

Patrizia Manganaro

FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA ANALITICA
Senso, significato, linguaggio

Il tentativo di leggere la fenomenologia di Husserl — cioè l'analisi essenziale degli *Erlebnisse* coscienziali — alla luce delle categorie impiegate nella filosofia del linguaggio¹ offre ulteriore occasione di riflessione sul dissidio tutto contemporaneo, e non ancora risolto, tra analitici e continentali e su complessi nodi teorici di ricerca, attualmente dibattuti nel campo

¹ Cf. G. Rizzo, *Lettura analitica della fenomenologia*, Milella, Lecce 2005, in cui si esaminano alcune ipotesi di interpretazione analitica del pensiero di Husserl a partire dalle nozioni di "significato", di "intenzionalità" e di "noema", e si afferma che il significato si costituisce soprattutto in virtù di un atto linguistico, di una prassi sociale, piuttosto che di un atto di coscienza. Sulla scia di E. Tugendhat, Rizzo lavora sulla differenza tra gli *atti diretti all'oggetto*, che in verità il fenomenologo predilige, e gli *atti proposizionali*, questi ultimi includendo stati "disposizionali" come la credenza, il giudicare, il desiderare, ecc.; mette poi in discussione il primato husserliano dell'intenzionare sul comunicare, avanzando una tesi di equivalenza tra senso noematico e significato linguistico. Secondo Tugendhat, l'intuizione interiore è un'idea priva di senso: i vissuti intenzionali sono soltanto le modalità affermative di enunciati, i quali ultimi costituiscono piuttosto l'unità di significato primaria della comprensione intersoggettiva. Cf. E. Tugendhat, *Fenomenologia e analisi linguistica*, tr. it. in: S. Cremaschi (ed.), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 59-79, che conclusivamente afferma: «L'approccio imperniato sul soggetto così come l'orientamento all'oggetto vengono contestati in quanto la comprensione intersoggettiva nel linguaggio diviene il nuovo sistema di riferimento universale. Formulato in termini tanto generali, questo è lo stesso programma dell'ermeneutica, ma nell'analisi linguistica lo si imposta in modo più elementare» (p. 79).

dell'epistemologia e della filosofia della mente². Ma ancora più radicalmente, orienta la discussione verso le origini del confronto tra coloro che di tale impresa filosofica furono gli indiscussi protagonisti, Edmund Husserl, appunto, e Ludwig Wittgenstein, i quali — da prospettive diverse ma per alcuni aspetti convergenti³ — hanno entrambi negato il carattere mentale, psicologico e/o interno dei pensieri sulla scia già magistralmente tracciata da Bolzano e Frege per la logica e da Brentano per la psicologia.

Husserl presenta una teoria dell'intenzionalità che, una volta effettuata la sospensione della fattualità (*epoché*), si avvale di una descrizione essenziale di ciò che si manifesta nel contenuto degli atti puri di coscienza. Diversamente dai fenomeni fisici e/o naturali, ogni fenomeno mentale ha cioè un contenuto, un correlato oggettivo che si tratta di mettere in evidenza: è, questo, un metodo analitico volto ad accertare il campo entro il quale si danno la comprensione del significato e l'atto originario che pone la significazione stessa⁴. In questo senso, la fenomenologia è un'*analitica epistemologica*, oltre che eidetica e/o essenziale. La vita di coscienza consiste nel

² Cf. il documentato studio di F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina, Milano 1997; Id., *Filosofia analitica. Analizzare, tradurre, interpretare*, Paravia, Torino 1997, con antologia.

³ Cf. A. Unia, *La questione della fenomenologia in Husserl e Wittgenstein e scritti di logica*, Spirali, Milano 2004; Id., *Husserl, Wittgenstein e gli atti intenzionali*, Spirali, Milano 1997, in cui si legge che «il punto centrale d'incontro tra Husserl e Wittgenstein è costituito dal programma di separare ciò che è empirico e fattuale da ciò che è logico e intenzionale» (p. 38). Per Husserl, infatti, la "filosofia prima" è e rimane l'analisi fenomenologica dei vissuti, un'indagine in primo luogo conoscitiva: diversamente da Heidegger, che la considera una disciplina ontologica, Husserl rimarca il carattere *epistemologico* della fenomenologia. Nel tentativo di rendere accessibile la *linguistic turn* all'area di ricerca continentale, si capisce allora come il già citato Tugendhat sostenga che tutta l'ontologia, a partire dalle origini greche fino a Heidegger, sia sotterraneamente ma fondamentalmente un'indagine linguistica: cf. E. Tugendhat, *Introduzione alla filosofia analitica*, tr. it., Marietti, Genova 1989.

⁴ Con le parole di Husserl: «La riduzione fenomenologica non significa qualcosa come la limitazione della ricerca all'immanenza materiale, o alla sfera di ciò che è materialmente incluso nell'assoluto "questo" della *cogitatio*, ma limitazione alla sfera delle pure datità dirette, alla sfera di quello su cui non solo si parla e che non solo si intende — e neppure alla sfera di quello che viene percepito —, ma solo alla sfera di quello che precisamente nel senso in cui è inteso è anche dato, e dato direttamente nel senso più rigoroso, in modo che nulla di ciò che è inteso non sia anche dato. In una parola limitazione alla sfera della *pura evidenza*, intendendo tuttavia la parola in un particolare senso rigoroso, che di certo esclude "evidenza mediata" e soprattutto ogni evidenza in senso lato» (E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, tr. it., Laterza, Bari 1992, pp. 100-101).

porre un riferimento a qualcosa che viene rappresentato, percepito, desiderato, creduto...: ma quando un atto ha la specifica caratteristica dell'intenzionalità? Come deve essere effettuato un riferimento, affinché sia lecito parlare di un contenuto di coscienza? Il vedere, rappresentare, percepire oggetti può essere interpretato come un pensare che consente di enunciare proposizioni?

Andando oltre Brentano, Husserl propone un'analisi dei molteplici modi dell'intenzionare e/o dell'essere-rivolto e formula un'ipotesi di lavoro che non esclude i mezzi logico-linguistici della sistematizzazione teorica. Per quanto riguarda il primo punto, il fenomenologo distingue tra "materia" (o "contenuto") e "qualità" intenzionale; per quanto concerne il secondo, nella Quinta delle sue *Ricerche logiche* afferma una sorta di equilibrio tra la forma grammaticale di un enunciato e il vissuto intenzionale ivi espresso: «Lo stesso contenuto può essere ora contenuto di una mera rappresentazione, ora di un giudizio, ed ancora, in altri casi, di un'interrogazione, di un dubbio, di un desiderio [...]. L'eguaglianza del "contenuto" nella diversità della qualità d'atto trova la sua espressione grammaticale visibile, e in questo modo l'accordo tra i costrutti grammaticali può indicare l'orientamento della nostra analisi»⁵.

La relazione intenzionale può quindi essere accompagnata da una teoria del significato? Nelle *Ricerche*, Husserl tenta di cogliere logicamente la funzione significante del linguaggio in generale e, sotto questa stessa funzione significante, una forma intenzionale più fondamentale e originaria, comune ad ogni vissuto in quanto "coscienza di". Secondo il fenomenologo, *vi è senso prima che vi sia linguaggio*: è qui presente una teoria del significato come contenuto intenzionale, che permette il riferimento a stati di cose. La sospensione fenomenologica consente di giungere al "pensato" in quanto tale e al rilievo di senso: si tratta di un metodo regressivo per risalire dagli oggetti fattuali alle *modalità* attraverso cui sono dati. Husserl analizza la struttura intenzionale degli atti mentali e "come" essi possano essere diretti a oggetti reali e ideali, proponendo una sorta di scavo in direzione dell'*esperienza originaria*. Se l'oggetto ha un contenuto *logico* la cui determinazione è lo scopo della scienza oggettiva, l'atto ha un contenuto *costitutivo* conforme alla conoscenza, la cui analisi mette in evidenza proprie-

⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp. 197-198.

tà esprimibili con predicati logici⁶. Ciò significa che Husserl lavora sul terreno ultimo del *rilievo di senso*, sulla genesi delle operazioni logiche all'interno della struttura trascendentale degli *Erlebnisse* coscienziali.

Passando al wittgensteiniano *Tractatus logico-philosophicus*⁷, i fatti del mondo stanno in una corrispondenza isomorfa con gli elementi costitutivi dei possibili eventi, ma ciò è possibile soltanto se gli oggetti vengono connessi a nomi semplici. Secondo M. e J. Hintikka⁸, gli "oggetti" di cui Wittgenstein parla nel *Tractatus* sono fenomenologici, cioè posti tra parentesi, al di là dell'esistenza o della non-esistenza. Conoscere gli oggetti vuol dire conoscerne le proprietà formali; tuttavia essi, nel sussistere in combinazioni fattuali e atomiche, hanno anche proprietà materiali: proprio qui è rinvenuta un'affinità tra le "essenze" husserliane e gli "oggetti" wittgensteiniani.

Il "primo" Wittgenstein espone una teoria generale del linguaggio tentando di coglierne l'essenza: «Tutto il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione. Vale a dire, nel dar l'essenza di tutti i fatti la cui immagine è la proposizione. Nel dar l'essenza d'ogni essere (E qui essere non significa esistere – sarebbe insensato)»⁹. La proposizione ha una forma logica che non può essere designata da un nome, ma soltanto mostrata, esibita: «La proposizione può rappresentare la realtà tutta, ma non può rappresentare ciò che, con la realtà, essa deve avere in comune per poterla rappresentare – la forma logica. Per poter rappresentare la forma logica, noi dovremmo poter situare noi stessi con la proposizione fuori della logica, ossia fuori del mondo»¹⁰. E al paragrafo seguente: «La proposizione non può rappresentare la forma logica; questa si rispecchia in quella. Ciò, che nel linguaggio si rispecchia [*spiegelt*], il linguaggio non lo può rappresentare. Ciò, che nel linguaggio esprime sé, noi non lo possiamo esprimere

⁶ Scrive al riguardo A. Ales Bello: «Husserl insiste nel dire che la cosa spaziale, pur nella sua trascendenza, è conosciuta come presente in carne e ossa, non c'è una mediazione simbolica o segnica, che si sostituisce alla cosa; il segno e il simbolo corrispondono a particolari modalità rappresentate dai vissuti corrispondenti» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Ed. Messaggero, Padova 2005, p. 22).

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it., Einaudi, Torino 1995.

⁸ M. Hintikka–J. Hintikka, *Indagine su Wittgenstein*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 175 (22.1.1915).

¹⁰ *Ivi*, § 4.12, p. 50.

mediante il linguaggio. La proposizione mostra [zeigt] la forma logica della realtà. L'esibisce [Er weist sie auf]»¹¹.

Spiega D. Marconi: come una fotografia mostra la struttura della situazione reale che essa raffigura, similmente «una proposizione mostra la struttura di ciò che asserisce. Come nel caso della fotografia, la sua struttura, che essa esibisce, è la struttura di ciò di cui si asserisce la sussistenza (cioè dello stato di cose di cui asserisce che è un fatto: la proposizione “il gatto è sul tavolo” asserisce che è un fatto che il gatto è sul tavolo)»¹². Wittgenstein concepisce la proposizione come un'immagine (*Bild*) della realtà; ogni immagine è anche logica: ma soltanto l'immagine logica dei fatti è il pensiero, come egli afferma nel § 3 del *Tractatus*. Il pensiero è quella forma di raffigurazione nella quale le immagini hanno in comune con i fatti raffigurati soltanto la struttura nel senso più astratto del termine. In quest'ottica, il linguaggio è l'espressione visibile, sensibile, per così dire “incarnata”, del pensiero¹³.

Il “secondo” Wittgenstein corregge se stesso e rimarca che l'isomorfismo logico funziona soltanto con i cosiddetti linguaggi primitivi — quelli con cui, ad esempio, si insegna a un bambino il nome delle cose, semplicemente indicandole —, mentre rimane inadeguato rispetto alla pluralità e varietà dell'*ordinary language*, le cui esigenze sono comuni, pubbliche, intersoggettivamente condivise. Su questa scia, l'area analitica anglosassone ha rimproverato a Husserl la scarsa attenzione al tema del linguaggio: secondo i filosofi di Cambridge e di Oxford, infatti, la fenomenologia si fonda sulle intuizioni che un soggetto trae dal suo vissuto privato; ma tali intuizioni non possono essere dette, perché si dovrebbe ricorrere a descrizioni ostensive private che non sono altro che derivazioni parassitarie di enunciati pubblici su oggetti pubblici; così come non risulta possibile nominare le private sensazioni se non a partire da pubblici oggetti, analogamente le intenzioni e le tendenze private potranno essere nominate soltanto sulla base di azioni che sono sempre pubbliche. Rispetto a una scienza descrittiva dei vissuti, lo studio analitico degli enunciati presenterebbe il vantaggio di partire direttamente dalle forme di discorso entro le quali si organizza l'esperienza; piuttosto che rimettersi a un'intuizione dell'essenza

¹¹ *Ivi*, § 4.121, p. 51.

¹² D. Marconi, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai nostri giorni*, Utet, Torino 2004, p. 32.

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., § 3.1: «Nella proposizione il pensiero s'esprime in modo percepibile mediante i sensi [*Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus*]» (p. 33).

del vissuto, si rimanda alla codificazione dell'esperienza comunicabile e alla proprietà del linguaggio ordinario di conservare le espressioni più congrue e adeguate per le molteplici circostanze che concernono la prassi e l'agire umani. Qui il nesso esperienza-linguaggio assume significati diversi, ulteriori, che investono l'agire sociale nel suo complesso; tuttavia, se la complessa nozione filosofica di "esperienza" non viene ridotta al "fatto" positivo del fisicalismo, dell'empirismo e dello scientismo bensì allargata cognitivamente, semanticamente, esistenzialmente ed essenzialmente alla dimensione fenomenologica dei vissuti intenzionali, allora essa è in grado di recuperare un senso pregnante, dinamico e vitale che risulta esprimibile, comunicabile, e che non esclude l'elemento intersoggettivo¹⁴.

Ma come analizzare il rapporto tra atti coscienziali (*Erlebnisse*) e atti linguistici (*speech acts*)?

Tali questioni sono state proficuamente studiate nella direzione di un confronto tra i due diversi stili di pensiero da filosofi appartenenti all'uno e all'altro versante, le cui osservazioni risultano preziose. Di seguito si prenderanno in esame le posizioni di Michael Dummett, John Searle e Paul Ricoeur.

L'inglese Dummett indica l'elemento qualificante della filosofia analitica nel «convincimento che una spiegazione filosofica del pensiero possa essere conseguita attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio»¹⁵: la presunta incompatibilità o incommensurabilità tra l'orientamento analitico anglo-americano e quello fenomenologico-ermeneutico continentale crolla nel momento in cui la *linguistic turn* del pensiero contemporaneo trova il suo attendibile radicamento proprio negli studi sui fondamenti dell'aritmetica di Frege (1884). Così Dummett si esprime a proposito di Frege e di Husserl: «Possiamo paragonarli al Reno e al Danubio, che nascono molto vicini l'uno all'altro e i cui corsi fluiscono quasi paralleli per un certo tratto, per poi divergere in direzioni differenti e sfociare in mari diversi. Come mai ciò accadde? Quale piccola tessera del pensiero di ciascuno dei due si ingigantì fino a provocare un simile effetto? Una proposta

¹⁴ Per un approfondimento, cf. P. Manganaro, *L'esperienza della verità nella parola. Filosofia Linguaggio Rivelazione*, Lateran University Press, Roma 2005.

¹⁵ M. Dummett, *Alle origini della filosofia analitica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990, p. 11. Questo punto di vista è ribadito in *La base logica della metafisica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1996, p. 15. Di Dummett si veda altresì *Analytic and Continental Philosophy*, tr. it.: *Il pensiero fa progressi*, in "Il Sole 24 Ore", 27 luglio 1997, in cui il logico di Oxford recensisce il già citato libro *Analitici e continentali* di F. D'Agostini dando vita a un proficuo dibattito.

di spiegazione è questa: Husserl generalizzò la nozione di senso o significato, per giungere alla concezione di noema: in questo modo, la svolta linguistica divenne impossibile nella tradizione che egli aveva fondato. La concezione fregeana del senso non era invece passibile di un'analogia generalizzante. I sensi, per Frege, pur se non intrinsecamente sensi di espressioni linguistiche, sono tuttavia intrinsecamente atti ad essere espressi nel linguaggio: e dunque, per le ragioni già esposte, la svolta linguistica poté essere compiuta da filosofi ancora fedeli alle sue idee»¹⁶. Come è ampiamente noto, Frege ha distinto il senso (*Sinn*) dal significato (*Bedeutung*): se l'oggetto designato è, propriamente, il significato del segno, il "modo" peculiare in cui quell'oggetto ci viene dato ne costituisce piuttosto il senso¹⁷.

Nel tentativo di fornire risposta al quesito tutto kantiano circa la "datità" dei numeri, Frege aveva esposto la tesi, nota come "principio di contestualità", secondo la quale una parola ha significato solo nel contesto di un enunciato: «Abbiamo formulato il principio che il significato di una parola non vada spiegato isolatamente, bensì nel contesto di un enunciato; solo osservando questa massima è possibile, io credo, evitare la concezione fisica del numero senza cadere in quella psicologica»¹⁸. Si tratta dunque di un'indagine intorno al modo in cui è possibile fissare il senso di enunciati che contengono termini numerici, cioè di una ricerca epistemologica condotta attraverso un paziente lavoro linguistico.

In modo esplicito, e legittimamente, Dummett attribuisce a Frege (e al ceco Bolzano) la paternità della filosofia analitica¹⁹. Ciò non toglie che tut-

¹⁶ M. Dummett, *Alle origini della filosofia analitica*, cit., pp. 34-35.

¹⁷ G. Frege, *Senso e significato*, tr. it. in: *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404. L'esempio fregeano più noto per comprendere tale distinzione è quello delle espressioni "stella del mattino" e "stella della sera": esse designano la medesima stella (lo stesso oggetto), e perciò hanno lo stesso significato; ma hanno invece un diverso senso, un diverso "modo" di designarlo. In termini husserliani, che riflettono però un'ottica diversamente stratificata, si potrebbe dire che il significato è ciò che un segno designa, mentre il senso è il modo di datità, il modo di darsi dell'oggetto. Come è noto, il fenomenologo impiega il termine *noema* per indicare l'oggetto nelle sue modalità dell'esser-dato: per un approfondimento, cf. A. Peruzzi, *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, Franco Angeli, Milano 1988; A. Caputo, *Mente Intenzionalità Percezione in Edmund Husserl*, Bastogi, Foggia 2001.

¹⁸ G. Frege, *Fondamenti dell'aritmetica*, tr. it. in: *Logica e aritmetica*, cit., § 106.

¹⁹ Cf. M. Dummett, *La prospettiva della filosofia analitica nella cultura di oggi*, tr. it. in: G. Cicchese (ed.), *Intelligenza e linguaggio*, Lateran University Press, Roma 2004, p. 113. Per un'analisi del pensiero di Frege, cf. M. Dummett, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1983.

to l'interesse del logico tedesco sia incentrato sui pensieri, e non sugli enunciati che li esprimono: ma è un fatto che l'analisi del pensiero venga da lui effettuata mediante l'analisi del linguaggio. Le nozioni di struttura dell'enunciato e di struttura del pensiero devono dunque essere sviluppate insieme. Nei *Fondamenti dell'aritmetica*, tuttavia, non si dà alcuna prova o giustificazione della svolta linguistica: essa viene semplicemente compiuta, come il modo più naturale di procedere nell'indagine filosofica. Come Frege, anche Dummett ha un'idea logica, dunque non soggettivistica né psicologico-naturalistica, del pensiero: per "pensiero", cioè, essi non intendono il processo psicologico del pensare, bensì il *significato condiviso*. Il linguaggio è la sede di "pensieri" indipendenti da processi psichici e mentali; mediante esso l'incorporeità dell'oggetto logico si colloca nella sfera intersoggettiva della comunicazione. Ma nel corso dell'evoluzione delle sue dottrine filosofiche, Frege ribadisce con insistenza che i pensieri, e non gli enunciati che li esprimono, costituiscono il vero oggetto della sua ricerca. Le lingue naturali finiscono per apparirgli più un ostacolo che una guida nelle indagini specificamente logiche. Tale convincimento si rafforza quando si rende conto di non essere riuscito nell'impresa prefissata: conferire all'aritmetica e all'analisi fondamenti indiscutibilmente saldi²⁰. Nel novembre 1906 scrive infatti a Husserl che «il principale compito del logico consiste nell'emanciparsi dalla lingua»²¹, concetto poi ripreso

²⁰ Sebbene il programma della logicizzazione dell'aritmetica sia fallito, le questioni teoriche indicate da Frege costituiscono il nucleo delle ricerche logico-linguistiche e matematico-fondazionali del Novecento. È ancora Dummett a indicarlo sul già citato *Domenicale* de "Il Sole 24 Ore" del 27 luglio 1997: «Ciò che soprattutto distingueva l'approccio analitico al linguaggio era il fatto di disporre di una sistematica (anche se embrionale) teoria semantica, l'eredità di Frege. Oggi questa barriera è caduta. Un gruppo influente di filosofi cresciuti alla filosofia analitica, come Gareth Evans e Christopher Peacocke, ha abbandonato la filosofia del linguaggio, considerata la base dell'intera filosofia, per una *filosofia del pensiero*: un'analisi sistematica del pensiero umano trattata indipendentemente dalla sua espressione linguistica, una teoria del *contenuto* che rimpiazza la teoria *semantica* del linguaggio. Ma l'eredità di Frege non può essere messa da parte, perché le due teorie possono essere quasi isomorfe. Personalmente non condivido le idee di questo gruppo, e resto fedele al principio originario della filosofia analitica, ma la loro esistenza rimuove ciò che ancora restava della barriera intellettuale tra analitici e continentali. La barriera che sopravvive è invece quella dell'ignoranza dei lavori degli uni rispetto a quello degli altri» (corsivo mio).

²¹ G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg, Meiner 1976, p. 102, tr. it. parziale in: *Alle origini della logica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1983. Come filosofo del linguaggio Frege ha dato un grande contributo: in *Senso e denotazione* (1892) distingue ciò che un'espressione linguistica designa (denotazione), il modo in

nell'articolo *Le fonti conoscitive della matematica e delle scienze naturali matematiche*, in cui si legge che «gran parte del lavoro del filosofo consiste in una lotta contro la lingua»²².

Come è stato opportunamente rilevato²³, Dummett ha tentato una complessa mediazione tra la tradizione logica che risale a Frege e le provocazioni provenienti dal pensiero del “secondo” Wittgenstein sulla filosofia del linguaggio. Accanto al noto argomento contro il linguaggio privato, l'austriaco sostiene che la comprensione del linguaggio non è un processo psichico: si tratta di due tesi contro il cosiddetto “mentalismo”, entrambe esposte da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*²⁴ e in seguito riprese efficacemente da Dummett²⁵. Il concetto di “linguaggio privato” ha in Wittgenstein un senso alquanto ristretto: si tratta infatti di un linguaggio che un solo individuo può capire, un linguaggio nel quale il significato non può essere inferito dal significato delle parole di un'altra lingua, ma viene assegnato direttamente dal singolo individuo. Come ha osservato R. Fumerton²⁶, si pensa che l'argomento wittgensteiniano contro il “linguaggio privato”, rintracciabile a partire dal § 265 ma in realtà presente in tutta l'articolata scansione delle *Ricerche filosofiche*, sia diretto ai filosofi che sostengono l'esistenza di verità sui nostri stati coscienti privati, conoscibili in modo diretto a prescindere dal consenso intersoggettivo. Ma il significato ha sempre carattere pubblico, condiviso: l'idea che la comprensione e/o la conoscenza del significato di un enunciato debba manifestarsi nell'uso deriva, per Dummett, tanto dall'elaborazione dello slogan wittgensteiniano

cui la denotazione viene data nell'espressione (senso) e la rappresentazione connessa all'espressione. Se la rappresentazione è un'entità mentale soggettiva e privata, il senso è intersoggettivo, condiviso da una comunità di parlanti.

²² G. Frege, *Scritti postumi*, tr. it., a cura di E. Picardi, Napoli, Bibliopolis 1987, p. 416.

²³ Cf. D. Marconi, *Dalla filosofia della logica alla filosofia del linguaggio*, in: *Storia della Filosofia*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Vol. 6, Tomo II, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 725 ss.

²⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1995.

²⁵ M. Dummett, *Il linguaggio come mezzo di comunicazione*, tr. it. in: G. Cicchese (ed.), *Intelligenza e linguaggio*, cit.: «Il linguaggio è di dominio essenzialmente comunitario, vale a dire uno strumento di comunicazione tra diverse persone, persone che condividono lo stesso linguaggio. Sarebbe erroneo pensare che ogni individuo abbia un linguaggio personale – un idioletto – e pensare che la prima forma di linguaggio sia stata un idioletto» (p. 27).

²⁶ R. Fumerton, *Wittgenstein, l'intenzionalità e la filosofia delle scienze sociali*, tr. it. in: L. Cimmino (ed.), *Wittgenstein e le scienze sociali*, “Studi Perugini”, 7, 1999, pp. 38 ss.

“il significato è l’uso” quanto dal “principio di contestualità” di Frege. Infatti, «l’enunciato è l’unità minima con cui è possibile compiere un atto linguistico, cioè un atto concreto di comunicazione; del resto, l’acquisizione del significato di una parola avviene osservando esempi del suo uso in enunciati, e la conoscenza del senso di una parola può essere dimostrata solo usandola (cioè mostrando che si è in grado di formulare enunciati in cui essa è usata correttamente). Dunque la tesi della contestualità è strettamente connessa all’idea del carattere pubblico del significato, che a sua volta fa tutt’uno con la tesi della manifestabilità nell’uso»²⁷.

In Wittgenstein il comprendere non è un processo che si svolge nello spazio privato della mente individuale interiore. Emerge qui una certa affinità con Husserl, il cui riferimento all’intersoggettività, alla dimensione genetica della fenomenologia e alla connessione delle forme logiche con l’esperienza antepredicativa non consente di classificare il pensiero come una sorta di solipsismo filosofico. Il movimento di superamento del linguaggio in direzione delle sue condizioni non linguistiche o extralinguistiche, infatti, caratterizza anche la sua fenomenologia. La quale sotto un certo riguardo può essere letta come un tentativo di risolvere il paradosso tipico del linguaggio: se da un lato esso, non originario né autonomo, costituisce soltanto l’espressione secondaria di un’apprensione della realtà sedimentata e articolata più in profondità, dall’altro, tuttavia, è sempre e soltanto attraverso di esso che la stratificazione che lo precede può essere detta, esplicitata, intersoggettivamente condivisa. Considerata da questa particolare angolazione, la fenomenologia costituisce a mio avviso un tentativo di ricondurre l’insieme del linguaggio alle modalità pre-linguistiche di apprensione della realtà, che in un secondo tempo trovano congrua espressione nel discorso. Spiegando la necessità di una preliminare indagine fenomenologica per l’elaborazione critico-conoscitiva della logica pura, Husserl afferma che non si tratta di discussioni grammaticali in senso empirico, che si riferiscano a una qualsiasi lingua storicamente determinata, ma di questioni che riguardano la sfera più ampia di una teoria oggettiva della conoscenza e, in stretta connessione con essa, di una fenomenologia pura dei vissuti del pensiero e della conoscenza. In questo senso, la fenomenologia dischiude le fonti dalle quali scaturiscono tanto i concetti fondamentali quanto le leggi ideali della logica pura: a tali fonti i concetti e le leggi devono essere ricondotti per il conferimento di quella chiarezza e distinzione che una comprensione critico-conoscitiva della logica pura esige:

²⁷ D. Marconi, *Dalla filosofia della logica alla filosofia del linguaggio*, cit., p. 726.

«La fondazione gnoseologica, o meglio, fenomenologica, della logica pura abbraccia ricerche molto difficili, ma anche di estrema importanza. Ricordiamo quanto si era detto nella prima parte di queste ricerche sui compiti di una logica pura: la nostra intenzione è di accertare e di chiarire i concetti e le leggi che conferiscono ad ogni conoscenza significato obiettivo e unità teoretica»²⁸.

Tornando a Dummett, egli afferma che non esiste un pensiero “nudo”, astratto, disincarnato, non accompagnato cioè da parole o da immagini interne. Il veicolo privilegiato ed efficace del pensiero è proprio il linguaggio: i pensieri esistono, ma la loro esistenza è “incarnata” nella loro espressione; dunque il pensiero vive nella sua espressione linguistica, è ciò che può essere espresso nel linguaggio. Quanto questa non trascurabile implicazione getti un ponte tra la frattura, apparentemente incolmabile, tra analitici e continentali, rimane per certi versi ancora inesplorato.

Secondo A. Zvie Bar-On²⁹, Husserl non ha esaminato la struttura profonda delle forme grammaticali semplicemente perché non disponeva di una filosofia del linguaggio adeguatamente sviluppata; viceversa, quando l'americano Searle³⁰ ha iniziato a lavorare sugli atti linguistici e sulla teoria dell'intenzionalità, la situazione era decisamente mutata. Dal suo maestro Austin³¹ Searle riprende lo studio di quegli atti linguistici particolari che sono gli atti illocutivi, distinguendo la “forza illocutiva” dal “contenuto proposizionale” — con un'avvertenza: prescindo qui dal rilievo, segnalato da più parti, che indica nella teoria degli atti sociali di A. Reinach una significativa anticipazione della teoria degli atti linguistici di area analitica³².

²⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2001, vol. I, p. 269.

²⁹ A.Z. Bar-On, *L'isomorfismo fra atti linguistici e stati intenzionali*, tr. it. in: S. Cremaschi (ed.), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, cit., pp. 109-125.

³⁰ J. Searle, *Atti linguistici*, tr. it., Boringhieri, Torino 1976: in quest'opera, pur distinguendo quattro tipi di atti linguistici (enunciativi, proposizionali, illocutivi, perlocutivi), il filosofo statunitense è quasi esclusivamente interessato agli atti illocutivi. Di Searle si veda *Dell'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, tr. it., Bompiani, Milano 1985, in cui si legge: «Il problema fondamentale della filosofia del linguaggio è sempre stato: come si collega il linguaggio alla realtà? Ma questa domanda è solo un caso particolare della problematica: come si collega la mente alla realtà?» (p. 201). Più recente il saggio di Searle *La mente*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2005.

³¹ J. Austin, *Come fare cose con le parole*, tr. it., Marietti, Genova 1989. Con la teoria degli atti linguistici Austin supera la distinzione tra performativo e constativo, a favore di una concezione decisamente pragmatica del fenomeno linguistico.

³² Cf. L. Lundsten, *Reinach e Searle*, tr. it. in: S. Besoli-L. Guidetti (edd.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Ma-

In Searle ci si aspetterebbe un primato dell'atto linguistico, fondante e determinante, sull'esperienza intenzionale, derivata e determinata, ma non è così: nel primo capitolo dello studio sull'intenzionalità, infatti, egli afferma a chiare lettere che il linguaggio deriva dall'intenzionalità, e non viceversa³³; nel sesto capitolo dello stesso libro, poi, svolge un'analisi dell'atto linguistico in relazione al concetto di intenzione, nella quale è evidente la "svolta cognitiva" del movimento analitico. Si assiste cioè a una sorta di spostamento dalla filosofia del linguaggio a una teoria generale della conoscenza, come altrove egli afferma: «L'intenzionalità del linguaggio deve essere spiegata in termini di intenzionalità della mente, e non viceversa. Infatti, suoni e segni possono riferirsi a oggetti e eventi solo perché la mente ha imposto intenzionalità su di essi. Il significato del linguaggio è intenzionalità derivata, e necessariamente deriva dall'intenzionalità originaria della mente»³⁴.

La visione del significato come intenzione del parlante è legata all'analisi degli aspetti mentali; un atto linguistico ha un'intenzione che Searle chiama "significato" o "intenzione significante", che a sua volta presenta due aspetti: la rappresentazione e la comunicazione. Se Husserl distingueva la materia dalla qualità intenzionale, Searle preferisce parlare del contenuto contrapposto alla modalità psicologica dello stato intenzionale e in luogo del termine "contenuto intenzionale" utilizza la nozione di "rappresentazione intenzionale". La questione è come la mente attribuisca intenzionalità a entità che per loro natura non sono intenzionali, ovvero: come gli oggetti esterni svolgono la funzione della rappresentazione? La risposta di Searle è che l'atto linguistico viene eseguito con l'intenzione di

cerata 2000, pp. 419-444, che scrive: «La comunicazione linguistica, sia per Reinach che per Searle, è un caso paradigmatico di socialità. In Reinach ciò è del tutto esplicito in quanto sceglie il termine "atto sociale" per denotare gli atti comunicativi. Searle usa "atto illocutivo", termine ereditato da John L. Austin. Oggi si riconosce ampiamente che la teoria degli atti sociali di Reinach ha anticipato la teoria degli atti linguistici di derivazione anglosassone. Reinach pubblicò il suo studio più di mezzo secolo prima dell'opera di Austin o dell'elaborazione di Searle» (pp. 425-426). Di A. Reinach si vedano: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Philosophia, Wien 1989, pp. 141-278; Id., *Über Phänomenologie*, in *Sämtliche Werke*, cit., pp. 531-550.

³³ La stessa affermazione si ritrova in J. Searle, *What is an Intentional State?*, in: H. Dreyfus-H. Hall (edd.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Mit Press, Cambridge (Ma.) 1984: «Language is derived from Intentionality, and not conversely» (p. 260).

³⁴ J. Searle, *La mente*, cit., pp. 146-147.

svolgere il proferimento in condizioni di soddisfazione (*conditions of satisfaction*), ovvero realizzando un riferimento oggettivo; egli considera l'aspetto rappresentativo dell'intenzione significativa come il nucleo del significato linguistico, mentre l'aspetto della comunicazione sembra non essere nulla più che un'appendice di quel nucleo. Il filosofo americano caratterizza l'intenzionalità in termini prospettici o aspettuali: ciò significa che le nostre esperienze coscienti hanno sempre un peculiare punto di vista e quindi una prospettiva: «Si badi che le rappresentazioni intenzionali sono sempre sotto certi aspetti e non altri [...]. Gli stati intenzionali hanno sempre una forma aspettuale, perché ogni rappresentazione è sotto un qualche aspetto»³⁵. Ma su che cosa si fonda l'intenzionalità stessa?

Secondo una certa interpretazione della teoria dello "sfondo" o della "cornice di riferimento" elaborata dall'ultimo Wittgenstein³⁶, l'intenzionalità sarebbe fondata su una "rete" (*network*) di condizioni tacite, implicite, inesprese, consistente in capacità e/o abilità pratiche relative non al "sapere" in senso epistemico, bensì al "sapere-come" (*know how*) e al "credere". Wittgenstein chiarisce la natura grammaticale delle proposizioni che una certa tradizione filosofica aveva classificato come un sistema di credenze o di enunciati di carattere cognitivo; la sua nozione di *Weltbild* può essere accostata a quella husserliana di *Lebenswelt*: il senso che ciascuno di noi ha del mondo circostante comune formerebbe l'immagine del mondo di "sfondo", che in termini fenomenologici è un costrutto di contenuti intenzionali, e in termini wittgensteiniani è una credenza (*belief*), cioè un credere a un sistema non assiomatico, ma vitale e significativo, che dà senso alle nostre affermazioni. Secondo il filosofo austriaco, il "comprendere" si attua soltanto nell'ambito del gioco linguistico e dei suoi contesti d'uso: con le nozioni di "gioco di lingua", "forma di vita" e "immagine del mondo", Wittgenstein indica quella rete o sistema di convinzioni, di abitudini, di credenze e di modi di agire — linguistici e non — di cui gli ordinamenti intersoggettivi, che improntano di sé una cultura, sono intrisi in tutto l'insieme delle loro diverse regole, norme e istituzioni. Come si diceva sopra, nelle ultime opere Husserl delinea con maggior precisione l'operazione mediante la quale il linguaggio è rinviato all'esperienza che lo precede, dunque alle modalità di apprensione che nel linguaggio trovano

³⁵ *Ivi*, p. 152.

³⁶ L. Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, tr. it., Einaudi, Torino 1978. Si veda in merito P. Manganaro, *Sapere o credere? Wittgenstein e l'analisi filosofica del senso comune*, Leonardo da Vinci, Roma 2000.

opportuna espressione: egli chiama *Lebenswelt* questa base anteriore, questo sfondo pre-logico, che non è un immediato puro e semplice, ma un rinvio, un processo a ritroso.

Nel § 477 del saggio wittgensteiniano *Della certezza* si legge: «“Così, dunque, si deve sapere che esistono gli oggetti i cui nomi s’insegnano ai bambini con una definizione ostensiva”. – Perché deve saperlo? Non è sufficiente che in seguito l’esperienza non dimostri il contrario? Infatti, perché il gioco linguistico dovrebbe riposare su un sapere?»³⁷. La decisione che fissa i paradigmi del pensare, del giudicare, del calcolare, del desiderare, ecc. è immanente a una forma dell’*operare*, dell’*agire*, che è parte della nostra stessa vita. Ora: poiché è la prassi che dà senso alle parole, non è possibile dubitare di tutto. Uno stato intenzionale risulterebbe così legato a un sistema di credenze che il soggetto ha nei confronti dell’oggetto inteso. Secondo Searle, si tratta di disposizioni neurali preintenzionali: «In generale, l’intenzionalità è la rappresentazione di condizioni di soddisfazione. Uno stato intenzionale è efficace, cioè può determinare condizioni di soddisfazione, solo perché inserito in una rete di stati intenzionali e sullo sfondo di capacità preintenzionali»³⁸. Ciò significa che l’atto intenzionale presuppone logicamente una rete di credenze di sfondo, i cui contenuti risultano connessi alla materia dell’atto. *La struttura formale dell’intenzionalità è per Searle la struttura di tutta la vita mentale, cosciente e non cosciente*; egli giunge persino a parlare di “naturalismo biologico”, fondato sulla tesi che i fenomeni mentali siano fenomeni reali, naturali e biologici così come lo sono la fotosintesi e la mitosi, o i neuroni e le sinapsi³⁹. In quest’ottica, non stupisce come l’americano non faccia mai riferimento a Husserl, e anzi lo liquidi sbrigativamente negando l’esito teorico della descrizione fenomenologico-essenziale: «Per comprendere la nostra vita, dobbiamo comprendere la struttura dell’intenzionalità. È importante chiarire che in tutto

³⁷ *Ivi*, § 477, p. 77.

³⁸ J. Searle, *La mente*, cit., p. 157.

³⁹ «I fenomeni mentali sono fenomeni primitivi, cioè irriducibili sia a eventi fisici che a enti o fenomeni più “profondi” e misteriosi; essi sono tanto reali e naturali quanto lo sono fenomeni biologici quali la mitosi e la digestione [...]. Il classico dualismo cartesiano, il problema mente-corpo, non si risolve – come vorrebbero i funzionalisti – riducendo la mente e il cervello al programma di un computer, ma con la comprensione del fatto che i fenomeni mentali sono esattamente tutto ciò che accade nella struttura fisica del cervello» (*L’irriducibilità della coscienza. Intervista a J. Searle*, tr. it., a cura di E. Carli, in: AA.VV., *L’Anima*, Annuario di Filosofia 2004, Mondadori, Milano 2004, pp. 110-111).

ciò non c'è nulla che riguardi la fenomenologia. Stiamo parlando della struttura logica dell'intenzionalità. La fenomenologia, per la maggior parte, non è in grado di accedere a tale struttura»⁴⁰.

Non così il francese Paul Ricoeur. A partire dalla svolta ermeneutica degli anni Settanta⁴¹, egli rilegge la fenomenologia come filosofia del linguaggio, riformulando le tre tesi decisive di Husserl come segue: a) la significazione come categoria più inglobante della descrizione fenomenologica; b) il soggetto quale portatore della significazione stessa; e infine c) la riduzione come l'atto filosofico che rende possibile la nascita di un essere per la significazione.

In altri termini, la condizione perché vi sia un linguaggio sensato è che si instauri una comunità di parlanti che dicano qualcosa intorno al "mondo" comune; nell'atto di parlare, ci scopriamo come esseri-per-il-senso: l'*epoché* viene dunque intesa come l'inaugurazione di una vita significativa. Si tratta del punto di partenza per l'indagine su svolta linguistica e fenomenologia, nella quale Ricoeur tenta un confronto tra gli esiti più fecondi del movimento analitico che fa capo a Wittgenstein e la scuola di Husserl.

Un primo punto d'interesse riguarda la dicotomia dire/mostrare⁴². Se si pone sul tappeto il significato della svolta linguistica visualizzandone gli antecedenti, diventa indispensabile prendere in considerazione la scuola fenomenologica: anche in Wittgenstein, infatti, è presente la questione del flusso esperienziale che non può essere detto ma soltanto mostrato dal linguaggio come segno inesprimibile; l'analisi dei giochi di lingua, poi, può essere interpretata come uno stare nel mondo la cui situazionalità è espressa dalla prassi di comunicazione intersoggettiva. Ma è nel saggio *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*⁴³ che Ricoeur offre un serrato confronto tra i due pensatori, individuando due punti di convergenza e di discussione: a)

⁴⁰ J. Searle, *La mente*, cit., p. 158.

⁴¹ P. Ricoeur, *New Developments in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language*, in "Social Research" (1967), 1, pp. 1-30, tr. it. in: *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 251-281.

⁴² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit.: «Ciò che può essere mostrato [gezeigt] non può essere detto [gesagt]» (§ 4.1212, p. 51); «Ma v'è dell'ineffabile [Unaussprechliches]. Esso mostra sé [zeigt sich], è il Mistico» (§ 6.522, p. 109).

⁴³ P. Ricoeur, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, in: *Filosofia e linguaggio*, tr. it., Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 81-94. Mentre Ricoeur, come subito si vedrà, nel confronto Husserl-Wittgenstein propende per una fondazione fenomenologica che sia passata attraverso una "svolta linguistica", il già citato Tugendhat (cf. nota 1) rimane saldamente ancorato alla tradizione analitica attraverso il rilievo della comprensione intersoggettiva del linguaggio.

tra le *Ricerche logiche* e il *Tractatus logico-philosophicus*; b) tra l'ultimo Husserl e le *Ricerche filosofiche* dell'austriaco.

Sul primo versante, l'indagine viene focalizzata sulla teoria del significato di Husserl e sulla teoria della raffigurazione di Wittgenstein. Come si è precedentemente indicato, nelle *Ricerche logiche* l'elaborazione critico-conoscitiva della logica pura esige una rigorosa impostazione fenomenologica. Mi sembra opportuno rimarcarlo a questo punto dell'indagine, con le stesse parole di Husserl: «Le discussioni linguistiche fanno parte di quella elaborazione preliminare che è indispensabile per costruire la logica pura, perché solo con il loro aiuto è possibile chiarire in modo inequivocabile gli *oggetti* veri e propri dell'indagine logica e, conseguentemente, le loro modalità essenziali e le loro differenze. Non si tratta dunque di discussioni grammaticali in senso empirico, che si riferiscano a una lingua qualsiasi storicamente determinata, ma di discussioni di tipo ben più generale, in quanto riguardano la sfera più ampia di una *teoria oggettiva della conoscenza* e, in stretta connessione con essa, di una *fenomenologia pura dei vissuti del pensiero e della conoscenza*. Quest'ultima, come la *fenomenologia pura in generale* da cui è inclusa, si occupa esclusivamente dei vissuti afferrabili e analizzabili nell'intuizione, nella loro pura generalità essenziale, e non dei vissuti appercepiti empiricamente come fatti reali, come vissuti degli uomini e degli animali che hanno esperienze vissute nel mondo fenomenico, nel mondo posto come fatto empirico. Essa porta *descrittivamente* all'espressione pura, in concetti essenziali e in enunciati essenziali che hanno forma di legge, le essenze direttamente afferrate nell'intuizione essenziale e i nessi che si fondano puramente sulle essenze. Ogni enunciato di questo genere è a priori nel senso più pregnante del termine. Proprio questa sfera deve essere oggetto di indagine approfondita al fine di una chiarificazione e di una elaborazione critico-conoscitiva preliminare della logica pura [...]. La fenomenologia dischiude le "fonti" dalle quali "scaturiscono" i concetti fondamentali e le leggi ideali della *logica pura* — e alle quali questi stessi concetti e le leggi debbono essere ricondotti per conferire loro quella "chiarezza e distinzione" che una comprensione critico-conoscitiva della logica pura esige»⁴⁴.

Nella Prima delle sue *Ricerche*, Husserl definisce il concetto di linguaggio attraverso quello di segno significativo e/o significante: *non v'è espressione significante senza un atto che le conferisca senso*. Come dire: *il rilevamento di senso è originario rispetto al linguaggio*. I contenuti logici

⁴⁴ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, cit., pp. 268-269.

sono espressioni significanti che svolgono la funzione di rappresentare il *telos* del linguaggio. Se il *telos* è una struttura logica, e se le espressioni significative coprono un'area più ampia rispetto ai contenuti logici, allora la fenomenologia precede la logica. Un esempio può al riguardo essere utile: la descrizione degli *Erlebnisse* è "rigorosa" senza essere "esatta" in senso logico-matematico. Secondo Ricoeur, il linguaggio è considerato da Husserl quale veicolo autonomo di intenzioni significanti: dopo aver fondato i contenuti logici sulle espressioni linguistiche, la fenomenologia fonda queste ultime sull'intenzionalità, il cui potere è originario e costitutivo rispetto allo stesso linguaggio e al suo legame con la coscienza.

Se precedentemente siamo stati ricondotti dalla logica alla fenomenologia, ora il movimento che Husserl propone è di risalire da una fenomenologia delle espressioni significanti a una fenomenologia degli *Erlebnisse*, e questo è il compito della Quinta delle *Ricerche*, dal titolo "I vissuti intenzionali e i loro contenuti". Ora l'intenzionalità copre il campo di tutti gli atti di coscienza, e il linguaggio opera una mediazione tra due livelli: il primo costituisce il suo ideale di logicità, il suo *telos*, per cui tutti i significati devono poter essere convertiti nel linguaggio del *lógos* razionale; il secondo livello, invece, non costituisce più un ideale, ma un'origine, un fondamento, una *Ursprung*. Secondo Ricoeur, ciò significa che «il linguaggio può essere considerato "dall'alto", dal suo limite logico, o "dal basso", dal suo limite di esperienza muta ed elementare. In sé esso è un *medium*, una mediazione, uno scambio tra *Telos* e *Ursprung*»⁴⁵.

Passando alla teoria della raffigurazione (*Abbildung*) di Wittgenstein, Ricoeur afferma che ovviamente il contesto è assai diverso, ma la posizione e la funzione di base sono paragonabili. In particolare, egli propone un confronto tra la nozione wittgensteiniana di "immagine" (*Bild*) e quella husserliana di "significato" (*Bedeutung*). Wittgenstein enuncia una teoria della raffigurazione distinguendola da quella delle condizioni di verità, proprio come Husserl elabora una teoria del significato distinguendola da quella delle proposizioni logiche. L'aspetto filosoficamente rilevante è che la nozione di immagine in Wittgenstein, come del resto quella di significato in Husserl, «è l'essenza di tutto il linguaggio: essa ricopre il campo dei linguaggi scritti, parlati e di ogni segno articolato: fotografie, diagrammi, piani, mappe, spartiti musicali, fonti documentarie, in sostanza ogni forma di rappresentazione mediante la quale la disposizione di elementi o di loro

⁴⁵ P. Ricoeur, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, cit., p. 83.

parti nel “fatto” è espressa da una corrispondente disposizione nell’immagine»⁴⁶.

Ma un’interpretazione meno realistica della forma di raffigurazione si rende necessaria nei casi della rappresentazione della possibilità, dell’inesistenza e, soprattutto, delle rappresentazioni false: qui il “senso” (*Sinn*) non è più qualcosa di comune, ma una determinazione interna: può esserci rappresentazione (*Darstellung*) senza raffigurazione (*Abbildung*). Citando il *Tractatus*, Ricoeur afferma: «Questo concetto di *Darstellung* distinto da quello di *Abbildung* è il più vicino alla fenomenologia (2.22; 2.2221-2.2224), esso culmina nell’affermazione: “Ciò che l’immagine (*Bild*) rappresenta (*darstellt*) è il proprio senso (*Sinn*)”. Come in Platone, l’idea è un’idea di qualcosa, ma non necessariamente di qualcosa che è; qui sopravviene la fenomenologia»⁴⁷. Eppure tale fenomenologia tende a fallire, se Wittgenstein stesso al § 2.172 del *Tractatus* ammette che l’immagine (*Bild*) non può raffigurare, ma soltanto esibire (*aufweisen*) la sua propria forma di raffigurazione (*Form der Abbildung*). Da ciò segue che la teoria della raffigurazione deve essere riassorbita nella teoria delle forme logiche. Un’immagine la cui forma di raffigurazione è una forma logica viene chiamata da Wittgenstein “immagine logica” (*logische Bild*): Ricoeur vi scova un mancato tentativo di fenomenologia della significazione, bloccato tra le iniziali proposizioni realistiche che riguardano i fatti (*Tatsachen*) del mondo e il nucleo prettamente logico del *Tractatus*.

Come è noto, l’ulteriore riflessione di Wittgenstein giunge a sostituire le nozioni di “gioco di lingua” e di “uso” alla teoria dell’*Abbildung* esposta nel *Tractatus*. Ricoeur confronta la filosofia dell’ultimo Husserl con i guadagni teoretici delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, non ignorando il profondo dissenso tra i due pensatori in merito alla nozione di “uso”.

La questione centrale nella tarda filosofia di Husserl scaturisce direttamente dalle prime fasi del suo pensiero: il linguaggio, lo si è appena visto, opera una mediazione tra le strutture logiche (che costituiscono il suo *telos*) e l’esperienza vissuta (che gli conferisce una *Ursprung*). Ora Husserl esamina il secondo aspetto del problema e sviluppa così una delle direzioni implicite nella sua prima analisi del significato, radicalizzandola attraverso l’utilizzazione del concetto di “riduzione” che a sua volta pone il “riempimento” come problema in se stesso.

⁴⁶ *Ivi*, p. 85.

⁴⁷ *Ivi*, p. 86.

L'indagine filosofica è tutta concentrata sulla relazione tra il linguaggio e l'esperienza pre-linguistica. La riduzione fenomenologica non è il ritrarsi dell'io dalla realtà, ma l'atteggiamento di distacco dal mondo naturale, implicito nella nascita del linguaggio come tale. Si tratta di un atto filosofico originario. Secondo Ricoeur, non c'è funzione simbolica senza questa trasformazione della relazione del soggetto con la realtà: nel caso del linguaggio, si tratta di sostituire una relazione significativa al coinvolgimento naturale nel mondo: «Se la riduzione fenomenologica non equivale né alla perdita né alla sottrazione di qualche cosa, ma alla presa di distanza a partire dalla quale non ci sono soltanto cose, ma segni, sensi, significazioni, allora essa segna la nascita della funzione simbolica in generale. E, ciò facendo, dà un fondamento alle operazioni contingenti dell'analisi linguistica»⁴⁸. In quest'ottica, la riduzione può essere interpretata come la nascita di un soggetto parlante; essa è individuabile nelle stesse strutture del segno: infatti il segno è vuoto, nel senso che non è la cosa, ma la indica; inoltre, non è se stesso se esiste soltanto per la funzione di indicare. La riduzione che istituisce il segno come segno apre una nuova possibilità, quella del riempimento (*Erfüllung*) o del non-riempimento (*Unerfüllung*) del segno stesso. La riduzione fenomenologica costituisce per il linguaggio, inteso quale sistema di segni fattuali, il regresso all'atto significativo come tale; nel linguaggio si rinviene un duplice aspetto: fattuale, empirico e contingente in quanto sistema di segni; formale ed essenziale in quanto sistema di simboli significanti. Si indaga regressivamente su un'esperienza vissuta originaria a partire dal mondo dei segni e sulla base dei giudizi di percezione: questa esperienza vissuta originaria, per gli esseri umani che nascono tra le parole, non sarà mai la nuda presenza di un assoluto, ma rimarrà ciò verso cui tale ricerca regressiva tende. Con ciò ci si trova di fronte alla *genesì del significato e/o del senso*, che consiste nel distinguere le stratificazioni costitutive sedimentate su una presupposta esperienza grezza, muta, tacita. Le dinamiche della genesi, osserva Ricoeur, sono state sostituite dalle modalità di riempimento dell'intenzione: nella cornice della "logica trascendentale" vengono così introdotte le nozioni di "individuo" e di "mondo" come orizzonte o al di là del "qualcosa in generale", richieste dalla logica formale; tuttavia, individuo e orizzonte restano semplici correlati della *Rückfrage*. In tal modo, afferma conclusivamente il pensatore francese, la posizione del linguaggio come medio tra logica ed esperienza, tra *telos* e origine, viene rafforzata.

⁴⁸ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, tr. it., Jaca Book, Milano 1986, p. 46.

Se in Husserl il mondo-della-vita non è osservato direttamente, ma posto indirettamente come ciò a cui la logica della verità viene ricondotta, il “secondo” Wittgenstein, al contrario, sembra collocarsi immediatamente nel mondo dell’esperienza naturale, quotidiana, dove il linguaggio è un’attività tra le altre, una prassi condivisa. Le nozioni di *Lebenswelt* e di *Lebensform* si fanno dunque stridenti: secondo Ricoeur, ciò significa che «la costituzione del segno come tale presuppone quel distanziamento dalla vita, dall’attività e dalla natura che Husserl ha simboleggiato nella “riduzione” e che è rappresentato in ogni segno dalla sua vuotezza. Questa costituzione del segno come tale, a livello di un sistema di segni distinto dalle cose, è il presupposto dell’altra dimensione del segno, che concerne l’uso dei significati per mezzo della loro combinazione in frasi rispetto a situazioni date. La prima dimensione è l’aspetto semiotico del linguaggio, la seconda quello semantico, quello degli “atti linguistici” che Wittgenstein definisce in modo appropriato “il parlare del nostro linguaggio”. Con questa distinzione tra l’aspetto semiotico e l’aspetto semantico del linguaggio è possibile conservare la nozione di uso in Wittgenstein e persino dedurre da essa tutti i vantaggi della sua applicazione alla vita, in una indefinita varietà di usi che eccedono le funzioni logiche. La concezione del linguaggio come uso riguarda solamente l’atto del parlare; è vero che esso è una forma di vita, ma ciò non è più vero per il linguaggio come sistema di segni. La funzione simbolica, che costituisce il segno come tale, ha origine nella distanza tra pensiero e vita»⁴⁹.

Ad opera della funzione specifica del segno siamo sempre già separati dalla vita: significando la vita ne siamo anche allontanati nei molteplici processi dell’interpretazione. Se per un verso l’impostazione analitica non si chiude nella gabbia del linguaggio, ma rimane aperta alla complessità dell’esperienza, e se per l’altro la fenomenologia riconosce che un’eidetica descrittiva del vissuto non può non avere implicazioni linguistiche, è allora possibile individuare strategie di convergenze oltre che di dissonanze — può essere utile, al riguardo, ricordare che nel saggio *Una giustificazione per le scuse*⁵⁰ Austin definisce il suo metodo una “fenomenologia linguistica”, proprio perché intende chiarire gli enunciati linguistici in vista di una più approfondita analisi dell’esperienza.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, cit., pp. 92-93 (corsivo mio).

⁵⁰ J. Austin, *Una giustificazione per le scuse*, tr. it. in: *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990.

Ricoeur propone dunque il seguente interrogativo: il vissuto fenomenologico può essere inteso come il referente implicito, non tematizzato, dell'analisi del linguaggio ordinario? Infatti, se la riduzione fenomenologica segna la nascita della funzione simbolica, allora essa è il solido fondamento di ciò che il filosofo analitico fa quando si distoglie dai fatti e si rivolge agli enunciati⁵¹. Insomma: come risultato della riduzione, il vissuto non è forse un senso eminentemente dicibile? Ma è proprio la dicibilità del vissuto che consente una teoria degli enunciati, e ciò significa che la fenomenologia opera a un livello diverso rispetto all'analisi del linguaggio: non che Husserl ignori le ambiguità del linguaggio, ma queste gli sembrano meno temibili del difetto di chiarezza che è proprio del "come" del dato. Le cose, infatti, si danno secondo gradi di prossimità e di distanza che concernono la modalità dell'essere dato. Si può dire "ciò che" la coscienza vive col dire "ciò che" essa intenziona; è possibile dire il *cogito* mediante la *cogitatio* e quest'ultima attraverso il *cogitatum*, che Husserl chiama *noema*, come ambito di coscienza entro cui e per cui si dà senso. Tale concezione si trova alla base dell'incontro con la filosofia analitica del linguaggio: ciò che va confrontato con gli enunciati linguistici è il vissuto preso nel suo contenuto noematico (*noematischer Gehalt*) di oggettività. Il noema fonda la dicibilità dell'*Erlebnis*, poiché quest'ultimo è possibile soltanto attraverso un contenuto di significato che lo direzioni all'oggettività intenzionata e/o presa di mira come tale. Conclude Ricoeur: «Al termine di una serie di implicazioni che partono dalla riduzione e passano per il vissuto, l'essenza del vissuto, l'intenzionalità del vissuto, Husserl consegue il punto di partenza della filosofia analitica: il piano dell'enunciato. Husserl termina dove Austin e gli altri iniziano; è per questo che gli enunciati sono per lui semplicemente "espressioni", uno strato ulteriore rispetto al *Sinn* che è relativo al noema»⁵².

La differenza e/o la divergenza, dunque, non è più tra due stili di descrizione, ma tra due livelli strategici, di cui quello fenomenologico è fondante: *ciò che si dice* si costruisce sul *senso del vissuto*. Se la fenomenologia rintraccia il senso dell'*Erlebnis* definendo il livello costitutivo o essenziale, l'analisi linguistica lavora sul piano degli enunciati, demarcando piuttosto il livello dell'espressione. In conclusione, la fenomenologia individua sotto lo strato linguistico una costituzione di senso, rispetto alla qua-

⁵¹ P. Ricoeur, *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, in: *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 95-110.

⁵² *Ivi*, p. 110.

le l'enunciato rappresenta ciò che Husserl chiamava l'elemento non produttivo dell'espressione. Ciò che si mostra a questo livello strategico, nella costituzione del senso, è tutto il contrario di un "ineffabile" interiore, perché il senso di un vissuto si attinge soltanto nel suo correlato oggettivo. Il senso è l'oggettività che sta di fronte alla coscienza, ed è questa oggettività correlativa al vissuto che emerge negli enunciati linguistici. Riecheggia, in modo traslato, l'assunto del "primo" Wittgenstein: è il mostrare che fonda il dire, e non il contrario⁵³.

⁵³ Cf. P. Ricoeur, *Parola e simbolo*, in: *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 161. Secondo il Wittgenstein del *Tractatus*, la struttura logica del linguaggio è ineffabile, si mostra attraverso l'uso sensato dei simboli; la struttura significativa del linguaggio mostra la forma logica degli oggetti e così facendo mostra l'essenza inesprimibile del mondo. Il "come" del mondo *può essere detto*; ma il suo "che cosa" *si mostra* come segno intraducibile (§ 6.44; § 6.522). Anche in questo caso non siamo alle prese con un ineffabile interiore o psicologizzante, bensì con uno "sfondo" implicito, tacito, pre-linguistico, che dà senso al nostro dire.