

CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

EDIZIONE DIGITALE

CHE COSA FA IL LINGUAGGIO?

(DE SAUSSURE, CHOMSKY, WITTGENSTEIN, AUSTIN,
HEIDEGGER)

2014

CHE COSA FA IL LINGUAGGIO?

(DE SAUSSURE, CHOMSKY, WITTGENSTEIN, AUSTIN, HEIDEGGER)

SOMMARIO

La svolta linguistica nel Novecento.....	3
2. La linguistica novecentesca	4
2.1 De Saussure e la linguistica novecentesca	4
2.2. La tesi Sapir-Whorf e il relativismo linguistico	4
2.3 Chomsky e l'innatismo linguistico	5
3. L'approccio analitico	7
3.1 Wittgenstein e la filosofia come terapia linguistica	7
testo Wittgenstein tractatus	8
testo Wittgenstein: i giochi linguistici	10
3.2 La filosofia analitica e Austin	11
4 L'approccio ontologico.....	12
4.1 Heidegger e il linguaggio come dimora dell'Essere	12
Testo Heidegger: l'ascolto del linguaggio	12
4.2 Gadamer: "l'essere che può venir compreso è linguaggio"	14
Conclusioni.....	14
Laboratorio didattico	15
Sez A - Ripercorrere le diverse soluzioni al problema	15
Sez B. Strumenti filosofici	15
L'analisi linguistica degli enunciati metafisici	15
Sez. C - Piano di discussione	16
Scheda didattica.....	17
Testi a integrazione.....	18
De Saussure: la metafora degli scacchi come spiegazione della sincronia e diacronia nella lingua.....	18
De Saussure, La distinzione tra langue e parole	18
De Saussure, il segno linguistico.....	19
Lee Worf: la relatività linguistica.....	20
Chomsky: la grammatica universale	21
Chomsky: i limiti del comportamentismo e la grammatica generativa.....	21
Wittgenstein: il dicibile e l'indicibile	22
Austin: atto locutorio, illocutorio, perlocutorio	22
Austin: il linguaggio ordinario	24
Heidegger: il linguaggio è la casa dell'essere.....	25
Gadamer: l'essere che può venir compreso è linguaggio	25
D'Agostini: analitici e continentali di fronte al linguaggio	26

LA SVOLTA LINGUISTICA NEL NOVECENTO

Il problema del linguaggio attraversa quasi tutte le principali correnti filosofiche del Novecento. Filosofia della scienza, filosofia analitica, strutturalismo, ermeneutica, psicanalisi, per citare solo alcuni settori di indagine, si concentrano sull'analisi del linguaggio con un'attenzione inedita. C'è chi, come **Richard Rorty** (1931 - 2007), ha parlato di "**svolta linguistica**" (**linguistic turn**) nella filosofia del Novecento. Ma perché si sviluppa questo interesse e perché esso assume dimensioni così vaste? Una risposta univoca è, ovviamente, impossibile, ma si possono avanzare alcune ipotesi.



- a) Anzitutto nel nostro secolo prendono forma sempre più definita le **scienze del linguaggio**. Esse sono la semantica, che permette l'interpretazione dei sistemi simbolici, la fonetica, cioè la scienza dei suoni linguistici, la morfologia, lo studio delle forme linguistiche, la sintassi, cioè la disciplina che studia la corretta combinazione di segni per produrre enunciati, la semiotica, cioè la teoria del segno. Nei primi decenni del Novecento studiosi come **Ferdinand de Saussure**, **Charles Sanders Peirce** (1839-1914) e **Roman Jakobson** (1896-1982), solo per citare i più noti, gettano le basi teoriche che permettono uno studio scientifico del fenomeno linguistico.
- b) Negli stessi anni, cioè all'inizio del secolo, matura una generale reazione alla tendenza mentalistica di derivazione psicologista e neo-kantiana: da Gottlob Frege (1848-1925), a Bertand Russell (1872-1970), a Ludwig Wittgenstein (1889-1951) prende il via uno studio del significato inteso non più come analisi di un processo interiore, ma come indicazione delle condizioni di verità (o falsità) degli enunciati. **Il significato "esce dalla testa", rendendo possibile analizzarlo in modo nuovo**.
- c) Nel Novecento, poi, nascono o si sviluppano alcune **correnti filosofiche fortemente linguisticizzate**, come la psicanalisi, l'ermeneutica, il neopositivismo: il loro "stile di indagine" e l'agenda dei problemi affrontati saranno molto influenti per tutta la filosofia novecentesca.
- d) Più in generale occorre ricordare che la cultura del XX secolo si sviluppa all'insegna della **crisi**, crisi di valori, di risposte, di prospettive. **In una cultura della crisi, in cui la verità sembra ancora più sfuggente, è comprensibile che ci si ripieghi sulle condizioni della verità**. L'involucro più esterno di questa verità è, appunto, il linguaggio: si è accomunati nel modo di dire, anche se si è divisi sul contenuto del detto.

Il linguaggio viene allora sempre più spesso considerato come un *medium*, nel senso latino del termine: non solo, cioè, come strumento di comunicazione, ma anche come ambito, mondo, ambiente in cui la comunicazione diventa possibile. **L'attenzione al linguaggio mostra che un accesso "immediato" all'essere o alla verità è impossibile**. Nell'Ottocento il riferimento al linguaggio serviva a illustrare il comune slancio verso il superamento della scissione, verso l'Assoluto. Nel Novecento esso è piuttosto il segno di un'impossibilità, quella di abbracciare la totalità dell'essere. Anche per questo le filosofie del linguaggio, pur nelle loro consistenti differenze, portano ad una comune istanza anti-metafisica.

Se queste sono alcune delle ragioni dell'interesse novecentesco per il linguaggio, quali ne sono le forme? Il paesaggio dell'analisi linguistica è vastissimo. Scegliamo per questo di attraversarlo seguendo tre direttrici, che in fondo sviluppano alcuni dei problemi tradizionali della filosofia del linguaggio.

- 1) Anzitutto vi è il **problema dell'origine**, che assume una risposta sempre più scientifica e meno filosofica: si ricorre cioè all'analisi fornita dalla linguistica e agli strumenti di indagine fisiologica e neurologica. Non ci si chiede più, come con Platone, chi dà il nome alle cose, ma si cercano le origini funzionali, biologiche e fisiologiche della lingua: è la strada seguita dalla linguistica.
- 2) In secondo luogo, il problema del rapporto tra linguaggio e realtà si trasforma progressivamente nel **problema del controllo delle condizioni di uso e di significanza del linguaggio**: è questa la seconda strada che seguiremo, percorsa dalla filosofia analitica di origine anglosassone.
- 3) Infine il problema del rapporto tra lingua e popolo, maturato tra Settecento e Ottocento, e il connesso problema del rapporto tra linguaggio e ragione diventano, nel Novecento, **la questione generale dell'orizzonte linguistico in cui abita l'esperienza umana**: è la strada della riflessione ontologica percorsa dall'ermeneutica.

2.LA LINGUISTICA NOVECENTESCA

2.1 DE SAUSSURE E LA LINGUISTICA NOVECENTESCA

Si deve all'opera del linguista ginevrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) la messa a punto delle coordinate teoriche della linguistica novecentesca. La sua opera principale, il *Corso di linguistica generale* (pubblicato postumo dai suoi allievi nel 1916) raccoglie le sue lezioni all'Università di Ginevra, dedicate a struttura e caratteri generali del linguaggio.

Il pensiero di de Saussure si sviluppa in opposizione sia alla tendenza storica che a quella psicologica. Con la prima, di derivazione ottocentesca, si tendeva a studiare la lingua quasi esclusivamente nella sua evoluzione storica. Secondo de Saussure, **a questa dimensione diacronica va associata una sincronica**: ciò significa spostare l'accento dall'etimologia dei termini allo stato attuale della lingua, ai rapporti che intercorrono tra una espressione e tutte le altre della lingua a cui tale espressione appartiene.

In opposizione alla tendenza psicologista, che cercava nella lingua un'espressione interiore del soggetto, se non addirittura lo spirito in azione (si pensi a molta linguistica romantica), **de Saussure elabora una fondamentale distinzione, quella tra langue (lingua) e parole (parola)**, distinte entrambe dal *langage* (linguaggio). Il **linguaggio** è un insieme eterogeneo, in quanto composizione di fattori psichici, sociali, fisici. Per studiarlo occorre distinguere in esso una struttura costante, la **lingua**: essa consiste in un sistema di segni e regole, stabile e per questo oggetto separato di studio. La **parola**, invece, è l'esecuzione della lingua, cioè l'atto di produzione linguistica in una concreta situazione. Essa varia da caso a caso e da parlante a parlante. Un uomo, privato della parola (per esempio divenuto afasico), continua a conservare la lingua (infatti comprende ciò che gli si dice).

Infine, secondo de Saussure, il segno linguistico associa non un nome e una cosa, ma un nome e un concetto, cioè, per usare una terminologia che da de Saussure in poi diventerà canonica, un **significante** e un **significato**: **il significante è arbitrario** ("boef", "oak", "Ochse", "bue" sono segni arbitrari, anche se, ovviamente, non soggettivi) mentre il significato (il concetto di bue) è del tutto indipendente dalla sequenza di suoni che costituiscono il significante. Tale arbitrarietà, tuttavia, è collegata alla struttura della lingua: "burro" è un termine che significa diversamente se pronunciato in italiano o in spagnolo.

Con la distinzione tra diacronia e sincronia de Saussure ha spostato l'attenzione, nello studio linguistico, dalla storia alla struttura. Con la distinzione tra lingua e parola ha reso oggettiva l'analisi linguistica, separando la competenza (cioè la conoscenza della struttura generale di una lingua) dall'esecuzione, cioè dal singolo atto di parola. **Con l'arbitrarietà del segno, infine, de Saussure ha svincolato l'analisi linguistica dalle strette psicologiche in cui versava**, facendo del significato un concetto sostanzialmente estraneo all'analisi propriamente linguistica.

Questi tre strumenti teorici sono sufficienti per fare di de Saussure il fondatore della linguistica novecentesca e a condizionarne lo sviluppo, in senso antistorico e antimentalistico, almeno per metà secolo. Ma ancora più a fondo, va osservato che il quadro generale del suo pensiero ha spinto ad un cambiamento radicale: la lingua viene intesa come un **sistema**, cioè come un insieme integrato di elementi in costante interazione. La capacità espressiva di un termine non risiede in esso, ma nel rapporto che esso intrattiene, nella lingua, con gli altri segni linguistici. Lo studio linguistico è quindi fondamentalmente analisi della **struttura**, cioè del sistema di relazioni di un elemento con tutti gli altri. Da questo approccio si sviluppa, intorno agli anni '50, lo strutturalismo, un movimento di pensiero che coinvolge molte scienze umane, come l'antropologia, l'etnologia, la psicologia, la linguistica e la stessa filosofia. Il suo tratto saliente sarà lo spostamento di attenzione dall'uomo, storicamente inteso, alla struttura, concepita come sistema che organizza l'attività umana giungendo a determinarla e, in fondo, sostituendosi ad essa. Dallo strutturalismo, non a caso, emergerà la tesi della fine del soggetto umano.

2.2. LA TESI SAPIR-WHORF E IL RELATIVISMO LINGUISTICO

Il grande sviluppo novecentesco dagli studi linguistici ha, evidentemente, comportato anche una profonda diversificazione di approcci. Senza volerne rendere ragione qui, vale la pena ricordare che proprio l'analisi linguistica ha portato ad un rinnovato interesse per quella integrazione tra processi mentali e pratiche linguistiche da cui, almeno riferendoci a de Saussure, la linguistica aveva preso le

distanze. Punto di riferimento per questa nuova attenzione al rapporto tra pensiero e linguaggio è la cosiddetta **tesi Sapir-Whorf**, dal nome dei due studiosi americani a cui si è soliti riferirla.

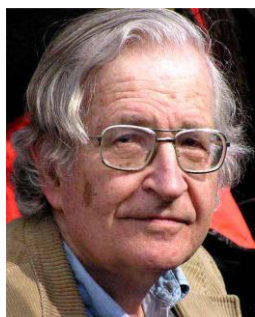
Edward Sapir (1884-1939), antropologo e linguista, si riferisce spesso, nei suoi scritti, ad una categorizzazione linguistica che diventa autonoma dall'esperienza, al punto da imporsi su di essa. La realtà, egli sostiene, è in gran parte inconsciamente costruita sulle abitudini linguistiche del gruppo. Ciò comporta che un cambiamento di lingua implichi un cambiamento di visione del mondo. Con strumenti diversi e differente consapevolezza, riemerge qui la tesi di Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), secondo il quale la lingua costituisce una *Weltanschauung*, una visione del mondo, da cui è possibile uscire solo per entrare nel cerchio di un'altra lingua.

L'allievo di Sapir, **Benjamin Lee Whorf** (1897-1941), studioso di lingue antiche americane, accentua questa tesi giungendo a teorizzare la tesi del **relativismo linguistico**. Proprio lo sviluppo dell'analisi linguistica, secondo Whorf, ha messo in luce che "ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma [...] dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa" (*Linguaggio, pensiero e realtà* (1956), Boringhieri, Torino 1970, p. 169). Si inverte qui il rapporto di causa-effetto tra esperienza e linguaggio: "Le categorie e i tipi che isoliamo dal mondo dei fenomeni non vengono scoperti perché colpiscono ogni osservatore; ma, al contrario, il mondo si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire che deve essere organizzato in larga misura dal sistema linguistico delle nostre menti" (*ibidem*). Se la lingua struttura l'esperienza e il pensiero, allora una sensibile variazione linguistica, per esempio la lingua degli indiani Hopi rispetto all'inglese, porta con sé una consistente diversità concettuale. E' questo il "**principio di relatività, secondo cui differenti osservatori non sono condotti dagli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati**" (*ibidem*, p. 170). Whorf produce analisi molto ricche delle differenze categoriali presenti nelle lingue, per esempio quella degli indiani Hopi confrontata con l'inglese o con le lingue di origine indoeuropea. Strutture centrali, come quelle di tempo e o di azione, sono trattate con considerevoli diversità in una lingua o in un'altra. Ma allora, è possibile tradurre in inglese la lingua Hopi? Per Whorf la risposta è positiva e si basa su una generosa dose di buon senso. Ma non sempre, nella riflessione filosofica, le soluzioni sono così accessibili.

Un percorso simmetrico ma indipendente, seguito dalla riflessione filosofica circa il problema del significato, porta un filosofo e logico come **Willard van Orman Quine** (1908-2001) a sostenere l'impossibilità di distinguere una componente linguistica e una componente fattuale nell'analisi di un enunciato. Come conseguenza di questo approccio, in *Parola e oggetto* (1960) Quine avanza **l'esperimento mentale** di un linguista che, data una lingua a lui completamente sconosciuta, parlata da una popolazione indigena con cui non ha avuto alcun contatto precedente, riceve l'incarico di produrre un manuale di traduzione, dalla propria lingua a quella. Così, alla vista di un coniglio che passa saltellando (questa è la situazione-stimolo), poiché l'indigeno pronuncia "gavagai", il linguista annota "coniglio" o "guarda, un coniglio". Quando il linguista, in presenza di una situazione-stimolo simile, sottopone all'indigeno l'enunciato "gavagai", si aspetta di ottenerne l'assenso o il dissenso. Nel primo caso l'ipotesi che "gavagai" significhi "coniglio" esce rafforzata. Ma chi ci dice che gli oggetti cui il termine si applica siano proprio conigli, anziché semplici stadi, o piccoli segmenti temporali di conigli? **Quando il linguista passa alla conclusione che un gavagai è un coniglio intero e perdurante**, egli dà per scontato che l'indigeno sia abbastanza simile a noi da disporre di un breve termine generale per conigli e di nessun breve termine generale per stadi o parti di coniglio. **Ipotizza, senza averne certezza, una somiglianza di schemi concettuali e di termini che li rappresentano**. Ma tale somiglianza non ha un fondamento certo: si limita a registrare un comportamento favorevole – l'indigeno non smentisce l'associazione fatta dal linguista – ma niente più di questo.

2.3 CHOMSKY E L'INNATISMO LINGUISTICO

Tra gli anni '30 e '60 il comportamentismo domina negli studi americani di psicologia. Secondo questo approccio è analizzabile scientificamente solo il comportamento, cioè il complesso delle manifestazioni esteriori di un determinato soggetto. Si studia il rapporto stimolo – risposta (S-R), cioè si considera quali effetti producono gli stimoli inviati al soggetto, trascurando così (come fosse una sorta di scatola nera) la sede di elaborazione dei comportamenti manifesti. Da qui, anche in linguistica, il prevalere dell'esternismo, cioè di uno studio comportamentista del linguaggio.



Nel 1959 **Noam Avram Chomsky** (1928 -), linguista americano di origine russa, recensisce e critica *Comportamento verbale* di Burrhus Fredrik Skinner (1904-1990), uno dei padri del comportamentismo americano. E' a partire da questa data che si suole far iniziare una **svolta "internista" negli studi linguistici**. Contro l'esternismo, che considera il linguaggio come pratica sociale o, al più, un'interazione con l'ambiente, le teorie interniste considerano il linguaggio come espressione di strutture mentali costitutive.

Il punto di partenza dell'analisi di Chomsky è quello che egli chiama "il problema di Platone". Riferendosi all'esempio del *Menone* platonico, in cui uno schiavo risolve un problema geometrico senza aver mai studiato geometria, **Chomsky si chiede come è possibile che un individuo mostri di possedere delle capacità linguistiche senza averle mai apprese**. C'è un enorme divario tra la complessità della struttura grammaticale delle lingue e la facilità con cui una normale persona arriva a padroneggiarle. La rapidità con cui il bambino impara a parlare correttamente non può essere frutto né di induzione né di analogia. Detto diversamente, nessun approccio comportamentista, basato sullo stimolo esterno e sul rinforzo, è **condizione sufficiente** a spiegare la competenza linguistica.

L'unica risposta al problema di Platone viene, secondo Chomsky, da una innata facoltà del linguaggio, cioè da un sistema cognitivo *a priori*, dotato di principi propri e di specifiche procedure di acquisizione, il cui sviluppo, inoltre, non dipende dal livello di intelligenza, né dalla esposizione allo stimolo linguistico (il parlare degli adulti, nel caso del bambino).

La tesi di Chomsky è certamente impegnativa: **la sua risposta si sviluppa nella direzione di una "grammatica generativa trasformazionale"**. "Grammatica" perché l'uomo è dotato di un codice che rappresenta lo "schema costitutivo" di ogni lingua e la "base per l'acquisizione del linguaggio" (*Linguaggio e problemi della conoscenza* (1988), il Mulino, Bologna 1998, p. 55); "generativa" perché permette di comporre frasi complesse a partire da frasi nucleari; "trasformazionale" perché ciò avviene attraverso la trasformazione di tali enunciati: per esempio da "Mario legge un libro" si passa, attraverso la trasformazione al passivo, all'enunciato "un libro è letto da Mario" o, con una trasformazione interrogativa, a "Mario legge un libro?" (tenendo presente che in molte lingue la forma interrogativa modifica la struttura della frase).

Ma se esiste questa grammatica universale e innata, perché le lingue sono così diverse? Ciò che è comune, afferma Chomsky, sono i **principi** generali che sovrintendono la formazione delle frasi: per esempio il principio di proiezione, secondo il quale ogni frase ha un soggetto, esplicito o implicito. A tali principi si affiancano dei **parametri**, che codificano le possibili combinazioni. E' la pratica linguistica, anche limitata, che permette di capire quali parametri sono ammessi o negati in una determinata lingua. Le lingue si differenziano solo sulla base di «possibilità di variazione permesse dalla dotazione biologica innata» (ibidem, p. 21). Nonostante la varietà delle lingue, esiste quindi una grammatica universale soggiacente ad ogni lingua parlata.

La sua tesi è impegnativa e non ha mancato di suscitare numerose critiche. Tra queste va ricordata quella di **Hilary Putnam** (1926 -) che, in un saggio dal titolo "*L'ipotesi dell'innatezza e i modelli esplicativi in linguistica*" (1967), critica l'impianto generale di Chomsky soprattutto nei suoi punti di partenza. Le principali prove addotte da Chomsky a sostegno dell'innatismo linguistico sono 3:

- 1) il bambino apprende la lingua madre con una facilità incomparabilmente maggiore di un adulto e senza istruzione esplicita;
- 2) il rinforzo sembra inutile: vi sono bambini che hanno appreso a parlare anche senza esprimersi verbalmente per anni;
- 3) la competenza linguistica non dipende dal livello intellettivo.

Ad esse Putnam obietta che:

- 1) Se si calcola che un adulto impara una lingua con circa seicento ore di studio e addestramento, è facile notare che un bambino di cinque anni è stato esposto a un numero di ore di istruzione enormemente maggiore: qualunque adulto nelle stesse condizioni apprenderebbe con uguale facilità, se non superiore;
- 2) Chiunque, anche senza rinforzo (per esempio se venisse imbavagliato) potrebbe imparare a parlare una lingua;
- 3) Infine quello del livello intellettivo è, secondo Putnam, un falso problema. Che cosa si intende per grammatica? Il rispetto delle regole? Anche i bambini più intelligenti le sbagliano. Quando non sbagliano più ciò non dipende dall'intelligenza ma dall'immersione linguistica (vedi punto 1); se per grammatica intendiamo il controllo lessicale, molti adulti non lo possiedono, esattamente come non possiedono la capacità di comprendere frasi troppo complesse.



“Tutta questa “argomentazione “ – conclude Putnam - si riduce a un «Perbacco, che abilità complicata apprende un adulto normale! Che cos’altro potrebbe essere se non *innata*?» [...] Ma invocare l’innatezza non risolve il problema dell’apprendimento, semplicemente lo sposta in avanti” (*Mente linguaggio e realtà* (1975), Adelphi, Milano 1987, pp. 138-139). L’argomentazione di Chomsky, secondo Putnam, o spiega con l’innatismo qualcosa che è spiegabile ricorrendo all’esperienza e alla comune facoltà cognitiva (come quella che serve per imparare a guidare o a giocare a scacchi), e allora commette una [fallacia di causa errata](#). Oppure essa si riduce all’argomento del “che cos’altro potrebbe spiegare l’apprendimento del linguaggio?”, incorrendo in una [fallacia ad ignorantiam](#), per cui se qualcosa non è dimostrato falso allora è vero. Ma la mancanza di un argomento rivale non giustifica la verità della propria tesi.

3. L’APPROCCIO ANALITICO

Una diversa modalità di studio del linguaggio è quella che si suole contraddistinguere con “filosofia analitica”. Essa rappresenta una concezione “per cui **i problemi filosofici possono essere risolti (o dissolti) riformando il linguaggio o ampliando la conoscenza del linguaggio**” (R. Rorty, *La svolta linguistica* (1967), Garzanti, Milano 1994, p. 29). Questo programma di ricerca si è sviluppato inizialmente nell’università di Cambridge e poi a Oxford (da cui il nome di *Cambridge-Oxford Philosophy*), per poi diffondersi in gran parte della filosofia anglosassone. Partendo da interessi di tipo logico, ma anche etico, l’approccio analitico cerca nel linguaggio un terreno di indagine che permette di affrontare problemi filosofici, di correggere fraintendimenti ed errori determinati da un cattivo uso linguistico, in generale di elaborare una teoria del linguaggio e, in molti casi, anche una connessa teoria cognitiva.

3.1 WITTGENSTEIN E LA FILOSOFIA COME TERAPIA LINGUISTICA

Alle spalle di questo approccio vi è la figura di **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951). Egli inaugura una originale concezione tanto del linguaggio quanto della filosofia. Figlio di una ricchissima famiglia viennese, studia ingegneria ma si interessa di logica e di fondamenti della matematica. Intelligenza acutissima e personalità inquieta, affida la sua concezione della logica, del linguaggio e dell’etica ad un breve testo, il *Tractatus logico-philosophicus*, che influenzerà moltissimo le discussioni del Circolo di Vienna.



Fin dalle prime pagine Wittgenstein avverte che “la formulazione dei problemi filosofici si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio” (*Tractatus logico-philosophicus* (1921-1922), Einaudi, Torino 1974, p. 3). Obiettivo del libro è tracciare un limite all’espressione dei pensieri, studiando la forma logica del linguaggio, ma sapendo tuttavia che tale limite non può essere detto: ciò significherebbe ammettere la possibilità di essere da entrambi i lati di tale limite. Invece, il senso del libro è riassumibile così: “Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere” (ibid.). **Il linguaggio, secondo Wittgenstein, può descrivere il mondo, ma non le modalità con cui lo fa.**

Il testo è spesso oscuro e apparentemente aforismatico, certo poco affine al linguaggio filosofico tradizionale. Per questo, al fine di comprenderlo meglio, può essere utile una metafora indicata da Black (*Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, (1964), Astrolabio, Roma 1967). Proviamo a immaginare una scacchiera: gli **oggetti** sono i pezzi e i quadrati; gli **stati di cose** sono la relazione tra pezzi e quadrati; un **fatto** è l’occupare un certo quadrato da parte di un pezzo; il **mondo** è la posizione dei pezzi in un dato momento. Con questo parallelo diventa più chiaro il lessico del *Tractatus* e le sue tesi iniziali

TESTO WITTGENSTEIN TRACTATUS

Questa selezione di alcune delle proposizioni del *Tractatus* serve a fornire alcuni spunti sulla teoria del significato di Wittgenstein, una teoria solo apparentemente denotativa. Anche qui occorre una precisazione: ciò che Wittgenstein intende con significato è ciò che Frege intende con *Bedeutung*, cioè la denotazione.

- 1 Il mondo è tutto ciò che accade.
 1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.
 2. Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose.
 2.10 Lo stato di cose è un nesso di oggetti (enti, cose).
 2.012 Nella logica nulla è accidentale. Se la cosa può accadere nello stato di cose, la possibilità dello stato di cose deve essere già pregiudicata nella cosa.
 2.0123 Se conosco l'oggetto, io conosco anche tutte le possibilità del suo accadere in stati di cose.
 2.013 Ogni cosa è come in uno spazio di possibili stati di cose. Questo spazio posso pensarlo vuoto, ma non posso certo pensare la cosa senza lo spazio.
 3.203 Il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo significato
 3.3. Solo la proposizione ha un senso; solo nella connessione della proposizione un nome ha significato.
 4.022 La proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come stanno le cose, se essa è vera. E *dice che* le cose stanno così.
 4.024 Comprendere una proposizione è sapere cosa accade se essa è vera. (La si può dunque comprendere senza sapere se è vera.)
 4.05 La realtà è confrontata con la proposizione.
 4.06 La proposizione può essere vera o falsa solo essendo un'immagine della realtà
 4.2 Il senso di una proposizione è la sua concordanza o discordanza con le possibilità del sussistere e non sussistere degli stati di cose.
 4.22 La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione, di nomi.
 4.25 Se la proposizione elementare è vera, sussiste lo stato di cose; se la proposizione è falsa, lo stato di cose non sussiste.
 4.26 L'indicazione di tutte le proposizioni elementari vere descrive il mondo completamente. Il mondo è descritto completamente dalle indicazioni di tutte le proposizioni elementari più la indicazione, quali di esse siano vere, quali false»
 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921-1922, Einaudi, Torino 1974.

Per la comprensione

- a) La proposizione 3.3. enuncia, di fatto, un principio già presente in Frege. Quale?
 b) Cosa significa comprendere una proposizione?
 c) Si può comprendere una proposizione senza sapere se essa è vera o falsa?

Una delle prime affermazioni del *Tractatus* suona infatti così: "Il mondo è la totalità dei fatti, non degli oggetti" (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921-1922, Einaudi, Torino 1974, 1.1). Gli oggetti, cioè le cose, sono pensabili solo all'interno delle loro relazioni, come i pezzi sono conosciuti solo entro lo schema delle mosse che essi possono fare. Le relazioni possibili di un oggetto vengono chiamate stati di cose. Il fatto, infine, è uno stato di cose che si realizza, come il trovarsi di un pezzo in una determinata casella anziché in un'altra. Un oggetto è pensabile solo in uno stato di cose; a partire da uno stato di cose un fatto è questo o quello, una casa, ad esempio, è di legno o di mattoni, mentre non sarà mai d'acqua o di aria. Ciò che emerge da questa immagine è la prevalenza, negli scacchi come nella logica, di un sistema di regole, di possibilità, di mosse, che solo rende comprensibile la situazione concreta, cioè il fatto. Per questo, secondo Wittgenstein, la conoscenza precede il darsi dell'oggetto (2.0123), ogni oggetto abita in uno spazio di possibili stati di cose, che lo pregiudicano e lo rendono comprensibile come oggetto in relazione ad altri (2.013). Ma ciò vuol dire che lo spazio logico precede e informa di sé la realtà che conosciamo.

La teoria del significato si collega strettamente a questa impostazione. Anche se il nome è detto significare l'oggetto (3.203), **tale senso precede i fatti**. Esso è la possibilità di una potenziale

combinazione di oggetti, cioè di uno stato di cose, che possiamo comprendere indipendentemente dalla circostanza che essa si dia - col che l'enunciato sarebbe vero - o che non si dia - col che sarebbe falso.

Certamente **vi è un confronto tra realtà ed enunciato (4.05), ma la prima non determina il secondo, anzi.** Lo specifico della logica, per Wittgenstein, sta proprio nell'essere costituita da enunciati che hanno senso indipendentemente dal confronto con la realtà: "La logica è *prima* di ogni esperienza - di ogni esperienza che qualcosa è *così*" (5.552).

Come mostrano anche le proposizioni successive, il passo è polemicamente rivolto a Russell e alla sua teoria logica che prevedeva, per la comprensione degli enunciati, anche la conoscenza diretta delle cose. Wittgenstein la pensa diversamente: in una lettera a Russell del 1913 egli scrive che è un affare della fisica sostenere che qualcosa esiste, mentre la logica si occupa della verità.

3.1.1. TAUTOLOGIE, CONTRADDIZIONI ED ENUNCIATI CONTINGENTI

Si apre così il capitolo dedicato alla forma logica degli enunciati. Nella proposizione 4.26 si affermava che il mondo è descritto completamente da tutte gli enunciati elementari veri, cioè i fatti. Ciò vuol dire che, seguendo Frege, è possibile associare a ogni enunciato elementare una condizione di verità (V) o di falsità (F) e calcolare la verità o falsità degli enunciati composti, o molecolari, che possiamo ottenere utilizzando gli operatori logici. Si tratta delle tavole di verità, per cui, per esempio, dati due enunciati A e B, l'uno vero e l'altro falso, la loro congiunzione ($A \wedge B$) è comunque falsa, qualunque cosa tali enunciati affermino. Ancora per il principio di composizionalità, i valori di verità degli enunciati composti dipendono dai possibili valori di verità degli enunciati componenti. Si possono dare tre tipologie di enunciati:

- 1) le **tautologie**, per esempio "piove o non piove" ($A \vee \neg A$), che sono sempre vere qualunque sia il valore di verità degli enunciati componenti;
- 2) le **contraddizioni**, per esempio "piove e non piove" ($A \wedge \neg A$), che sono sempre false qualunque sia il valore di verità degli enunciati componenti;
- 3) gli **enunciati contingenti**, che non risultano sempre veri o sempre falsi per qualunque valore di verità degli enunciati componenti (per esempio "piove"): sono enunciati che si riferiscono ai fatti e che possono essere detti veri o falsi solo in rapporto a come si presenta la situazione empirica.

Tautologia e contraddizione, per Wittgenstein, sono espressioni essenziali, ma prive di senso (*sinnlos*). Attenzione, ciò non vuol dire che siano insensate (*unsinnig*). Esse non sono immagini della realtà, non rappresentano alcuna possibile situazione, non descrivono nessuno stato di cose, non parlano nemmeno della realtà, ma determinano il margine lasciato ai fatti dalla proposizione.

La natura di tautologia e contraddizione porta così alla luce la struttura formativa che la logica presenta nel nostro rapporto con il mondo. **Se il senso di un enunciato è il suo poter essere vero o falso, tautologia e contraddizione non hanno senso, perché sono sempre vere o sempre false.** Esse mostrano il limite della rappresentabilità del mondo da parte del linguaggio, mostrano la forma stessa del nostro dire, cioè la forma logica del nostro conoscere il mondo.

3.1.2 WITTGENSTEIN E LA CONCEZIONE DEL "SIGNIFICATO COME USO"

Le vicende umane e intellettuali di Wittgenstein dopo la pubblicazione del *Tractatus* lo avviano lungo un percorso che sempre più lo distanzia da quella concezione di linguaggio, di forma logica e di significato che aveva inizialmente assunto.

Nelle *Ricerche filosofiche*, pubblicate postume nel 1953, egli abbandona la ricerca di una forma logica unitaria, ridiscute i fondamenti del calcolo matematico, la natura dei processi di comprensione, la psicologia del sentire e del condividere, giungendo a risultati che si distaccano tanto dalla tradizione logica fregheana quanto dalla filosofia neopositivista. **Per il Wittgenstein delle Ricerche una teoria generale del linguaggio è una teoria dei giochi linguistici, cioè delle molte e diverse procedure di utilizzo del linguaggio.** Comandare e agire secondo il comando, descrivere un oggetto, costruirlo in base a un progetto, riferire un avvenimento..., questi sono alcuni esempi di gioco linguistico e, scrive Wittgenstein, "è interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici (e anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*)." (*Ricerche filosofiche*, (1953), Einaudi, Torino 1964, § 23). Con questa autocritica, Wittgenstein ribadisce l'inattuabilità di una forma logica comune del linguaggio: vi sono tanti linguaggi quante forme di vita, il

che rende ammissibile anche una concezione denotativa, come quella di Russell, che non è erronea, ma semplicemente parziale, un gioco linguistico accanto ad altri ugualmente legittimi.

Da questa svolta prende forma una diversa teoria del significato: nella grande maggioranza dei casi, **il significato di un termine è il suo uso nel linguaggio** (ivi, § 43). Ciò che possiamo fare con le parole dipende dalla situazione comunicativa, dal linguaggio che utilizziamo, dalla grammatica, dalla sintassi, dalla pragmatica del gioco che stiamo giocando.

TESTO WITTGENSTEIN: I GIOCHI LINGUISTICI

Le Ricerche filosofiche sono il testo a cui Wittgenstein lavorò fino alla morte, avvenuta nel 1951, senza tuttavia giungere a vederlo concluso e pubblicato. Il contenuto del libro è anticipato dai due quaderni di appunti, il Libro blu e il Libro marrone, relativi ai suoi corsi a Cambridge nel 1933-35. Determinante è la nuova concezione di linguaggio, non più raffigurativo, come nel Tractatus, non più sistema, come nella Grammatica filosofica, ma inteso a partire dalla nozione di gioco, cioè un sistema di regole variabile e contestuale, socialmente condiviso e quindi non arbitrario.

Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo "segni", "parole", "proposizioni". E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. (Un'immagine approssimativa potrebbero darcela i mutamenti della matematica.) Qui la parola "giuoco linguistico" è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.

Considera la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi:

Comandare, e agire secondo il comando.

Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o dimensioni.

Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno).

Riferire un avvenimento

Far congetture intorno all'avvenimento

Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova.

Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi.

Inventare una storia; e leggerla.

Recitare in teatro.

Cantare in girotondo.

Sciogliere indovinelli.

Fare una battuta; raccontarla.

Risolvere un problema di aritmetica applicata.

Tradurre da una lingua in un'altra.

Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*)

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1968, § 23.

Per la comprensione

- Che cosa accomuna i diversi giochi linguistici?
- Che critica porta il Wittgenstein di questo brano al Wittgenstein autore del *Tractatus*?

Wittgenstein rimane fedele all'idea, presente già nel *Tractatus*, che parlare sia un'attività governata da regole, ma tali regole, nelle *Ricerche filosofiche*, sono sempre più simili a quelle di un gioco. Anche la teoria semantica ne esce cambiata: il significato di un termine è il suo uso nel linguaggio (*Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, § 43). Ciò vuol dire che per determinarlo occorre capire le condizioni in cui un termine è utilizzato, il gioco in cui appare, la forma di vita in cui lo è utilizzato.

Da un'idea regolare e purificata del linguaggio si va verso un'immagine più realistica e variegata: "il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di

case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con stradine diritte e regolari, e case uniformi” (ivi, § 18).

La svolta pragmatica della teoria dei giochi linguistici, oltre a rendere plurali le regole del rapporto tra parole e cose, **sposta l’attenzione dai linguaggi formalizzati al linguaggio ordinario**.

3.2 LA FILOSOFIA ANALITICA E AUSTIN

Sulle orme di Wittgenstein si sviluppa così uno stile filosofico che va sotto il nome di filosofia analitica. Più che da un’appartenenza di scuola, esso è unito da uno stile di indagine, fatto di critica sottile e di analisi minuziosa, volta a comprendere il funzionamento del linguaggio e quindi ad avere una più chiara visione delle cose. A Cambridge Wittgenstein, **Bertrand Russell** (1872-1970), **George Edward Moore** (1873-1958), **John Wisdom** (1904-1993), sostengono comunemente che la filosofia è analisi del linguaggio e chiarificazione del pensiero. Attorno alla rivista “*Analysis*” a partire dal 1933 si raccoglie un gruppo di pensatori per cui la filosofia è terapia contro i falsi problemi e le pretese speculative. A Oxford, negli anni ’50, il movimento analitico trova un nuovo slancio attorno alle figure di **Gilbert Ryle** (1900- 1976) e di **John Langshaw Austin** (1911-1960), che accentuano lo studio del linguaggio ordinario, facendone il fertile terreno di indagine per la filosofia.



Austin, in particolare, sviluppa la concezione di Wittgenstein del significato come uso nel linguaggio e coglie l’invito di Moore a ritornare all’evidenza del senso comune. Da queste premesse egli sviluppa una solida concezione pragmatica del linguaggio comune, **la teoria degli atti linguistici**, e una “fenomenologia linguistica”, cioè un attento inventario degli usi linguistici. **La premessa di fondo del suo approccio è che il parlante, quando parla, fa qualcosa**.

Austin elabora così la nozione di **enunciato performativo** (da *to perform*, eseguire), distinta da quella di enunciato constativo, in cui il linguaggio svolge una funzione descrittiva, che può essere vera o falsa. Sono enunciati performativi:

- i) “*Sì, prendo questa donna come mia legittima consorte*”, come ci si esprime nel corso di una cerimonia nuziale.
- ii) “*Battezzo questa nave Queen Elizabeth*”, come ci si esprime quando si spezza una bottiglia contro la prua di una nave.

Pronunciare frasi di questo tipo, in circostanze idonee, non è né descrivere ciò che si sta facendo, né affermare che lo si sta facendo: è farlo. Da qui la definizione di enunciati performativi.

Anche gli enunciati constativi, tuttavia, non riducono il loro ruolo alla denotazione ma sono propriamente atti, cioè azioni rilevanti in un contesto sociale e comunicativo. Lo sviluppo dell’analisi pragmatica del linguaggio porta Austin a proporre, nel suo saggio *Come fare cose con le parole* (1962), una seconda e fondamentale partizione che, in un certo senso, congloba la precedente:

a) atto locutorio: è l’atto di dire determinate parole dotate di *significato*, come negli atti di descrizione;
b) atto illocutorio: è l’esecuzione di un atto locutorio, cioè un atto eseguito nel dire qualcosa. Mentre l’atto locutorio ha significato, quello illocutorio ha *forza*, legata all’intenzione di chi parla, come nelle espressioni di comandi, di richieste, di proibizioni...

c) atto perlocutorio: è l’atto provocato dal fatto di dire qualcosa, come la persuasione o l’insinuazione. Siamo quindi in presenza di una generazione di *effetti*, con il linguaggio, sui sentimenti, sui pensieri, sugli atti di chi ascolta, di chi parla o di altre persone ancora.

Il contesto pragmatico in cui Austin rilegge il linguaggio e le sue funzioni mostra una svolta: non basta studiare la forma logica o grammaticale di un enunciato, ma occorre valutarne l’azione, la forza, le conseguenze che produce in una determinata situazione. D’ora in poi lo studio del linguaggio affiancherà alla ricerca sintattica e semantica una indagine pragmatica, volta a capire gli effetti dell’atto linguistico, che derivano dal suo essere azione e non solo dizione.

4 L'APPROCCIO ONTOLOGICO

4.1 HEIDEGGER E IL LINGUAGGIO COME DIMORA DELL'ESSERE

Una prospettiva ancora diversa nell'analisi del linguaggio viene dalla tradizione ermeneutica, legata ad autori come **Martin Heidegger** (1889-1976), Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur (1913 -).

Questa linea di riflessione prende le mosse, nel Novecento, dall'impostazione del problema dell'essere che Heidegger delinea nelle pagine di *Essere e Tempo* (1927). Qui, nel quadro di una articolata analisi delle strutture esistenziali, l'uomo, cioè l'Esserci (*Dasein*), appare come l'unico ente che si pone il problema del senso dell'Essere, che si interroga cioè su che cosa significhi "ente" ed "essere" e su che rapporto intercorra tra i due. Da tale analisi emerge una delle tesi fondamentali di Heidegger, cioè che **l'Essere, nella tradizione occidentale, dalla metafisica greca fino a noi, viene pensato come cosa, ente, semplice-presenza**. Questa



analisi assume sempre più importanza nelle opere di Heidegger, fino a diventarne il tema dominante: "Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'Essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'Essere come tale. La «questione dell'Essere» rimane sempre la questione dell'ente" (*Lettera sull'«umanismo»* (1947), in *Segnavia* (1976), Adelphi, Milano 1987, p. 284).

Emerge così la tesi che accompagnerà Heidegger fino agli ultimi scritti, cioè una riflessione sul darsi dell'Essere che coinvolge, in modo decisivo, il tema del linguaggio. Heidegger stesso riconoscerà come un difetto fondamentale di *Essere e Tempo* l'aver trascurato il rapporto tra linguaggio e essere. Ma perché tale rapporto è così decisivo?

Per Heidegger, a partire dalla filosofia classica, una millenaria esperienza ha travolto il linguaggio nella sua autenticità, per privilegiarne solo un aspetto: la pura funzione di rimando alle cose. Dietro questo travisamento si cela quello che per Heidegger è l'errore metafisico classico: il dominio della semplice-presenza. Ma quale sarà il ruolo di un linguaggio che non venga considerato nei termini della presenza?

Il linguaggio, per Heidegger, nella sua essenza non è né espressione né attività dell'uomo. Il linguaggio parla (*Die Sprache spricht*). Esso non è uno strumento che l'uomo può prendere e lasciare; non ne ha padronanza, perché **non è l'uomo che parla il linguaggio, ma è il linguaggio che parla l'uomo**. Ciò avviene perché esso, in particolare nel dire poetico, preserva e mostra l'Essere, non come qualcosa che si possessa, ma come qualcosa che si mostra e si sottrae. Da qui deriva anche il ricorso, tutto heideggeriano, a profonde e talvolta spericolate etimologie, che illustrano come, in un senso nascosto e quasi cancellato dall'uso, alcuni termini conservino la loro essenza originaria, il rimando alla verità di ciò che indicano. In Heidegger diventa così decisivo il ricorso all'**argomento di etimologia**, che dopo il lungo oblio segnato dalla cultura moderna, con il filosofo di Messkirch riprende sviluppo e applicazione.

"Il linguaggio parla - scrive Heidegger-. Noi cerchiamo ora il parlare del linguaggio nella poesia. Ciò che si cerca è, pertanto, racchiuso nella poeticità della parola" (*In cammino verso il linguaggio* (1959), Mursia, Milano 1973, p. 33). **Il linguaggio è la dimora dell'Essere e qui abita l'uomo**. Ne deriva un atteggiamento diverso da quello dominante nella metafisica classica, nella tecnica moderna, in generale nella cultura contemporanea. L'uomo non parla per governare le cose attraverso il linguaggio, né parla per realizzare un modello scientifico di verità, intesa come corrispondenza tra soggetto e oggetto. Semmai è chiamato ad ascoltare e rispondere ad un appello che l'Essere gli invia attraverso la parola dei poeti. Solo in questa apertura si dà una verità autentica, perché la verità, seguendo l'etimologia della parola greca, è *a-létheia*, dis-velamento, uscita dal nascondimento.

TESTO HEIDEGGER: L'ASCOLTO DEL LINGUAGGIO

Nella raccolta In cammino verso il linguaggio giunge a compimento il percorso heideggeriano verso che vede nel linguaggio la dimora dell'essere e il luogo di disvelamento della verità. Ciò avviene in particolare nella parola poetica. Da qui il suo interesse per l'analisi di testi poetici come, in questo caso,

la poesia di Georg Trakl Una sera d'inverno. Il testo della poesia è riportato per intero alla fine del brano, che è anche la fine del saggio. L'analisi di Heidegger si sviluppa attraverso il commento dei versi della poesia, mostrando le profonde risonanze ontologiche che essa evoca.

Chiamare è chiamare presso. E tuttavia quel che è chiamato non resta sottratto alla lontananza, nella quale proprio quel cenno di chiamata di lontano fa che permanga. Il chiamare è sempre un chiamare presso e lontano; presso: alla presenza; lontano: all'assenza. Il cadere della neve e il risonare della campana della sera sono - per e nell'appello della poesia - ora e qui, presso di noi. Sono presenti. E tuttavia certo non cadono fra ciò che è presente ora e qui, in questa sala. Quale presenza è la più alta, quella di ciò che ci sta fisicamente dinanzi o quella di ciò che è chiamato?

Per molti la tavola è pronta

E la casa è tutta in ordine.

I due versi suonano come proposizioni enunciative, quasi fissassero una realtà oggettivamente presente. L'energico «è» ha questo suono. Cionondimeno il modo del suo parlare è una chiamata. I versi fanno presenti la tavola preparata e la casa tutta in ordine di quella presenza che serba, inviolato in sé, il carattere dell'assenza.

Che cosa chiama la prima strofa? Chiama cose, dice loro di venire. Dove? Non certo qui nel senso di farsi presenti fra ciò che è presente, sì che, per esempio, la tavola di cui parla venga a collocarsi tra le file di poltrone da loro occupate. Il luogo dell'arrivo, che è con-chiamato nella chiamata, è una presenza serbata intatta nella sua natura di assenza. E' questo il luogo cui quel nominante chiamare dice alle cose di venire. Il chiamare è un invitare. E' l'invito alle cose ad essere veramente tali per gli uomini. [...]

La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo: nel mondo esse stanno, e in questo loro stare nel mondo è la loro realtà e la loro durata. Le cose, in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo. Nel tedesco antico portare a compimento si dice *bern, bären*, donde i termini *gebären* (generare) e *Gebärde* (gesto). In quanto mettono in atto la loro essenza, le cose sono cose. In quanto mettono in atto la loro essenza, esse generano il mondo. [...]

Il linguaggio parla. Il suo parlare chiama la differenza, la quale porta mondo e cose nella semplicità della loro intimità, consentendo loro d'essere se stesse.

Il linguaggio parla.

L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza.

Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio. Perché ciò sia possibile, è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere: di prevenire la Chiamata permanendo nel suo dominio. Poiché:

L'uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio.

Il linguaggio parla.

Il suo parlare parla per noi nella parola detta:

Una sera d'inverno

*Quando la neve cade alla finestra,
A lungo risuona la campana della sera,
Per molti la tavola è pronta
E la casa è tutta in ordine.*

*Alcuni nel loro errare
Giungono alla porta per oscuri sentieri,
Aureo fiorisce l'albero delle grazie
Dalla fresca linfa della terra.*

*Silenzioso entra il viandante
Il dolore ha pietrificato la soglia,
Là risplende in pura luce
Sopra la tavola pane e vino.*

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), Mursia, Milano 1973, pp. 34-35; 43.

Per la comprensione

- Perché per Heidegger non conta proporre una nuova concezione di linguaggio?
- Che strumento utilizza Heidegger per evidenziare il fatto che nell'ascolto del linguaggio si mostra l'essenza delle cose?

4.2 GADAMER: "L'ESSERE CHE PUÒ VENIR COMPRESO È LINGUAGGIO"

Hans Georg Gadamer (1900-2001) è l'autore che ha diffuso, articolato storicamente e rielaborato teoricamente le intuizioni fondamentali di Heidegger relativamente all'ermeneutica. L'idea per cui ogni nostra comprensione muove da una pre-comprensione, presente in *Essere e Tempo*, viene sviluppata e approfondita nel capolavoro del filosofo di Marburgo, *Verità e Metodo* (1960¹-1965²). L'ermeneutica contemporanea si precisa sullo sfondo dell'estetica, della storia, della filosofia greca e tedesca, delle scienze dello spirito, ma soprattutto del linguaggio, che domina tutta la terza parte dell'opera. Il linguaggio, per Gadamer, è il *medium* della comprensione, (*Verità e Metodo* (1960), Bompiani, Milano 1990, p. 542), non nel senso dell'essere uno strumento, ma nel senso di rappresentare l'ambito intrascendibile in cui si danno il pensiero e l'esperienza. "La lingua è soprattutto nessuno strumento, nessun utensile, poiché è essenziale per lo strumento che noi ne padroneggiamo l'uso e cioè che possiamo prenderlo in mano e lasciarlo quando non serve più [...]. **Noi piuttosto siamo presi dalla lingua, che è propriamente nostra, in tutto il nostro sapere, in tutto il sapere del mondo.** Noi cresciamo, impariamo a conoscere il mondo, impariamo a conoscere gli uomini e infine noi stessi, mentre impariamo a parlare. Imparare a parlare non significa: essere introdotti alla raffigurazione del mondo a noi familiare e conosciuto nell'uso di uno strumento a portata di mano, ma

significa acquistare conoscenza e familiarità col mondo stesso, così come esso ci incontra" (*Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, pp. 110-111). Nel linguaggio si esprime la natura dialogica della comprensione, dell'intendere e dell'intendersi. Ma si esprime anche l'azione della storia, la tradizione di testi che ci precedono e ci determinano, il cammino di culture e uomini che hanno costituito un orizzonte di senso in cui ancora abitiamo. Uscito dall'evocazione poetante di Heidegger, l'essere si determina come storia, discorso, orizzonte di senso in cui le cose ci appaiono manifeste. Per questo, secondo Gadamer, **"l'essere, che può venir compreso, è linguaggio"** (*Verità e Metodo*, p. 542). Non perché in esso l'essere trovi un limite invalicabile, un condizionamento che non si riesce a superare. Al contrario, l'essere che possiamo comprendere è linguaggio perché solo nel linguaggio si realizza l'esperienza umana della comprensione, del sentirsi parte di un più vasto e precedente orizzonte.

CONCLUSIONI

Che si indaghi l'origine e le strutture proprie del linguaggio, come nella linguistica, o che si ricerchi il modo in cui il linguaggio ordinario plasma e talvolta confonde i nostri pensieri, come nella filosofia analitica, o che si intenda il linguaggio come dimora dell'Essere, come nell'ermeneutica, in ogni caso la svolta linguistica appare più un esproprio che una conquista. L'uomo si trova sempre più in balia di questo *medium* in cui naviga ma anche, talvolta, naufraga. Non per colpa solo del linguaggio, ovviamente. Semmai questa crisi del soggetto è una tendenza generale del pensiero novecentesco, a cui la riflessione linguistica dà il suo contributo importante, ma non unico.

Analogamente emerge una concezione di linguaggio come sistema strutturato, storicamente determinato, pervasivo e condizionante, ma soprattutto intrascendibile. Ma, oltre a ciò, appare la consapevolezza che dalla riflessione sul linguaggio emerge una più autentica visione dell'uomo e una più profonda concezione della verità.

LABORATORIO DIDATTICO

SEZ A - RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

1. De Saussure

- a) Quali sono i tre elementi caratterizzanti la linguistica di Saussure?
- b) In che senso la struttura emerge in ognuna di questi elementi caratterizzanti?
- c) Perché il segno è arbitrario ma non soggettivo?

2. Whorf e Quine

- a) Cosa afferma il principio di relatività linguistica?
- b) Perché tale principio è correlabile con l'esperimento mentale del linguista ipotizzato da Quine?

3. Chomsky

1. Quali delle giustificazioni portate da Chomsky è palesemente critica del comportamentismo?
2. Perché l'ipotesi chomskyana della grammatica universale risolve il problema sollevato dal relativismo linguistico, cioè l'impossibilità di una traduzione?
3. Putnam sostiene che qualunque adulto, nelle stesse condizioni di immersione linguistica vissute da un bambino, apprenderebbe una lingua con la stessa facilità. Che tipo di fallacia di spiegazione egli imputa qui alla tesi di Chomsky?
4. Che tipo di fallacia si commette quando si sostiene, come dice Putnam, "l'argomento del "cos'altro"?"

4. Wittgenstein e il Circolo di Vienna

Nel sostenere che la filosofia è analisi critica del linguaggio e non speculazione, Schlick afferma: "non appena la filosofia si leva ad una novella aurora e spande la sua spietata chiarezza, tremano gli adepti di tutte le correnti effimere [i metafisici] e tutti si uniscono contro di essa gridando che la filosofia è minacciata, poiché credono che l'annientamento del loro meschino sistema significhi la rovina della filosofia stessa" (*Gesammelte Aufsätze*, Vienna 1938, p.390). Che tipo di argomento utilizza Schlick contro i metafisici?

5. Heidegger

- a) Per affermare che il linguaggio è la dimora dell'Essere, che tipo di argomento utilizza Heidegger?
- b) In che cosa consiste l'errore fondamentale commesso dalla metafisica in rapporto all'essere?
- c) Che funzione assume il linguaggio a seguito di tale errore?

SEZ B. STRUMENTI FILOSOFICI

L'ANALISI LINGUISTICA DEGLI ENUNCIATI METAFISICI

Le tesi di Heidegger hanno esercitato una profonda influenza nella filosofia contemporanea, ma hanno anche sollevato non poche critiche, in particolare rivolte alla forma evocativa e poetante del suo discorso. A queste si collega direttamente Carnap in un saggio pubblicato sulla rivista "Erkenntnis" nel 1932 dal titolo *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio* (in A. Pasquinelli, *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969). In questo articolo Carnap afferma che quelle metafisiche sono

pseudo-proposizioni prodotte attraverso due strategie: Rileggendo nell'unità, la parte relativa al Circolo di Vienna, **a) sapete indicare quali sono tali strategie?**

Nell'analisi del secondo tipo di errore, Carnap affronta, come esempio, un testo di Heidegger *Che cos'è la metafisica?* del 1929, in cui si ritrovano passaggi come questo:

“Esiste il Nulla solo perché c'è il Non, ossia la Negazione? O forse la cosa sta inversamente? Esiste la Negazione e il Non esiste solo perché c'è il Nulla? [...] Noi sosteniamo: il Nulla precede il Non e la Negazione [...] Noi conosciamo il Nulla. [...] L'angoscia rivela il Nulla [...] Ciò di fronte a cui e a cagione del quale noi ci angosciavamo, era «realmente – nulla. Infatti: il Nulla stesso – come tale – era presente»”.

Traducendo in forma logica corretta quanto viene esposto in linguaggio ordinario, emergono delle scorrettezze logiche e linguistiche, dovute all'analogia tra proposizioni dotate di senso (“Fuori c'è la pioggia” tradotto in $\exists x (Fx \wedge Px)$, cioè esiste un x che ha la proprietà di essere fuori (F) e ha la proprietà di essere pioggia (P)) e una proposizione grammaticalmente simile ma insensata (“Fuori c'è il Nulla”, che diventerebbe $\exists x (Fx \wedge Nx)$ dove N sta per avere la proprietà di essere il Nulla). Certo è arduo pensare che qualcosa abbia la proprietà di essere Nulla. L'ambiguità dipende, secondo Carnap, dall'errore di utilizzare il termine “nulla” in due modi logicamente e grammaticalmente diversi, come avviene, per esempio, nelle proposizioni “noi conosciamo il nulla” e “non c'è nulla” **b) Sapete indicare quali sono questi modi? Sapete anche, eventualmente, fornire la descrizione logica di questi due modi?**

Anche Wittgenstein ha analizzato il modo in cui il linguaggio tende a confondere i pensieri estendendo la sua forma in ambiti in cui non è applicabile. Per esempio, c) **che cosa c'è di improprio nel chiedersi: “Ora, a Cambridge, è mezzogiorno. Che ora è sul Sole?”?**

In modo analogo incorriamo in alcuni rischi quando ci poniamo delle domande etiche fondamentali, come per esempio “che cos'è il bene assoluto?”. Wittgenstein mostra che la risposta è impossibile: nessuna descrizione è adatta a determinare ciò che si intende per valore assoluto, non perché manchi l'espressione corretta, ma perché rispondendo “ci si propone di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante” (*Lezioni e conversazioni*, (1965), Adelphi, Milano 1967, p. 18) **d) Su che cosa si basa questa affermazione di Wittgenstein?**

Tuttavia l'atteggiamento di Wittgenstein, Mentre Carnap e i neopositivisti rifiutano gli enunciati metafisici in quanto non sensati e quindi non controllabili, l'atteggiamento di Wittgenstein è diverso: “Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo” (*ibidem*)

SEZ. C - PIANO DI DISCUSSIONE

1. Il pensiero è sempre privato e il linguaggio è sempre pubblico. E' vero? Perché?
2. La linguistica è solo analisi strutturale?
3. La lingua che parli è il tuo modo di vedere il mondo?
4. Se cambia la visione del mondo cambia anche il linguaggio in cui la si esprime?
5. Che rapporto c'è tra la filosofia e l'analisi linguistica?
6. Parlare è fare? Vale anche l'inverso? Perché?
7. C'è qualcosa anche se non è dicibile?

Bibliografia essenziale

D. Antiseri (a cura di), *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Città Nuova, Roma 1975.

M. Santambrogio (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1992

P. Casalegno, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997

S. Aurox, *La filosofia del linguaggio* (1996), Editori Riuniti, 1998.

F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina editore, Milano 1997

W. Lycan, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea* [2000], R. Cortina editore, Milano 2002

SCHEDA DIDATTICA SUL PROBLEMA		
Prerequisiti	<ul style="list-style-type: none"> • conoscenza del generale sviluppo del problema del linguaggio in epoca ottocentesca • capacità di utilizzare termini specifici della disciplina • capacità di costruire e ricostruire schemi argomentativi 	
Obiettivi	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • lingua • linguaggio • significato • grammatica • analisi • filosofia analitica • pragmatica
	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Ampliare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni • Saper riconoscere e utilizzare i seguenti schemi argomentativi: argomento di causa, etimologia, para-argomento <i>ad personam</i>, fallacie di <i>explanans ad hoc</i>, <i>ad ignorantiam</i>, causa errata. • Saper riconoscere e usare l'analisi linguistica degli enunciati
	Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema del linguaggio nel Novecento • Valutare il nesso linguaggio-pensiero, linguaggio-azione, linguaggio-essere • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità, premesse e conseguenze • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema
Programmazione	Quattro lezioni	

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema	Strumenti filosofici utilizzati
arbitrarietà del segno	componente linguistica e fattuale	esperimento mentale
constativo	comportamentismo	argomento di causa
diacronia-sincronia	contraddizione	fallacia di <i>explanans ad hoc</i>
esternismo	<i>Dasein</i>	fallacia ad <i>ignorantiam</i>
filosofia analitica	empirismo	fallacia di causa errata
grammatica generativa trasformazionale	essere	para-argomento <i>ad personam</i>
illocutorio	pensiero	argomento a priori di etimologia
innatismo linguistico	razionalismo	
internismo	semantica	
la teoria degli atti linguistici	senso	
lingua -parola	significante	
performativo	<i>significato</i>	
pragmatica	significato	
relativismo linguistico	sintattica	
	tautologia	
	verità	
	visione del mondo	

TESTI A INTEGRAZIONE

DE SAUSSURE: LA METAFORA DEGLI SCACCHI COME SPIEGAZIONE DELLA SINCRONIA E DIACRONIA NELLA LINGUA

Una partita a scacchi è come una realizzazione artificiale di ciò che la lingua ci presenta in forma naturale.

Vediamo la cosa più da vicino.

Anzitutto uno stato del gioco corrisponde bene a uno stato della lingua. Il valore rispettivo dei pezzi dipende dalla loro posizione sulla scacchiera, allo stesso modo che nella lingua ogni termine ha il suo valore per l'opposizione con tutti gli altri termini.

In secondo luogo, il sistema non è che momentaneo; varia da una posizione all'altra. È vero che i valori dipendono anche e soprattutto da una convenzione immutabile, la regola del gioco, che esiste prima dell'inizio della partita e persiste dopo ogni mossa. Questa regola ammessa una volta per tutte esiste anche in materia di lingua: sono i principi costanti della semiologia.

Infine, per passare da un equilibrio all'altro, o, secondo la nostra terminologia, da una sincronia all'altra, basta lo spostamento di un solo pezzo; non vi è rimaneggiamento generale. Noi abbiamo in ciò il corrispondente del fatto diacronico con tutte le sue particolarità. In effetti:

a) ciascuna mossa di scacchi non mette in movimento che un solo pezzo; analogamente nella lingua i cambiamenti riguardano soltanto elementi isolati;

b) malgrado questo, la mossa ha incidenza su tutto il sistema; per il giocatore è impossibile prevedere esattamente i limiti di questo effetto. I cambiamenti di valori che ne risulteranno saranno, secondo l'occorrenza, o nulli o assai gravi oppure di importanza media. Una certa mossa può rivoluzionare l'insieme della partita e avere delle conseguenze persino su pezzi momentaneamente fuori causa. Abbiamo appena visto che accade esattamente lo stesso nella lingua.

c) Lo spostamento di un pezzo è un fatto assolutamente distinto dall'equilibrio precedente e dall'equilibrio seguente. Il cambiamento avvenuto non appartiene a nessuno di questi due stati: ora, i soli stati sono importanti.

In una partita a scacchi, una qualsiasi determinata posizione ha il singolare carattere d'essere indipendente dalle precedenti; è totalmente indifferente che vi si sia arrivati per una via oppure per un'altra; colui che ha seguito tutta la partita non ha alcun vantaggio sul curioso che viene a considerare lo stato del gioco nel momento critico; per descrivere questa posizione, è assolutamente inutile richiamare ciò che è avvenuto nei dieci secondi precedenti. Tutto questo si applica ugualmente alla lingua e consacra la distinzione radicale di diacronia e sincronia.

F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 107-9.

DE SAUSSURE, LA DISTINZIONE TRA LANGUE E PAROLE

Nella parole si trova il germe di tutti i cambiamenti: ciascuno è inizialmente lanciato da un certo numero di persone prima di entrare nell'uso. Il tedesco moderno dice: *ich war, wir waren*; il tedesco antico, fino al secolo XVI, diceva *ich was, wir waren* (e l'inglese dice ancor oggi *I was, we were*). Come si è realizzata questa sostituzione di *war* a *was*? Taluni, influenzati da *waren*, hanno creato *war* per analogia; era un fatto di parole; questa forma, spesso ripetuta e accettata dalla comunità, è diventata un fatto di lingua. Ma non tutte le innovazioni della parole hanno lo stesso successo, e finché restano individuali, non dobbiamo tenerne conto, poiché noi studiamo la lingua; esse rientrano nel nostro campo di osservazione soltanto al momento in cui la collettività le ha accolte.

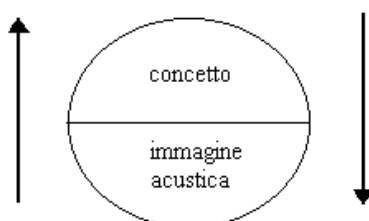
Un fatto di evoluzione è sempre preceduto da un fatto o piuttosto da una moltitudine di fatti simili nella sfera della parole; ciò non limita in niente la distinzione stabilita più in alto, che si trova anzi confermata, poiché nella storia di ogni innovazione si incontrano sempre due momenti distinti: 1. il momento in cui sorge presso gli individui; 2. il momento in cui è diventata un fatto di lingua, esteriormente identico, ma adottato dalla collettività.

F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 118-19.

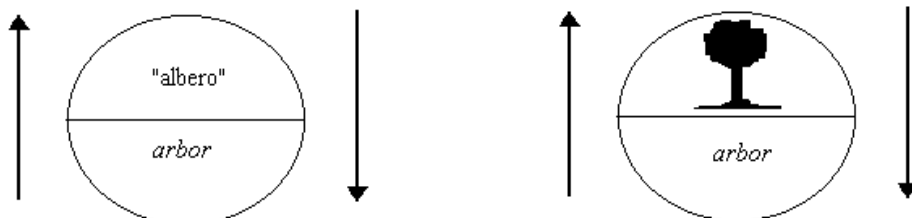
DE SAUSSURE, IL SEGNO LINGUISTICO

Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma la traccia psichica di questo suono, la rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi: essa è sensoriale, e se ci capita di chiamarla «materiale», ciò avviene solo in tal senso e in opposizione all'altro termine dell'associazione, il concetto, generalmente più astratto.

Il carattere psichico delle nostre immagini acustiche appare bene quando noi osserviamo il nostro linguaggio. Senza muovere le labbra né la lingua possiamo parlare tra noi o recitarci mentalmente un pezzo di poesia. Per il fatto che le parole della lingua sono per noi immagini acustiche occorre evitare di parlare dei «fonemi» di cui sono composte. Questo termine, implicando un'idea di azione vocale, può convenire solo alla parola parlata, alla realizzazione dell'immagine interiore nel discorso. Parlando di suoni e di sillabe di una parola si evita il malinteso, purché ci si ricordi che si tratta di immagini acustiche. Il segno linguistico è dunque un'entità psichica a due facce, che può esser rappresentata dalla figura:



Questi due elementi sono intimamente uniti e si richiamano l'un l'altro. Sia che cerchiamo il senso della parola latina *arbor* sia che cerchiamo la parola con cui il latino designa il concetto «albero», è chiaro che solo gli accostamenti consacrati dalla lingua ci appaiono conformi alla realtà, e scartiamo tutti gli altri che potrebbero immaginarsi.



Questa definizione pone un importante problema di terminologia. Noi chiamiamo segno la combinazione del concetto e dell'immagine acustica: ma nell'uso corrente questo termine designa generalmente soltanto l'immagine acustica, per esempio una parola (*arbor* ecc.). Si dimentica che se *arbor* è chiamato segno, ciò è solo in quanto esso porta il concetto «albero», in modo che l'idea della parte sensoriale implica quella del totale.

L'ambiguità sparirebbe se si designassero le tre nozioni qui in questione con dei nomi che si richiamano l'un l'altro pur opponendosi. Noi proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* e *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*: questi due ultimi termini hanno il vantaggio di rendere evidente l'opposizione che li separa sia tra di loro sia dal totale di cui fanno parte. Quanto a *segno*, ce ne contentiamo per il fatto che non sappiamo come rimpiazzarlo, poiché la lingua usuale non ce ne suggerisce nessun altro.

Il segno linguistico, così definito, possiede due caratteri primordiali. Enunziandoli porremo i principi stessi d'ogni studio di quest'ordine.

Primo principio: l'arbitrarietà del segno.

Il legame che unisce il significante al significato è arbitrario, o ancora, poiché intendiamo con segno il totale risultante dall'associazione di un significante a un significato, possiamo dire più semplicemente: *il segno linguistico è arbitrario.*

Così l'idea di «sorella» non è legata da alcun rapporto interno alla sequenza di suoni s-ö-r che le serve in francese da significante; potrebbe anche esser rappresentata da una qualunque altra sequenza: lo

provano le differenze tra le lingue e l'esistenza stessa di lingue differenti: il significato «bue» ha per significante b-ö-f da un lato ed o-k-s (Ochs) dall'altro lato della frontiera.

F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 83-86.

LEE WORF: LA RELATIVITÀ LINGUISTICA

Quando i linguisti sono stati in grado di esaminare criticamente e scientificamente un gran numero di lingue con configurazioni assai differenti, la loro base di confronto si è estesa; essi hanno avuto esperienza della interruzione di fenomeni fino allora ritenuti universali, e un nuovo ordine di significati è venuto alla loro portata. Si è trovato che il sistema linguistico di sfondo (in altre parole la grammatica) di ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa. La formulazione delle idee non è un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso, ma fa parte di una grammatica particolare e differisce, in misura maggiore o minore, in differenti grammatiche. Analizziamo la natura secondo linee tracciate dalle nostre lingue. Le categorie e i tipi che isoliamo dal mondo dei fenomeni non vengono scoperti perché colpiscono ogni osservatore; ma, al contrario, il mondo si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire che deve essere organizzato in larga misura dal sistema linguistico delle nostre menti. Sezioniamo la natura, la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati, in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, un accordo che vige in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nelle configurazioni della nostra lingua. L'accordo è naturalmente implicito e non formulato, ma i suoi termini sono assolutamente tassativi; non possiamo parlare affatto se non accettiamo l'organizzazione e la classificazione dei dati che questo accordo stipula.

Questo fatto è molto importante per la scienza moderna, perché significa che nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità, ma è costretto a certi modi di interpretazione, anche quando si ritiene completamente libero. La persona più libera da questo punto di vista sarebbe un linguista che avesse familiarità con moltissimi sistemi linguistici assai differenti. Ma ancora nessun linguista è in questa posizione. Siamo così indotti a un nuovo principio di relatività, secondo cui differenti osservatori non sono condotti dagli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati.

Questa conclusione piuttosto sbalorditiva non è così evidente se confrontiamo tra loro soltanto le lingue europee moderne, con forse il latino e il greco aggiunti per buona misura. Tra queste lingue c'è un'unanimità nelle configurazioni principali, che a prima vista sembra produrre la logica naturale. Ma questa unanimità esiste soltanto perché queste lingue sono tutte dialetti indoeuropei, costruiti sullo stesso piano fondamentale, trasmessi storicamente da quella che era un tempo una sola comunità linguistica; perché i moderni dialetti hanno tutti cooperato alla costruzione di una cultura comune; e perché la maggior parte di questa cultura e i suoi aspetti più intellettuali sono derivati dal retroterra linguistico del latino e del greco. Così questo gruppo di lingue soddisfa il caso speciale della clausola che comincia con "a meno che" nella formulazione del principio di relatività linguistica alla fine del capoverso precedente. Da questa condizione segue l'unanimità nella descrizione del mondo nella comunità degli scienziati moderni. Ma bisogna ricordare che "tutti gli osservatori moderni che parlano lingue indoeuropee" non è la stessa cosa che "tutti gli osservatori". Che gli scienziati moderni cinesi o turchi descrivano il mondo negli stessi termini degli scienziati occidentali significa naturalmente soltanto che essi hanno adottato in blocco l'intero sistema occidentale di razionalizzazioni, e non che essi hanno confermato quel sistema dal loro punto di osservazione originario.

Quando le lingue semitiche, cinesi, tibetane o africane differiscono dalle nostre, la divergenza nell'analisi del mondo diventa più evidente; e, quando si aggiungono le lingue indigene delle Americhe, dove per millenni le comunità linguistiche sono andate per la loro strada indipendentemente l'una dall'altra e dal Vecchio Mondo, il fatto che le lingue analizzano la natura in molli modi diversi diventa lampante. Vengono alla luce la relatività di tutti i sistemi concettuali. incluso il nostro, e la loro dipendenza dalla lingua. Il fatto che gli Indiani d'America non vengano mai chiamati a fungere da osservatori scientifici non nega l'asserto. Escludere gli elementi di conoscenza che le loro lingue offrono riguardo a quello che la mente umana può fare è come aspettarsi che i botanici non studino nient'altro che le piante alimentari e le rose di serra e poi vengano a dirci com'è il mondo delle piante!

B. Lee Worf, *Linguaggio, pensiero e realtà* (1956), Boringhieri, Torino 1970, pp. 169-171

CHOMSKY: LA GRAMMATICA UNIVERSALE

L'individuo che ha acquisito la conoscenza di una lingua ha interiorizzato un sistema di regole che correlano il suono e il significato in un modo particolare. Il linguista, costruendo una grammatica di una lingua, propone, in effetti, un'ipotesi relativa a questo sistema interiorizzato. L'ipotesi del linguista, se presentata in modo sufficientemente esplicito e preciso, avrà certe conseguenze empiriche riguardo alla forma degli enunciati e alle loro interpretazioni da parte del parlante nativo. Evidentemente, la conoscenza linguistica - il sistema interiorizzato di regole - è soltanto uno dei molti fattori che determinano in qual modo un enunciato sarà usato o compreso in una situazione particolare. Il linguista che cerca di determinare in che cosa consista la conoscenza di una lingua - cioè di costruire una grammatica corretta - studia un fattore fondamentale coinvolto nell'esecuzione, ma non l'unico. Questa idealizzazione deve essere tenuta presente quando si considera il problema di confermare le grammatiche in base a prove empiriche. Non c'è ragione di non studiare anche l'interazione dei diversi fattori che sono coinvolti in atti mentali complessi e che stanno alla base dell'esecuzione effettiva, ma un tale studio non ha probabilità di andare molto lontano, a meno che i singoli fattori non siano a loro volta capiti sufficientemente.

In un certo senso accettabile, la grammatica proposta dal linguista è una teoria esplicativa; essa suggerisce una spiegazione del fatto che (in base all'idealizzazione indicata) chi parla la lingua in questione percepirà, interpreterà, formerà o userà un enunciato in un determinato modo e non in altri. Si possono anche cercare teorie esplicative di natura più profonda. Il parlante nativo ha acquisito una grammatica in base a prove molto ristrette e degeneri; la grammatica ha conseguenze empiriche che si estendono molto al di là delle prove. A un certo livello, i fenomeni di cui si occupa la grammatica sono spiegati dalle regole della grammatica stessa e dall'interazione di queste regole. A un livello più profondo, questi stessi fenomeni sono spiegati dai principi che determinano la scelta della grammatica in base alle prove ristrette e degeneri a disposizione dell'individuo che ha acquisito la conoscenza della lingua, cioè che si è costruito questa grammatica particolare. 1 principi che determinano la forma della grammatica e che scelgono una grammatica di forma appropriata in base a certi dati, costituiscono un argomento di studio che, secondo un uso tradizionale, potrebbe essere chiamato "grammatica universale". Lo studio della grammatica universale, così intesa, concerne la natura delle capacità intellettive dell'uomo. Esso cerca di formulare le condizioni necessarie e sufficienti che un sistema deve soddisfare per qualificarsi come lingua umana potenziale, condizioni che non sono vere accidentalmente per le lingue umane esistenti, ma che sono piuttosto radicate nella "capacità linguistica" umana e che costituiscono quindi l'organizzazione innata che determina sia ciò che vale come esperienza linguistica sia quale conoscenza linguistica deriva da questa esperienza. La grammatica universale costituisce allora una teoria esplicativa di natura molto più profonda di una grammatica particolare, benché anche la grammatica particolare di una lingua possa essere considerata come teoria esplicativa.

N. Chomsky, *Linguaggio e mente* (19678), in *Saggi linguistici. 3. Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*, Boringhieri, Torino 1969, pp.162-163

CHOMSKY: I LIMITI DEL COMPORTAMENTISMO E LA GRAMMATICA GENERATIVA

La teoria della grammatica generativa, sia particolare sia universale, indica una lacuna concettuale nella teoria psicologica che ritengo degna di nota. La psicologia concepita come "scienza del comportamento" si è occupata del comportamento e della sua acquisizione o del suo controllo. Essa non ha un concetto corrispondente alla "competenza", nel senso in cui la competenza è caratterizzata da una grammatica generativa. La teoria dell'apprendimento si è limitata a una concezione, ristretta e sicuramente inadeguata, di ciò che viene appreso: cioè, si è limitata a un sistema di connessioni tra stimoli e risposte, a una rete di associazioni, a un repertorio di elementi di comportamento, a una gerarchia di abitudini o a un sistema di disposizioni a rispondere in un modo particolare sotto condizioni di stimolo specificabili. Nella misura in cui la psicologia del comportamento è stata applicata in pedagogia o in terapia, si è limitata corrispondentemente a questa concezione di "ciò che è appreso". Ma una grammatica generativa non può essere caratterizzata in questi termini. Oltre al concetto di comportamento e di apprendimento, è necessario un concetto di ciò che è appreso - cioè, una nozione di competenza - che sta al di là dei limiti concettuali della teoria psicologica comportamentistica. Come gran parte della

linguistica e della filosofia del linguaggio moderne, la psicologia comportamentistica ha accettato del tutto consapevolmente le restrizioni metodologiche che non permettono di studiare sistemi aventi la complessità e l'astrattezza necessaria. Un importante contributo futuro dello studio del linguaggio alla psicologia generale può consistere nel focalizzare l'attenzione su questa lacuna concettuale e nel dimostrare come può essere colmata elaborando un sistema di competenza sottostante in un dominio dell'intelligenza umana.

N. Chomsky, *Linguaggio e mente* (19678), in *Saggi linguistici. 3. Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*, Boringhieri, Torino 1969, pp. 214-215

WITTGENSTEIN: IL DICIBILE E L'INDICIBILE

Questo libro, forse, comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi – o, almeno, pensieri simili -. Esso non è, dunque, un manuale -. Conseguirebbe il suo fine se piacesse ad uno che lo legga e comprenda. Il libro tratta i problemi filosofici e mostra – credo – che la formulazione di questi problemi si fonda sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri. Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può). Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso. In che misura i miei sforzi coincidano con quelli d'altri filosofi non voglio giudicare. Ciò che qui ho scritto non pretende già essere nuovo, nei particolari; né perciò cito fonti, poiché m'è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato. Solo questo voglio menzionare, che io devo alle grandiose opere di Frege ed ai lavori del mio amico Bertrand Russell gran parte dello stimolo ai miei pensieri. Se questo lavoro ha un valore, questo consiste in due cose. In primo luogo, pensieri son qui espressi; e questo valore sarà tanto maggiore quanto meglio i pensieri sono espressi. Quanto più s'è colto nel segno. Qui so d'esser rimasto ben sotto il possibile. Semplicemente poiché la mia forza è troppo impari al compito. – Possano altri venire e far ciò meglio.

Invece la verità dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e definitiva. Sono dunque dell'avviso d'aver definitivamente colto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di questo lavoro consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare quanto poco sia fatto dall'essere questi problemi risolti.

[...]

6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

[...]

6.53 Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare –, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe il senso che gli insegniamo filosofia – eppure esso sarebbe l'unico rigorosamente corretto.

6.54 Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito). Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921-1922), Einaudi, Torino 1974, pp. 3-4 e 81-82.

AUSTIN: ATTO LOCUTORIO, ILLOCUTORIO, PERLOCUTORIO

Vi sono infatti numerosissime funzioni del linguaggio o modi in cui lo usiamo, e fa una gran differenza per il nostro atto in un certo senso [...] in quale modo e in quale *senso* lo stavamo «usando» in

quell'occasione. Fa una gran differenza se stavamo consigliando, o soltanto suggerendo, o effettivamente ordinando, se stavamo promettendo in senso stretto oppure solo annunciando un'intenzione vaga, e così via.

Questi problemi penetrano un po', ma non senza confusione, nella grammatica, ma noi li dibattiamo costantemente, in termini quali il decidere se certe parole (una certa locuzione) *avevano la forza di* una domanda, oppure *avrebbero dovuto essere prese come* una valutazione, e così via.

Ho spiegato l'esecuzione di un atto in questo nuovo, secondo senso come l'esecuzione d'un atto «illocutorio», cioè l'esecuzione di un atto *nel* dire qualcosa in contrapposizione all'esecuzione di un atto *di* dire qualcosa; chiamo l'atto eseguito una «illocuzione» e farò riferimento alla teoria dei diversi tipi di funzione del linguaggio qui in discussione come alla teoria delle «forze illocutorie».

Si può dire che i filosofi hanno trascurato questo studio per troppo tempo, discutendo tutti i problemi come problemi di «uso locutorio», e di fatto la «fallacia descrittiva» cui si è accennato nella prima lezione ha comunemente origine dallo scambiare un problema del primo genere per un problema del secondo. E' vero, adesso ne stiamo venendo fuori, da alcuni anni a questa parte ci si sta rendendo conto sempre più chiaramente che l'occasione in cui viene proferito un enunciato ha una fondamentale importanza, e che le parole usate devono in una certa misura essere «spiegate» dal «contesto» in cui sono destinate ad essere pronunciate, o sono state effettivamente pronunciate, in uno scambio linguistico. Tuttavia siamo forse ancora troppo inclini a dare queste spiegazioni in termini di «significati delle parole». Certo, possiamo usare la parola con cui ci riferiamo al significato [*meaning*, da *to mean*: intendere, significare] anche in riferimento alla forza illocutoria - «egli lo intendeva [*meant*] come un ordine », etc. Ma io voglio distinguere la *forza* dal significato nel senso in cui il significato è equivalente al senso e al riferimento, proprio come è diventato fondamentale distinguere tra il senso e il riferimento.

Inoltre, abbiamo qui un esempio dei diversi usi dell'espressione «usi del linguaggio» o «uso di una frase», etc. - «uso» è un termine disperatamente ambiguo o vasto, proprio come il termine «significato», che è diventato abituale mettere in ridicolo. Ma «uso», che lo ha soppiantato, non si trova in una situazione molto migliore. Possiamo chiarire del tutto l'«uso di una frase» in una particolare occasione, nel senso dell'atto locutorio, senza tuttavia accennare al suo uso nel senso di un atto *illocutorio*.

Prima di precisare ulteriormente questa nozione dell'atto illocutorio, confrontiamo *sia* l'atto locutorio *sia* l'atto illocutorio con un terzo genere di atto ancora.

C'è ancora un ulteriore senso (C nell'esempio sotto riportato) in cui eseguire un atto locutorio, e in esso un atto illocutorio, può anche essere eseguire un atto di un altro genere. Dire qualcosa produrrà spesso, o anche normalmente, certi effetti consecutivi sui sentimenti, i pensieri, o le azioni di chi sente, o di chi parla, o di altre persone: e può essere fatto con lo scopo, l'intenzione o il proposito di produrre questi effetti; e possiamo allora dire, tenendo conto di questo, che chi parla ha eseguito un atto definibile con un termine che fa riferimento o solo indirettamente (C. a), o anche per nulla (C. b), all'esecuzione dell'atto locutorio o illocutorio. Chiameremo l'esecuzione di un atto di questo genere l'esecuzione di un atto «perlocutorio», e l'atto eseguito, nei casi adatti - essenzialmente nei casi che rientrano in (C. a) - una «perlocuzione». Aspettiamo a definire quest'idea più accuratamente - naturalmente ne ha bisogno - ma diamo semplicemente degli esempi:

(E. 1)

Atto (A) o Locuzione

Egli mi ha detto « Sparale! » intendendo con «spar » spara e riferendosi con «le» a lei.

Atto (B) o Illocuzione.

Egli mi ha incitato a spararle (o consigliato, ordinato, etc. di spararle).

Atto (C. a) o Perlocuzione

Egli mi ha persuaso a spararle.

Atto (C. b)

Egli mi ha indotto a spararle (o ha fatto sì che le sparassi, etc.).

(E. 2)

Atto (A) o Locuzione

Egli mi ha detto «Non puoi farlo».

Atto (B) o Illocuzione

Egli ha protestato contro ciò che volevo fare.

Atto (C. a) o Perlocuzione

Egli mi ha dissuaso, frenato.

Atto (C. b)

Egli mi ha fermato, mi ha riportato alla ragione, etc.

Egli mi ha disturbato.

Possiamo analogamente distinguere l'atto locutorio «egli ha detto che...» dall'atto illocutorio «egli ha sostenuto che...» e dall'atto perlocutorio «egli mi ha convinto che...».

Si vedrà che gli «effetti consequenziali» qui accennati (vedi C. a e C. b) non comprendono un genere particolare di effetti consequenziali, quelli ottenuti, per esempio, a titolo di impegni per chi parla come nel promettere, che rientrano nell'atto illocutorio. Forse è necessario fare delle restrizioni, poiché c'è chiaramente differenza tra ciò che noi percepiamo essere la reale produzione di effetti reali e ciò che consideriamo come semplici conseguenze convenzionali; in ogni caso in seguito torneremo su questo.

Abbiamo quindi distinto, in modo approssimativo, tre generi di atti - quello locutorio, quello illocutorio, e quello perlocutorio. Faremo qualche commento generale su queste tre classi, lasciandole sempre abbastanza approssimative. I primi tre punti riguarderanno di nuovo «l'uso del linguaggio».

J.L. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962-1975), Marietti, Torino 1987, pp. 74-77.

AUSTIN: IL LINGUAGGIO ORDINARIO

Per quel che riguarda l'emergenza dello slogan «linguaggio ordinario», e di espressioni quali filosofia «linguistica» o «analitica» o «analisi del linguaggio», si tratta di una faccenda su cui occorre porre in modo particolare l'attenzione così da mettere fine a dei malintesi. Quando noi esaminiamo quel che dovremmo dire o quali parole dovremmo usare in certe situazioni, noi poniamo lo sguardo non *semplicemente* sulle parole (o sui «significati», qualunque cosa questi possano mai essere) ma anche sulle realtà per parlare delle quali usiamo le parole: noi usiamo una raffinata consapevolezza dei termini per affinare - sebbene questo non sia l'arbitro finale - la nostra percezione dei fenomeni. Per questo motivo, io penso che sia meglio designare una simile maniera di far filosofia con un nome che fa correre il rischio di cadere in errore meno di quanto lo facciano i nomi cui si accennava sopra questo nome potrebbe essere «fenomenologia linguistica», solo che è un'espressione roboante.

Se, dunque, si usa un simile metodo, è chiaramente preferibile investigare un campo dove il linguaggio ordinario è ricco e sottile, come è il caso per la questione estremamente pratica delle scuse, cosa che non si dà certamente, per es., per il tempo. Simultaneamente dovremmo preferire un terreno che non sia sprofondata nella palude della filosofia tradizionale, giacché in tal caso anche il linguaggio «ordinario» sarà stato il più delle volte contaminato dal gergo di teorie diventate desuete, e i nostri stessi pregiudizi, che incorporano determinate vedute teoretiche o che ne sono impregnati, vi si troveranno troppo spesso impigliati, sovente senza che ce ne accorgiamo. [...]

Sicuramente, il linguaggio ordinario non pretende di essere l'ultima parola, se mai questo possa darsi. Certo, esso incorpora qualcosa di meglio che la metafisica dell'età della pietra, e cioè, come si è detto, l'esperienza e l'acume di molte generazioni di uomini. Ma questo acume si è principalmente esercitato sugli affari pratici della vita. Se una distinzione lavora bene per gli scopi pratici della vita ordinaria (e ciò non è piccola faccenda, poiché la vita ordinaria è piena di casi difficili), allora si può esser ben sicuri di trovare qualcosa in essa e non è possibile che essa non indichi nulla: benché è ben comprensibile che questa non sia la migliore maniera di sistemare le cose se i nostri interessi sono più vasti o intellettuali di quelli ordinari. Inoltre, quella esperienza è derivata solo dalle fonti disponibili all'uomo ordinario nel corso della più gran parte della storia civilizzata: ma non è stata arricchita delle risorse del microscopio e dei suoi successori. E bisogna anche aggiungere che superstizioni, errori e fantasie d'ogni genere sono

state incorporate nel linguaggio ordinario e talvolta sopravvivono alla prova del più adatto (solo che, se è così, perché non dovremmo scoprirli?). Certo, allora, il linguaggio ordinario non è l'ultima parola: esso, per principio, può venir ovunque completato e migliorato e rimpiazzato. Solo che occorre ricordarsi che: esso è la prima parola.

J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", LVII, 1956-1957, in D. Antiseri (a cura di), *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Città Nuova, Roma 1975, pp.129-130.

HEIDEGGER E IL CIRCOLO ERMENEUTICO

Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si «sente» come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. [...] Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretazione richiede, in primo luogo, che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, (1927), Longanesi, Milano cap. V, par. 32, pp. 194-95.

HEIDEGGER: IL LINGUAGGIO È LA CASA DELL'ESSERE

Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo I pensatori e i poeti sono custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono.

M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»* (1947), in *Segnavia* (1976), Adelphi, Milano 1987, pp. 267-268

GADAMER: L'ESSERE CHE PUÒ VENIR COMPRESO È LINGUAGGIO

Il linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria congenerità: è questa l'idea che ha guidato la nostra riflessione. Abbiamo anche messo in luce come questo mezzo speculativo del linguaggio si presenti come un accadere finito in contrasto con la mediazione dialettica del concetto. In tutti i casi analizzati, sia nel linguaggio del dialogo come in quello della poesia e anche in quello dell'interpretazione, ci è apparsa la struttura speculativa del linguaggio, che consiste nel non essere un riflesso di qualcosa di fissato, ma un venire all'espressione in cui si annuncia una totalità di senso. Proprio per questa via ci siamo trovati vicini alla dialettica antica, perché anch'essa non teorizzava un'attività metodica del soggetto, ma un agire della cosa stessa rispetto al quale il soggetto è piuttosto passivo. Questo agire della cosa stessa è l'autentico movimento speculativo, che afferra e trasporta il soggetto parlante. Abbiamo studiato il suo riflesso soggettivo nel parlare. Ora ci risulta chiaro che questo agire della cosa stessa, questo venire ad espressione del senso, indica una struttura ontologica universale, cioè la struttura fondamentale di tutto ciò che in generale può essere oggetto del comprendere. L'essere che può venir compreso è linguaggio. Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come linguaggio e qualificando il proprio rapporto all'ente come

interpretazione. Così, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano.

Il modo di essere speculativo del linguaggio rivela così il suo universale significato ontologico. Ciò che viene ad espressione nel linguaggio è qualcosa d'altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta, ciò che viene ad espressione in essa non è qualcosa che esista prima separatamente, ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza.

Ci risulta ora chiaro che ciò che avevamo di mira nella critica della coscienza estetica e della coscienza storica, con cui abbiamo iniziato la nostra analisi dell'esperienza ermeneutica, era questo movimento speculativo. L'essere dell'opera d'arte, abbiamo visto, non è un in-sé, che si distingue dalla sua esecuzione o dalla contingenza del suo modo di presentarsi; solo in virtù di una tematizzazione secondaria dei due aspetti si giunge a questa «differenziazione estetica». Parimenti, ciò che si offre alla nostra conoscenza storica come proveniente dalla tradizione o come tradizione, cioè sul piano storico o su quello filologico, il significato di un avvenimento o il senso di un testo, non è un oggetto in sé fissato, che si tratti di accertare: anche la coscienza storica implica in realtà una mediazione di passato e presente. Essendosi riconosciuto il linguaggio come mezzo universale di questa mediazione, il nostro problema si è allargato dai suoi elementi di partenza, la critica della coscienza estetica e della coscienza storica e il concetto di ermeneutica da mettere al loro posto, a un piano universale. Il linguaggio e quindi la comprensione sono caratteri che definiscono in generale e fondamentalmente ogni rapporto dell'uomo col mondo. L'ermeneutica, come abbiamo visto, è in questo senso un aspetto universale della filosofia, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito.

H. G. Gadamer, *Verità e Metodo* (1965²), Bompiani, Milano 1990, p. 541-43.

D'AGOSTINI: ANALITICI E CONTINENTALI DI FRONTE AL LINGUAGGIO

L'aspetto di più evidente divergenza è il rapporto tra essere e linguaggio che si viene a creare nei due casi. Nella svolta linguistica di tipo analitico non c'è un "dissolvimento" dell'essere nel linguaggio, né l'identificazione dell'uno e dell'altro, ma c'è l'esclusione di tematiche ontologiche, ossia si preassume (con estrema chiarezza in una fase centrale del movimento analitico), che l'analisi non metta in questione la realtà o l'esistenza delle cose di cui il linguaggio si occupa. Ciò non significa che non esistano cose "al di là" del linguaggio, ma semplicemente che occorre prescindere, nel lavoro filosofico sulla lingua, dal problema dell'esistenza delle cose designate. Questo atteggiamento "antiontologico", piuttosto diffuso tra i principali filosofi analitici fino ad anni relativamente recenti (con l'eccezione di Tugendhat), ha come correlati una visione formalistica della logica e, per molti, l'ineffabilità della semantica" (vedi J. Hintikka, "Definire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità").

Nell'interpretazione heideggeriana del rapporto tra essere e linguaggio, che costituisce lo sfondo più autorevole della svolta linguistica continentale, il linguaggio è la sede del manifestarsi dell'essere, sia dal punto di vista dell'individuo, in quanto vediamo e comprendiamo le cose sempre all'interno delle, e grazie alle, determinazioni del nostro linguaggio; sia dal punto di vista storico, in quanto il linguaggio è il luogo in cui le singole visioni dell'essere, nelle singole epoche (e latitudini) si esprimono ("si dà essere solo di volta in volta nei singoli modi di determinarsi del suo destino storico: *physis*, *lògos*, *enérgeia*, *en*, *idea*, sostanzialità, obiettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà"). Questa correlazione di essere e linguaggio viene in seguito interpretata in vario modo, e si connette ad altre tesi analoghe, provenienti dal neokantismo, dalla fenomenologia, dall'esistenzialismo, dallo strutturalismo. In alcuni casi, viene sottolineata la natura del linguaggio come "a priori" (vedi par. 2), si ha dunque una rielaborazione di tipo kantiano del primato del linguaggio (per esempio in Habermas e Apel), e la problematica dell'essere è messa in secondo piano o trascurata del tutto; in altri (è il caso di Gadamer) il linguaggio appare come equivalente del *logos* greco-hegeliano, sintesi di essere-storicità-pensiero, che si esprime nei testi della nostra tradizione.

Dal punto di vista heideggeriano, il fatto che non si dia la possibilità di incontrare l'essere se non nel linguaggio non significa che l'essere sia in sé "indicibile", ma anzi, al contrario, che la sua natura è nell'essere l'eminamente "dicibile". E' anche evidente però che tale correlazione esclusiva tra linguaggio ed essere può essere pensata nei termini di una "totalizzazione" del linguaggio. L'impossibilità di discernere linguaggio ed essere si traduce allora in una forma di esautorazione dell'essere da parte del linguaggio (per esempio nello strutturalismo di Lacan o nel poststrutturalismo di Derrida e di altri): di

qui l'instaurarsi di un "idealismo linguistico" (Rorty, *Scritti filosofici*, pp. 107 sgg.), e lo stabilirsi di un'affinità, per alcuni aspetti, con i teorici analitici dell'"ineffabilità" della semantica. In altre parole: l'integrazione dell'essere "nel linguaggio può avere lo stesso esito della sua *esclusione* metodologica.

F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina editore, Milano 1997, pp. 126-127