimento della temporalizzazione e della costituzione dell'intersoggettività»⁷⁴², è la «non-originarietà», la «non-presenza», la «non-vita»,

⁷³⁸ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1968), p. 13.

⁷³⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 30-31.

⁷⁴⁰ «Sentieri, non opere»: cfr M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 sgg.

⁷⁴¹ «Cenni, non opere»: cfr H.-G. Gadamer, in Id., *I sentieri di Heidegger*, cit., p. XVII.

⁷⁴² J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1968), p. 11.

la «non-appartenenza» *del linguaggio* come tale, non solo di quello tradizionale, ma del linguaggio come inevitabile restringimento del vissuto alla sfera espressiva, compresi quei «nomi» appunto che per forza di cose, per comunicare bisogna *assegnare*. Quello husserliano è, semmai, nient'altro che un *compromesso linguistico*. E' l'istituto del linguaggio infatti – anzi, è proprio «l'idealità del momento linguistico»⁷⁴³, come la definisce Husserl –, «ciò che lega insieme [...] i due momenti decisivi della descrizione»⁷⁴⁴ rilevati da Derrida, e li lega in una problematicità che va dunque predicata non nei confronti dei *momenti* stessi teoretico-metodologici, bensì nei confronti della *descrizione*, cioè di un terzo momento che non può che essere linguistico – anzi, scritto – e che della loro tematizzazione è un risultato, nel miglior dei casi un registro.

A più riprese Husserl sottolinea l'inadeguatezza del linguaggio per esprimere i risultati dell'indagine fenomenologica. In particolare, quando analizza l'«assoluto flusso di coscienza costitutivo del tempo», rendendosi conto che «il tempo è rigido, eppure il tempo fluisce»⁷⁴⁵, si mette in evidenza come egli avverta la difficoltà di descriverlo fenomenologicamente. Possiamo solo dire, afferma, che «questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così in base al costituito, ma che non è nulla di temporalmente obbiettivo. E' l'assoluta soggettività e ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, con un'immagine, come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto d'attualità, in un punto che è fonte originaria, in un “ora”, ecc.»⁷⁴⁶. Oltre questa descrizione non si riesce in ogni caso ad andare, perché «*per tutto questo ci mancano i nomi*»⁷⁴⁷. E tuttavia, poiché anche «il

⁷⁴³ Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 300 sgg. Così intitola infatti Husserl il § 3 delle «Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale» che ne costituiscono l'Appendice.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 94

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 102.

⁷⁴⁷ *Ivi*, pp. 102 e 356 (corsivo mio).

giudicare ha sempre il carattere di flusso»⁷⁴⁸, all'essenziale inadeguatezza del linguaggio non si può fare altro che sopperire imprimendo ai termini di cui già si dispone un *sensu* fenomenologico.

Quando, ai fini informativi della comunicazione del pensato, il «discorso isolato», nel quale «la parola stessa ci appare come in sé indifferente», tanto che «l'inesistenza della parola non ci disturba; e inoltre non ci interessa», poiché «non ha alcun rilievo in rapporto alla funzione dell'espressione come espressione»⁷⁴⁹, quando quel discorso privato diviene pubblico, *allora* si è costretti a fare uso delle parole (e della grammatica). Quella dei nomi è *in ogni caso* una manchevolezza che fa parte della non-autonomia linguistica, della dipendenza del linguaggio dalla donazione originaria. I nomi *mancono* non solo perché quelli di cui disponiamo non sono fenomenologicamente adeguati; dal momento che «la parola stessa [...] è un'unità ideale che non si moltiplica per il fatto di essere riprodotta migliaia di volte»⁷⁵⁰, *i nomi* continueranno a essere manchevoli e come tali inadeguati anche dopo, *anche in presenza* di quelli che ai fini della descrizione dovranno comunque essere scelti, ma lo saranno – saranno cioè incompleti e inadatti – *se* (e solo se) strappati dal riempimento soggettivo *consono*. Tener conto della centralità trascendentale del soggetto in quanto fonte originaria del senso – anche e soprattutto di *quel* senso in particolare, ovvero del senso fenomenologico – è quindi a quel punto indispensabile anche da parte di chi legge. Occorre perciò «evitare di “ridurre la teoria delle cose a teoria dei segni”, di fare cioè della fenomenologia una pura analisi linguistica o tanto meno una semiotica generalizzata»⁷⁵¹. Nella normalità del discorso, le parole che si usano sostituiscono le cose da esse designate, ma lo studio dell'espressione non può esaurire lo studio dell'intero orizzonte che questa comporta. Sempre di nuovo «il linguaggio rinvia necessariamente a una sfera prelinguistica originaria: il rimando espressivo

⁷⁴⁸ Ivi, p. 103.

⁷⁴⁹ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I. cit., pp. 302-303.

⁷⁵⁰ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 302.

⁷⁵¹ R. Cristin, *Husserl*, Mursia, Milano, 2002, p. 175

(menzione) è secondario rispetto a un rimando indicativo (intenzione) che è tutt'altro che "esterno", e che non può essere semplicemente cancellato senza che il linguaggio stesso diventi sustruzione». ⁷⁵²

Scrivi Husserl: «il significare è un carattere d'atto che assume questa o quella impronta e che presuppone come fondamento necessario un atto del rappresentare intuitivo. E' in quest'ultimo che l'espressione si costituisce come oggetto fisico. Ma essa diventa espressione, in senso pieno e autentico, solo mediante l'atto fondato» ⁷⁵³. Se dunque «attraverso le sue [...] descrizioni del movimento della temporalizzazione» la fenomenologia, come scrive Derrida, appare «tormentata», non lo è tanto dal suo «interno»; «contestat[o]» ⁷⁵⁴ sembra piuttosto meramente il suo linguaggio – ovvero un linguaggio pubblico che nei termini derridiani risulta *re-isolato* – da quell'*altrove* in cui, contravvenendo al *sensu* fenomenologico delle parole di Husserl – e conferendovene *un altro* –, Derrida è impegnato a collocarsi. Quella «differenza che abita il linguaggio» e che in quanto «inconsistenza» trascendentale o «nulla supplementare» viene nel linguaggio appunto «sostanzializzata» o elevata anzi a soggetto nella forma di un «lanciare metafore contro metafore» ⁷⁵⁵, sembra quindi tutta derridiana. Ma in quella concezione dove «il linguaggio è [...] il medium d[el] gioco della presenza e dell'assenza», dove esso è «ciò in cui sembrerebbero poter unirsi la *vita* e l'*idealità*», qual è il luogo della «sorgente del senso» che rende appunto «vivente» la parola? ⁷⁵⁶ Non c'è forse *qualcuno*, fuori, che – dopo averle ri-empite – quelle metafore le lancia, e che lo fa contro un linguaggio che concepisce come dato, una sorta di muro dal quale esse, per così dire, gli rimpallano? Quella che ha luogo non è allora – tanto meno in Husserl – alcuna «guerra *del* linguaggio contro se

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 343.

⁷⁵⁴ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1968), p. 11.

⁷⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 21.

⁷⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 16.

stesso»⁷⁵⁷. Il «problema del senso e della sua origine»⁷⁵⁸ non *consistono* nel problema della loro descrizione. E il modo derridiano di porre la questione, trascrivendola sul piano linguistico, è infine vitale o ideale? Presente o assente? «Il “vivere” è [...] il nome di tutto ciò che precede la riduzione e sfugge finalmente a tutte le divisioni che quest’ultima fa apparire», scrive Derrida.⁷⁵⁹ Ma a prescindere dal fatto che «il “vivere” [...] preced[a] la riduzione» o meno, il presupposto che esso possa essere in ogni caso (e anzi di fatto venga, come risulta dalla definizione data) ridotto al suo «nome», mette in evidenza l’adozione di una prospettiva extrafenomenologica, e che si colloca anzi, sia pure in modo originale, anche in questo caso, nell’ambito della svolta linguistica.

La domanda da porre a questo punto, la cui indagine non dovrà trascurare nessuno dei quattro spazi filosofici indicati da Colacilli, è dunque la seguente: come può l’indagine del fenomeno polidimensionale della metafora chiarire il rapporto tra conoscenza e linguaggio, e in ultima istanza tra il soggetto e il mondo? Quali posizioni, vicine o diverse dalla fenomenologia, oltre certo ai vari risvolti della fenomenologia medesima, possono contribuire, con le loro proposte di elucidazione, ad arricchirne la visione? In quanto segue si prenderà spunto da alcune proposte teoriche che, da prospettive non necessariamente affini alla fenomenologia, presentano come elemento comune la figura chiave sulla quale ci si vuole concentrare: quella della metafora. L’obiettivo non è di farne un catalogo o un rilevamento esaustivo quanto piuttosto di citare un paio di anelli paradigmatici che consentano di ricostruire la catena che sembra ancorare – e persino inchiodare – l’analisi linguistica a una considerazione fenomenologica della metafora, mostrando come la teoria della sintesi intenzionale possa costituirne invece al tempo stesso un seguito e una liberazione. Si accennerà

⁷⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 21 (corsivo mio). La traduzione recita: «guerra del linguaggio contro *lui*-stesso» (corsivo mio), ma nel testo appare chiaro che quel pronome di terza persona si riferisce in ogni caso al linguaggio medesimo (non cioè a Husserl). La *pronominalizzazione* del linguaggio rimarca quindi la lettura qui proposta.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ *Ivi*, p. 22.

dunque ad alcune posizioni che nello studio *filogenetico* del linguaggio in quanto convenzione espressiva intersoggettiva, come in quello *ontogenetico* della ridonazione originaria di senso alle parole da parte di ciascun individuo, assegnano alla metafora un ruolo fondamentale, sia in quanto *rappresentazione verbale* unitaria di contenuti in sé divergenti (anche in direzione al chomskiano-russelliano «problema di Platone»), sia come *matrice regolativa* capace di ordinare in primo luogo gli strati gnoseologici (esperienza originaria) che precedono il piano del linguaggio ordinario, e in secondo luogo i livelli espressivi più complessi (in quanto più astratti) e specifici (da un lato la poesia e dall'altro la scienza) che lo seguono e che condurranno infine alla considerazione del ruolo della metafora in relazione alla metafisica.

6. Metafora come rappresentazione linguistica e metafora come figura regolativo-conoscitiva

Dopo la messa al bando dell'idealismo da parte della critica neopositivista del linguaggio, e dopo che dalla corrente analitica stessa è pervenuta la sentenza di «morte del significato» come «interfaccia [fissa e stabile] tra il soggetto conoscente e ciò che è conosciuto»⁷⁶⁰, sembra non restare altro che la «post-filosofia». Ma se ciò che deve redimere la filosofia, ovvero il «post» in cui deve riversarsi, è la dimensione letteraria, non sembra tuttavia scontato che questa debba subentrarvi come interruzione, come distacco o come via d'uscita (nel senso letterale) dalla filosofia moderna e contemporanea. Potrebbe bastare riconoscere alla disciplina il diritto di esprimersi mediante metafore, affrancandola dall'esigenza utopica dell'univocità; basterebbe concedere, alla maggior parte dei suoi concetti, una rilettura metaforologica.

Di fronte alla fine dell'auge del significato, le alternative possibili sembrano essere quindi almeno tre. La prima proporrebbe una sorta di fine della filosofia

come disciplina e quindi la sua sostituzione o la sua metamorfosi in un'altra, distinta e diversa, che potrebbe essere la letteratura. Una seconda posizione, contemplata da Rorty stesso, sosterebbe che, altrimenti, occorre «l'invenzione di una nuova interfaccia»⁷⁶¹. Se di questo si trattasse, non sarebbe necessario, comunque, inventarla: basterebbe riconoscere, o per così dire sdoganare il «meccanismo» costruttivo della metafora, ossia il procedere per analogia, il quale, insieme alla rivalutazione del *sensu* (cosa diversa dal significato, se considerato dal punto di vista linguistico), ben potrebbe subentrare in questo varco lasciato vuoto prima dalla svalutazione delle idee e poi da quella del significato letterale. Ma, anziché rappresentare uno strappo, tale riconoscimento può valere al tempo stesso come rafforzamento del flusso filosofico stesso, ossia come un buon «tentativo di spiegare perché la filosofia-come-studio-dell'interfaccia dovrebbe sopravvivere alla grande stagione dei significati»⁷⁶². Perché – ma ecco allora la terza alternativa, in realtà ibrida – ciò che occorre ed è possibile mostrare è come la letteratura, mediante la figura caratteristica della metafora, fonte privilegiata di eloquenza, sia e sia stata già sempre presente anche nell'espressione filosofica; come cioè la metaforicità, possibilmente assente dalle scienze «calcolanti» (da cui comunque, dopo Heidegger, la filosofia va chiaramente distinta), non abbia invece mai rappresentato una dimensione estranea al «pensiero meditante».

Inserendo nel dilemma il concetto di metafora, le prime due alternative sfociano in questa terza via che, se per un verso le riprende entrambe – in qualche modo conciliandole –, introduce peraltro una critica a ciascuna di esse. Anzitutto, di fronte all'alternativa della rottura, propone (o consente) la continuità filosofica, riconoscendo l'esigenza di una svolta interna ma rifiutando la necessità di cercarla all'esterno, in un «post». E in secondo luogo mette in evidenza la problematicità del concetto di interfaccia come forma astratta (vuota e fissa), sottolineando la

⁷⁶⁰ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 122-123.

⁷⁶¹ Ivi, p. 128.

⁷⁶² Cfr. *ibid.*

centralità ma anche la non univocità, la complessità e la variabilità del riempimento.

Una delle grandi intuizioni della fenomenologia husserliana consiste nell'aver mostrato come l'«interfaccia», ovvero il tema fondamentale di un'indagine *filosofica* del rapporto tra le cose e i pensieri, e tra questi e le parole, non possa essere costituita altro che dal soggetto stesso in quanto io-umano, poiché è *per lui e in lui*, vale a dire, nello spazio gnoseologico e in virtù delle fluttuazioni dei suoi interessi vitali, che hanno luogo i trasferimenti e le trasformazioni capaci di mediare tra un livello e l'altro, e che ha scopo, in ultima istanza, la costituzione stessa di un mondo più o meno determinato e di un linguaggio correlativo.

Ma supponiamo che anche al di fuori dalla fenomenologia il mediatore sia in ogni caso, in qualche modo, contemplato, vale a dire che ci troviamo già in una posizione post-neopositivista come il costruttivismo⁷⁶³, e che questi vada comunque distinto dalla citata «interfaccia»; ebbene: essa verrebbe allora intesa come suo *modus operandi* o come strumento⁷⁶⁴ di procedura, come *attrezzo* di mediazione. Proponiamo dunque di affidare quel ruolo funzionale alla metafora. La metafora si costituirebbe così come canale e come veicolo di *trapasso* tra le cose, la conoscenza soggettiva (poiché abbiamo preso in considerazione il soggetto umano come *costituente* attivo⁷⁶⁵) e la sua espressione in un linguaggio, ma

⁷⁶³ Cfr. la distinzione che ne fa Silvana Borutti in *Teoria e interpretazione*, cit., pp. 60-77. Se il positivismo (come del resto l'idealismo), esclude la soggettività umana, e se il pragmatismo neopositivista la contempla meramente come utente di un accordo astratto, il costruttivismo ne studia invece la funzione attiva.

⁷⁶⁴ Cfr. J. L. Borges, «Epilogo» (*La cifra*), in Id., *Tutte le opere*, Vol. II, trad. it. a c. di D. Porzio, Mondadori, Milano, 1986, p. 1175: «un antico strumento, la metafora».

⁷⁶⁵ Nel caso degli oggettivisti, che considerano la conoscenza come copia passiva (nel senso fenomenologico di oggettiva) dei *fatti*, e assumono come data la corrispondenza fra le cose e il linguaggio, la questione della metafora come strumento gnoseologico necessario alla traduzione rap-presentativa da un livello all'altro, semplicemente non si pone. Le posizioni che avviano il passaggio soggettivo nella formazione della conoscenza e la posizione dell'oggetto come costruzione relativa, alla metafora riservano lo spazio epistemologicamente irrilevante della poesia, surclassando al contempo la funzione lirica al ruolo marginale e sostanzialmente futile di decorazione verbale.

introducendo, proprio in quanto spazio di scorrimento, una particolarità fondamentale: il pregio di *scollare* la fissità della corrispondenza oggettivo-naturalistica fra cose, conoscenza e parole (rappresentazione come raffigurazione donatrice di senso non è più, come si vedrà, mero rispecchiamento in un significato), e di *scrollare* quindi dal concetto di rappresentazione la cementazione statica in cui la concezione oggettivista l'aveva incrostato. Una posizione analitica evoluta accoglierebbe quindi di buon grado questa particolarità.

Ora, per poter svolgere questo ruolo la metafora deve però essere concepita come differimento *interdimensionale*. Come uncino tra gli spazi, anziché come frattura o come intercapedine. E solo se viene estrapolata dal terreno intralinguistico-semiotico a quello gnoseologico-semanticò il suo carattere di traslazione acquista il valore di un nesso *dinamico*. L'introduzione della metafora comporta, allora, sia la messa in discussione del dualismo tradizionale – che gran parte dell'analitica ha esplicitamente criticato e cercato di risolvere –, sia la costituzione di una nuova cornice di senso ordinata, non necessariamente duale, ma che non significhi nemmeno la dissoluzione della sintesi. La metafora si propone infatti come formula *sempre di nuovo* autentica – non fissa né vacua –, e quindi come misura o funzione del flusso filosofico, che non è solo linguaggio né solo letteratura.

Anche il suo valore di «elemento estetico» andrà dunque inteso in un senso *riappropriato*, vale a dire, non più ridotto a ingrediente superfluo, a mero abbellimento accessorio, ma riportato alla sua valenza *sensuosa* originaria. A tale fine, e come sostiene Ernesto Grassi, il concetto di *metafora* va liberato, in primo luogo, dalle ristrettezze della figura linguistica del *tropo*. Grassi puntualizza infatti che «il termine metafora indica originariamente presso i greci un'azione concreta [...]: il trasferimento di un oggetto da un luogo ad un altro; soltanto più tardi il termine compare anche nell'ambito del linguaggio»⁷⁶⁶. Bisogna quindi risalire dal linguaggio alle origini di esso, dal tropo come mera rappresentazione verbale e

⁷⁶⁶ Cfr. E. Grassi, *Potenza della fantasia*, Guida, Napoli, 1990, p. 72. Prima dell'assimilazione tra metafora e tropo, che Grassi vede in Quintiliano (ivi, p. 84), entrambi i concetti hanno significati distinti: metafora allude al trasferimento ontologico, mentre *tropus* è limitato al traslare linguistico.

come anomalia del significato letterale, alla metafora come figura regolativa del conoscere normale e del pensare originario, come fonte precategoriale del senso.

All'interno della storia della filosofia vi sono, fra le tante osservazioni sul tema della metafora, due riflessioni esplicite e sistematiche, una iniziale e un'altra recente, che costituiscono punti di riferimento paradigmatici sui quali non occorre dilungarsi. La prima è quella di Aristotele, il quale ha spiegato la metafora sia come una trasgressione descrittiva rispetto alla definizione – «metafora è l'imposizione di una parola estranea, o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie o per analogia»⁷⁶⁷ –, sia come fonte di un apprendimento veloce⁷⁶⁸, istantaneo, mediante un «far cadere le cose davanti agli occhi»⁷⁶⁹, mediante un dire che mette «in contatto quel che non si potrebbe»⁷⁷⁰. La trasgressione linguistica rimanda quindi a una trasposizione ardita nell'«ambito conoscitivo»⁷⁷¹. La metafora è inoltre per Aristotele entimematica⁷⁷², non cioè sillogistico-algoritmica. Così si spiega dunque che resti enigmatica⁷⁷³ dinanzi all'analisi logica⁷⁷⁴. La seconda riflessione, ormai anch'essa «classica», a cui non può mancare un riferimento, è quella di Ricoeur, che ha concepito la metafora come una forza

⁷⁶⁷ Cfr. Aristotele, *Poetica*, 21, 1457 b 6-22.

⁷⁶⁸ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b21.

⁷⁶⁹ Aristotele, *Retorica*, III, 11, 1411b22.

⁷⁷⁰ Aristotele, *Poetica*, 22, 1458a28-29.

⁷⁷¹ G. A. Lucchetta, *Scienza e retorica in Aristotele*, cit., p. 31.

⁷⁷² Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b20-21.

⁷⁷³ Aristotele, *Retorica*, III, 2, 1405b3-5.

⁷⁷⁴ Cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 360. Poiché «il sorgere della lingua non segue un procedimento logico», e poiché, quindi, «non possediamo nulla se non metafore delle cose [...], così l'enigmatico *x* della cosa in sé», che non può essere elevato a concetto – mediante cioè «un dimenticare l'elemento discriminante» primitivo – senza cadere nella menzogna, esso non può nemmeno essere ridotto a mero elemento astratto, non almeno se si vuole «essere veritieri» (ivi, p. 361).

«viva» capace di infrangere il senso letterale⁷⁷⁵, di strappare alle parole ciò che Husserl chiamò i «vestiti di idee» precedenti e prevalenti. Entrambi hanno studiato la questione concentrandosi sull'ambito del linguaggio, eppure il rimando al riferimento extralinguistico appare nei due casi come indissolubilmente legato all'essenza – alle condizioni cioè di senso e di esistenza – della *tras-lazione* metaforica.

Ora, quando Davidson ammette che non è possibile comprendere una «lingua nativa» completamente estranea alla nostra senza avere davanti agli occhi gli oggetti stessi ai quali i parlanti si riferiscono⁷⁷⁶ – dimostrando di accogliere con ciò di fatto, e solo a seguito del suggerimento di Føllesdal, l'obiezione che questi gli aveva sollevato richiamando l'esempio quineano del Gavagai – egli infine riconosce la necessità di una prospettiva per così dire *trigonometrica* come condizione per la comprensione di tale lingua in quanto discorso sensato circa il mondo.⁷⁷⁷ Le condizioni di possibilità di un simile dialogo devono essere cercate *oltre* la convenzione, vale a dire – se non proprio in un precedente *a priori* –, in un *a posteriori* che sta prima, non analitico ma sintetico, e che è fondante, rispetto al quale, sia la comunicazione che la logica stessa si scoprono come derivate. Di fronte all'estraneo totale, viene infatti a cadere l'assunto dell'accordo previo: l'espressione si rivela come secondaria – o quantomeno come non indipendente – rispetto all'indicazione. Quella che qui ha luogo allora è una sorta di

⁷⁷⁵ Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1976.

⁷⁷⁶ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 106: «la relazione di idemdicenza [...] può essere compresa solo in riferimento a una terza entità».

⁷⁷⁷ Si tratta di un rapporto a tre punte non solo rivendicato da Føllesdal, che chiama in causa «l'intenzionalità della percezione» (Id., «In What Sense Is Language Public?», cit., p. 59.), ma anche da Goodman («il maglione deve anche essere denotato» – Id., *I linguaggi dell'arte*, cit. p. 58), e che come Davidson sa, rinvia a Quine; una «triangolazione» che se porta anche Goodman ad approfondire la questione dell'origine del linguaggio (ovvero a «chiedersi *come* i predicati si applicano, come effettivamente fanno, [sia] metaforicamente, come essi fanno [sia] letteralmente» – ivi, p. 74, corsivo mio), non meno viene rimarcato anche da Abel, che chiama direttamente in causa «il fenomeno dell'indicare non linguistico» (Id., *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, cit., p. 122).

riconversione, un rientro davidsoniano nella piena tradizione quineana.⁷⁷⁸ Se prima, nella fase dell'accordo come criterio unico, si richiedeva soltanto per lo meno la presenza di un io e un altro, ora la presenza (reale o virtuale) della cosa in questione si rivela altrettanto necessaria. L'«indice puntato»⁷⁷⁹ verso di essa costituisce anzi il parametro per la distinzione tra un discorso sensato, per quanto a noi logicamente indecifrabile, vale a dire un discorso in cui qualcuno ha l'intenzione di dire seriamente qualcosa, e un discorso di proposito insensato, ossia un insieme di suoni parodiati, magari anche simili a quelli che ci sono abituali, ma emessi da qualcuno che ha l'intenzione di non riferirsi a nulla⁷⁸⁰. Quell'indice ci consente di stabilire la primaria e cruciale distinzione tra una lingua ignota e un non linguaggio. Per essere in grado di capire come la lingua di un parlante estraneo possa combaciarsi con la propria, i parametri di riferimento in cui si appoggia il proprio sforzo traduttivo non sono dati dalla sola lingua nota; il mondo stesso, tale com'è indicato dal nativo mentre parla la sua lingua, è decisivo. Altrimenti non si spiegherebbe l'apprendimento originario della propria madrelingua⁷⁸¹ (il neonato, che dal punto di vista idiomatico è «straniero assoluto», dovrebbe *restare* un extraterrestre⁷⁸²).

Se le cose stanno così, a tenere in piedi il tavolo del linguaggio in quanto tale è la terza gamba extralinguistica. Ma si tratta di un argomento *in ogni caso* anti-corrispondentistico. La questione della diversità linguistica non ha qui altro scopo

⁷⁷⁸ Se è vero che Quine si era distinto da Frege per un rifiuto del mentalismo (i significati non sono determinati *nella* mente ma vanno desunti *dal* comportamento) è anche vero che restringere il comportamento a quello esclusivamente verbale, come in una prima fase aveva proposto Davidson, non rappresenta che l'assunzione di una soltanto delle punte del triangolo, che quindi viene assolutizzata – l'accordo come criterio unico –, in detrimento appunto di quella dell'indicazione.

⁷⁷⁹ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 152.

⁷⁸⁰ Si pensi, per esempio, al caso di qualcuno, straniero rispetto alla lingua inglese, che, non conoscendone il lessico, ne mimi approssimativamente la fonetica senza però articolare nessun suono in modo significativo.

⁷⁸¹ Nel supporre l'esistenza innata della grammatica universale, neppure Chomsky include i riferimenti semantico-*riempitivi*, i quali devono comunque essere acquisiti dal neonato.

⁷⁸² Cfr. G. Corradi Fiumara, *Il processo metaforico*, cit., p. 11.

che quello di scollare il nome dalla cosa, facendo notare come a sostenere *non* una lingua bensì la sua superficie letterale sia *soltanto* una convenzione. Una convenzione che in ogni caso non basta a fissare delle equivalenze con lingue con cui *ancora* non ne siano state stabilite. Non basta quindi *nemmeno* a istituirne di ulteriori con nuovi segni. E tanto meno con sensi nuovi di quelli vecchi. Le riflessioni logico analitiche presuppongono e anzi assumono come necessaria la letteralità (in quanto garanzia di uniformità semantica scontata); sono dunque costrette a considerare la metafora come un'anomalia e quindi in prima istanza portati a escluderla o a disinteressarsene. Tuttavia, se introducendo novità, la metafora mette in crisi la convenzione strutturalistica della letteralità, presupposta appunto dall'analisi logica del linguaggio, al punto da dover essere presa in considerazione giocoforza, essa mette in crisi, di conseguenza, la riflessione logico-analitica stessa.

Infatti, se da un lato la metafora rappresenta, di fronte alla nota letteralità della propria lingua, un *elemento ignoto* che non è possibile identificare in quanto parte nuova se non attraverso l'«indice puntato» verso la «cosa» finora inosservata che viene messa in luce, essa introduce, d'altro canto, un cambiamento radicale delle regole del *gioco noto*, che si rivela ogni volta obsoleto. Anziché restare fissa nella *norma*, la letteralità, la convenzione semantica, si svela allora come continuamente rinnovata, rinnovabile, cambiante. Compreso come fenomeno globale, il linguaggio si scopre sostenuto da una tensione fondamentale, nella quale se il *significato letterale* è funzionale alla comunicazione, il *sensu metaforico* lo è alla funzione descrittivo-indicativa. Così dunque, o si decide, scientificamente (formalmente), di escludere la metafora dal campo del linguaggio *regolare* (oggettivato), ma accettando le conseguenze antifilosofiche di tale delimitazione (ovvero il correspondentismo ingenuo, da un lato, oppure, sull'altro estremo, il nominalismo formalistico), o la si include *rigorosamente* nell'indagine, ma ciò richiede allora *un abbandono del formalismo analitico e un'apertura verso l'indagine della rappresentazione* in senso anticorrespondentistico. Perché non è possibile comprendere la metafora neppure in quanto *regola* di costruzione del linguaggio e dell'immagine senza prendere simultaneamente in considerazione le immagini stesse che essa, ogni volta, ridecrive, ripropone, *rappresenta*.

L'alternativa si gioca, in fondo, tra l'analisi logico-formale come comprensione statico-oggettiva, che *purifica* il linguaggio dall'intuizione, e l'analisi fenomenologica come comprensione genetica che, assumendo l'essenziale non purezza della dimensione simbolica, rinvia, per la sua *piena* comprensione, alla soggettività trascendentale.

Il *fenomeno metaforico* si presenta allora come questione chiave, come elemento detonante: se viene svalutato come marginale, fa implodere l'analisi logica del linguaggio; se preso seriamente in considerazione, la fa esplodere, portando l'analisi linguistica al di là della logica pura. Sia in un caso, sia nell'altro, viene evidenziata la radicale aporia che soggiace all'espressione «filosofia analitica», che appare quindi, essa stessa, come una contraddizione in termini. Gli sforzi davidsoniani, che vengono qui paradigmaticamente considerati in quanto rappresentano uno degli sviluppi più recenti di quella lunga tradizione, dimostrano che l'approccio formalistico, che può «generare» strutture grammaticali (dove «generare» è inteso nel senso logico-matematico di «definire esplicitamente»⁷⁸³) non può «generare» la metafora, nel senso che non ne può, nei suoi termini, nemmeno produrre una definizione. Se dunque la teoria accetterà come «ontologia» soltanto ciò che può definire, non potrà includere la metafora. Oppure, dovrà accoglierla come accoglie Davidson la verità: come un termine primitivo, come un elemento unitario, non ulteriormente scomponibile, il che equivale a negare alla metafora la sua stessa essenza di unità composita. Che questa risulti indefinibile significa infatti che non è analizzabile, ossia che risulta incomprensibile, che nei termini di questo paradigma, la metafora è, come la verità, un «geroglifico» privo di struttura, una *scatola nera* (né più né meno che come la ghiandola pineale cartesiana, solito bersaglio degli antidualisti mente-corpo): un fantasma, ma inconcepibile, irricognoscibile addirittura come fantasma.

La struttura sintattica «X è Y» non basta infatti a determinare la metaforicità di una frase. Può bastare per distinguerla formalmente da un'identità (X è X), da una contraddizione (X è *non-X*) o al limite, con i chiarimenti del caso, da una

⁷⁸³ Cfr. *Dizionario di grammatica e di filologia, metrica, retorica*, a c. di G. L. Beccaria, Einaudi, Torino, 1989, p. 365.

somiglianza meramente, banalmente comparativa (*X è-come Y*), ma null'altro. Qualunque aggiunta di specificazione dei requisiti che devono rispettare il soggetto e il predicato di una frase copulativa affinché questa possa essere considerata metaforica riguardano inevitabilmente il rapporto di ciascuna delle singole componenti (il termine-soggetto e il termine-predicato) con i contenuti – le immagini e in ultima istanza «le cose» rap-presentate – a cui le *parole* che sostituiranno le variabili (*x, y, z*) faranno riferimento. Nessun simbolo formale di una terminologia astratta, neppure quelle che la logica chiama costanti (*a, b, c*), può svolgere la funzione aristotelica di allusione «estranea», o l'impertinente frattura del senso prestabilito di cui parla Ricoeur, se non un segno già pieno di contenuto, di un rimando intuitivo, già insomma in qualche modo *sensato*. La formula «A è B» non è infatti ancora una metafora, seppure A sia – presa «in sé», per così dire – una vocale e B una consonante, seppure colleghi cioè cose appartenenti a specie diverse. Per sapere se lo sia o meno, occorre sapere cosa *indicano*, a che cosa rimandano, *per* cosa stanno quelle *cose*, quelle lettere, che, se sono «simboli», sono prima di tutto segni.

Così, anche la distinzione tra similitudine e metafora proposta da Davidson, sempre proclive al compromesso tra il quantificazionale e il pragmatico, non appare soddisfacente⁷⁸⁴. Analizziamo la sua posizione. «La differenza *semantica* più ovvia tra la similitudine e la metafora» – dice – «sta nel fatto che tutte le similitudini sono vere mentre le metafore sono *per lo più* false»⁷⁸⁵. Ora, in primo luogo, egli chiama *semantica* una differenza che è puramente logica. In secondo luogo, oltre al fatto che parlare di falsità in termini approssimativi (neanche statistici) è del tutto anomalo⁷⁸⁶, se ciò che si vuole è fornire un *criterio* logico,

⁷⁸⁴ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 349-353.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 351 (corsivi miei).

⁷⁸⁶ Verità e falsità sono concetti apofantici che hanno un senso in relazione al linguaggio proposizionale. Non appena si trascende questa prima linea di demarcazione popperiana per entrare nel quasi-proposizionale, la verità come criterio rigoroso viene meno per fare spazio alla verosimiglianza. Tuttavia, anche in questo contesto epistemologico tardo-popperiano la falsificazione, saldamente ancorata, peraltro, all'empiria, resta nitida e definitiva.

quello suddetto, vagamente «massimale» non può valere come tale. In terzo luogo, se le somiglianze sono sempre «banalmente vere»⁷⁸⁷ «perché ogni cosa è come ogni cosa»⁷⁸⁸ (ma allora *per lo meno* in quei casi in cui una metafora non sia falsa, come la si distinguerebbe da una similitudine?)⁷⁸⁹, la verità di quest'ultimo enunciato, che determina quella del primo termine di questa proposizione condizionale, non dipende però dal fatto che il secondo sia una somiglianza (ossia una struttura il cui nesso sia «*esser-come*»): esso è vero piuttosto perché dietro c'è una tautologia (il soggetto e il predicato sono *la stessa cosa*). Tale enunciato dice infatti che «X è (come) X» (cioè *tutto* è (come) *tutto*), dove il *come*, che distingue il simile dal semplicemente identico, rendendosi superfluo, passa completamente in secondo piano. Questo significa che non è scontato che si possa dire altrettanto, cioè che siano «banalmente vere», di affermazioni non tautologiche del tipo «X è come Y», come per esempio «la bottiglia è come l'acqua» o «il vento è come l'aria», che se non appaiono come false *tout court* (ammesso che se ne possa dedurre: «trasparente come l'acqua» o «trasparente come l'aria», ma se diciamo «fermo come l'aria», allora non è più vento, e viene meno l'identità), appaiono almeno come frasi insulse, scialbe, che non stimolano alcuna riflessione ulteriore e che se c'è una ragione per la quale forse sconcertano, è proprio per la loro prescindibilità. In conclusione, «non ogni incrocio tra specie è una metafora»⁷⁹⁰.

Così Davidson trascura il fatto che sia le somiglianze che le metafore si usano proprio in virtù di un potere descrittivo-rappresentativo *stra*-ordinario, linguisticamente arbitrario ma gnoseologicamente coerente e intuitivamente radicato, un preciso potere insieme espressivo e indicativo che non si potrebbe ottenere allacciando mansuetamente le parole nel senso ordinario, ma che non si

⁷⁸⁷ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 353.

⁷⁸⁸ Ivi, p. 351.

⁷⁸⁹ Affermando che le metafore non sono affatto da ritenersi semplicemente false, Goodman infatti sostiene altresì che la differenza tra similitudine (o paragone) e metafora è trascurabile (cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 74).

⁷⁹⁰ C. M. Turbayne, *El mito de la metáfora*, trad. spagnola di C. Paschero, FCE, México, 1974, p. 26.

ottiene nemmeno rimescolando a caso e come per noia «ogni cosa», ogni parola, con qualunque altra. Che la logica soggiacente non sia quella formale non significa che non vi soggiaccia *alcuna* logica⁷⁹¹.

Gli sforzi teorici di Davidson procedono comunque nella direzione accennata. Approfondendo la tesi della contraddittorietà dell'«enunciato metaforico»⁷⁹², egli s'impegna in una argomentazione che neghi l'esistenza di un «significato figurato», affermando che «nella misura in cui la metafora può essere spiegata in termini di significato, essa può e anzi deve essere spiegata ricorrendo al significato letterale delle parole»⁷⁹³. Sarebbe infatti la contraddittorietà di un enunciato, l'assurdità, ciò che, assicurando che l'enunciato «non verrà creduto», inviterebbe a prenderlo metaforicamente. Egli fonda dunque l'allusione, la quale – riconosce – va «al di là del significato letterale»⁷⁹⁴ in cerca delle «implicazioni nascoste»⁷⁹⁵, proprio sulla tesi che gli enunciati metaforici «sono per lo più»⁷⁹⁶, o vengono «in massima parte» ritenuti «*palesemente* falsi»⁷⁹⁷. Ma come distinguere, come riconoscere, allora, *quali* falsità sono metaforiche e *quali* semplici e letterali falsità? La risposta che viene data è che se «un mutamento delle nostre credenze intorno al mondo»⁷⁹⁸ rendesse improvvisamente vero quell'enunciato tenuto per falso, «la metafora svanirebbe»⁷⁹⁹. Ecco che allora verità e metafora vengono presentate come termini opposti, reciprocamente escludenti, inconciliabili.

⁷⁹¹ La sintesi intenzionale della fenomenologia consente di chiarire, appunto, la logica trascendentale in quanto metaforo-logica.

⁷⁹² D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 353.

⁷⁹³ Ivi, p. 351.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

⁷⁹⁵ Ivi, p. 352.

⁷⁹⁶ Ivi, p. 351.

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ Ivi, p. 352.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

Tuttavia – smorza Davidson – «con ciò non si nega che esista qualcosa come una verità metaforica: lo si nega solo a proposito degli enunciati»⁸⁰⁰, vale a dire, *non* a proposito delle parole, le quali, in ogni caso e proprio in ragion di questi crucci, vengono lasciate fuori dalla discussione (ovvero dalla critica, seppure, come abbiamo visto, non dalla teoria) analitica. Infine, e completando il quadro, ma sempre negando alla metafora qualcosa come un significato speciale o un doppio senso, Davidson riconosce che anche «la palese verità»⁸⁰¹ di un enunciato «troppo ovvio nel suo significato letterale» (per esempio: «gli affari sono affari»⁸⁰²) può fungere da «invito», se non più «a compiere raffronti»⁸⁰³, sì però ad andare oltre il letterale, «in cerca di un altro utilizzo»⁸⁰⁴. Tuttavia in questi termini, insieme troppo fiscali e troppo «naturali», non è più possibile distinguere alcunché: una metafora può essere nascosta, oltre che dietro al nonsenso, sia dietro alla contraddizione che dentro una tautologia; ma Davidson non ha modo di dirci né quando né perché.

Cercando di fare i conti con quella stessa metafora che due centinaia di pagine prima, forse nell'intuitiva previsione delle limitazioni di questo modo di argomentare, aveva deciso di eliminare come problema, Davidson rappresenta così un esempio eccellente di come la considerazione del tema della metafora possa mettere in discussione le premesse analitiche, tirandole dentro un terreno – quello filosofico – che non può escludere la speculazione. Le restrizioni erano chiare: «la teoria della verità si occupa del senso letterale»⁸⁰⁵. Dunque, «se un'espressione disturba a causa del suo presunto riferimento [...] è sufficiente dichiararla parte

⁸⁰⁰ Ivi, p. 351.

⁸⁰¹ Ivi, p. 353.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ Ivi, p. 350.

⁸⁰⁴ Ivi, p. 353.

⁸⁰⁵ Ivi, p. 97.

non significativa»⁸⁰⁶. È così che Davidson aveva riformulato la proposta quineana di eliminare mediante «un semplice cambiamento di notazione» gli elementi inanalizzabili, considerati «privi di struttura»⁸⁰⁷. Ma la sua volontà di fare in seguito i conti con la metafora dimostra che egli in fondo *non crede*, vale a dire, *reputa falsa* la premessa che sia sempre possibile «barattare problemi ontologici sollevati da presunte espressioni e posizioni referenziali con problemi di articolazione logica»⁸⁰⁸, «domando semanticamente»⁸⁰⁹ il linguaggio-oggetto mediante un metalinguaggio che lo «contenga»⁸¹⁰. Una lingua naturale è talmente pervasa di «opacità», essa è in così larga misura «obliqua» da risultare i questi termini *inalizzabile*. Così, i «troppi errori» d'un tratto ammessi all'interno della teoria finiscono per «confonderla» senza pietà: la tentazione di dominare l'anomalia sintetica a qualsiasi prezzo ha un costo altissimo per l'analisi stessa. A partire dal fallimento di questa operazione si rivela infatti chiaramente che per distinguere una frase data come una metafora anziché come una semplice sussunzione classificatoria, un errore o un controsenso, occorre che lo spazio delle variabili (forme vuote) venga ricoperto da ciò che Cassirer ha chiamato «forme sensuose»⁸¹¹, simboli indicativi, *parole*. Occorre insomma che dietro ai termini *orizzontalmente* messi in copula vi sia una dimensione *verticale* a cui essi sono connessi in quanto rappresentazioni.

⁸⁰⁶ Ivi, p. 57.

⁸⁰⁷ W. v. O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1960, p. 144.

⁸⁰⁸ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 59.

⁸⁰⁹ Ivi, p. 104.

⁸¹⁰ Ivi, p. 110.

⁸¹¹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 161.

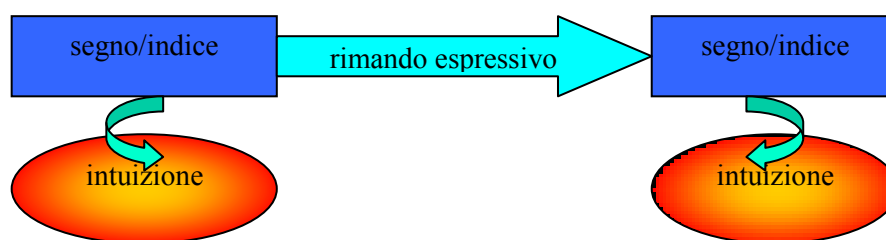


Fig. 4. Rimando espressivo e rimando indicativo

In quanto figura linguistico-intuitiva, la metafora si distingue infatti sostanzialmente dalle normali strutture che l'approccio sintattico studia e formalizza, secondo questa o quella teoria, ma sempre all'interno del presupposto della letteralità. Vale a dire: se per studiare la struttura delle frasi letterali, è possibile limitarsi alla sintassi, pare invece che non abbia senso uno studio della struttura della metafora come tale *senza* il riferimento a un contenuto, alla semantica che riempie la struttura e che ne giustifica persino la denominazione. È per questa ragione che, come osservano George Lakoff e Mark Johnson, essa «non quadra in nessuna teoria del significato anglo-americana contemporanea»⁸¹². Che una frase copulativa sia infatti una metafora non dipende dalla copula stessa, ma dal contenuto *reale* che regge ciascuno dei singoli elementi in precedenza disgiunti e che quella copula mette «di prepotenza»⁸¹³ in relazione. Sono *questi* a renderla metafora.

La frase «Richard è un uomo», se Richard è effettivamente il nome di un uomo, non contiene alcuna rottura di senso; si tratta di una semplice frase copulativo-classificatoria in totale sintonia con le significazioni «naturali» (ovvero convenzionali) già prestabilite. Ora, lo strappo letterale della frase metaforica non si distingue come tale se non tenendo conto del «rimando intuitivo» delle parole che la compongono. Senza di esso, senza cioè penetrare nello squarcio, non

⁸¹² G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 33.

⁸¹³ Cfr. G. A. Lucchetta, *Scienza e retorica in Aristotele*, cit., p. 23.

riusciremmo a capire come mai la frase «Richard è un leone» sia infatti metaforica, e non meramente falsa⁸¹⁴ o contraddittoria⁸¹⁵. Il messaggio, costituito da una imprecisata molteplicità di predicati che restano impliciti e quindi implicati in modo *intensionale*, *com-porta* un insieme di informazioni plausibili, ovvero che quell'uomo di nome Richard presenta tratti felini o regali o di coraggio o che ha una chioma folta, ecc. L'individuazione del tratto opportuno nell'insieme *estensionale* che siamo spinti a immaginare, resta una scelta decisa dalla preferenza del parlante⁸¹⁶. Ma Richard potrebbe essere peraltro anche il nome dato a un leone, nel qual caso concreto, la frase stessa, pur riportando a livello espressivo i medesimi termini, perderebbe l'indirezione fantasiosa e ridiventerebbe semplicemente letterale⁸¹⁷. In questo caso, però, metaforica sarebbe allora la prima frase, dalla quale capiremmo che quel leone dal nome Richard presenta caratteristiche antropomorfe, a noi la scelta di quali. Questo semplice esempio può bastare a evidenziare come sia sempre e soltanto il riferimento concreto a cambiare il registro di comprensione della frase. Fra una definizione e una metafora la distinzione non può essere data dalla forma sintattica, per entrambe regolarmente identica, bensì dai contenuti *rappresentati* – in-qualche-modo rappresentati, *posti* cioè secondo diversi modi – che di volta in volta, collegandone i simboli-*rappresentanti*, la frase copulativa mette in relazione. L'indagine della metafora mette dunque in evidenza l'indissolubile legame del linguaggio con sfere di senso soggiacenti e precedenti, non necessariamente fisse, che *com-portano*

⁸¹⁴ Letteralmente vera sarebbe infatti la frase contraria, cioè che «Richard non è un leone».

⁸¹⁵ Se il soggetto in questione si riferisse per esempio a un uomo ritenuto codardo, la predicazione suddetta si rivelerebbe ironica.

⁸¹⁶ «La similitudine dice che c'è una somiglianza e lascia a noi il compito di isolare uno più tratti comuni», come ben riconosce anche Davidson (Id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 349).

⁸¹⁷ In tal caso, l'elemento di trasgressione, che nella metafora si colloca tra il denotato abituale del soggetto e quello del predicato, vale a dire nella copula stessa, si sposterebbe a un'altra relazione, e cioè a quella che strappa l'uso abituale di quel nome per rivolgerlo al soggetto anomalo effettivamente denominato. Metaforico, rispetto all'uso convenzionale, diverrebbe allora il nome stesso, scaricando tutto su di sé il peso trasgressivo della frase, esonerandone però completamente sia il soggetto che il predicato e quindi la copula.

un'*impressione* soggettiva e di cui esso è soltanto *espressione*, per l'appunto, espressione indicativa.

Appurato che la distinzione fra letteralità e metaforicità non è logicamente formulabile, e che l'analisi nominalistico-logico-positivistica del linguaggio di fronte alla metafora – che non si lascia trattare come *oggetto* – si trova d'un tratto inerme, ne emerge l'esigenza di spingere l'indagine oltre il formalismo e pure oltre il linguaggio inteso sia come sintassi astratta (approccio formalistico) sia come insieme prestabilito di convenzioni (approccio pragmatistico). È la metafora stessa, quindi, nel suo presentarsi come problema e come *tema*, a reclamare un mutamento fondamentale dell'approccio.

La metafora come risposta

7. La strada della sintesi

Per le teorie del linguaggio che presuppongono la validità universale dei loro criteri, seppure *relativamente* a una sfera del linguaggio riconosciuta come letteralità, la metafora costituisce una anomalia. Ora, ci sono due possibili modi di comportarsi di fronte a una anomalia: 1) o si decide di escludere esplicitamente il campo oggettuale che essa rappresenta dalla sfera di applicazione della teoria, relativizzando la teoria stessa a un campo più ridotto e riconoscendo quindi la soglia del metaforico come limitazione all'universalità della suddetta teoria del linguaggio – esempio di ciò è la grammatica-sintattica di Chomsky, che esclude le contingenze dell'uso e che però non rinuncia a chiamare «universale»⁸¹⁸ –; 2) oppure si prende semplicemente l'anomalia in considerazione e si tenta dunque di modificare la teoria, cercando di spiegare l'elemento ribelle, in primo luogo con risvolti teorici *ad hoc*. È il caso della laboriosa ricomprensione di Davidson della

⁸¹⁸ Cfr. N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni*, cit., p. 34: «mi varrò del termine di “grammatica universale”», scrive Chomsky, dichiarando di adottare con ciò una esplicita «idealizzazione» metodologico-scientifica.

teoria tarskiana della verità, di cui oltre a sottolineare il concetto di «soddisfacimento», propone, rimaneggiando anche idee di Frege e di Quine, la relativizzazione della «verità» secondo sottocriteri che tengano conto della contingenza natural-convenzionale⁸¹⁹. Se nel frattempo si scoprisse, però, che il caso anomalo fa parte di un insieme più esteso, e si viene costretti a riconsiderare problemi di indole strutturale o a rivedere qualcuno dei presupposti di partenza (accettando, ad esempio, che la lingua non è solo né forse affatto in prevalenza letteralità), allora subentra una terza opzione, che a un certo punto diviene obbligatoria: si deve ricominciare da capo. È la via che intraprendono, in questo caso, Lakoff e Johnson, alla quale presto ci rivolgeremo.

Ora, se la prima decisione, pur rischiando di meritare l'accusa di «negligenza oggettivistica»⁸²⁰, esprime un atteggiamento che, nell'ambito della scienza positiva, resta epistemologicamente legittimo, soltanto la seconda scelta, però, e certo a patto che non si arresti a metà strada (come nel caso di Davidson, e come sembra essere alla fine, sul terzo binario, anche il caso di Lakoff e Johnson), lo è anche dal punto di vista filosofico. Vale a dire; se si è decisi a procedere scientificamente: o si accetta direttamente il caso confutatorio come una falsificazione della teoria stessa (seguendo insomma una strategia popperiana e in qualche modo realista) o si va avanti a correggerla fino al punto in cui le anomalie sono troppe, e allora, adottando la strategia kuhniana, si deve dichiarare la teoria «in crisi» e iniziare a cercarne un'altra, «rivoluzionaria». Insistere nel vecchio paradigma oltre questo punto significherebbe cadere in un irrazionalismo alla Feyerabend, secondo cui però non è più possibile aspirare alla verità, o per dirlo in altre parole, cioè in termini più affini alla tradizione fenomenologica, significa cadere nella finzione irrealistica di una posizione sempre più staccata dal mondo e dalla vita.

⁸¹⁹ Cfr. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 137 sgg. (ovvero soprattutto i capitoli successivi – della sezione «Applicazioni» – a quello intitolato «In difesa della Convenzione V» (ivi, pp. 120-134).

⁸²⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaforas de la vida cotidiana*, cit., p. 260. La negligenza oggettivistica nei confronti della metafora è da loro esemplificata con l'espressione: «questo non è un nostro problema».

All'interno della corrente fenomenologica, la preminenza del metaforico rispetto al letterale è stata sostenuta, come abbiamo già avuto modo di accennare, soprattutto da Ernesto Grassi, la cui visione si appoggia, oltre che sulla rivoluzione prospettica intrapresa da Husserl, sulla tradizione latina, dall'«atteggiamento anticartesiano»⁸²¹. Scrive infatti Grassi: «l'uomo non conosce le segnature, e per orientarsi cerca altre prove»⁸²². Il fondamento della sfera comune, «presupposto per una comprensione reciproca», non va cercato, secondo Grassi, nel linguaggio, che è comunque un derivato, bensì in un vincolo anteriore, che «chiamiamo *spirito*»⁸²³, il quale non è meramente logico-razionale (come il *cogito cartesiano*, appunto), ma fatto insieme di ragione e di *pathos*⁸²⁴, una passione che «è spinta alla gioia e fuga dal dolore» e che ci consente di dare significati ai fenomeni attraverso «i sentimenti di piacere e dispiacere» da cui «sin dall'inizio tutti i fenomeni sensoriali sono [da noi] colorati»⁸²⁵.

Così, benché Grassi sia considerato un continuatore e persino un allievo di Heidegger, a un certo punto appare chiara la distanza presa dal primo nei confronti del secondo, il quale, com'è noto, per ripresa della tradizione classica intendeva esclusivamente quella greca, mostrando invece per quella latina un disinteresse dal quale Grassi confessa di essersi sentito profondamente deluso. Le parole dedicate «alla memoria di Willy Szilasi»⁸²⁶, con cui Grassi accenna ai rapporti fra lui stesso, Heidegger e Husserl, sono in questo senso tanto gravi quanto rivelatrici: «mi ricordo le parole di Husserl come quelle di un profeta dell'Antico Testamento», sembra quasi mormorare in quell'occasione *abissale*, talmente oscura da risultare al tempo stesso illuminante, scoprendo d'un tratto il senso

⁸²¹ Cfr. E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 241.

⁸²² Ivi, p. 161.

⁸²³ Ivi, pp. 160-161.

⁸²⁴ Ivi, p. 154.

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., pp. 10-11. Tutte le citazioni del capoverso si riferiscono a questo scritto.

esistenziale di una indicazione enigmatica. Husserl l'aveva infatti esortato a «lasciare alle spalle il peso della storia», che nel contesto dello scritto citato equivale a lasciarsi alle spalle sia l'adorazione che il peso delle «speranze infrante» di fronte a un maestro, Heidegger, che, in nome di una fenomenologia «bruscamente» delimitata come «faccenda tedesca», faceva sentire «noi stranieri [...] respinti in un altro mondo, esclusi da quella comunità, meravigliati e feriti». «Ironia del destino», scrive Grassi, «la fenomenologia di Husserl non ci sembrava sufficientemente coinvolgente». E invece, ricorda commosso fu proprio Husserl a esortare lui, «un italiano», a dedicarsi interamente alla «chiarificazione dei fenomeni». Husserl vedeva allora nella «tradizione italiana [,] per fortuna non [...] gravata dalla storia della filosofia, [...] la migliore premessa per attuare la fenomenologia».⁸²⁷ Queste riflessioni incrociate, dense di allusioni, costituiscono un indizio molto chiaro di come l'allontanamento da Heidegger – e quindi dalla svolta *ontologica* della fenomenologia –, possa essere interpretato come un riavvicinamento della posizione di Grassi alla *gnoseologia* fenomenologica di Husserl, e, spostando in questo modo (non meramente all'indietro) il punto di riferimento, indicano la direzione da intraprendere per una *chiarificazione del fenomeno della metafora* tesa a sottolineare la componente *estetica* della fenomenologia stessa. Alla fine del percorso, però, proprio su questa scia – ovvero quella di una tematizzazione della metafora –, che a sua volta emerge dall'approfondimento delle differenze reciproche, potrebbe riaffiorare invece la linea di una continuità fenomenologica.

Per Husserl la tesi della precedenza della donazione semantica rispetto all'espressione sintattico-verbale effettiva è basilare, e – nonostante i tentativi derridiani di ridurre il rimando indicativo⁸²⁸ come se esso fosse «esterno», un mero epifenomeno di quello espressivo – essa resta centrale per la fenomenologia. L'elemento indicativo, in quanto componente primordiale del segno, è originariamente legato all'esperienza sensoriale, ed è necessariamente prelinguistico, come, d'altra parte, il darsi delle cose è condizione di possibilità di

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ J. Derrida, «La riduzione dell'indice», in Id., *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1968), pp. 41-47.

ogni sintesi, anche logica (in ciò risiede appunto la differenza tra una logica pura, ossia puramente analitica, e una logica trascendentale). Il fatto che per la fenomenologia husserliana, l'*intenzione* (gnoseologica) preceda la *menzione* (verbale), rende più agevole anche il percorso a ritroso, dall'indicazione all'intuizione, dalla metafora linguistica alla sfera gnoseologica. Se, quando è intesa come problema, la metafora finisce con il compromettere la filosoficità dell'approccio linguistico che la considera, essa si rivela d'altra parte una garanzia per quella filosofia non esclusivamente del linguaggio che, mettendola al centro, riesce a spiegarla e la valorizza. Andando quindi oltre la posizione neokantiana di Cassirer – il quale, pur sostenendo che senza l'ausilio dei simboli linguistici, elemento fondamentale del «processo di oggettivazione», il pensiero proposizionale non sarebbe mai stato raggiunto, condanna al tempo stesso senza indugio il progressivo abbandono dell'elemento lirico, ancor presente nel linguaggio quotidiano, da parte del linguaggio scientifico⁸²⁹ –, si tratta qui di rivedere la questione dall'ottica fenomenologica, per affermare che il linguaggio filosofico, che non a caso ha la sua origine storica nel mito, piuttosto che irrigidirsi definitivamente in una scienza astratta, alla metafora, e quindi all'estetica, deve ritornare.

Se dunque la competenza dell'uso appropriato del linguaggio *tout court*, si fonda anch'essa in un meccanismo, per così dire, di associazione fantastico-immaginativa dei dati isolati di cui raccogliamo le tracce nella nostra coscienza attraverso l'operazione trascendentale della sensibilità, l'indagine della metafora nel linguaggio quotidiano, un'indagine che trascenda quindi la dimensione della grammatica, rappresenta un buon preludio sul quale comporre in seguito, come si fuga una prospettiva, il quadro di una metafisica fenomenologico-metaforologica.

⁸²⁹ E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., p. 188.

8. Metafore e vita quotidiana

Fra gli scritti di estrazione analitica sulla questione della metafora, *Metaphors we live by*⁸³⁰ di Lakoff e Johnson appare come uno dei più coraggiosi. Seppure si tratti di un volume agevolmente discorsivo e non del tutto sistematico – ma forse il pregio sta proprio in ciò –, esso contiene riflessioni per certi versi sorprendenti in favore del ruolo della metafora come strumento gnoseologico (nel senso di pre- o proto-epistemologico). L'elemento forse più importante introdotto e sottolineato con insistenza dagli autori è che il meccanismo di traslazione in cui consiste la metafora non va studiato soltanto in relazione al linguaggio, e che la metafora come *epifora* (come movimento conoscitivo dal più noto al meno noto) non dipende, in prima istanza, dalla metafora come *diafora* (come movimento semantico della costruzione discorsiva)⁸³¹. La metafora linguistica è soltanto l'affiorare espressivo di una struttura che è metaforica già a livello pre-linguistico.

Forti degli accorgimenti imposti dalla tradizione critico-analitica, i due autori non sostengono l'«immediatezza» dell'intuizione. L'«interfaccia linguistica» viene però sostituita da un'altra figura di mediazione, che non solo è «indipendente dal linguaggio», ma è persino fondamento di quest'ultimo. Il *peccato* da loro condannato non è il cosiddetto impegno o *compromesso* ontologico di norma bersagliato dai neopositivisti (e comunque assunto, però, come si è visto, dagli analitico-pragmatisti, a dir loro in versione «minimale» ma non sempre con la necessaria «parsimonia», forse anche perché il concetto appare poco chiaro esso stesso), bensì un elemento molto più chiaramente delineato, che chiamano il «mito

⁸³⁰ Traducendolo letteralmente, il titolo originale reciterebbe *metafore con le quali viviamo*, o addirittura *delle quali viviamo*, ovvero che ci rendono possibile la vita. In italiano il volume è stato tradotto con il titolo di *Metafore e vita quotidiana* (trad. it. a c. di P. Violi, Espresso Strumenti, Roma, 1982).

⁸³¹ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, il Mulino, Bologna, 1968, p. 703.

dell'oggettivismo»⁸³², il quale – sostengono – è riscontrabile come presupposto sia fra gli empiristi che fra i razionalisti⁸³³.

Sviluppandosi comunque a margine della critica di Husserl all'«atteggiamento naturale», e senza giungere a proporre quello fenomenologico come superamento, la posizione antioggettivistica di Lakoff e Johnson appare a tratti essa stessa filosoficamente e soprattutto terminologicamente ingenua, ma qui interessa riscattarne, accanto alle affinità di fondo – non ultima quella di partire dalla considerazione del linguaggio come strumento in prima istanza personale di espressione di esperienze private circa il mondo –, il legame, da loro esplicitamente sottolineato, con l'elemento metaforico. Accostandosi a una posizione esperienzial-costruttivista, questi due autori oppongono infatti all'oggettivismo come presunzione di una corrispondenza biunivoca tra le cose e i nomi, l'evidenza della presenza mediatrice del soggetto non solo nella formazione del linguaggio ma, in prima istanza, nella costituzione dell'esperienza nella vita quotidiana, la quale avviene per intero, questa la loro tesi, su basi metaforiche⁸³⁴.

Se il primo contatto con il mondo, che si presenta in sé omogeneamente indistinto, inizia sulla base preliminare e spontanea del piacere/dispiacere, che consente di stabilire le prime rudimentali distinzioni (ciò che piace e ciò che non piace; ciò a cui avvicinarsi e ciò da cui allontanarsi), in seguito si categorizza l'ignoto sulla base del familiare, e specificamente inquadrando tutto su alcune

⁸³² Si noti come l'inadeguatezza del linguaggio tradizionale per dire ciò che si è originalmente concepito riguarda in questo caso anche questi due autori, nella loro tradizione rivoluzionari, a cui sembrano *mancare i nomi*. Fra l'usare negativamente il termine «mito» e il fare un'apologia del ruolo gnoseologico della metafora emerge infatti un contrasto di fondo.

⁸³³ «L'unica differenza fra entrambi», per quanto riguarda l'oggettivismo, «è la spiegazione che danno circa il modo in cui le verità assolute vengono raggiunte». G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 238.

⁸³⁴ Ciò implica, rispetto alla proposta di Ogden e Richards – che fra il segno e la cosa interpongono il concetto –, un passo ulteriore: Lakoff e Johnson sostengono infatti che a fondare quel concetto, e quindi il segno associato, ma anche a trasformarne continuamente la connessione, c'è sempre un'esperienza metaforica, e dunque, chiaramente, anche privata. A venir meno secondo questo nuovo passo è allora non solo l'oggettivismo, ma la priorità della convenzione intersoggettiva, la preminenza non solo della literalità, ma della funzione comunicativa del linguaggio.

«metafore orientazionali» fondamentali, che funzionano appaiate: vicino/lontano, alto/basso, davanti/dietro, centro/periferia. Esse «organizza[no] un sistema globale di concetti»⁸³⁵ e costituiscono l'istanza organizzativa più generale, all'interno della quale – e applicando «metafore ontologiche» (oggettivatrici e personificatrici) – si formano le «metafore strutturali», capaci di «strutturare» ogni singolo «concetto nei termini di un altro»⁸³⁶. Vale a dire che prima di fare la loro apparizione nel linguaggio, le metafore sono già in atto a livello gnoseologico fin dai primi passi dell'esperienza quotidiana. Pertanto «le metafore impregnano il linguaggio quotidiano, conformando una rete complessa e interconnessa nella quale hanno pertinenza sia le creazioni più nuove che le “fossilizzazioni”, [e] l'esistenza di questa rete condiziona le rappresentazioni interne, la visione del mondo che il parlante si forma»⁸³⁷. Distaccandosi dalla concezione unidirezionalmente deterministica di Whorf⁸³⁸, Lakoff e Johnson presentano «un modello *dialettico*, in cui l'esperienza e i campi metaforici del linguaggio si generano e modificano»⁸³⁹ a vicenda, in una continua e reciproca interazione, nella quale l'importanza basilare della «dimensione esperienziale della comprensione»⁸⁴⁰ non può più essere trascurata.

Non è un caso che questi due autori evidenzino che «non si tratta più di estendere o di arrangiare qualcuna delle teorie del significato già esistenti, ma di

⁸³⁵ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 50.

⁸³⁶ Ivi, p. 50.

⁸³⁷ Ivi, p. 12.

⁸³⁸ *Ibid.*: «per Whorf il linguaggio, e in particolare la struttura grammaticale di ogni lingua, modellano in senso unico la comparsa di un sistema concettuale mediante il quale si coglie la realtà e si ordina l'azione».

⁸³⁹ *Ibid.* (corsivo mio).

⁸⁴⁰ Ivi, p. 13.

rivedere i presupposti della tradizione filosofica occidentale»⁸⁴¹. Come dire: le ipotesi *ad hoc* non bastano più, il vecchio paradigma formalista è entrato in crisi, ci vuole una rivoluzione. Che ciò significhi in particolare «rifiutare la possibilità di una verità oggettiva o assoluta»⁸⁴² è chiaro, ma significa anche «cercare di offrire una soluzione alternativa, nella quale l'esperienza umana e la comprensione svolgono un ruolo centrale»⁸⁴³. Uniti dal «comune interesse per la metafora»⁸⁴⁴, e decisi ad abbandonare la superficie del linguaggio per immergersi nell'indagine delle dimensioni soggiacenti, più profonde e radicali, entrambi sentono il bisogno di discostarsi dunque, non senza riconoscersi prima come loro figli⁸⁴⁵, anche dalla tradizione logico-analitica, almeno nella sua versione più *dura*⁸⁴⁶.

Mossi dall'«evidenza»⁸⁴⁷ *intuitiva* che «la metafora impregna tutto il linguaggio e il pensiero»⁸⁴⁸, si accingono a spiegare che se vi sono espressioni metaforiche, frutto e *feed-back* della nostra comprensione del mondo, è perché metaforiche sono in primo luogo le strutture mentali – che chiamano *Gestalten*, cioè *figure*, esperienzial-concettuali – e i procedimenti gnoseologici «naturali»⁸⁴⁹ attraverso cui questa comprensione viene man mano ordinatamente costruita.

⁸⁴¹ Ivi, p. 34. Con ciò sembrano intendere che non si tratta più di opporsi soltanto al dogmatismo palese della tradizione idealistica, ma di denunciare anche quello subdolamente presente nella tradizione analitica.

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ *Ibid.*

⁸⁴⁴ Ivi, p. 33.

⁸⁴⁵ Le pagine dei «Ringraziamenti» che aprono il libro hanno un inevitabile sapore di congedo. Ivi, pp. 35-37.

⁸⁴⁶ Silvana Borutti distingue i neopositivisti (che privilegiano la predittività delle teorie) dai costruttivisti, che aprono la via all'ermeneutica (cfr. S. Borutti, *Teoria e interpretazione*, cit., p. 67).

⁸⁴⁷ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 33.

⁸⁴⁸ Ivi, p. 33.

⁸⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 158-159. «Sono naturali nel seguente senso: questi tipi di esperienza sono un prodotto di 1) i nostri corpi (sistemi percettivo, motore, capacità mentali, carattere emozionale,

In quanto «strutture multidimensionali»⁸⁵⁰, «le metafore ci consentono di cogliere un dominio dell'esperienza nei termini di un altro»⁸⁵¹. La comprensione avviene dunque attraverso strutture copulative capaci di richiamare alcune delle proprietà di una cosa conosciuta per *predicarle* – riferirle cioè come predicato – di un'altra cosa che appare come nuova. Passando da una cosa all'altra attraverso il trasferimento predicativo, la relazione conoscitiva avrebbe dunque ogni volta la forma di un elemento che potremmo chiamare *metaforandum* (quello cioè da conoscere) e di un altro elemento già noto e quindi in grado di fungere da *metaforans*.

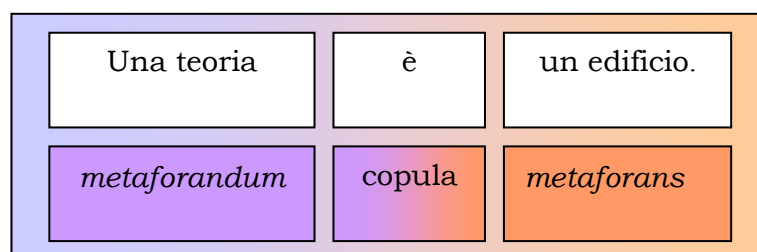


Fig. 5. Epifora

Secondo questi autori non solo categorizziamo l'ignoto sulla base del familiare, ma procediamo sempre a raffigurare un elemento più astratto nei termini di uno più concreto, per cui la base di tutte le nostre raffigurazioni comprensive resta sempre la percezione, l'esperienza sensoriale. Tuttavia, qualunque elemento già noto può a sua volta fungere da *metaforans*.

ecc.); 2) la nostra interazione con il nostro ambiente fisico (movimento, manipolazione di oggetti, cibo, ecc.); e 3) la nostra interazione con altre persone all'interno della nostra cultura (nei termini di istituzioni sociali, politiche, economiche e religiose)».

⁸⁵⁰ Ivi, p. 121.

⁸⁵¹ Ivi, p. 158.

Ogni singola metafora apre l'elemento ignoto all'insieme delle proprietà dell'altro, per cui le caratteristiche predicabili del *metaforans* possono essere successivamente applicate, chiaramente non tutte (non si tratta infatti, alla fine, di una identità) ma soltanto in parte, anche al *metaforandum*. Si capirà dunque, sempre più specificamente, che cosa sia una teoria perché, come gli edifici, è possibile costruirla, demolirla, ecc. In questo modo, le metafore fanno luce sulle proprietà comuni tra cose comunque non identiche, gettando nell'ombra tutte le altre proprietà, che le rendono appunto diverse. Altre metafore saranno in grado di illuminare altri insiemi di predicati che rendono quella stessa cosa simile ad altre ancora, adombrandone alcuni dei primi, e così via. Come scrive Goodman: «categorizziamo per insiemi di alternative»⁸⁵².

Lakoff e Johnson postulano dunque l'esistenza di «concetti metaforici»⁸⁵³ capaci di «strutturare le nostre azioni e i nostri pensieri»⁸⁵⁴ e illustrano, attraverso la concatenazione di svariati esempi linguistici, che Blumenberg chiamerebbe «paradigmi» metaforici⁸⁵⁵, la conformazione di «campi metaforici che guidano l'espressione dei fenomeni»⁸⁵⁶. Le nostre «elaborazioni metaforiche»⁸⁵⁷, che procedono per isomorfismo, vale a dire mediante «il riconoscimento di un insieme di relazioni comuni nel seno di entità differenti»⁸⁵⁸, in cui la scelta degli abbinamenti non è e non può essere indipendente dall'esperienza individuale,

⁸⁵² Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 69.

⁸⁵³ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 42.

⁸⁵⁴ Ivi, p. 14.

⁸⁵⁵ I due autori seguono infatti in relazione al linguaggio ordinario un metodo simile a quello che Blumenberg applica – ricercando «le poche metafore assolute nell'intrico delle innumerevoli derivate» – a quello filosofico, e in cui «la risalita dal derivato all'originario [...] determina "archetipi" [...] che poi fungono da "paradigmi" esplicativi nell'operazione inversa» (cfr. E. Melandri, «Per una filosofia della metafora», in H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. VIII).

⁸⁵⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 12.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 16.

⁸⁵⁸ Ivi, pp. 16-17.

configurano «una mappa dell'attività del pensiero/linguaggio, creando relazioni e concetti che altrimenti non esisterebbero»⁸⁵⁹. Essi costituiscono infatti «la mappa» ontologica del mondo, un mondo che appare come costruito, ossia come fenomenico: il mondo tale come è per noi, e non «il territorio» stesso, non l'onticità.⁸⁶⁰

In questo modo, Lakoff e Johnson trovano nella metafora una spiegazione «esperienzialistica» della variabilità quotidiana senza dover trasgredire ciò che *loro* – ridimensionando i *diktat* formalistici dell'analisi linguistica tradizionale (distinguendo cioè tra *ontologismo* e *oggettivismo*) – concepiscono come il limite di cui la filosofia deve sempre restare consapevole, vale a dire *senza* incorrere nel «mito dell'oggettivismo» (un'esigenza, questa, che non s'impone alle scienze, le quali, in quanto discipline «naturali» e non radicali, tra ontologia e oggettività non fanno differenza)⁸⁶¹.

Poiché le metafore rivestono un ruolo fondamentale nella costruzione della realtà, agendo sempre come veicoli della comprensione del più astratto nei termini del più immediato e concreto, ne consegue una operazione di *virtuale*, preventiva «fiscalizzazione» del mondo, la quale a partire dai primi rudimenti di concettualizzazione a livello dell'esperienza e del linguaggio quotidiani, diviene in seguito una prassi sviluppata anche dai vari campi della scienza. Anche la scienza costruisce dunque il suo «oggetto», non solo *appendendolo* ai sistemi teorico-

⁸⁵⁹ Ivi, p. 16.

⁸⁶⁰ Quella che dunque si studia quando si affronta il linguaggio è in ultima istanza la struttura di una costruzione, di una apparenza (cfr. N. Goodman, *La struttura dell'apparenza*, trad. it. di A. Emiliani, il Mulino, Bologna, 1985).

⁸⁶¹ In questo senso, poiché la corrente analitica ha la sua base metodologica nell'epistemologia, la quale tende a parlare il linguaggio della scienza più che della filosofia, si capisce perché gli analitici neopositivisti tendano a non fare altra differenza che tra *nominalismo* e *fondazionismo*, mettendo nello stesso sacco «fondazionista» sia i *fondamentalismi* più dogmatici o ingenui che il principio stesso del fondamento tale com'è considerato, ad esempio, da Heidegger nella sua ontologia e che non ha nulla a che fare con una posizione oggettivistica (cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991).

assiomatici, ma poggiandolo sulle basi fondamentali dell'esperienza quotidiana, che le consente di raffigurarselo e di comprenderlo.

Quindi Lakoff e Johnson dichiarano: «non crediamo che vi sia qualcosa come la verità assoluta e pensiamo che non abbia senso cercare di fornirne una teoria»⁸⁶²; «l'unica soluzione è fondare sia la teoria della verità che quella del significato in *una teoria della comprensione*»⁸⁶³. In questo programma, che loro propongono come terza via fra due dogmatismi inconciliabili, quello dell'oggettivismo assoluto (in cui, oltre ai neopositivisti, la tradizione fregeana e il neorazionalismo scaturito dalla tradizione chomskyana, collocano anche, un po' a sorpresa e senza spiegazioni, tutta «la tradizione di Husserl»⁸⁶⁴) e quello del soggettivismo radicale (in cui includono posizioni che spaziano dall'idealismo all'irrazionalismo), «le metafore [...] svolgono un ruolo centrale»⁸⁶⁵. Ecco perché, a loro avviso, nella tradizione filosofica occidentale, dominata dalle posizioni oggettivistiche, si può riscontrare nei confronti della metafora, la quale «congiunge ragione e immaginazione»⁸⁶⁶, un diffuso timore⁸⁶⁷ (che però non pare essere affatto il caso di un discepolo di Husserl come Heidegger, in primo luogo, ma nemmeno di Merleau-Ponty, né di Sartre, o di Fink, per non parlare di Blumenberg o Grassi), e in ogni caso il mantenimento di una fede di fondo in uno strato di riferimento stabile a cui sia sempre possibile fare ricorso, in ultima istanza, come letteralità. Le uniche metafore che riconoscerà come tali una posizione del genere

⁸⁶² G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 225.

⁸⁶³ Ivi, p. 227 (corsivo mio).

⁸⁶⁴ Ivi, p. 239. Si tratta di una collocazione chiaramente sbrigativa e ovviamente discutibile. Va ricordato infatti che una delle motivazioni che portano Husserl a fondare la fenomenologia come nuova «scienza rigorosa» è proprio quella di superare da un lato l'empirismo e dall'altro il razionalismo tradizionali in quanto naturalistici, in quanto vittime del «pregiudizio del fatto» (cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit, p. 77).

⁸⁶⁵ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, p. 239.

⁸⁶⁶ Ivi, p. 235.

⁸⁶⁷ Ivi, pp. 232 sgg.

– e detto per inciso l’ermeneutica ricoeuriana, nonostante le apparenze, ne diventa un buon esempio – sono «metafore non convenzionali»⁸⁶⁸.

Ora, la tesi secondo cui le metafore possono essere considerate come «enunciati privi di significato»⁸⁶⁹, deriva dall’esigenza di attribuire, al concetto stesso di significato, un significato⁸⁷⁰ che lo lega a una sfera di riferimento – il linguaggio convenzionale – che viene presa come letterale e alla quale il metaforico verrebbe così a contrapporsi. Il letterale, come la verità, sono presi come elementi primitivi da quella che, in virtù di ciò, viene chiamata «teoria semantica della verità». Dunque, la metafora è, dal punto di vista della letteralità, vale a dire della coerenza significativa presa come base, un enunciato «*prima facie* falso»⁸⁷¹, e soltanto in seguito si renderebbe «*manifestamente* vero»⁸⁷². Ma come, dunque, se non attraverso il reclamo a sé della conferma di una rappresentazione che lei stessa genera, innesca e indica?⁸⁷³ Come fa la metafora a «ridescrivere porzioni di realtà» senza che le sia concessa *prima*, e non dopo, lo statuto di «ipotesi di cui è del tutto verosimile concepire come verità»?⁸⁷⁴ Come fanno

⁸⁶⁸ Ivi, p. 261.

⁸⁶⁹ Cfr. Rorty I, p. 166. Melandri elenca i cinque sensi in cui secondo Husserl il «non aver significato» può essere inteso (cfr. E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl*, cit., p. 203).

⁸⁷⁰ Sul significato del concetto di significato, cfr. C. K. Ogden, I. A. Richards, «Il significato del significato», in Id., *Il significato del significato*, trad. it. di L. Pavolini, il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 211-233.

⁸⁷¹ Cfr. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 166. (Cfr. anche Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 352: «soltanto quando un enunciato è tenuto per falso lo si accetta come metafora e ci si mette alla ricerca delle implicazioni nascoste».)

⁸⁷² R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 166.

⁸⁷³ Davidson offre una risposta. In pratica, non sarebbe l’enunciato stesso a cambiare, ossia il testo, ma il contesto: «un enunciato usato come metafora e creduto falso viene ad essere tenuto per vero a causa di un mutamento nelle nostre credenze intorno al mondo» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 352). Tuttavia, l’obiezione qui mossa resta valida; basta spostarla: come fanno a cambiare allora le nostre credenze circa il mondo? Arguire infatti che cambiano per mezzo del linguaggio non farebbe che creare un circolo vizioso.

⁸⁷⁴ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I., cit., p. 166.

quegli «enunciati che non trovano posto nei vecchi giochi linguistici» a servire «come occasioni per modificarli e per crearne dei nuovi», se sono fin dall'inizio banditi come «falsi»?⁸⁷⁵ Che cos'è a fare la differenza tra un enunciato falso soltanto *prima facie* (una sorta di falsità trascendentale, chiamata da Davidson «falsità palese»⁸⁷⁶) e un enunciato falso *tout court*? Qual è l'appiglio che consente di riconoscere nei primi «un nuovo uso delle parole»⁸⁷⁷ e non semplicemente un uso errato?

Al di là del fatto che constatare come autori come Davidson e Rorty parlino di vita e morte delle metafore (vale a dire del «fenomeno della produzione e “letteralizzazione” delle metafore»⁸⁷⁸) riproponendo quasi alla lettera le riflessioni di Ricoeur senza mai neppure nominalo possa causare un certo stupore, resta il fatto che, pure per una posizione come quella davidsoniana, le metafore vive, che non sottostanno alle regole convenzionali del significato, non sono in ogni caso *prive di senso*; non sono cioè vuote di un qualche riferimento; ad esse viene infatti riconosciuto, come abbiamo già accennato, un potere allusivo, il quale va o sta «oltre il significato»⁸⁷⁹.

Ora, il problema è che se le metafore funzionassero come epifore solo quando smettono di essere impertinenze (*prima facie* false) e si letteralizzano (diventano vere), non potrebbero mai servire come occasioni (*pre-testo*) di mutamento del gioco (testo) preesistente. Semplicemente prima o poi vi rientrerebbero. Se regolare mutazione ci può essere è perché le metafore fanno parte di un altro gioco, anch'esso *in qualche modo* familiare e anch'esso in qualche modo legato a una realtà. La contrapposizione tra metafora e letteralità, che anche Ricoeur vuole a tutti i costi conservare, contiene quindi almeno due

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 353.

⁸⁷⁷ R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit. p. 166.

⁸⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 166-167 e p. 220, in cui Rorty riprende le tesi di Mary Hesse.

⁸⁷⁹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 351.

presupposti problematici, la cui esplicitazione anticipa fin d'ora la direzione a cui si vuole qui approdare.

In primo luogo, se le metafore riescono alla fine, da martiri, a introdurre trasformazioni, a trasformare in parte la sfera prestabilita della letteralità, è perché *prima facie* ci appaiono come tutt'altro che false: esse nascono con la forza di una evidenza sintetica⁸⁸⁰, vissuta e vivida, cioè pre-analitica, dopodiché ogni analisi interpretativa, nell'ucciderle, le sostituisce in realtà con vere e proprie «falsificazioni» (non necessariamente nel senso di confutazioni, quanto piuttosto e soprattutto nel senso di contraffazioni). In secondo luogo, la tesi secondo cui, di contro alle «connessioni convenzionali», la metafora «sfrutta la *comprensione intuitiva* che tutti abbiamo»⁸⁸¹ dei concetti che riporta, può essere accolta solo a patto che le «connessioni concettuali [...] tra il fare un'asserzione e l'intenzione di dire il vero»⁸⁸² si costituiscano su base extraconvenzionale (anche extralinguistica dunque, se linguaggio è letteralità, ossia convenzione), su base, appunto, intuitiva, cosa che gli analitici in ogni caso rifiutano.

⁸⁸⁰ Tale evidenza ha un carattere perspicuo e di accrescimento gnoseologico che certo non ha la «palese verità» che, secondo Davidson (cfr. Id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 353), sarebbe l'altro possibile caso di metafora (sebbene meno frequente di quello della «falsità palese»). Ma proprio perché «troppo ovvio», il tipo di enunciato palesemente figurato a cui fa riferimento Davidson («gli affari sono affari» (*ibid.*), ossia una letterale tautologia che trova nel metaforico la salvezza dalla banalità) si discosta anch'esso da ciò che fin da Aristotele sarebbe da considerare come la funzione peculiare della metaforicità, ovvero quella di mettere la nuova connessione *dinanzi agli occhi*, o per usare parole di Grassi, di «congiungere in modo nuovo parole e cose, e di renderle evidenti per via d'immagine *nel loro rapporto*», svelando così «un mondo a noi ancora sconosciuto, suscitando stupore e ammirazione, in quanto allontana da ciò che è consueto e deducibile in forza della logica» (cfr. E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 85). Seppure sia vero che la metafora non si limita a «comunicare un'informazione» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 353) – essa *fa* appunto questo ma *anche* altro –, è indubbio che il suo valore estetico non può essere né ridotto alla mera piacevolezza superflua e nemmeno, certo, eliminato. Si è già mostrato come alla base dell'affanno di cercare altre vie per determinarla vi sia tuttavia proprio la reticenza a considerare fondamentale l'aspetto *aisthetico*-intuitivo.

⁸⁸¹ La deduzione di tale tesi ci è consentita per trasposizione dell'argomento che Davidson applica al concetto di verità. Cfr. Id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 363 (corsivo mio).

⁸⁸² *Ibid.*

Il legame strutturale tra metaforicità e falsità, e tra letteralità e verità, sul quale l'apparente dinamica vita-morte del metaforico viene innestata, si rivela quindi riduttivo e arbitrario, e non consente di capire l'essenza della metafora. L'ambiguità, l'ambi-valenza caratteristica del metaforico resta infatti necessariamente fuori da una «teoria della verità» in senso apofantico. Ma si è qui visto come, se la metaforicità resta fuori dall'analisi logica (in quanto incalcolabilmente sintetica), dovrebbe restarne fuori anche la verità (a risultarne così escluso non è quindi più semplicemente il falso). In realtà, dal punto di vista della conoscenza scientifica ciò non sarebbe drammatico; se ne può trarre conferma sia dall'affermazione dell'utilità scientifica della modellizzazione metaforica, sostenuta ad esempio da Black, sia dall'epistemologia popperiana (che sostiene la confutazione in detrimento della verifica). Per uno scettico realista alla Popper, a essere sempre dubbia, provvisoria è infatti «la verità» (gli enunciati considerati veri), mentre soltanto la falsità (vale a dire le tesi confutate) può costituire una certezza. È la verità, a esigere di essere considerata sempre *prima facie* come ipotetica o congetturale, come fallibile, poiché resta sempre falsificabile (nel senso popperiano di falsabile, ovvero confutabile) anche al di là delle verificazioni raggiunte; mentre d'altra parte sia la confutazione di una verità che la verifica di una falsità non possono confermare che la falsità stessa.⁸⁸³ Dunque, come può, in termini epistemologici, un enunciato che nasce come «falso» diventare d'un tratto «vero»? Non potrebbe. E questo è appunto il problema. Se si vuole «fare i conti» con la metafora, categorizzare il metaforico in termini apofantici apre una strada senza uscita.

⁸⁸³ E anche se la confutazione di una falsità (ossia l'argomento per l'assurdo, moneta corrente dei logici) consente formalmente di inferire una verità meno dubbia di quella semplicemente verificata (il falsazionismo popperiano sottoscrive infatti una nozione di progresso, come allontanamento dalla falsità), il metodo ipotetico deduttivo, nato appunto per vigilare sulla scientificità delle teorie che eccedono il terreno assiomatico, obbliga però a considerare anche questa verità più forte come congetturale e come in sé potenzialmente fallibile. Questa condizione ha condotto infatti Popper a parlare non più di verità (termine che allude a una corrispondenza dura tra conoscenza e realtà, una corrispondenza *a priori*) ma di verosimiglianza (avvicinamento alla realtà; facendosi così carico del fatto che tra realtà e conoscenza ci sarà sempre la mediazione insormontabile del soggetto, le cui limitazioni gnoseologiche costringono fatalmente l'approccio realista a un perenne *a posteriori* esperienziale).

In sostegno della potenza trasformatrice del metaforico, la prima operazione cruciale di una posizione come quella di Lakoff e Johnson è di mettere allora in crisi il concetto di letteralità come sfera *a priori*, spezzando il circolo vizioso tra letteralità e verità, in modo tale che affermare la preminenza del metaforico non implichi più dover affermare al tempo stesso la preminenza del falso. Soltanto libera dalla gabbia dell'apofantività, la metafora dà infatti il meglio di sé. Recuperata dalla marginalità e messa al centro della riflessione, essa si rivela allora come spia della problematicità dell'analisi e come risposta.

Il secondo capovolgimento cruciale, legato al primo, introdotto da questi autori è la subordinazione sia della funzione comunicativa del linguaggio sia del linguaggio come tale alla sfera gnoseologica (che chiamano «esperienziale»). Solo se si considera che la prima funzione del linguaggio sia la comunicazione la letteralità dev'essere infatti considerata come prioritaria. «La comunicazione per mezzo del linguaggio è comunicazione mediante significati letterali», afferma Davidson⁸⁸⁴. Ma per coloro che assegnano al linguaggio come prima funzione quella di agevolare l'avvicinamento alla comprensione di un mondo che è accessibile anche per altre vie, diverse ed autonome dalla mediazione del linguaggio, la letteralità è soltanto una convenzione posteriore. Il significato, che serve a comunicare, viene solo dopo il senso, che dipende a sua volta dall'esperienza vissuta, ed è quest'ultima a rendere possibile una comprensione *appropriata* del significato.

Ebbene: se si afferma la preminenza del metaforico, del senso e del traslato, si teorizza necessariamente *la morte del significato* come primigenio, ovvero la sua *inerzia*, la subalternità del significato in quanto prodotto definitivo. Vittima della «verificazione» delle metafore non è allora il metaforico ma la letteralità: ecco perché una metafora riesce ad affermarsi come ridefinizione della realtà. Ciò che muore nell'uso massivo quando una metafora si rivela «vera» non sono le metafore, che anzi ne invadono il terreno, vi restano e addirittura proliferano; muore, perisce quel concetto di significato che si credeva non solo autonomo ma punto di riferimento «globale». Viene meno il letterale come sfera di riferimento

⁸⁸⁴ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 97.

fisso. Ciò che esplose è l'oggettività del linguaggio-oggetto. Vengono a mancare allora i presupposti per il tipo di analisi metalinguistica teorizzata dalla «svolta linguistica». Se dunque gli sforzi pragmatistici alla Davidson non bastano a sostenerne il paradigma e ne denunciano semmai una crisi conclamata, occorre allora una nuova svolta, capace di cogliere in pieno il senso fluente della dimensione semantica, e nel seno della quale possa essere affermata la *preminenza* del metaforico come *condizione di esprimibilità* di una *verità rigorosamente filosofica*.

Giocando su un titolo di Lévi-Strauss⁸⁸⁵, potremmo dire che il crollo, la morte del mito del significato fisso, ci presenta *dinanzi agli occhi*, facendolo rivivere, il senso mito-logico, ovvero filosoficamente originario, della metafora. Si intravede allora come il ridimensionamento del significato letterale – che invero l'espressione *morte del significato* solo in parte riesce a tradurre – non implichi affatto la morte della filosofia, e come sia proprio la vivacità metaforica, sempre di nuovo soggettivamente retroalimentata dall'intuizione trascendentale, a poterne garantire una vita piuttosto lunga.

9. «Metafore convenzionali», contro il mito della letteralità

Per far fronte al mito della letteralità come una delle varianti del mito dell'oggettivismo, uno dei concetti su cui Lakoff e Johnson insistono è quello di «metafora convenzionale». Mentre per loro i «concetti metaforici [...] strutturano quotidianamente il nostro sistema concettuale», dando forma a un'«oggettività relativa» al sistema concettuale di ogni cultura⁸⁸⁶, dal canto opposto «gli oggettivisti sostengono che non esistono concetti metaforici convenzionali»⁸⁸⁷. Per

⁸⁸⁵ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, trad. it. a c. di C. Segre, il Saggiatore, Milano, 1980.

⁸⁸⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 236.

⁸⁸⁷ Ivi, p. 255.

gli ultimi, infatti, una volta diventata convenzionale, vale a dire di uso comune, una «metafora viva» perderebbe la sua funzione di sorpresa e morirebbe in quanto tale.⁸⁸⁸ La fede in una *letteralità* che resterebbe per queste posizioni punto di riferimento al quale sarebbe sempre possibile ridurre i significati delle frasi metaforiche è, per Lakoff e Johnson, sintomo se non della fede (A) in una corrispondenza oggettiva – essenziale, *a priori* – fra le parole e le cose (la quale renderebbe inutile e innecessaria la categorizzazione *metaforica* nella comprensione della realtà), almeno della fede (B) che la convenzione raggiunta circa un linguaggio letterale – sia pure ottenuta al culmine di un processo iniziato attraverso comprensioni metaforiche private – rispecchi alla fine l’universo oggettivo (risultando quindi una corrispondenza trovata o scoperta, confermata *a posteriori*), per cui alla metaforicità resterebbe soltanto un ruolo marginale, di abbellimento sostanzialmente futile, semanticamente arbitrario e – seppure soltanto alla fine – tranquillamente superfluo.

Di fronte alle posizioni che affermano (come nel caso A) o che ammettono (come nel caso B) la supremazia della letteralità (come corollario di una fiducia diretta o indiretta nell’oggettività), Lakoff e Johnson sembrano dunque voler sostenere l’ineliminabilità della vivacità metaforica come elemento perennemente necessario alla nostra comprensione di un mondo che ci si presenta senza determinazioni fisse e che continuamente ci sfugge. «Una spiegazione adeguata» del modo in cui «comprendiamo la nostra esperienza, i nostri pensieri e il nostro linguaggio», scrivono, «esige: 1) che vediamo gli oggetti soltanto come entità relative alle nostre interazioni con il mondo e con le nostre proiezioni su di esso; 2) che consideriamo le proprietà come proprietà interazionali piuttosto che inerenti; e 3) che consideriamo le categorie come *Gestalten* esperienziali determinate

⁸⁸⁸ In queste pagine gli autori respingono, seppure implicitamente, accusandola di «oggettivismo», la tesi della morte della metafora, che alcuni autori della tradizione analitica si limitano a riproporre e che, però, trova posto soprattutto all’interno dell’ermeneutica ricoeuriana. Ciò tuttavia non rappresenta un ostacolo per la prospettiva fenomenologica che si intende qui adottare, la quale prenderà in parte distanza anche dall’analisi di Ricoeur (che considerando la metafora come figura del linguaggio, non sfrutterebbe appieno le potenzialità della gnoseologia husserliana).

mediante prototipi anziché considerarle rigidamente fissate e definite secondo la teoria degli insiemi». ⁸⁸⁹

La metafora frantuma quindi il *mito dell'oggetto* ideale, ma anche quello dell'*oggettivismo convenzionale*. L'oggettività possibile dipende allora da una costituzione essenzialmente individuale, per la quale, se oltre a servirci della nostra esperienza diretta, ci serviamo anche del linguaggio – come di tutte le altre produzioni della cultura nella quale nasciamo e restiamo immersi –, lo facciamo comunque in modo privato, appropriandoci a nostra volta dei concetti pubblici, intendendoli cioè sempre attraverso la lente particolare delle nostre possibilità esperienziali – che sono in prima istanza empirico-sensoriali –, vale a dire *interpretandoli*, sempre e ogni volta, come metafore epiforali.

È in questa direzione che Lakoff e Johnson avanzano quando affermano – un po' precariamente, per la verità – che «le questioni che hanno a che fare con il significato nel linguaggio naturale e con il modo in cui la gente comprende sia il suo linguaggio che la sua esperienza, sono *questioni empiriche*, più che materia di speculazione filosofica *a priori* o di argomentazione» ⁸⁹⁰. Che si tratti insomma di *questioni estetiche*, non tanto nel senso della filosofia dell'arte quanto piuttosto in un senso insieme baumgarteniano e kantiano, vale a dire di questioni *aistetiche*, legate alla sensibilità trascendentale – e attraverso questa, inevitabilmente, a un'ontologia –, non è detto così da questi autori, ma che sia proprio questo ciò a cui in fondo alludono lo si può evincere dall'insieme delle loro riflessioni.

Raggiungiamo la realtà soltanto attraverso una «approssimazione esperienziale», per la quale la metafora è strumento privilegiato. A partire da questo concetto, da loro stessi considerato chiave e con cui sembrano riprendere quello peirceano di «abduzione» ⁸⁹¹, perde ogni senso la parafrasi letterale. Come

⁸⁸⁹ Tutto in G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., p. 254.

⁸⁹⁰ *Ibid.* (corsivo mio).

⁸⁹¹ Usata da Aristotele nei *Primi Analitici* l'*apagoghé* è tradotta da Giorgio Colli con «riduzione» (cfr. Aristotele, *Primi Analitici*, in Id., *Organon*, trad. it di G. Colli, 3 voll., Laterza, Bari, 1970, Vol. I, p. 267). Intesa da Aristotele come terza via fra l'induzione e la deduzione, la nozione di abduzione è stata successivamente sviluppata da Peirce, che la colloca all'avvio della conoscenza

scrive Black, «la parafrasi letterale [...] non riesce a essere una traduzione perché non riesce a dare quel tipo di intuizione che la metafora offriva»⁸⁹². Un'ermeneutica che pretendesse di riportare il metaforico in una presunta letteralità di riferimento, non può avere altro effetto che quello di sfociare in un oggettivismo idealizzato, intellettualistico, un *idealismo semantico*. E in questo senso, la critica che Lakoff e Johnson rivolgono implicitamente alla concezione della metafora viva di Ricoeur⁸⁹³ – la cui idea di successiva morte-letteralizzazione

anche scientifica. «La posizione iniziale di una ipotesi e la sua considerazione, sia come semplice interrogativo sia come qualunque grado di fiducia, è un passo inferenziale che propongo di chiamare *abduzione*», la cui «legittimità dipende da principi completamente diversi da quelli di altre specie di inferenze» (C. S. Peirce, *Scritti di filosofia*, trad. it. di L. M. Leone, a c. di W. J. Callaghan, Cappelli, Bologna, 1987, p. 290).

⁸⁹² M. Black, «Metafora», in Id., *Modelli, archetipi e metafore*, cit., p. 65 (trad. modificata). Rilevante qui non è il fatto che una parafrasi piuttosto che un'altra «non riesca come traduzione» (*ibid.*) quanto il fatto che la parafrasi come tale non riesce a essere una traduzione, da cui deriva che il metaforico risulta appunto intraducibile al letterale. Più che di una «carezza» (*ibid.*) della parafrasi nel suo tradurre una metafora, si tratta in questo caso dell'inesistenza della parafrasi come possibilità. Nel testo originale Black scrive: «the relevant weakness of the literal paraphrase is [...] that [...] it fails to be a translation because it fails to give the insight that the metaphor did» (cfr. M. Black, «Metaphor», in Id., *Models and Metaphors*, cit., p. 46). In D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 356, la citazione viene tradotta come segue: «la parafrasi non riesce a essere una traduzione perché non riesce a rendere l'intuizione che era offerta dalla metafora».

⁸⁹³ Cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., pp. 254-262. È comunque notevole il fatto che né questi autori (*Metaphors we live by* è del 1980), che ne adottano una posizione critica, e nemmeno Davidson (*Inquiries into Truth and Interpretation* è del 1984) e Rorty (quantomeno nella ripresa che della relativa tesi davidsoniana fa a p. 27 de *La filosofia dopo la filosofia*, la cui versione originale è del 1989), i quali pure riprendono il discorso ricoeuriano nei suoi stessi termini, citino Ricoeur (il cui scritto *La metafora viva*, del 1975, è apparso in edizione inglese ancora nel 1977) come fonte delle loro riflessioni. Il dettaglio conferma probabilmente una caratteristica dichiarata da Rorty, ovvero il «non riservare particolare attenzione alla storia del pensiero» come tipicità dei «filosofi analitici» (cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 150 – il saggio è del 1990). Altro esempio citabile è, in un libro che ha per titolo *Della intenzionalità*, nonché (in traduzione italiana) *Un saggio di filosofia della conoscenza* per sottotitolo, la sostanziale assenza – eccezion fatta per un singolo cenno – di riferimenti a Husserl (cfr. J. R. Searle, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, trad. it. Di G. Barbieri, Bompiani, Milano, 1985, p. 71). A chiarire le cose sembra essere l'originale in inglese: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, che si richiama infatti alla tradizione analitica.

è stata ripresa anche all'interno della corrente analitica (da Davidson⁸⁹⁴, da Rorty⁸⁹⁵, ecc.⁸⁹⁶) –, dimostra come anche su questo versante si intuisca la necessità di concentrare lo sguardo nella dimensione prelinguistica, per indagare la quale l'intenzionalità fenomenologica concepita da Husserl si offre come risorsa filosofica privilegiata. Ciò che Lakoff e Johnson non finiscono di affermare, però, e che tematizzando la metafora sulla base della prospettiva gnoseologica della fenomenologia invece balza agli occhi, è che se il linguaggio convenzionale è in sé metaforico, è perché *essenzialmente* metaforico è il linguaggio come tale, in quanto istituzione simbolica, in quanto insieme di elementi *rappresentanti* – le parole – di altri elementi – non «oggetti» ma «cose» – meglio o peggio *rappresentati*.

Se dunque, da un lato, la metafora «rivela le limitazioni del mito dell'oggettivismo»⁸⁹⁷, e Lakoff e Johnson cercano di mostrare «come», essa rivela però anche e soprattutto le limitazioni dell'approccio logico-linguistico, che insieme alla messa al bando del *contenuto idealistico* dell'idealismo – impersonato paradigmaticamente da Hegel, che dunque si è trasformato nel suo principale bersaglio – ha demonizzato anche il *metodo dialettico*. In una parola, se è chiaro che con queste riflessioni sulla metafora Lakoff e Johnson prendono implicitamente le distanze dal formalismo neopositivistico, è forse altrettanto chiaro che costa loro moltissimo esprimersi e pensare mediante termini non affini o semplicemente estranei alla loro tradizione di provenienza.

Nonostante l'insistenza di questi autori nella *metaforicità* di cui è intrisa la comprensione umana del mondo, essi sembrano infatti mancare di comprenderla come instancabile dinamicità, come *dinamica metaforo-logica*. I termini «struttura», «strutturazione», «*sistema concettuale*», «*definizione metaforica*», fra

⁸⁹⁴ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 346.

⁸⁹⁵ Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit, p. 27.

⁸⁹⁶ Il riferimento di Goodman alla «metafora giovane» e «senile» precede invece quello di Ricoeur (cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., pp. 66-68); l'originale *Languages of Art* è del 1968.

⁸⁹⁷ Cfr. J. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., in particolare pp. 254 sgg.

gli altri da loro usati, mantengono la rivoluzionaria intuizione di questi autori ancora per certi versi imprigionata in una visione statica – e in questo senso ancora più saussuriana più che peirceiana⁸⁹⁸ – del linguaggio, e dunque più vulnerabile alla *naturale tentazione onticistica* che fedele al buon senso *ontologico* che – per quanto riguarda questo loro stimolante volume – resta comunque presente nelle loro intenzioni. Per far fruttare al meglio le loro intuizioni sulla questione della metafora, occorrerà ancora innestarle, come ci si propone di fare, in una comprensione genetica dell'intenzionalità come quella offerta da Husserl.

10. Comunicazione, espressione, indicazione

Dalle riflessioni di Lakoff e Johnson emerge con sufficiente chiarezza una puntualizzazione che per la nostra riflessione risulta decisiva, data dal concetto secondo cui la «categorizzazione» del mondo, ossia il «processo di oggettivazione» inizia dalla metafora, e non dalla definizione. Oltre a ribaltare i termini della considerazione tradizionale del concetto di metafora, questo teorema fa retrocedere la fonte sorgiva dell'ordinamento delle cose del mondo all'indietro rispetto alle classificazioni prestabilite (che entrano a far parte del «linguaggio comune» o letterale mediante definizioni appunto) e date per scontate, per «inabissare» l'indagine nel processo di costituzione delle classificazioni stesse. Il soggetto *iniziale* del senso – iniziatore e fondante – non è dunque per questi autori la società, ma l'individuo. Tra il convenzionale e la personalità, tra *sustruzione* e autenticità, la metafora pare costituirsi dunque *come stile* – e non più come *criterio* nel senso razionalistico – *di demarcazione*, e così si potrebbe dunque riformulare il criterio di scientificità stabilito da Karl Popper. Ma se Popper lo concepiva in

⁸⁹⁸ Cfr. C. Sini, «Introduzione», in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit. (ediz. 1984), pp. 15 sgg.

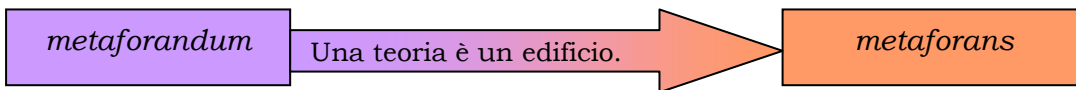
quanto difesa e garanzia dell'apofanticità e lo applicava alla distinzione tra i giudizi proposizionali e le frasi inverificabili, al fine di bandire le ultime dall'ambito della scienza, se insomma per l'epistemologo il criterio doveva tracciare i confini di una scientificità positiva (esso segna di fatto i confini dell'epistemologia), in questa ricerca lo si vorrebbe invece utilizzare, nella la suddetta riformulazione, per «demarcare» il terreno dell'umano (quello cioè della gnoseologia), fatto di ragione logica come di creatività estetica, e quindi il campo di una filosofia *antropo-logica*, rigorosamente metodica anziché astrattamente sistematica, che imponendosi un'umiltà della ragione capace di rispondere alla moderna «arroganza» senza rinunciare a quella che Blumenberg chiama «una forma della ragionevolezza stessa»⁸⁹⁹, possa *vedere* nella «miseria» del chiaroscuro – superficialmente *definitivo* – lo «splendore»⁹⁰⁰ polidimensionale del colore – e del calore – metaforico. Di fronte all'alternativa del «vero o falso», che è come dire «bianco o nero», la visione del colore apre il terreno di una polisemicità la cui verità va oltre l'apofantico, nel qual caso il falsificazionismo non basta più come metodo. Senza tornare al verificazionismo ingenuo, quella che serve è dunque una differenziazione qualitativa, condizione dell'individuazione, capace di stabilire distinzioni di tono, più che di grado, e specialmente modalità. Così, di fronte a una scienza positiva che procede al meglio mettendo in atto il sistema ipotetico deduttivo (intessendo sistemi assiomatici per i quali cerca poi, e soltanto in seguito, modelli interpretativo-traduttivi o di riempimento), l'ipotesi che stabilisce invece il soggetto *quotidiano* ogni volta per conoscere e per vivere non è soltanto analitico-deduttiva (e non è certo nemmeno un'induzione disorientata); è un'operazione appercettiva orientata sul proprio corpo e dalla propria coscienza proiettiva nell'insieme di orizzonti che lo legano al mondo-della-vita: è un'operazione appercettivo-entimematica, un'*abduzione metaforologica*.

⁸⁹⁹ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 108.

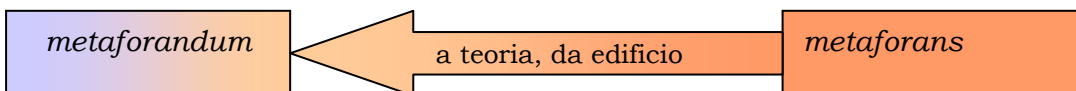
⁹⁰⁰ Miseria e splendore sono i concetti con cui José Ortega y Gasset sembra tradurre nella sua lingua i concetti heideggeriani, altrettanto metaforici, di abisso e di ponte.

In questo senso, la metafora può essere concepita come *ipotesi* (intenzione vuota) *di identità nella differenza* (sintesi di concordanza per alcuni dei predicati intensionalmente implicati e sintesi di discordanza per tutti gli altri), e quindi come identificazione (individuazione) della cosa mediante la *somiglianza* (identità parziale, ossia parziale convergenza nonostante la divergenza) che resta come scarto.

1. Si lancia l'ipotesi d'identità, un'identità che si propone come *prima facie* vera.



2. Trasferimento ana-logico di *tutte* le proprietà note del concetto di edificio in generale a quello di teoria in generale.



3. Verifica *sinтетica* della concordanza o della discordanza fra ciascuna delle possibili proprietà di un edificio e l'osservazione del «comportamento» di una teoria in particolare.

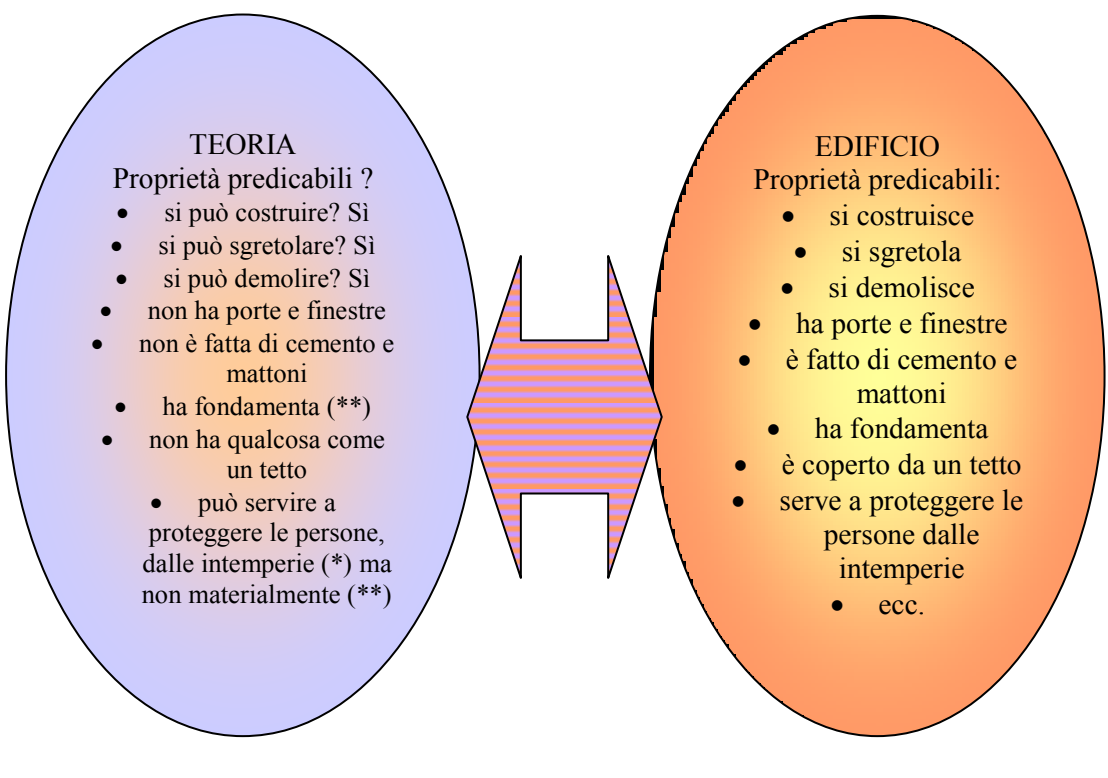


Fig. 6. Epifora più diafora

4. Constatazione della *somiglianza* (applicabilità di *alcuni* predicati (*si*)) sulla base delle *differenze* (alcuni predicati non sono applicabili (*no*); alcuni (*) lo sono soltanto in parte (*ni*), altri ancora (**)) lo sono secondo una diversa sfumatura (*so*), che poi si chiamerà accezione). Ridimensionamento della prima ipotesi di identità mediante la falsificazione di alcune delle conseguenze da essa dedotte.

Dunque la determinazione della cosa «nuova» mediante *intenzioni metaforologiche* richiede non soltanto la considerazione di più piani, *spazialmente* parlando (pluristratificazione dell'analisi statica), ma anche l'elaborazione sintetica dei rapporti tra i diversi elementi che trascendentalmente la *com-pongono*, e ciò richiede anche *temporalmente* più tappe o passaggi (analisi genetica).

Poiché il fine della comprensione del mondo per l'uomo normale non è la conoscenza in sé, ma una chiarezza che renda possibile l'azione, e poiché egli è continuamente esposto all'ignoto a causa del tempo e al movimento dall'incalzare della prassi, il «contesto di scoperta» è per lui preponderante, sempre di nuovo, a tempo pieno. Le osservazioni di Lakoff e Johnson sulla costituzione dell'esperienza quotidiana rivelano l'importanza della metafora a questo livello primario e fondamentale: la prima esperienza del mondo non si forma sulla base delle classificazioni già intersoggettivamente stabilite e pubblicamente convenzionalizzate nel linguaggio – e tanto meno sulla conoscenza scientifica –, ma sulla base dell'esperienza privata, che non è *de-ontologica* – né nel senso morale né in quello delle leggi scientifiche –, ma originariamente descrittiva, e che non è immediatamente espressione, ma in primo luogo *indicazione* prelinguistica.

Come si è qui già accennato, a questo sviluppo *filogenetico* del linguaggio, che ha come risultato l'istituzione socio-culturale delle lingue come strumento di comunicazione, va allacciato un altro movimento: quello del processo individuale di appropriazione del linguaggio come mezzo di *espressione indicativa* dell'esperienza vissuta a livello *ontogenetico*. Se la controparte noematica del linguaggio come convenzione culturale è costituita dall'ontologia che esso rispecchia (e ogni lingua ne esprime una più o meno diversa, come ha sostenuto Ortega⁹⁰¹), quella del linguaggio a livello individuale consiste in ciò che chiamiamo in senso lato pensiero, vale a dire, nello spazio gnoseologico. Pur rispecchiando quindi un'esperienza noematica privatamente sedimentata (e

⁹⁰¹ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 42: «ogni lingua è un'equazione differente fra manifestazioni e silenzi». Poiché «il mondo che circonda l'uomo non si presenta originariamente con articolazioni inequivoche», poiché «la realtà è un "continuo di diversità"»

soltanto in seguito *comunalizzata* in concetti e significati intersoggettivamente validi), la metafora riguarda soprattutto la dimensione noetica.

Prima di comprendere il linguaggio il soggetto deve già iniziare a cogliere il mondo. Solo sulla base dell'esperienza personale, fonte di una elementare *precomprensione* trascendentale, riuscirà lentamente ad appropriarsi anche del linguaggio convenzionale. Solo vedendo in prima persona le cose che vi soggiacciono potrà associarne i nomi. E così, cogliendo i riferimenti prestabiliti e provando sulla sua pelle sia il divario reale che la lieve sfumatura, solo a lui evidenti, potrà stabilire a sua volta collegamenti diversi, nuove raffigurazioni, rappresentazioni originali delle cose e ripresentazioni rivoluzionarie dei vecchi vocaboli. Solo così potrà forgiarsi un'immagine del mondo capace di estrinsecarsi in un *parlare* e solo perciò sentirà l'impellente esigenza di coniare – anche nel linguaggio – controvisioni e ripensamenti. Soltanto perché si ha un corso di vissuti, e in ultima istanza una «sfera di proprietà», si possono serbare intenzioni controcorrente. Solo su ciò che si è *già* costituito si può poi semmai deviare, spezzare, decostruire (assegnare infatti alla decostruzione un ruolo propedeutico non implica solo la dissoluzione del soggetto, ma l'autodistruzione della decostruzione medesima, fin dalle sue stesse condizioni di possibilità). Il soggetto non potrebbe avere una tale iniziativa, ovvero una tale libertà, se il mondo potesse essere *imparato* soltanto sulla base di alcune definizioni (il linguaggio pubblico, risultato da un accordo, ha un fine opposto: lo scopo è di comunicare, e ci riesce tanto meglio quanto più si renda stabile, assodato, impermeabile). Ogni individuo è potenzialmente in grado di forgiarsi un proprio sistema di classificazione e una tassonomia individuale del mondo, allo stesso modo che si forma una scala di valori (diversamente, egli resterebbe appunto prigioniero di una scala prestabilita, perdendo i tratti di individuo). Ciascuno di noi potrebbe in sostanza ricominciare da zero, dalle cose stesse, autoreferenzialmente, facendo a meno di qualunque «ontologia formale» preconfigurata, di una lingua confezionata, del linguaggio come «interfaccia». Senza quella sorta di *competenza gnoseologica*, di solvenza

inesauribile», ne deriva che «ogni popolo tagli il volatile del mondo in modo differente, facendone un'opera scissoria diversa e perciò ci sono idiomi così diversificati» (ivi, p. 46).

riempitiva che Husserl chiama intenzionalità, la «competenza linguistica» diverrebbe inutilizzabile, insolvente, insostenibile.

11. L'analisi trascendentale del linguaggio

Ponendosi agli antipodi rispetto all'analisi meramente logica, «chi esegue l'analisi fenomenologica non giudica sulla base di meri concetti verbali, ma affonda lo sguardo nei fenomeni che il linguaggio evoca con le corrispondenti parole, o s'immerge nei fenomeni che costituiscono la realizzazione pienamente intuitiva dei concetti di esperienza»⁹⁰². A partire da questa indicazione di Husserl si può dire che la differenza tra un'analisi trascendentale del linguaggio – e quindi di una filosofia del linguaggio in senso proprio – e un'analisi «naturale» come quella di una scienza linguistica, consiste nel fatto che mentre la seconda si ferma al linguaggio dato (o a quello formalmente costruito) come suo *oggetto*, la prima lo *tematizza* come fenomeno. Si propone quindi di trascendere i limiti della sua apparizione empirica (fonetica e grafica) per teorizzare circa i suoi fondamenti, per esplicitarne la genesi a partire dalla descrizione differenziata dei suoi momenti statici originari e per rilegarli in seguito a partire da ciò che costituisce la sua condizione di possibilità, vale a dire a partire dall'intenzionalità degli atti di coscienza nel loro interagire con il mondo. In ciò consiste infatti il *rigore* del metodo fenomenologico: nell'essere anzitutto «scienza dei fenomeni di coscienza e di conoscenza»⁹⁰³. Affermando che una teoria gnoseologica costituisce un punto di riferimento fondamentale per ogni teorizzazione filosofica circa il fenomeno linguistico, e ponendoci dunque nell'ottica di una *fenomenologia del linguaggio*, possiamo osservare come il modo – tacito o esplicito – di concepire il rapporto

⁹⁰² E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 30 (trad. modificata).

⁹⁰³ R. Cristin, «Sul metodo fenomenologico», in F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, trad. it. di R. Cristin, il melangolo, Genova, 1997, p. 8.

«soggetto-oggetto» abbia condizionato in maniera determinante la concezione tradizionale del linguaggio e, in particolare, della metafora.

Spingendosi su questa linea perfino oltre Blumenberg – che alla ricerca delle «metafore assolute», irriducibili in termini logici, «elementi primi della lingua filosofica», propone di ricostruire una storia della filosofia sulla base del discorso traslato anziché di quello concettuale⁹⁰⁴, rileggendo appunto il «linguaggio filosofico» nella sua «polisemia controllata»⁹⁰⁵ –, Ernesto Grassi ha sostenuto che l'analisi più interessante della metafora è di indole filosofica e non meramente linguistica, e consiste nell'elaborazione di domande che l'analisi linguistica non si pone poiché, in quanto appartenente all'ambito della scienza, aderisce acriticamente a un sistema prevalente che assume come dato e dal quale non ha intenzione di staccarsi⁹⁰⁶. Lakoff e Johnson hanno definito il presupposto fondamentale del paradigma che ha fatto da cornice all'approccio meramente

⁹⁰⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 6.

⁹⁰⁵ Cfr. H. Blumenberg, «Situazione linguistica e poetica immanente», in Id., *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 118. Per quanto si tratti di «porta[re] in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive [...] entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni» resta il fatto che l'interesse di Blumenberg è rivolto al «processo delle mutazioni storiche» delle «immagini» linguistiche (cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 8-9).

⁹⁰⁶ Cfr. E. Grassi, «Il calcolo formale della filosofia analitica», in Id., *Potenza della fantasia*, cit., in particolare pp. 115-119. Si tratta di una diversa sfumatura: per Grassi, come per Blumenberg, la metafora riguarda anche la «Storicità del linguaggio» (ivi, pp. 115-132); tematizzando tuttavia il *metapherein* a livello gnoseologico-teoretico, Grassi va oltre l'intenzione di una rilettura metaforologica della storia della filosofia. Grassi conserva in ogni caso con Blumenberg una ampia convergenza d'approccio. Se sfruttando il proprio richiamo a Vico (a cui anche Blumenberg da parte sua si richiama), Grassi *accentua* «l'attività metaforica» come «attività dell'individuo» che «non può venire limitata semplicemente all'ambito "letterario"» né linguistico (ivi, p. 242), Blumenberg lo fa per rivendicare l'inclusione della metafora nel linguaggio filosofico. Entrambi si discostano infine dall'ambito della semiotica, nel «rifiuto di ogni semiotica puramente formale» (*ibid.*). L'indagine blumenberghiana è infatti di tipo semantico (Melandri sottolinea il «carattere semantico della sua indagine sulla metafora», cfr. E. Melandri, «Per una filosofia della metafora», in Id., H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. IX) e anche Grassi ne fa ricorso, includendo a più riprese – a illustrazione della propria indagine teoretica –, quelli che intitola «appunti semantici» (cfr. E. Grassi, «Un appunto semantico», in Id., *Potenza della fantasia*, cit., *passim*).

linguistico alla metafora (metafora dunque in quanto oggetto dell'analisi linguistica) come «il mito dell'oggettivismo»⁹⁰⁷, fondato nella la credenza che esista una relazione di corrispondenza «letterale» tra oggetto, idea e parola (o mondo, pensiero e linguaggio). Semplificando, i presupposti *mitici* sarebbero al riguardo i seguenti: 1) il soggetto mantiene una relazione lineare con il mondo, 2) il mondo ci è dato tale e come esso è, 3) la conoscenza riflette fedelmente l'oggettività, 4) il concetto designa univocamente l'oggetto, 5) oggetto e soggetto sono intesi come universali regolari, 6) ciò che conta è la verità, e 7) il criterio per determinarla è la corrispondenza. In un simile contesto, la metafora viene relegata alla condizione di elemento non necessario, artificiale e di validità *meramente* estetica, un elemento voluttuario il cui unico destino possibile una volta nato, è di restare *vivo* solo un istante per poi dissolversi – *morendo* – nella massificazione linguistica dell'uso comune. Un capriccio d'artista. Una farfalla evanescente; tutt'al più un epitaffio. Ma il vero discorso, cioè l'ambito della conoscenza, è riservato alle proposizioni (enunciati la cui verità o falsità può essere determinata) dell'ambito epistemologico, dal quale, oltre alla metafora, viene estromessa naturalmente la metafisica.

Reclamando per la metaforicità un ruolo gnoseologico regolare e decisivo, Lakoff e Johnson rifiutano quindi non solo l'oggettivismo razionalista (che impone l'impero dell'ordine letterale), ma anche il soggettivismo arbitrario che, motivato dall'inflessibilità del primo, acquista i tratti irragionevoli di una reazione altrettanto estrema, che anziché favorire la possibilità di ordini alternativi, introdurrebbe disordine. Ma i termini della critica compiuta da questi autori iniziano a questo punto a perdere forza: poiché la loro indagine sulla metafora reclama di fondare il linguaggio sull'esperienza, e poiché, tuttavia, il senso che attribuiscono a questo termine è al tempo stesso troppo rigido e troppo vago, essi si dibattono tra il più *corretto* coerentismo e l'inevitabile richiamo di un qualche genere di fondazionismo, i cui morbidi profili, tuttavia, stentano a riconoscere. La questione stessa che hanno posto è cruciale, ma la loro tradizione di appartenenza – nonché i termini un po' precari di cui dispongono – non consente di sfruttarne

⁹⁰⁷ Cfr. J. Lakoff, M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, cit., pp. 254 sgg.

fino in fondo la portata. La loro critica al pensiero tradizionale sul linguaggio e sulla metafora acquista una maggiore chiarezza, nonché un rilievo ben più consistente, quando la si associa alla critica husserliana all'«atteggiamento naturale», capace non solo, per così dire, di *inglobarla* ma anche di consentirne una applicazione più ampia e simultaneamente più capillare.

A differenza dell'«oggettivismo» contrastato da Lakoff e Johnson, il «naturalismo» denunciato da Husserl non è, infatti, presente soltanto nell'idealismo ingenuo e nel positivismo empirista. Naturalistico – e perfino dogmatico – è anche il positivismo logico quando non si attiene strettamente al formalismo o al campo para-filosofico; naturalistico è anche il pragmatismo, se pone il convenzionale (il linguaggio comunicativo) al primo posto. Naturalistica è l'analitica logico-linguistica, che dimentica il ruolo decisivo dell'intuizione individuale nel flusso gnoseologico che da senso a ogni linguaggio, e «fonda» il procedimento di formalizzazione «traduttiva» (sia in «notazione canonica» sia in termini di logica quantificazionale) in una presunta – e presupposta – letteralità di base⁹⁰⁸ (considerata da Chomsky «base empirica», cioè punto di partenza, e da Davidson non più empirica eppure addirittura «probatoria»⁹⁰⁹, cioè punto conclusivo). Naturalistica è infine la nozione epistemologica di interpretazione⁹¹⁰, astratta dalle infinite contingenze inscindibili dall'uso espressivo-indicativo e ridotta a un contesto puramente nominalistico, vale a dire per sua essenza *antihermeneutico*.⁹¹¹

⁹⁰⁸ Naturalistico è dunque, detto per inciso, anche il coerentismo, che pur di opporsi al fondazionismo come tale, finisce per presupporre acriticamente un fondamento dato.

⁹⁰⁹ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 218.

⁹¹⁰ Epistemologico resta ad esempio il senso in cui Chomsky, per spiegare il carattere «mentalista» del proprio approccio alla «grammatica universale» come competenza linguistica, rileva da Günther Stent l'espressione «ermeneutica cerebrale», il quale la usa in riferimento all'«indagine astratta dei modi in cui il sistema visivo costruisce e interpreta l'esperienza visiva» (cfr. N. Chomsky, *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 50).

⁹¹¹ Cfr. S. Borutti, *Teoria e interpretazione*, cit., pp. 64 sgg.

Così, anziché contrapporsi semplicemente all'oggettivismo o al soggettivismo, ciò che Husserl sembra mettere al centro della propria critica è l'inautenticità della polarizzazione stessa in quanto dualismo inconciliabile. Rinviando l'analisi alla sintesi, la logica all'estetica, senza tuttavia confonderne le kantiane distinzioni, Husserl fornisce allora quella «teoria globale» – e per davvero «radicale» – che l'analitica va ancora cercando e che, come ha visto Black, per «le strade della grammatica» non è possibile trovare⁹¹². Se dunque, ad aprire la porta alla crisi è il mancato riconoscimento della correlazione intenzionale, non si tratta meramente di opporsi al dogmatismo oggettivistico-razionalista (imposizione di un ordine determinato) da un lato e all'irrazionalismo soggettivistico per così dire *anarchista* (nessun ordine) che esso provoca dall'altro, ma di affermare, costruttivamente, l'indissolubilità del rapporto soggetto-oggetto come condizione trascendentale di ogni ordine possibile, di ridelineare quindi, a tale fine, i contorni di entrambi i poli co-rispondenti (ridimensionandoli rispettivamente come «coscienza» e come «fenomeno»⁹¹³) e di precisare i termini della loro relazione reciproca (che sono quelli dell'intenzionalità), che è al tempo stesso multiforme e una, fluida e salda, dialettica e indissolubile.

Così posta, nei termini husserliani della critica all'atteggiamento naturale, la rivendicazione di Lakoff e Johnson circa la priorità del metaforico e dell'uso della metafora come strumento gnoseologico può essere rivolta ora criticamente all'intera tradizione filosofico linguistica. Si può dunque dire che se tradizionalmente, nelle sue molteplici versioni, essa ha confinato la metaforicità

⁹¹² Cfr. M. Black, *Modelli, archetipi, metafore*, cit., p. 29.

⁹¹³ Si tratta di una distinzione non più statica ma dialettica, interna a un rapporto che unisce e dà senso ai due elementi in quanto poli reciproci. Non è un mero dualismo, e non è nemmeno un monismo in cui essi debbano fondersi (e quindi confondersi), e ciò rende peraltro la posizione husserliana così diversa da un monismo ingenuo, che risulta invece tanto riduttivo da indurre gli stessi analitici a introdurre specificazioni nel tentativo di completarlo (dal «fisicalismo» alla «teoria dell'identità», all'«emergentismo», all'«epifenomenismo», ecc.). Volendo interpretare dunque la correlazione husserliana in questi termini, si potrebbe forse concludere (inevitabilmente valicandoli) che la fenomenologia adotta un *monadismo* o – riprendendo i termini con cui gli analitici denominano la teoria dell'*Etica* spinoziana (che definiscono come «teoria del duplice aspetto») – una *teoria del molteplice aspetto*.

entro i margini dell'ambito linguistico, è perché si è adagiata su una concezione pre-fenomenologica del mondo e del rapporto soggetto-oggetto. La prospettiva fenomenologica ci consente di recuperare allora una nozione più profonda di metafora, che oltre a restituire a quest'ultima il pieno diritto a un contenuto conoscitivo all'interno del linguaggio (vale a dire, riconoscere che l'espressione metaforica descrive uno scorcio di mondo, una realtà) – come ha fatto, fra gli altri, Ricoeur –, trascende i confini del linguaggio terminologicamente inteso, per rivendicare la valenza extra-linguistica della metafora come figura operativa già a livello gnoseologico. Questa strada, quella della fenomenologia, che sottolineando la sfera della sintesi intenzionale, ne riaggancia la logica all'estetica trascendentale, consente di evidenziare come la metafora possa, e anzi debba, rientrare a pieno titolo anche e in particolar modo nell'ambito filosofico, del pensiero filosofico, e non solo nel linguaggio filosofico.

Questa è la strada intrapresa dal già citato Ernesto Grassi, che riprende il concetto originario di metafora come lo aveva riscattato a sua volta – da quella greca – la tradizione umanistica. Quando Grassi ricorda che la nozione è stata originariamente concepita dai greci con il senso di una sostituzione ontologica e che «soltanto più tardi il termine compare anche nell'ambito del linguaggio»⁹¹⁴, il senso di questa sua puntualizzazione è quello di ri-porre il tema della metafora nello spazio che le è proprio e che *non* è quello meramente linguistico. A suo avviso non si tratta infatti di limitarsi a sottolineare il ruolo conoscitivo della metafora *nell'*ambito linguistico (nel quale in ogni caso per Grassi il metaforico è «preminente» rispetto al letterale); bisogna andare oltre il linguaggio, superando la concezione riduttiva della metafora come mero «tropo». V'è quindi uno scopo ulteriore, strettamente correlato all'atteggiamento fenomenologico, e a cui, come si sosterrà, anche il Ricoeur de *La metafora viva* per certi versi manca di assolvere.

⁹¹⁴ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 72. Questa è forse la ragione per la quale, nell'antichità greca, la considerazione dei problemi legati al «linguaggio metaforico» – o per meglio dire tropico – è comparsa appena in Aristotele, mentre invece Platone – il quale compose massicciamente le sue argomentazioni sulla base di allegorie e di immagini – considerò implicitamente la metafora né più né meno che come strumento euristico, come scontata fonte di legittimità illustrativo-preverbale dei concetti esposti, e non si curò – non ne sentì il bisogno, proprio perché plausibilmente non ne avvertì alcuna problematicità – di porsi questioni di indole *tropico*-linguistiche.

La progressione di quella che possiamo chiamare l'«ascesa metaforica» è dunque la seguente. In una posizione oggettivistica ingenua, in cui tra ogni oggetto e il suo nome c'è un rapporto di corrispondenza biunivoca, alla metafora, esule dal terreno letterale, non verrà assegnato alcun contenuto conoscitivo. In una posizione logico-analitica (o logicistica), dove né al soggetto né all'oggetto venga riconosciuto alcun ruolo nella determinazione del significato e che concepisca il linguaggio come un codice sintattico, la metafora non avrà luogo neppure come forma. In una visione pragmatistica del linguaggio, in cui il soggetto si accorda con i suoi pari nel dare a ogni termine una definizione convenzionale, della metafora conterà solo l'uso eterodosso dei significati letterali; per essere capita dovrà essere parafrasata o tradotta al linguaggio letterale, poiché il linguaggio stesso è inteso soprattutto come strumento di comunicazione. Ma nelle posizioni che rifiutano sia il naturalismo oggettivistico (che confida nell'oggetto), sia il pragmatismo convenzionalistico (in cui prevale la dimensione intersoggettiva), per porre in primo piano la coscienza individuale, il linguaggio si rivela soprattutto strumento di espressione dell'esperienza originaria, e la metaforicità, veicolo privilegiato del tenore-contenuto (per usare i concetti di Richards), acquista un ruolo protagonista, cruciale e pervasivo.

In questo senso, è possibile rilevare, per la via grassiana a cui si è accennato, una affinità di fondo tra la retorica classica e la fenomenologia husserliana, sulla cui scia sembra a sua volta ricollegarsi la posizione heideggeriana sul pensare e il poetare. È ben noto come in Heidegger la rivalutazione del pensiero greco conviva con «uno spirito fortemente polemico contro la tradizione latina», «una posizione negativa di fronte all'Umanesimo»⁹¹⁵. Tuttavia, per quanto riguarda la metaforicità (di cui peraltro lo stesso Heidegger si è ampiamente servito), una ripresa di tale tradizione, come ha mostrato Grassi, non sembra essere affatto in contrasto con la concezione fenomenologica del pensiero e del parlare originari. Come fa notare Lino Rossi, Grassi vede anzi nella negazione heideggeriana dell'«importanza speculativa dell'Umanesimo» una sorta di autotradimento. «È come se, per Grassi,

⁹¹⁵ L. Rossi, «E. Grassi: la filosofia dell'umanesimo», in Id., *Occasioni. Saggi di varia filosofia*, Bologna, Clueb, 2000, pp. 181 e 184.

Heidegger nelle sue posizioni antiumanistiche fosse del tutto infedele ai suoi stessi principi teoretici»⁹¹⁶.

Di fronte a questa tendenza grassiana a far rientrare la posizione di Heidegger nella fenomenologia husserliana, Ricoeur pare richiamarsi invece alla tendenza del «dissidio», e questa diversità di ricezione della filosofia heideggeriana, può essere rilevata anche in relazione ai rispettivi modi in cui Grassi e Ricoeur affrontano il tema della metafora: mentre da un lato Grassi ne rielabora la questione del fondamento gnoseologico, Ricoeur concentra ancora l'attenzione sul linguaggio. Proponendo una tesi provocatoria, che introduce l'approfondimento che segue, forse è possibile attribuire questa diversità al fatto che Ricoeur, agganciando la sua riflessione alla tradizione ontologica heideggeriana, e deviandola inoltre verso una valorizzazione della dimensione etica, finisce per staccarsi completamente dalla gnoseologia husserliana, la quale viene invece rivalutata da Grassi attraverso la via dell'umanesimo.

Pur allontanandolo da quello Heidegger che nell'antiumanesimo ha potuto fondare, come aggiunge Rossi, una posizione caratterizzata dall'«antidemocrazia, il germanismo [e] l'anticristianesimo»⁹¹⁷, la ripresa della tradizione latina appare infatti a Grassi, in quanto opposta al razionalismo moderno, come pienamente compatibile – e anzi come maggiormente affine, rispetto alla classicità greca – con la fenomenologia. In questo senso, il fatto che al tempo stesso «nelle sue ricerche sull'Umanesimo [...] Grassi segua [...] la lezione del Maestro»⁹¹⁸, ossia di Heidegger, potrebbe venire attribuito al fatto che da essa Grassi riscattasse le tracce rimaste da un altro insegnamento, quello di Husserl; che riscattasse cioè lo Heidegger fenomenologo. La scelta grassiana di «ripartire da un Umanesimo “non platonizzante”»⁹¹⁹ come strategia per contrastare «il pensiero *causale* o *razionale*

⁹¹⁶ Ivi, p. 184.

⁹¹⁷ Ivi, p. 181.

⁹¹⁸ Ivi, p. 184.

⁹¹⁹ Ivi, p. 185.

da Platone ai *formalisti* della filosofia analitica»⁹²⁰ è infatti, in quanto «inversione di tendenza»⁹²¹, in ampia sintonia con la svolta radicale auspicata da Husserl. Essa traccia le basi per il rientro dell'analitica entro i limiti della sintesi trascendentale. Ed è in questa chiave che l'affermazione grassiana della preminenza del metaforico può essere intesa, più che come «preminenza del problema della parola sul problema degli enti»⁹²²: come preminenza cioè del metaforico *tout court*, del metaforico come dominio della soggettività umana (ovvero in quanto intenzionalità trascendentale esteticamente radicata), sia di fronte al letterale (nel caso del linguaggio metaforico), sia di fronte al causale-razionale (nel caso del pensiero *metaforo-logico*).

Questo è il passaggio che invece manca in Ricoeur. Egli ha infatti riconosciuto «il carattere informativo della metafora [come] opposto al suo carattere meramente decorativo per la retorica»⁹²³, ma non estraendo la metafora dall'ambito linguistico, non concependola altro che come tropo⁹²⁴, finisce per affidarne la comprensione alla letteralità, ossia al discorso convenzionale, a ciò che, usando le sue parole, dobbiamo concepire come linguaggio inerte. Il punto di appoggio della sua ermeneutica è infatti la parafrasi letterale – la parafrasi in termini letterali –, una mediazione in virtù della quale il contenuto conoscitivo della metafora viene reso esplicito, e quindi, in pratica, conferito, predicativamente applicato, alla metafora stessa. Ma così facendo, anziché *liberare* il contenuto metaforico dall'ovvietà, lo si *sottopone doppiamente* a essa, allontanandolo ulteriormente dalla fonte originaria, che essendo intuitiva resta *pre-* ed *extra-*

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Cfr. *ivi*, p. 184.

⁹²³ P. Ricoeur, «Polisemia e linguaggio» (lezioni di Catania del 1973), in *Id.*, *La sfida semiologica*, cit., p. 283. Va qui detto che Grassi, proprio in qualità di esperto del concetto di metafora sostenuto dall'umanesimo italiano, sarebbe pronto a confutare questa affermazione circa la retorica, la quale non avrebbe affatto visto la metafora come figura meramente decorativa.

⁹²⁴ Cfr. *ibid.* *Ivi*, p. 285: «la metafora come tropo, come figura, non è che una espressione retorica», vale a dire, linguistica.

linguistica.⁹²⁵ Ciò sembra rivelare che alla base della concezione ricoeuriana del linguaggio – quantomeno per quanto riguarda il tema della metafora – potrebbe esserci un uso insufficiente delle potenzialità offerte dalla teoria fenomenologica della conoscenza, poiché la concezione husserliana del rapporto intenzionale tra coscienza e mondo, evidenziata dalla sostituzione lessico-concettuale della nozione di oggetto con quella di fenomeno, fornisce strumenti teorici preziosi per il superamento definitivo del «mito dell'oggettivismo». Essa consente di fondare infatti un'*analisi trascendentale* del linguaggio, capace sia di rientrare legittimamente nell'ambito della filosofia (senza peccare di idealismo dogmatico-corrispondentista), sia di accogliere a sua volta la nozione di metafora nella sua valenza piena, pre-linguistica, costitutiva (senza cadere cioè nemmeno in un coerentismo astratto-convenzionalistico).

L'elemento chiave per questo superamento è dato dalla sintesi intuitivo-percettiva – generata a partire dalla correlazione noetico-noematica che Husserl pone alla base dell'attività intenzionale della coscienza –, da cui scaturisce ogni singola donazione di senso e senza la quale qualunque linguaggio sarebbe appunto privo di senso, senza la quale sarebbe addirittura un controsenso parlare di linguaggio.

⁹²⁵ Anche quando Ricoeur prova ad affermare che quella metafora che sta considerando «come tropo», come «figura del linguaggio» (ivi, p. 285), «è alla base [...] del pensiero logico» (*ibid.*), ne desume che «la metafora appartiene allo schematismo dell'intendimento» e anziché ricollegare la facoltà dell'immaginazione, a cui essa rinvia, alla sensibilità trascendentale kantiana, spinge invece ulteriormente l'immaginazione stessa verso il postcategoriale (vale a dire, nella direzione contraria a quella suggerita invece da Heidegger): «in questo senso» – conclude infatti Ricoeur – «l'immaginazione non è più una funzione psicologica ma una funzione semantica, vale a dire linguistica» (ivi, p. 284).

12. L'insufficienza dell'ermeneutica testuale

In chiara antitesi al nominalismo metodologico, la posizione ricoeuriana⁹²⁶, tesa ad affermare la funzione euristica del discorso metaforico, ne fonda il valore descrittivo sulla necessità di far corrispondere in qualche modo il linguaggio alla realtà. A questo fine Ricoeur restaura il rapporto di corrispondenza introducendovi una condizione, un accorgimento: *la realtà* descritta dalla metafora non è in sé fissa ma dinamica. L'ermeneutica del testo si offre quindi come quell'istanza simultaneamente metaforica e speculativa capace di rivelare che dietro ai movimenti del linguaggio si cela un'ontologia implicita che bisogna svelare. E ciò che si svelerebbe è che dietro al linguaggio metaforico, che è espressione del reale e del suo ordine, il cui *vedere-come* è un *essere-come*⁹²⁷, c'è un'ontologia che oscilla fra l'essere e il non-essere. Così, la metafora vede e significa le cose in atto e in potenza contemporaneamente. Se dunque il linguaggio della metafora, che coglie il simile nel diverso, confluisce in una verità tensionale, è perché esso si fonda nel carattere dinamico della realtà stessa.

⁹²⁶ Va fatta la premessa che non c'è *una* sola posizione in Ricoeur: anche lungo la sua opera, come accade comunemente, si riscontra un trasformarsi evolutivo del suo pensiero, in questo caso persino un successivo avvicinamento alla tradizione analitica. Più che alla sua concezione della «metafora viva», che insieme alle tesi che le fanno da contesto, è considerata come la sua posizione classica, qui si fa dunque riferimento soprattutto ai capitoli «Polisemia e metafora» e «La metafora e il problema centrale dell'ermeneutica» (cfr. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., pp. 274-287 e 288-312 rispettivamente).

⁹²⁷ Se «l'opposizione tra *sapere come* e *sapere che* implica l'opposizione tra conoscenza per esperienza e conoscenza proposizionale», e se da tale opposizione deriva il corollario che «il *know how* è un sapere esperienziale non necessariamente esplicitabile» (D. Woodruff Smith, «Idee di sfondo», in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, p. 9), questa tesi ricoeuriana assimilerebbe invece i due piani, con l'aggravante di farlo, oltretutto, non a livello conoscitivo bensì a livello ontologico. Essa non solo annulla la differenza soggettivo-relativa tra l'originario e il *sustruito*, ma, assimilando l'ente (il fenomeno, l'essere-come) all'essere (l'essere *tout court*), rischia di proporre implicitamente la peggiore metafisica, quella cioè dell'ente in quanto essere.

Ora, parlare di «ontologia implicita» nel linguaggio e di «carattere informativo», seppure in riferimento al linguaggio metaforico, sembra introdurre nel contesto ricoeuriano il seguente problema. Nel sostenere che la metafora ha una sua funzione descrittiva, Ricoeur si oppone alla concezione positivista del linguaggio (che concependo la metafora soltanto come molecola stramba in un contesto normale, nega un contenuto significativo «speciale» agli elementi atomici, il cui significato resta comunque, anche in caso di uso obliquo, in se stesso letterale⁹²⁸). Ma ancorando la verità metaforica alla dinamica reale, Ricoeur non fa che trasferire al terreno del relativo la stessa mimetica corrispondenza che quella concezione istituiva, spesso presupponendola, tra il linguaggio letterale e l'oggettività. Tra (tesi 1) il rivendicare da una parte la funzione «informativa» (ossia *conoscitiva*) della metafora come espressione della realtà (fluida quanto si voglia) e, d'altra parte, (tesi 2) proporla come fondamento la realtà stessa nel *suo* fluire, al punto da elevarla al ruolo di soggetto dell'intero dispiegamento sia ontologico che linguistico c'è coerenza, ma la discordanza sorge allora con la fenomenologia.

La consonanza diretta fra le due tesi sembra fondarsi infatti su un equivoco che sta alla base, e a farne le spese è l'esclusione di un elemento fondamentale: la coscienza husserliana come centro di vissuti, dalla quale Ricoeur – a differenza di Gadamer, che avendone fino in fondo compreso l'essenza intenzionale, la mette invece a garanzia dell'infinità dell'ermeneutica –, ha infatti preso in seguito anche esplicitamente le distanze.⁹²⁹ Il punto riguarda qui quell'«ultimo» che, come scrive

⁹²⁸ Cfr. al riguardo D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 338-339. «Una metafora non dice nulla al di là del suo significato letterale» (ivi, p. 339).

⁹²⁹ Cfr. M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», cit., pp. 86-87. «Nell'abbandono della fenomenologia ortodossa», spiega Cristaldi, Ricoeur si concentra «nella direzione dell'ermeneutica sotto la spinta del freudismo e dell'analisi linguistica anglo-americana», operazione questa che «ha il suo fulcro nello sforzo di rivedere il concetto fenomenologico di vissuto», e per la quale «Ricoeur crede di trovare uno spunto contingente nella nozione oxfordiana di *linguaggio comune*». Si vede allora come nel prendere le distanze da Husserl egli lasci cadere in qualche modo anche la sua precedente opposizione al positivismo. Ma se così è, si restringono i margini della differenza tra la sua ermeneutica testuale e una teoria come quella davidsoniana dell'interpretazione radicale che

Leonardo Samonà, «non rimanda ulteriormente ma [...] fa da soggetto del rimando»⁹³⁰. L'ermeneutica ricoeuriana si ferma appunto in una sorta di corrispondentismo di ritorno.

Il problema balza agli occhi se sottoponiamo le suddette tesi a ciò che potremmo chiamare il «test di Lakoff e Johnson», e risiede nella seguente contraddizione: se nel rivendicare per la metafora la funzione conoscitiva (tesi 1), Ricoeur suggerisce di voler liberarsi dalle implicazioni della demarcazione positivista del linguaggio, nel mettere invece a fondamento della verità metaforica la realtà stessa (tesi 2), annullando così le istanze intermedie fra parole e cose – o fra il linguaggio e i fenomeni –, egli resta impigliato nella fallacia naturalistica del «mito dell'oggettivismo», così detta da questi autori. In fondo, finisce per sostenere che se il linguaggio letterale presuppone un mondo fisso, al linguaggio metaforico *corrisponde* un mondo mobile. Ma in questo modo non solo viene rinforzata la fede nella letteralità, viene altresì *defenomenologizzato* il rapporto fra linguaggio e realtà. Togliendo di mezzo la coscienza come fonte di ogni senso (e quindi di ogni significato), viene meno il nesso trascendentale, esso si appiana al livello meramente logico. Il segno diventa testuale. L'«orizzonte» smagrisce a contesto. Non c'è più sfondo. Il movimento stesso, quel fluire del mondo a cui la polisemia sarebbe *di suo* agganciata, perde ogni fondamento e si rende inconcepibile, poiché nessuna genesi è possibile senza il respiro attuale e attuante dell'orizzonte intenzionale, che è in sé polidimensionale (evidenziarne la complessità è appunto lo scopo dell'analisi statica, che Husserl non considera certo sufficiente, ma sì necessaria).

In altre parole, affermare l'ermeneuticità del mondo stesso in virtù della sua dinamica, porta Ricoeur a fondare l'ermeneutica del testo nella trascendentalità dell'ontologia, e ciò degenera nel ristabilimento di un nesso diretto tra parole e cose. Un nesso in virtù del quale il linguaggio – non solo quello letterale ma anche quello che egli chiama metaforico – rifletterebbe fedelmente il mondo, che non è

tende a opporsi al positivismo ortodosso in favore di un pragmatismo comunicativo (cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 193 sgg).

⁹³⁰ L. Samonà, *Aporie nell'ermeneutica*, cit., p. 12.

più fisso ma costantemente mobile. Ora, rispetto agli sviluppi della filosofia linguistica, questa scelta ricoeuriana *supera* quindi quella davidsoniana di *eludere* i termini singolari perché essi *variano* – in quanto prova a farne i conti, Ricoeur va infatti oltre –; in questa sua scelta s'intravede tuttavia d'altra parte un retrocedere rispetto alla soluzione suggerita per esempio da Goodman, che parlando di «metafore congelate» e semmai «senili»⁹³¹, ma che *rimangono* vive, sempre in qualche misura anche pur minima nuovamente evocanti – cioè sempre per un verso vere, per quanto false per un altro – non solo ne scongiura la fusione al letterale come campo di una fissazione del significato (il quale così diverrebbe antipodico, inerte appunto), ma tiene aperta la porta all'innovazione, non solo linguistica. Se fusione alla fine in Goodman c'è⁹³², è semmai foriera di un decongelamento tutt'altro che banale di quel piano letterale non più ingessato ma in costante evoluzione e di costante riappropriazione.

Ora, se per i sostenitori *duri* della letteralità (che escludono la metafora dal linguaggio significativo) essa si fonda in un'ontologia oggettiva, per Ricoeur la metaforicità scaturirebbe comunque, come del resto tutto il linguaggio, da un'ontologia-soggetto (non tuttavia da un soggetto; il soggetto qui non c'entra e tantomeno l'io, ma da una sorta di oggettività ideale che viene soggettivizzata), ossia una ontologia *autocostitutiva*. Se per i primi la corrispondenza biunivoca è data tra una cosa fissa e una parola dal significato chiuso, nel secondo caso, essa sarebbe data tra una cosa mobile e un'espressione aperta, ma sempre in modo autonomo da ogni interferenza prospettica (aperta al movimento *contestuale* delle cose, considerate esse stesse come trascendentali, ma pur sempre chiusa all'intromissione *extratestuale* di una coscienza). Si tratta di una trasposizione che non interrompe il doppio vettore della biunivocità, che non risolve il problema della corrispondenza diretta fra parole e cose, che anzi in altra veste ripropone. Essa non fa che riaffermare una nuova accezione di letteralità, una letteralità fluida anziché statica, che vuol essere ermeneutica anziché strutturalistica, ma che poco

⁹³¹ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p. 66.

⁹³² Cfr. *ivi*, p. 68; per quanto per Goodman una metafora possa «sbiadire» fino a «evaporare», di essa rimane tuttavia pur sempre un «residuo».

aggiunge, per quanto riguarda la comprensione del segno, alla definizione diadica saussuriana. Se, al di là di questa analisi necessariamente semplificata, tale lettura è giusta, non si capisce, infatti, quale possa essere in questo quadro il ruolo *vitale* della metaforicità.

Dinanzi al problema della corrispondenza, che è stato ed è paradigmaticamente sollevato dalla tradizione nominalistica – la quale, annullando di fatto il rapporto ontologico-linguistico mediante l’amputazione delle cose stesse, offre una terapia inadeguata per una diagnosi che resta comunque valida –, la fenomenologia husserliana, mettendo al centro il soggetto e affidando ad esso la costituzione di un mondo successivo all’*epoché*, riesce a superare al tempo stesso sia il problema della corrispondenza sia la ricaduta nel nominalismo – colpo e contraccolpo di un medesimo percorso *sustruttivo* – determinati entrambi dall’atteggiamento naturalistico. Di fronte alla soluzione già fornita da Husserl, l’approccio ontologico adottato da Ricoeur, di stampo *piuttosto* heideggeriano – per quanto *neanche* del tutto heideggeriano, se Heidegger va letto fenomenologicamente –, non sembra essere la via più adatta a far fronte alle critiche (nonché alle limitazioni) dell’approccio linguistico; non basta cioè un’*ontologia della metafora* per fondare criticamente la metaforicità.

Non è sufficiente trasferire l’*ermeneutica del testo* a un’*ermeneutica dell’ontologia*. È necessario sottolineare un’altra istanza: il ruolo – sintetico e genetico – dell’ermeneuta. Non può esserci ermeneutica – benché esista la *hyle* mondana e benché si muova – se non c’è, in primo luogo, un soggetto, donatore di forma, il quale, sulla base della sua stessa esperienza privata – intenzionale e trascendentale –, *produce* l’interpretazione. A questo proposito scrive Husserl: «ogni realtà esiste grazie a una “donazione di senso”»; possiamo dunque dire che «tutte le unità reali sono “unità di senso”». E poiché Husserl respinge l’idealismo metafisico, sottolinea che «le unità di senso presuppongono una coscienza che conferisca il senso».⁹³³ L’approccio fenomenologico alla metafora richiede insomma che questo fondamentale ingrediente husserliano, che mette in primo piano la dimensione gnoseologica, non venga in alcun modo tralasciato.

⁹³³ E. Husserl, *Idee I*, cit, § 55.

Ora, è Ricoeur stesso a suggerire, in questo senso, il passo che manca di compiere. In effetti, tra l'affermare che la realtà non ha una struttura ontologica definitiva, come egli fa, e proporre la *fenomenicità*, intercorre un passaggio tanto decisivo quanto breve. La differenza cruciale tra l'affermare che l'ontologia è semplicemente mobile in sé (a modo per certi versi heideggeriano), e l'intenderla invece come fenomenica (nel senso husserliano del termine) consiste nel fatto che nel secondo caso vengono accentuati gli aspetti per i quali il mondo, la realtà, si costituisce in relazione alla coscienza. Ciò che viene meno allora è quel genere di assolutezza che, separata, *sustruita* da ogni legittimazione intenzionale, Husserl bandisce come naturalistica. Anziché fare «ontologia trascendentale» della metafora (da cui può soltanto derivare una idea astratta di metafora) occorre insomma incentrare il processo nel soggetto conoscente, vale a dire, nella gnoseologia trascendentale fenomenologica (capace di rivelare il fenomeno della metafora nella piena autenticità del suo essere intenzional-funzionale). Anziché fondare l'ermeneutica nella trascendentalità dell'ontologia (fondando di conseguenza la metaforicità del linguaggio nella forza motrice di una struttura ontologica mai definitiva, e attribuendo così all'*oggetto* addirittura potenzialità attive, autopoietiche, che sono invece esclusive del *soggetto*⁹³⁴), bisogna fondarla nel nucleo husserliano della trascendentalità della coscienza: la correlazione noetico-noematica.

Sottolineare la presenza di questa terza istanza, cioè la coscienza, è indispensabile per evitare il «peccato» della corrispondenza diretta tra parole e cose, vale a dire il «mito dell'oggettivismo». Il contributo della posizione fenomenologica, che non essendo empirista non è nemmeno naturalmente corrispondentista, è di andare oltre la semplice affermazione del contenuto. La particolarità – e la portata filosoficamente rivoluzionaria della fenomenologia – risiede in ultima istanza nel fatto che la distinzione husserliana tra «*hyle*» e «*forma*» comporti, dal momento che viene inserita nel modulo intenzionale (ovvero nella correlazione noetico-noematica), il *superamento* del dualismo

⁹³⁴ Husserl mostra molto chiaramente come, in quanto *organismo* vivo, l'*io* e l'*alter* si stacchino infatti dalle *cose*, tanto da richiedere, per la loro conoscenza come tali, intenzioni gnoseologiche

naturalistico di forma e contenuto. Un abbattimento che tutto comporta, fuorché una elusione. Se, come conferma Føllesdal, sarebbe sbagliato collocare Husserl in una posizione «fondazionista», si potrebbe su questa linea andare oltre, azzardando l'ipotesi – che non viene qui spinta oltre il cenno – di parlare a questo proposito di una prospettiva «emergentista». Se a donare senso, a dare forma alla materia è la coscienza – una coscienza la cui trascendentalità non si esprime certo staticamente sotto forma di *strutture* alla maniera di Kant –, piuttosto, la forma stessa *emergerebbe* in questo caso dal contenuto, intenzionato, riempito, sedimentato, reso abituale (ecco dunque non la forma bensì lo *stile* del conoscere, che non prescinde più dall'individuale) e quindi i «tipi empirici» precursori, infine, di schemi e categorie. Ecco perché, detto in termini rortyano-davidsoniani, nei *tertia* husserliani – che sono anzi da ritenersi un *prius* – v'è il fondamento non solo delle «credenze», ma della scienza, di tutta quanta la conoscenza, e finanche della filosofia. I famigerati *tertia* sono posti al centro *anche se variano*, e anzi *proprio* per ciò non potrebbero essere messi altro che al centro. Che questa posizione chiami in causa i termini singolari, il *lavoro* semantico, e la questione dell'*origine* del linguaggio va dunque da sé. La metaforicità del nome può essere fondata consistentemente soltanto mediante la centralità dell'istanza gnoseologica, e cioè sulla base di una *fenomenologia della metafora*.

La metaforicità nasce allora dall'intenzionalità stessa, poiché è l'intenzionalità della coscienza a dare intelligibilità alle cose del mondo, ed è anzi in relazione ad essa che il mondo come appare, inevitabilmente collegato al tempo, si muove e si sottrae alla fissazione del nome universale ed eterno. È in virtù dell'ordine⁹³⁵ ogni volta stabilito dalla coscienza – che non è fisso e nemmeno

specifiche, ossia, oltre alla percezione, anche la riflessione e l'empatia.

⁹³⁵ Ernesto Grassi lega il concetto di metafora a quello di *ornatus*, che non aveva originariamente il senso di ornamento prescindibile, ma che alludeva appunto alla nozione di *kosmos* (inteso come relazione tra le parti e un tutto), che rimanda a sua volta alle nozioni di insieme e di ordine, e – perché no – anche a quella di monade che, come ha sottolineato Husserl nella quinta Meditazione cartesiana, sta necessariamente a fondamento del trascendentalismo fenomenologico. In questo modo, risulta chiaro anche da una prospettiva filologica come sia essenziale alla funzione metaforica la proprietà di ordinare, di classificare, di assolvere in modo elastico alla stessa funzione

caotico, ma che varia secondo uno stile –, che il mondo acquista un *come*, un segno. Ed è in virtù di questa sua *donazione* di senso che il mondo è reso significativo. Perché non si tratta più del mondo «oggettivo» (irraggiungibile, mero *telos* sfumato, innominabile *onticità*), ma del *nostro* – e in ultima analisi del *mio* – mondo fenomenico (che è uno spazio fatto di ontologia, di processi di conoscenza e di modi di espressione).

Ora, se nel distinguere lo «spazio ontico», definito come «tutto ciò che c'è», il *che* dell'universo, dallo «spazio ontologico», costituito da ciò che noi conosciamo circa ciò che c'è, dal *come* in cui ce lo raffiguriamo⁹³⁶, Colacilli ci mette in condizione di capire che le posizioni oggettivistiche appiattiscono il *come* sul *che*, mentre le posizioni nominalistiche appiattiscono il *che* sul *come*, e se il metodo fenomenologico vi *interpone* l'io, spianando la strada da ogni abisso alla sua vetta, va altresì evidenziato il fatto che la centralità fenomenologica dell'io può essere giustificata *anche* dal punto di vista grammaticale. L'espressione *intenzionalità-di* implica infatti un *doppio genitivo*; essa è *-di-* in due direzioni: nella direzione del complemento oggetto ma anche in quella del soggetto che la mette in atto e la possiede: è intenzionalità-di-qualcosa ma anche intenzionalità-di-qualcuno, della coscienza che la esercita. Quel doppio genitivo, che sta a fondamento della correlazione, quel *-di-* che la fa essere essenzialmente instabile come una molecola chimica con un elettrone in più, implica più che una carica, un *vuoto magnetico*, sempre di nuovo *riempibile*, sia dal lato oggettivo che da quello soggettivo. Se dunque una strada grammaticale c'è, questa ci conduce allora in *primo* luogo alla sensibilità, alla dimensione fisica dell'intenzionalità, e soltanto in seguito, e a patto di non abbandonare la strada sintetica, potrà condurre anche alla metafisica.

Se infatti il mondo fenomenico è *un mondo congetturale*, una approssimazione infinita al mondo trascendente, ed è il soggetto a interpretare, a tradurre un *che* vago – «il mondo è» – in un *come* infinitamente cangiante e

che Aristotele assegnò rigidamente alla definizione. Cfr. E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., pp. 83-84.

⁹³⁶ Cfr. J. C. Colacilli de Muro, *Los espacios filosóficos*, cit., p. 16, §§ 1.010 e 1.012.

sempre comunque perfettibile – «questo mondo è così!», riprendendo il discorso ricoeuriano, si può ora dire che, mentre il *che* del mondo ci offre un essere che vediamo soltanto per analogia, il nostro *vedere-come* va costituendo il *come* di un mondo nostro, un mondo *al genitivo*⁹³⁷, in modo tale che il suo essere non è un essere *tout-court*, un essere nominativo⁹³⁸, ma un essere fenomenico, un *essere-come*.

A partire dall'indeterminazione perennemente determinabile, dalla vaghezza orizzontale del *che* esterno che percepiamo, sgorgano gli stimoli per la costruzione del *come* dinamicamente determinato del mondo fenomenico, ma è la coscienza soggettiva a portare a termine il processo. E questo partire da fondi indistinti per individuare fenomeni focali, sempre circondati da nuovi orizzonti che consentono a loro volta di ipotizzare nuovi punti-luce, nuovi fuochi di esperienza, è un processo metaforologico. A tale proposito, Husserl è chiaro: poiché «alla percezione spaziale inerisce una certa *inadeguatezza*», e poiché «una cosa può per principio essere data solo “unilateralmente”, [...] in quel senso che è determinato dal rappresentare per adombramenti[,] una cosa è necessariamente data in “*modi di apparizione*”, dove si distingue *un nucleo di elementi “effettivamente rappresentati”*, circondato da un *orizzonte* di altri elementi, di maggiore o minore *indeterminatezza*, che sono dati insieme con i primi ma in maniera impropria. E il senso di questa indeterminatezza è ogni volta stabilito dal senso della cosa-percepita come tale». In effetti, «indeterminatezza significa *determinabilità secondo uno stile solidamente prescritto*». La determinabilità «allude *anticipatamente* a possibili molteplicità di percezioni, le quali, passando ininterrottamente l'una nell'altra, si concludono nell'unità di una sola percezione nella quale la cosa, nella sua perdurante continuità, rivela “lati” nuovi ogni volta [...] in sempre in nuove serie di adombramenti. Frattanto, i momenti conpercepiti in maniera impropria, giungono a poco a poco a effettiva rappresentazione, cioè a

⁹³⁷ Si tratta in ogni caso del mondo-di-qualcuno, benché esso possa essere inteso anche come dativo – nel caso del complemento a termine (il mondo-per-qualcuno) – o come accusativo – nel caso del complemento oggetto (qualcuno costituisce il mondo).

effettiva datità, e le indeterminatezze si determinano sempre più, per trasformarsi poi esse stesse in chiare datità; mentre nella opposta direzione, il chiaro diventa oscuro». Dunque, da un lato, «*all'ineliminabile essenza della correlazione tra cosa e percezione di cosa appartiene di essere, in questo modo, in infinitum imperfetta*», e dall'altro, «rimarrà sempre, per principio, un orizzonte di determinabile indeterminatezza».⁹³⁹

Si vede dunque come, andandoci di mezzo la dimensione gnoseologica, lo spazio stesso – lo spazio cioè fenomenico – come insieme di quadri statici, presupponga la presenza del tempo (condizione del movimento), ma si vede anche come sia proprio tale genesi – ermeneutico-costitutiva – a rendere inevitabile, ai fini della percezione stessa, la incessante mobilità, la continua metamorfosi della cosa spaziale. Il movimento reale è allacciato allora all'impossibilità da parte del soggetto di *trattenere* il mondo in maniera *definitiva*; esso v'è come opera dell'intenzionalità soggettiva, e non necessariamente di una presunta intenzionalità o iniziativa *oggettiva* del mondo stesso. Oggettivamente il mondo potrebbe anche stare fermo; solo che da esseri umani mai lo sapremo, perché il movimento è *in ogni caso* introdotto come condizione dalla soggettività, dal nostro essere spazialmente infimi e «condannati»⁹⁴⁰ al tempo, dal non avere quindi un occhio sufficientemente onnividente, da Soggetto appunto, un Occhio divino, da poter contemplare puntualmente ed eternamente tutta l'Oggettività (ossia l'onticità). Ecco perché ci si trova a ricorrere all'impalcatura del linguaggio, che nel tentativo di ricostruire sempre di nuovo l'edificio del mondo, sottoposto ai cataclismi temporali *comunque* vissuti dall'umanità, funge da struttura più o meno fissa. Ma anche riguardo ad esso, *noi* muoviamo e *noi* blocchiamo il movimento. Soggetti con la s minuscola, *soggetti alle nostre limitazioni trascendentali*, efficacemente lo affrontiamo (in un certo senso *temporaleggiamo*), dal luogo del *Da-sein* come

⁹³⁸ In termini grammaticali, il nominativo è il caso riservato al soggetto dell'azione indicata dal verbo principale di una frase.

⁹³⁹ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 44, pp. 94-95 (trad. modificata).

⁹⁴⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 29: «poiché siamo nel mondo, noi siamo *condannati al senso*».

dell'essere-in-circostanza orteghiano, cioè dallo *stare* al mondo, pendolando dall'interno all'esterno, dalla sfera di proprietà a quella intersoggettiva, dalla psiche al rigore, dall'intenzione alla menzione. E da quella nostra *nominatività*, povera e prodiga, si è *genitori* di un mondo umano, un mondo che si rivela rigidamente innominabile.

Ecco anche perché un'ontologia che voglia superare le aporie della metafisica tradizionale, considerata inautentica proprio per quell'ingenuo o naturalistico (in quanto puramente logico-razionale) aspirare all'incondizionato che già Kant aveva criticato (*pars destruens*) e che in qualche modo anticipa e sta alla base dell'«oblio dell'Essere» denunciato da Heidegger, se da un lato deve liberarsi dal condizionamento del linguaggio prestabilito, dall'altro non può prescindere dal condizionamento gnoseologico (vale a dire psico-antropologico) sottolineato dalla fenomenologia di Husserl (*pars construens*). Appare allora chiaro come non si possa essere fino in fondo heideggeriani se non si è al tempo stesso anche husserliani.

Sono innumerevoli, oltre a quelli appena citati, i passi husserliani su cui si può appoggiare per mostrare come la fenomenologia della conoscenza, fondata sulla nozione di intenzionalità, apra – spalancandole addirittura – le porte del campo filosofico alla metaforicità. La caratteristica essenziale di ogni esperienza attuale, di rimandare, da un lato, a esperienze passate e di prevedere e consentire, dall'altro, l'attuazione di nuove esperienze, è infatti condizione di possibilità del trasferimento metaforologico come meccanismo privilegiato di associazione; ancor più: essa, ed essa soltanto, ne rivela la necessità.

In sintesi, il nodo problematico della metaforologia, che il pensiero analitico denuncia ma non risolve, non si scioglie né abbandonando l'intero discorso all'arbitrio soggettivo (intendendo cioè la metafora come capriccio, come ornamento superfluo, e confinandola entro i margini di una estetica astratta, ossia impropriamente detta), e nemmeno, però, come fa Ricoeur, differendo semplicemente il paradosso tropico alla tensione dinamica del mondo stesso. Il

dirottamento della questione linguistica direttamente sul piano metafisico⁹⁴¹, incorre nella svista di trascurare la componente gnoseologica che, sola, può fungere da ponte, e che genera se stessa e l'intero mondo fenomenico, non a caso, *a partire* dall'intuizione sensibile, vale a dire dall'esperienza propriamente *aisthetica*. Ciò che serve allora è *un doppio rientro*, secondo cui l'abbandono della svolta linguistica, intrapreso sulla base della svolta fenomenologica, va completato con un passo ulteriore, che orienta l'indagine verso una lettura dialettica dell'intenzionalità, secondo cui l'indistinto si va differenziando. L'occhio della coscienza – che cerca l'identico nel diverso, che vede il differente nel medesimo e che trova il simile per analogia –, genera in questo modo la «segnatura» del mondo⁹⁴².

Dalla prospettiva qui assunta, il passo che va ancora compiuto dopo Ricoeur è dunque il seguente. Poiché, come egli stesso riconosce, il reale non ha una struttura ontologica definitiva, si tratta di portare questa convinzione fino alle ultime conseguenze husserliane, ovvero: di affermare che la realtà è *fenomenica*, sottolineando con questo concetto l'imprescindibilità del polo soggettivo⁹⁴³, essenzialmente presente nella sua stessa costituzione, e di fondare, di conseguenza, l'ermeneutica in una *gnoseologia* fenomenologica, prima ancora che nell'ontologia⁹⁴⁴. In questo modo, la metaforicità si svela come *logica* stessa dell'intenzionalità (e quindi della fenomenicità), al punto che potremo affermare

⁹⁴¹ È chiaro che un'ontologia staccata dalla gnoseologia, ossia dalla riduzione trascendentale, perde l'elemento fenomenologico fondamentale e ridiventa semplicemente metafisica tradizionale, cioè *ideale* anziché *eidetica*.

⁹⁴² Cfr. E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., pp. 149-165.

⁹⁴³ Soggettivo in senso antropologico s'intende, non in senso teologico o metafisico-idealistico.

⁹⁴⁴ Senza la mediazione dell'istanza soggettiva (capace di operare la doppia *epoché*, eidetica e trascendentale), l'ontologia diventa onticità; viene insomma annullata la differenza tra il trascendente e il fenomenico. La conseguenza – antihusserliana, ma anche antiheideggeriana – di questo appiattimento è nientemeno che il regresso (nella direzione cioè dell'atteggiamento naturale, al tempo stesso idealistico) dell'ontologia a lo *status* di metafisica tradizionale. Solo il riconoscimento della centralità della sfera soggettiva, costitutivo-trascendentale, può preservare l'autenticità del concetto di ontologia nella sua accezione pienamente fenomenologica.

che a essere originariamente ermeneutico, ovvero euristico, non è il mondo, né tanto meno il testo, ma la metaforicità.

13. Intenzionalità e metaforicità

A partire dalla congiunzione – o meglio, dall’intersezione – fra fenomenologia e metaforologia si genera una nuova accezione di esplicitazione, quindi, di ermeneutica e infine di filosofia. Se nel contesto ricoeuriano, l’agente esplicitante è il linguaggio, il quale descrive il mondo ontico (e, come si è detto, che tale mondo sia fisso o mobile non fa in questo caso alcuna differenza), l’ermeneutica che ne deriva si esaurisce in una *traduzione* delle metafore del linguaggio a un altro linguaggio, più vicino al letterale. La problematicità di questa operazione, risiede nel fatto che essa determina due estremi filosoficamente insostenibili: o sopprime l’ermeneuta (come nel caso dei logico-analitici, che si collocano agli antipodi dalla concezione fenomenologica, e che con il termine interpretare intendono semmai la traduzione della lingua naturale, se non in «notazione canonica», comunque in un linguaggio formalizzato), oppure richiede un ermeneuta *super partes*, che si trovi talmente fuori dal gioco da non poter essere neppure tematizzato.

Tuttavia, e al di là delle difficoltà filosofiche suscitate dal presupposto – nonché dal concetto stesso, in sé almeno paradossale, se non contraddittorio, e dall’espressione, che è un ossimoro – di un *soggetto oggettivo*, di un agente in qualche modo *automatico*, privo di caratteristiche *effettivamente* soggettive, vale a dire storico-individuali⁹⁴⁵, resta il fatto che nel contesto fenomenologico, con il

⁹⁴⁵ Vedendo in Husserl un «rifiuto di ogni specificazione antropologica», Blumenberg ha approfondito il problema della teoria pura anche e specialmente in relazione alla figura del fenomenologo, il quale deve restare soggetto al mondo-della-vita (a cui può accedere soltanto in modo parziale e storico) senza mai aspirare a porsi al di sopra di esso, pena la crisi della fenomenologia stessa, che non riuscendo più a sostenere la distinzione tra eidetica e idealismo, si

termine *esplicitazione* non possiamo intendere, ogni volta, se non quella *pro-dotta* (e non meramente *tra-dotta*) a partire da una visione del mondo (un mondo che non può non essere intenzionale, ossia fenomenico) *ad opera* della soggettività trascendentale (che non è, chiaramente, essa stessa trascendente⁹⁴⁶). Il ruolo di una ermeneutica fenomenologica è allora quello di togliere dall'ovvietà, di *dis-ovvietizzare* – per usare il termine di Blumenberg – il mondo *nostro* in un linguaggio (inteso come insieme ordinato di segni non necessariamente verbali) altrettanto *nostro*, mediante cioè l'intenzionalità metaforologica. La funzione di tale ermeneutica non è quella di *parlare* circa il mondo trascendente, ma di rappresentarlo in un mondo fenomenico. Essa non si limita, quindi, a spiegare il mondo, bensì, per l'appunto, lo *costituisce*. Ma se le cose stanno così, allontanandosi da Husserl ovvero dalla riduzione fenomenologica, l'ermeneutica semplicemente testuale acquista, nel linguaggio ricoeuriano, un potere demiurgico che Ricoeur non riesce più a fondare (*constituir* il mondo fenomenico trascendentalmente nel suo senso è cosa diversa dal *creare* il mondo trascendente *tout court* nella sua *natura*). Perché se ermeneutica è già in sé l'incessante attività gnoseologico-costitutiva della coscienza, se ermeneutica è l'intenzionalità in quanto *incarnata* in una coscienza trascendentale, e ogni soggetto, in quanto coscienza intenzionale, è *per sé* un ermeneuta, tolto l'io – e senza i *fenomeni* –, tutto ciò sconfinava in *creazione* o in partenogenesi, in auto-ri-produzione (e se d'altra parte, tolto infine il movimento, sconfinasse in *corrispondenza*, perderebbe ogni senso perfino l'adozione di qualsivoglia ermeneutica). Ma se *invece* si segue il primo insieme di accezioni, il senso metaforico, inteso come intenzionale e originaria *donazione di senso*, non solo non può essere più concepito come «contro-senso» (ossia come frattura di un presunto significato letterale)⁹⁴⁷, ma esso non può nemmeno essere più tradotto a un linguaggio letterale, semplicemente perché, per definizione, la letteralità stessa, sia in quanto presunta oggettività di

renderebbe essa stessa una pura astrazione (cfr. H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, cit., p. 11).

⁹⁴⁶ In questo senso l'esplicitazione del mondo ne escluderebbe l'autodispiegamento.

⁹⁴⁷ Così descrive infatti Ricoeur il funzionamento della metafora nel contesto del discorso (cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, cit.).

riferimento, sia in quanto insieme di significati convenzionalmente prestabiliti, si rivela come *in sé priva di senso*.

Detto qui semplicemente per inciso, questo è un punto che, a differenza di Ricoeur, appare invece più chiaro a Goodman: «applicata per categorizzare e organizzare un regno straniero», ogni metafora implica «un ri-orientamento *dell'intera rete* di etichette»⁹⁴⁸, secondo cui «gli spostamenti di sfera» che la metafora introduce hanno, *all'interno* del letterale, il valore di «una spedizione all'estero»⁹⁴⁹. Sia pure malgrado l'idea di confine che i termini «straniero» ed «estero» qui richiamano, il fatto che vi sia un passaggio, un flusso, un influsso continuo dell'uso traslato (che inoltre va ad attingere *oltre* il linguaggio), digrada il distacco e quindi il *confino* del letterale come qualcosa di stagno, come un sistema a tenuta stagna. La frontiera diviene permeabile a tal punto che «chiedersi perché i predicati si applicano, come effettivamente fanno, metaforicamente, equivale a chiedersi perché essi si applicano, come effettivamente fanno, letteralmente»⁹⁵⁰. Lo steccato tra il metaforico e il letterale sembra così sfumare fino a quasi dissolversi. Nella considerazione goodmaniana della metafora – affrontata tra l'altro da una prospettiva estetica nel senso tradizionale, ovvero di un discorso che riguarda l'arte⁹⁵¹ – l'analisi si trattiene tuttavia *in parte* nella svolta linguistica. Si può dire che lo faccia parzialmente, appunto, in quanto rivendica «l'opportunità di attribuire il massimo rilievo alle etichette, secondo un orientamento *nominalistico* ma non necessariamente *verbalistico*»⁹⁵², ammettendo con ciò la coesistenza e l'interazione del linguaggio con altri *sistemi non verbali*⁹⁵³ anche precedenti. Ma non avendo esplicitamente assunto la prospettiva

⁹⁴⁸ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p 69 (corsivo mio).

⁹⁴⁹ Ivi, p. 70.

⁹⁵⁰ Ivi, p. 74.

⁹⁵¹ Cfr. ivi, pp. 63-88.

⁹⁵² Ivi, p. 79 (corsivi miei).

⁹⁵³ Cfr. ivi, p. 57. In questa pagina Goodman parla indistintamente di «sistemi non-linguistici» e di «simbol[i] non-verbal[i]».

fenomenologica e non disponendo quindi degli strumenti teoretico-gnoseologici introdotti dal concetto di intenzionalità, egli infine, d'altra parte, fatica a distinguere tra metafora e tropo.⁹⁵⁴

Distinguendo la concezione goodmaniana della metafora da quella fenomenologica di Ernst Tugendhat, Karl Mertens ha rilevato come, «collegandosi esplicitamente a Gilbert Ryle [...], Nelson Goodman [abbia] caratterizzato la metafora formulandola come un “calculated category-mistake”», cioè un «errore categoriale calcolato»⁹⁵⁵, ovvero una contravvenzione⁹⁵⁶ successiva e relativa alla convenzione linguistica, un'infrazione oltretutto *calcolata*, dunque algebricamente inferibile. Per distinguere fra il *tropo* come contravvenzione a livello assertivo⁹⁵⁷ (derivato) – «un tipo particolare di discorso categorialmente sbagliato», scrive Mertens⁹⁵⁸ –, e la metafora come modulo intenzionale della donazione originaria fungente a livello gnoseologico, occorre infatti spingersi *oltre* il linguistico, ovvero oltre il convenzionale e anzi fino al *pre-categoriale*, e questa è appunto la dimensione in cui si cala l'approccio fenomenologico.

Se dunque, rimettendo al centro l'*ego*, intendiamo la donazione di senso come *trasferimento* di segni alle cose, o ancora come *sostituzione* di cose con segni (*parlare* è allora muovere quei segni al posto delle «cose», sia materiali sia metafisiche, che con essi indichiamo e che sarebbe molto più ingombrante o

⁹⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 142 (n. 556).

⁹⁵⁵ Mertens, K., «Methode und Metapher. Zeitanalyse bei Husserl und Merleau-Ponty», in R. Bernet, A. Kapust (a c. di), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Wilhelm Fink, München, 2009, pp. 149-150. Di «errore calcolato» parla peraltro anche Ricoeur (cfr. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 284).

⁹⁵⁶ Mertens traduce in tedesco il concetto ryleano con «Kategorienfehler» e quello goodmaniano con «Kategorieverwechslung» (ivi, p. 149). Il termine inglese *mistake* può essere tradotto come fraintendimento, confusione, sbaglio. Si preferisce qui il termine di *contravvenzione* in quanto esso rinvia, nel contraddire o venir meno, alla *convenzione*.

⁹⁵⁷ Cfr. al riguardo anche C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierte sprachanalytischen Metaphorologie*, Alber, Freiburg/München, 1991, pp. 79 sgg.

⁹⁵⁸ K. Mertens, «Methode und Metapher. Zeitanalyse bei Husserl und Merleau-Ponty», cit., p. 149: «eine besondere Art kategorial falscher Rede».

addirittura impossibile manipolare direttamente), possiamo dire che non c'è donazione di senso che non sia metaforologica. La *donazione di senso* si presenta allora non più solo come precedente, ma come opposta, per quanto riguarda il suo fondamento, alla *definizione*, ragionata, esplicita e pubblica, che porta alla determinazione di un *significato*. E si capisce allora come anche la *riappropriazione* del senso in cui la metafora consiste – insostituibile, nella sua funzione, anche per «il bambino»⁹⁵⁹ che impara la lingua – proceda nella direzione contraria a quella di un avanzare, convenzionale e per accordo, verso la fissazione dei significati, proceda cioè in quella direzione che anche Goodman – rinviando peraltro a Cassirer – definisce come «un ritorno», anche su «una regione precedentemente abbandonata» e che «può anche dipendere da un ricordo semi-consapevole».⁹⁶⁰

Si può allora dire che ogni volta che nel segno, anche in un segno a cui sia stato dato un significato definito, non venga riconosciuta traccia dell'avvenuta mediazione originaria, l'espressione smarrisce l'indicazione (in termini husserliani), la parola diventa vocabolo (in termini heideggeriani): non c'è più alcun «linguaggio». Il linguaggio letterale, corrispondenticamente inteso, *preso per* diretto e immediato, ma inautenticamente parlato, si rivela in tal caso come vuoto di senso, come in-sensato.

La metaforicità inaugura allora un ambito dialettico, in virtù del quale il significato, in quanto comunalizzazione del senso, si scopre come un *con-senso* in continuo divenire conciliatorio. La *segnatura intenzionale* del mondo, vista da un'analisi genetica, va costituendo quindi l'intelligibilità di un fluire che non può prescindere da nessuno dei due poli coimplicati e che, senza cadere in nessuno degli estremi, trova equilibrio e sostegno nella dinamica della correlazione

⁹⁵⁹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, cit., p 73.

⁹⁶⁰ *Ibid.*

noetico-noematica, nella quale, in ultima analisi (analisi statica), la metaforicità stessa si fonda, poiché, ogni *noein* è già in sé un *metapherein*⁹⁶¹.

Questa associazione di concetti, così chiaramente intuita da Grassi, è ciò che non ha visto Ricoeur, il quale, preferendo sviluppare l'argomento in una direzione ontologico-idealista (piuttosto che ontologico-esistenziale, in un senso cioè *pienamente* heideggeriano), ha mancato di sfruttare le potenzialità ad esso offerte dalla gnoseologia husserliana. Occorre dunque impostare la riflessione all'interno della gnoseologia fenomenologica husserliana per far sì che l'euristica metaforologica, tesa – in modo esplicito o comunque implicito – a superare il mito dell'oggettivismo (il mito dell'oggettivismo statico), non si imbatta nuovamente in esso, seppure in una sua nuova forma (il mito dell'oggettivismo dinamico).

Se si vuole affermare che *la realtà è ermeneutica*, quindi, non si può voler significare con ciò semplicemente – ovvero da una posizione naturalistica che vira all'idealismo – che essa stessa, nella sua onticità, sia dinamica e che susciti, generandolo *da sé*, il linguaggio metaforico per autoesprimere se stessa. Una realtà *al nominativo* non ha bisogno di metafore, essa riscontra pienamente i propri nomi e predicati sul piano – ovvio e sustruttivo – della letteralità. Una realtà assoluta non ha bisogno di rappresentarsi o di tradursi: essa è. L'improprietà – e la necessità stessa – della lingua nasce proprio perché la realtà, non essendo esattamente oggettiva, non è nemmeno soggetto. La suddetta affermazione può essere quindi accettabile, da un punto di vista fenomenologico rigoroso, soltanto se ciò che si vuole dire, nel profondo, è che *la realtà è fenomenica*, vale a dire, che si costituisce a partire da due componenti imprescindibili, una ontologica e un'altra gnoseologica. L'ermeneuticità della realtà è intesa allora come risultato, come un aggettivo qualificativo passivo da applicare alla realtà in cui *noi* – soggetti parziali – viviamo, e non come una facoltà, potenzialità o qualità attiva imparzialmente esercitata dalla realtà stessa. In tal caso dunque, non è *la* realtà stessa a essere ermeneutica, ma la *nostra* realtà relativa, ciò che noi *ci* rappresentiamo della realtà, ciò che noi *segniamo* attraverso una intelligibilità che proviene non dal mondo

⁹⁶¹ Questa tesi si evince dalle considerazioni di E. Grassi (cfr. soprattutto Id., *Potenza dell'immagine*, trad.it. di L. Croce e M. Marassi, 1989, pp. 193-223).

dato ma dal nostro rapporto con esso, dal nostro modo di *presentarlo*, dalla nostra intenzionalità. Fra linguaggio e ontologia c'è dunque un divario. Esso può essere varcato dalla dimensione umana, a patto che essa non abbandoni lo spazio gnoseologico, quel suo temporale spazio nel quale la metaforicità dispiega la sua potenza.

14. Il mondo come fenomeno (l'atteggiamento metaforologico)

Rispetto all'oggettivismo ingenuo, dogmatico o assoluto che Lakoff e Johnson descrivono come "mito", la svolta soggettivistica iniziata da Descartes e perfezionata da Kant introduce un decisivo fattore di relatività, che traccia a sua volta una separazione netta tra il trascendentalismo critico e gli altri indirizzi della filosofia moderna, i quali, sia dal lato dell'idealismo, sia da quello dell'empirismo, si mantengono invece ancora all'interno di ciò che Husserl ha definito come atteggiamento naturalistico. Postulando nel soggetto una capacità *a priori* costitutiva dell'esperienza e soprattutto dividendo, per così dire, il vecchio oggetto in fenomeno e noumeno, Kant mostra di riconoscere una limitazione – nonché un'esigenza di complessificazione teorica – nel rapporto del soggetto con il mondo: il mondo è infatti accessibile soltanto nella sua fenomenicità. Egli riesce così a mettere in crisi il concetto di corrispondenza oggettiva senza rinunciare al realismo, ossia alla sintesi, senza dunque abbandonare il contenuto (come invece richiede la strada analitica). È chiaro che, nonostante egli assegni al soggetto un ruolo attivo nella costituzione dell'esperienza, la sua fiducia nell'universalità delle strutture *a priori* della sensibilità e dell'intelletto, e infine nella ragione, trattengono ancora la nozione kantiana di soggetto all'interno di una concezione che privilegia il formalismo, ossia le regole, di fronte alla variabilità dell'esperienza concreta.⁹⁶²

⁹⁶² Ciò complicherà infatti in seguito, nella *Critica del giudizio*, la spiegazione di una conoscenza contingente e in divenire come quella della scienza: il terreno dell'«oggettività particolare»; Kant

Kant rappresenta un significativo e fondamentale gradino verso l'uscita dalla *caverna mitica* dell'oggettivismo, ma indubbiamente è Husserl a compiere il balzo decisivo. La posizione husserliana conserva una prodigiosa equidistanza tra l'oggettivismo – inteso come adeguazione statica dell'intelletto alle cose e come ininterpretabilità dell'esperienza, con la conseguente estromissione del soggetto – e il soggettivismo – inteso come imposizione di un ordine normativo ai fatti. Si tratta di una equidistanza che si fonda in una concezione del rapporto gnoseologico come *co-relazione*, e che non solo gli consente di rivelare la dimensione trascendentale della *coscienza* soggettiva, ma di inaugurare inoltre una concezione del mondo come *fenomeno* costituito a partire da tale correlazione. Senza negare l'esistenza di un sostrato ontico indipendente (il *che hyletico* elementare, ciò che del mondo resta appunto trascendente), e senza cadere nemmeno in un relativismo radicale, Husserl delimita e concentra nella nozione di fenomeno ciò che il mondo ha di rilevante, ciò che il mondo *è-in-relazione* al soggetto (un *come tetico*, essenzialmente mobile, che può assumere più forme, e che dipende costitutivamente dall'intenzionalità trascendentale).

In questo modo, e riallacciandosi al cammino iniziato dal discorso trascendentale kantiano – segnato cioè dalla concezione che il mondo ontico non sia che un tutto in sé indeterminato, un mero *che* (ovvero un «c'è un mondo»), e che sia il soggetto, ritagliandovi individualità, a delineare il mondo fenomenico (il «come il mondo è») –, la fenomenologia sottolinea inoltre il fatto che il rapporto tra l'uomo e il mondo si costituisce sulla base di una variazione infinita nella quale il mondo non cessa mai di presentarsi come indeterminazione determinabile. Introduce così il concetto di flusso (genesì) e di zig-zag o di reflusso (ricorsività) per descrivere una dinamica che oscilla fra due poli e la cui essenza, il cui punto di equilibrio o di stabilità, consiste nel mai risolversi (nel senso di dissolversi, giungere a soluzione, omogeneizzarsi). Non si tratta più di due ambiti indipendenti, *discreti* – e anche per questo aspetto la fenomenologia contiene una sfumatura dialettica fondamentale –, ma di una correlazione tra due polarità attive e per così dire *audaci*, contenute tra la tendenza soggettiva verso il mondo

sarà costretto ad andare oltre le rigide esigenze stabilite nella sua *Critica della ragion pura*, per teorizzare l'esistenza di una facoltà ulteriore, quella del giudizio.

trascendente e il fatto che tale mondo ci presenta soltanto il suo fluire, vale a dire ciò che di esso possiamo, ogni volta, vedere.

Nel sostenere che «il mondo dell'esperienza è una materia indefinita che può essere determinata mediante una infinità di forme»⁹⁶³ – forme, beninteso, in ogni caso attinenti⁹⁶⁴ –, la fenomenologia dichiara *la relatività reciproca* sia di ciò che le filosofie precedenti avevano chiamato oggetto, sia della soggettività, finalmente comprensiva della dimensione individuale: entrambi i poli appaiono circondati da orizzonti e inglobati in un mondo-della-vita che ne ospita l'intelligibilità. In questo modo, il soggetto intenzionale, ora fenomenologico e non solo trascendentale, non è più un soggetto-specie, l'uomo universalmente definito (sulla base di strutture regolari, come lo concepì Kant), ma un io, una coscienza tesa al mondo in un corso di vissuti proprio, un uomo singolarmente costituito (sulla base delle proprie rappresentazioni, dei contenuti sedimentati); in ultima istanza – anzi, in prima –, una sfera di proprietà.

Se Kant metteva l'accento sul carattere universale della ragione come delle altre strutture soggettive, facendo della nozione di soggetto un *nome comune*, ossia generico, e del filosofo un soggetto anonimo, Husserl accentua invece l'aspetto storico-individuale della coscienza, nel suo sviluppo psico-ontogenetico. In questo modo, a ogni soggetto (diverso appunto da una cosa) corrisponde inevitabilmente un *nome proprio*. In questo senso l'intenzionalità fenomenologica, si discosta dal *cogito* dell'«antico cartesianesimo»⁹⁶⁵, la cui razionalità è astratta dall'intuizione sensibile (di cui Descartes appunto diffida). L'*ego* husserliano, radicato in ultima analisi nella centralità del corpo proprio e nella sensibilità trascendentale, acquista una prospettiva ineludibilmente personale. L'io fenomenologico è in questo senso più vicino all'io freudiano. Esso è anzitutto una «trama di contingenze e non un

⁹⁶³ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, cit., p. 186.

⁹⁶⁴ Si tratta di forme intese come realistiche, non imposte dall'alto (ideali) ma generate «dal basso», autenticamente rispondenti al rapporto; determinazioni cioè dal fondamento intuitivo-indicativo, forme che, anche quando approssimative, non sono comunque arbitrarie o contrarie a un *input* trascendente.

⁹⁶⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 41.

sistema di facoltà almeno potenzialmente ben ordinato»⁹⁶⁶; vale a dire che le sue abitudini (che conformano uno stile intuitivo personale), le sue *regole*, sono fondate, ovverosia stabilite non *a priori* ma *a posteriori*, cioè costituite, sulla base delle sue *rappresentazioni*.

Ciò colloca peraltro la prospettiva fenomenologica in netto contrasto con quella del pragmatismo, che accentua invece l'aspetto socio-culturale, lo sviluppo (filogenetico) del mondo pubblico-convenzionale, e per la quale l'unità da studiare è il gruppo (il che si traduce in parte in un'oggettivazione – per generalizzazione – del soggetto). Ciò spiega anche il fatto che, mentre il pragmatismo vede nel linguaggio meramente uno strumento di comunicazione, Husserl sia interessato invece ad approfondirne e chiarire le funzioni precedenti, come l'indicazione e l'espressione, fondate appunto nella sfera privata.

15. Segnatura anziché definizione

A partire dalla sfera di proprietà, la cui essenza è interattiva⁹⁶⁷, il soggetto deve costituire la fenomenicità, deve cioè costruire una sua rappresentazione del mondo in quanto connessione ordinata di sensi. Ciò implica chiaramente la messa fra parentesi dei significati convenzionalmente prestabiliti e l'acuire lo sguardo nel tentativo di penetrare – anche trafiggendo, squarciando il linguaggio dato – nelle «cose stesse». Così, se per Aristotele il primo passo verso l'individuazione degli oggetti era la loro definizione per genere prossimo e differenza specifica in relazione ad altri oggetti, ovvero la loro collocazione in una classificazione che rifletteva un ordine universale *a priori*, Husserl, problematizzando invece proprio quell'ordine *a priori* insieme ideale e convenzionale, parte dalle condizioni di

⁹⁶⁶ Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit, p. 43.

⁹⁶⁷ L'io husserliano non è solipsistico, come quello cartesiano, ma inter-monadologico, nel senso appunto leibniziano. Il mondo-della-vita, in quanto orizzonte di tutti gli orizzonti è infatti la monade globale, che include tutte le altre, rendendone possibile l'intercomunicazione.

possibilità della classificazione stessa, ovvero dalla necessità di costituzione – e quindi di fondazione originaria – di ogni classificazione.

Se dunque il significato, in quanto definizione esplicita e convenzionalmente – ossia pubblicamente – stabilita delle cose o di stati di cose, è successivo all'istanza della classificazione, sulla quale esso si appoggia (la classificazione conferisce infatti alle definizioni derivate – o, più precisamente, da essa dedotte – una loro validità logica), il senso invece, in quanto attribuzione privata e spesso implicita di un valore di *simbolicità* o *sensatezza* alle cose o stati di cose, precede le classificazioni, e quindi i significati che possono in seguito essere definiti. Se il significato è l'impero della distinzione (e non necessariamente anche della chiarezza, ossia, dell'evidenza), il senso è l'alba di quella prima chiarezza, vaga quanto si voglia, ma pure indispensabile.

Ora, se il senso precede le classificazioni, che precedono a loro volta le definizioni che danno luogo ai significati, il senso non può essere quindi esso stesso raggiunto mediante definizione. Ernesto Grassi si riferisce al processo di assegnazione di senso alle cose usando il termine di «segnatura» del mondo⁹⁶⁸, e intendendo con esso un'operazione di sostituzione, delle cose, con segni. Poiché Husserl conferisce alla nozione di segno un senso in prima istanza prelinguistico, che possiamo tradurre con quello che intende Colacilli quando definisce il segno come «qualunque cosa che un soggetto di conoscenza impiega come rappresentante o sostituto di un'altra»⁹⁶⁹, il primo segno in generale è indubbiamente il *noema*, che come sappiamo, è inscindibile dalla *noesi* da cui viene intenzionato.

Ma ogni fenomeno può venire *segnato*, in particolare, in primo luogo da un'immagine, successivamente da un *eidōs*, e infine da una parola. E se, come sostiene Grassi, metaforizzare (*metapherein*) è trasferire qualcosa da un luogo – o, particolarmente, da un livello – ad un altro, sottolineando il fatto che

⁹⁶⁸ Grassi riprende il termine da J. Böhme (*De signatura rerum*). Cfr. E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., pp. 149-165.

⁹⁶⁹ J. Colacilli de Muro, *Los espacios filosóficos*, cit., p. 88, § 6.011.

originariamente non si tratta di parole ma di cose⁹⁷⁰, allora la *segnatura* del mondo è ogni volta, e in un senso non banale, un'operazione non *definitiva* bensì *metaforologica*.

Occorre distinguere tra questa operazione, che chiamiamo metaforo-logica, e un'altra meramente – in modo banale, appunto – metaforica. Mentre quest'ultima, nell'accezione usurata da cui, sulla scia della proposta di Blumenberg e di Grassi, l'approccio fenomenologico si discosta, si applica di solito soltanto al risultato presente nel campo linguistico (all'avvenuto trasferimento di significato, all'avvenuta sostituzione di una parola con un'altra, la quale, detto per inciso, dev'essere peraltro sufficientemente «impertinente» da risultare visibile, rilevabile come metafora), con il termine metaforologia si vuole qui indicare invece una dinamica che, allargando la logica del trasporre metaforico (*metapherein*) ad altri livelli, tenga conto del processo originario, del suo agire interdimensionale e soprattutto a livello prelinguistico. Tante parole che passano per letterali possono così, e solo così, scoprendo cioè la genesi metaforo-logica che le ha suscitate, riacquistare le sfumature vive, la coloritura semantica, anche quando essa sia molto tenue, che l'usura naturale ha mortificato.

Forte della classicità latina, la grassiana *segnatura* del mondo calca i passi della donazione di senso husserliana. Per prima cosa, viene sottolineata la prima persona, poiché ogni individuo, attraverso il suo «ingegno»⁹⁷¹, scorge somiglianze

⁹⁷⁰ Cfr. E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., pp. 72.

⁹⁷¹ Riprendendo una idea di Baltazar Gracián (*Agudeza y arte de ingenio*), Grassi indica l'*ingenium* come facoltà metaforizzante (cfr. E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., pp. 84-89). Da notare è che, nonostante il fatto che un autore di riferimento abituale di Grassi, com'è Giambattista Vico, abbia affidato la capacità di metaforizzare a ciò che ha chiamato «ragion poetica», Grassi stesso non riprende questa espressione, preferendo quelle di «ingegno» e di «argutezza». Questa sua scelta risponde indubbiamente alla volontà di indicare in modo inequivocabile l'originarietà dell'attribuzione primordiale del senso, che avviene prima e indipendentemente da qualunque operazione razionale. È un'accortezza per la quale a Vico mancavano ancora tasselli cruciali, e che Grassi può invece fondare sul lavoro di Husserl, il quale, superando su questa via gli indugi di Kant, sottolinea, con la sua fenomenologia, l'importanza trascendentale della sintesi intuitiva in quanto sfera prerazionale.

e differenze in corrispondenza⁹⁷² con le sue individuali necessità e interessi cognitivi, intendendole e usandole sempre in modo peculiare, sulla base dell'esperienza di cui dispone. Quindi, ogni coscienza *categorizza* il nuovo sulla base del familiare, ma trasformando, traducendo ogni volta la cosa in segno, vale a dire sostituendo cose con immagini, con *eide*, con parole. E in questo processo originario, insieme di segnatura e di costituzione fenomenica, che è comunque infinito, la metafora, intesa come meccanismo di sostituzione di una *cosa* con un'altra – questa la torsione specificamente grassiana – funge da strumento fondamentale.

Da questa prospettiva, non solo la metafora esce dalla doppia marginalità di mero adorno linguistico, ma guadagna il ruolo di forma primaria di descrizione del mondo, di fondamento *noetico* di quel proto-linguaggio fatto solo di sensi (insiemi di *noemata*) che precorre, fonda ed è, proprio per ciò, continuamente in grado di trasformare ogni classificazione in quanto base indispensabile per la successiva definizione dei significati che, convenzionalizzati, renderanno, infine gran servizio alla comunicazione. Questa resta però, tra le funzioni del linguaggio, soltanto un corollario, secondario rispetto alla funzione espressiva e soprattutto all'indicazione, che Husserl pone in primo piano. Se la comunicazione di fatto si compie (l'esistenza del malinteso ne è soltanto prova), al punto da condizionare le nostre decisioni pratiche, e se ciò dimostra che le lingue che parliamo, quelle che Davidson chiama «lingue naturali», non sono meri insiemi di smorfie, di rumori e di macchie, ciò si deve non alla convenzione, che potrebbe anche essere un accordo vacuo e arbitrario, ma all'appiglio gnoseologico-fenomenico del senso, costituito mediante *segnazione* metaforologica. È questo appiglio a far sì che l'esistenza stessa del linguaggio abbia senso, ossia che ricopra una funzione necessaria (e non meramente utile) alla nostra umana sopravvivenza nel mondo, qual è infatti quella di renderci intelligibile ogni volta, sulla base dell'esperienza precedente, la circostanza in cui ci troviamo immersi e costretti a muoverci. Il

⁹⁷² Si noti come il termine «corrispondenza», sostituito il riferimento oggettivo con quello intenzional-soggettivo, possa essere così liberato dalla sfumatura negativa (idealistico-oggettivistica) ad esso attribuita dalla corrente analitica e non comporti più alcun motivo per rinunciare al sensibile.

segno (sia esso parola, *eidos*, immagine o cosa) non rimanda quindi a una oggettività già in sé astratta, ma al sedimento noematico di tutte le nostre presentazioni del mondo, che appartiene alla nostra soggettività, e *quindi* alla nostra cultura.

16. La svolta estetica della fenomenologia

Se accettare una «corrispondenza oggettiva» delle parole ai fatti è, come sostengono i nominalisti, troppo problematico dal punto di vista di una filosofia critica, fare a meno del riferimento realista (ancorato in ultima analisi alla percezione sensibile) lo è, per chi vuole restare all'interno della filosofia, senz'altro molto, troppo di più. In questa storica diatriba, che consiste in realtà nella falsa opposizione di due estremi, entrambi dogmatici, del medesimo atteggiamento naturale (l'empirismo oggettivista e il razionalismo formalista), la fenomenologia prende il toro per le corna, per così dire, e proponendo come punto di riferimento – nonché come nucleo del riferimento in quanto tale – la correlazione noetico-noematica, ottiene simultaneamente due risultati che hanno, nella storia della filosofia, il valore di un punto di non ritorno, di una vera e propria svolta. Essi sono: in primo luogo, lo smascheramento del nominalismo (e del formalismo in generale) come un ripiego innecessario, e il conseguente ridimensionamento della logica formale, ricondotta alla naturale condizione di disciplina tecnica e subalterna; e in secondo luogo, la riabilitazione del nesso tra forma e contenuto, mediante la proposta di un realismo *aisthetico*-intuitivo (non più, cioè, naturalisticamente empirista e nemmeno meramente epistemologico-proposizionale), e la correlativa ricomprensione dell'idea di corrispondenza, il cui vettore è ora puntato sulla *soggettività intenzionale*. L'operazione di fondo è quella del *superamento* del formale e della sua logica, reso possibile dalla scoperta –

perché, al di là del «pessimismo» di Rorty⁹⁷³, in questo caso parlare di «scoperta» pare non solo lecito ma persino indispensabile⁹⁷⁴ – filosoficamente rivoluzionaria del fenomenico e della coscienza trascendentale.

Ora, vi sono nella filosofia dei nostri giorni autori che tendono se non a liquidare direttamente, come sembra fare appunto Rorty⁹⁷⁵, almeno a misconoscere il rilievo, la radicalità della svolta fenomenologica, spesso tergiversandone le intenzioni e quindi sprecandone i possibili risvolti. Ci troviamo così dinanzi al paradosso di posizioni ancor oggi chiaramente prefenomenologiche, che continuano a porsi questioni che dopo Husserl (e per certi versi già dopo Kant) appaiono di netta retroguardia, e qui la critica non si rivolge più solo al «nominalismo metodologico».

Quando Carlo Sini afferma che «non c'è dubbio che la fenomenologia di Husserl sia stata uno dei principali terreni di coltura della svolta linguistica»⁹⁷⁶, egli si riferisce non tanto alla svolta linguistica della corrente analitica, ma soprattutto a quella della medesima corrente fenomenologica, in quanto tendenza verso una post-filosofia per certi versi antifenomenologica. Scrive Sini: «non è certo un caso che sia Derrida che Foucault abbiano ripetutamente preso le mosse da una critica a Husserl per mettere a punto le loro concezioni del segno, della scrittura, del linguaggio e delle formazioni discorsive. Nonostante ciò, l'opinione più comune e diffusa sembra essere quella che attribuisce alla svolta linguistica un sostanziale oltrepassamento e “oscuramento” della fenomenologia: venuta in luce quella, sarebbe tramontata questa»⁹⁷⁷. Ma, come sottolinea ancora Sini, «chiedersi

⁹⁷³ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 90 sgg. Dinanzi al fallimento delle intenzioni di fare della filosofia una «scienza rigorosa», ad essa non resta che porsi «più come una proposta che come scoperta» (ivi, p. 95).

⁹⁷⁴ Cfr. ivi, pp. 95-101.

⁹⁷⁵ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 91-95, nonché Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., pp. 95 sgg.

⁹⁷⁶ C. Sini, «Fenomenologia e svolta linguistica», cit., p. 40.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

conto della fenomenologia “dopo” la svolta linguistica ha un senso riduttivo: perché non c’è in realtà nessun “dopo”. L’orizzonte della fenomenologia permane in tutta la sua attualità problematica e se taluni esponenti della svolta linguistica non se ne rendono conto e non ravvisano quanto di fecondo potrebbe derivare loro proprio dalla fenomenologia, rettamente intesa e non superficialmente “liquidata”, ciò accade inevitabilmente a loro danno»⁹⁷⁸.

L’intenzione della presente dissertazione è di rivendicare quindi, soprattutto in opposizione alla visione analitica, ma anche rispetto a quella strutturalistico-decostruzionistica (una revisione complessiva della quale non è comunque oggetto di questa ricerca), la grande attualità delle risorse filosofiche della fenomenologia ortodossa, a tutt’oggi edificante⁹⁷⁹, di fronte a quella che appare invece come una tendenza al tempo stesso critica e per così dire *oscurantista* di una filosofia che dichiara di voler distruggere se stessa. Così dunque, tra gli scenari possibili concessi da Rorty al «futuro della filosofia», la preferenza va qui, senza complessi, ai primi due. Il primo – riassume Marconi – «si identifica con la prospettiva fenomenologica, e presuppone il rifiuto della svolta linguistica. Il secondo, heideggeriano, fa evolvere la filosofia in poesia»⁹⁸⁰. Occorrono tuttavia almeno due precisazioni. La prima è che il rifiuto della svolta linguistica, intesa come viraggio verso l’analisi logica o pragmatica, non è un «presupposto» della fenomenologia, bensì un vero e proprio giudizio confutativo che quest’ultima, benché cronologicamente precedente a quella, consente di fondare. La filosofica delegittimazione della svolta linguistica non è un *a priori* della fenomenologia (che dalla suddetta svolta non risulta peraltro scalfita), e tanto meno una condizione per la sua possibilità; d’altra parte e al contrario, l’anticonvenzionalismo fenomenologico avrebbe potuto essere un punto di partenza più che valido a scoraggiare molti analitici (e anche alcuni sviluppi

⁹⁷⁸ Ivi, p. 47.

⁹⁷⁹ Rorty si riferisce al «filosofo edificante del futuro» come a colui che è capace di tradurre la sua innovazione intellettuale nella generazione «poetica» di un nuovo modo di parlare (cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 247)

⁹⁸⁰ D. Marconi, «Dopo la svolta linguistica», cit., p. 13.

successivi di una linea continentale che alla fenomenologia in qualche modo in ogni caso risale) ad intraprendere *la via della grammatica*, spronandoli a cercare altre strade e a fornire altre risposte.

La seconda precisazione da fare è che l'*evolversi* heideggeriano della filosofia verso la poesia non rappresenta un «oltrepassamento della filosofia» come tale verso un suo improbabile «post-»⁹⁸¹, bensì un ripristino dell'espressività originaria, squisitamente indicativa, rispetto alla quale, la vacuità regolare della metafilosofia rappresenta un estraniamento, un'alienazione, una *sustruzione*⁹⁸². Il dilemma, per dirlo con una provocazione, è questo: l'analisi logica, o resta formale o diventa *religione*. Se resta formale, non può rivendicare il titolo di filosofia. La tradizione analitica è infatti, agli occhi fenomenologici, altrettanto dogmatica quanto la metafisica tradizionale; la seconda per rigidità di contenuti, la prima per la rigidità nel rifiutarli. In entrambi i casi la filosofia – ritenuta *finale* – ne esce martire, o suicida. Rappresentando quindi un oltrepassamento di entrambe, la fenomenologia trova invece nella filosofia stessa i fondamenti per un rinnovamento non sacrificale, una sorta di autoredenzione, o una rinascita. Su questa base si vede come soltanto da una prospettiva pre-fenomenologica si possa sentire il bisogno di reclamare un «dopo» a cui affidare il futuro di una filosofia che se è in crisi, lo è di una crisi che la fenomenologia non solo ha denunciato anticipatamente, ma dalla quale ha anche chiaramente indicato come rientrare, evidenziando la non necessità di abbandonare la filosofia.

Già la filosofia kantiana, mostrando come l'estensione degli schemi analitici a una *Dialettica puramente* razionale porti irrimediabilmente ad aporie filosoficamente inaccettabili, aveva capito l'importanza di fondare l'esperienza nella percezione. Non è un caso che, scritti subito dopo la prima edizione della

⁹⁸¹ Cfr. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 10, 303-304; e Id., *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 4.

⁹⁸² È dunque chiaro che l'attenzione che Heidegger rivolge al linguaggio rappresenta in questo senso un punto di riflessione (e non certo di inflessione) che va ben distinto dalla svolta linguistico-analitica.

Critica della ragion pura, i *Prolegomeni*⁹⁸³ tendano a sottolineare l'importanza dell'esperienza sintetica come preludio propedeutico all'analisi filosofica. La riluttanza di Kant, nonostante le difficoltà di formulazione in cui s'imbatte⁹⁸⁴, a rinunciare ai giudizi di percezione (considerati espressione di verità meramente soggettive) come indipendenti (ossia come non derivabili) da quelli di esperienza (considerati oggettivamente validi in quanto fondati sulle categorie) dimostra che la sua critica trascendentale vede nel sensibile-precategoriale un elemento indispensabile alla costituzione degli ulteriori strati della conoscenza e in particolare della metafisica.

Quando la lettura fenomenologica di Heidegger, sottolineando *ulteriormente* l'importanza del precategoriale, solleva il problema dell'immaginazione nella prima edizione della *Critica* kantiana,⁹⁸⁵ essa si aggancia infatti, per certi versi, a quell'autocritica della *Critica* abbozzata dallo stesso Kant nei *Prolegomeni*. Per Heidegger la questione è, certo, assai più netta: come «facoltà dell'intuizione», l'immaginazione dovrebbe far parte dell'Estetica, mentre invece Kant la colloca

⁹⁸³ Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari, 1979.

⁹⁸⁴ Cfr. M. Caimi, «Juicios de percepción: un enfoque idiomático», in *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, 1994, pp. 505-507. Mario Caimi ha fatto notare come le difficoltà di dimostrare l'indipendenza dei giudizi di percezione in cui s'imbatte Kant siano condizionati da un problema di formulazione legato alla lingua tedesca, che possiede un solo verbo per dire «essere» (*sein*). Egli dimostra infatti come la lingua spagnola (che può distinguere i due casi con estrema semplicità, usando il verbo *ser* per i giudizi di esperienza e il verbo *estar* per i giudizi di percezione) consenta invece di risolvere la questione. Si tratta di una riflessione che può essere considerata come un esempio che dimostra come una filosofia del linguaggio non possa essere astratta dalla considerazione della diversità linguistica. Si pensi, per esempio, all'importanza – dai toni marcatamente fenomenologici – attribuita da Cassirer allo studio comparato delle lingue (e delle relative ontologie particolari) in relazione al problema del processo di costituzione simbolica dell'oggettività (cfr. E. Cassirer, «Linguaggio e arte II», cit., pp. 186 sgg.). In questo senso pare lecito chiedere: la «svolta linguistica» della corrente analitica, si pone davvero problemi di filosofia del linguaggio, o non si pone piuttosto, ritenendoli universali, problemi paradigmaticamente legati alla lingua inglese?

⁹⁸⁵ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 114-177.

nella Logica, «dove a rigore non dovrebbe trovar posto»⁹⁸⁶. Heidegger propone di intendere quindi l'immaginazione, che in Kant è «senza patria»⁹⁸⁷, come «radice comune» dei «due ceppi», costituiti dal «senso» e dall'«appercezione»⁹⁸⁸, accentuando in questo modo l'importanza dell'Estetica a dispetto della Logica, nonché attribuendo alla prima, che oltre alla sensibilità conterrebbe appunto l'immaginazione, un valore costitutivo rispetto alla seconda, rispetto cioè all'intelletto.

Approfondire, su questa via, anche più in generale il ruolo dell'immaginazione aprirebbe, in relazione al tema della metafora, un terreno estremamente fecondo, ma che ci porterebbe troppo lontano. In tale consapevolezza il concetto di immaginazione è stato quindi fin dall'inizio sistematicamente escluso dal presente saggio. Ciò che importa invece qui evidenziare è come, in ogni caso, già in Husserl sia presente, quantomeno nei suoi lineamenti essenziali, l'operazione fenomenologica che Heidegger esplicherà nella sua critica della *Critica* soltanto in seguito. La differenza cruciale tra Kant e Husserl su questo fondamentale punto è che mentre per il primo le categorie sono deducibili dall'oggettività (e dipendenti dall'intelletto piuttosto che dalla sensibilità percettiva), il secondo considera invece anche queste, pur in quanto «regole», come derivate – costituite – dall'esperienza soggettiva, che si compone sulla base delle rappresentazioni continuamente riempite, sedimentate e attese, che quindi può costantemente variare, e che è sempre in ultima istanza intuitiva (e nel caso base protointuitiva, cioè percettiva, dunque sensibile, estetica). Nella fenomenologia trascendentale il precategoriale è infatti parte *costitutiva* non solo del contenuto postcategoriale, ma delle categorie stesse, vale a dire, delle regole.

Questo significa, in poche parole e riprendendo una delle questioni trattate nella prima parte di questa dissertazione, che nella gnoseologia husserliana *le regole non sono indipendenti dalle rappresentazioni*, che la forma non è arbitraria

⁹⁸⁶ Ivi, p. 121.

⁹⁸⁷ *Ibid.*

⁹⁸⁸ Ivi, pp. 123 sgg.

rispetto al contenuto, ovvero al contenuto *come* esso è stato e viene sempre nuovamente intenzionato. La regolarità trascendentale della coscienza, la sua coerenza interna, non potrebbe mai essere raggiunta senza la sua capacità di procurarsi, percettivamente, sensibilmente, grazie cioè al corpo proprio, ripetutamente, rappresentazioni. È in virtù di questa sottolineatura, che dinanzi alla fenomenologia si svela la crisi dell'analisi pura. Se infatti il percettivo, in quanto precategoriale, è originariamente indipendente dalle categorie e irriducibile a esse, ciò porta non solo a un'affermazione della preminenza del contenuto percettivo sulla regolarità formale, ma conduce altresì alla negazione della legittimità di una conoscenza puramente formale (meramente *intellettuale*) astratta dal contenuto intuitivo, che è l'unica istanza (nonché unica prassi) che, *riempiendo*, per l'appunto, ogni forma ipotetica, ogni *intenzione vuota*, può renderla teticamente effettiva, effettiva conoscenza, conoscenza nel senso originario.

A questo proposito dunque è rilevante il fatto che, benché Kant concepisca le strutture soggettive come statiche, universali e fra di loro indipendenti, la funzione trascendentale di tali strutture non si limiti all'intelletto, all'Analitica dunque. Anzi, la ragion pura, come la Dialettica dimostra, diventa aporetica proprio quando intende oltrepassare i limiti che spettano a una ragione che, per quanto possa essere concepita come universale, deve restare umana, vale a dire, consapevole del suo legame non solo (e non tanto) con le categorie, ma soprattutto con l'esperienza precategoriale, percettivamente ancorata (in primo luogo, o in ultima analisi) allo spazio e al tempo. La costituzione trascendentale *inizia* infatti ad operare *fin dall'Estetica*, ovvero dalla sensibilità. E, benché non si possa rilevare in Kant un rapporto costitutivo-causale fra sensibilità e intelletto, ma soltanto irriducibilità, indipendenza, ovvero di differenza fra una facoltà e l'altra, se, d'altro canto, categorie e schematismo (Analitica) da soli portano unicamente alle «illusioni naturali» della ragione (Dialettica), se la Logica trascendentale dev'essere quindi addirittura *preceduta* dall'Estetica (e non è forse anzitutto questa caratteristica a rendere la *logica trascendentale* sostanzialmente diversa dalla *logica formale?*), allora si può senz'altro dire che vi sia comunque, nel pensiero kantiano, una *fondamentale necessità del sensibile*, in quanto *non sostituibile dalle categorie*, in

quanto componente indispensabile del concetto, e in quanto, infine, condizione, limite e garanzia di una ragione non aporetica.

Ora, se la precedente interpretazione è giusta, e per Husserl la coscienza si dà le regole sulla base delle proprie rappresentazioni, per successive sintesi di identità e di differenza, per associazione e dissociazione fra di esse, allora la critica che alla «filosofia della coscienza» viene genericamente rivolta dalla «svolta linguistica» non potrebbe a rigore essere applicata alla coscienza *fenomenologica* husserliana, che può benissimo essere intesa come un insieme dinamico crescente di rappresentazioni che intercollegandosi nell'oscillare dell'intenzionalità, come in una sorta di elementare fecondazione genetico intuitiva, tracciano, in modo privato all'interno di ogni coscienza, i percorsi plurimi della regolarità. Questi si costituiscono in effetti in Husserl secondo due vie parallele (che riguardano non a caso i due poli della correlazione): la via *noematica* dei tipi empirici e quella *noetica* delle abitudini, il cui connubio costituisce a sua volta quello *stile* intenzionale che è inscindibile dalla personalità.

L'*analisi trascendentale* si fonda allora sull'*impurezza estetica della sintesi*, la cui genesi è resa possibile dalla pluristratificazione dell'orizzonte statico. Il movimento nasce dal susseguirsi e l'articolarsi dei quadri. La traccia è quella segnata dal contrasto fluido fra l'attenzione attuale e l'orizzonte rimasto. È l'oscillazione fra un profilo e l'altro, che superponendosi incessantemente, nel continuo zig-zag intenzionale, lascia una scia di memoria che sostiene, a sua volta, la «scultura» così plasmata e le conferisce animazione, che fonda la protensione e rende possibile ogni attesa. È l'ascesa gnoseologica, su un cammino di tornanti. La voce, allora, non nasce dal nulla, prima di essere parola è un sussurro. Un fruscio che va dal contorno delle cose alla periferia del corpo e, da questa, con una scossa trafigge l'anima, ogni volta, continuamente, ricorsivamente. Ecco perché se da un lato la vita sovrasta la ragione, dall'altro l'emozione escogita il linguaggio.

17. L'espressione filosofica

Poiché il mondo che così ci appare, mediante cioè *la vita intenzionale*, è un mondo fenomenico fondato in ultima analisi su una sensibilità che in quanto trascendentale è precategoriale, per assolvere al ruolo della descrizione di un simile mondo, la figura della metafora (nonché del linguaggio metaforico, in grado di offrirne una descrizione non più oggettiva, bensì «tematica») si rivela come primaria rispetto a quella della definizione. Quest'ultima presuppone infatti se non l'esistenza di un ordine oggettivo, almeno l'avvenuta (convenuta) classificazione in generi e specie, all'interno della quale collocare la cosa data al fine di associarla a un significato valido a livello intersoggettivo⁹⁸⁹. Non è un caso, allora, che la metafora sia palesemente e, per così dire, massicciamente preferita dallo stile espressivo di Heidegger, né lo è che sia linguisticamente presente nella storia della filosofia, disciplina paradigmaticamente radicale, fin dalle allegorie platoniche e anche prima, dagli «elementi» presocratici.⁹⁹⁰

⁹⁸⁹ In questo senso, per citare un esempio, quando Bruno Snell, riferendosi alla logica accolta da Platone, afferma che «la definizione *determina* il genere superiore e la differenza specifica» (B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. degli Alberti e A. Solmi Marietti, Einaudi, Torino, 1963, p. 270, corsivo mio), è possibile distinguere fra due accezioni del termine determinare. Ciò che la definizione *determina*, infatti, non sono *il genere e la specie in quanto tali*, essa si limita a *sceglierne* uno (*un genere e una specie*) fra quelli già precedentemente determinati e riconosciuti o quantomeno predelineati; soltanto in questo secondo senso si capisce con chiarezza l'affermazione di Snell. La definizione non determina la classificazione in sé, nel senso che non la costituisce, non la genera; l'unico senso in cui si può intendere qui il termine determinare, l'unica cosa che la definizione determini, scegliendola sulla base delle alternative disponibili, è la *collocazione* di una data cosa all'interno di una classificazione preesistente la definizione stessa. Posizionare non è costituire. *Determinare la collocazione* è semplicemente associare un elemento nuovo agli elementi di una struttura di riferimento che c'è già, individuandovi un luogo. *Determinare la classificazione* è invece costituirli in quanto struttura, e a far *ciò* non può essere la definizione – che, per definizione, *presuppone* i generi e le specie a cui potersi riferire – bensì, questa è la tesi qui avanzata, la metafora.

⁹⁹⁰ I primi «concetti» metafisici della tradizione filosofica occidentale sono infatti metaforici: «il fuoco», «l'acqua», ecc. A questo proposito Blumenberg ha coltivato l'idea di una lettura

Ora, se «Husserl non lega la significazione al linguaggio, né, tanto meno, la riduce a strutture di linguaggio», e «ritiene il pensiero e la significazione come strutture valide prima ed al di fuori di ogni “messa in discorso”»⁹⁹¹, non è perché consideri le essenze come pre-date, ma perché in relazione all’attribuzione originaria di senso, considera il linguaggio come l’ultimo scalino, lo strato meramente superficiale, mero riflesso espressivo di un’*indicazione* di fondo senza la quale la definizione stessa, in quanto fissazione convenzionale di un significato esplicito, implodrebbe, estinguendosi finanche come necessità. Così dunque, anche qualora in Husserl sia possibile riscontrare una tendenza ad auspicare una «lingua esatta», la via «scientifica» seguita dai formalisti nei sistemi assiomatici, che accanto ai termini primitivi come punto di partenza mettono le definizioni (presupponendo con esse nelle loro teorie l’intera struttura del linguaggio), non è certo quella che vorrebbe Husserl per la sua «scienza rigorosa».

Un conto è l’ambito dell’espressione, l’ambito del «*logos* teoretico»⁹⁹², in cui poiché ci «mancano i nomi», dobbiamo accontentarci di usare *un po’* quelli che abbiamo, e ben altro è quello del fondamento sottostante, quello cioè della «vita di coscienza preteoretica»⁹⁹³, che per l’atteggiamento fenomenologico deve restare sovrano e non dar luogo a compromessi. In questo senso la posizione di Husserl pare a momenti inconciliabile con quella che, secondo una consolidata e in parte certo ben fondata lettura, sarebbe adottata da Heidegger e soprattutto dagli

metaforologica della la storia della filosofia. L’uso di metafore implica un «coraggio» che «progetta [...] la storia» del pensiero (cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 9).

⁹⁹¹ F. Costa, N.d.C., in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., 30. La particolarità della fenomenologia husserliana è di consentirci di considerare la metafora non soltanto come un elemento del linguaggio, ma come una figura gnoseologica, sottostante o precedente cioè la sfera espressiva nella quale, come la punta di un iceberg, essa soltanto affiora.

⁹⁹² E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 318.

⁹⁹³ *Ibid.*

sviluppi successivi delle correnti derivate, in cui il linguaggio viene posto in primo piano.⁹⁹⁴

Secondo la critica blumenberghiana⁹⁹⁵, l'idea di una «lingua esatta», «fedele espressione di accadimenti chiari», che compare in Husserl dalle *Idee* in poi, è in contrasto con le posizioni che affermano l'incongruenza tra pensiero e linguaggio,

⁹⁹⁴ La lettura di Apel, per esempio – che indica come riferimento in nota quello *stesso* § 34 di *Essere e tempo* che nel presente lavoro viene ripreso (cfr. *supra*, p. 4; *infra*, pp. 364 sgg.) per sottolineare *invece* la priorità dell'analitica esistenziale su quella linguistica –, trarrebbe conferma di una «subordinazione della fenomenologica “visione dell'essenza” all'“ermeneutica”» del linguaggio, definendo «il metodo [heideggeriano], che viene esercitato in modo sempre più coerente in tutto il [suo] pensiero», molto nettamente come «metodo linguistico-ermeneutico» (cfr. K. O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna, 1975, pp. 70-71). A meno che vi sia un errore di traduzione, Apel sembra tuttavia qui aver confuso il discorso con il *Gerede* (come potrebbe evincersi anche dal fatto che i passaggi heideggeriani citati corrispondano al § 35 di *Essere e tempo*, intitolato «La chiacchiera», anziché come riportato in nota al § 34, intitolato «L'Esserci e il discorso. Il linguaggio»). V'è dunque uno scambio di contesto che non è qui semplicemente anedddotico e offre anzi l'occasione per entrare nel merito. «Per ogni tentativo anche filosofico di interpretare in qualche modo l'“esserci” umano e il suo mondo» – scrive Apel – v'è «la necessità di confrontarsi con il sempre già sussistente “stato interpretativo pubblico” della situazione e insieme [...] del suo linguaggio» (ivi, p. 70). Quindi Apel rinvia a Heidegger, citandolo: «l'esserci può anche non sottrarsi mai a questo stato interpretativo nel quale è cresciuto», scrive Heidegger nel § 35 di *Essere e tempo* (e *non* come si indica nel § 34); «le cose non stanno come potrebbe credere chi pensasse che l'Esserci, libero e mondo da ogni contatto con siffatto stato interpretativo, si trovi posto innanzi alla terra di nessuno costituente il “mondo”, per star a vedere che cosa in esso succeda» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 35, p. 208, trad. modificata come riportata da trad. it. del succitato testo di Apel). Ora, proprio perché le cose non stanno spontaneamente così – ovvero proprio perché stanno come dice Heidegger – è che ha senso e che ha luogo la riduzione fenomenologica: che l'esserci *possa anche* non sottrarsi alla convenzione (restando nell'atteggiamento naturale) non significa infatti che fenomenologicamente non debba, che non debba cioè «aprirsi», che non possa *anche* appunto compiere la riduzione fenomenologica, nel qual caso il metodo filosofico non è più linguistico, ma *esistenzial-ermeneutico*. «Il fatto che il linguaggio sia messo a tema *soltanto ora*, sta a indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci», scrive infatti ancora Heidegger (ivi, § 34, p. 197). E proprio perché «il discorso è linguaggio in senso esistenziale» (ivi, § 34, p. 198), e ciò implica che nella concezione heideggeriana dal discorso *non sia escluso* anche quel tipo particolare di «momenti» che «sovente non trov[a]no espressione “verbale”» (ivi, § 34, p. 200), la linguistica non basta: «c'è una linguistica [...], e tuttavia l'essere dell'ente che essa ha per tema continua a restare oscuro; perfino l'orizzonte di questa scienza è buio» (ivi, § 34, p. 204).

⁹⁹⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 114 sgg.

sia nella versione secondo cui «il pensare è [...] più potente del dire»⁹⁹⁶ (il principio ermeneutico sarebbe fondato, secondo Blumenberg, su questa *manchevolezza* del dire), sia nella versione reciprocamente contraria, secondo la quale «il linguaggio sarebbe più potente del pensiero stesso»⁹⁹⁷ (questa *esuberanza* del dire starebbe a fondamento, sempre secondo Blumenberg, del decostruzionismo). Tuttavia, la distinzione tra linguaggio comune («ambiguo e vago»⁹⁹⁸) e linguaggio fenomenologico («determinato e chiaro»⁹⁹⁹, ma non necessariamente distinto) – che la fenomenologia, fin da Husserl, sottolinea –, non conduce necessariamente a un'affermazione del «principio di univocità» come esso «si realizza in maniera peculiare nella comunicazione scientifica»¹⁰⁰⁰, a dispetto cioè di quello della polisemia.

La «coincidenza fra linguaggio e pensiero», che Blumenberg¹⁰⁰¹ riporta in citazione da Husserl, è nella fenomenologia una coincidenza che nel concreto resta, come univocità, solo auspicata, cercata, teleologicamente perseguita – lo stesso Blumenberg utilizza del resto il termine «teleologia»¹⁰⁰² – e non necessariamente raggiunta, allo stesso modo che «un sapere universale, definitivo» è «il *compito* del filosofo, lo *scopo* della sua *vita* di filosofo»¹⁰⁰³. L'«universalità» della suddetta coincidenza, che si fonda sulla «correlazione universale [...] di

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ E. Husserl, *Idee I*, § 66, cit., p. 143.

⁹⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰⁰ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 118.

¹⁰⁰¹ Ivi, p. 114. Cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G. D. Neri, prefaz. di E. Paci, Laterza, Bari, 1966, p. 30, dove Husserl parla appunto di «universalità della coincidenza tra linguaggio e pensiero», non di *corrispondenza* biunivoca effettiva tra parole e *oggetti*; non per ogni cosa infatti disponiamo di un nome.

¹⁰⁰² H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 114.

¹⁰⁰³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 73, p. 284 (corsivi miei).

mondo e di coscienza del mondo»¹⁰⁰⁴, non fa che relativizzare infatti, di contro all'apparenza *assolutizzante* del termine usato, sia il mondo (fenomenico) che il linguaggio (autenticamente tale, ossia l'espressione indicativa) alla «vita» della soggettività trascendentale (condizione di possibilità di ogni costituzione) e in particolare allo «sguardo» successivo all'*epoché*¹⁰⁰⁵.

Inoltre, per Husserl (diversamente che per Heidegger) l'indagine fenomenologica non è tanto *ricerca dell'originario* come di «qualcosa che è andato *storicamente* perduto»¹⁰⁰⁶, quanto soprattutto *ricerca originaria in sé*¹⁰⁰⁷, in relazione cioè al metodo secondo cui si procede (quello della problematizzazione dell'ovvietà mediante una tematizzazione che è in-ogni-caso soggetta a una coscienza intenzionale, quindi all'individualità); essa è dunque sempre legata a un'attualità, a un orizzonte che non è mero passato, ed è dunque protesa anche al futuro. Così, l'elemento poetico, proprio in quanto linguaggio dell'«auroralità»¹⁰⁰⁸, resta, anche e soprattutto in relazione alla fenomenologia di Husserl, non solo affine al metodo della ricerca, ma persino indispensabile: in quanto traccia di un «rimando indicativo» – vissuto e *sempre di nuovo* ravvivabile – che l'espressione, anche quella teoretico-concettuale, non deve più perdere. Non solo per distinguere il linguaggio fenomenologico (ovvero il linguaggio filosofico) da quello comune, semplicemente naturale, ma anche e in particolare per mantenerlo distante dal «linguaggio proposizionale», idealizzato e positivo, della scienza astratta – e che

¹⁰⁰⁴ Ivi, § 41, p. 179.

¹⁰⁰⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁰⁶ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 121 (corsivo mio).

¹⁰⁰⁷ La *Ricerca* di Proust può essere intesa, infatti, come tentativo di afferrare, attraverso la narrazione del tempo passato, non ciò che si è perduto ma ciò che rimane, ciò che il movimento va man mano determinando, ovvero l'identità presente (cfr. M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. it. di F. Calamandrei e N. Neri, Einaudi, Torino, 1991). Il senso di quel recupero è quindi quello di una «profondità». La stessa che intende anche Bachelard, quando scrive: «in noi, il passato è una voce che ha trovato un'eco. [...] Diamo così una forma unica alla pluralità delle forme» (G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. di A. Pellegrino e G. Silvestri, Dedalo, Bari, 1973, p. 77).

¹⁰⁰⁸ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 121.

non sa o non ammette di essere astratta –, per salvare cioè la fenomenologia dalla crisi – di irriflessiva acriticità – che riguarda le scienze «obiettive», le quali credendo di poter fare legittimamente a meno della soggettività trascendentale, peccano di *sustruzione*, sfiorando il dogmatismo.

In questo senso, la precisazione di Miguel de Unamuno – la cui letteratura per molti versi può essere considerata, nella storia del pensiero spagnolo, come complementare rispetto alla filosofia di Ortega (fra loro v'erano infatti anche profonde affinità e non solo distanza) – si configura, nell'identico tentativo di opporre resistenza alla concezione positivista della conoscenza, in chiara sintonia con la *tonalità* che la fenomenologia di Husserl propone di applicare a un metodo che possa giustamente, *pienamente* essere chiamato filosofico. A partire dal «sentimento della vita», Unamuno esorta ad accentuare nella filosofia l'aspetto dell'*amore* piuttosto che quello del *sapere*, quello dell'interminabile tendenza e dell'umana affezione alla ricerca piuttosto che a un sapere freddamente raggiunto o, peggio, in qualche modo imposto, stabilito. E se José Gaos, che di Ortega è allievo, ha potuto concludere che una vera e propria *filosofia della filosofia* dev'essere anzitutto antropologia¹⁰⁰⁹, ciò è prova che anche dal lato spagnolo la tradizione latina ha visto chiaramente ciò che a quella angloamericana sembra essere sfuggito: vale a dire, che la teoreticità filosofica deve restare cosa diversa dalla teorizzazione formalistico-positiva.

¹⁰⁰⁹ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, cit., pp. 11-18. L'approccio gaosiano all'espressione filosofica tiene dunque ben conto del rimando indicativo-soggettivo. In ciò risiede la differenza tra una *scienza* (non fenomenologica) della filosofia e la *filosofia* della filosofia, ovvero tra lo studio teorico, passivo, positivo-sistematico della storia e dei concetti della filosofia, che così viene oggettivata, e l'attività filosofica stessa, in quanto esercizio pratico e personale del pensiero (l'autore non dimenticava di includere regolarmente nei suoi corsi e volumi l'esplicitazione o giustificazione autobiografica dei concetti usati e del percorso seguito), che può avere come tema *anche* l'espressione delle filosofie precedenti. Cfr. altresì J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México 1947 e Id., *De antropología e historiografía*, cit., in cui si dilunga ulteriormente sui due modi di concepire la filosofia (cfr. infine J. Gaos y F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España, México, 1945).

18. Il linguaggio-oggetto della metafilosofia e l'espressione filosofica come tema della fenomenologia

Se quindi da un lato, la «svolta linguistica» della corrente analitica, concentrando la sua critica sul linguaggio filosofico e astraendolo a metalinguaggio, intende la filosofia solo come *oggetto* di studio, astraendola così dall'evoluzione tematica e storica, al punto da volerla chiamare *meta*-filosofia (o filosofia di secondo livello) e da proporre l'alienazione postuma, la svolta estetica innescata dalla fenomenologia impone invece di tematizzare la filosofia come *fenomeno*, come fenomeno storico e psico-antropologico, in relazione cioè alla sua genesi soggettiva (che è trascendentale e non meramente concreta). In contrasto con la chiusura imposta dalla *metafilosofia* alla *filosofia come oggetto*, in un legame essenzialmente astratto, immobile, arbitrario, e pertanto definitivamente oscuro, dogmatico, le chiarissime parole di Enzo Paci, mostrano come la strada della fenomenologia possa senza contraddizione esercitare la sua attività di *riflessione* radicale *anche* rivolgendosi al linguaggio. Tra le caratteristiche di una «*fenomenologia del linguaggio*», Paci indica infatti l'indispensabile considerazione dell'azione della «soggettività fungente non oggettivata che rimane [altrimenti] non tematizzata, nascosta, non rivelata»¹⁰¹⁰.

Così, ben lungi dal peccato di astoricità che viene imputato a Husserl¹⁰¹¹, la comprensione fenomenologica della filosofia si prefigge di *affondare lo sguardo oltre il linguaggio*. Infatti, come scrive Paci, «tematizzare vuol dire illuminare un nucleo circondato da penombre»¹⁰¹². Quando – egli continua – «rifletto sul linguaggio, l'occulto fungere del linguaggio si rivela, diventa *fenomeno*. [...] *Ciò a cui tende* la mia attività tematizzante è [allora] l'attività soggettiva stessa, non il

¹⁰¹⁰ E. Paci, *Relazioni e significati*, Vol. III, cit., p. 270.

¹⁰¹¹ Blumenberg accusa Husserl di trascurare non soltanto la dimensione storica (cfr. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 22-23 e 354 sgg.), ma vede inoltre nel suo stesso concetto di *epoché* un tentativo di astrarre il filosofo dalla sua condizione umana (cfr. H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 11-49).

¹⁰¹² E. Paci, *Relazioni e significati*, Vol. III, cit., pp. 270.

risultato di tale attività».¹⁰¹³ Se dunque è vero che, come scrive Ortega, «l'esistenza dell'uomo ha un carattere sportivo, di sforzo che si compiace in se stesso e non nel suo risultato»¹⁰¹⁴, ne deriva che lo sguardo fenomenologico non ha nulla a che fare con uno *sguardo divino*: esso segue infatti un procedimento squisitamente umano. Ma se le cose stanno così, il *rigore* del metodo fenomenologico è una spinta *vitale*, opposta al *rigor mortis* ostentato dalla scienza naturalisticamente intesa, e comporta appunto il superamento dell'epistemologismo in quanto criterio di una scientificità ingenua, in quanto anchilosità di una univocità al tempo stesso ovvia e arbitraria. Superare questa ovvietà non può certo significare – per Husserl prima che per nessun altro – *stabilirne* una seconda; si tratta infatti di un superamento non banale, di un ripudio dell'ovvietà in quanto tale in favore del criterio di un'evidenza vissuta, vivida e vegeta. Ecco perché, in contrasto con l'analisi di Blumenberg¹⁰¹⁵, nella fenomenologia *la polisemia è inseparabile dall'esattezza*.

Dove sta dunque il punto d'incontro fra Husserl e la metafora? Come si mette d'accordo un pensiero che cerca di *evitare l'elusione* con ciò che per essenza, essendo allusivo, è *anche* elusivo¹⁰¹⁶? La prima alternativa è di seguire Husserl alla lettera, e allora lo si legge non da fenomenologo, ossia contro se

¹⁰¹³ Ivi, pp. 270-271. Si veda l'opposizione netta che divide questa posizione da quella adottata da Davidson, al quale «non [...] interessa ciò che la persona intende proferendo l'enunciato», e ne fa quindi «astrazione» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 97).

¹⁰¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 36.

¹⁰¹⁵ Cfr. la già citata analisi di H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 114-115, che lega la ricerca husserliana di una «lingua esatta» a una «teleologia verso una totale oggettivazione».

¹⁰¹⁶ Cfr. José Ortega y Gasset, «Il “tabù” e la metafora», in Id., *La disumanizzazione dell'arte. Per un ragionamento sull'arte contemporanea*, trad. it. di S. Battaglia, Sossella, Roma, 2005, pp. 44-46. Per Ortega la metafora – «probabilmente la potenza più fertile che l'uomo possiede» e che può avere il fine di «nobilitare» o di «denigrare» la realtà – è un «tramite» con la realtà e non ha quindi nulla a che fare con l'illusione. La metafora è una *attività mentale* che consiste nel sostituire una cosa con un'altra [...], non tanto per l'ansia di giungere a questa, quanto per l'impegno di eludere quella. La metafora dissimula un oggetto travestendolo con un altro, e non avrebbe senso se non vedessimo al di sotto di essa un istinto che induce l'uomo a evitare la menzione di alcune realtà» (corsivo mio).

stesso, *contro lo spirito* della sua lettera e senza sottoporla a nessuna riduzione, senza adottare l'atteggiamento fenomenologico, ma a partire dall'atteggiamento naturale, naturalisticamente. Quindi il metaforico ne è escluso. Ma leggere *i testi* della fenomenologia senza immergersi nell'atteggiamento fenomenologico significa non poter raggiungerne una piena comprensione. Il linguaggio della fenomenologia implica, in quanto tale, un «rinvio fenomenologico-intuitivo», che pur non essendo interpretabile in termini di «circolo ermeneutico»¹⁰¹⁷, anticipa uno dei tratti fondamentali di quest'ultimo concetto: la sua comprensione richiede cioè una precomprensione (appercezione, vuota) globale dell'atteggiamento fenomenologico, una sorta di pre-visione diffusa della fenomenologia nel suo insieme, che renda possibile comprendere ciascuna delle sue parole come *indici* appunto (e non soltanto come *termini* o vocaboli) di un riempimento a cui rimandano e che sollecitano il lettore a ricompiere nuovamente per conto proprio.

La seconda alternativa, l'unica rimasta, è dunque quella di seguire Husserl nello spirito, *seguire lo spirito* di una lettera che in quanto tale si rivela precaria, leggendola quindi fenomenologicamente, il che implica una riappropriazione tematica delle parole di Husserl alla luce di intuizioni che restano per certi versi a lui estranee, in quanto appartengono inevitabilmente alla soggettività di chi legge. Cosa svela allora una lettura fenomenologica della fenomenologia di Husserl, riproiettata sulla nostra intenzione metaforologica? Dice che l'essenza, la verità, della letteralità *non* sta nella letteralità. Così dunque, anche la ricerca fenomenologica rivolta al linguaggio presuntamente letterale, prefiggendosi di

¹⁰¹⁷ Le note ragioni che oppongono Husserl a qualsiasi filosofia che valorizzi il pregiudizio, com'è appunto il caso dell'ermeneutica heideggeriano-gadameriana, per la quale i pregiudizi sono più importanti dei giudizi, evidenziano anche come il cerchio fenomenologico non possa essere appiattito sull'ermeneutica testuale. Il precategoriale su cui la precomprensione fenomenologica si fonda non appartiene infatti alla sfera del pregiudizio in senso banale; esso è invece pre-giudicante in senso traslato, nel senso cioè che è fondato in una sfera che, in quanto esteticamente trascendentale, è preanalitica, precategoriale, pregiudicativa, e dunque perfino preverbale, prelinguistica se si tiene conto soltanto del linguaggio «significativo-letterale». In ogni caso, il rapporto che Husserl vede fra parti e tutto corrisponde al rapporto che i teorici dell'ermeneutica (Gadamer da ultimo, ma già Schleiermacher) assegnano al rapporto fra parti e tutto all'interno del circolo ermeneutico: la parte si comprende soltanto in base alla (pre)comprensione del tutto, e quest'ultimo si può comprendere solo dopo aver compreso le singole parti.

comprenderne la genesi, conduce verso la metaforicità. Ecco che allora si capisce come la ricerca husserliana dell'esattezza, risponda a un rigore radicato nella vita, quindi anteriore e spesso anche contrario alla convenzione. Se dunque anche la sua ricerca di univocità, di letteralità non produce che metafore morte, ciò che resta vivo non sarà il linguaggio, tutto sommato piuttosto arido, freddo, di Husserl, ma *ciò* che ispira questo linguaggio. Ciò che è vivo non sono le parole di Husserl, depositate nel testo, ma il *sensò* di queste parole, che in noi riemerge, e che fondandosi nella traslazione intenzionale e in ultima istanza nel terreno dell'intuizione sensibile esteticamente sintetizzata, si rivela come metaforologico.

Se ai fini dell'espressione teoretica Husserl ha dovuto «sminuire le metafore intuitive in schemi», se egli ha avuto cioè bisogno «di risolvere [ogni] immagine in un concetto»¹⁰¹⁸, il compito di chi lo legge è di rifare sempre di nuovo il cammino a ritroso, alla ricerca delle «prime impressioni intuitive»¹⁰¹⁹ sia di Husserl, il che per ragioni ovvie è più difficile, che della propria soggettività individuale. L'intero piano fenomenologico va letto allora, in quanto opera umana, come differimento metaforologico della filosofia. Se dunque la strada sintetica può condurre alla metafisica, alla «nuova metafisica», è proprio e solo in virtù del riconoscimento e del mantenimento di questa memoria estetica capace di evidenziare l'espressività indicativa che sta alla base e che sostiene, anche e soprattutto, il linguaggio teoretico in quanto lingua della filosofia.

¹⁰¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, «Verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 362.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

19. Eidetica e metaforologia

Seguendo questa prospettiva Blumenberg avrebbe potuto vedere benissimo in Husserl un aggancio prezioso per la sua «teoria dell'inconcettualità»¹⁰²⁰. Egli fonda invece con frequenza la sua critica al pensiero husserliano sul linguaggio teoretico usato da Husserl piuttosto che sulle preteoretiche intuizioni che vi soggiacciono e che affiorano, è vero, spesso difficoltosamente. Si tratta comunque di un difetto da imputare alla lettura, più che alla scrittura husserliana stessa; una lettura che, stranamente, forse in nome di quella «certa calma, sicurezza e coerenza» che come «mura segregatrici» – scrive Nietzsche – portano l'uomo a «dimentica[re] se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*», finisce, magari involontariamente, con l'imprigionare il testo in quell'«edificio dei concetti» a cui sono state tranciate via le fondamenta.¹⁰²¹ A queste condizioni è normale che la costruzione appaia in qualche modo incompiuta. Ha ragione in questo senso Paci quando, riferendosi alla soggettività, afferma che «il lettore di Husserl è portato a misconoscerne il senso, ad occultare la soggettività come esperienza, come *sua* esperienza della soggettività. Per quanto Husserl lo inviti sempre di nuovo a far suo, come sua vita, quel modo di sentire che è il modo di sentire soggettivo, il lettore sarà portato alla considerazione della soggettività *predicativa*, come se ciò che si vuol suggerire fosse un concetto o una definizione, il *risultato* di una ricerca filosofica. Da ciò il pericolo del categoriale nel linguaggio stesso della fenomenologia»¹⁰²². *Da ciò* quindi, e non dal linguaggio stesso di Husserl, che, seppure in un senso non

¹⁰²⁰ Cfr. H. Blumenberg, «Sguardo su una teoria dell'inconcettualità», in Id., *Naufragio con spettatore*, cit., pp. 115 sgg. Il rapporto tra metodo fenomenologico (Husserl), linguaggio letterario (Musil) e teoria dell'inconcettualità (Blumenberg) è stato preso in considerazione in C. Razza, *Musil fenomenologo*, cit., pp. 117 sgg.

¹⁰²¹ F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., pp. 365 e 368.

¹⁰²² E. Paci, *Relazioni e significati*, Vol. III, cit., p. 269.

epistemologico, non può che essere «*logos* teoretico», un linguaggio fatto cioè – pur suo malgrado – di «illustri nomi “filosofici”» che stanno «per “modesti fatti psicologici”», dai quali, però, a partire dalla sua fenomenologia, non sono più scindibili¹⁰²³. Che ciò gli abbia valso le critiche di psicologismo prima e di idealismo poi, non sembra essere imputabile che a letture parziali, a insufficienti comprensioni della vitalità insita nel suo *lavoro* filosofico.

È dunque un paradosso che proprio il teorico della metaforologia, capace di sapere quando «una metafora assoluta»¹⁰²⁴ non va «presa alla lettera»¹⁰²⁵, non abbia voluto indovinare nelle parole di Husserl la presenza – permanente, regolare, quasi si potrebbe dire metodologica, seppur velata – di questo «fluttuare dei significati»¹⁰²⁶, di questa inevitabile polisemicità nel nuovo senso complessivo da lui donato a un linguaggio che egli stesso riconosce come vecchio (almeno per quanto riguarda l'apparenza superficiale) e del quale egli per primo lamenta l'usura. Fu Husserl in persona, infatti, ben consapevole del fatto che per dire ciò che egli voleva dire «occorr[eva]no [...] nuovi termini»¹⁰²⁷, di fronte alle accuse che gli venivano rivolte di usare «nomi pericolosi per le suggestioni metafisiche che vi sono implicate»¹⁰²⁸, a rispondere che la sua eidetica, l'eidetica cioè che egli aveva in mente (che aveva cioè visto con *chiarezza*), e che faceva evidente fatica ad esprimere (dovendosi servire dei termini della *distinzione*), era cosa ben diversa dal «realismo platonico»¹⁰²⁹, vale a dire dall'idealismo metafisico.

¹⁰²³ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 22, p. 48.

¹⁰²⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 6: le «metafore assolute» sono «elementi primi della lingua filosofica, “traslati” irriducibili alla proprietà della terminologia logica».

¹⁰²⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 136.

¹⁰²⁶ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 359.

¹⁰²⁷ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 22, p. 49.

¹⁰²⁸ Ivi, p. 48.

¹⁰²⁹ Ivi, pp. 47 sgg.

La chiave, che Blumenberg a quanto pare non sfrutta, risiede nel cogliere il fluire del senso in ciò che a prima vista può apparire come un fuoco incrociato. Quando Husserl sostiene che «l'ambiguità è pericolosa solo in quanto non venga riconosciuta come tale»¹⁰³⁰, è chiaro che egli può benissimo assumere anche la seguente tesi reciproca: l'univocità è pericolosa solo in quanto non venga riconosciuta come astrazione. Un conto è insomma la sfera teoretica e un altro quella vitale. L'importante è mantenere distinte le «strutture parallele»¹⁰³¹. Questa consapevolezza – della *differenza* (orizzontale, trasversale) e al tempo stesso della *connessione* (verticale, puntuale) tra il precategoriale e le categorie, tra le rappresentazioni e le regole (per così dire) – distingue, a sua volta, l'atteggiamento naturale da quello fenomenologico. Mediante l'assunzione del concetto di *epoché* trascendentale – ossia la prima riduzione, quella propriamente fenomenologica, che riferisce la conoscenza, il mondo fenomenico e anche i risultati della seconda riduzione o *epoché* eidetica, alle operazioni della coscienza trascendentale – Husserl ottiene, superando con ciò il trascendentalismo critico kantiano, l'esito decisivo di poter relativizzare le categorie al precategoriale, l'intuizione *eidetica* all'intuizione *estetica* (in ultima istanza).

Questo mutamento è cruciale e costituisce (e richiede) una chiave di lettura radicalmente nuova. Se volessimo intenderlo nei termini di un'analisi logico-linguistica, potremmo concepire l'introduzione dell'*epoché* husserliana nel discorso filosofico come una sorta di *modalizzatore fenomenologico* da applicare a ogni frase che, mettendole appunto tutte «tra parentesi», o anche tra virgolette, o corsivandole, o marchiandole tutte in qualche modo, condiziona la leggibilità di ogni parola¹⁰³², di ognuno dei concetti da lui usati, secondo un registro traslato che non consente più di intenderli secondo il senso naturale e neppure secondo i «significati» teoretici in generale o nel senso del trascendentalismo kantiano. Farlo è, cioè, venir meno al requisito di una lettura fenomenologica. Se dunque nel

¹⁰³⁰ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 124, p. 274.

¹⁰³¹ *Ibid.*

¹⁰³² Cfr. M. C. Bateson, «Metalogo. La segretezza», in G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit., p. 131: il mettere tra parentesi implica un «mutamento di contesto».

linguaggio della fenomenologia c'è una metaforicità implicita che altera «il registro della risposta»¹⁰³³, la risposta (fenomenologica) è costituita appunto dalla metaforicità.

Ne deriva che la «filosofia analitica», costretta a *citare* ora l'intera fenomenologia dall'esterno, menzionandone i termini e non potendoli però *usare*, ne rimane completamente estranea. L'analisi fenomenologica si sottrae infatti alle condizioni di purezza dell'analisi logica, che, in ragion delle limitazioni che quest'ultima s'è imposta, non può entrare nel merito della prima, né per comprenderla e tantomeno per esaminarne il linguaggio. Ogni linguaggio – specialmente quando e dove sia autentico, indicativo di un vissuto originario –, in quanto sistema di segni, è per Husserl sempre essenzialmente «improprio», poiché non è (né contiene in sé) «le cose stesse», ma un sostituto delle nostre-rappresentazioni-di-esse¹⁰³⁴ che assolve al ruolo di indicarle¹⁰³⁵. Il linguaggio non è dunque banalmente «improprio» ma *doppiamente* improprio, poiché non *sta* direttamente *per* le cose ma – *indirettamente* – per le nostre rappresentazioni di esse, che loro volta fluttuano di continuo nel corso dell'esperienza vivente. Il segno è quindi una rappresentazione di secondo grado, *una rappresentazione della rappresentazione*, una rappresentazione condizionata.

Di fronte a una così lucida consapevolezza, a una così rispettosa cautela in relazione alle difficoltà della conoscenza, in nome delle limitazioni della componente soggettiva inevitabilmente ad essa correlata e in sostegno di uno «psicologismo come relativismo scettico»¹⁰³⁶, le affermazioni con cui Rorty¹⁰³⁷, come si è accennato all'inizio, avvalorando l'eliminazione davidsoniana della rappresentazione in quanto sotterfugio indovinato che, sottraendo ogni leggittimità

¹⁰³³ Cfr. B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit.

¹⁰³⁴ Chiaramente anche il termine rappresentazione ha acquisito in quest'ambito un senso fenomenologico che lo rende diverso da quello analitico.

¹⁰³⁵ Cfr. E. Husserl, *Semiotica*, cit., pp. 61 sgg.

¹⁰³⁶ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 126.

¹⁰³⁷ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I., cit., pp. 182-185.

alla *formulazione del problema* dello scetticismo, consentirebbe di *cancellare il problema stesso*, incoraggia a liquidare semplicemente «il dubbio» come tale, il dubbio come istituzione filosofica, appaiono insostenibili. Sfociando in un uso banalmente *speculativo* della ragion formale, si rischia così di annullare il divario tra illusione e realtà, il che, per chi discende da una corrente di pensiero che, sottolineando la responsabilità *critica* del pensiero stesso, ha cominciato col separare la descrizione dalla prescrizione, il dover-essere come chimerico dall'essere possibile ed effettivo, significa contraddire i principi della propria genealogia. Ma ne emerge soprattutto una volontà di *imporre* alla filosofia, dall'alto di una metafilosofia inevitabilmente sospetta, regole simultaneamente assolute e arbitrarie.

Affrancante appare allora a proposito la svolta di Husserl: «ricusare il naturalismo come filosofia per principio erronea non significa [...] abbandonare l'idea di una filosofia rigorosamente scientifica, di una filosofia che cominci dal basso»¹⁰³⁸, ovvero che, avendo criticamente distinto tra metodo psicologico e metodo fenomenologico, si costituisce a partire da una psicologia trascendentale.¹⁰³⁹ Proprio perché ciò di cui si tratta, una volta risolto il paradosso della psicologia¹⁰⁴⁰, è di partire dall'io, «polo egologico ultimo»¹⁰⁴¹; e proprio dal momento che «l'essere psichico, la spiritualità di qualsiasi tipo e la stessa psicologia (come le comunità umane e la cultura) rientrano nel problema trascendentale»¹⁰⁴² – per quanto *non* senza un passaggio che Husserl medesimo definisce di «rovesciamento»¹⁰⁴³ –, «il metodo di una filosofia trascendentale

¹⁰³⁸ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 57.

¹⁰³⁹ Cfr. *ibid.* Cfr. anche E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica*, a c. di P. Polizzi, trad. it. di P. Polizzi, A. M. Riedl e L. Samonà, Vittorietti, Palermo, 1979.

¹⁰⁴⁰ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, cit., p. 542.

¹⁰⁴¹ *Ivi*, p. 230.

¹⁰⁴² *Ivi*, p. 229.

¹⁰⁴³ Cfr. *ivi*, p. 232: si tratta «del rovesciamento dell'atteggiamento psicologico in quello trascendentale» che comprende un «prima» e un «“dopo” la riduzione fenomenologica».

radicale e autentica» richiama a sé la figura della metafora come tema, nonché come proprio strumento. Se, come spiega Husserl, «anche dopo Hume e dopo Kant, una trattazione psicologica dei problemi della teoria della conoscenza rimase una grande tentazione per tutti coloro che non si erano ancora svegliati dal sonno *dogmatico*»¹⁰⁴⁴ – e Husserl sottolinea come «il fatto che da *Kant* in poi la filosofia trascendentale non [abbia] tra[tto] alcuna utilità dalla psicologia»¹⁰⁴⁵ debba «risultare sorprendente»¹⁰⁴⁶ – quella *sua* fenomenologia che in prima istanza avrebbe dovuto chiamarsi «psicologia trascendentale» rappresenta, a confronto di quel sonno appunto, un risveglio, una uscita. La «risoluzione [husserliana] del paradosso della psicologia»¹⁰⁴⁷ consente infatti – e anzi esige – che l'«io, in quanto uomo e in quanto anima umana, [sia] dapprima tema della psicofisica e della psicologia; ma poi, in una dimensione nuova e più alta, divent[i] tema trascendentale»¹⁰⁴⁸. La sintesi intenzionale – che, come questa ricerca afferma, è già *anche* implicitamente metaforologica – diviene a tal punto tema fondamentale.

20. La riduzione estetica (la metaforologia come estetica rigorosa)

Ora, se da un lato l'*epoché* fenomenologica dovrebbe renderci accorti riguardo alle illusioni metafisiche che cavalcano, per così dire, il linguaggio astratto, d'altra parte, essa ci mette in guardia anche riguardo all'illusione di un fisicalismo ingenuo. Ogni volta che «Husserl vuole essere più empirista degli

¹⁰⁴⁴ Ivi, p. 231 (corsivo mio).

¹⁰⁴⁵ Se anche «conobbe una grande fioritura e si riprodusse in una lussureggiante vegetazione» scrive Husserl, «dopo Locke, [...] ovvero dopo la teoria empiristica della conoscenza di stile *lockiano* [...], la psicologia [...] ha mancato i suoi scopi [...], anche quando volle essere una psicologia fondata sull'esperienza interna» (cfr. ivi, pp. 231-232).

¹⁰⁴⁶ Ivi, p. 321.

¹⁰⁴⁷ Cfr. ivi, p. 542.

empiristi»¹⁰⁴⁹ e insiste sul «valore originario ed autentico»¹⁰⁵⁰ dell'esperienza, che questi «non hanno colto»¹⁰⁵¹, fa emergere, esplicitamente o implicitamente, la convinzione che la necessità di *comunicare*, su cui i pragmatisti fondano la necessità dell'*espressione*, si dissolverebbe se non vi fosse più un contenuto da *indicare*. Per giustificare il linguaggio, il contenuto non deve insomma soltanto esserci; esso deve altresì essere plurale, diverso, divergente, e perché no, anche fluente. Se, infatti, tutti percepissimo invariabilmente lo stesso contenuto, se il mondo ci apparisse a tutti uguale, comunicheremmo semplicemente, in modo ovvio e senza alcun bisogno di accordarci, mediante definizioni, sui nomi da usare.¹⁰⁵²

È dunque la necessità di indicare, di marciare un contenuto (anche solo per ricordarlo, per identificarlo in seguito anche individualmente) a spingerci ad associarvi un segno, ed è l'ovvia presenza di una *incoincidenza* fra i vissuti dell'io e quelli dell'altro, che ci muove all'espressione e infine anche al dialogo. Il contenuto precede (e determina) dunque la struttura linguistica. Ma ciò non significa che esso debba essere caotico, o che senza la «gruccia»¹⁰⁵³ del linguaggio non vi possa essere pensiero. La forma, la noetica *morfe* che, ritagliando la *hyle*, costituisce il senso noematico, è già in azione dapprima, nella silenziosa intimità della coscienza che a stento, e sempre «in prima persona», come dice Husserl, o addirittura «in carne e ossa», intenziona il mondo. Parla da fenomenologo Ortega,

¹⁰⁴⁸ Ivi, p. 230.

¹⁰⁴⁹ F. Costa, N.d.C, in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 31.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ *Ibid.*

¹⁰⁵² Non si tratta soltanto della pluralità che divide concretamente il linguaggio in generale in differenti lingue, ma delle differenze individuali riscontrabili anche tra parlanti di uno stesso gruppo idiomatologico.

¹⁰⁵³ Facendo riferimento agli occhiali come «gruccia» per vedere (A. Huxley, *L'arte di vedere*, trad. it. di G. Gnoli, Adelphi, Milano, 1997, pp. 20-23), Huxley li considera un «mezzo meccanico» (ivi, p. 28) che potrebbe rivelarsi addirittura d'ostacolo all'«attività interpretativa della mente» (ivi, p. 40).

quando afferma che se «mentre conversiamo viviamo in società», mentre invece «pensiamo rimaniamo soli».¹⁰⁵⁴

Se pensare fenomenologicamente impone di mettere «tra parentesi» ogni convenzione, ciò riguarda *anche* il linguaggio, anzi, *soprattutto*. «Chi compie l'analisi fenomenologica» – scrive Husserl – «non trae in generale alcun giudizio dai meri concetti verbali, ma affonda lo sguardo nei fenomeni che il linguaggio evoca con le parole corrispondenti, o s'immerge nei fenomeni che costituiscono la realizzazione pienamente intuitiva dei concetti di esperienza, dei concetti matematici, etc.». ¹⁰⁵⁵ Ma ricostituire originariamente il senso delle «cose stesse», implica che «tutte quelle espressioni che possono servire all'inizio della ricerca» siano «espressioni fluenti ed equivoche», il cui chiarimento può provenire, comunque, soltanto «dall'analisi [...] dei fenomeni». ¹⁰⁵⁶ Doppia è allora, riassumendo, la ragione che induce a preferire, in questo stadio fondamentale, la metafora alla definizione, poiché la seconda non solo presuppone (a differenza della prima) la presenza dell'elemento categoriale, di un ordine ontologico già dato; essa appartiene altresì alla sfera del verbale, del giudicativo, e presuppone quindi anche l'ordine dato, stabilito, del linguaggio.

Rispetto alla definizione, la metafora asseconda lo sguardo fenomenologico agevolandolo in due modi, uno espressivo e l'altro metodologico o di indagine. Oltre a consentire un'espressione dell'esperienza originaria con la necessaria indipendenza dal linguaggio proposizionale (corrispondente a una scienza inautentica), il che permette di mettere fine al «pericolo del categoriale nel linguaggio stesso della fenomenologia»¹⁰⁵⁷, la metafora consente altresì una presa di distanza dal piano del linguaggio come tale. Essa può essere infatti intesa non più come espressione ma come indicazione silenziosa, non più cioè come traslazione fra parole, come tropo del linguaggio, ma come trasferimento di cose,

¹⁰⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 34.

¹⁰⁵⁵ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 30.

¹⁰⁵⁶ Ivi, pp. 30-31.

¹⁰⁵⁷ E. Paci, *Relazioni e significati*, Vol. III, cit., p. 269.

come sostituzione di cose con sensi, con segni indicatori diversi dai segni verbali e diversi soprattutto dai significati. La donazione di senso in quanto operazione prettamente gnoseologica può essere così interpretata come un trasferimento ontologico ipotetico. Un marchio che si applica a una cosa, sulla base di una associazione appercettiva, come una «x vuota» in attesa di riempimento. Non è chiaro se alla fine ci sarà quella definitiva risposta in cui Husserl, soprattutto ai tempi della *Crisi*, in fondo spera. Ma è senz'altro chiaro che la domanda, l'intenzione originaria, non può essere definitiva; dev'essere quindi metaforica.

Ora, in quanto strumento di indagine fenomenologica, la metafora apre un intero orizzonte semantico capace di dare non solo voce ma anche una prima bozza di *struttura*¹⁰⁵⁸ alla sfera precategoriale. Quel livello percettivo che Kant, imbattutosi nell'impossibilità di fornirne un esempio a forma di giudizio, di «giudizio percettivo» appunto, distinto senza ombra di dubbio da un «giudizio di esperienza», ebbe difficoltà a dimostrare come indipendente dalle categorie dell'intelletto¹⁰⁵⁹, diventa, grazie a Husserl ma anche grazie al ricorso alla metafora, non solo originariamente esprimibile, ma anche precatégorialmente strutturabile. Il campo della sensazione non è più una somma di dati empirici frammentari che necessiti dell'intelletto per ordinarsi, ma il primo scalino indispensabile nella costituzione di tutto: quello della donazione di senso. La regola che governa le rappresentazioni sensibili non è più meramente logica (una forma pura che inquadra la pura materia informe, che in fondo non ha più raffinatezza di quella di una grande gru che, secondo un ordine imposto,

¹⁰⁵⁸ Il termine va inteso qui in senso non strutturalistico: nella fenomenologia trascendentale ogni struttura è sempre e comunque fluida e provvisoria.

¹⁰⁵⁹ L'impossibilità di dimostrare espressivamente (in tedesco) l'indipendenza della percezione rispetto all'esperienza porta inevitabilmente, *nonostante* quella che sembra essere la convinzione di Kant, a subordinare la prima alla seconda. Mario Caimi ha mostrato come il tentativo di costruire un esempio di giudizio di percezione antepoendo all'affermazione un verbo modalizzatore (generando una frase condizionata da un «atteggiamento proposizionale») in modo da relativizzare il giudizio in questione (che in tedesco si serve dello stesso verbo di cui si serve anche il giudizio di esperienza), risulti perfino controproducente: esso infatti dimostra che il giudizio di percezione (dalla forma «*sembra che* la stanza sia calda») presuppone addirittura, seppure in subordine, il

immagazzina *containers* nella stiva buia di una nave anonima), ma *metaforologica*, una regolarità fondata sullo stile intuitivo. La sensibilità, non più mera sensazione (dati statici), diventa dunque *aisthesis*, estetica (sintetico-genetica). E, d'altra parte, anche il concetto di estetica ritrova così, al di là dell'idealizzazione crociana, il senso con cui fu originariamente fondato dall'intuizione di Baumgarten.

Com'è noto, l'obiettivo di Baumgarten è, a metà del Settecento, quello di costituire l'estetica come «scienza delle rappresentazioni della sensibilità»¹⁰⁶⁰, ovvero come disciplina, una disciplina *distinta* e capace di raccogliere e di ordinare sotto il nome di *aisthetica* le tracce di riflessione proto-estetica presenti fin dagli inizi, ma in modo sparso, nella produzione filosofica occidentale. Questa sarebbe la motivazione per così dire pratica della fondazione baumgarteniana dell'estetica, la ragione per la quale, come scrive Ferdinand Fellmann, Baumgarten «stabilisce l'estetica come *scienza autonoma* della conoscenza sensibile *accanto* alla logica»¹⁰⁶¹. Fellmann sottolinea però anche un'altra motivazione baumgarteniana, di indole gnoseologico-teoretica, secondo la quale l'estetica avrebbe lo scopo di «compensare la carenza del pensiero» umano, che, imperfetto, «deve pagare la precisione del concetto con la perdita di contenuto»¹⁰⁶². Se «astrazione significa perdita di realtà», Baumgarten «non accetta questa perdita e cerca [...] l'unità fra pensiero e intuizione»¹⁰⁶³. La fondazione dell'estetica come reazione o *distacco* dall'astrazione logica si rivela allora, al tempo stesso, come filo teso verso una *continuità* fondamentale, che pone l'estetica alla base della logica. Come osserva Leonardo Amoroso, il quale oggi (dopo che «forse l'arte è morta, ma al contempo tutto è diventato estetica») vede l'estetica baumgarteniana

giudizio di esperienza («la stanza è calda»). Cfr. M. Caimi, «Juicios de percepción: un enfoque idiomático», cit., p. 506.

¹⁰⁶⁰ Cfr. L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 10.

¹⁰⁶¹ F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, cit., p. 115 (corsivi miei).

¹⁰⁶² *Ibid.*

¹⁰⁶³ *Ivi*, pp. 115-116.

come una prospettiva nuovamente fertile¹⁰⁶⁴, «allora la verità estetica finisce per avere un suo paradossale primato in quanto opera una sorta di salvataggio della verità metafisica o, per meglio dire, della ricchezza di quanto l'astrazione logica inevitabilmente perde: la ricchezza dell'individuale»¹⁰⁶⁵.

Se le cose stanno così, l'operazione fenomenologica di ritorno alle radici intuitive dell'Estetica kantiana e di rifondazione della Logica trascendentale sulla trascendentalità primaria della dimensione estetica potrebbe essere interpretata come una esplicitazione di quella che appare, seppure con qualche differenza, come una versione fenomenologica dell'estetica di Baumgarten. Il neo di Baumgarten, ovvero l'aspetto non-fenomenologico, sembra risiedere nella volontà di sistematizzare ciò che non è sistematizzabile. Anziché consentire per l'estetica lo statuto di libero abbozzo del pensiero, facendo leva appunto sull'essenziale incompiutezza di ogni espressione umana, egli si è esposto infatti alla considerazione idealistica dell'estetica come «sistema chiuso senza evoluzioni oltre se stesso»¹⁰⁶⁶. Secondo Fellmann, «il concetto baumgarteniano di conoscenza estetico-logica non si è imposto perché è rimasto oscuro il modo in cui si può realizzare l'unità fra intuizione e pensiero per lo spirito finito», ossia per l'uomo¹⁰⁶⁷. Ma forse l'elemento che, più in generale, fatica ad essere accettato è che nella coscienza umana tale rapporto consista appunto in quella oscurità, nella complessità e nella variabilità delle sue infinite e individuali sfumature; una densità impermeabile alle categorie tradizionali e che, per essere compresa e quindi accolta come tale, richiede l'analisi statico-genetica di una dimensione, quella dell'orizzonticità, a cui la fenomenologia dedica invece la sua attenzione più accurata. Ecco perché, dunque, come constata Fellmann, «il ricorso alla teoria psicologica del senso comune [...] non ha portato a un chiarimento essenziale e perciò l'«Estetica» di Baumgarten porta a un sentiero interrotto [*Holzweg*], [...] e

¹⁰⁶⁴ Cfr. L. Amoroso, «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, cit., p. 8.

¹⁰⁶⁵ Ivi, p. 17.

¹⁰⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *Lo spettatore*, cit., p. 145.

¹⁰⁶⁷ F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, cit., p. 116.

non a caso il concetto dell'estetica è stato, nel corso del tempo, ristretto alla teoria del bello e dell'arte»¹⁰⁶⁸. La teoria gnoseologica della fenomenologia husserliana subentra allora in quel varco che Baumgarten sembra aver lasciato aperto, sviluppandone metodologicamente la fecondità degli intenti e donando nuovo vigore – ora eidetico e non idealistico – al concetto di estetica come dimensione della sensibilità. Secondo Fellmann, infatti, «la *logica* dell'immagine, l'eidetica come proto-logica, trovano nell'*estetica* dell'immagine la loro prosecuzione e il loro compimento».¹⁰⁶⁹

Così, seppure a dispetto della sistematizzazione perseguita da Baumgarten, che considerò necessario *disciplinare* l'estetica a immagine e somiglianza della logica, l'estetica rifondata dalla fenomenologia, che si rifà al percorso kantiano, in relazione al quale vede ulteriormente rimarcato il suo ruolo trascendentale, si costituisce al tempo stesso come una ripresa dell'estetica baumgarteniana in una versione per così dire più evoluta. È l'estetica di cui parla Elio Franzini, che «si presenta [...] in quanto disciplina “formativa”: educazione dell'*aisthesis*, della sensazione, che a volte si traduce in “propedeutica” al pensiero come necessaria, anche se non sufficiente, preparazione alla logica, altre in esplorazione di un orizzonte “poietico”, emblematico (o simbolico) territorio di prova del sensibile all'interno del quale è rimesso in gioco il senso della rappresentazione e della sua esteticità»¹⁰⁷⁰.

Richiamandosi in primo luogo a Baumgarten, Franzini sottolinea infatti la non-coincidenza fra «estetica» e «filosofia dell'arte», divergenti anzitutto sull'oggetto, cioè sull'«orizzonte tematico», citando tra le prime righe un aforisma di Konrad Fiedler che definisce l'estetica come «indagine di un determinato tipo di sentimenti, mentre l'arte si rivolge anzitutto all'intelletto»¹⁰⁷¹. Ma al di là di questa provocazione, resta il fatto che il passaggio dall'estetica come dimensione della

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ E. Franzini, *Estetica e filosofia dell'arte*, Guerini, Milano, 1999, p. 10.

¹⁰⁷¹ *Ivi*, p. 9.

sensibilità (anche artistica) all'estetica come *critica* dell'arte implica non solo l'idealizzazione, l'intellettualizzazione dell'oggetto (l'oggettivizzazione dell'arte ne comporta la de-soggettivizzazione e quindi la paradossale disumanizzazione), ma una *rinaturalisticizzazione* dell'analisi stessa, un abbandono cioè del metodo fenomenologico della tematizzazione per assumere quello della critica logico-razionalistica. La stessa critica va applicata quindi in particolare all'analisi della metafora come *oggetto* estetico-linguistico, di contro alla tematizzazione della metafora come *fenomeno* estetico-gnoseologico (in primo luogo) e come fenomeno indicativo-espressivo (soltanto in seguito). In questo senso, rivolgere lo sguardo all'indietro, ritornando all'Estetica kantiana al fine di sottolinearne il ruolo trascendentale anche in relazione all'Analitica, significa contestare al tempo stesso, nella filosofia dei nostri giorni, ossia post-husserliana, il *retro-cedimento*, il più delle volte ignaro, dall'atteggiamento fenomenologico all'ingenuità naturalistica che sembra prevalere ancora in alcune scuole di pensiero, che, chiudendo gli occhi dinanzi alla soggettività in generale e la sensibilità in particolare, presuppongono una separazione netta – anziché un rapporto trascendentale – tra il *rigore scientifico* e il «troppo umano». Se il linguaggio letterale, o il metalinguaggio, sono espressione di questa scientificità astratta, isolata dall'umano, che la fenomenologia smaschera in quanto non *rigorosamente* scientifica, l'esclusione del metaforico risponde allora a un'elusione che è chiusura, a un pregiudizio piuttosto che a una *epoché* in quanto sospensione del giudizio e condizione dello sguardo. Ma questa stessa *elusione*, questa *elisione* che nell'atteggiamento naturale conduce all'*illusione*, l'illusione del letterale, per l'atteggiamento fenomenologico conduce invece all'*allusione*, in quanto presa di distanza dal convenzionale, e costituisce quindi un'occasione di approfondimento, di penetrazione nel metaforico.

Si tratta, appunto, di rimettere *in gioco* il verbale, nonché il categoriale, vale a dire di sospenderlo, di smettere di prenderlo *sul serio* letteralmente¹⁰⁷², per andare in cerca del *sensu* sempre di nuovo intuitivamente donato; si tratta di

riappropriarsi della sfera del *significato* rendendolo sempre di nuovo originariamente indicativo. Il *rigore filosofico* consiste allora nel continuo *ripristino del fondamento estetico* di ogni concetto in quanto autenticamente comprensibile *se e solo se* vissuto, se vivibile, in quanto individualmente radicato nella sensibilità, che si scopre ora, a sua volta, essa stessa come «territorio di prova», ossia di riempimento, della logica. La *determinazione della verità* viene allora affidata alla *comprensione metaforologica*. La validità di una «scienza» filosofica *così* concepita, ossia in senso *estetico-logico* e non più epistemologico, non può più essere affidata alla logica formale come disciplina del buon sillogismo (e certo nemmeno alla mera sensazione empiristica), essa è determinata invece dall'indissolubilità tra l'estetica e la logica trascendentali come discipline costitutive di una dialettica non pura, non cioè illusoria né irrisoria, ma che rimanda all'intuizione sensibile come fonte di rigore e di serietà.

¹⁰⁷² Quando Ortega afferma che «non parliamo sul serio» allude proprio alla distanza che il linguaggio moderno ha messo fra i vocaboli e il loro fondamento originariamente intuitivo (cfr. J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 44).

21. Lo sguardo umano della riflessione filosofica

Affinché possa essere fenomenologica e non meramente trascendentale, l'«intuizione eidetica» del filosofo dev'essere infatti anch'essa sottoposta a riduzione trascendentale, ossia alle operazioni della coscienza. Se Husserl può esortare a rivolgere *lo sguardo* «alle cose stesse», è perché egli ha in primo luogo ridimensionato, umanizzato questo sguardo. Il fenomenologo non può, a rigore e se tale vuole restare (come chiede la critica blumenberghiana), *astrarre* se stesso dalla storia, perché la «svolta soggettiva»¹⁰⁷³ ribadita da Husserl prevede che «chiunque [voglia] diventare seriamente filosofo [debba] *una volta nella sua vita* ritrarsi in se stesso e cercare dentro di sé di distruggere tutte le scienze ritenute fino allora valide e ricostruirle»¹⁰⁷⁴. Anche e soprattutto il fenomenologo deve quindi «iniziare dall'assoluta povertà di conoscenze»¹⁰⁷⁵ e ripartire dal suo io.

Questo metodico «ritorno all'ego»¹⁰⁷⁶, con cui Husserl riprende la svolta soggettiva introdotta da Descartes, verrà, d'altra parte, ricompreso dal primo sulla base di una riduzione trascendental-soggettiva messa in atto dalla sua stessa meditazione, a partire da una lettura che, sorteggiando «gli errori seducenti in cui son caduti Cartesio e i suoi successori»¹⁰⁷⁷, ne riproporrà una nuova veste, cangiante, fenomenologica. «Si potrebbe dire *quasi*», scrive Husserl, «che la fenomenologia è un *neo-cartesianesimo sebbene*, proprio in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani, essa sia costretta a negare quasi tutto il contenuto

¹⁰⁷³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 38.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷⁷ *Ivi*, p. 41.

dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana»¹⁰⁷⁸. Da Descartes egli riprenderà infatti la centralità dell'io, nonché *la natura gnoseologica del verbo essenziale* (che fonda appunto la certezza della propria *esistenza*), rifiutandone il razionalismo astratto e staccato dal senso, un razionalismo, potremmo dire, *senza tatto*.

Così dunque, che «l'analisi trascendentale [sia] analisi eidetica»¹⁰⁷⁹, non significa che sia un'analisi oggettivo-ideale. L'analisi trascendentale è appunto eidetica, e non ideale, perché essa è in primo luogo estetica. E così anche quando si rivolge al linguaggio, l'analisi fenomenologica, non è mai meramente logica, bensì – come qui si sostiene – *metaforologica*: un'analisi mai astratta dalla sintesi, da quegli «orizzonti intenzionali» che «non svaniscono»¹⁰⁸⁰ e di cui a Husserl preme tener conto, al punto da sostenere che «l'*eidōs* è *prima di ogni concetto*, inteso questo come significato della parola, poiché anzi i concetti stessi, in quanto concetti puri, debbono conformarsi ad esso»¹⁰⁸¹. Ma se l'*eidōs* è fondato dal senso, e il concetto può essere risvegliato e svelato dall'analisi eidetica, allora, non occorre più introdurre, come propone Blumenberg, una teoria dell'*in-concettualità*. Basta retrocedere dall'analisi pura alla sintesi estetica, per rifondare il concetto di *concetto* – come quello di *significato* – sulla husserliana, precategoriale, preverbale e *pre-concettuale* «donazione di senso», sottolineando inoltre come alla base di ogni analisi sia sempre già in atto una sintesi metaforo-logica.

Occorre insomma ripercorrere il processo metaforologico sempre nuovamente a ritroso, all'incontro di una propria, *egotropica*, donazione di senso. Non per fornirne una parafrasi ermeneutica che, nella pretesa di *oggettivare* il senso in significato, o nel tentativo di spalancarne l'accesso all'intersoggettività, lo fissi al letterale, come sembra volere Ricoeur, bensì mantenendone i tratti

¹⁰⁷⁸ Ivi, p. 37 (corsivi miei).

¹⁰⁷⁹ Ivi, p. 94

¹⁰⁸⁰ Cfr. ivi, p. 96.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

fenomenico-intenzionali, vale a dire, *tematizzandolo*, riappropriandoci di esso in quanto vissuto della propria soggettività, come insegna Paci.

In questo senso, e anche per quanto riguarda l'espressione scritta della riflessione filosofica, la figura del «buono scrittore» com'è stata usata da Ortega in riferimento a un modo peculiarmente *latino* di fare filosofia, è da preferire al più impeccabile dei sistemi logici. Potrebbe non essere un caso che il formalismo sia prevalso proprio in quegli ambiti idiomatici in cui «la mancanza di perspicuità» del linguaggio ordinario sembra essere avvertita come maggiore, e in cui quindi i nessi logico-sintattici hanno finito con l'acquisire maggior peso della semantica delle singole parole. Ma se, come rileva Rorty, a portare il positivismo logico a formulare un linguaggio ideale era stata appunto la «mancanza di perspicuità dell'inglese ordinario»¹⁰⁸², in quell'inglese moderno a cui sia «i filosofi del linguaggio ordinario» o comune sia la teoria davidsoniana della lingua naturale, hanno scelto di fare riferimento, non è che essi cerchino poi quell'«originaria forza vitale»¹⁰⁸³ che Husserl esorta a non abbandonare e anzi a coltivare. In ogni caso, se d'altra parte anche Wittgenstein ha potuto lamentare la «enorme [...] difficoltà di espressione»¹⁰⁸⁴ nella *sua* madrelingua come la sua maggiore, unica difficoltà, è perché egli stesso (a differenza più di Frege, in verità, che del suo maestro inglese¹⁰⁸⁵) in fondo rifiutava di arrendersi completamente al logicismo, tanto da scrivere che «l'immagine può sostituire una descrizione»¹⁰⁸⁶. Ma quello che qui viene allora a galla è il *sentire* filosofico, oltre che il «cuore», il «sentimento»

¹⁰⁸² Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 49.

¹⁰⁸³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 41.

¹⁰⁸⁴ L. Wittgenstein, Appunto dell'8.3.15 dei *Quaderni*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 133.

¹⁰⁸⁵ Dal 1912 Wittgenstein visse qualche anno a Cambridge per studiare con Russell, di cui rimase amico.

¹⁰⁸⁶ L. Wittgenstein, Appunto del 27.3.15, *ibid.*

dell'«uomo Luigi Wittgenstein»¹⁰⁸⁷. Dal momento che ad avere il potere di «ravviva[re] l'intelletto» resta pur sempre, in ogni caso «una buona similitudine»¹⁰⁸⁸, lo scrivere letterariamente nulla toglie al filosofico; piuttosto è vero il contrario, come scrive Gaos: «è l'unico modo in cui [il filosofo] può ottenere la pienezza espressiva del suo tema»¹⁰⁸⁹. Se dunque dinanzi al logico, che come afferma Husserl «considera il linguaggio in primo luogo solo nella sua idealità, come parola grammaticale identica, come proposizione (e nesso di proposizioni) grammaticale identica di fronte alle realizzazioni reali o possibili»¹⁰⁹⁰, si deve «fare attenzione», è perché «non tutta la sua vita interiore l'uomo la esprime realmente nel linguaggio né può esprimerla attraverso di esso»¹⁰⁹¹.

Da un certo punto di vista, allora, quando Husserl parla di «universalità della coincidenza tra linguaggio e pensiero»¹⁰⁹² sembrerebbe non farlo, dopotutto, in una maniera tanto distante da come Chomsky, dichiarando di farne appunto una *idealizzazione*, definisce «universale» la sua «grammatica generativa»; e proprio il parallelismo che Husserl qui fa tra linguaggio e pensiero («si determinano [...] per noi due territori paralleli, che si corrispondono l'un l'altro»¹⁰⁹³) potrebbe fornire in tal senso l'appiglio per la riduzione ricoeuriana nella direzione della «nozione

¹⁰⁸⁷ Traducendone anche il nome, come ad avvicinarsi alla persona, Unamuno scrive: «*el hombre Manuel Kant* [...], uomo di cuore e di testa» (M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 49).

¹⁰⁸⁸ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 16. Si tratta di quello che Blumenberg chiama «il principio di Wittgenstein del 1929» (H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 118).

¹⁰⁸⁹ J. Gaos, *La Filosofia en la Universidad*, cit., p. 171.

¹⁰⁹⁰ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 27.

¹⁰⁹¹ Ivi, p. 28.

¹⁰⁹² Ivi, p. 30

¹⁰⁹³ *Ibid.*

oxfordiana di linguaggio comune»¹⁰⁹⁴. Tuttavia, al di là del fatto che nella sua «unità» il linguaggio pubblico sia una «idealità»¹⁰⁹⁵, sulla base di quanto Husserl qui in seguito aggiunge diviene chiaro come *non* si possa affatto, non si debba da ciò concludere «che non ci sia nulla nell'esperienza umana che possa essere elevato al senso *se non* attraverso il linguaggio»¹⁰⁹⁶. Questo è appunto l'incrocio su cui l'analisi del linguaggio e l'analisi fenomenologica si dividono, *non* coincidono.

In cosa consiste allora il divario tra colui che del linguaggio si prefigge di fare scienza e il filosofo che s'impegna nel rigore della fenomenologia? La differenza è che per Husserl quell'«idealità» del linguaggio inteso «sul piano puramente linguistico [...] come formazione spirituale obiettiva» e che «soltanto sotto la forma di riproduzione ha esistenza nel mondo reale», è «uno dei *problemi*» del linguaggio, il quale d'altra parte «viene di solito completamente trascurato»¹⁰⁹⁷. La differenza appunto fenomenologica consiste nel fatto che dinanzi a quella «idealità» che «vale per tutte le formazioni linguistiche», come scrive Husserl, «i nostri accertamenti concernono le formazioni linguistiche *anche* in quanto discorsi riempiti di senso, unità concrete di corpo linguistico e di senso espresso»¹⁰⁹⁸, e non potrebbe essere altrimenti «in quanto ci troviamo nell'atteggiamento filosofico»¹⁰⁹⁹.

Se infatti, in virtù di quel «nesso tanto sfruttato: “il linguaggio e il pensiero” [...], la parola acquista un senso straordinariamente ampio», occorre invece

¹⁰⁹⁴ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», in P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 87.

¹⁰⁹⁵ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 27: «la parola stessa, la stessa proposizione grammaticale, è un'unità ideale».

¹⁰⁹⁶ M. Cristaldi, «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», in P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., pp. 87-88 (corsivo mio).

¹⁰⁹⁷ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 26 (corsivo mio).

¹⁰⁹⁸ Ivi, pp. 26-27.

¹⁰⁹⁹ Ivi, p. 262.

«cominciare a *circoscrivere* il senso che riveste per noi l’“esprimere”»¹¹⁰⁰. In un senso «largo», continua Husserl, si può chiamare *pensiero* ogni *Erlebnis* che si ha mentre si parla». Il «portare a espressione» implica però una «modificazione di atteggiamento»¹¹⁰¹, che fa sì che quel parallelismo che *in ogni caso* stabiliamo tra le «possibili espressioni linguistiche» e l’insieme «dei sensi possibili, delle intenzioni [*Meinungen*] quanto possibile esprimibili», la cui unità «risulta da un intreccio intenzionale» in virtù del quale «ogni asserzione è [...] insieme discorso e *intentio* attuale», «discorso attuale e concreto [...] riempito di senso», venga spezzato in «una triplicità» non appena si considera «la distinzione tra il pensare e il pensato».¹¹⁰² Perché le suddette «modificazioni di atteggiamento danno luogo a enunciazioni che non portano più a espressione in senso primo e proprio» l’intera gamma delle *tonalità emotive* e dei *modi di porre* in cui si danno le intenzioni («desideri, domande, supposizioni ecc.»), ma «sempre e soltanto giudizi».¹¹⁰³ Il problema che si pone è dunque quello della «circoscrizione essenziale del “pensiero” atto alla funzione significativa», in quanto «il pensiero non si lascia circoscrivere [...] come ambito empirico di *Erlebnisse* di coscienza che possono introdursi nelle strutture linguistiche».¹¹⁰⁴

Così, mentre «il linguaggio ha solo un posto secondario nella nostra trattazione»¹¹⁰⁵ – puntualizza Husserl –, l’attenzione fenomenologica è rivolta invece in primo luogo all’«esperienza antepredicativa», ovvero «all’evidenza dell’esperienza antepredicativa come tema in sé primo della teoria trascendentale del giudizio» e al «giudizio d’esperienza»¹¹⁰⁶ come originario. Ma poiché «il grado

¹¹⁰⁰ Ivi, p. 28 (corsivo mio).

¹¹⁰¹ *Ibid.*

¹¹⁰² Ivi, pp. 30-31.

¹¹⁰³ Ivi, p. 30.

¹¹⁰⁴ Ivi, p. 31.

¹¹⁰⁵ Ivi, p. 33.

¹¹⁰⁶ Ivi, p. 259.

più basso cui noi perveniamo – procedendo a ritroso sulla genesi del senso – ci conduce [...] ai giudizi individuali»¹¹⁰⁷, ecco che dall'«idealità del piano linguistico»¹¹⁰⁸ e dal linguaggio pubblico «inteso come sistema di segni abituali che sorge e si costituisce all'interno di un popolo e perdura al modo di una tradizione»¹¹⁰⁹, si giunge quindi, attraverso la considerazione del «contenuto significativo»¹¹¹⁰ alla sfera gnoseologica. Quella che così ha infine luogo è infatti una «retrocezione genetica delle evidenze predicative all'evidenza non-predicativa, che porta [...] il nome di esperienza».¹¹¹¹

Ne deriva che quella «genesi sintattica superiore, di cui esclusivamente si occupa l'analitica formale nelle sue teorie»¹¹¹², si rivela così procedente dal «terreno originario dell'esperienza»¹¹¹³. E proprio in quanto questa in alcun modo vi si esaurisce, si rende perciò a questo proposito «necessario [...] il chiarimento (per niente facile) [...] dell'operazione plurimorfa di esperienza», cioè di «questa esperienza fondante», la quale «ha i suoi modi [...] che tuttavia sono ancora liberi da tutte le conformazioni, concettuali e grammaticali, che caratterizzano il categoriale nel senso del giudizio predicativo dell'enunciato».¹¹¹⁴ Questa è dunque la «distinzione fondamentale»¹¹¹⁵ che separa l'approccio analitico da quello fenomenologico, che così si delinea come trascendentalmente sintetico: «mediante queste ricerche, ogni verità ed ogni evidenza di giudizio [...] è riconvertita sul

¹¹⁰⁷ *Ibid.*

¹¹⁰⁸ *Ivi*, p. 25.

¹¹⁰⁹ *Ivi*, p. 26.

¹¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹¹ *Ivi*, p. 259.

¹¹¹² *Ivi*, p. 262.

¹¹¹³ *Ivi*, pp. 262-263.

¹¹¹⁴ *Ivi*, pp. 262-263.

¹¹¹⁵ *Ivi*, p. 263.

terreno originario dell'esperienza»¹¹¹⁶, il che oltre a comportare la riunificazione del linguaggio con il suo sfondo fondativo, mette in chiaro al tempo stesso quanto una *riconversione inversa* – ovvero nella direzione contraria – possa ritenersi filosoficamente non ammissibile.

L'approfondimento della dimensione gnoseologica fin dal rinvio alle «intuizioni individuali determinate»¹¹¹⁷ consente così di distinguere tra quella «generalizzazione formalizzante»¹¹¹⁸ in cui, da un lato, nella sua «cecità per la [...] funzione oggettivante dell'intenzionalità in generale»¹¹¹⁹ l'analisi linguistica «rimane bloccat[a], storicamente, in una concezione rozza e addirittura assurda» – scrive Husserl – che identifica il giudizio a una credenza, che «rende subito necessaria una “rappresentazione” che presume di fondare questa “credenza”»¹¹²⁰, e nella quale «tutti i problemi effettivi del giudizio» vanno perduti¹¹²¹, e una prospettiva, d'altro canto, quella fenomenologica, che nel linguaggio vede solo lo strato più esterno, più lontano di una «generalizzazione di contenuto concreto»¹¹²², la forma cioè idealizzata – il prodotto ultimo – di una attività dalla «consistenza intenzionale»¹¹²³ che ha la sua realtà nelle «operazioni di riempimento»¹¹²⁴, che sono in prima istanza *plurimorfe, antepredicative e precategoryali*.

¹¹¹⁶ Ivi, p. 262.

¹¹¹⁷ Ivi, p. 264.

¹¹¹⁸ Ivi, pp. 263-264.

¹¹¹⁹ Ivi, p. 261.

¹¹²⁰ Ivi, p. 260 (corsivo mio). Qui Husserl fa riferimento al «concetto humaneo di *belief*».

¹¹²¹ Ivi, p. 261.

¹¹²² Ivi, p. 264.

¹¹²³ Ivi, p. 261.

¹¹²⁴ Ivi, pp. 261-262.

22. Dialettica metaforologica ed estetica fondamentale

Evidenziando il legame tra *noein* e *metapherein*, si è cercato di mostrare come la fenomenologia contenga in sé, nel cuore stesso dell'intenzionalità e precisamente a partire dalla correlazione noetico-noematica, la fondamentale sottolineatura della componente estetica, sia in quanto primo abbozzo di un ordine precategoriale, sia come condizione trascendentale per la costituzione del categoriale stesso. La distinzione tra sfera precategoriale e sfera intellettuale rende chiara la differenza tra estetica e critica dell'arte, come la distinzione tra fenomenologia ed empirismo rende a sua volta chiara quella tra sensibilità (estetica come *aisthesis*) e mera sensazione. È dunque chiaro il senso della svolta estetica della fenomenologia come accentuazione della dimensione della sintesi trascendentale. Come precisa Stefano Zecchi, non si tratta di una svolta estetica successiva alla fenomenologia husserliana, quanto piuttosto del riconoscimento della svolta estetica compiuta dalla prospettiva stessa di Husserl e già riscontrabile quindi all'interno della sua opera.¹¹²⁵

Ora, per giustificare il percorso a ritroso dall'Analitica all'Estetica, e affinché si comprenda come questo rafforzi l'accesso a una Dialettica non aporetica, occorre sottolineare il senso di una logica fenomenologica. Si cercherà quindi di evidenziare, servendosi ancora una volta della figura della metafora, la differenza che passa tra la logica formale e quella trascendentale, al fine di chiarire come, senza cadere nell'irrazionalismo, la fenomenologia non sia però, nel senso tradizionale, nemmeno razionalismo. La ragion pura in quanto ragione logico formale cede infatti il passo a ciò che Ortega ha chiamato «ragion vitale», che Zambrano ha ulteriormente specificato come «ragion poetica», in grado di

¹¹²⁵ Cfr. S. Zecchi, «Note di estetica fenomenologica», in *aut aut*, 102, 1967, pp. 63-87 e Id., «Un manoscritto husserliano sull'estetica», in *aut aut*, 131-132, 1972, pp. 80-94 (ora anche in S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Jaca Book, Milano, 1984, pp. 111-127); nonché Id., «L'estetica fenomenologica», in Id., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 81-105.

consentire l'espressione metafisica senza produrne le illusioni concettuali denunciate da Kant.

Ora, se si tratta di una riumanizzazione, di un ridimensionamento, di una onestà della ragione «come caratteristica comportamentale di un essere che vive *nonostante tutto*»¹¹²⁶ (per dirla con Blumenberg), che nel linguaggio letterale riconosce il proprio «certificato di povertà»¹¹²⁷ e che si propone di compensare la moderna arroganza – piuttosto che quell'«astuzia» in cui, come già evidenziato, incorre anche l'analitica odierna ogniqualvolta intenda valicare il terreno tecnico-formale e istituire se stessa come filosofia o, di imporsi addirittura come suo (arbitrario) arbitro –, ciò non va tuttavia affatto nella direzione di un *indebolimento* della razionalità. Quella che la fenomenologia consente di sostenere è una razionalità umanamente più forte, consapevole, non più *soltanto logica* ma *fenomeno-metaforo-logica*. Di fronte alla critica analitica, che per «recuperare l'innocenza semantica»¹¹²⁸ resta impigliata in una «innocenza razionale»¹¹²⁹ che la porta fuori dalla strada filosofica, la critica fenomenologica è invece in grado di liberare metodologicamente la semantica proponendo in cambio una razionalità più accorta, i cui limiti non sono più meramente oggettivi, bensì i limiti concreti – ma anche la potenza creativa – della soggettività.

Per Kant l'uso ipotetico della ragione, diverso dall'uso apodittico, è solo regolativo, «non è propriamente *costitutivo*»¹¹³⁰. Se, però, introduciamo un'alterazione nella sottolineatura dell'ultima espressione, alternando appunto il corsivo (non è *propriamente* costitutivo), ne risulta che l'uso ipotetico della ragione è costitutivo, *seppure* mediatamente, ossia *impropriamente*. Si va così verso quella *verità soggettivamente proiettata* (pro-gettata cioè a seguito di una

¹¹²⁶ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 108.

¹¹²⁷ *Ibid.*

¹¹²⁸ D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 174.

¹¹²⁹ G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante*, cit., p. 109.

¹¹³⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e L. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, 2 voll., Laterza, Bari, 1975, Vol. II, p. 506.

preliminare *intro-iezione*, e quindi *re-stituuta*, ovvero sempre di nuovo *restituuta*) dell'unità delle conoscenze estetico-logiche (ossia anche sensibili, oltre che intellettuali), «che in sé non va considerata come data»¹¹³¹ (fin da Kant), ma che costituisce a tutti gli effetti ciò che (soprattutto) la fenomenologia concepisce, se non come «il migliore dei mondi possibili» leibniziano, sicuramente come l'unico mondo accessibile dal *punto di vista* umano, ossia: il mondo fenomenico. Il passaggio è chiave per l'apertura della costituzione trascendentale sia verso la primarietà della sfera estetica come suo piano fondamentale sia, di conseguenza, all'indirezione metaforica come *meccanismo* (si passi qui il termine, che in parte è improprio, in un uso figurato) d'accesso, nell'esperienza, all'originario.

Ora, se le intuizioni che provano la realtà dei nostri concetti empirici «si chiamano *esempi*», e se per Kant gli *schemi* bastano a *provare* quella dei concetti puri dell'intelletto¹¹³², la fenomenologia, mediante la riduzione trascendentale, mette invece in *crisi* questi ultimi (mette cioè in crisi l'idea di un'intuizione eidetica indipendente da quella estetico-trascendentale). In questo modo, la concettualità stessa, *metaforizzata*, diviene *per intero* un dimensione regolativa. Il partire «dal basso» della rigorosa scienza fenomenologica¹¹³³, disattivando la «deduzione metafisica delle categorie», che in quanto istituita *dall'alto* (da un'idealità che non può essere altro che *sustruzione*) si rivela come umanamente illegittima, comporta l'inversione (trascendentale) della direzione del condizionale: il precategoriale (metaforico) diviene condizione di possibilità del categoriale (concettuale). E se ciò consente di sottolineare la necessità di mantenere l'elemento intuitivo anche nel concettuale, impedisce, d'altra parte, di assolutizzare l'apodittico.

Per Kant «l'ipotesi (esibizione, *subiectio sub adspectum*), in quanto è qualche cosa di sensibile, è duplice: *schematica* (quando l'intuizione corrisponde a

¹¹³¹ *Ibid.*

¹¹³² I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 215.

¹¹³³ Cfr. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 57.

un concetto dell'intelletto che è dato *a priori*)» e «*simbolica*»¹¹³⁴. Ma quel «concetto che può essere pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile»¹¹³⁵, per Husserl non c'è¹¹³⁶. L'assenza di una rappresentazione statico-unitaria, ossia *propria*, viene compensata da una rappresentazione intuitiva *impropria*¹¹³⁷, risultato di una sintesi genetica di altre rappresentazioni intuitive e che procede quindi come nel caso dello schema ma varia nel contenuto. Il concetto puro è quindi un'idea non fenomenologica. E anche quando Husserl ne abbia sottolineato l'apoditticità, resta il fatto che l'eidetica fenomenologica, per essere tale, esige che su di essa ricada sempre *anche* la riduzione trascendentale. Anche il concetto è quindi una «rappresentazione»¹¹³⁸. E se «la rappresentazione può passare senza mediazione concettuale dal segno al designato»¹¹³⁹ è perché la sua simbolicità non *poggia* sulla logica, bensì sull'intuizione, che è sempre e comunque in ultima istanza psicologica. Così, se ciò che preme a Kant è di mostrare l'indipendenza dell'intelletto rispetto alla sensibilità, l'operazione husserliana di riconduzione della conoscenza all'intenzionalità della coscienza *rilega* invece *l'intelletto alla sensibilità* in modo costitutivo: la sensibilità è trascendentale anche nei confronti dell'intelletto. Applicando il concetto di *a priori* non al logico-razionale¹¹⁴⁰, bensì al sensibile (la conoscenza originaria fenomenologicamente intesa è *prioritaria rispetto*

¹¹³⁴ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 215.

¹¹³⁵ *Ibid.*

¹¹³⁶ «La contrapposizione tra [...] intuitivo e concettuale non va [...] senz'altro identificata con quella tra rappresentazione *propria* e rappresentazione *simbolica*»: cfr. E. Husserl, *Il libro dello spazio*, cit., p. 69.

¹¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 68-71.

¹¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 69.

¹¹³⁹ *Ibid.*

¹¹⁴⁰ *A priori* fenomenologicamente inteso è in relazione prima al categoriale (all'intelletto) e quindi al razionale, non in relazione cioè all'esperienza, in ultima istanza estetica; altrimenti, l'*a priori* non può essere considerato in Husserl come sinonimo di originario, bensì di ideale, di ciò che c'è *prima* dell'*epoché* fenomenologica, che è un *a priori* naturalisticamente inteso.

all'astrazione, e non rispetto all'intuizione, all'esperienza¹¹⁴¹), il *sintetico a priori* balza allora immediatamente agli occhi, libero dai «vestiti di idee» e dunque dal carattere paradossale con cui appariva al pensiero pre-fenomenologico.

La riflessione fenomenologica rappresenta rispetto al pensiero semplicemente trascendentale un superamento decisivo proprio perché rivela che la ragione, che pure Kant rischiava di elevare a divinità antropomorfa¹¹⁴², va limitata nella stessa proporzione in cui va liberata l'*aisthesis* dell'individuo. La prima viene ricondotta e quasi contenuta nella fluida *regolatività* della seconda. E nonostante la sua «critica del relativismo individuale», che considera «sfacciato»¹¹⁴³, Husserl ne è fieramente consapevole. «Certo» – scrive – «si è voluto negare il significato delle ricerche psicologiche per la metafisica; ma poiché non si può negare quello delle ricerche logiche e poiché *queste non possono essere realizzate senza la ricerca psicologica*, si dovrà ben concedere alla psicologia una funzione di *soccorso* per la metafisica. Solo chi nella logica si situa su un piano kantiano può a questo proposito giudicare diversamente; ma questo non è più il piano della scienza logica che procede in modo *vivo*»¹¹⁴⁴.

Tuttavia, già nello sforzo kantiano verso il *sintetico a priori*, vi sono spunti fecondi per l'affermazione del legame tra metafisica e metaforologia. «Il simbolo» – afferma Kant – «non è che una specie del modo intuitivo»¹¹⁴⁵ che serve «come mezzo di riproduzione, secondo la legge dell'associazione immaginativa, e quindi

¹¹⁴¹ Kant e Husserl chiamano *esperienza* due cose diverse: il primo si riferisce ai giudizi di esperienza (cfr. *Prolegomeni*) come giudizi oggettivi che presuppongono il categoriale e li differenzia da quelli percettivi, semplicemente soggettivi. Per Husserl tutti i giudizi, in quanto manifestazione espressiva dell'esperienza intenzionale, contengono invece un riferimento soggettivo, dunque esperienza e intuizione (e infine percezione) non sono più scindibili.

¹¹⁴² Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Bari, 1979.

¹¹⁴³ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Vol. I, cit., p. 130.

¹¹⁴⁴ E. Husserl, *Il libro dello spazio*, cit., p. 61 (corsivi miei). È nota infatti l'opposizione di Husserl alla visione antipsicologista della logica di Frege, che assimila oggettività a purezza logica e concepisce gli oggetti come «esistenti» indipendentemente dai nostri meccanismi conoscitivi.

per uno scopo soggettivo¹¹⁴⁶. In quanto «esibizione indiretta» esso non procede deduttivamente ma per analogia¹¹⁴⁷. «La nostra lingua» – prosegue Kant – «è piena di queste esibizioni indirette, fondate sull’analogia, in cui l’espressione non contiene lo schema proprio del concetto ma soltanto un simbolo per la riflessione»¹¹⁴⁸. La riflessione viene così *trasferita* «su di una rappresentazione intuitiva ad un concetto del tutto diverso al quale non potrà [...] mai corrispondere direttamente un’intuizione»¹¹⁴⁹. La conclusione kantiana è dunque negativa, confutativa: «se si può già chiamare conoscenza un semplice modo di rappresentazione» – il che è permesso ai fini pratici (per determinare cioè ciò che è per noi), anche se non è permesso ai fini teoretici (per determinare ciò che è in se stesso) –, allora tutta la nostra conoscenza delle entità metafisiche «è puramente simbolica» e chi la ritiene schematica, chi la teoreticizza, isolandola dalla dimensione intuitiva, «cade» nel dogmatismo¹¹⁵⁰.

Ma la presente riflessione può trarre da ciò anche una conclusione affermativa, costruttiva. Roberto Walton ha osservato che «una concezione diadica della conoscenza, limitata a intuizione e concetto, conduc[a] a una critica del linguaggio metafisico»¹¹⁵¹, e ritiene che lo stesso Kant «anticip[i] la possibilità di un nuovo tipo di conoscenza»¹¹⁵². La lettura fenomenologica fa dunque leva sul fatto che «in quanto forma simbolica, la metafisica si trasforma in illusione trascendentale (per Kant) o priva di senso (per i positivisti) soltanto quando viene

¹¹⁴⁵ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 215.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*

¹¹⁴⁷ *Ivi*, p. 216.

¹¹⁴⁸ *Ibid.* I termini «sostanza» e «fondamento» vengono inclusi da Kant fra tali parole. In questo modo egli risponde anticipatamente alla domanda wittgensteiniana (cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., prop. 116, p. 67): tali parole non vengono usate letteralmente ma in modo traslato.

¹¹⁴⁹ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 216-217.

¹¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 217.

¹¹⁵¹ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, cit., p. 181.

intesa in forma letterale»¹¹⁵³, quando cioè l'ineludibile metaforicità di cui sono costituiti i suoi concetti, viene «presa alla lettera». La risposta non sta però nell'inconcettualità blumenberghiana, bensì nella ricomprensione del *termine* concetto come qualcosa di essenzialmente impuro, di indissolubilmente legato all'intuizione *anche* laddove essa stessa debba superare la semplice corrispondenza statica e richieda a sua volta una sintesi genetico-analogica che ne conformi, riformandone alcune altre, o deformandole, l'unità. Il concetto, e anche l'entità metafisica che con esso viene espressa, devono cioè venire intesi come *indici*.

Il ragionamento waltoniano si ricollega quindi a quello di Urban, il quale sostiene che se da un lato Kant ha voluto mostrare che, accettata letteralmente, la metafisica naturale si trasforma in dogma, d'altra parte, però, egli ha aperto la strada alla considerazione di una metafisica da reinterpretare *simbolicamente*¹¹⁵⁴. Kant ammette infatti che se «del sovrasensibile [...] non posso avere alcuna conoscenza teoretica», posso tuttavia avere «una conoscenza secondo analogia, e propriamente quella che è necessaria alla ragione per pensare»¹¹⁵⁵. Se dunque la metafisica va ridefinita come «la scienza per procedere dalla conoscenza del sensibile a quella del sovrasensibile»¹¹⁵⁶, il cui nesso implica (ancora a livello preverbale) un trasferimento intenzionale del senso, ad essa non si addice più il linguaggio teoretico (proposizionale, scientifico, ecc.), bensì quello analogico, quello metaforico: l'unico in grado di esibire l'avvenuta traslazione, di tenere *memoria* del processo, di *non obliarne il movimento*, e quindi di *ri-flettere* (cosa diversa dal mero rappresentare, ordinario, naturale o convenzionale che esso sia) nel linguaggio le intuizioni fondanti del pensiero sempre vivo, ancor pensante, che vi viene espresso.

¹¹⁵² *Ibid.*

¹¹⁵³ *Ivi*, p. 182.

¹¹⁵⁴ Cfr. W. M. Urban, *Language and Reality*, Allen & Unwin, London, 1961, pp. 718-720.

¹¹⁵⁵ I. Kant, *I progressi della metafisica*, cit, p. 89 (trad. modificata).

¹¹⁵⁶ *Ivi*, p. 66.

Se, proseguendo per il cammino della ragion pura, alla metafisica non resta che «arrestarsi»¹¹⁵⁷, poiché «i tentativi di conferire realtà oggettiva ai concetti dell'intelletto anche senza la sensibilità» costituiscono un'illusione¹¹⁵⁸, è possibile tuttavia fornire, a partire dall'estetica trascendentale, un *fondamento soggettivo* che oltre a dare *validità* alla metafisica, sveli la *realtà* sempre e comunque *intenzionale* che *sorregge* ogni concetto, sia metafisico che filosofico in generale, come pure scientifico. In questo senso, simboleggiare un concetto mediante analogia¹¹⁵⁹ (il che richiede, ci si permette qui di insistere, una doppia indirezione: quella del segno che lo sostituisce (e che non lo costituisce) e quella del trasferimento intenzionale che lo *com-pone* in quanto simbolo¹¹⁶⁰), vale a dire, fornirne un nome che ne rifletta il senso, si rivela come un «aiuto d'emergenza»¹¹⁶¹ – un soccorso, appunto – per pensare il sovrasensibile. Poiché svuotato da quella sorta di supplemento proiettato dal soggetto, questo nome, questo segno ultrafisico, che non ha un corrispettivo empirico diretto, è nulla – e in tal senso quel nulla nella «citazione» davidsoniana potrebbe stare per *zero* (per quantificarlo in qualche

¹¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 140 sgg.

¹¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 89 sgg. Una metafisica empirica è una contraddizione in termini; non lo è però né più né meno che una metafisica analitica, poiché «in filosofia, l'analogia non è l'uguaglianza fra due rapporti quantitativi, ma qualitativi» (cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, Vol. I. cit., p. 194). Alla metafisica non resta che tentare il cammino della sintesi, *a priori* non più dall'esperienza, bensì dalla purezza.

¹¹⁵⁹ Cfr. I. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., pp. 88-89.

¹¹⁶⁰ V'è un elemento noematico, risultato del trasferimento, e un elemento noetico, consistente nel processo medesimo. Soltanto il secondo può essere concepito come effettivamente *costitutivo*, sia del segno che del fenomeno a cui rinvia. È una doppiezza diversa da quella che descrive Nietzsche quando sostiene che il raggiungimento della sfera del linguaggio richiede due mediazioni o movimenti: «uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è *poi* plasmata in un suono: seconda metafora» (cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 359, corsivo mio).

¹¹⁶¹ È lo stesso Kant a usare il termine *Nothilfe*, che è stato tradotto come «soluzione di necessità» (cfr. I. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 88).

modo) come per il Nulla della metafisica ¹¹⁶² –; così dunque se non si può dire il vero (il che implica per definizione davidsoniana, che non si può essere seri), allora, molto wittgensteinianamente, non si dirà affatto, non si giocherà¹¹⁶³. Perché se il segno è nulla dal punto di vista espressivo, cioè non-segno, dal punto di vista filosofico sarà anche peggio: segno di «soggezione»¹¹⁶⁴ a una finzione, cioè «menzogna»¹¹⁶⁵.

Il limite metafisico della ragione kantiana ammonisce, quasi fenomenologicamente, a «non ricercare la cosa soprasensibile per ciò che essa è *in sé*, ma soltanto per come *noi* dobbiamo pensarla»¹¹⁶⁶. Se la metafisica non può essere idealismo, e se il formalismo si propone (ma fallacemente, come si è visto) come negazione stessa della metafisica, allora soltanto una metafisica *genitiva*, data all'intenzionalità-*di*, vale a dire costituita in relazione alla coscienza umana (che implica sempre un «sostrato individuale, perché l'esperienza nel suo senso originale è caratterizzata da un riferimento diretto all'individuale»¹¹⁶⁷), può salvarsi dal dogmatismo. Dogmatico si rivela allora il *nominalismo* analitico, ogniqualevolta pretende di separare l'espressione dall'indicazione, affidando il significato a un'«autonomia» linguistico-semiotico-sintattico-strutturale e tranciandolo via dalla donazione di senso e dall'intuizione – sia diretta, sia impropria – in cui ha origine.

¹¹⁶² Se come pretende Davidson, «l'enunciato-contenuto sigillato entro le virgolette [...] non dice niente» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 169), si potrebbe dire che *x* è *soltanto x*, cioè non più di una lettera, ma in tal caso allora la «x» logica o metalinguistica non può essere considerata un simbolo.

¹¹⁶³ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 7, p. 82: «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere». Il concetto wittgensteiniano sull'ineffabilità sembra così avere la meglio sulla via del metalinguaggio intrapresa da Russell.

¹¹⁶⁴ Cfr. F. Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramurale», cit., p. 370.

¹¹⁶⁵ Cfr. a questo proposito l'espressione weinrichiana di «linguistica della menzogna» (cfr. H. Weinrich, *Metafora e menzogna*, cit., pp. 127 sgg.).

¹¹⁶⁶ I. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., pp. 107-108 (corsivi miei).

¹¹⁶⁷ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, cit., p. 185.

La riflessione fenomenologica come interrogazione retrospettiva, come *attività filosofica* e come tematizzazione ri-flessiva applicata, «ci conduce in ultima istanza a un mondo di esperienza che può assumere forme che a loro volta si fondano in una costituzione *passiva*»¹¹⁶⁸. Husserl insegna che «la rappresentazione simbolica» – e «ciò vale anche per quella concettuale che è [...] sempre simbolica» – va contrapposta «a quella propria in quanto essa non viene presa per se stessa, ma come segno per qualcos'altro»¹¹⁶⁹. Riflettere filosoficamente sul linguaggio della filosofia significa dunque riflettere sul senso di quel linguaggio in proiezione di una propria filosofica e umanissima intenzione, trasferendo, *traslando* in nuovi sensi le antiche parole e rianimandone le forme sulla base di uno stile intuitivo inevitabilmente personale.

Se dunque «ogni testo scritto è [...] un sedimento depositatosi sui processi conoscitivi delle origini, razionalizzandoli, che possono essere fatti rivivere con un intimo processo ontogenetico rispecchiante la filogenesi», e se «il compito del filosofo è dunque la scoperta di ciò che è stato rimosso, di ciò che si è perduto e dimenticato, di ciò che è sepolto»¹¹⁷⁰, allora la metafilosofia, come *scienza positiva di metalivello*, come astrazione statica si rivela una strada senza uscita. Essa strappa alle parole filosofiche non i veli, come Husserl fa con i «vestiti di idee», bensì il cuore, affidando la sua valutazione alle vesti rimaste, e tenendo nascoste quelle «x» pure, non più cioè simboliche, come scheletri e come incognite.

In quel mistero – che riguarda la vita – la fenomenologia esorta invece a penetrare, ridando sfondo e fiato a quell'«x vuota» da cui nasce ogni intenzione, e che può essere riempita, in ultima analisi, solo a partire dalla «carne». Se «il positivismo decapita [...] la filosofia»¹¹⁷¹, la fenomenologia è un richiamo a ripartire dal «corpo proprio». E poiché essa sa che «tutto ciò che l'uomo fa, oltre al

¹¹⁶⁸ Ivi, p. 189.

¹¹⁶⁹ E. Husserl, *Il libro dello spazio*, cit., p. 69.

¹¹⁷⁰ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini, Milano, 1995, p. 125.

¹¹⁷¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 3, p. 39.

suo senso primario, ha almeno un altro senso, più celato e recondito che poi balza e si manifesta[;] e [che] lo stesso accade con tutto ciò che egli guarda e discerne»¹¹⁷², può rivolgere il suo sguardo *anche* «al linguaggio stesso», perché è in grado di non obliarne l'essenziale traslatezza.

Di fronte all'operazione analitica di depurazione del linguaggio della filosofia, che finisce col defilosofizzare questo e quella, ma di fronte anche a quei «dotti che hanno come propria filosofia la storia della filosofia»¹¹⁷³ – due strade che conducono a quella che Gaos ha definito come una «arrogantemente abusiva autodivinizzazione dell'uomo»¹¹⁷⁴ –, la riflessione fenomenologica può ripercorrere, sia indietro che in avanti, riestetizzandone metaforologicamente le tracce, vivendole e rattivandole, quella storia della filosofia che già Kant concepiva come «filosofante»¹¹⁷⁵, costituendosi al tempo stesso come filosofia di una filosofia¹¹⁷⁶ *viva*, riappropriatamente umana, come inesauribile *tema* di un'*estetica fondamentale*.

¹¹⁷² M. Zambrano, «Le metafore», in Id., *Note di un metodo*, trad. it. a c. di S. Tarantino, Filema, Napoli, 2008, p. 120.

¹¹⁷³ I. Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 3.

¹¹⁷⁴ J. Gaos, *De antropología e historiografía*, cit., p. 18.

¹¹⁷⁵ I. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 156. «Una storia filosofica della filosofia è essa stessa possibile non storicamente o empiricamente, ma [...] come una archeologia filosofica» (*ibid.*).

¹¹⁷⁶ Cfr. J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947.

Conclusione

(Senza sintesi non c'è neanche linguaggio)

Il concetto di estetica fondamentale, punto di approdo del presente lavoro, può essere infine illustrato con qualche ulteriore riflessione. Ad esso si è pervenuti a partire da una tematizzazione del concetto di metafora come strumento del metodo fenomenologico. Nel percorso compiuto è stato preso in considerazione un insieme non scontato di riflessioni provenienti da un ventaglio eterogeneo (dalla lontana analitica alla filosofia continentale contemporanea), convergenti nel porre al centro la questione della metafora *come problema*. Dinanzi a questa constatazione, una tesi di base della dissertazione – un'ipotesi generale di lavoro che appare a questo punto confermata – può essere formulata come segue: la metafora si configura come un'anomalia, sia su un versante sia sull'altro, solo per quei pensieri che al centro collocano il linguaggio, ovvero per le posizioni ascrivibili alla «svolta linguistica», nelle quali la precedenza accordata al linguaggio è infatti paradigmaticamente legata alla rivendicazione di una sfera di riferimento pubblica o comune, ovvero di letteralità.

Reciprocamente, potremmo affermare – ipotesi correlata – che se tradizionalmente la considerazione della metafora, nelle sue molteplici versioni, ha confinato la metaforicità all'ambito linguistico, è perché si è adagiata su una concezione *pre-fenomenologica*, diremmo quindi «ingenua» o «naturale», del mondo e del rapporto soggetto-oggetto, nonché della filosofia, e infine pure del linguaggio. Tant'è che un pensiero come quello di Grassi che invece afferma la preminenza della metaforicità, sprona a superarne la concezione riduttiva di «tropo»: non basta sottolineare il contenuto significativo della «*parola metaforica*»

*nell'ambito linguistico*¹¹⁷⁷, per raggiungere una comprensione filosofica del valore della metafora bisogna valicarlo. Si è così passati dalla svolta linguistica alla svolta estetica, della fenomenologia in particolare. Ora, in questo percorso, la posizione di Grassi si configura come uno snodo cruciale, che egli esprime o impersona anche in virtù dell'esplicitazione di elementi impliciti in Heidegger, insieme al quale ha lavorato per dieci anni a Freiburg¹¹⁷⁸ e con il quale pure ha polemizzato. Da un lato, a segnare un passo decisivo è l'umanesimo grassiano, ovvero la tesi grassiana dell'altro inizio del pensiero moderno, che accanto a Descartes, ovvero in alternativa al razionalismo (ripreso dall'idealismo trascendentale tedesco), porta alla ribalta la tradizione latina (fra gli altri Vico). Ma d'altra parte, affermando la preminenza della metafora, quella che Grassi adotta al tempo stesso è una logica fenomenologica.

Grazie a una rilettura della metafora in chiave non più solo linguistica (resa a sua volta possibile dalla rivendicazione del valore filosofico della retorica stessa), Grassi dà forma a una prospettiva eterodossa, «inaudita»¹¹⁷⁹. Ma se nello sviluppo della presente dissertazione, essa ha consentito di passare dalla *metafora come problema* alla *metafora come risposta*, non è solo perché Grassi contesti semplicemente il fatto che «qualsiasi linguaggio poetico, immaginoso, retorico, limitato ad un tempo e uno spazio determinati, va[da] escluso dalla sfera del pensiero teoretico [...], all'interno della quale non [avrebbe] diritto di

¹¹⁷⁷ Quella che Grassi afferma è una «priorità dell'immagine nei confronti del *logos*» (cfr. E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 19).

¹¹⁷⁸ Grassi conobbe Heidegger a Marburg, nel 1928, dopo un breve soggiorno ad Aix-en-Provence (1927), durante il quale ebbe molti colloqui con Maurice Blondel per studiarne le differenze rispetto a Gentile. Ciò che attrasse immediatamente Grassi verso il pensiero di Heidegger fu il suo rifiuto della metafisica tradizionale. Ma se da un lato Heidegger aveva per Grassi il pregio di opporsi all'interpretazione idealistica del pensiero occidentale, presentava d'altra parte l'inconveniente di manifestarsi pienamente schierato con un germanesimo che faceva sì che la sua ripresa del pensiero classico si fermasse ai greci, e che rifiutasse invece quello latino come privo di importanza filosofica. Questo restare in mezzo, questa sorta di svolta incompiuta, gli provocava un sentimento bivalente, attraverso il quale «il maestro» gli offriva uno stimolo alla reazione, verso quella difesa dell'umanesimo che avrebbe poi rappresentato la sua propria svolta filosofica.

¹¹⁷⁹ Cfr. E. Grassi, *La metafora inaudita*, Aesthetica, Palermo, 1990.

rimanere»¹¹⁸⁰, bensì perché spingendosi *oltre* fino a ciò che chiama il «pensiero metaforico»¹¹⁸¹ egli riporta l'intera questione nell'alveo centrale della filosofia. «Non va dimenticato» aggiunge infatti Grassi, «che il “traslare” [...] non ha originariamente un significato linguistico e tanto meno letterario; il termine *metapherein* indica il trasferire un oggetto da un luogo a un altro luogo e ciò presuppone un “passaggio”, un “transito”, un “ponte” [...]. L'uomo deve progettare questo passaggio, gettare un ponte da un luogo a un altro, da un qui a un là»¹¹⁸². Si tratta di una trasposizione che «implica una rinuncia alla definizione concettuale degli enti e in tal senso la metafora risulta uno scandalo per la logica e viene [...] come tale esclusa dalla filosofia».¹¹⁸³ Secondo questa valutazione «la metafora risulta [...] un elemento “distraente” che non ha nulla a che fare con la realtà»¹¹⁸⁴, mentre invece per Grassi «ogni fenomeno è una metafora del mistero della realtà», e «il carattere metaforico dei segni sensibili» consiste «nella passione, nell'ambito della quale l'ente organico – tra i limiti di piacere e dolore – fa esperienza dell'oggettività di corrispondere o non corrispondere a ciò di cui i sensi sono strumenti: l'abissale». Ma «solo se la *poiesis* diventa un momento della *praxis* si può scorgere la metaforicità del reale, in caso differente la *poiesis*, il produrre, diventa un gioco, la testimonianza che non si è giunti alla realtà più profonda», ovvero, a quell'«abissale» di cui «i sensi» sono appunto *ponte*, *strumento*, *mediazione*.¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁰ E. Grassi, «La priorità del pensiero metaforico», in E. Grassi e M. Lorch, *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, trad. di E. Valenziani e G. Barbantini, Mucchi, Modena, 1988, p. 12. Cfr. anche “Can rethoric provide a new basis for philosophizing?” I e II, in *Philosophy and Rhetoric*, XI, 1 e 2 rispettivamente, 1978.

¹¹⁸¹ Cfr. E. Grassi, «La priorità del pensiero metaforico», cit., pp. 11-30.

¹¹⁸² E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit., p. 27.

¹¹⁸³ *Ibid.*

¹¹⁸⁴ *Ibid.*

¹¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 34.

Ritroviamo così in Grassi quel *lavoro*, quell'«attività progettante», quel produrre «non [...] rinchiudibile nella pura analisi», per il cui chiarimento Giuseppe Conte rivendicava appunto «una fenomenologia della metafora».¹¹⁸⁶ Ora, se, come scrive Ortega, «il termine “metafora” significa *sia* un procedimento *che* un risultato, sia una forma di *attività* mentale che l'oggetto raggiunto grazie ad essa»¹¹⁸⁷, e ciò di cui si tratta è di non perdere, non obliare la presenza del «transito»¹¹⁸⁸ che, pur quando «congelato» o finanche «tolto» – e purché quindi non *morto* e non eluso, non svuotato nell'analisi – il segno *con-tiene*, si può qui dire che il linguaggio *com-porta*, nella permanenza (mai definitiva) del significato, *anche* il «fuoco» eracliteo del continuo, esistenziale rinnovamento del senso, che lo mantiene *vivo*, fluido, in movimento. Perché a scorrere è condannato l'uomo, dal momento in cui, per dirla con Cioran, è «caduto nel tempo»; ed è l'uomo, soggetto ed ego, coscienza e *aisthesis*, che sempre di nuovo, prima di menzionare, intenziona e dona, *pro-duce* il senso, lo «compie», lo completa, lo *ri-empie*. Nella sintesi.

Il concetto di *lavoro* rinvia poi certamente anche all'umanesimo¹¹⁸⁹ rinascimentale e successivamente a Vico in particolare, di cui Grassi è stato attento interprete. Ma ciò non toglie – ed è *questo* che importa qui sottolineare – che la questione interessi a Grassi *anche* dal punto di vista fenomenologico. Che nel rapporto fra queste correnti non vi sia spazio che per l'opposizione è un ulteriore luogo comune che l'approfondimento della figura di Grassi, su cui entrambe confluiscono, consente di debellare. Quello di una fenomenologia antiumanistica – irrigidimento della posizione heideggeriana – da un lato, e di un umanesimo vocato, dall'altro, esclusivamente alla retorica in senso lato, esprime spesso una

¹¹⁸⁶ G. Conte, «Fenomenologia della metafora», cit., p. 35-37.

¹¹⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. di B. Arpaia, a c. di O. Lottini, Guida, Napoli, 1986, p. 293.

¹¹⁸⁸ Ivi, p. 292.

¹¹⁸⁹ «L'umanesimo [è] l'umile scienza del lavoro, la voce dei secoli umani e della saggezza lenta della Terra», scrive Unamuno (M. de Unamuno, «De mística y humanismo», in Id., *Antología*, cit., p. 172).

valutazione sommaria, poco attenta alla ricchezza degli intrecci possibili, come si è in parte anticipato¹¹⁹⁰. Basti qui segnalare come, per esempio, dopo aver definito «la filosofia di Vico [...] come primo *linguistic turn* della filosofia occidentale» in quanto «nel mondo tedesco Vico è particolarmente presente come filosofo del linguaggio e come fondatore di una scienza della cultura», Jürgen Trabant smentisca subito egli stesso una simile collocazione nel senso ristretto in cui il concetto di «svolta linguistica» è stato fin qui inteso a partire da Rorty. Lo fa quando, nell'elenco delle tematiche vichiane da lui stesso approfondite, include «l'origine del linguaggio, l'addomesticazione degli affetti, il ruolo dell'ascolto nell'economia mentale dell'uomo e – soprattutto – la trasformazione antropologica dell'Uomo in un essere tutto corpo e tutto razionalità, cioè in un essere completamente diviso e dunque doppiamente barbaro», che «sta perdendo la facoltà della mediazione tra corpo e mente».¹¹⁹¹ Quella concepita da Vico è una «dimensione semantica» a tutto tondo, ed è ancora Trabant, peraltro, a fornire un prospetto calzante del ruolo che Vico assegna al linguaggio, a riprova dell'assunzione da parte di questi di una concezione non solo non riduttiva in relazione al linguistico ma neanche prioritaria. Se due sono infatti per Vico i «caratteri» fondamentali del «mondo civile», il primo non è Omero (che comunque non è *mero* linguaggio ma «*pensiero-parola*», semiosi in quanto «*creazione* di segni») bensì Ercole, appunto, il lavoro, la «*coltura fisica* del mondo», compreso *quel* lavoro dunque di cui sopra. Riprendendo ancora una volta il concetto blackiano che come esergo apre questa dissertazione, si può qui dire che se quindi Omero, che per Vico rappresenta la «sapienza poetica», conduce alla metafisica, non lo fa certo per le vie della *grammatica*. Il punto decisivo è che entrambe le dimensioni sono nel pensiero vichiano intrecciate e contigue, come conclude infatti Trabant, essendo poi «la fantasia», dal lato omerico, «la facoltà mentale più vicina ai sensi corporei, ai “robustissimi sensi”». Infine «i poeti» – riassume ancora Trabant – «creano i primi pensieri-parole in uno stato mentale

¹¹⁹⁰ Cfr. *supra*, pp. 249 sgg.

¹¹⁹¹ J. Trabant, *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, a c. di E. Proverbio, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ATE, Napoli, 2007, p. 9 (corsivi miei).

ancora selvaggio, in cui hanno “vastissime fantasie” ma non ancora la ragione». ¹¹⁹²
E' chiaro come da questo versante, quello degli studi vichiani, si apra un'altra strada oltremodo stimolante per l'approfondimento della genesi metaforologica del linguaggio, essa richiede tuttavia un'altra ricerca; in questa, incentrata sull'alveo del metodo fenomenologico e tesa a evidenziarne continuità e attualità, ci si limita a questo accenno.

Se da un lato quindi nella riflessione grassiana sulla metafora è chiaro l'influsso di quell'umanesimo che Grassi considera come «l'altro inizio» del pensiero moderno, d'altra parte l'esigenza di tenere insieme analisi e sintesi non di meno è fenomenologica. Anzi, la questione è prettamente husserliana. A rigore infatti, quello che mettendo a fuoco la metafora Grassi porta alla ribalta è il «rinvio indicativo», legato all'*intenzione*, prima ancora che alla *menzione*. «L'uomo» – egli scrive – «non conosce le segnature, e per orientarsi cerca *altre prove*» ¹¹⁹³. «Tutto ciò che i sensi manifestano ottiene, secondo il qui e l'ora, *un'altra indicazione*». ¹¹⁹⁴ Il fondamento della sfera comune, «presupposto per una comprensione reciproca», non va cercato dunque nel linguaggio, che è comunque un derivato, bensì in un vincolo precedente, il quale non è meramente logico-razionale (come il *cogito cartesiano*, appunto), ma fatto insieme di ragione e di *pathos* ¹¹⁹⁵, una passione che «è spinta alla gioia e fuga dal dolore» e che consente di dare senso ai fenomeni attraverso «i sentimenti di piacere e dispiacere» da cui «sin dall'inizio tutti i fenomeni sensoriali sono colorati» ¹¹⁹⁶ da ciascun individuo.

L'ottica di Grassi è quindi utile anche per riattraversare e in parte rivedere quel crocevia in cui vanno e vengono le posizioni di Husserl e Heidegger, legati al tempo stesso dalla vicinanza e dal distacco. La sua posizione si centra anzi di fatto

¹¹⁹² Tutto ivi, pp. 20-23.

¹¹⁹³ E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 161.

¹¹⁹⁴ E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit., p. 34.

¹¹⁹⁵ E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, cit., p. 154.

¹¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*

in un punto d'incontro e d'armonia fra più tracciati altrimenti controversi. Chiaramente, che la visione di Grassi si appoggi, oltre che sulla svolta prospettica intrapresa da Husserl, sulla tradizione latina, dall'«atteggiamento anticartesiano», comporta di per sé un'apparente contraddizione: l'ego cartesiano resta infatti un caposaldo per Husserl in primo luogo. Ma ricalcando la continuità fra tradizione greca e tradizione latina nel segno di un antirazionalismo che è antipositivismo, Grassi consente di scorgere come i tratti heideggeriani più originali o più tipici (anti-idealismo compreso) siano al tempo stesso quelli più fedelmente fenomenologici. La fibra che Grassi incarna è dunque quella della continuità della fenomenologia.

Sotto quest'ottica, la metafora è allora molto più che una semplice anomalia, e anche più che uno spartiacque: ciò che essa apre è una «radura». Proprio perché *non comune*, il senso della metafora fa capo all'io¹¹⁹⁷, e proprio perciò, dinanzi al significato letterale il cui rinvio è a una convenzione (il dizionario) e ad altri termini, il rimando della metafora è invece all'originario, che non può essere raggiunto se non per via gnoseologica. Più di ogni significato letterale la metafora rinvia quindi *oltre* il linguaggio, dall'analisi alla sintesi, e in ultima analisi all'*aisthesis* trascendentale, inserendosi a pieno titolo nel nucleo stesso del metodo fenomenologico (*noein* come *metapherein*). Divenuta così *tema* della fenomenologia – quella a cui si è dato qui luogo è a tutti gli effetti *una teoria fenomenologica della metafora* –, essa ne costituisce quindi anche uno strumento metodologico.

Nelle righe che seguono – e con cui si chiude questa ricerca, ma per aprirsi al tempo stesso a nuove indagini – si cercherà di mostrare come, a partire dal recupero del legame con l'io – sviluppo fenomenologico non solo dell'ego cartesiano ma del soggetto trascendentale in Kant, quindi coscienza intenzionale in Husserl e infine *Dasein* in Heidegger –, anche il linguaggio possa divenire *tema* dell'indagine fenomenologica, ovvero: come una filosofia del linguaggio

¹¹⁹⁷ Richiamandosi ad Aristotele, Grassi ricorda che «la capacità metaforica non può essere appresa da un altro». Poiché fondata sull'ingegno e capace di inventire (inventare nel rinvenire somiglianze)

propriamente detta, di stampo continentale e distinta dall'analisi linguistica sia ancora possibile, oltre che non prescindibile.

L'input conclusivo viene offerto da Heidegger, in particolare nei paragrafi 28-35 di *Essere e tempo*, da cui è tratta la prima citazione introduttiva di questa dissertazione e da cui emerge, nelle origini autentiche della tradizione ermeneutica successiva, una vicinanza con Husserl che non sembra giusto abbandonare. Una nuova serie di «errori seducenti»¹¹⁹⁸ può aver spinto qualche allievo, come si è visto, a discostarsene, ma è dinanzi a una lettura fenomenologica che anche Heidegger e l'ermeneutica danno, in relazione alla questione della metafora, forse il meglio di sé.

All'espressione *estetica fondamentale* si è giunti al termine di quel cammino a ritroso via Husserl verso Kant (e dall'analitica all'estetica anche in senso trasversale) che, consentendo di sottolineare la dimensione precategoriale della costituzione fenomenologico-trascendentale, ne ha mostrato la pertinenza della descrizione metaforologica. E' dunque chiaro, in primo luogo, come il termine «fondamentale» sia qui da intendersi in un senso non sostanzialistico, bensì appunto fenomenologico-trascendentale, ovvero nel senso (potremmo dire regolativo) di condizione di possibilità della costituzione di tutto ciò che, a seguito della riduzione, esso appunto *fonda*. Il concetto va perciò distinto anche dall'accezione che nella tradizione analitica riveste quello di «fondazionismo», tanto più dopo che Føllesdal ha chiarito, nello specifico, come del fatto che «Husserl non sia stato un fondazionista» vi sia l'«evidenza».¹¹⁹⁹ L'estetica trascendentale è *fondamentale* dal momento che è punto di inizio della donazione di senso e piano ultimo d'appoggio della gnoseologia fenomenologica. Ma è

e di sorprendere, la capacità di *trasferire* è essa stessa *intrasferibile*: «originale e inderivabile» (cfr. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., pp. 73-74)

¹¹⁹⁸ L'espressione, già ripresa, è husserliana (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 41).

¹¹⁹⁹ Cfr. D. Føllesdal, «The Justification of Logic and Mathematics in Husserl's Phenomenology», in AA.VV., *Phenomenology and the Formal Sciences*, cit., pp. 27-30: nel secondo punto dell'articolo, «Evidence that Husserl was not a foundationalist», Føllesdal mostra come a più riprese nei suoi testi «Husserl makes clear that [...] adequate evidence [...] remains a regulative idea which guides our research, but which can never be attained» (ivi, pp. 27-28).

chiaro che, oltre al rapporto tra fondamentale e trascendentale, il concetto evoca quello – heideggeriano – di ontologia, nel quale ritroviamo, per altra via, ma sempre al centro, di nuovo il soggetto, l'io intenzionale, ovvero la sua trasformazione nel *Dasein*. Heidegger elabora infatti un progetto *onto-esistenzial-linguistico* che potremmo definire *circostanziale* e che egli esprime, tra l'altro, con un passaggio molto chiaro: «gli esistenziali fondamentali che costituiscono l'essere dell'Ci, l'apertura dell'essere-nel-mondo, sono la situazione emotiva¹²⁰⁰ e la comprensione», la quale «cela in sé la possibilità dell'interpretazione» di cui l'asserzione è «derivato ultimo».¹²⁰¹

Se l'ontologia è dunque la «nuova metafisica», a cui si approda mediante la critica della metafisica tradizionale, ad essa *si può* allora giungere (e in parte quindi Black ha torto: *ci sono* strade che vi portano, quantomeno ce n'è una), *purché non* dalla grammatica (e quindi Black ha in parte anche ragione¹²⁰²), bensì – semmai – attraverso quella che Hoglebe chiama «semantica trascendentale»¹²⁰³. La tesi centrale del presente lavoro è consistita dunque nell'aver postulato che la chiave di svolta per questa apertura risieda nell'assunzione della correlazione noetico-noematica, ovvero nel modulo fondamentale della gnoseologia fenomenologica, in virtù del quale la figura della metafora acquista un ruolo non solo cruciale ma in un certo senso si potrebbe dire conciliatore, portando alla ribalta l'individuo (*la prima persona trascendentale*) e la dimensione *aesthetic*. Ed ecco dunque la strada alternativa a quella della svolta linguistica.

¹²⁰⁰ *Befindlichkeit*, il sentirsi situato, interpretabile anche come circostanza.

¹²⁰¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 197.

¹²⁰² Si è già visto peraltro come, quando per le strade della grammatica alla metafisica comunque si giunga (un rischio da cui dunque la filosofia analitica non può ritenersi a priori immune, contro il quale il formalismo stesso non è garanzia), quella che vi si filtra non possa essere che una «cattiva» metafisica; e questo è un altro senso, non certo letterale, in cui la frase di Black potrebbe essere letta: come prescrizione, come avvertimento più che come descrizione, come cenno di attenzione.

¹²⁰³ Cfr. W. Hoglebe, *Per una semantica trascendentale*, trad. it. di G. Banti, a c. di E. Garroni e G. Deriu, Officina, Roma, 1979.

Ora, in termini heideggeriani, è possibile recuperare il nesso che lega il *logos*, il linguaggio come discorso, con l'esserci, e quindi con ogni possibile valore di verità – e attraverso l'esserci infine con la verità dell'essere –; ciò richiede che non si stacchi il *presente* dall'*utilizzabile*. Le mani quindi, il senso del tatto, e non solo il senso dell'udito (l'ascolto heideggeriano), dopo la visione husserliana, a partire dall'assunzione inevitabile di un punto di vista, acquistano una valenza fondamentale ai fini di quel processo di progressiva *determinazione* in cui consiste quella che Grassi chiama segnatura del mondo e che porta, e originariamente in quest'ordine, come spiega Heidegger, dalla *comprensione* all'*interpretazione* (che è «l'appropriazione del compreso»¹²⁰⁴) e da questa all'*asserzione*¹²⁰⁵; che porta cioè dall'*intenzione* alla *menzione*, dal campo gnoseologico a quello linguistico.

C'è un «“in quanto” originario», che è «ermeneutico-esistenziale», il quale va distinto, scrive Heidegger, «dall’“in quanto” apofantico proprio dell'asserzione».¹²⁰⁶ Il primo è «proprio dell'interpretazione ambientalmente comprendente (ἑρμηνεία)»¹²⁰⁷, e poiché l'asserzione *deriva* dall'interpretazione, senza di esso, ovvero senza la «pre-visione», «la precognizione che si accompagna cooriginariamente all'asserzione»¹²⁰⁸, e in ultima analisi senza quell'esserci che di ogni interpretazione e di ogni comprensione è soggetto (o agente), il linguaggio risulta deprivato di ogni senso e impossibile da comprendere. Dal momento che «non si può definire il senso come ciò che nasce “in” un giudizio in seguito al suo pronunciamento»¹²⁰⁹, l'ermeneutica non può prescindere dall'esistenza. L'interpretazione è una mediazione che ogni volta esegue l'esserci, nel dire come nell'ascolto, un'interpretazione comprendente dell'ente e dell'essere *prima ancora*

¹²⁰⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 197.

¹²⁰⁵ L'asserzione è «modo derivato dell'interpretazione», e «ogni interpretazione si fonda nella comprensione» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., 33 p. 189).

¹²⁰⁶ *Ivi*, p. 195.

¹²⁰⁷ *Ibid.*

¹²⁰⁸ *Ivi*, p. 193.

¹²⁰⁹ *Ivi*, p. 190.

che del linguaggio. E' sempre l'esserci a *donare senso* da un lato al mondo, in primo luogo (ciò che più interessa a Husserl) e dall'altro – e solo in secondo luogo – anche al linguaggio (come in queste pagine sottolinea anche Heidegger). In questo senso la ripresa heideggeriana del *logos*-di – o *logos* di qualcosa: «λόγος τινός», riecheggiando Platone¹²¹⁰ – può essere letta come una riproposizione, in relazione al linguaggio, del concetto husserliano di intenzionalità-di. Il nesso con Husserl in queste pagine è diretto e straordinario, e dà la misura della grandezza di un filosofo, che al tempo stesso in cui viene considerato riferimento cruciale per una schiera di successivi sostenitori della svolta linguistica, si dimostra d'altra parte un continuatore accurato, accorto, per quanto pure in tal alveo anche creativo, della fenomenologia husserliana. Si ha così l'impressione che a dare l'avvio alla svolta linguistica fin da autori come Derrida possa essere dunque una sorta di forzatura, una lettura parziale, che preme su una scissione che, quantomeno tra l'ontologia dello Heidegger di *Essere e tempo* e le lezioni del suo maestro, stranamente non c'è.

Ora, dopo la critica rivolta a Ricoeur nel capitolo sull'insufficienza dell'ermeneutica testuale, si potrebbe qui inferire, generalizzando, che la collocazione sotto l'egida della svolta linguistica (almeno per quanto riguarda posizioni di provenienza continentale, diciamo così) e l'adesione alla corrente ermeneutica possano andare di pari passo. Non è, tuttavia, genericamente così: quanto qui si è affermato in relazione all'ermeneutica ricoeuriana non si applica analogamente anche a quella esistenziale heideggeriana, e nemmeno all'ermeneutica gadameriana. Ovvero: non è perché ciò che Heidegger si lascia dietro dopo la *Kehre* sia proprio l'ermeneutica¹²¹¹, che la svolta di Heidegger *non* può essere interpretata, in ultima istanza, come una svolta linguistica essa stessa. La sua prospettiva non rientra in questo ambito *neanche* prima. Il linguaggio e soprattutto l'uso che egli successivamente ne ha fatto, hanno acquisito, è vero, uno spazio di primo piano nella sua filosofia, ma se la *Kehre* heideggeriana viene letta come interna alla fenomenologia, allora anche in quella maggiore attenzione

¹²¹⁰ Ivi, p. 195.

¹²¹¹ Cfr. H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», cit, p. 31.

rivolta al linguaggio va cercato lo sfondo – per l'appunto *fondamentale* – di un *pre*, un precedente, da cui il lavoro successivo non può essere staccato. A non consentire l'appiattimento della filosofia heideggeriana su una collocazione da svolta linguistica non è cioè semplicemente l'abbandono dell'ermeneutica, anzi, a ben vedere è quasi il contrario.

Illuminanti a questo proposito sono alcune pagine in cui Gadamer riflette sulla «preistoria» della propria impostazione: «per analizzare la comprensione» – spiega Gadamer – «Heidegger si era accostato, con intenzione critica e polemica, al vecchio discorso del circolo ermeneutico», che era «stat[o] introdott[o] da Dilthey, che seguiva Schleiermacher, come limitazione nei confronti dell'ideale della conclusività logica».¹²¹² Quindi, «fatto valere nella sua positività e concettualizzato nella sua analitica dell'esserci, [...] l'errore logico della circolarità non costituisce in questo caso un errore del procedimento, ma rappresenta la descrizione adeguata della struttura della comprensione». Il «*circulus vitiosus*» diviene qui anzi virtuoso, dal momento che «rimanda, in realtà, alla struttura dell'Essere-nel-mondo, ossia a quel superamento della scissione tra soggetto e oggetto che anima la heideggeriana analitica trascendentale dell'Esserci».¹²¹³

Dal momento che, nel contesto della presente ricerca e secondo la chiave di lettura qui proposta, metaforo-logico è divenuto *il metodo stesso* fenomeno-logico – in virtù del fatto che il *noein* è sempre di nuovo un *metapherein* originario –, a rivelarsi decisivo è infatti proprio quell'«accoppiamento di esserci ed essere [...] così costitutivamente non oggettuale» da far sì che il primo possa assumere «il tipo del simbolo per il secondo, o meglio il tipo della fondazione di ogni simbolo»¹²¹⁴. Decisivo è qui cioè quel «nesso metodico di analitica dell'esserci e ontologia» nel quale, diversamente, Blumenberg aveva invece visto «una proibizione della metafora»¹²¹⁵. Perché da quel nesso che riflette appunto l'«inimicizia» che

¹²¹² Ivi, p. 30.

¹²¹³ Ivi, pp. 30-31.

¹²¹⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 134.

¹²¹⁵ *Ibid.*

«Heidegger ha posto [...] tra la sua domanda sull'essere e la scientificità positiva», che – come scrive Blumenberg – si rivela «ancora più abissale di quella tra intuizione e concetto, tra metafora e formula»¹²¹⁶ (o piuttosto tra *tropo* e formula), emerge il filo profondo della continuità con il metodo husserliano di quello che – con tutte le peculiarità, le diverse sfumature e le sottigliezze del caso – può essere individuato come il *modus operandi* heideggeriano (un modo di operare *pensando*). Come scrive Adriano Fabris, la riformulazione heideggeriana dell'ermeneutica rappresenta una «autocomprensione» dell'esserci: «si tratta di una filosofia che risulta [...] del tutto nuova rispetto ai modelli che erano stati sviluppati nella storia della filosofia», perché «essa è il modo in cui matura, nell'autointerpretazione, l'incontro decisivo dell'esserci con se stesso e con la propria fatticità».¹²¹⁷ Si tratta appunto, come spiega ancora Gadamer, di «un'ermeneutica della effettività, che guida l'interrogazione heideggeriana intorno all'essere, e che contempla anche ciò che resta nascosto nell'interrogazione dello storicismo».¹²¹⁸ Proprio dunque in quanto del concetto di comprensione Heidegger «fece un esistenziale, ossia una determinazione categoriale fondamentale dell'Esserci umano»¹²¹⁹, il suo pensiero si pone così agli antipodi da posizioni inquadabili sulla svolta linguistica *già* a partire dall'adozione dell'ermeneutica.

E' semmai il cosiddetto *secondo* Heidegger, infatti, ad aver dato adito all'impressione opposta. Dopo che «Heidegger ha lasciato del tutto cadere il concetto di ermeneutica, poiché capì che in questo modo non poteva infrangere la giurisdizione della riflessione trascendentale» – continua Gadamer – «il suo filosofare, che cercava di compiere, con la *Kehre*, il distacco dal concetto del trascendentale, cadde così sempre più in una tale indigenza linguistica che molti lettori di Heidegger ritengono di trovarvi più poesia che pensiero filosofico». Gadamer per primo valuta tuttavia *anche* questa impressione come «un errore».

¹²¹⁶ *Ibid.*

¹²¹⁷ A. Fabris, «L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in F. Volpi (a c. di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 105-106.

¹²¹⁸ H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», cit., p. 31.

¹²¹⁹ *Ivi*, p. 30.

Essa è anzi una delle ragioni che l'hanno spinto a «cerca[re] vie grazie alle quali divenga dimostrabile il discorso di Heidegger sull'essere che non è l'essere dell'ente».¹²²⁰ E questo è l'alveo in cui egli inserisce anche la *propria* ermeneutica, la cui infinità si fonda sulla finitezza dell'essere umano, perché se per Gadamer «l'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza»¹²²¹, poiché «esperienza significa qualcosa che appartiene all'essenza storica dell'uomo»¹²²², qui si manifesta la differenza tra la ragione storica e quella della razionalità meramente scientifica. Ma qui emerge pure al tempo stesso, in quella che dunque si verifica come una *sua* riformulazione ermeneutica, l'impostazione fenomenologica originaria, dal momento che «Husserl costruisce una genealogia dell'esperienza che, come esperienza del mondo della vita, viene ancora prima dell'idealizzazione operata dalla scienza»¹²²³.

E' d'altra parte probabile che quella che Gadamer chiamerebbe una «ridu[zione del]l'universalità dell'esperienza ermeneutica al suo aspetto scientifico»¹²²⁴ sia oggi giunta all'estremo di determinare una accezione del concetto di ermeneutica talmente ristretta – o anzi talmente lassa – da finire con l'essere applicabile anche a una teoria dell'interpretazione linguistica tanto distante quanto quella di Davidson. E in questo senso, svolta linguistica e tradizione ermeneutica avrebbero finito con il fondersi o confondersi. Ma da questa accezione l'ermeneutica fenomenologica va allora distinta. Ténere suonano infatti a confronto, le parole con cui Gadamer descrive la parzialità o l'incompletezza del concetto di ermeneutica precedente. «Né Dilthey, che cercava la fondazione delle scienze dello spirito nella loro storicità, [...] né nei neokantiani che promuovevano una giustificazione gnoseologica delle scienze dello spirito, si prospettava in tutta la sua ampiezza l'esperienza ermeneutica fondamentale. E' possibile che nella

¹²²⁰ Ivi, p. 31.

¹²²¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 413.

¹²²² Ivi, p. 411.

¹²²³ Ivi, p. 402.

¹²²⁴ H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», cit. p. 30.

terra natale di Kant e dell'idealismo trascendentale ciò abbia avuto un peso persino più rilevante che nei paesi nei quali *les lettres* giocano un ruolo determinante nella vita pubblica». ¹²²⁵ Gadamer racconta di aver quindi «cominciato con la critica all'idealismo e al metodologismo propri dell'epoca in cui s'impose un predominio epistemologico». ¹²²⁶ Ora, che questa appaia oggi oltrepassata, leggendo Rorty è discutibile, ma se teorie come quella di Davidson possono considerarsi rappresentative della filosofia di questa nostra epoca, passata potrebbe essere in compenso ormai pure quella sua «interrogazione ermeneutica che includeva nella sua prospettiva non solo la scienza ma anche l'esperienza dell'arte e quella della storia». ¹²²⁷

Riprendendo comunque il filo della fenomenologia, il fatto che, come per Husserl l'intenzionalità, anche il *logos* sia sempre *logos-di*, è ciò che per Heidegger sta a fondamento dell'unità della compresenza di più parole. Tuttavia, il *logos* non va affatto considerato come semplice presenza. ¹²²⁸ Spiegando la propria distanza dalla linguistica e dalla logicistica, Heidegger mostra come la comprensione del linguaggio comporti l'interpretazione di un «utilizzabile» che costituisce il «con-che dell'aver a che fare, del manipolare» e che non può essere «tagliato fuori». ¹²²⁹ Così mentre da un lato, come egli scrive, non si può negare che l'asserzione *derivi* dall'interpretazione comprendente, dall'altro, «la mancanza di parole non significa [...] la mancanza di un'interpretazione». Cioè «l'atto originario dell'interpretazione non consiste in una proposizione asseverativa teoretica, ma nel riporre o nel cambiare l'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggenza e prendente cura, “senza dir verbo”». ¹²³⁰

¹²²⁵ *Ibid.*

¹²²⁶ *Ibid.*

¹²²⁷ *Ibid.*

¹²²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 195.

¹²²⁹ *Ivi*, p. 194.

¹²³⁰ *Ibid.*

V'è un doppio genitivo che del linguaggio è condizione di possibilità, e che come una tendenza ionica – una carica vitale – rinvia, in esso, da un lato alle cose e dall'altro al soggetto che di volta in volta le esperisce, le determina e le segna per poi dirle. Il linguaggio stesso mostra quindi la centralità di un *ci*, un punto di vista *organico* e motore, il quale essendovi e muovendosi fra le cose le rinomina, secondo un senso ogni volta riappropriato *a* e *da* la sua singolare, contingente circostanza. Esprimendole *si* esprime. Da questo il linguaggio *di-pende*. Quel centro non può essere ignorato senza che a venire marginalizzata sia di conseguenza l'intera analisi. Ecco perché l'analisi del linguaggio non può eludere l'analisi intenzionale; per essere filosofica, e per davvero radicale, per non restare meramente tecnica, non può essere solo formale: oltre al problema del riferimento, del contenuto stesso riferito, essa *deve* tener conto anche del *modo* in cui questo viene *prodotto* (o, per meglio dire, *posto*), e per ciò deve coimplicare anche la dimensione trascendentale (le strutture universali della soggettività) e quella esistenziale (le contingenze particolari dell'essere-nel-mondo), che declina (e coniuga) l'operare delle prime secondo lo stile individuale di *coscienze in carne e ossa, sfere di proprietà* che sono il centro d'orientamento, che guardano e ascoltano, che vedono, comprendono, interpretano e parlano.

Non posso usare il linguaggio per sapere come sia il mondo se prima non ho indagato le operazioni della coscienza, ovvero se prima non ho compiuto la riduzione fenomenologica. Magari mi accorgerò di non poter usare comunque al suddetto fine soltanto il linguaggio. Se però d'altra parte rinuncio a voler capire il mondo ed erigo il linguaggio a fine della mia analisi, mi metto fuori dalla filosofia, sulla scia di quella *grammatica* che taglia i ponti con l'*ontologia*. Ecco che, allora, ciò che resta non è nemmeno più linguaggio. Anzi, iperbolizzando la critica nella direzione husserliana, potremmo dire che non posso usare il linguaggio per sapere come sia il mondo se *prima* non ho indagato in prima persona, vale a dire se prima non so, almeno in parte, come il mondo, e almeno per me, in prima istanza sia, cioè se quel mondo di cui il linguaggio parla non si è originariamente dato (mostrato) e non continua sempre di nuovo a darsi alla mia diretta intenzionalità. Senza intenzione, nessuna menzione. La *menzione* vuota, priva di compimento (il quale riempie ogni *x* vuota in primo luogo come *intenzione*, ossia a livello

gnoseologico – dandosi nel modo della percezione, del ricordo o dell’attesa, della coscienza di immagine o della fantasia –, e solo di conseguenza *anche* a livello linguistico) rende il linguaggio privo di senso, inefficace e superfluo. Solo se l’io sa, almeno in parte e almeno per sé, effettivamente o anche solo ipoteticamente, come il mondo in qualche modo sia, il linguaggio ha poi valore come puntello e come veicolo per la proiezione dell’esperienza verso zone d’orizzonte ancora in ombra o del tutto ignote, zone in prima persona o in prima istanza inesplorate o perfino direttamente inesplorabili, nel qual caso il linguaggio acquista un ruolo indispensabile (come nel caso di conoscenze non osservabili, non soltanto teoriche (ma per esempio microfisiche) che possono essere unicamente ipotizzate o dimostrate mediante l’uso di strumenti, di algoritmi, per l’appunto, di un linguaggio). Al raggiungimento di questi ambiti, che trascendono la percezione, un linguaggio è indispensabile. Ma solo in presenza di una pre-conoscenza intenzionale – o in altri termini di una pre-comprensione – di collaudo o riferimento, compiuta in ultima istanza *in carne propria*, il linguaggio diviene utile come fonte più o meno affidabile di allargamento, di espansione e finanche di intensivizzazione (o approfondimento) della conoscenza.

In termini heideggeriani la questione viene posta in questo modo: il «livello raggiunto dalla problematica ontologica fondamentale» condiziona «la possibilità o l’impossibilità della comprensione» del linguaggio come tale. E «quanto profondamente questa problematica influisca sull’interpretazione del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e, inversamente, con un singolare contraccolpo, il concetto di “giudizio” influisca sulla problematica ontologica, risulta chiaramente dal fenomeno della *copula*», spiega Heidegger. «In questo “legame” vengono in chiaro due cose: in primo luogo che la struttura della sintesi vi è assunta come ovvia, e in secondo luogo che essa conserva la sua funzione interpretativa determinante. Ma se i caratteri formali di “relazione” e “legame” non possono portare alcun contributo fenomenico all’analisi concreta della struttura del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, risulterà chiaro che il fenomeno cui si allude col termine “copula” non ha in fondo nulla a che fare con quelli di legame e collegamento. L’“è” e la sua interpretazione, sia che l’“è” venga espresso esplicitamente, sia che si faccia ricorso per indicarlo alla desinenza verbale, cadono nel contesto dei problemi dell’analisi esistenziale, perché l’asserzione e la

comprensione dell'essere sono possibilità esistenziali dell'essere stesso dell'Esserci».¹²³¹

Che la filosofia non possa consistere dunque, o meglio che non possa esaurirsi nell'analisi del linguaggio, che essa non debba fermarsi a questo, e tanto meno ridursi ad analitica – sia formale sia *informale* –, quanto piuttosto affrontare l'analitica dell'esserci o analitica esistenziale, da queste pagine emerge chiaro. Non si tratta, banalmente, di posizioni inconciliabili: non si ha qui a che fare con opinioni. La seconda conduce all'uomo. La prima invece ne comporta la negazione. Da essa infatti, dal positivismo (non solo) linguistico portato all'iperbole deriva probabilmente anche l'odierna *società virtuale*, chiamata *della comunicazione*. Quella che con la rete telematica e i *social networks* l'uomo ha messo al mondo è infatti una dimensione *anti-aisthetica* per definizione, una rappresentazione *para-fisica* dei *dati* e dei *contatti* (*data* non dati e contatti privi di contatto) che, se non aspira a sostituirsi alla realtà, di essa quantomeno è ritenuta parte, e che pur non essendo *fondamentale* od *originaria* viene illusoriamente *vissuta* come un aspetto dell'esistenza. Nella suddetta diatriba, le cui origini risalgono al medioevo con la questione degli universali, è radicato dunque un dilemma d'oggi. L'attuale affermarsi di una *linguisticità priva di verbo* non sarebbe leggibile senza l'entroterra di *quella* profondità – filosofica, teoretica – rispetto alla quale *questa* (questa superficialità) viene a galla.

Nella vita quotidiana, siamo sempre più costretti a rivolgerci all'altro *in absentia* attraverso le macchine (per fare un biglietto, per pagare una tassa, per comprare un oggetto, ma anche per leggere un libro e ormai c'è chi lo fa persino per relazionarsi); nella cosiddetta «era della comunicazione» siamo *collegati* ventiquattro ore su ventiquattro, ma fino a che punto *stando online* siamo davvero *in comunicazione*? Che genere di *rapporti* sono quelli che così manteniamo? Il tempo passato in relazione al virtuale, quindi astratti dallo spazio, è davvero tempo esistenziale? La dimensione sintetica ne è annullata, a partire da quella *aisthetica*, senza la quale, però, ciò che viene meno è appunto *il senso*: ciò che non è più dato al soggetto è la *possibilità* di fondarlo. Egli osserva ma, non *entrando-ci*, non

¹²³¹ Cfr. *ivi*, pp. 196-7.

situandovi-si, non può cogliere. C'è l'immagine sul *monitor*, pochi suoni codificati e i polpastrelli sulla tastiera; seduto in un mondo mentre *naviga* in un altro, la sinergia tra i cinque sensi ne è stravolta: non ha luogo il *sesto senso*, l'intuizione non avviene, non può esserci comprensione, dal momento che, come insegna Gadamer, comprendere significa «attualizzare *ex novo* in se stessi i pensieri di un altro» a partire dal coglimento di quella «eccedenza di senso» che rende ogni *cosa stessa* inesauribile e «la contraddistingue da ogni traduzione in concetti». ¹²³²

Se quello della *virtualizzazione dell'uomo* è dunque un tema su cui dibattere (se ne fa qui soltanto cenno, proponendone questa denominazione), la riflessione che qui si è svolta in qualche modo lo riguarda. In ultima analisi la questione rinvia, chiaramente, alla riflessione heideggeriana sulla «planetaria tecnicizzazione dell'uomo» da più parti ripresa e che ha dato spunto anche a studi che coinvolgono la ricerca logico-epistemologica: «affrontare l'essenza del linguaggio a partire dalla formalizzazione, collocare l'essenza del linguaggio in un linguaggio simbolico ideale» – come ad esempio riassume un saggio intitolato «Heidegger e la formalizzazione del pensiero» – «non mette a rischio soltanto il linguaggio, ma [...] l'uomo stesso. [...] Distruggere il linguaggio è distruggere [...] l'uomo». ¹²³³ Le parole di Heidegger sembrano allora precorrere il tempo: «in molti luoghi, specialmente nei paesi anglosassoni, la logistica è considerata ormai come l'unica forma possibile della filosofia in senso stretto, consentendo i suoi risultati e il suo procedimento una immediata sicura utilizzazione per la costruzione del mondo tecnico. Per questa ragione la logistica comincia oggi in America e altrove ad assumere il dominio sullo spirito come l'unica filosofia del futuro. Che oggi la

¹²³² H.-G. Gadamer, «Estetica ed ermeneutica», *L'attualità del bello*, trad. it. a c. di R. Dottori, Marietti, Genova, 1986, cit., pp. 78-79. Gadamer si riferisce qui all'esperienza estetica nel caso specifico dell'opera d'arte e «all'inesauribilità concettuale di ogni espressione artistica» (ivi, p. 71), ma a fine capitolo il discorso viene allargato, anzi universalizzato. Richiamando la formula di Goethe secondo cui «tutto è simbolo», Gadamer allude quindi a quel «tutto» nel senso di *ogni cosa*, per riferirsi a «come ess[a] si presenti al comprendere dell'uomo» e sottolineare come «nel concetto goethiano del simbolico [sia] insit[a] la funzione vicaria del singolo in vista della rappresentazione del tutto» (ivi, p. 78-79).

¹²³³ T. A. Fay, «Heidegger and the Formalization of Thought», in AA.VV., *Phenomenology and the Formal Sciences*, cit., pp. 18-19.

logistica si associ alla moderna psicologia, alla psicoanalisi e alla sociologia significa il perfezionarsi del cartello della filosofia futura. Ma l'unione sotto questo cartello non è in alcun modo una concentrazione di forze umane. Piuttosto, queste discipline si trovano nel destino di una forza che proviene da lontano e per la quale solo le parole greche *ποίησις* (poesia) e *τέχνη* (tecnica) sono forse appropriate». ¹²³⁴ Poesia e tecnica, dunque; *purché come* – per Vico – Ercole e Omero?

C'è qui un possibile nesso che porta ancora a Grassi, e che sembra mettere di nuovo in discussione il distacco di Heidegger dalla tradizione latina, ma che, legando al tempo stesso umanismo ed esistenzialismo evoca d'altra parte anche Sartre, se come ha sottolineato Volpi, per Sartre «i valori dell'umanesimo po[ssono] essere salvati [...] se l'esistenza umana, anziché pretendere di ancorarli all'ormai tramontato firmamento delle stelle fisse, fosse [...] in grado di reinventarli unicamente in base a se stessa». ¹²³⁵ Quello su cui, dopo l'«età infelice» lamentata da Husserl, anche Heidegger in seguito rifletteva, era in ogni caso un «tempo preoccupante», un'epoca dai «tratti avversi e oscuri» in cui ci si «rivolge alle apparenze infime, [...] che traggono spunto dal negativo, le apparenze nichilistiche» il cui «nucleo costitutivo» consiste in una carenza: il fatto cioè che «manca il pensiero». ¹²³⁶ E tuttavia, dinanzi a quel parlare di «perdita del centro» e all'«inaridimento» in espansione che «può [...] circolare ovunque nel modo più inquietante», v'è *anche* quel monito – di ascendenza nietzscheana – a non favorire «il deserto» che «cresce». Così, proprio in virtù di una riflessione che si rivolge a ciò che appare preoccupante, «noi» – scrive dunque Heidegger – «siamo già in cammino verso il pensiero [...], *nel* pensiero, sulla via del pensiero». ¹²³⁷

¹²³⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, trad. it. a c. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano, 1978, pp. 49-50.

¹²³⁵ Cfr. F. Volpi, «Nota introduttiva», in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 17-18.

¹²³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 51-52.

¹²³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 52-53.

E al contempo, come osserva Fay, «dal momento che la formalizzazione si è rivelata uno strumento utile per i media di comunicazione e nell'avanzare della tecnologia, questo approccio [ovvero quello formalistico] al linguaggio è stato a tal punto enfatizzato che ogni altro approccio ad esso viene escluso o ignorato».¹²³⁸ Se quello che oggi dunque emerge, di pari passo con il progressivo imporsi di un *positivismo pragmatico*, è un *nominalismo anti-metodologico* (o meglio *antimetodico*¹²³⁹), la svolta linguistica (quantomeno nelle sue conseguenze) è tutt'altro che «alle nostre spalle»¹²⁴⁰ anche *quarantacinque* anni dopo l'omonimo saggio di Rorty: prima ancora che sul pensiero essa incombe nel nostro tempo sulla nostra vita.

Se anche fosse infatti, come scrive Rovatti, «del tutto venuta meno [...] la pretesa della filosofia di assumersi il compito di un'analisi “scientifica” del linguaggio e dei linguaggi», posto che «il linguaggio filosofico, come possibilità [...] di esprimere il nostro modo di pensare, non può [...] identificarsi né con un calco del linguaggio comune né con un codice specialistico che traduca il discorso quotidiano»¹²⁴¹, esso non può tuttavia nemmeno esaurirsi in quella dissolvenza a cui puntano quel «pragmatismo senza metodo»¹²⁴² teorizzato da un lato da Rorty e quel decostruzionismo derridiano «senza referente»¹²⁴³ che è stato ripreso anche

¹²³⁸ T. A. Fay, «Heidegger and the Formalization of Thought», cit., p. 19.

¹²³⁹ Il nominalismo antimetodico è un possibile sviluppo di quel nominalismo metodologico che secondo Rorty «unisce i vari rami della filosofia linguistica» (R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., p. 91).

¹²⁴⁰ R. Rorty, «Venticinque anni dopo», cit., p. 150.

¹²⁴¹ P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, cit., p. 11.

¹²⁴² R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo», in Id., *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., pp. 85-105. Nell'aspirazione di «sbarazzarsi della nozione per cui esiste uno speciale modo di occuparsi di idee “filosofiche”», oltre che di quella per cui «esiste uno speciale tipo di esperto – il filosofo – [al quale] gli studiosi di altre discipline [...] dovrebbero ricorrere per un'appropriata “chiarificazione” dei loro concetti», Rorty propugna un pragmatismo «sincretico e olistico», il quale dovrebbe risultare dall'unione del «pragmatismo (senza “metodo”) e la filosofia “continentale” (senza la “profondità”）」 (ivi, pp. 102-103).

¹²⁴³ P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, cit., p. 14.

dal «pensiero debole». Dal momento stesso in cui teorizza la dissoluzione dell'identità soggettiva, tutto ciò non comporta che l'oscuramento, il naufragio del metaforico. Nella misura in cui si può considerare Rorty come il Derrida della filosofia analitica, quella che in qualche modo viene delineata come l'alternativa filosofica odierna si rivela in realtà come una falsa alternativa. Se in base al parallelo che ne ha fatto, Rorty evidenzia la contemporaneità tra filosofia linguistica e fenomenologia¹²⁴⁴, da esso difficilmente emerge anche la differenza, la contrapposizione che fra entrambe intercorre.¹²⁴⁵ Ma se Rorty ritiene alle sue spalle la prima, come Derrida si colloca in un oltre rispetto alla seconda, ed entrambi s'incontrano in una riflessione che mette al centro «il linguaggio filosofico» come «spazio problematico [...] in cui confluiscono molte delle attuali urgenze filosofiche»¹²⁴⁶ e in cui la metafora si riduce a essere «un accesso al simbolico»¹²⁴⁷ che si gioca tra «un rimpatrio nel linguaggio organizzato» e «la negazione di ogni senso»¹²⁴⁸, i due discorsi sembrerebbero muoversi sul filo condiviso di una stessa svolta che, allargandosi ed evolvendo, coinvolge sia una parte del versante analitico sia una parte di quello continentale. Il dibattito che li riguarda sembra così ricadere per intero all'interno della svolta linguistica, mentre la reale alternativa, che resta allora da giocare, continua a passare tra svolta linguistica e svolta soggettivo-fenomenologica.

Ciò che questa dissertazione prova dunque a sostenere è che l'elemento dirimente, da cui emerge pure l'attualità della fenomenologia, è dato dalla sintesi intenzionale, ovvero dalla consapevolezza, in prima battuta aristotelica, che «ogni

¹²⁴⁴ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 31-32.

¹²⁴⁵ Si è qui provato ad affermare come anziché annullare questa differenza, la tematizzazione della metafora come strumento del metodo fenomenologico, come modulo fungente a livello gnoseologico, la rimarchi, l'approfondisca, la metta in luce.

¹²⁴⁶ P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, cit., p. 11.

¹²⁴⁷ Ivi, p. 15.

¹²⁴⁸ Ivi, p. 22.

λόγος è σύνθεσις e διαίρεσις a un tempo»¹²⁴⁹. Ogni riflessione sulla metafora nel linguaggio è perciò, paradossalmente, *meno* rilevante a questo proposito di quella che riguarda il rapporto del soggetto con la comprensione. In gioco è qui di nuovo la differenza fra metafora e tropo. Quando Heidegger afferma che se prendessimo «l'espressione hölderliniana “parole come fiori” per una metafora [...] resteremo impigliati nella metafisica»¹²⁵⁰, non è scontato che ciò che intende sia che essa va presa «alla lettera»¹²⁵¹. Anzi, seguendo quanto egli spiega in quelle pagine, vi si può leggere – come se vi fossero appunto «due diverse tonalità e, in entrambe, dice[sse] qualcosa di diverso»¹²⁵² – una esortazione ad andare oltre il linguaggio e quindi, in particolare, a una sfera che sta *ante litteram*, che precede ogni formulazione linguistica.¹²⁵³

Che dunque «l'espressione hölderliniana» non vada presa per *una mera espressione*, implica che la *metafora*, che questa espressione comporta, non è un mero *tropo*, che essa ha cioè a che fare con «un porre primario». Come scrive Blumenberg: «la metafora è [...] non solo un surrogato di un concetto mancante ma sempre possibile in linea di principio e perciò esigibile, ma anche un elemento proiettivo che amplia e contemporaneamente occupa uno spazio vuoto, cioè un processo immaginale che si crea, nella metafora, una sua propria consistenza».¹²⁵⁴ Essa non è dunque una semplice «impertinenza semantica», una contravvenzione

¹²⁴⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 33, p. 195.

¹²⁵⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1979, p. 163.

¹²⁵¹ Hans Blumenberg sostiene che Heidegger produce «l'inganno di una metafora assoluta, che venne presa alla lettera», e che l'identificazione tra essere e linguaggio, e tra pensare ed essere, costringono Heidegger a lasciare la metafora al margine proprio in quanto cenno (H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 136).

¹²⁵² M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 75.

¹²⁵³ Andare oltre il linguaggio significa qui andare anche oltre quella linguistica di cui Weinrich scrive: «povera critica linguistica, che strappa dalla lingua tutti i fiori e le foglie, fino a non tenere in mano altro che un misero stelo!» (H. Weinrich, *Metafora e menzogna*, cit., p. 130).

¹²⁵⁴ H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 109.

assertiva, uno spezzare, una «frattura», bensì, al contrario, un *condurre originario*, uno *zurückführen* all'essere; e lo è *perché* ha a che fare con un entroterra che sta *prima*, nell'avvio di quel cammino che al linguaggio appunto conduce, e in virtù del quale vi può poi anche essere quel «ritorno», quel «passo a ritroso sul cammino del pensiero», che non è dato se non dal «venir meno della parola». ¹²⁵⁵ Anche qui si dimostra dunque la chiave fenomenologica che regge il pensiero di Heidegger. Che le parole siano fiori non ha nulla di finzionale, di traslato, in *questo* senso; si tratta della verità nuda e cruda del linguaggio, una verità che lo trascende. Le parole non sono parole ¹²⁵⁶, banali parole, solo linguistiche, vocaboli, termini; sono indici d'altro, che non riguarda nemmeno meramente le cose. Perciò *sono* fiori (*non* lo sembrano), vanno cioè prese, colte come si colgono, letteralmente, i fiori. Ma in quel dire che implica al tempo stesso *anche* il tacere, non ci sarebbe un evocare se mancasse l'esistente, cioè *colui* che prima ancora di nominare, ha compreso.

Quando ne *Il principio di ragione* Heidegger torna sulla metafora a partire da un verso di Angelo Silesio, questa lettura si rafforza. Se in quella metafora che *non va presa per troppo (e nemmeno, fermandovisi, alla lettera)* «fiorisce» l'essere, e lo fa «*senza [un] perché*» – lo fa anzi per tautologia («fiorisce poiché fiorisce») ¹²⁵⁷ –, in questa ovvietà v'è il paradosso: non lo fa di *contro* a qualcosa (parola contro parola, significato contro significato), *poggiando* insomma *su* qualcosa che così ne diverrebbe *la causa*. Invece non c'è *una* causa; neppure quel fiore che nella parola si mostra ne è causa: il fiore non *si* mostra autonomamente (e tantomeno automaticamente), il fiore di suo nemmeno «chiede d'esser vist[o]» ¹²⁵⁸ («la rosa non ha bisogno di curarsi espressamente di se stessa») ¹²⁵⁹. Se dunque la parola non

¹²⁵⁵ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 170.

¹²⁵⁶ Mentre in questa espressione la logica formale leggerebbe una contraddizione da scartare, la fenomenologia vi vede un paradosso su cui indagare.

¹²⁵⁷ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 69.

¹²⁵⁸ Angelo Silesio citato da Heidegger in Id., *Il principio di ragione*, cit., p. 69.

¹²⁵⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 71.

parla (banalmente) *ma* «fiorisce», non causalmente, non linearmente, è in virtù di una trascendenza che sta *oltre* – oltre i fiori, oltre i termini e anche oltre quel *come* (quel nesso) che li lega nella forma di una metafora – e che non è nemmeno *completamente* casuale: sta cioè in un impeto (complessivo, d’orizzonte) che esiste nella contingenza dell’esserci che si sporge sempre di nuovo sull’abisso, e che *in quanto esserci* «attende alle ragioni»¹²⁶⁰. Ed è perciò che esso – il *Dasein* – è il *principio*, il fondamento, il soggetto, l’agente di ogni fiorire (infatti «“senza perché” e “senza fondamento” non sono la stessa cosa»¹²⁶¹). «Ciò che fiorisce» *non chiede* di essere portato a parola, è l’esserci che interpella, pone, intenziona e menziona. Ecco perché, come scrive Borges, ogni io vede «la rosa [come la] *vide* Marino, come poté vederla Adamo nel Paradiso»¹²⁶², come «per la prima volta»¹²⁶³, una prima volta che non riguarda solo la rosa – né *quella* rosa gialla –, e neanche lo sguardo; egli la vede come per la prima volta *in assoluto*, come il primo *uomo*. Ma *ogni* cosa è sempre di nuovo vista così, perché «tutto accade per la prima volta» e tutto «*sta* nell’eternità» di qualcuno, «non nelle sue parole»¹²⁶⁴.

Scrivono infatti Heidegger, «l’uomo [...] per essere nelle possibilità essenziali del proprio esserci, deve prestare attenzione a che cosa sono ogni volta per lui le ragioni determinanti, e a come esse lo sono. [...] Per questo tali ragioni sono [...] abissali».¹²⁶⁵ Ed ecco perché si può dire che, di quelle parole che *son* fiori, e che non vanno prese per termini, di quelle «allusioni»¹²⁶⁶ che non vanno ridotte a tropi,

¹²⁶⁰ *Ibid.*

¹²⁶¹ *Ivi*, p. 72.

¹²⁶² J. L. Borges, «Una rosa gialla» (*L’artefice*), in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 1141.

¹²⁶³ J. L. Borges, «La felicità» (*La cifra*), in *Id.*, *Tutte le opere*, Vol. II, cit., p. 1185: «tutto accade per la prima volta, ma in un modo eterno».

¹²⁶⁴ J. L. Borges, «Una rosa gialla» (*L’artefice*), in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 1141: Marino «senti che [la rosa] stava nella propria eternità e non nelle sue parole».

¹²⁶⁵ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 71.

¹²⁶⁶ J. L. Borges, «Una rosa gialla» (*L’artefice*), in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 1141: «noi possiamo menzionare o alludere ma non esprimere».

cioè a enunciazioni (enunciati, proposizioni), di tutto quel fiorire in cui ha luogo la comprensione, «le metafore sono [...] *semi*». E così la metafora in Heidegger, per via husserliana riconduce a Descartes: «le metafore sono *in noi* semi di *scienza*»¹²⁶⁷. *Questa* è allora «la contrada in cui essa rientra»¹²⁶⁸. Non sono semplicemente i tropi – non è il linguaggio –, è quel *noi* a farne una scienza, una conoscenza non sustruita ma ancorata alla coscienza e che, *per* la strada trascendentale della sintesi *aisthetica* – *anziché* dalla grammatica (logicistica), e al di là della «catena di cause [...] botanica»¹²⁶⁹, o fisica, ecc., semplicemente naturalistica –, porta infine all'«ultrafisica». Perché, come scrive Cassirer, «sempre di nuovo dal suo seme [...] la pianta deve germogliare, o non darà fiori [...] e questo è il peso della maledizione di Babele».¹²⁷⁰

Quella metafora che nella scienza positiva è menzogna, nella filosofia diviene perciò *condizione* dell'espressione della verità metafisica. Non ci si resta impigliati, però, a condizione che l'analisi esistenziale *preceda e fondi* l'analisi linguistica. Se senza la prima la seconda s'incaglia nella metafisica *positiva* (metafisica cioè nel senso deteriore, sotto forma anche di «metafilosofia»), bisogna arrivare alla svolta soggettivo-fenomenologica, all'affermazione del *sensu* (inteso come senso donato e come *aisthesis* intenzionale) in quanto dimensione originaria che *fonda* il simbolico e precede il significato, dove «i nomi» appunto mancano – mancano *ancora e sempre di nuovo* ancora mancano – per giungere alla «metafisica autentica o *philosophia prote*»¹²⁷¹ come *telos* senza fine, vale a dire come filosofia ultima¹²⁷².

¹²⁶⁷ R. Descartes, *Frammenti giovanili*, in Id., *Opere filosofiche*, trad. it. di E. Garin, G. Galli e M. Garin, 4 voll., Laterza, Bari, 1991, Vol. I, p. 10.

¹²⁶⁸ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 74.

¹²⁶⁹ *Ivi*, p. 69.

¹²⁷⁰ E. Cassirer, «Linguaggio e arte I», cit., p. 166.

¹²⁷¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 10.

¹²⁷² E' chiaro come qui ultima significhi dunque tutt'altro che definitiva.

Tutto ciò emerge chiaro quando Heidegger riflette sull'«asserzione come modo derivato dell'interpretazione», spiegando che «ciò che nelle strutture formali del “congiungere” e del “separare” o, meglio ancora, nella loro unità doveva essere scoperto fenomenicamente è il fenomeno del “qualcosa in quanto qualcosa”. Grazie a questa struttura qualcosa è compreso rispetto a qualcos'altro, nella sua congiunzione con esso, in modo che questo confrontare che comprende, mediante l'interpretazione e l'articolazione, al tempo stesso separa ciò che congiunge. Ma se il fenomeno dell'“in quanto” resta coperto [...] nella sua derivazione esistenziale dall' “in quanto” ermeneutico, l'impostazione fenomenologica data da Aristotele all'analisi del logos, decade a una estrinseca “teoria del giudizio”, secondo cui il giudicare è unione e separazione di rappresentazioni e di concetti. Unire e separare si lasciano allora formalizzare ulteriormente in una “relazione”. Nella logistica il giudizio è risolto in un sistema di “correlazioni”; diviene oggetto di “calcoli”, anziché essere tema di una interpretazione ontologica». ¹²⁷³

L'analitica dell'esserci nella considerazione heideggeriana del problema del linguaggio viene quindi a completare l'approccio sintetico della fenomenologia, rafforzando la considerazione husserliana del problema della conoscenza, di cui queste pagine di *Essere e tempo* possono essere interpretate a tutti gli effetti come una continuazione. Se infatti «l'asserzione non è un comportamento a sé stante capace di aprire l'ente a partire da se stesso, ma si basa sempre sull'essere-nel-mondo» - ed è significativo anche solo il fatto che Heidegger qui dica che essa rinvia a un «comportamento» -, se il linguaggio non è che espressione di un processo di determinazione che «presuppone già dall'inizio l'assunzione di un preciso punto di vista *su ciò* che dev'essere asserito» ¹²⁷⁴, allora v'è anche per Heidegger, come per Husserl, un rapporto diretto, prelinguistico, non mediato da parole, tra esserci ed essere, nonché tra il *Dasein* e gli enti, che per la comprensione (e la produzione) del linguaggio risulta imprescindibile. Sottolinea infatti ancora Heidegger: «ciò-rispetto-a-cui l'ente in questione è preso di mira, assume nell'atto della determinazione la funzione di determinante. L'asserzione

¹²⁷³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 33, p. 196.

¹²⁷⁴ Ivi, p. 193 (corsivo mio).

abbisogna di una pre-visione in cui il predicato che fungerà da attributo sia, per così dire, sciolto dall'inespicitezza che lo tiene chiuso nell'ente stesso».¹²⁷⁵

Senza sintesi – e senza un io che la compia e la attualizzi – non c'è quindi linguaggio. Ciò che è in gioco in questo flusso non è solo la creazione del senso e nemmeno la mera presenza di un qualche significato (convenuto), ma la rilevanza del senso (vissuto) in quanto parte indispensabile per l'interpretazione – e quindi per la comprensione, nella quale «ogni interpretazione si fonda»¹²⁷⁶ – anche del segno, ovvero la sua «utilizzabilità» (per cui non basta la mera presenza). Senza essere-nel-mondo, senza contesto extratestuale, senza quello che Ortega ha chiamato «contorno», senza ogni «circostanza», che non è mai astratta da un io, il linguaggio non esiste in quanto linguaggio. Perché senza *questa* sintesi, che a partire dalla sensibilità trascendentale kantiana entra nella fenomenologia dell'intenzionalità husserliana per sfociare infine nell'analitica del *Dasein*, non c'è nemmeno ontologia. Ci può essere metafisica, questo sì, ma intesa nel senso deteriore, compresa quella metafisica in cui si rischia di piombare per la strada della grammatica, quella in cui si incorre a torto, tolti i limiti alla ragione. Ma qui si vede quanto sia decisiva la *differenza* introdotta dalla prospettiva fenomenologica *anche* ai fini di una tematizzazione del linguaggio: mettendo al centro la coscienza, il *realismo fenomenologico* si pone agli antipodi da ogni banale oggettivismo e dalla concezione ingenua del riferimento come semplice corrispondenza ai fatti.¹²⁷⁷ E' proprio la complessità inerente alla coscienza (e alla

¹²⁷⁵ *Ibid.*

¹²⁷⁶ *Ivi*, p. 189.

¹²⁷⁷ In *questo* senso, dal punto di vista analitico la fenomenologia può essere ritenuta come antirappresentazionalista (cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., pp. 260 sgg.) e non-fondazionista (cfr. D. Føllesdal, «The Justification of Logic and Mathematics in Husserl's Phenomenology», in AA.VV., *Phenomenology and the Formal Sciences*, cit., pp. 27-30). Non facendo ovviamente parte nemmeno delle posizioni definibili come coerentiste, la fenomenologia sembra quindi poter porre implicitamente all'analitica – fin dalla questione anche solo della sua collocabilità – il problema del grado di comprensibilità che, sulla base di maglie classificatorie così strette, della sua complessità e «profondità» sia poi possibile effettivamente raggiungere (cfr. per esempio R. Rorty, «Pragmatismo senza metodo», in *Id.*, *Scritti filosofici*, Vol. 1, cit. pp. 96-104). Paragonando Heidegger ai pragmatisti (Dewey, James, Hook, Tillich), i quali condividerebbero il

sua vita, all'esistenza) a spostare il linguaggio all'indietro rispetto alle priorità dell'indagine filosofica. E questa è la chiave di lettura in cui il principio husserliano resta valido anche per Heidegger, che – come è stato messo in evidenza nelle prime righe della presente ricerca – sottoscrive e sottolinea infatti: «l'indagine (*Besinnung*) filosofica deve rinunciare alla “filosofia del linguaggio” e dedicare la sua attenzione alle “cose stesse”»¹²⁷⁸. L'analitica esistenziale non vi si oppone, anzi, lo completa.

Secondario rispetto al comprendere risulta in ogni caso il linguaggio anche per Gadamer. Neanche l'ermeneutica gadameriana è da includere quindi, in senso stretto, nell'ambito teorico della «svolta linguistica» (entro i cui limiti *non* va quindi ristretta come tale l'intera corrente ermeneutica). Nel saggio «Testo e interpretazione» sono contenuti a questo proposito alcuni passaggi chiarificanti, a partire dalla puntualizzazione che «in tedesco comprendere significa anche: “avere *sensibilità* per qualcosa”». ¹²⁷⁹ Spiega infatti Gadamer: «la capacità di comprendere è una dote fondamentale dell'uomo che sta alla base della sua vita sociale e che si sviluppa linguisticamente e dialogicamente. La pretesa di universalità dell'ermeneutica è dunque indubitabile. D'altro canto la linguisticità dell'evento della comprensione che si gioca fra gli uomini, ne segnala certamente un limite insormontabile, che lo stesso romanticismo tedesco ha valutato in modo anzitutto positivo nel suo significato metafisico. Questo limite si trova formulato nell'espressione *Individuum est ineffabile*. Essa esprime un limite dell'ontologia antica (e non più documentabile a partire dal medioevo). Per la conoscenza romantica però questo significa: la lingua non raggiunge mai l'ultimo, insuperabile

progetto di «emanciparci dall'impulso metafisico a reperire un contesto finale, totale e ultimo all'interno del quale sia possibile collocare tutte le nostre attività» (ivi, p. 97), la discutibile lettura rortyana conclude che «Heidegger non impieg[herebbe] *nessun* metodo» (ivi, p. 99), definendo il suo uso della parola «Essere» come un espediente appunto nel miglior dei casi pragmatico (il quale, egli scrive, «cosituisce, tutt'al più, una tecnica per instaurare una relazione con un uditorio» (ivi, p. 96) in «tedesco trascendentale» – ivi, p. 100) e ritenendo d'altra parte «un'aberrazione» un «metodo “fenomenologico”» che egli qui descrive come «presunto tentativo di fondare una superscienza che si avvarrebbe di un metodo differente di quello delle scienze naturali» (ivi, p. 99).

¹²⁷⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 34, p. 204.

¹²⁷⁹ H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», cit., p. 29 (corsivo mio).

segreto della personalità individuale. Il sentimento della vita dell'età romantica esprime felicemente questo punto, e rimanda a un'autonomia dell'espressione linguistica, che non costituisce solo il suo limite, ma anche il suo significato per la formazione del *common sense* che unisce gli uomini». ¹²⁸⁰ «E' bene», conclude Gadamer, «tener presente questa preistoria del nostro attuale modo di porre la questione». ¹²⁸¹ Perché «è bene»? Perché diversamente dal decostruzionismo derridiano e dall'ermeneutica testuale ricoeuriana, l'ermeneutica gadameriana resta con ciò almeno parzialmente fedele alla tradizione fenomenologica, situandosi in quella che si può chiamare filosofia del linguaggio continentale: il linguaggio è fondamentale come tema e come strumento, ma viene analizzato nell'orizzonte dello spirito, quindi nell'orizzonte trascendentale.

Che «l'essere che può venire compreso [sia] linguaggio» non significa che l'essere in quanto linguistico *può* ¹²⁸² venir compreso *fino in fondo*. Per Gadamer esso è essenzialmente linguistico, e il linguaggio secondo la linea interpretativa del romanticismo rappresenta lo strumento migliore per avvicinarsi alla vita spirituale, ma al tempo stesso il linguaggio costituisce anche il limite oltre il quale la comprensione della vita spirituale non può andare, perché come sostenevano i romantici, *individuum est ineffabile*. Nell'ermeneutica gadameriana il linguaggio è l'espressione di una potenza e di un limite al tempo stesso, *perché* esso è legato alla dimensione individuale da un rapporto trascendentale. Seguendo questa seconda accezione – del linguaggio come limite – possiamo dire che per l'ermeneutica fenomenologica il linguaggio mostra che la comprensione si trova sempre di fronte a un residuo che non può essere né colto né colmato linguisticamente, non può essere trattato con lo strumento del linguaggio, dal linguaggio; un qualcosa che per l'appunto lo trascende e lo sostiene. In questa

¹²⁸⁰ Ivi, p. 29 (ho ritradotto accadere come evento).

¹²⁸¹ *Ibid.*

¹²⁸² Il modo indicativo è qui usato di proposito, per rimarcare, di fronte al congiuntivo che la grammatica qui esigerebbe, il valore semantico che tal modo comporta, ovvero quello dell'effettività. 'Non può' è decisivo, senza scampo, mentre 'non possa' implicherebbe il dubbio.

chiave quindi Gadamer tematizza uno spazio di indicibilità e di incompiutezza della comprensione in virtù del quale l'interpretazione non può fermarsi.

Il linguaggio è lo strumento principale dell'ermeneutica, ma il suo limite, dato dall'ineffabilità dell'individuo che lo esercita, non viene affatto cancellato, anzi, è motore e fondamento della ricorsività del circolo. Come ben spiega Sini, «ogni interpretazione mette in campo una *prospettiva*, un *punto di vista*, un *rispetto*. La prospettiva è la pre-cognizione di ciò che si deve interpretare. Pre-cognizione significa: aver già oscuramente interpretato, essere già collocati nel punto di visione di cui l'interpretazione dispiegata sarà lo svolgimento esplicito. Proprio l'interpretazione dimostra dunque che gnuno diviene ciò che è, pro-getta il suo esser già gettato nell'interpretazione del suo essere. Tutto ciò è appunto da pensarsi nella espressione “esser-ci”». ¹²⁸³ Se quindi, da un lato, dinanzi alla presenza di questo *circulus vitiosus* in virtù del quale «si presuppone ciò che si vorrebbe dimostrare», come rileva Sini, «la mentalità scientifica moderna recalcitra» ¹²⁸⁴, dall'altro va evidenziato il fatto che il circolo ermeneutico può apparire *vizioso* soltanto dinanzi a uno sguardo naturale o ingenuo, mentre agli occhi appunto fenomenologici è chiaro che tra il *pre* e il *post* costituito in seguito alla riduzione, in cui il *pro* della coscienza intenzionale dispiega ogni volta la sua azione singolare e originaria, c'è appunto *la differenza fenomenologica*, insieme trascendentale ed eidetica. Si potrebbe dire che *circolare* e piatta la scena appare solo a chi, ostinandosi a guardarla *dall'alto*, ne perde di vista l'aspetto di ascesa. Guardando invece «dal basso» dell'atteggiamento fenomenologico, in una condizione si potrebbe dire *di parità* rispetto al mondo, tanto più se in presenza dell'ingrediente storico-biografico, anziché di circolo si può parlare di spirale, almeno in senso ontogenetico (sedimenti più nuovi vissuti, che divengono nuovi abiti e sedimentano, e così via).

Il linguaggio resta per Gadamer lo *strumento* principale: da un lato egli ritrova la sostanziale, pervasiva linguisticità del mondo e nel mondo; dall'altro,

¹²⁸³ C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 28.

¹²⁸⁴ Cfr. *ibid.*

l'ermeneutica ha come oggetto primario, fondamentale e anche esclusivo, il linguaggio. L'essere è linguaggio, il soggetto è linguaggio. *Ma* il linguaggio non è il soggetto; il linguaggio non è *autonomo*. L'universalità dell'ermeneutica si fonda infatti su tutti e *due* gli aspetti sopra elencati. Essa comporta una piccola, ultima porzione di incomprendibilità, di *incompiutezza* della comprensione, che non può essere né colmata per mezzo del linguaggio (attraverso il dire) né colta, con la comprensione, né altrimenti. E questa è la premessa per ricominciare, per l'andare avanti, potremmo quindi dire: la condizione trascendentale della circolarità (o della *spiraltà*) dell'ermeneutica. Questa è dunque la differenza filosofica che distingue l'*universalità* dell'ermeneutica gadameriana dalla *globalità* dell'interpretazione davidsoniana. Quello ermeneutico non è qui «un gioco». Il rimando è infinito *perché* rinvia all'intenzionalità – metaforologica – di un soggetto che non è esso stesso linguaggio. E in ciò v'è al tempo stesso il segno della fenomenicità dell'ermeneutica gadameriana, se – come questa ricerca rimarca – contro ogni tecnica elusiva e scissoria, di estirpazione, di *svuotamento* del senso, la fenomenologia è filosofia del *compimento*, vocata cioè *in ogni caso* e sempre-di-nuovo al riempimento ovvero alla *donazione* di senso. Non la priorità del linguaggio ma quella dell'intenzionalità e della sintesi stanno alla base dell'ermeneutica di Gadamer. Non la *potenza* del linguaggio, quindi, ma il riconoscimento del suo *deficit*, l'incompiutezza, il limite, che è dato dall'intreccio dello stesso con l'*individuum*, è al tempo stesso presupposto (condizione e garanzia) della ripresa del processo interpretativo e della riproposizione dell'obiettivo della comprensione.

La strada fenomenologica che, riconducendo il linguaggio alla sfera gnoseologica e subordinando l'analisi linguistica alla sintesi aisthetico-analogica, inizia con Cartesio, e passando per Kant, unisce Husserl, Heidegger e Gadamer, giungendo infine a un chiarimento del concetto di metafisica, è tracciata con chiarezza da Roberto Walton. Se «il linguaggio avanza dal fisico allo spirituale in un movimento che consente la determinazione dell'ignoto mediante il già noto» per analogia, «ciò implica un aspetto affermativo nella formazione simbolica. Ma il simbolo racchiude al tempo stesso [anche] un elemento negativo, dal momento che ciò che viene simboleggiato» sulla base di una proiezione soggettiva «non è

esso stesso esattamente come è stato caratterizzato dal simbolo. Senza questo elemento negativo, ci si trova dinanzi a *verità* letterali». ¹²⁸⁵ Ci si trova così tuttavia anche nell'atteggiamento ingenuo, e quindi a margine da una filosofia rigorosa. Una filosofia critica non può fare a meno di tenere presente questa indirezione, questa *differenza*, che tra l'altro per l'analisi linguistica è doppia, poiché il simbolo è risultato di una mediazione che va prima dallo stimolo sensoriale della cosa alla rappresentazione intuitiva e poi da questa alla rappresentazione simbolica o linguistica. Poiché questa differenza va di volta in volta intenzionalmente *riempita*, si può dire che «tutte le forme simboliche rinviano a un linguaggio metafisico» ¹²⁸⁶, il quale indica, in modo traslato, *in ultima istanza* il fisico. In *questo* senso e solo «*perciò* il linguaggio metafisico è il linguaggio del massimo contesto e tutti gli altri linguaggi acquistano significato a partire da esso» ¹²⁸⁷. Questo massimo contesto – sempre in ultima istanza teleologicamente proteso a quello che Husserl chiama «orizzonte di tutti gli orizzonti», ovvero mondo-della-vita, che nella sua completa totalità resta in ogni caso irraggiungibile – squalifica però ogni deduzione metafisica (dall'alto) delle categorie, e ne impone invece una induzione estetico-metaforologica «dal basso» del trascendentale. Nelle teorie analitiche esso è tuttavia dato per *dato*: la letteralità è infatti necessariamente presupposta come qualcosa di naturale – si tratta di un massimo contesto che peraltro è fatto coincidere con la convenzione del linguaggio –, e ciò non può che condurre a una inevitabile «sostanzializzazione di idee» ¹²⁸⁸, la quale non può essere aggirata infine nemmeno con lo svuotamento formalistico, dove i «simboli» a cui è strappato il riferimento intuitivo, la *genitività* – in quanto anche la menzione è sempre *–di–*, sono presi al *nominativo*, vale a dire *in e per se stessi*, *perdendo* il valore simbolico e diventando essi stessi cose, «termini primitivi», unità inanalizzabili, impenetrabili, dunque «entità metafisiche» nel senso deteriore.

¹²⁸⁵ R. Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, cit., p. 179.

¹²⁸⁶ *Ibid.*

¹²⁸⁷ *Ibid* (corsivo mio).

¹²⁸⁸ *Ibid.*

Ma se l'approccio analitico finisce così per blindare se stesso in quell'opacità che dice di rifiutare, e questo non riconoscerla come tale preclude la strada ad ogni trasparenza possibile, d'altro canto, l'approccio filosofico, spinto dal dubbio, prima scettico e poi metodico, dall'*epoché* fenomenologica e infine dall'interrogarsi ermeneutico, *sa* di non poter dare nulla per scontato; della verità sa di non possedere altro che l'infinita ricerca (fin da Socrate e da Platone, anche quando l'ha teorizzata, non ne ha mai perso d'occhio l'idealità; l'Idea del Bene è un'idea appunto, vale a dire, oltre a rappresentare la luce che illumina e rende visibile la verità, essa resta sempre al tempo stesso un *telos* trascendente ad una visione in sé finita). La filosofia è dunque rigorosa non perché *possiede* la luce, ma perché sa di parlare di ombre. Sono ombre come quelle di Leonardo, dalla struttura complessa, che soltanto dipinte bene rendono realtà al corpo in luce. *Come se* non fosse un quadro. Ma ben sapendo che lo è.

Perciò Gadamer può, retrospettivamente, affermare: «quando scrissi che l'essere che può essere compreso è linguaggio, intendevo anche dire che ciò che è non può mai venir compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'espressione. Ciò che assume una veste linguistica resta come ciò che deve venir compreso; esso tuttavia viene sempre accolto come un qualcosa. E' questa la dimensione ermeneutica in cui l'essere si manifesta».¹²⁸⁹ Il veicolo è imperfetto, non *in quanto* specchio del mondo, ma perché a tracciare il nesso, che non è automatico, ma originario e originale, è un individuo, che sempre di nuovo *vi si riflette*. A essere difficilmente linguisticizzabili sono appunto i *sensi* che ogni coscienza dona sempre di nuovo sia al linguaggio, sia prima ancora, alle cose e al mondo. Quasi che «il residuo» (di tutti i passaggi, tra segno e designato, tra segno e significato) fosse appunto quello che Gadamer stesso qui chiama il «sentimento della vita», quella «sensibilità» che viene prima (un prevedere, precomprendere), e che è condizione *sine qua non*, fattore decisivo della comprensione, dell'inesauribilità dell'interpretazione, e al tempo stesso fondamento dell'universalità (come del limite) dell'ermeneutica. Sono sensi, quelli delle cose e delle parole, che dipendono, in ultima analisi, dai

¹²⁸⁹ H.-G. Gadamer, «Testo e interpretazione», cit., p. 33.

cinque sensi e in ogni caso da una loro peculiare (individuale) sinergia. Dipendono da quell'estetica trascendentale senza la quale ogni analitica diviene *inumana*.

Dunque il riferimento è imperscrutabile (per dirla con Quine) perché a essere ineffabile è l'individuo (che compie l'atto di riferire), non solo, come per Wittgenstein, perché ineffabile sia semplicemente il mondo – non cioè solo perché nel mondo (e pur tuttavia nel *mondo* e quindi in una realtà che sta *oltre*, al di fuori del linguaggio, che non è insomma linguaggio) «vi [sia] davvero dell'ineffabile», che d'altra parte per Wittgenstein pure si «mostra [da] sé»¹²⁹⁰ – e neanche solo come per Blumenberg, ancor più genericamente, perché «la classe dell'ineffabile non è vuota»¹²⁹¹.

Se il linguaggio fluttua in ultimo piano – «derivato ultimo», sottolinea Heidegger – è perché viene compreso, ogni volta, e rifondato, solo dopo che l'io ha completato l'intero ciclo dell'*ascesa trascendentale*, dalla sfera di proprietà agli strati che man mano egli conquista nell'orizzonte della *Lebenswelt*. I cinque sensi del corpo proprio, nel loro agire sinergico o *aisthesis*, sono quindi base fondamentale di ogni orientamento, nello spazio, nel tempo, e di conseguenza e in ultimo termine, anche nella comprensione del linguaggio. La chiave di tutto sta dunque nel senso, inteso in tutte le accezioni: sia in quella linguistica di complemento intenzionale/interpretativo del significato, da cui è distinto, sia in quello gnoseologico della donazione di senso originaria, sia infine in quella *aisthetica*, che dalla sensorialità ascende alla sensibilità trascendentale, fino a quella che altrove ho definito «sensualità fenomenologica»¹²⁹², e si dispiega, sempre di nuovo, nel fungere genetico del modulo intenzionale. Tutte queste accezioni di *senso* sono legate nella fenomenologia. Ciò sta alla base dell'atteggiamento fenomenologico, fatto insieme di riduzione trascendentale alle operazioni della coscienza e di una seconda riduzione, quella eidetica, che è

¹²⁹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., proposizione 6.522, p. 81.

¹²⁹¹ H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 123.

¹²⁹² C. Razza, *Musil fenomenologo*, cit., pp. 69 sgg.

anch'essa ricorsiva, e che proprio in virtù di questo aspetto non sconfinava, non può divenire idealismo.

A illustrazione di quanto affermato in quest'ultimo capoverso, si riprende qui brevemente un parallelo già proposto in precedenza tra il modulo gnoseologico husserliano fondamentale e quella che – alla luce di una lettura fenomenologicamente articolata, applicata alla descrizione che Robert Musil offre mediante la sua narrazione dell'esperienza del giovane Törleß – ho definito «topica della sensibilità fenomenologica»¹²⁹³, costruita sulla base delle tracce disseminate da Musil lungo tutto il romanzo. Pur entro i limiti di una ricostruzione schematica, la struttura che da quella precedente indagine è risultata ha infatti l'utilità di sottolineare, analizzandola attraverso i termini letterari stessi proposti da Musil, la messa in atto combinata dei cinque sensi nell'esperienza percettiva, la quale fonda, in ultima analisi, ogni moto intenzionale.

Seppure provenienti dall'ambito della letteratura (o forse particolarmente feconde proprio per ciò, ovvero in virtù di quell'uso non concettualizzato del linguaggio che della letteratura è appunto proprio), le riflessioni musiliane forniscono all'analisi fenomenologica dell'esperienza un apporto di tale rilievo da poter essere ritenuto quasi un'integrazione. Constatato, in primo luogo, come la maggior parte dei tratti fenomenologici fondamentali risulti chiaramente riscontrabile nella prosa musiliana¹²⁹⁴, tra i contributi di rilevanza teoretica che Musil apporta alle considerazioni gnoseologiche di Husserl, vi sono almeno due di particolare interesse fenomenologico. Uno riguarda la sottolineatura della *ricorsività* dell'*epoché* eidetica, che consente di perfezionare la definizione di

¹²⁹³ Ivi, p. 75.

¹²⁹⁴ Le analogie concettuali tra Husserl e Musil spaziano dall'importanza attribuita al fattore soggettivo nell'esperienza alla concezione della relazione tra esperienza esterna e interna, dalla distinzione tra nucleo focale o attenzionale e orizzonti di senso all'importanza riconosciuta al fattore intuitivo, dalla relazione tra cose e fenomeni alla differenza tra atteggiamento naturale, scientifico e fenomenologico, dalla critica alla scienza europea all'evento dell'*epoché* o riduzione trascendentale, dal parallelismo tra mondo trascendente e mondo costituito a quello tra pensiero e parole, dalla costituzione del mondo a partire dalla sfera di proprietà all'individuazione della seconda riduzione (eidetica), fino all'uso ovviamente della metaforica della visione.

uomo intenzionale, quello fenomenologico per antonomasia, e l'altro dà luogo a un'articolazione particolareggiata della sensibilità che già attraverso il primo romanzo di Musil è possibile ricostruire. La scoperta che il giovane protagonista compie nel suo percorso verso l'esperienza originaria non consiste tanto nell'oggetto dell'esperienza stessa, quanto nella modalità, nell'originalità in cui si attua infatti quell'accesso, il quale ricalca i passi del metodo fenomenologico. Attraverso di esso, Musil mostra in azione, dai tentativi falliti alla conclusiva riuscita, nientemeno che l'evento dell'*epoché*, donandone alla filosofia una inedita esposizione *al rallentatore* che è capace di compensare la spigolosità di ogni analisi statica e di unificare il rapporto tra le varie componenti e il movimento congiunto, che così avvia senza strappi anche quella genetica.

Ora, in questo prodigio così ben orchestrato – che appartiene a un «genere anomalo»¹²⁹⁵ *teoretico-narrativo* in cui ciò che ha luogo è una «vivisezione», e che trasforma la narrazione di Musil in una messa in scena, una vera e propria *sceneggiatura* (più che una semplice rappresentazione) del metodo husserliano –, oltre alla *sintesi* sinergica (dinamica o in termini fenomenologici *genetica* appunto) che in questo scritto s'innesta tra le due dimensioni (esterna ed interna) della sensibilità, Musil offre implicitamente le linee indiziarie per una ricostruzione *analitica* (o *statica*) della struttura della sensibilità. Ne emerge un doppio piano simmetricamente stratificato di grande ricchezza teorica, che mostra come oltre ad aver sposato la concezione gnoseologica della fenomenologia, la descrizione musiliana dell'esperienza vi apporti pure una sua dote. La sensibilità proposta da Musil, per la quale alla sinestesia fisica, intesa come azione combinata dei cinque sensi, corrisponde una sinestesia emotiva o spirituale, consente infatti di sottolineare, di mettere ulteriormente a fuoco il peso dell'*aisthesis* come fondamento trascendentale dell'esperienza fenomenologica, dal momento che è la sensibilità a rendere possibile l'intuizione di orizzonte come ponte tra ciò che è noto (già *riempito*, che Musil chiama «superficie illuminata») e le determinazioni

¹²⁹⁵ L'espressione è usata da Musil in una Lettera a una casa editrice di marzo 1905 circa (cfr. R. Musil, *Saggi e lettere*, 2 voll., trad. it. di A. Casalegno et al., a c. di B. Cetti Marinoni, Einaudi, Torino, 1995, Vol. II, p. 499).

originarie di ciò che ancora non lo è (ancora *vuoto*, ciò che in termini musiliani è la «profonda massa»). La chiave primaria della decifrazione del *sensu* (inteso qui come stile di interpretazione) si cela quindi nello svelamento del rapporto fra *i sensi* (intesi ora come facoltà sensoriali). Nello stesso modo in cui la facoltà della visione determina per Musil due ambiti simmetrici e speculari, uno interno ed uno esterno, così anche per ognuno degli altri quattro sensi, Musil propone infatti una gradazione che va dalla massima exteriorità alla massima interiorità dell'esperienza (che in termini fenomenologici potremmo chiamare *stratificazione trasversale o noetica*), e dalla massima indeterminazione alla massima determinazione dei fenomeni nella conoscenza (*stratificazione orizzontale o noematica*). La *sensorialità* consiste in cinque sensi che formano cinque strati sovrapposti, ciascuno dei quali registra tutta la gamma di sensazioni – vale a dire le *tonalità* – dei rispettivi sensi. I cinque sensi o strati corrispondenti al polo esterno si collegano a loro volta a una configurazione speculare dal lato interno, o *sensualità*. Quindi anche la sensualità è una sfera pluristratificata, che accoglie, ordina e rispecchia internamente, e così arricchisce, l'informazione sensoriale.

Nel romanzo *I turbamenti del giovane Törleß* è possibile riscontrare perfino l'estensione dell'uso del paradigma metaforico della visione a ognuno dei cinque sensi, e l'uso parallelo di questo telaio metaforico-analogico, che rivela una armonia complessa di articolazioni mai contraddittorie (semmai paradossali), sta a indicare anche la coerenza poliedrica e polisemica che riguarda l'esperienza spontaneamente fenomenologica del personaggio costruito da Musil, coerenza che egli gestisce in modo geniale, indicando, di fronte a ogni esperienza trascendentale, le basi della sostituibilità tra le cinque sfere di apparizione di una stessa sensazione vitale. Ebbene: un'analisi generale del dispiegamento fenomenologico dell'esperienza törleßiana rileva che l'*esperienza fenomenologico-sensitiva* esige una sinergia tra sinestesia esterna (*sensorialità*) e sinestesia interna (*sensualità*), tra le quali c'è un *parallelismo* secondo cui per ciascuna delle due sfere può essere schematizzata una struttura *doppiamente stratificata*: una stratificazione *trasversale*, che riguarda una classificazione dei cinque sensi che va dai sensi che Musil pare concepire come fonte di esperienze più vicine all'esperienza esterna, ai sensi più vicini all'esperienza interna, e cioè:

nell'ordine, dalla vista – passando per l'udito, l'olfatto e il tatto – al gusto; e una stratificazione *orizzontale* (suddivisa anch'essa in diversi stadi) secondo la quale ogni facoltà fornisce esperienze di diverso grado di determinazione come indicato nello schema che segue.

Interessa annotare che lo schema si appoggia sul testo concreto: i termini usati in questa topica sono tutti esplicitamente presenti nel *Törleß* (salvo quelli indicati tra parentesi). Inoltre, nel corso della narrazione Musil usa le metafore riguardanti i cinque sensi in modo progressivo. Via via che Törleß si avvicina alle «cose stesse», diventano sempre più necessarie le metafore-sensi che indicano un maggior grado di appropriazione dell'esperienza. Seguendo il corso del racconto, si scopre che Musil usa prima la metaforica della visione, poi quella dell'udito, poi quella dell'olfatto, poi si sofferma sulle descrizioni tattili, e infine arriva al gusto.

senso:	indifferenza:	processo fenomenologico-sensitivo:		<i>flash e poi tilt</i>
		da:	a:	
vista ¹²⁹⁶	<i>invisibile</i> <i>cieco</i>	<i>buio</i> <i>nero</i>	<i>scuro - adombrato - chiaro - luce</i> <i>... ombre nitido - terso</i>	<i>lampo</i> <i>abbagliamento</i>
udito	<i>muto</i> <i>sordo</i>	<i>silenzio</i>	<i>zitto - mormorio - rumore - voce</i> <i>... vibrazione ... suono</i>	<i>urlo</i>
olfatto	<i>(inodore)</i>	<i>profumo</i>	<i>... odore ...</i> <i>puzzo</i>	<i>schifo</i>
tatto	<i>paralisi</i> <i>immobilità</i>	<i>fuoco</i> <i>febbre</i>	<i>caldo - tiepido - fresco - freddo</i> <i>tenero - morbido - ruvido - raggrinzito</i>	<i>scossa/brivido</i> <i>ghiaccio gelido</i> <i>fermo</i>
gusto	<i>insipido</i>	<i>piacevole</i> <i>dolce</i>	<i>... disgusto</i> <i>... amaro</i>	<i>ripugnante</i> <i>(acido)</i>

Dei cinque sensi, la vista è quello più vicino all'esperienza esterna, e il gusto, quello più vicino all'esperienza interna. Ognuno dei cinque sensi ha però, a sua volta, un polo maggiormente legato all'indeterminazione dei fenomeni, ed un altro maggiormente legato alla determinazione. E qui il presente schema si ricollega anche a quanto sviluppato in questa ricerca in relazione al concetto grassiano di segnatura del mondo.

Processo fenomenologico	<i>epoché</i> grado zero di determinazione	polo interiore: <i>sfera di proprietà</i>	zona intermedia (che va dall' indeterminazione alla determinazione) <i>costituzione del mondo fenomenico</i>	polo esteriore: grado totale di determinazione
-------------------------	---	--	--	---

¹²⁹⁶ Ne *L'uomo senza qualità* Musil arricchirà i toni di grigio introducendo anche i colori: «rosso», «verde», «nerastro». In questo senso potrebbe anche essere elaborata per la facoltà della vista una sequenza cromatica. L'orizzonte, la «profonda massa», indicibile e invisibile, viene allora rappresentata dall'«ultravioletto», come una dimensione che sta oltre i sette colori visibili dell'arcobaleno. In ogni caso, la presente analisi sinottica si limita a riportare esclusivamente le sequenze ricostruibili a partire dal *Törleß*.

Nella gradazione illustrata dal primo schema, si può osservare con estrema precisione in che modo, nel processo di ricerca ricorsivamente operato dalla coscienza, i cinque sensi abbiano il ruolo fondamentale di guida. Veicolo primario dell'intenzionalità, i sensi sono la connessione tra il lavoro interno della coscienza e il mondo esterno: se senza la coscienza i sensi non possono arrivare alla conoscenza originaria (e si fermano quindi soltanto all'atteggiamento naturale, distaccato e immobile), senza la sinestesia *aisthetica*, nemmeno la coscienza sarebbe in grado di «muoversi», di uscire dall'indifferenza, di esercitare – ovvero di *adottare* e di *compiere* – l'atteggiamento fenomenologico. Nel pensiero musiliano la sensibilità si presenta dunque come quella sfera bidimensionale che è condizione di possibilità dell'intenzionalità fenomenologica come ordine della realtà possibile. Il quadro proposto offre però implicazioni ancor più interessanti se lo si considera come inseparabile dall'operato della coscienza. Se dal lato dell'esperienza esterna, il processo di conoscenza attuato dall'intuizione fenomenologica viene impreziosita dalla complessa struttura (per così dire) della sensorialità musiliana, dal lato dell'esperienza interna anche la sensualità musiliana arricchisce il processo intenzionale, sommando all'attività dell'*intuizione sensitiva* anche quella dell'*emotività sentimentale*.

Coscienza	<i>epoché</i>	ricerca interiore	scoperta	
Emotività	rischio/paura	curiosità/tensione/tentazione	felicità	stanchezza, ecc.

Musil fornisce infine, a questo proposito e sempre nel *Törleß*, un ulteriore arricchimento, che è al tempo stesso un'ulteriore conferma della sua piena assunzione di questo processo fenomenologico: egli lo associa non solo alla sensibilità e alle sue metafore, ma lo mette in scena anche attraverso altre immagini fondamentali, come il sonno e la veglia. Su questo piano, tale processo parte allora dall'indifferenza primaria rappresentata dalla confusione indistinta del sonno, al limite del quale si raggiunge lo stato di *epoché* trascendentale, in cui avviene un'intuizione di orizzonte. Ciò provoca curiosità e avvia un processo di progressivo risveglio, che si mantiene entro uno stato di dormiveglia, nel quale si svolge la ricerca di chiarezze, fino ad arrivare alla lucidità dello stato desto, nel

quale avviene l'intuizione eidetica. Quando questa non si verifica, tutto il processo fallisce, e quindi il soggetto cade nella disperazione della ricerca infruttuosa. Quando invece l'intuizione ha luogo, il processo raggiunge il suo *climax* (lampo, urlo, scossa), e quindi il soggetto, sentendosi ormai immune dal rischio dell'agonia e della dissoluzione, è felice.

Dopo il culmine, la tensione deve cadere un'altra volta, e si entra quindi in uno stato che va dalla nostalgia alla stanchezza, e giunge poi fino al disprezzo per la nuova estraneità raggiunta, un'indifferenza di secondo grado, una nuova sonnolenza dalla quale ripartire. In quanto esperienza della massima determinatezza, il *climax* deve durare soltanto un istante. Se lo si vuole prolungare, la coscienza va in *tilt*. Nella descrizione musiliana è dunque compreso anche questo dettaglio curioso e prezioso: sia l'indifferenza primaria, quella del grado zero di determinazione, sia quella secondaria, quella del grado totale di determinazione, escono dalla sfera della conoscenza umana: ciò rende ancor più chiari non solo i confini entro i quali si svolge sempre di nuovo l'esperienza fenomenologica, ma le ragioni per cui il tratto della ricorsività sia ad essa essenziale. All'intuizione umana corrispondono appunto le zone intermedie, dove c'è sempre qualcosa di determinato (punti focali o attenzionali) unito a qualcosa di indeterminato (orizzonti). Prima c'è il sonno; dopo, la nausea. Alla conoscenza umana vengono assegnati limiti, che delineano un campo accessibile in modo privilegiato a partire da quello stato di dormiveglia-veggente che Musil mette al posto dell'intuizione fenomenologica, il che comporta, tra l'altro, la concezione dell'oggettività assoluta come mera finzione dell'atteggiamento naturale abbagliato, oppure, per chi assume l'atteggiamento fenomenologico, come istanza irraggiungibile o quantomeno, potremmo dire, *non-impossessabile*.

Che al protagonista di questo suo libro Musil faccia *strappare le pagine di quello di Kant* a questo punto appare ironico: sembra quasi che lo faccia per impazienza più che per rigetto¹²⁹⁷, che lo faccia solo perché – avendo visto *quanto*

¹²⁹⁷ Da una prospettiva non fenomenologica, il gesto potrebbe essere letto in altra chiave, ovvero come opposizione all'intellettualismo che nella *Critica* kantiana ha visto, ad esempio, Herder (cfr. J. G. Herder, *Metacritica*, trad. it. di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Editori Riuniti, Roma,

Kant – ciò che egli stesso intravede dinnanzi, ciò che egli ha da dire va ormai oltre: di fermarsi ancora a leggere fino alla fine della *Critica*, di occuparsi «delle strade di un altro» per Törleß è infatti passato il tempo; egli ha già capito, superato il valico che porta dall'atteggiamento naturale a quella «malizia» di secondo grado che introduce quello fenomenologico. Per Musil è infatti chiaro, come per Kant, che la conoscenza oggettiva o noumenica è irraggiungibile per la condizione umana in quanto eccede i limiti della ragione. Ma è chiaro altresì fino a che punto il mondo-della-vita come orizzonte di tutti gli orizzonti, irraggiungibile nella sua totale pienezza, lasci all'uomo la possibilità di intravedervi un mondo fenomenico, che resta necessariamente parziale e in ultima istanza privato, e a cui non è tuttavia il caso di rinunciare. Ecco perché ne fa un romanzo anziché un saggio, ed ecco perché, nella proposta di questa sua *intenzionalità sentimentale* egli si pone semplicemente *di là* della prima *Critica* kantiana, in un *oltre* che l'assume e la supera, collocandosi per l'appunto, per quanto implicitamente, *di suo* già nella fenomenologia.

Non è allora casuale, secondo questa lettura, che la sua produzione letteraria inizi proprio da una tematizzazione della sintesi, da un preciso allestimento letterario del processo fenomenologico, inscenato appunto nel racconto di un'esperienza originaria. La narrazione musiliana è al riguardo così feconda, dai risvolti fondamentali ai dettagli minimi, dai gesti vividi agli atti stessi, sull'intero sfondo di sfumature attigue, da costituirne a tutto campo un chiarimento. E lo è proprio in quanto «vivificazione» non statica di un agire che essendo in atto non trascura i potenziali orizzonti, in quanto descrizione cioè di azioni e di moti (intenzioni) che sono *vettori di senso*, piuttosto che di significati (che a

1993). Opponendosi alla «assolutamente impura ragione dialettica [...] trascendentale [...] delle cattedre», che servendosi di una «lingua impura» si esprime mediante «vane astrazioni» e «concetti confusi» (ivi, p. 131), Herder afferma: «non so se esista peggiore abuso della lingua di quello che con fantasmi di parole crea un'iper-ragione che soffoca ogni filosofia e ci lascia solo finzioni: finzioni *ex-nullis ad nulla*, un a priori che, prima ancora di esserci, crea se stesso, avulso da se stesso e in assenza di ogni esperienza» (ivi, p. 27). Introducendo la propria «metacritica della cosiddetta Estetica trascendentale» (ivi, pp. 28 sgg.), Herder ritiene che pensare che «la metafisica possa essere risanata o migliorata [...] per mezzo d'un Estetica, [...] un'Analitica e [...] una Dialettica trascendentali [...] sarebbe come rimediare a un guasto con un guasto peggiore» (ivi, p. 26).

quell'orizzonte risultano estranei) e prima ancora che di concetti. Non di meno è infatti un caso che il prodigio riesca attraverso l'uso di un linguaggio, quello letterario, che non disdegna il metaforico.

Il chiarimento dell'equivoco che intrappola il linguaggio filosofico nella morsa tra poesia e scienza può essere fatto risalire all'osservazione di Heidegger secondo cui «i greci non avevano un termine per dire linguaggio». Perciò, benché il termine «λόγος» alludesse in origine sia al parlare – «l'uomo si presenta come ente che parla», che «ha la possibilità della comunicazione orale» – sia al conoscere – «questo ente esiste nella maniera dello scoprimento del mondo e dell'Esserci stesso» –, scrive Heidegger, il suddetto termine acquisì «innanzi tutto» l'accezione di «discorso [...] present[andosi] alla riflessione filosofica prevalentemente come asserzione». ¹²⁹⁸ Quindi, conclude Heidegger, «la teorizzazione delle strutture fondamentali, delle forme e degli elementi del discorso ebbe luogo seguendo il filo conduttore [...] della grammatica», che «cercò il suo fondamento nella “logica” di questo logos. Ma a sua volta quest'ultima si fonda nell'ontologia della semplice-presenza. La struttura fondamentale delle “categorie del significato” passate nella linguistica successiva e ancor oggi sostanzialmente in vigore è desunta dal discorso inteso come asserzione. Se invece si assume il fenomeno nella sua originarietà fondamentale e nella sua portata esistenziale, diviene necessario reimpostare la linguistica su fondamenti ontologicamente più originari. Il compito di una liberazione della grammatica dalla logica richiede, in via preliminare, una comprensione positiva della struttura che fonda a priori il discorso in generale in quanto esistenziale; non può [...] essere compiuta a posteriori mediante un miglioramento e un completamento del patrimonio tradizionale. [...] La teoria del significato non è frutto spontaneo della comparazione complessiva di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. [...] La dottrina del significato ha le sue radici nell'ontologia dell'Esserci». ¹²⁹⁹

¹²⁹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 203.

¹²⁹⁹ Ivi, pp. 203-204.

Se le cose stanno così, se dunque per Heidegger – o quantomeno per il *primo* Heidegger – un approccio al linguaggio non può prescindere da una indagine sulla sfera esistenziale che ad esso sta a fondamento, allora quando Rorty include appunto Heidegger (insieme a Wittgenstein) tra gli avversari di una «descrizione “spettatoriale” della conoscenza» secondo cui «la conoscenza presuppo[rrebbe] la presentazione di qualcosa di “dato immediatamente” alla mente, dove la mente è concepita come una sorta di «occhio immateriale» e dove “immediatamente” significa, almeno, “senza la mediazione del linguaggio”»¹³⁰⁰, sta incorrendo in una serie di semplificazioni. E’ vero che l’esserci stesso costituisce di per sé una mediazione, in senso temporale e in quello aisthetico-spaziale, ma emerge altrettanto chiaro che la mediazione in questione non può essere costituita dal linguaggio. Non può essere costituita se non appunto dall’esserci – o , pur con tutte le differenze che intercorrono, dalle operazioni della coscienza di un io, in termini husserliani – perché solo l’esserci può vantare uno statuto filosoficamente diverso da quello di una semplice mediazione: esso non funge da *interfaccia* fra due cose in rapporto tra loro; l’esserci – come in Husserl la coscienza – è anzi un *centro*, una fonte, a tutti gli effetti, un *attore*. Altrettanto chiaro risulta peraltro che lo sguardo, la visione posta al centro da Husserl come metafora (o meglio come metonimia) primaria del processo intenzionale, in alcun modo è «immateriale». Essa è anzi legata a un corpo proprio in carne e ossa, un punto di vista sé-movente, tempo-spaziale, trascendentale anche in quanto fisico, in quanto in prima istanza soprattutto sensibile, legato cioè persino concretamente a un organo sensoriale.

La visione è ancorata a un volto (che quindi pro-vede), e di conseguenza a un’espressione, che *in prima istanza* è quella del volto (che pre-vede, pre-comprende), e che solo *in seconda accezione* (post) diviene es-pressione linguistica. *Esprimendo il vissuto*, il linguaggio *decomprime* il *lavoro* (continuo) della coscienza *vivente*, plasmandolo lo allevia. Ma tranciarne via la fonte, oggettivarlo, *espropriarlo* da quella sfera, segarne via radici e fronde, significa ucciderlo, *alienarlo* da ciò che è, e non semplicemente da ciò che *rappresenta*.

¹³⁰⁰ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, p. 110.

Proprio perché ritagliandolo l'io sceglie, perché parlando «silenzia»¹³⁰¹, prescindere dall'individuo implica cancellare quelle «*nuances* trascurabili in apparenza che sono però decisive per la distinzione della via giusta dalla via sbagliata della filosofia»¹³⁰². Senza la linfa vitale dell'intenzionalità di una coscienza, la parola diviene «vocabolo», carcassa, fossile, come pure Davidson dice alla fine, «il fossile di una metafora»¹³⁰³. Senza il rinnovamento (il *retroalimento*) incessante di una donazione di senso che non può non essere ogni volta originaria, il linguaggio – ridotto a codice – collassa su se stesso. La morte della metafora equivale allora alla fine del linguaggio, al suo annientamento.

Ma d'altra parte, poiché la metafora *non* porta *in se stessa* la sua morte (è semmai l'interprete, restringendola al linguaggio e falciandone l'orizzonte, a fraintenderla e ucciderla), la sua vita è *garanzia* di quella della filosofia (la quale a sua volta non si esaurisce nel pensato-scritto sotto forma di testo) e viceversa.¹³⁰⁴ E in ciò – ovvero nell'uso stesso del linguaggio metaforico, e nell'interpretazione metaforologica che la lettura dei suoi testi necessariamente comporta – si può dunque vedere anche il passaggio fenomenologico che ricollega, al *primo*, il cosiddetto *secondo* Heidegger. Come scrive Borges, «noi possiamo menzionare o alludere» a *ciò* che compare in quegli «alti e superbi volumi» che si aggiungono al mondo¹³⁰⁵; *colui* che intenziona ciò «che il caso mescola e il tedio nomina»¹³⁰⁶ è

¹³⁰¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, cit., p. 42.

¹³⁰² E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 14, p. 63.

¹³⁰³ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 346.

¹³⁰⁴ Cfr. J. Derrida, «La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico», in AA.VV., *Metafora*, cit., p. 206: «la metafora [...] porta in se stessa, sempre, la sua morte. Morte che è senza dubbio anche la morte *della* filosofia».

¹³⁰⁵ J. L. Borges, «Una rosa gialla» (*L'artefice*), in Id., *Tutte le opere*, Vol. I, cit., p. 1141 (corsivo mio).

¹³⁰⁶ J. L. Borges, «L'artefice» (*La cifra*), in Id., *Tutte le opere*, Vol. II, p. 1191 (trad. modificata).

pur sempre il filosofo, cioè un individuo con «occhi mortali»¹³⁰⁷, un essere umano, dice Unamuno, che «se non è [tale], tutto può essere fuorché un filosofo»¹³⁰⁸.

In alternativa alle semplificazioni rortiane, la sottolineatura qui compiuta della priorità della sfera *aisthetica*, a partire dalla metafora come strumento del metodo fenomenologico e fino all'articolazione dei cinque sensi (più quella sorta di sesto senso conformato dalla loro sinergia e che comporta non una somma bensì un salto qualitativo), non consente solo di distinguere tra percezione «spettatoriale» o ingenua (come una sorta di blocco empirico-ricettivo, prima tappa dell'impatto degli *oggetti* nella *mente*), e tutti i toni e modulazioni possibili in cui si declina invece l'intenzionalità fenomenologica, nel suo esercizio e nei risultati (la conoscenza costituita si dà mediante svariati modi alla coscienza, che nel *suo* esercizio appunto dell'esperienza – ricorsivo, palinodico – la pone secondo diversi caratteri tetici). La sottolineatura della priorità della sfera *aisthetica* come punto d'avvio del processo fenomenologico-trascendentale mira a mettere in risalto soprattutto la complessità interna della dimensione percettiva, tassello primario dell'intera costituzione, *perché* è l'unica a fornire all'esperienza – quindi alla conoscenza, sostenendo tutti gli scalini successivi fino all'intuizione eidetica – il carattere dell'effettività. Infine, essa sottolinea la priorità ineludibile della dimensione originaria, sia a livello gnoseologico, dove come tratto essenziale del *noein* è in azione il metaforico – altro nome dell'intenzionalità stessa e dunque tonalità privilegiata della filosofia della coscienza –, sia *quindi* a livello linguistico, dove *anche* il linguaggio tropico, vivo, acquista, rispetto a quello letterale, un valore preminente, genetico, fondante.

L'affermazione della centralità della riflessione sintetico-*aisthetica*, che si appoggia in quel *ritorno all'ego* reclamato dalla fenomenologia e da essa rigorosamente chiarito *anche* in relazione al linguaggio, può avere infine anche il valore di un richiamo, dinanzi al dibattito analitico tra «semantismo» e «formalismo», ma pure di fronte a quello fra «epistemologismo» e

¹³⁰⁷ J. L. Borges, «L'artefice» (*L'artefice*), in Id., *Tutte le opere*, Vol. I, cit., p. 1107.

¹³⁰⁸ M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 58 (trad. modificata).

«decostruzionismo», il valore cioè di una rivendicazione della *misura* e dell'*ordine* umani all'interno di un contesto, quello della filosofia contemporanea, che in quell'*excursus* parafilosofico che in sostanza la svolta linguistica ha implicato e invocato, sembra volersi trattenere a lungo.¹³⁰⁹

Infatti, cosa ci resta? La risposta di Rorty, teorico di un «pragmatismo senza metodo»¹³¹⁰ che si propone simultaneamente come «pragmatismo non relativistico»¹³¹¹, è disarmante, ma al tempo stesso suggestiva: «se nozioni come quella di rappresentazione scompariranno, come vorrebbe per esempio Derrida, allora la filosofia non potrà essere concepita come una disciplina incentrata sullo studio della rappresentazione. Cosa potrebbe diventare, e su cos'altro potrebbe incentrarsi non è molto chiaro. Ma potrebbe non avere un centro, potrebbe non avere affatto una struttura architettonica. Può darsi che ciò che Hacking chiama la morte del significato per mano di Quine, Wittgenstein, Davidson e Feyerabend, porti con sé la morte della filosofia come disciplina dotata di un proprio metodo. Se non ci sono significati da analizzare, se esiste soltanto una massa contorta di proposizioni intrecciate, se non ci sono riduzionismi da rivendicare come risultato dell'analisi dei significati, allora forse *non* ci sono questioni centrali o fondazionali in filosofia. Potrebbe restare soltanto una filosofia come un *curiosare*».¹³¹²

Ancora una volta, tuttavia, anche in queste parole di Rorty, lo sguardo, l'occhio, la visione, come senso e come metodo, e quindi l'immagine, balzano al

¹³⁰⁹ Benché in una postfazione del 1990 Rorty stesso vi abbia preso le distanze (cfr. R. Rorty, «Venticinque anni dopo», in Id., *La svolta linguistica*, cit., p. 142: riguardo a «quanto seriamente [egli abbia preso] il fenomeno della “svolta linguistica”» si dichiara perfino «sorpreso, imbarazzato e divertito»: essa gli sembra ora essere stata «poco più» che «una tempesta in un bicchier d'acqua accademico»), resta il fatto che l'influsso dell'impostazione che questa espressione continua a significare, e che genericamente possiamo considerare rappresentata dai «filosofi [...] che parlano di proposizioni invece che di esperienze» (ivi, p. 146), sia sul versante angloamericano sia su quello continentale, si protrae ancora nel dibattito contemporaneo fino ai nostri giorni.

¹³¹⁰ Cfr. R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. 85.

¹³¹¹ Cfr. A. Gargani, «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. I, cit., p. XXIII.

¹³¹² R. Rorty, «Dieci anni dopo», in Id., *La svolta linguistica*, cit., p. 135.

centro. Pur sempre al centro è la metafora. Al centro dunque, a raccogliere la sfida di «salvare l'elemento di avventura che comporta ogni ricerca, senza fare della filosofia una semplice avventuriera»¹³¹³, c'è la fenomenologia.

¹³¹³ La citazione, dalla «lettera di Jean Beaufret, del 10 novembre 1946, alla quale Heidegger risponde con la lettera sull'«umanismo»», è così riportata da Franco Volpi (F. Volpi, «Nota introduttiva», in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 16). Trattandosi di un documento di difficile reperibilità – esso, precisa infatti Volpi, «sarà pubblicato nell'ambito dell'epistolario completo tra i due [...]; me ne ha consentito la visione François Fédier, a cui va il mio ringraziamento» (ivi, p. 14 e n.) – ci sia consentita l'eccezione di farne qui riferimento indirettamente.

Bibliografia (testi citati)

- AA.VV., *La fenomenologia dopo la svolta linguistica*, a c. di S. Gozzano, in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, pp. 5-120.
- AA.VV., *Metafora*, a c. di G. Conte, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 191-206.
- AA.VV., *Phenomenology and the formal sciences*, a c. di T. M. Seebohm, D. Føllesdal e J. N. Mohanty, Kluwer, Dordrecht, 1991.
- AA. VV., *Theorie der Metapher*, a c. di A. Haverkamp, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.
- AA.VV., *Wittgenstein und die Metapher*, a c. di U. Arnswald, J. Kertscher e M. Kross, Parerga, Berlin, 2004.
- Abel, G., *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, trad. it. di E. Ficara, L. Gasperoni e C. Piazzesi, Guida, Napoli, 2010.
- Amoroso, L., «Presentazione», in A. G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, trad. it. a c. di S. Tedesco, Aesthetica, Palermo, 1998, pp. 7-20.
- Anceschi, L., *Le istituzioni della poesia*, Bompiani, Milano, 1983.
- Anceschi, L., *Le poetiche del Novecento in Italia. Studio di fenomenologia e storia delle poetiche*, Marsilio, Venezia, 1990.
- Apel, K. O., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna, 1975.
- Aristotele, *Poetica*, trad. it. a c. di M. Valgimigli, Laterza, Bari, 1966.

- Aristotele, *Primi Analitici*, trad. it. a c. di G. Colli, in *Organon*, 3 voll., Laterza, Bari, 1970.
- Aristotele, *Retorica*, trad. it. a c. di A. Plebe, Laterza, Bari, 1973.
- Bachelard, G., *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. di A. Pellegrino e G. Silvestri, Dedalo, Bari, 1973.
- Bachmann, I., *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, trad. it. di S. Cresti, Guida, Napoli, 1992.
- Bateson, G., Bateson, M. C., *Dove gli angeli esitano*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1989.
- Battistini, A., *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini, Milano, 1995.
- Baumgarten, A. G., *Lezioni di estetica*, trad. it. a c. di S. Tedesco, Aesthetica, Palermo, 1998.
- Bergmann, G., *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *E. Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, il Mulino, Bologna, 1992.
- Black, M., *Modelli, archetipi e metafore*, trad. di A. Almansi ed E. Paradisi, Pratiche, Parma, 1983.
- Black, M., *Problemi di analisi*, trad. it. di A. Verdino, Ubaldini, Roma, 1968.
- Black, M., «The Semantic Definition of Truth», in *Analyse*, 8, 1948, pp. 49-63.
- Blumenberg, H., *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, trad. it. di P. Pavanini, Pratiche, Parma, 1983.
- Blumenberg, H., *La leggibilità del mondo*, trad. it. di B. Argenton, a c. di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1981.
- Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Blumenberg, H., *Le realtà in cui viviamo*, trad. it. di M. Cometa, Feltrinelli, Milano, 1987.

- Blumenberg, H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, il Mulino, Bologna, 1985.
- Blumenberg, H., *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna, 1969.
- Bonfantini, M., «La semiotica cognitiva di Peirce», in C. S. Peirce, *Semiotica*, trad. it. a c. di M. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980, pp. XXI-LV.
- Borges, J. L., *Tutte le opere*, trad. it. a c. di D. Porzio, 2 voll., Mondadori, Milano, 1984.
- Borutti, S., *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Guerini, Milano, 1991.
- Brioschi, F., «Introduzione», in N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, trad. it. a c. di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano, 2008, pp. VII-XXIX.
- Caimi, M., «Juicios de percepción: un enfoque idiomático», in *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, 1994, pp. 505-507.
- Carnap, R., *La costruzione logica del mondo*, cura e trad. di E. Severino, Fabbri, Milano, 1966.
- Carnap, R., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, 2 (1931), pp. 219-241.
- Cassirer, E., *Simbolo, mito e cultura*, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- Chomsky, N., *Filosofia del linguaggio*, trad. it. di A. De Palma, C. Ingraio, E. Levi, in N. Chomsky, *Saggi linguistici*, vol. III, Boringhieri, Torino, 1970.
- Chomsky, N., *La conoscenza del linguaggio. Natura, origine e uso*, trad. it. di E. Salomone, a c. di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano, 1989.

- Chomsky, N., *Regole e rappresentazioni*, trad. it. a c. di G. Graffi, il Saggiatore, Milano, 1981.
- Colacilli de Muro, J., *Los espacios filosóficos*, Eudeba, Buenos Aires, 1989.
- Conte, G., «Fenomenologia della metafora», *il verri*, 7/1977, pp. 34-49.
- Conte, G., «Introduzione», in AA.VV., *Metafora*, a c. di G. Conte, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 11-56.
- Corradi Fiumara, G., *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano, 1985.
- Corradi Fiumara, G., *Il processo metaforico. Connessioni tra vita e linguaggio*, trad. it. di M. Maraffa, il Mulino, Bologna, 1998.
- Cristaldi, M., «Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur», in P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, trad. it. a c. di M. Cristaldi, Armando, Roma, 1974.
- Cristin, R., *Husserl*, Mursia, Milano, 2002.
- Cristin, R., «Sul metodo fenomenologico», in F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova, 1997, pp. 7-24.
- Cristin, R., «Riflessi. L'influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento», in F. Volpi (a c. di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 265-298.
- Cristofolini, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987.
- D'Agostini, F., *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino, 1999.
- Davidson, D., «Una teoria coerentista della verità e della conoscenza», in AA.VV., *Significato e teorie del linguaggio*, a c. di A. Bottani e C. Penco, Angeli, Milano, 1991, pp. 112-134.
- Davidson, D., «Pursuit of the Concept of Truth», in AA.VV., *On Quine*, a c. di P. Leonardi e M. Santambrogio, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 7-21.

- Davidson, D., *Verità e interpretazione*, trad. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna, 1994.
- Davidson, D., Hacking, I., Dummett, M., *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986)*, trad. it. a c. di L. Perissinotto, Unicopli, Milano, 1993.
- Derrida, J., «La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico», in AA.VV., *Metafora*, a c. di G. Conte, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 191-206.
- Derrida, J., *La voce e il fenomeno*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 1968.
- Derrida, J., *Posizioni*, trad. it a c. di G. Sertoli, Bertani, Verona, 1975.
- Descartes, R., *Opere filosofiche*, Vol. I, trad. it. di E. Garin, G. Galli e M. Garin, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Dilthey, W., «L'essenza della filosofia», in Id., *Critica della ragione storica*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1982, pp. 387-487.
- Diodato, R., *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Bruno Mondadori, Milano, 1987.
- Eco, U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990.
- Eco, U., *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano, 1971.
- Fabris, A., «L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in F. Volpi (a c. di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 105-106.
- Fellmann, F., *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg/München, 1989.
- Feyerabend, P., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Fodor, J. A., *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1975.

- Føllesdal, D., «Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature», *Dialectica*, 27 (1973), pp. 289-301.
- Føllesdal, D., «In What Sense Is Language Public?», in AA.VV., *On Quine*, a c. di P. Leonardi e M. Santambrogio, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 53-67.
- Føllesdal, D., *Referential Opacity and Modal Logic*, Routledge, New York, 2004.
- Foucault, M., *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1967.
- Frank, M., *Lo stile in filosofia*, trad. it. di M. Nobile, il Saggiatore, Milano, 1994.
- Franzini, E., *Estetica e filosofia dell'arte*, Guerini, Milano, 1999.
- Frege, G., «Über Sinn und Bedeutung», in Id., *Aritmetica e logica*, trad. it. a c. di C. Mangione, Boringhieri, Torino, 1965, pp. 374-404.
- Gadamer, H.-G., *I sentieri di Heidegger*, trad. it. a c. di R. Cristin, Marietti, Genova, 1987.
- Gadamer, H.-G., *L'attualità del bello*, trad. it. a c. di R. Dottori, Marietti, Genova, 1986.
- Gadamer, H.-G., «Testo e interpretazione», trad. it. di F. Vercellone, in *aut aut*, 217-218, 1987, pp. 29-58.
- Gadamer, H.-G., *Verità e metodo*, trad. it. a c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- Gaos, J., *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa-México, 1967.
- Gaos, J., *De la filosofía*, FCE, México, 1952.
- Gaos, J., *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947.
- Gaos, J., *La filosofía en la Universidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.
- Gaos, J., Larroyo, F., *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España, México, 1945.

- García-Baró, M., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*, Comillas, Madrid, 2008.
- Gargani, A. G., *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1980.
- Gargani, A. G., «Il soggetto di credenze e desideri», in R. Rorty, *Scritti Filosofici*, Vol. I, trad. it. di M. Maraffa, Laterza, Bari, 1994, pp. VII-XXVI.
- Gargani, A. G., «La conversazione filosofica tra metafora e argomentazione», in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Vol. II, trad. it. di B. Agnese, Laterza, 1993, pp. VII-XXV.
- Gargani, A. G., «Transizioni fra codici e intrecci testuali», in *Pluriverso*, 1, 1995, pp. 70-80.
- Garroni, E., «Prefazione», in W. Hogebe, *Per una semantica trascendentale*, trad. it. di G. Banti, Officina, Roma, 1979, pp. IX-XIV.
- Goodman, N., *I linguaggi dell'arte*, trad. it. a. c. di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano, 2008.
- Goodman, N., *La struttura dell'apparenza*, trad. it. di A. Emiliani, il Mulino, Bologna, 1985.
- Goodman, N., «The significance of "Der logische Aufbau del Welt"», in AA.VV., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a c. di R. A. Schilpp, Open Court, La Salle, 1963, pp. 545-557.
- Grassi, E., *La metafora inaudita*, a c. di M. Marassi, Aesthetica, Palermo, 1990.
- Grassi, E., *La preminenza della parola metaforica*, Mucchi, Modena, 1987.
- Grassi, E., *Potenza della fantasia*, a c. di C. Gentili, Guida, Napoli, 1990.
- Grassi, E., *Potenza dell'immagine*, trad.it. di L. Croce e M. Marassi, Guerini, Milano, 1989.
- Grassi, E., «Can Rhetoric provide a New Basis for Philosophizing?», in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 11, n. 1 e n. 2, 1978, pp. 1-17 (n. 1) e 75-97 (n. 2).

- Grassi, E., Lorch, M., *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, trad. it. di E. Valenziani e G. Barbantini, Mucchi, Modena, 1988.
- Guidetti, L., «Introduzione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, trad. it. a c. di L. Guidetti, Spazio Libri, Ferrara, 1991, pp.17-42.
- Hegel, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. a c. di G. Cantillo, Laterza, Bari, 2008.
- Heidegger, M., *Che cosa significa pensare*, trad. it. a c. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano, 1978.
- Heidegger, M., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005.
- Heidegger, M., *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991.
- Heidegger, M., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1973.
- Heidegger, M., *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- Heidegger, M., *Lettera sull'«umanesimo»*, trad. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.
- Heidegger, M., «Brief an O. Pöggeler vom 5.1.1973», in O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München, 1983, pp. 395-396.
- Herder, J. G., *Metacritica*, trad. di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Editori Riuniti, Roma, 1993.
- Herrmann, F.-W. von, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, trad. it. di R. Cristin, il melangolo, Genova, 1997.
- Hogrebe, W., *Per una semantica trascendentale*, trad. it. di G. Banti, a c. di E. Garroni e G. Deriu, Officina, Roma, 1979.

- Husserl, E., *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica*, a c. di P. Polizzi, trad. di P. Polizzi, A. M. Riedl e L. Samonà, Vittorietti, Palermo, 1979.
- Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di G. Alliney, integrata da E. Filippini, 3 voll., Einaudi, Torino, 1950-1965.
- Husserl, E., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, il Saggiatore, Milano, 1990.
- Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 1975.
- Husserl, E., *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di F. Costa, Paravia, Torino, 1958.
- Husserl, E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, a c. di P. Spinicci, Guerini, Milano, 1993.
- Husserl, E., *Libro dello spazio*, trad. it. di V. Costa, Guerini, Milano, 1996.
- Husserl, E., *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G. D. Neri, Laterza, Bari, 1966.
- Husserl, E., *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 1989.
- Husserl, E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a c. di A. Marini, Angeli, Milano, 1981.
- Husserl, E., *Ricerche logiche*, trad. it. a c. di G. Piana, 2 voll., il Saggiatore, Milano, 1968.
- Husserl, E., *Semiotica*, trad. it. a c. di C. Di Martino, Spirali, Milano, 1984.
- Huxley, A., *L'arte di vedere*, trad. it. di G. Gnoli, Mondadori, Milano, 1951.
- Jones, R. S., *Physics as Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
- Jünger, E., *La forbice*, trad. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma, 1996.

- Kant, I., *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, 2 voll., Laterza, Bari, 1970.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e L. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, 2 voll., Laterza, Bari, 1975.
- Kant, I., *I progressi della metafisica*, trad. it. di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli, 1977.
- Kant, I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Bari, 1979.
- Kant, I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, a c. di R. Assunto, Laterza, Bari, 1979.
- Katz, J. J., Fodor, J. A. (a c. di), *The Structure of Language*, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, New Jersey, 1964.
- Katz, J. J., Fodor, J. A., «The Structure of Semantic Theory», in *Language*, Vol. 39, 2, 1963, pp. 170-210.
- Lakoff, G., Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. spagnola di C. González Marín, a c. di J. A. Millán e S. Narótzky, Cátedra, Madrid, 1986.
- Leopardi, G., *Pensieri*, Adelphi, Milano, 1995.
- Lévi-Strauss, C., *Mito e significato*, trad. it. a c. di C. Segre, il Saggiatore, Milano, 1980.
- López-Aranguren, J. L., «Unamuno y nosotros», in M. de Unamuno, *Antología*, FCE, Madrid, 1964, pp. 9-44.
- Lucchetta, G. A., *Scienza e retorica in Aristotele. Sulle radici omeriche delle metafore aristoteliche*, il Mulino, Bologna, 1990.
- Maillard, C., *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Marconi, D., «Dopo la svolta linguistica», in R. Rorty, *La svolta linguistica*, trad. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994, pp. 7-21.

- Marini, A., «La posizione di Simmel e l'eredità di Kant», in G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, trad. it a c. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Verona, 1986, pp. 7-43.
- McDowell, J., *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino, 1999.
- Melandri, E., *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, ISEDI, Milano, 1974.
- Melandri, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, il Mulino, Bologna, 1968.
- Melandri, E., *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, il Mulino, Bologna, 1990.
- Melandri, E., «Per una fenomenologia della metafora», in H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna, 1969.
- Melandri, E., «Prefazione», in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, trad. it. a c. di L. Guidetti, Spazio Libri, Ferrara, 1991, pp. 7-14.
- Menges, K., «Strutture fenomenologiche nell'«Uomo senza qualità»». Robert Musil e Edmund Husserl», in AA.VV., *Musil. Anni senza sintesi*, a c. di L. Mannarini, Lerici, Cosenza, 1980, pp. 163-190.
- Merleau-Ponty, M., *Elogio della filosofia*, a c. di C. Sini, SE, Milano, 2008.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a c. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano, 1965.
- Mertens, K., «Methode und Metapher. Zeitanalyse bei Husserl und Merleau-Ponty», in R. Bernet, A. Kapust (a c. di), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Wilhelm Fink, München, 2009, pp. 149-150.
- Musil, R., *Diari*, trad. it. di E. De Angelis, a c. di A. Frisé, 2 voll., Einaudi, Torino, 1980.

- Musil, R., *I turbamenti del giovane Törleß*, trad. it. di G. Zampa, Feltrinelli, Milano, 1965.
- Musil, R., *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino, 1957.
- Musil, R., *Saggi e Lettere*, trad. it. di A. Casalegno et al., a c. di B. Cetti Marinoni, 2 voll., Einaudi, Torino, 1995.
- Nietzsche, F., «Su verità e menzogna in senso extramorale», in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1980, pp. 353-372.
- Ogden, C. K., Richards, I. A., *Il significato del significato*, trad. it. di L. Pavolini, il Saggiatore, Milano, 1966.
- Olaso, E. de, «Giocare sul serio», trad. it. di C. Razza, in *Paradigmi*, n. 38, 1995, pp. 197-210.
- Ortega y Gasset, J., «Por qué he escrito "El hombre a la defensiva"», in Id., *Meditación del pueblo joven*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 116-154.
- Ortega y Gasset, J., *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano, 1985.
- Ortega y Gasset, J., *La disumanizzazione dell'arte. Per un ragionamento sull'arte contemporanea*, trad. it. di S. Battaglia, Sossella, Roma, 2005.
- Ortega y Gasset, J., *Lo spettatore*, trad. it. a c. di C. Bo, Guanda, Milano, 1984.
- Ortega y Gasset, J., *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. a c. di O. Lottini, Guida, Napoli, 1986.
- Ortega y Gasset, J., *Meditazioni sulla felicità*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano, 1985.
- Ortega y Gasset, J., *Miseria e splendore della traduzione*, trad. it. a c. di C. Razza, il melangolo, Genova, 2001.
- Ortony, A. (a c. di), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

- Paci, E., *Relazioni e significati*, vol. III: *Critica e Dialettica*, Lampugnani Nigri, Milano, 1966.
- Peirce, C. S., *Scritti di filosofia*, trad. it. di L. M. Leone, a c. di W. J. Callaghan, Cappelli, Bologna, 1987.
- Peirce, C. S., *Semiotica*, trad. it. a c. di M. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980.
- Perissinotto, L., «Introduzione», in D. Davidson, I. Hacking, M. Dummett, *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica (1986)*, trad. it. a c. di L. Perissinotto, Unicopli, Milano, 1993, pp. 7-58.
- Piana, G., *La notte dei lampi*, Guerini, Milano, 1989.
- Pieper, H.-J., *Musils Philosophie. Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.
- Polanyi, M., *La conoscenza inespressa*, trad. it. a c. di F. Voltaggio, Armando, Roma, 1979.
- Putnam, H., *La sfida del realismo*, trad. it. di N. Guicciardini, Garzanti, Milano, 1991.
- Putnam, H., *Realismo dal volto umano*, trad. it. a c. di E. Picardi, il Mulino, Bologna, 1995.
- Putnam, H., *Verità ed etica*, trad. it. di A. La Porta, il Saggiatore, Milano, 1982.
- Quine, W. v. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.
- Quine, W. v. O., *Parola e oggetto*, trad. it. a c. di F. Mondadori, il Saggiatore, Milano, 1970.
- Rawls, J., *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a c. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Razza, C., *Musil fenomenologo*, CUEM, Milano, 1999.

- Razza, C., «La sconfitta del luogo comune», in J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione*, il melangolo, Genova, 2001, pp. 7-25.
- Richards, I. A., *La filosofia della retorica*, trad. it. di B. Placido, Feltrinelli, Milano, 1967.
- Ricoeur, P., *La metafora viva*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1976.
- Ricoeur, P., *La sfida semiologica*, trad. it. di M. Cristaldi, Armando, Roma, 1974.
- Rorty, R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Rorty, R., *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano, 1976.
- Rorty, R., *La svolta linguistica*, trad. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994.
- Rorty, R., *Scritti filosofici*, voll. I-II, trad. it. di M. Maraffa, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Rossi, L., *Occasioni. Saggi di varia filosofia*, CLUEB, Bologna, 2000.
- Rovatti, P. A., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova, 1988.
- Ruggenini, M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1992.
- Samonà, L., *Aporie nell'ermeneutica*, Ed. della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1999.
- Searle, J. R., *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, trad. it. di G. Barbieri, Bompiani, Milano, 1985.
- Severino, E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1990.
- Sevilla, J. M., *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, trad. it. a c. di G. Cacciatore, Guerra, Perugia, 2002.

- Sini, C., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano, 1981.
- Sini, C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna, 1978.
- Sini, C., «Fenomenologia e svolta linguistica», in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, pp. 39-48.
- Sini, C., «Introduzione», in J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, a c. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano, 1984, pp. 7-23.
- Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. degli Alberti e A. Solmi Marietti, Einaudi, Torino, 1963.
- Strub, C., *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierte sprachanalytischen Metaphorologie*, Alber, Freiburg/München, 1991.
- Trabant, J., *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, trad. it. di E. Proverbio, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ATE, Napoli, 2007.
- Turbayne, C. M., *El mito de la metáfora*, trad. spagnola di C. Paschero, FCE, México, 1974.
- Uexküll, J. von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin, 1909.
- Unamuno, M. de, *Antología*, a c. di J. L. L. Aranguren, FCE, México, 1964.
- Unamuno, M. de, *Del sentimento tragico della vita*, trad. it. di J. López y García-Plaza, Piemme, Casale Monferrato, 1999.
- Urban, W. M., *Language and Reality*, Allen & Unwin, London, 1961.
- Volpi, F. (a c. di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984.
- Volpi, F., «Nota introduttiva», in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, pp.11-27.
- Waldenfels, B., *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

- Walton, R., *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- Walton, R., «El noema como entidad abstracta», in *Análisis Filosófico*, IX, 2, 1989, pp. 119-137.
- Weinrich, H., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, trad. it. di P. Barbon, I. Battafrano e L. Ritter Santini, a c. di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 1976.
- Wittgenstein, L., *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1978.
- Wittgenstein, L., *Pensieri diversi*, trad. it. a c. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 1980.
- Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, trad. it. a c. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1967.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni*, trad. it. a c. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964.
- Woodruff Smith, D., «Idee di sfondo», in *Paradigmi*, XVII, 49, 1999, pp. 7-37.
- Zambrano, M., *Note di un metodo*, trad. it. a c. di S. Tarantino, Filema, Napoli, 2003.
- Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.
- Zecchi, S., *La magia dei saggi*, Jaca Book, Milano, 1984, pp. 111-127.
- Zecchi, S., «Note di estetica fenomenologica», in *aut aut*, 102, 1967, pp. 63-87.

Trieste, febbraio 2012