

Centralità della semantica e depotenziamento della soggettività*

di *Manfredo Araújo de Oliveira*

The essay approaches the so called “crisis of subjectivity” in the modern and post-modern culture. The A. argues that the breaking with the frame work of the philosophical theory of subjectivity gives rise to a new approach to a fundamental ontology. In this context the centrality of semantics allows us to newly settle the question of subject and to reformulate the issues thereupon depending.

La filosofia trascendentale, così come articolata da Kant, è il punto di partenza di un quadro teorico di riferimento che possiamo considerare paradigmatico per il pensiero post-kantiano. Già nella prefazione alla *Critica della ragion pura* (KrV B XVI) Kant caratterizza la sua posizione teorica in contrapposizione a quella che considera la posizione tradizionale. Per lui la tesi di fondo della filosofia tradizionale è che tutta la nostra conoscenza si configura in accordo con l'oggetto. Tale posizione è per lui insostenibile per diverse ragioni. La sua proposta consiste nel riformulare dalla radice la teoria filosofica: sono gli oggetti che si strutturano in accordo con la nostra conoscenza. In una parola, qui tutti gli elementi necessari per la concettualizzazione di qualcosa provengono dalla propria sfera concettuale, e non dalla cosa. La conseguenza fondamentale di questo capovolgimento, che rimane centrale nel pensiero contemporaneo, è il riferimento al soggetto come elemento determinante di una teoria filosofica. Allora la filosofia diventa una teoria della struttura concettuale della conoscenza umana; essa è condizione di possibilità della nostra rappresentazione del mondo. Si tratta di dimostrare «una mediazione categoriale soggettiva» della nostra conoscenza del mondo oggettivo; ciò significa che il riferimento alla soggettività è l'elemento determinante di una teoria filosofica. In questo modo la soggettività si pone al centro e si stabilisce come referente fondamentale per la comprensione teorica della filosofia: le determinazioni concettuali, che sono il suo oggetto primario, sono determinazioni del soggetto.

* Trad. it. di Sergio Sorrentino. Questo saggio è tratto da M.A. de Oliveira, *Antropologia Filosofica Contemporanea: subjectividade e inversão teorica*, Paulus, São Paulo, 2012, pp. 107-135. Si ringrazia l'editrice Paulus per la gentile autorizzazione a tradurre e pubblicare.

Questa “filosofia della soggettività” ha assunto differenti formulazioni, e in qualche modo si può dire che conserva l’egemonia ai nostri giorni, quantunque in forma abbastanza differente dalla sua articolazione originaria nel pensiero di Kant. Un buon esempio ci è offerto da Ernst Tugendhat¹ con la sua tesi dell’antropologia filosofica come filosofia prima, come disciplina fondamentale². Peraltro vengono formulati diversi tipi di critica a questa forma di pensiero. In questa sede presenterò, nei loro punti fondamentali, due forme paradigmatiche che hanno avuto, e continuano a esercitare, un’influenza nel pensiero filosofico. È mio intento mostrare poi che, quando il linguaggio attraversa il centro della teoria filosofica, vi è un mutamento fondamentale in questa critica che elimina le ambiguità delle formulazioni precedenti.

1. La critica hegeliana della filosofia della soggettività

Per Hegel la filosofia moderna della soggettività in quanto filosofia trascendentale ha costituito un grande ostacolo per la realizzazione del compito teorico specifico della filosofia. È qui in gioco in primo luogo quella questione fondamentale che in modi differenti è stata articolata dalla grande tradizione del pensiero occidentale; essa è stata espressa in formulazioni come queste: qual è la relazione o la connessione tra il pensiero e l’essere, qual è la connessione tra spirito e mondo; e ai nostri giorni: qual è la relazione tra linguaggio e mondo, tra teoria e realtà, ecc. La filosofia trascendentale moderna ha avanzato la pretesa di articolarsi come teoria filosofica in contrapposizione frontale con la grande tradizione metafisica dell’Occidente. Il risultato teorico più palese di questa nuova configurazione del pensiero è la limitazione della conoscenza umana alla sfera dell’esperienza («solo nell’esperienza c’è verità»: Prol. IV, 374), al mondo dei fenomeni (KrV B XIX s.), giacché tutto quello che ci è dato deve essere dato nell’intui-

¹ E. Tugendhat, *Antropologia como Filosofia primeira*, in N. Oliveira – D.G. Souza (a c. di), *Hermenêutica e Filosofia primeira*, Ed. Unijui, Ijuí 2006, p. 77: «L’antropologia filosofica dovrebbe occupare il posto della metafisica come *philosophia prima*; essa solleva la domanda: cosa siamo noi in quanto esseri umani? È la questione nella quale hanno il loro fondamento tutte le altre questioni e discipline filosofiche».

² Uno sforzo di superare la “filosofia della soggettività” proveniente dalla stessa tradizione della filosofia riflessiva è dato dalla posizione di P. Ricoeur. Cfr. E. A. Piva, *A questão do sujeito em Paul Ricoeur*, in “Síntese”, 26 (1999), p. 206: «In *Soi-même comme un autre* egli preferisce chiamare *ipseità* la problematica della soggettività, per sottolineare la distanza rispetto alla filosofia del *cogito* ovvero del soggetto. Il suo punto di partenza non è l’Io della prima persona (io penso, io sono), ma il Sé riflessivo di tutte le persone».

zione sensibile (Prolog. § 13, nota II, IV, 288), e in quanto tale è apparenza (*Erscheinung*)³. La conseguenza è la fissazione incontrovertibile della cesura intransitabile tra la soggettività e la cosa in sé, la quale in questo modo è inattuabile dalle nostre facoltà cognitive (KrV B XIX); poiché l'apparenza non manifesta, bensì vela l'in-sé delle cose. L'apprensione dell'in-sé è semplicemente impossibile, perché ciò implicherebbe il trasferimento delle proprietà delle cose alla nostra facoltà di rappresentazione⁴. Questa nuova comprensione significa di fatto l'istituzione di un'altra tesi fondamentale in contrasto con la tesi tradizionale⁵, vale a dire la cesura, la separazione, la dicotomia, l'opposizione radicale tra la dimensione del pensare e quella dell'essere, del soggetto e dell'oggetto, della teoria e del mondo. Essa fino a oggi detiene l'egemonia.

Già in *Fede e sapere* Hegel ritiene che la carenza teorica di fondo del pensiero trascendentale sia precisamente questa opposizione tra il pensiero puro e la realtà, che in questa forma di pensiero viene considerato come qualcosa di irrefutabile⁶. Egli è consapevole che in Kant *trascendentale* è un termine che pretende esprimere il compito proprio della filosofia: la dimostrazione delle determinazioni soggettive del pensiero, le quali fungono da istanza di costituzione degli oggetti della nostra esperienza. In questo modo Kant spiega la relazione tra il comprendere e la cosa compresa in modo tale che il comprendere fornisce la "forma", e la cosa compresa fornisce semplicemente il contenuto proveniente dalla sensibilità. Ciò presuppone che le determinazioni del pensiero siano considerate a partire dalla contrapposizione tra soggettività e oggettività in quanto tali. In tal modo le determinazioni strutturano solo il nostro pensiero, ossia contengono unicamente le regole del pensiero puro di un oggetto (WL I, p. 45), e differiscono da ciò che la cosa è in se stessa per un abisso intransitabile. La produzione della conoscenza umana avviene tramite l'applicazione dei concetti puri a priori al materiale che ci viene dalla sensibilità mediante le forme pure dell'intui-

³ Non c'è unanimità tra gli interpreti sulla natura della distinzione tra apparenza e cosa in sé. Cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1989³; N. Rescher, *On the Status of "Things in Themselves" in Kant*, in "Synthese", 47 (1981), pp. 289-299.

⁴ L.B. Puntel, *Transzendentaler und absoluter Idealismus*, in *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien*, Mohr, Tübingen 2007, p. 195.

⁵ Si può dire che questa tesi dell'eterogeneità radicale tra il soggettivo e l'oggettivo iniziò a annunciarsi con il pensiero del nominalismo alla fine del Medioevo; M.A. de Oliveira, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagnier*, Fink, München 1973, pp. 27-37.

⁶ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie*, Meiner, Hamburg 1962, p. 92.

zione, lo spazio e il tempo. In ultima analisi la filosofia trascendentale non assolve al compito che si propone, perché non analizza le categorie in se stesse, il loro contenuto e la loro connessione necessaria, ma soltanto la loro relazione all'io trascendentale, che è identico per tutte le determinazioni (WL I, p. 46) nell'ottica dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo. Qui sta per Hegel l'interesse filosofico centrale di Kant; esso si esprime nel suo pensiero fondamentale: le categorie sono categorie dell'autocoscienza (WL I, p. 45). Per lui⁷ la posizione di Kant è timida e incompleta, non solo perché non la problematizza, bensì porta alle estreme conseguenze l'abisso tra soggetto e oggetto che caratterizza il pensiero moderno.

Allora il compito della filosofia si riduce a tematizzare la relazione astratta di un sapere soggettivo a un oggetto (WL I, p. 46). Perciò la filosofia nel suo nocciolo è una epistemologia e non una ontologia, come pensava la tradizione. Hegel⁸ si contrappone radicalmente a questa concezione, e parte dalla denuncia della circolarità del progetto della teoria della conoscenza (la struttura del sapere autocosciente è necessariamente circolare) e dei presupposti in essa impliciti; tra cui il primo è la pretesa paradossale di conoscere il conoscere prima di conoscersi. In una parola nel pensiero di Kant l'analisi delle categorie si restringe, secondo Hegel, a una considerazione esclusivamente funzionale. Kant le considera solo nella funzione che esercitano come momenti costitutivi dell'attività dell'intelletto, che è l'istanza di costituzione degli oggetti della nostra conoscenza. (WL I, p. 46). In questo caso le determinazioni del pensiero sono qualcosa di meramente soggettivo; ciò ha come conseguenza che la logica trascendentale si configura come una logica del soggetto, vale a dire come una presentazione delle condizioni soggettive a priori della conoscenza dei fatti empirici. Su questo piano la conseguenza di fondo è che la realtà/mondo è vista attraverso una restrizione di prospettiva, dato che la realtà è vista in accordo con la sua relazione ai limiti della struttura della soggettività. Le cose in se stesse ci restano inaccessibili. Ciò significa che i due poli, il soggetto, la coscienza costituente, e l'oggetto costituito si situano, nell'impostazione fenomenologica, in opposizione alla sfera della cosa in sé, che è

⁷ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Meiner, Hamburg 1967, p. 32. Questo abisso costituisce nel pensiero di Kant la grande eredità dell'empirismo. Cfr. Id., *Enzyklopädie*, § 60, p. 86.

⁸ L. Bicca, *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, in *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, Loyola, São Paulo 1997, pp. 169, 200. Adorno interpreta la *Fenomenologia dello spirito* come un'opera che ha come obiettivo non di soffermarsi in considerazioni epistemologiche, ossia in considerazioni sugli strumenti della conoscenza, bensì di poter parlare sugli oggetti essenziali della conoscenza. Cfr. Th. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.

qualcosa non posto né determinato dall'autocoscienza pensante; pertanto è qualcosa estraneo e esterno al pensiero, inattuabile dalla conoscenza finita dell'essere umano. Si tratta dunque di qualcosa interamente indeterminato, di un semplice prodotto del pensiero astratto (WL I, p. 45). Il materiale multiplo della sensibilità a sua volta si trasfigura in oggetto di conoscenza grazie alla mediazione dell'attività categoriale dell'intelletto, il quale possiede il suo fulcro nell'identità originaria dell'Io penso, dunque nell'identità trascendentale della autocoscienza.

Hegel si confronta in modo radicale con questo quadro teorico, perché per lui il suo superamento costituisce un presupposto necessario per la tematizzazione della filosofia in quanto tale. Per cui in tale contesto l'esigenza di fondo è «la liberazione dell'opposizione della coscienza», in quanto elevazione al di là di questo modo critico, e tuttavia unilaterale, timoroso e incompleto (WL I, p. 32) di pensare della filosofia trascendentale. La filosofia trascendentale esprime propriamente il punto di vista della coscienza, il cui carattere di fondo è la cesura non pensata tra il pensiero e il reale, il soggetto e l'oggetto. Il risultato è un tipo di filosofia contrassegnato da un dualismo essenziale che è filosoficamente inaccettabile per molte ragioni. Proprio questo gli consente di affermare che il compito della filosofia consiste nel concettualizzare, ossia nel tematizzare le determinazioni di ciò che è, perché ciò che è, è la ragione⁹. In una parola il grande compito della filosofia è l'esposizione del processo di superamento dell'opposizione tra la coscienza e il suo oggetto, il concetto e l'essere, il soggetto e l'oggetto. Hegel sviluppa la propria posizione filosofica partendo da un confronto con questo modo di pensare, e fin dall'inizio accoglie la tesi secondo cui la dimensione del concettualizzare possiede un carattere ineliminabile, poiché tutto quello che facciamo sul piano teorico si situa necessariamente in questa sfera. Il primo compito della filosofia è quindi la tematizzazione dei costituenti di questa sfera, ossia, nella sua terminologia, si tratta di tematizzare il pensare puro (WL I, p. 23 ss.), il pensiero concettuale, il sistema di tutte le determinazioni del pensiero in quanto tale, e non del pensiero vincolato alla finitezza della coscienza (WL I, p. 46). Qui si tratta dei concetti fondamentali con i quali viene pensata qualsiasi entità, concetti che esprimono la struttura di tutto quello che viene pensato (*Enz.* § 28).

Per Gadamer¹⁰ ciò palesa un legame di Hegel con la metafisica del *logos* e del *nous* dei greci, per i quali di una idea singolare non si dà verità.

⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1955⁴, p. 16.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in GW III, *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen 1987, p. 69.

Il logos è sempre un insieme di idee, una relazione tra idee. Pertanto le determinazioni del pensiero non sono semplicemente determinazioni del pensiero, bensì sono nel contempo determinazioni fondamentali delle cose, possiedono uno *status* ontologico. L'interesse di Hegel sono le cose, ma le cose non possono essere comprese senza che venga tematizzata la dimensione specifica del comprendere in quanto tale¹¹. Ciò rende possibile un'analisi delle strutture fondamentali nella loro sequenza sistematica¹², nelle loro costellazioni singole¹³ e nei loro differenti livelli, e di tutte le sfere della realtà, giacché il pensiero in quanto tale è sempre pensiero di tutto nel senso oggettivo e soggettivo. In una parola nel pensiero si esprime il tutto, la cui esposizione è esattamente il compito della filosofia in quanto sistema. Quindi il pensiero presupposto in ogni attività teorica è coestensivo a tutta la *cosa* della filosofia¹⁴, e le differenti costellazioni di determinazioni costituiscono punti di vista specifici che rendono possibile letture della realtà nella sua totalità¹⁵. Così per esempio Hegel interpreta la filosofia di Spinoza come una filosofia a partire dal punto di vista della sostanza¹⁶. Il superamento dell'abisso tra soggettività e oggettività costituisce dunque il punto di partenza della filosofia in quanto sistema, vale a dire in quanto espressione dell'essere nella sua totalità. Sotto questo profilo la pretesa di fondo di Hegel è di pensare le categorie come espressione dell'identità tra soggetto e oggetto. Questo è il principio fondamentale di una filosofia speculativa. Non c'è dubbio che la filosofia trascendentale ha compiuto un passo estremamente importante nella direzione del superamento della filosofia della tradizione; essa ha trasformato la filosofia prima in logica. Peraltro questa logica si radica poi nel presupposto di una separazione tra forma e contenuto, soggetto e oggetto, ecc.

¹¹ L.B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, p. 210.

¹² Un quesito di fondo investe qui la forma di connessione delle costellazioni tra loro. Secondo D. Henrich Hegel non affronta mai espressamente questa questione, che è soltanto una tra le numerose questioni della problematica inerente al progresso dell'esposizione categoriale; D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 140.

¹³ Vale a dire che le determinazioni logiche affiorano in unità specifiche; D. Henrich, *op. cit.*, p. 139 s.

¹⁴ L.B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bouvier, Bonn, 1984², p. 302 s.

¹⁵ J.A. Wohlfart, *Metafisica e Ética. Estudio sistemático em Hegel*, IFIBE, Passo Fundo 2003, p. 105: «Ogni grado di sviluppo della realtà è un grado di manifestazione della totalità del sistema ovvero dell'assoluto, essendo inerente a una universalità intelligibile».

¹⁶ L.B. Puntel, *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquin und die dialektisch-spekulative Logik Hegels, in Auf der Suche...*, cit., p. 167.

L'unilateralità della filosofia trascendentale di Kant si palesa chiaramente nel fatto che egli ha concepito questa unità come qualcosa situato esclusivamente nel polo soggettivo, e di conseguenza ha interpretato le determinazioni logiche come qualcosa essenzialmente soggettivo: sono proprio le determinazioni o i concetti dell'intelletto (facoltà del soggetto) che producono l'oggettività delle conoscenze dell'esperienza. Questa è la ragione per cui la critica cui Kant sottopone le categorie della metafisica non prende veramente in considerazione il loro contenuto e le loro relazioni reciproche¹⁷. Questa identità soggettiva e formale ha immediatamente contrapposta a sé una non-identità infinita, con la quale deve coincidere in una maniera incomprensibile. Così in ultima istanza questa filosofia implica l'istituzione della non identità come principio di tutto il pensare, e è in tale contesto che si rende possibile comprendere le affermazioni di Kant sulla cosa in sé¹⁸. Per Hegel la filosofia critica allarga questa contrapposizione in modo talmente radicale che la totalità dell'esperienza si situa nella soggettività. Col risultato che la soggettività formale ha come suo contrapposto solamente la cosa in sé, che è il totalmente astratto e vuoto, appunto il negativo del pensiero determinato¹⁹. La logica speculativa²⁰, il primo momento del sistema della filosofia, supera nella sua stessa struttura questi dualismi in quanto ovvia alla carenza di contenuto della conoscenza vera²¹, e anzi il suo contenuto è l'unico assolutamente vero, ossia la materia, che non ha la forma all'esterno di sé, ma è essa stessa forma assoluta (WL I, p. 31). Il risultato del superamento della scissione che caratterizza la filosofia moderna²² è la coestensività tra la logica e l'essere nella sua totalità.

Ma questo muta radicalmente la comprensione di ciò che è il pensiero, che per tale ragione si rivela ancora come un apprendere dal proprio essere (Enzykl. § 24), una espressione della sua natura intelligibile. La vera scienza, dice Hegel, contiene il pensiero in quanto esso è la cosa in se stessa, o la cosa in se stessa in quanto è parimenti il pensiero puro (WL I, p. 30).

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 40, p. 67.

¹⁸ Su questa problematica cfr. J.A. Bonaccini, *Kant e o Problema da Coisa-Em-Si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevancia para compreensão do problema da Filosofia*, Relume Dumará, Rio de Janeiro 2003.

¹⁹ *Enzyklopädie*, § 44, p. 69.

²⁰ M.A. de Oliveira, *Logica transcendental e logica especulativa*, Cadernos de UNB, Brasília 1981, pp. 7-21.

²¹ In questo modo le determinazioni del pensiero sono qualcosa come pensieri oggettivi che esprimono e contengono la propria realtà nella forma concettuale; M.A. de Oliveira, *A Metafisica do Conceito. Sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre 2003, p. 88.

²² L.B. Puntel, *Darstellung...*, cit., p. 51.

In poche parole, dopo la svolta trascendentale la filosofia si può effettuare solo nella misura in cui “si de-fenomenalizza”; ciò implica esattamente il superamento della scissione tra soggettività e oggettività in quanto principio fondamentale del pensare, e dunque il superamento della centralità del soggetto nella filosofia²³. Questo viene attuato in primo luogo nella *Fenomenologia dello spirito*, il cui compito specifico consiste nell’operare il passaggio dalla certezza alla verità²⁴. La convergenza di fondo tra Kant e Hegel si radica in una concezione comune del compito primario della filosofia, che consiste nella tematizzazione e esplicazione della dimensione del concettualizzare. Il confronto che dà origine a due quadri teorici molto differenti ha la sua radice nella tesi fondamentale della critica di Hegel al limite (alla finitezza: *Endlichkeit*) della posizione kantiana²⁵; esso si palesa nel fatto che il concetto viene compreso unicamente come la forma di fronte alla quale il contenuto rimane esteriore. In questo modo la sfera concettuale, lo spazio logico, non è coestensivo alla realtà in quanto tale, giacché viene ristretto essenzialmente alla soggettività. Ciò significa che lo spazio logico è ristretto alle funzioni del soggetto e il campo delle cose trascende il pensiero soggettivo. Per Puntel²⁶ il fulcro dell’obiezione di Hegel a Kant lo si può ricostruire in questo modo: le proposizioni trascendentali contengono un presupposto che viene espressamente negato in queste proposizioni. Il presupposto è che quelle proposizioni rivendicano uno spazio logico illimitato; e ciò si palesa nel loro uso del concetto di cosa in sé; per altro verso però lo limitano esplicitamente in modo radicale. Ciò significa che le proposizioni trascendentali, soprattutto la grande proposizione dell’idealismo trascendentale, contengono una autocontraddizione.

Peraltro Hegel, nonostante l’obiettivo di superare questo quadro teorico, di fatto non riesce a realizzare il suo scopo, anzi in realtà la sua filosofia costituisce una variante della filosofia della soggettività, che egli ha la pretesa di superare. Per L. Bicca il tentativo di Hegel di fatto fu di superare una visione ristretta, solipsistica della soggettività così come era

²³ L. Bicca, *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, cit., p. 177: «Hegel opera una rottura di grande portata con la filosofia moderna, investendo il suo nocciolo centrale: la nozione di soggettività. Tale rottura compora l’abbandono di quella comprensione immediatizzante, per così dire, del sapere di sé della soggettività presente nelle diverse concezioni precedenti del soggetto come “Io puro”. La soggettività assoluta compresa come “spirito” è, a rigore, trans-soggettività o intersoggettività».

²⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, p. 32 s.

²⁵ L.B. Puntel, *Transzendentaler...*, cit., p. 206.

²⁶ *Ivi*, p. 208.

pensata nella filosofia trascendentale²⁷. In realtà il punto di vista del sapere assoluto è l'articolazione di tutto lo spettro delle relazioni tra la coscienza, ovvero la soggettività, e il suo oggetto. In tal modo la relazione necessaria al soggetto, essenziale nella posizione trascendentale, continua a essere presente, per quanto ripensata²⁸. In tal modo si può dire che Hegel invece di superarla ha radicalizzato la filosofia della soggettività, nella misura in cui ha sviluppato la sua «forma più elevata e più completa»²⁹, cioè ha radicalizzato la riduzione idealistica della realtà ai limiti della struttura della soggettività. Ciò significa che non si consegue la dimensione veramente assoluta del pensare³⁰.

Ora il problema fondamentale di questa impostazione hegeliana, e che costituiva l'ostacolo di fondo che non ha consentito di raggiungere il suo obiettivo, è che in tale filosofia il linguaggio occupa un posto assolutamente secondario; ciò significa che esso è rimasto legato a una prospettiva mentalista. «Il punto di riferimento, centrale e unico, per tutto il suo programma filosofico è la relazione tra coscienza/soggetto e oggetto, dato che il soggetto o la soggettività è il nucleo assoluto di qualsiasi considerazione»³¹. Nel suo progetto c'è soprattutto un'assenza totale della semantica. Come vedremo questo è il punto centrale per il depotenziamento della soggettività nella filosofia, vale a dire per la perdita della sua centralità, come invece è nelle intenzioni di Hegel. Così la dimensione originaria che abbraccia soggettività e oggettività, come sottolinea Heidegger e che è fondamentale per un superamento radicale della filosofia della soggettività, non è la dimensione hegeliana dell'essere o dell'idea assoluta, del sapere assoluto, del pensiero assoluto, perché questo in realtà è la soggettività assolutizzata³². In questo senso non c'è veramente una rottura con il quadro teorico della filosofia della soggettività, il cui superamento beninteso rappresentava un obiettivo di fondo del quadro teorico alternativo che Hegel si propose di sviluppare; anche se si può dire, come ha fatto Bicca³³, che egli allarga il concetto di soggettività pensando alla intersoggettività.

²⁷ L. Bicca, *Racionalidade...*, cit., p. 174.

²⁸ Per Bicca ripensata nel senso di un'altra concezione della soggettività; *ivi*, p. 178.

²⁹ L.B. Puntel, *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia: uma Reavaliação Sistemática*, in "Síntese", 36 (2009), p. 239.

³⁰ *Ivi*, p. 245.

³¹ *Ivi*, p. 243.

³² *Ivi*, p. 252.

³³ L. Bicca, *Racionalidade...*, cit., p. 176.

2. L'ontologia fondamentale come alternativa alla filosofia della soggettività

Se è possibile affermare con ragione³⁴ che la produzione filosofica di Heidegger aveva origine dalla domanda fondamentale di Aristotele su «che cos'è l'essere in quanto tale» e dalla sua tesi sui differenti modi di parlare dell'essere (*to de on legetai men pollachos*: Met. 1003,33), tuttavia egli non semplicemente la riprende, ma apre un nuovo orizzonte di pensiero, nel senso di porre la questione dell'essere in maniera nuova e radicale. Il suo legame più diretto è con la fenomenologia di Husserl. Questa è una versione della filosofia della soggettività³⁵, che Heidegger considera in continuità diretta con la vecchia metafisica. Posta le tesi che la filosofia è fenomenologia, egli mostra che essa in verità proviene dal pensiero moderno; dunque da quel tipo di filosofia che si differenzia dal pensiero della tradizione in quanto assume l'essere umano come riferimento necessario per parlare sul mondo, sulla realtà, sull'essere, ossia per istituire la centralità del soggetto nella filosofia. Peraltro fin dall'inizio la sua preoccupazione principale è stata il superamento del quadro teorico della filosofia della soggettività, nel tentativo di sviluppare una nuova forma di pensiero, una filosofia dell'essere nella quale è destinato a sparire il privilegio della soggettività trascendentale; e ciò già si palesa nella sua contrapposizione al procedimento della *epoché* in Husserl, il quale viceversa ribadisce questo privilegio. Per P. Ricoeur³⁶ questo superamento può avvenire unicamente sostituendo una filosofia dell'Ego con una filosofia della persona.

Heidegger interpreta la fenomenologia come ontologia, intendendola come sfera di esplicazione di ciò che è sempre presupposto ma mai tematizzato nella vita quotidiana, vale a dire il senso dell'essere. Pertanto la sua “svolta ontologica” non può in alcun modo significare un semplice recupero della metafisica pre-kantiana, perché l'essere qui non è l'ente o il polo contrapposto alla soggettività, ma emerge come senso originario che si

³⁴ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, p. 17.

³⁵ In merito alla critica di Heidegger alla fenomenologia di Husserl, cfr. M. Fleig – V. Santos – F.G. dos Pimentel, *Heidegger com Husserl: A Dupla Omissão da Fenomenologia Husserliana e a Necessidade de um Segundo Começo*, in N. de Oliveira – D.G. de Souza (a c. di), *Hermeneutica e filosofia primeira*, (Festschr. per Ernildo Stein), Ed. Unijuí, Ijuí 2006, pp. 339-376.

³⁶ M. da Penha Villela-Petit, *Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur*, “Sintese”, 34 (2007), p. 11: «L'intento di Ricoeur è quindi sostituire a una egologia una filosofia del se medesimo (*ipse*), destituendo perciò l'ego dalla sua posizione centrale a favore della relazione interpersonale che inerte al proprio Sé, che pertanto si riconosce non come auto-posto nell'essere, bensì come dato a se medesimo».

mostra a se medesimo. Quello che caratterizza la sua prima fase di pensiero è che questa dimensione originaria può essere tematizzata solo attraverso l'analisi dell'*esistenza*, dell'essere umano in quanto *Dasein*, vale a dire con la mediazione della comprensione dell'essere presupposta in qualsiasi azione intenzionale³⁷ del soggetto. Peraltro la soggettività, malgrado costituisca un riferimento necessario, non è, come nella modernità, una istanza determinante del senso del tutto³⁸, ma è intesa anzitutto come relazione fondamentale all'essere, come apertura all'essere quale dimensione che si palesa innanzitutto. L'essere umano è *ex-istenza*, luogo privilegiato di manifestazione dell'essere, il *là (Da)* dell'essere³⁹, o l'essere-là (*Dasein*). Ciò significa che Heidegger distingue rigorosamente tra esistenza e essere. L'apertura all'essere è quindi la struttura fondamentale del *Dasein*; ciò significa che noi già da sempre siamo dentro una comprensione dell'essere. «Questa comprensione media e indeterminata dell'essere è un *factum*»⁴⁰. Dunque bisogna parlare di comune appartenenza di essere umano e essere⁴¹. È questa la ragione che induce Heidegger a affermare che la trascendenza verso l'essere è la costituzione originaria della soggettività del soggetto, e in quanto tale è alla base di tutte le sue relazioni agli enti⁴². In seguito egli riconoscerà che questa posizione, quantunque non falsa, era molto limitata perché incapace di uscire dalle sue implicazioni con la centralità del soggetto⁴³, giacché malgrado il cambiamento rimaneva intatto il riferimento essenziale al soggetto. Di qui la svolta che egli propone: non pensare l'essere a partire dal *Dasein*, ma viceversa pensare il *Dasein* a partire dall'essere.

³⁷ R.R. dos Reis, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger*, in N. de Oliveira – D.G. de Souza (a c. di), *Hermenêutica e filosofia primeira*, cit., p. 482: «Qualsiasi comportamento intenzionale con enti presuppone una comprensione dell'essere degli enti corrispondenti. Non solo una intenzionalità che scopre gli enti, bensì anche una intenzionalità primitiva, diretta verso l'essere».

³⁸ Ciò per Heidegger implica un atteggiamento di arroganza; cfr. L. Bicca, *A subjetividade moderna: impasses e perspectivas*, in "Síntese", 60 (1993), p. 202 s.

³⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a.M., p. 13 s.

⁴⁰ Id., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1963¹⁰, p. 5.

⁴¹ Id., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, pp. 11-34.

⁴² Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Vorlesung aus dem Jahre 1928), GA 26, p. 211. Stein interpreta ciò come un'espressione della circolarità inaugurata dall'ermeneutica (cfr. E. Stein, *Antropologia filosófica. Questões metodológicas*, Ed. Unijuí, Ijuí 2010², pp. 105 e 109).

⁴³ Ha provocato addirittura un'interpretazione dell'analisi esistenziale come una nuova antropologia filosofica. Contro questa interpretazione E. Stein, *Ser e Tempo não é uma antropologia filosófica*, in *Antropologia filosófica*, cit., pp. 87-94.

Per Puntel⁴⁴ si possono distinguere quattro posizioni che portano Heidegger a affrontare la grande tematica dell'essere. 1) L'interpretazione globale della filosofia occidentale, che egli identifica con una metafisica in quanto onto-teologia. 2) Il superamento radicale del pensiero trascendentale nella direzione dello sviluppo di una filosofia dell'essere. 3) La posizione di *Essere e tempo*, che interpreta il *Dasein* come temporalità e il tempo come orizzonte trascendentale della domanda sull'essere. 4) Lo sviluppo della concezione dell'essere a seguito della "svolta". In questa nuova posizione il punto di partenza è costituito dalle sue considerazioni sulla vita, la quale porta in se stessa un contesto di significazioni. Le risposte alle domande che emergono sono espresse in un linguaggio specifico, giacché su questo piano senso e vita⁴⁵ si implicano radicalmente. Naturalmente è possibile oggettivare questo significato, come fanno le scienze. Ma il prezzo da pagare è esattamente la perdita di ciò che è proprio della vita; e ciò perché la vita, in quanto contesto di significazione, diventa effettiva sempre in "situazioni", e in queste la possibilità di espressione non si dà a livello del linguaggio scientifico, che è incapace di incentrarsi sulla propria attualità, sull'esercizio della vita, sull'evento della vita. Nel suo attuarsi la vita si dà il suo senso-fondamento; in quanto tale essa si rivela come essenzialmente storica. Quindi esistenza di fatto significa esistenza storica; e ciò ha enormi conseguenze nella configurazione della filosofia: se l'esistenza fattuale del soggetto umano costituisce il punto di partenza insostituibile della riflessione filosofica, il chiarimento del senso dell'essere, che è presupposto della comprensione di qualcosa in quanto tale, avrà a che vedere essenzialmente con la storicità⁴⁶. Questo significa che il concetto di senso è legato alla tradizione ermeneutica, e ciò giustifica la designazione di Fenomenologia ermeneutica. Incentrando la riflessione sulla storicità diventa illusorio qualsiasi tentativo di istituire un cominciamento assoluto del pensiero, perché tale impresa presuppone l'abisso tra soggetto e oggetto; ciò finisce per dare origine a un problema insolubile, vale a dire la questione di come si dà accesso al mondo. Per questa comprensione l'attività conoscitiva è un'attività mentale resa possibile da un apparato cognitivo distinto dal mondo; essa si completa con un materiale conoscitivo attinto attraverso i sensi. Questa posizione è segnata

⁴⁴ L.B. Puntel, *Sein und Gott, ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Mohr, Tübingen 2010, pp. 78-83.

⁴⁵ Questo sfocia nella considerazione della storicità quale orizzonte costitutivo della nuova forma del pensare; E. Stein, *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*, Vozes, Petrópolis 1988, p. 13.

⁴⁶ M. Fleig – V. dos Santos – F.G. Pimentel, *Heidegger com Husserl*, cit., p. 341: «Si tratta del tentativo, portato a termine in modo inusitato, di fondere insieme *storicità e trascendentalità*».

da un duplice dualismo: il dualismo interno tra sensibilità e spiritualità; il dualismo esterno tra mente e mondo. Heidegger considera tale questione fondamentale senza senso, perché soggetto e oggetto sono già da sempre compresi dalla dimensione originaria, l'essere. In questa prospettiva il centro della filosofia non è più l'epistemologia, che costituisce la caratteristica di fondo della filosofia moderna, e invece nel centro della filosofia si pone l'ontologia ripensata.

Dato che Heidegger intende la filosofia prima di tutto come interpretazione della vita effettiva, egli si chiede perché la metafisica, a differenza del Cristianesimo, ha finito per non comprendere il suo senso. Per lui la spiegazione sta nel fatto che il senso dell'essere presupposto dalla metafisica, ossia quello di "presenza permanente"⁴⁷, ha reso impossibile questa comprensione. In realtà per la metafisica l'essere emerge come ciò che sta là, come il rappresentato, come l'oggettivato. Ciò ha una grande conseguenza per la filosofia: ridiventa fondamentale la domanda sul senso dell'essere come domanda sull'essere e tempo. In una parola il tempo appare come l'orizzonte trascendentale della domanda sull'essere⁴⁸. L'obiettivo qui è spiegare il fondamento della metafisica. La sua questione fondamentale è la questione dell'essere⁴⁹, la quale può essere affrontata solo attraverso la domanda sul senso dell'essere⁵⁰. È questa una problematica che si colloca a monte della domanda metafisica sulla pluralità dei modi di dire l'essere. In questo modo la metafisica classica, che era un sapere sull'ente, si radica in un sapere ancora più fondamentale, ossia il sapere che pone al suo centro la domanda sul senso dell'essere quale presupposto di ogni e qualsiasi significazione. Qui Heidegger chiama questo sapere "ontologia fondamentale", perché il suo compito è cercare il fondamento dell'ontologia⁵¹.

L'affermazione assolutamente centrale di Heidegger, con la quale egli pretende di distinguersi da tutta la tradizione, è la seguente: l'essere non

⁴⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 25. Ciò significa che per Heidegger la metafisica ha sempre riferito l'essere al tempo, anche se ha ridotto il tempo a una delle sue dimensioni, il presente.

⁴⁸ *Ivi*, p. 41.

⁴⁹ Sull'ambiguità nell'affrontare la questione dell'essere attraverso la domanda sul senso dell'essere si v. E. Tugendhat, *Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles D 7*, in Id., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, p. 108 ss.

⁵⁰ L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1969, p. 455; O. Pöggeler, *Zeit und Sein bei Heidegger*, in E.W. Orth (a. c. di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1983.

⁵¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., §§ 4-5, 7-10; R. Hosokawa, "Sein und Zeit" als "Wiederholung der Aristotelischen Frage", in "Philosophisches Jahrbuch", 94 (1987), pp. 362-371.

è un ente (differenza ontologica), e in questo senso stretto è nulla. Il contrassegno chiave della metafisica è esattamente l'identificazione tra essere e ente. La sua domanda fondamentale verte intorno all'ente in quanto ente; ossia è la domanda sull'ente nell'orizzonte dell'essere, che è presupposto come orizzonte ultimo da cui tutto viene pensato. Il problema è che nella metafisica l'essere rimane una istanza presupposta a partire dalla quale tutto viene pensato, senza che l'essere medesimo diventi tema di indagine, giacché qui tutto si concentra sull'ente. In ultima analisi l'essere qui viene interpretato come essere universale e supremo, ossia come l'essere dell'ente o semplicemente in quanto ente supremo. Ciò fa della metafisica una onto-teologia⁵².

Per Heidegger, in contrapposizione alla metafisica, la differenza⁵³ che distingue tra ente e essere è un evento fondante attraverso cui l'ente è ente. L'essere e l'ente si palesano a partire dalla differenza⁵⁴, che in tal modo si rivela come una dimensione più originaria di quella dell'essere e dell'ente della metafisica. E è esattamente questa dimensione originaria che egli denomina essere. Per tale ragione per lui "la cosa del pensiero" è la differenza in quanto differenza⁵⁵. Ciò significa pensare l'essere senza mettere in conto la relazione dell'essere con l'ente⁵⁶, e pertanto senza pensare l'essere come lo pensa la metafisica, ma reimpostando quest'ultima. Poiché non si tratta di una semplice distruzione della metafisica, bensì piuttosto di riappropriarsi più radicalmente delle possibilità insite nella propria domanda metafisica. E ciò a suo parere diventa possibile in un confronto con tutta la tradizione del pensiero occidentale⁵⁷.

Se si tratta di pensare l'essere che non è l'ente attraverso la mediazione della soggettività, la quale non opera la donazione del senso, come emerge allora l'essere? La domanda di Heidegger è la domanda circa la condizione di possibilità dell'incontro in quanto tale tra soggettività e mondo; ossia l'essere qui non è pensato come il polo oggettivo contrapposto alla soggettività, ma come quella dimensione originaria che abbraccia tanto la soggettività

⁵² Id., *Identität und Differenz*, cit., p. 55.

⁵³ R.R. dos Reis, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia*, cit. p. 481: «La nozione di una differenza ontologica significa non soltanto la differenza tra essere e ente, ma soprattutto che il piano ontologico non può essere preso come essendo a sua volta un nuovo piano di enti».

⁵⁴ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., p. 61.

⁵⁵ *Ivi*, p. 37.

⁵⁶ M. Heidegger, *Tempo e Ser*, in *Escritos e Conferências*, Nova Cultural, São Paulo 1996, p. 268.

⁵⁷ R. Hosokawa, *op. cit.*, p. 371.

costituente come il mondo costituito. Tale istanza, che per lui non ha mai costituito un tema della tradizione metafisica, non è né soggettiva (filosofia della soggettività) né oggettiva (ontologia della cosa in quanto ontologia della sostanza), e neppure una sintesi posteriore tra soggetto e oggetto, bensì è la dimensione che rende possibile l'incontro tra soggetto e oggetto, la quale abbraccia in sé soggetto e oggetto. È a partire da essa che si può determinare che cosa sono soggetto e oggetto⁵⁸. Utilizzando un linguaggio trascendentale possiamo dire che per lui *essere* è quella dimensione che abbraccia tanto la soggettività costituente quanto il mondo costituito, come egli dice nella sua lettera a Husserl del 1927: «Il problema dell'essere si riferisce universalmente al costituente e al costituito»⁵⁹. Pertanto la domanda sul senso dell'essere è una domanda su questa dimensione originaria, e questa è l'unica, la prima e l'ultima *cosa* del pensiero. In questo senso egli può rivendicare per il suo pensiero il carattere fenomenologico, perché la fenomenologia è interpretazione del senso delle cose stesse. Peraltro questo senso non è né astratto dall'ente né costruito dalla soggettività, bensì emerge come la sfera che li connette originariamente. L'essere come tale è quello che Heidegger nomina avvenimento-appropriazione (*Ereignis*)⁶⁰. La questione che qui si pone è se egli abbia pensato realmente quello che ha designato come l'oggetto fondamentale della filosofia, l'essere come tale. Vi sono molti motivi per rispondere negativamente a tale questione. Per Puntel questa sua posizione è stata fin dall'inizio unilaterale e carente, perché Heidegger ignora completamente la grande dimensione della teoreticità e tutto quanto è di sua pertinenza, come il linguaggio e le sue dimensioni costitutive: la logica e la matematica, la semantica, la concettualità. E ciò significa ignorare a priori le potenzialità teoriche del pensiero umano. E questo lo ha indotto a non realizzare il compito, in sé valido, che si è proposto⁶¹.

⁵⁸ M. Fleig – V. dos Santos – F.G. Pimentel, *Heidegger com Husserl*, cit., p. 346: «Abbandonare la polarizzazione tra realismo e idealismo e proporre un nuovo cominciamento è in sintesi un abbozzo del pensiero heideggeriano».

⁵⁹ Lettera di Heidegger a Husserl del 22 ottobre 1927 (*Husserliana*, IX, Nijhoff, Den Haag 1962, Anlage I, p. 602).

⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 24 s.

⁶¹ L.B. Puntel, *Sein und Gott*, cit., p. 83 ss.

3. La riformulazione della questione del soggetto a partire dalla centralità della semantica nella filosofia sistematico-strutturale di L.B. Puntel

3.1 La centralità del linguaggio

Puntel si colloca nel contesto della tesi di fondo che ha segnato la nostra tradizione di pensiero: l'attività teorica che si chiamò filosofia fin dall'inizio di una tradizione di più di duemila anni ha inteso se stessa, conformemente alla sua pretesa e alle sue produzioni, come un sapere comprensivo e di carattere universale. Ciò è diventato estremamente problematico nel pensiero contemporaneo, il quale si caratterizza in ultima analisi per il suo carattere frammentario. L'obiettivo di fondo della posizione di Puntel è recuperare questo carattere sistematico della filosofia, ovvero elaborare una teoria filosofica quale teoria dell'essere come tale e nella sua totalità. Una filosofia sistematico-strutturale⁶² nasce dalla concezione fondamentale secondo cui la filosofia è un'attività umana che si differenzia da altre in virtù del suo intento di fondo, che consiste nell'elaborare e presentare delle teorie. La teoria è la forma di discorso metodico e rigorosamente ordinato formato da proposizioni puramente dichiarative. In questa prospettiva la filosofia appare dunque come un'impresa strettamente teorica. Questa attività e il suo prodotto hanno a che vedere con il mondo, inteso come la totalità illimitata degli *oggetti*, dei *campi* e degli *ambiti*. La connessione di questi tre fattori di fondo ci consente allora di parlare della "dimensione espositiva" come specifica dell'attività filosofica. Il suo primo compito è dunque la elucidazione della dimensione della teoreticità e del concetto di una teoria filosofica con le sue componenti irrinunciabili.

In un senso programmatico Puntel elabora una quasi-definizione della filosofia che fungerà da filo conduttore per tutta l'esposizione: «La filosofia sistematico-strutturale è la teoria delle strutture universali (più generali) dell'universo di discorso [universe of discourse] illimitato»⁶³. Aldilà del concetto di teoria ne compaiono qui due altri che sono assolutamente centrali in questa quasi-definizione: struttura e universo di discorso. *Struttura* designa tutto ciò che una teoria rende esplicito. È possibile caratterizzare con chiarezza l'attività di concettualizzare qualcosa, di spiegarlo, dicendo precisamente che le sue strutture sono concettualizzate, spiegate. Si tratta quindi di un concetto centrale in una teoria. La struttura può essere carat-

⁶² Id., *Struktur und Sein*, cit., p. 35.

⁶³ *Ivi*, p. 35.

terizzata in termini intuitivi come «relazione e interazione di elementi di un'entità, di un'area o di un processo, ecc.»⁶⁴. *Universo di discorso* dal canto suo lo si può esplicitare con concetti più determinati dal punto di vista del contenuto, come *mondo*, *universo*, *realtà*, e in ultima istanza come *essere*. La dimensione dell'universo di discorso è il dato comprendente; il dato è l'*expressum* di una proposizione, pertanto qualcosa di pre-dato come linguisticamente articolato; quello che è dato per essere compreso o spiegato dalla filosofia, il suo oggetto, la sua tematica specifica, tutto ciò che si candida per un trattamento teoretico-filosofico. In questo modo il compito del filosofo sistematico-strutturale è tentare di integrare in una teoria comprensiva tutti questi dati che in un primo momento appaiono precisamente come candidati alla comprensione, a una teoria. Giacché la formazione di una teoria filosofica consiste nel trattare l'interconnessione tra la dimensione dei dati e la dimensione delle strutture, in modo tale che le strutture alla fine emergano come strutture dei dati o i dati siano inclusi nella dimensione delle strutture. La pretesa di fondo di qualsiasi teoria è dunque di comprendere un settore del mondo o il mondo in quanto tale, nel caso di una teoria filosofica.

Che cos'è il comprendere? Cosa implica il comprendere? Questo è un quesito soggiacente a qualsiasi impresa teorica; perché comprendere una determinata X costituisce un compito specifico di un'impresa teorica, «poiché in questo caso “comprendere” è un concetto generale che sta per “intendere”, “spiegare”, “articolare”»⁶⁵. La X a sua volta designa la cosa, la tematica, l'oggetto del comprendere. Le differenti posizioni filosofiche⁶⁶ possono essere classificate in base a come pensano la relazione tra il comprendere e la cosa da comprendere. La domanda allora è se il comprendere si determina a partire dalla cosa da comprendere o al contrario. Per la prima posizione⁶⁷ noi non creiamo, produciamo o costituiamo il mondo effettivo, ma prima lo incontriamo; il mondo effettivo ci è pre-dato, ovvero apprendiamo la realtà senza concetto, senza linguaggio, senza teorie. Ciò si palesa nelle nostre esperienze. Una cosa è l'apprensione della realtà, altra cosa la sua comprensione. In questo caso il vero compito di un'attività teorica consiste nello scoprire il mondo, apprenderlo, descriverlo e spiegarlo. Pertanto il mondo si colloca fuori della sfera concettuale; è questo che costituisce il cuore del realismo.

⁶⁴ *Ivi*, p. 36.

⁶⁵ *Ivi*, p. 207.

⁶⁶ *Ivi*, p. 208.

⁶⁷ L.B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, p. 266 ss.

La posizione opposta (che di solito i realisti denominano idealistica) cerca di evidenziare l'ingenuità di questa prima posizione, rilevando la mediazione inevitabile di un sistema concettuale in ogni attività teorica, sicché una realtà completamente esente da schemi concettuali rappresenta una impossibilità. Realtà, mondo, universo hanno senso all'interno di uno schema concettuale messo in opera da noi. Noi distinguiamo gli oggetti mediante l'introduzione di questo o quello schema concettuale. Siamo già sempre in relazione con il mondo grazie all'attività concettuale, sicché fuori di questa relazione con uno schema concettuale il mondo è semplicemente inintelligibile⁶⁸. Parlare di indipendenza del mondo non significa dire che esso si colloca fuori della sfera concettuale. Queste sono due posizioni estreme che di solito non si incontrano in questa forma, dato che le differenti filosofie in generale sono forme miste; e ciò si può rilevare anche nel pensiero di Kant, segnato a fondo dalla dicotomia soggetto-oggetto.

Putnam ha cercato di caratterizzare con precisione la prima posizione. Egli già dal 1976 è sostenitore di una posizione da lui stesso chiamata "realismo interno"⁶⁹; essa avanza la pretesa di essere una posizione intermedia tra quello che egli chiama "realismo metafisico"⁷⁰ della tradizione e il "relativismo"⁷¹, molto diffuso ai nostri giorni. Il primo, il realismo metafisico,

⁶⁸ J. McDowell, *Mente e Mondo*, Ideias e Letras, Aparecida 2005, p. 65: «Pensiero può significare sì l'atto di pensare, ma anche il *contenuto* che viene pensato, quello che uno pensa. Ora se vogliamo dare il dovuto riconoscimento all'indipendenza della realtà, abbiamo bisogno di una coercizione esterna al *pensiero* e al *giudizio*, intesi quali esercizio di spontaneità. Questa coercizione non ha bisogno di provenire da un luogo esterno ai contenuti pensati»; p. 73: «L'oggetto di una esperienza... è inteso come parte del mondo pensabile preso come un tutto».

⁶⁹ Putnam attribuisce proprio a Kant la distinzione tra questi due tipi di realismo; cfr. il suo *Auf des Messers Schneide. Interner Realismus und Relativismus*, in: *Von einem realistischen Standpunkt, Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*, a. c. di V.C. Müller, (Rowohlt's Enzyklopädie), Reinbeck, Hamburg 1993, p. 213.

⁷⁰ Altri autori parlano semplicemente di "realismo" o, com'è il caso di Puntel, di "realismo trascendente". Per lui si possono distinguere qui due varianti: a) il realismo trascendente assoluto, che afferma esistere un unico sistema concettuale, corretto riducendo gli altri a qualcosa di puramente soggettivo; b) il realismo trascendente moderato, che riconosce la pluralità di sistemi concettuali nella misura in cui li interpreta, come fa anche con le teorie, quali approssimazioni all'unico mondo effettivo (L.B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, cit., p. 269).

⁷¹ Per Putnam, come il positivismo logico negli anni Trenta era al centro del pensiero anglo-sassone, oggi il relativismo è al centro del pensiero francese. Questo per lui è una cosa sorprendente, perché pensatori di tutti i paesi spesso affermano che concezioni positiviste e relativiste si contraddicono. Ma malgrado ciò, per svariati fattori il carattere contraddittorio risulta incapace di arginare questa moda. Cfr. H. Putnam, *Auf des Messers Schneide*, cit., p. 204, 217-219; *Zwei Auffassungen der Rationalität*, in *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp,

è quello che Moore e Russell avrebbero recuperato dopo che era stato rigettato dall'idealismo moderno di Kant e Hegel. Per lui ai nostri giorni il realismo metafisico⁷² costituisce la tesi specifica dei materialisti; essa si esplica nell'affermazione di fondo secondo cui la fisica rappresenta un'approssimazione di una teoria vera e completa della struttura del mondo⁷³. Putnam riconosce che è stata questa la sua posizione teorica iniziale⁷⁴, dato che pure lui sosteneva la tesi che le scienze descrivono e spiegano una realtà interamente indipendente da noi. Un argomento centrale per lui in quel momento era che il mutamento di significato dei termini teorici non implica che si cessi di parlare di un'unica e identica realtà. Ciò non sarebbe possibile se essa non si situasse aldilà delle nostre teorie. Il realismo metafisico affonda quindi le sue radici nella credenza che esiste solamente una teoria vera capace di descrivere pienamente la struttura del mondo com'è in se stesso, indipendente da noi, dalle nostre concezioni rispetto a esso. In una parola, il realista metafisico afferma che possiamo parlare di cose e pensarle come sono in se stesse, nella loro costituzione intrinseca indipendentemente dal nostro spirito, dal nostro linguaggio, dalle nostre teorie; e ciò perché c'è una relazione di corrispondenza tra le espressioni del nostro linguaggio e certi tipi di entità indipendenti. In tale prospettiva il mondo è interpretato in quanto totalità inalterabile di oggetti indipendenti dal nostro spirito, dal nostro linguaggio, dalle nostre teorie⁷⁵. Oggi si ammette la tesi secondo cui queste entità hanno il loro paradigma negli oggetti materiali, e che la corrispondenza in questione è una relazione causale. In una parola, il mondo effettivo ci è pre-dato come pienamente strutturato in se stesso («a ready-made world», un'espressione suggerita da N. Goodman), e il lavoro sostanziale di ogni e qualsiasi attività teorica consiste nell'esporre il mon-

Frankfurt a. M. 1990, pp. 163-168; *Realisms with a human Face*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1990, p. 18 ss. Per le sue considerazioni sull'argomento di Wittgenstein contro il relativismo cfr. *Vernunft*, cit., p. 165 s.

⁷² H. Putnam, *Why there isn't a ready-made world*, in *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge U.P., Cambridge (Mass.) 1996, p. 205.

⁷³ *Ivi*, p. 208: «La metafisica, ovvero l'impresa di descrivere "l'arredo del mondo", le "cose in se stesse" a prescindere dal nostro apporto concettuale, è stata rifiutata da molti filosofi analitici (ma *non*, come osservavo, da Russel) e da tutte le scuole leader della filosofia continentale. Oggi, a parte dei residui, sono solo i materialisti (o i "fisicalisti", come amano chiamarsi) che continuano l'impresa della tradizione».

⁷⁴ Sulle radici teoriche del realismo metafisico nel pensiero di Putnam si v. P. Engel, *Les post-quiniens: réalisme et antiréalisme*, in M. Meyer (a c. di), *La philosophie anglo-saxonne*, PUF, Paris 1994, p. 363 s.

⁷⁵ H. Putnam, *Wie man zugleich interner Realist und transzendentaler Idealist sein kann*, in *Von einem realistischen Standpunkt*, cit., p. 156.

do com'è in se stesso nel modo più fedele possibile. Putnam qualifica tale posizione come "esternalistica", giacché la sua posizione presuppone che possiamo disporre del punto di vista di Dio («God's Eye View»), il quale godrebbe delle condizioni per attingere i due lati dell'abisso tra linguaggio e mondo; sicché sarebbe possibile raffrontare linguaggio e mondo, decidendo se c'è corrispondenza tra loro. In questo caso sarebbe possibile distinguere chiaramente tra quello che è realmente e quello che si giudica tale⁷⁶. È questo il motivo per cui elemento essenziale di questa posizione è una teoria della verità come corrispondenza, teoria che a suo avviso è negata da Kant⁷⁷. Putnam definisce tale teoria come «teoria della somiglianza di relazione»⁷⁸, proprio per affermare che la relazione vigente tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti esterni è una relazione di somiglianza.

Sono molti i fattori che hanno indotto Putnam a abbandonare questa posizione. Puntel⁷⁹ enumera i tre più importanti. 1) Ha capito che la supposizione secondo cui potremmo disporre di una prospettiva come quella di Dio è una presunzione e una illusione; 2) il realismo metafisico porta a una conseguenza inaccettabile: siccome l'abisso tra linguaggio (teoria) e mondo non è transitabile per esseri finiti, non si può eliminare la possibilità che persino una teoria ideale elaborata da noi possa creare equivoci in relazione al mondo, e questo è certamente inintelligibile; 3) il contatto con l'ultimo Wittgenstein lo ha condotto a considerare il realismo metafisico come un'ingenuità rispetto al senso di quello che semplicemente non sta più in piedi. Peraltro secondo Puntel la posizione alternativa che si prospetta, vale a dire il realismo interno (una sorta di posizione anti-realista), quantunque abbia un aspetto profondamente corretto, ha anche una dimensione inaccettabile. Indubbiamente la tesi secondo cui il mondo (la natura, la realtà, l'universo, le cose stesse) esiste o possa esistere in assoluta indipendenza dallo spirito, ovvero dal linguaggio in quanto tale, si auto-distruge nella sua enunciazione. Perciò non è intelligibile, e quindi è inaccettabile⁸⁰. Anzitutto perché l'intelligibilità implica qualcosa di concettuale. In realtà un mondo del genere non evita un costrutto contraddittorio: da un lato il mondo è ammesso come qualcosa di indipendente da qualunque elemento concettuale; dall'altro si parla di mondo, ci si relaziona con il mondo, e ciò include elementi concettuali di varia forma. Questa tesi secondo Puntel è

⁷⁶ Id., *Vernunft*, cit., p. 102.

⁷⁷ *Ivi*, p. 92 s.

⁷⁸ *Ivi*, p. 85.

⁷⁹ L.B. Puntel, *Struktur und Sein*, cit., p. 484.

⁸⁰ Id., *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, cit., p. 271 s.

corretta, ma insufficiente; perché non ha mostrato in che senso esattamente la tesi di una realtà concepita in questo modo sarebbe priva (di senso). La vera ragione di ciò è che domande circa la dicotomia tra pensiero/atti costituenti, spirito/linguaggio, e mondo/natura/realtà/cosa stessa non le si può chiarire se non si difende esplicitamente una tesi ontologica centrale; questa è presupposta da qualsiasi forma di impresa teorica: qualunque possa essere quella dimensione che si suole chiamare mondo/realtà/cosa stessa, essa possiede in qualche modo una strutturazione immanente di fondo, ossia una piena esprimibilità, senza la quale una teoria sarebbe destituita di senso.

Esprimibilità è un termine utilizzato da Puntel⁸¹ come una sorta di formula abbreviata per una serie di termini come intelligibilità, concettualità, comprensibilità, esplicabilità, articolabilità, ecc. Per cui, se l'essere nella sua universalità è esprimibile, e è questo che presuppone in linea di principio qualunque impresa teorica, a meno di non essere auto-contraddittoria o essere priva di senso, a tale universalità corrisponde una istanza di espressione parimenti universale; tale istanza traduce il linguaggio. Sicché, parafrasando Gadamer, si può dire: «L'essere che può essere inteso è l'universo del discorso»⁸²; il che denota una relazione essenziale tra l'essere e il linguaggio. In contrapposizione al realismo metafisico la posizione qui delineata è che l'esprimibilità del mondo presupposta dalle nostre imprese teoriche non è comprensibile senza una istanza che la esprima; vale a dire che la tesi di un "mondo nudo", senza una qualche relazione con qualcosa come il linguaggio, lo spirito, la concettualità, eccetera, in una parola, la tesi di un mondo rinchiuso in se stesso è un'impossibilità metafisica, e per tale ragione è inintelligibile. «Quando si afferma... l'indipendenza assoluta del mondo (dell'universo, ecc.), si dà l'impressione di stare affermando qualcosa non intelligibile, ovvero un "mondo non concettualizzato", "non strutturato", totalmente incompreso e incomprensibile, collocato fuori del territorio del comprensibile, dell'articolabile, ecc. È questa l'aporia in cui incorre il realista (metafisico)»⁸³. Perciò il linguaggio dice il mondo; esso è l'istanza intrascendibile della esprimibilità del mondo, e quindi il suo posto nella filosofia è assolutamente centrale.

In secondo luogo Putnam, come gli anti-realisti in generale, dice sempre che la realtà (il mondo, l'universo) si riferisce al "nostro spirito", al "nostro linguaggio". Ma il grande quesito che si pone qui, e che tocca il

⁸¹ Id., *Struktur und Sein*, cit., p. 486.

⁸² *Ivi*, p. 528 s.

⁸³ *Ivi*, p. 501.

cuore delle filosofie della soggettività, è il seguente: queste affermazioni implicano che si costituisca la soggettività come istanza donatrice di senso a tutto. Ora noi siamo enti meramente contingenti, e dunque inevitabilmente si solleva la questione: come allora gli esseri umani (anche nella loro totalità, comunque questa venga pensata) potrebbero essere assunti quale *parametro* per ciò che il mondo è⁸⁴? Siccome in questa visuale non si può parlare coerentemente del grande mondo, qui una via d'uscita pensabile sarebbe restringere la grande dimensione del mondo al nostro mondo, nel senso del nostro mondo vissuto; con la conseguenza di considerare senza senso o fittizio tutto quello che non sia compatibile con questo mondo, come per es. molto di quanto acquisito dalle scienze. Il carattere non plausibile di questa visuale apre lo spazio per la vera questione in tale contesto: come va inteso il linguaggio (lo spirito) perché si possa dire che non ha senso parlare di un mondo senza nessuna relazione con esso? È questa la questione decisiva, in primo luogo per l'elaborazione di una teoria filosofica, in quanto la teoria è anzitutto l'indicazione di un criterio universale di teoreticità, e precisamente un criterio linguistico, poiché una teoria è composta da proposizioni, nello specifico di proposizioni teoriche. In secondo luogo per affrontare il problema del posto centrale attribuito alla soggettività dalla filosofia moderna. La risposta a questa questione contiene una svolta nel pensiero moderno, la quale finisce per giustificare che si parli di un depotenziamento della soggettività.

Il primo passo per Puntel è la distinzione tra due forme differenti di comprensione del linguaggio. Quando parliamo di segni linguistici nel senso consueto, l'essere umano, con la propria storia, le proprie produzioni e contingenze, è il loro produttore. In tale prospettiva c'è ragione di parlare di *nostro* linguaggio, giacché senza l'essere umano non si può parlare di simboli linguistici ben determinati. In poche parole, nella misura in cui il linguaggio si compone di simboli linguistici così intesi, esso è una produzione storico-contingente di soggetti umani, sicché il riferimento a questi soggetti è ineliminabile. In questo hanno ragione i pragmatisti. Nondimeno il linguaggio nel senso massimale, vale a dire come linguaggio assolutamente universale, non è un prodotto umano, bensì è dato già con il mondo, nel senso dell'essere nella sua totalità. Esso è l'istanza di esprimibilità universale quale sfera correlata alla esprimibilità dell'essere in quanto tale. «Non si riflette che *esprimibilità* è una relazione spiegabile, e in tal modo comprensibile, solo se si riconosca anche il suo inverso: X è esprimibile se, e solo se, ci sia una Y

⁸⁴ *Ivi*, p. 486 s.

che è l'istanza per esprimere X»⁸⁵. In poche parole, l'esprimibilità universale implica una istanza di espressione universale, un linguaggio universale, che di conseguenza deve avere un carattere differente dal *nostro* linguaggio. In questo senso esso non è un prodotto umano puramente contingente, ma una impalcatura strutturale immanente, vale a dire un momento strutturale del mondo inteso come essere nella sua totalità. L'essere, nella misura in cui è esprimibile in quanto tale, possiede una relazione immanente essenziale col linguaggio, il quale è esattamente l'istanza correlata a questa esprimibilità universale, un carattere immanente dell'essere in se stesso. Ebbene, il linguaggio, quale linguisticità dell'essere in quanto tale, è il linguaggio assolutamente universale; esso designa esattamente il lato inverso della esprimibilità universale dell'essere nella sua totalità. Questo linguaggio così inteso è coestensivo all'essere nella sua totalità, poiché il mondo (l'universo, l'essere) nella sua totalità è esprimibile. Ciò costituisce il presupposto ineliminabile di qualunque passo teorico; poiché se non si assume in anticipo che ciò cui si riferisce un enunciato teorico è esprimibile, questo è privo di qualsiasi senso. Nulla esiste, che non sia, o non possa essere, articolato in forma di linguaggio. In tal senso l'esprimibilità è un momento strutturale immanente del mondo, e quindi è coestensivo col mondo, come lo è conseguentemente il linguaggio. L'unilateralità della posizione anti-realista consiste esattamente nel ridurre il linguaggio a una produzione umana, e quindi al *nostro* linguaggio, nell'oblio totale del linguaggio massimale o assolutamente universale. Ciò significa che qui manca una visione su tutto il fenomeno del linguaggio, e di conseguenza la comprensione che il *nostro* linguaggio è solamente un segmento di un linguaggio molto più comprensivo, vale a dire di un sistema semiotico composto da una quantità infinita, non numerabile, di espressioni; esso è l'*inverso* della esprimibilità universale dell'essere nella sua totalità. Nella considerazione del linguaggio massimale il riferimento alla soggettività risulta semplicemente superfluo⁸⁶.

⁸⁵ *Ivi*, p. 504.

⁸⁶ Apel sostiene la tesi che il *Tractatus* di Wittgenstein è una filosofia trascendentale senza soggetto, identificando esso il soggetto con una operazione formale costitutiva del linguaggio. Con ciò il riferimento al soggetto diventa superfluo. In contrapposizione a questa visuale Apel sostiene la tesi del carattere irrecusabile, perlomeno implicitamente, di un auto-riferimento al linguaggio; che è poi, dopo la svolta linguistica, la nuova forma di auto-riflessività. Con ciò si dà il riferimento a un soggetto individuale come supporto della forma logica, di modo che essa possa svolgere la sua funzione trascendentale. Perciò il riferimento al soggetto è ineliminabile; K.-O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und die Sinnlosigkeitverdacht gegen alle Metaphysik*, in *Transformation der Philosophie*. vol. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 240 ss.

3.2 *La semantica quale dimensione fondamentale del linguaggio*

Puntel⁸⁷ parte da quello che egli denomina il fatto linguistico originale: il linguaggio nel suo senso più generale è totalmente indeterminato o sotto-determinato, perché è un sistema di segni. A tale livello è questa la sua unica determinatezza, giacché qui i segni sono indeterminati in tutti i loro aspetti. Nel senso usuale del linguaggio, però, esso si costituisce come un sistema di segni per molti aspetti interamente determinato, vale a dire sintatticamente corretto e semanticamente significativo. Una questione di fondo nella considerazione del linguaggio è il problema della sua determinazione, che in linea di principio si può pensare su tre piani fondamentali. In primo luogo nella vita quotidiana si usa il linguaggio per pronunciare frasi nel contesto di un processo comunicativo tra soggetti membri di un determinato mondo socio-storico. A tale livello del contesto della vita quotidiana la specificità della determinazione è che essa si effettua per mezzo di un elemento esterno al linguaggio, ovvero il proprio contesto. La tesi di fondo su questo piano è che il mondo in cui viviamo è un mondo cui abbiamo accesso per via linguistica; il linguaggio è il tramite nel quale il mondo ci si dà. La visione che ci facciamo del mondo è il prodotto di un'azione culturale nella quale il ruolo del linguaggio è assolutamente decisivo. Un elemento caratteristico di questo livello di determinazione è che c'è assenza di riflessione su quello che avviene nell'uso del linguaggio; ossia non esiste una valutazione di quest'uso. Il fattore determinante è il contesto; e ciò lo si può esprimere con rigore premettendo un operatore ("è dato contestualmente che p") per rendere esplicito lo *status* esatto della proposizione.

Habermas in diverse occasioni della sua opera presenta l'esigenza di una rottura con questo livello nel momento in cui sorgono questioni che si riferiscono alle locuzioni linguistiche di questa sfera, vale a dire quando avviene «una rottura tra il linguaggio e la sua utilizzazione *naturale*»⁸⁸. Si tratta in realtà della questione del passaggio dalla sfera del linguaggio ordinario alla sfera del discorso; che è poi il piano sul quale propriamente ci troviamo di fronte alle pretese di validità avanzate nella sfera del linguaggio ordinario del mondo vissuto. Qui emerge un nuovo piano di determinazione, che tra l'altro può essere, per esempio, il piano pragmatico. Tale piano di determinazione è esterno-interno al linguaggio, nella misura in cui la determinazione viene effettuata mediante un'azione dell'essere umano (la pragmatica filosofica si impernia sulla tesi secondo cui parlare è un modo

⁸⁷ L.B. Puntel, *Struktur und Sein*, cit., p. 198 ss.

⁸⁸ *Ivi*, p. 202.

di agire in una situazione determinata) di uno o più parlanti (elemento esterno); essa si configura linguisticamente perché è un'azione di tipo determinato (elemento interno). Si introduce qui il vocabolario pragmatico; per esempio "io affermo che p", e l'operatore corrispondente sul piano pragmatico-linguistico "è posto che p". È proprio a questo livello che si colloca in fondo la semantica di orientamento pragmatico di Habermas. Peraltro per Puntel qui la questione teorica fondamentale, che decide del tipo di filosofia da sviluppare, ha a che fare con la fundamentalità e centralità della semantica in relazione ai piani contestuale-quotidiano e pragmatico-linguistico, «giacché è solo nella dipendenza dalle strutture semantiche che le strutture formali e ontologiche possono cominciare a essere comprese e definite»⁸⁹. Il primo passo dell'argomentazione consiste nel mostrare che sul piano semantico è in gioco una determinazione puramente interna al linguaggio; il che costituisce la sua specificità in relazione ai due piani precedenti. Su questo piano l'operatore "è vero che" non comporta un riferimento a un qualsiasi fattore esterno al linguaggio (soggetto, azioni, eventi, ecc.). In una parola, si tratta qui di un fattore determinante meramente interno al linguaggio; ciò vuol dire che lo specifico di questo livello è esattamente che attraverso il vocabolario semantico il proprio linguaggio si autodetermina.

Una volta stabilita la distinzione fondamentale tra i tre livelli di determinazione, il secondo passo dell'argomentazione consiste nell'esibire la tesi di fondo della presupposizione del piano semantico rispetto ai due piani precedenti. Si tratta di un processo di presupposizione che si esplica partendo dal principio di intelligibilità: il piano contestuale-quotidiano presuppone, ovvero è intelligibile soltanto partendo dal piano pragmatico, che a sua volta presuppone (è intelligibile) il piano semantico. La questione della presupposizione mette qui quindi in gioco la condizione di intelligibilità. Così per poter essere intelligibile in generale la determinazione linguistica nel contesto del mondo della vita deve condurre a conferire uno status articolabile sul piano linguistico-pragmatico alla proposizione "auto-consistente" p, dato che per poter comprendere tali proposizioni si rende necessario identificarle come proposizioni di un tipo determinato, per esempio come affermazione. E è esattamente questo che opera il piano pragmatico, nella misura in cui dice che la proposizione del piano contestuale-quotidiano possiede lo *status* di affermazione. Peraltro qui ritorna il quesito: che significa dire che una determinata proposizione possiede uno *status* determinato, lo *status* di affer-

⁸⁹ *Ivi*, p. 229.

mazione? Quando espressioni linguistiche sono usate in modo significativo⁹⁰, si ha una relazione a qualcosa, ossia si può dire che le espressioni designano qualcosa, esprimono qualcosa. Con questo si parla del carattere informativo del linguaggio; esso possiede un contenuto informativo. In questo senso tutto il linguaggio è altresì, perlomeno in linea di principio, informativo; cioè le espressioni linguistiche possiedono in linea di principio un valore semantico, informativo. Per tale ragione l'uso razionale e comprensibile di qualcosa presuppone che quel qualcosa sia stato inteso.

In tale contesto si può ritornare alla domanda: cos'è un'affermazione in termini generali? Ricollegandosi a Frege⁹¹, per quanto si riconosca che la questione in Frege è molto complessa e intricata⁹², Puntel asserisce che affermare dice qualcosa che si riferisce alla verità, è un rappresentare la verità, ha a che vedere con la verità; ossia ha a che vedere con il carattere pienamente determinato del linguaggio. Ora ciò implica che la determinatezza pragmatica è intelligibile solo col presupposto della *verità* in generale, ossia la sua intelligibilità presuppone la determinatezza di ciò che viene espresso nel linguaggio; questa è la determinatezza semantica, che quindi emerge come il piano fondamentale di determinazione del linguaggio. In tal modo la proposta di Habermas, di fare della pragmatica la dimensione centrale del linguaggio a partire dalla quale si sviluppa la riflessione filosofica, è segnata da un deficit teorico di fondo: non si interroga sulla condizione di intelligibilità della propria pragmatica. La sua considerazione sulla relazione interna tra esposizione e comunicazione è una considerazione strettamente operativa; la sua pretesa è dimostrare che perché si effettui con successo la funzione espositiva o la funzione comunicativa, ciascuna di esse deve presupporre l'altra. Così il parlante non solo pretende che l'udente conosca la sua opinione, ma altresì che pervenga alla stessa concezione di lui. Il che è possibile solo sulla base del riconoscimento intersoggettivo della pretesa di verità avanzata dalla proposizione comunicata. Ciò significa per Habermas che il fine illocutorio del parlante (dimensione comunicativa) è effettiva solo in unione con la funzione cognitiva del linguaggio (dimensione espositiva). Un argomento analogo vale per la dimensione espositiva, che diventa effettiva solo in unione con la dimensione comunicativa. Allora la questione qui è come diventano effettive le due dimensioni, e non riguarda la strutturalità

⁹⁰ L.B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, cit., p. 69.

⁹¹ G. Frege, *Ausführungen über "Sinn und Bedeutung"*, in *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Meiner, Hamburg 1978², p. 139.

⁹² «Per presentare qualcosa come vero non abbiamo bisogno di un predicato speciale, ma solo della forza affermativa con cui pronunciamo la proposizione» (cit. in *Struktur und Sein*, cit., p. 204).

specificata di ciascuna; una questione, questa, che precede il problema della loro effettuazione.

3.3 Struttura delle proposizioni teoretiche e depotenziamento della soggettività

L'obiettivo perseguito nell'analisi della dimensione della teoreticità, compito primario della filosofia, si realizza prima di tutto introducendo il concetto di "quadro teorico referenziale", che è la totalità dei fattori che soddisfano i suoi requisiti necessari. Ciò implica che qualunque affermazione, ogni argomentazione, qualsiasi concezione, e in maniera speciale qualunque teoria ha senso, ovvero ha uno *status* determinato e chiaro, e quindi è comprensibile e valutabile, solo nella misura in cui si colloca nel contesto di un quadro teorico. Per cui fuori da un quadro teorico tutto rimane indeterminato. Questa tesi ha conseguenze decisive per l'elaborazione di una teoria filosofica: prima di affrontare qualsiasi questione filosofica dobbiamo disporre di un linguaggio, di una logica, di una semantica, di una concettualità ontologica fondamentale, in una parola dobbiamo avere chiarezza rispetto a tutte le componenti di un quadro teorico adeguato. L'affermazione di fondo qui è che nulla può essere oggetto di considerazione filosofica se non se ne può parlare; perciò un qualche linguaggio deve già essere disponibile. Ciò implica che nella filosofia il linguaggio ha un posto centrale. Il linguaggio qui viene inteso esattamente come la dimensione che esprime il reale o che è implicata nella tesi ontologica della esprimibilità del reale, tale essendo il presupposto di fondo di qualsiasi impresa teorica. In questo modo il linguaggio viene inteso come l'istanza universale nella quale si muovono gli esseri umani in quanto autori di teorie. A sua volta la filosofia, in quanto esposizione del mondo, ha a che vedere essenzialmente con l'articolazione [linguistica]; è difficile concepire una filosofia solo nel pensiero, solo nella intuizione. Essa invece si articola esattamente nella sfera del linguaggio. Ciò porta a una tesi di fondo: se la sfera di articolazione della *cosa* della filosofia è il linguaggio, allora nella strutturalità del linguaggio si può leggere la strutturalità propria della cosa. Questa tesi in realtà esprime l'intuizione fondamentale della concentrazione della filosofia analitica sul linguaggio. Perciò costituisce il cuore di quello che possiamo chiamare "la svolta post-trascendentale della filosofia".

Il linguaggio umano è composto da diversi tipi di proposizioni, tra le quali quelle fondamentali sono le proposizioni teoriche, pratiche e estetiche; esse corrispondono alle tre forme di relazione tra lo spirito e il mondo che

costituiscono tre modalità di esposizione del mondo ugualmente originarie. Tali proposizioni si differenziano tra loro per la loro forma linguistica rispettiva; ciò implica che la forma linguistica è decisiva per caratterizzare il tipo di discorso in gioco. La conseguenza immediata di ciò è che la prima questione da porre qui concerne la forma linguistica specifica del discorso teorico, discorso nel quale la filosofia si sviluppa. Cosa distingue le proposizioni teoriche da altri tipi di proposizioni? Che relazione c'è tra questa questione e la problematica della soggettività nel discorso filosofico? Il cuore della questione è la determinazione esplicita del fattore che determina lo *status* precipuo della proposizione teorica, e in primo luogo in una prospettiva sintattica. La forma sintattica delle proposizioni dei linguaggi naturali di per sé non è sufficiente per questo, perché esse possono dare adito a differenti interpretazioni, ossia possono essere interpretate come se non fossero esattamente proposizioni indicative. Puntel cerca questo criterio linguistico generale della teoreticità in una formulazione ricavata dal *Tractatus* di Wittgenstein, che egli definisce come «la forma proposizionale generale» (*Tractatus* 4.5): “si dà il caso che è così e così”. Qui si tratta di un operatore che in maniera esplicita o implicita si antepone alla proposizione teorica. Quindi una proposizione qualunque è una proposizione dichiarativa, e perciò teorica, quando nell'applicazione dell'operatore “si dà il caso che” il risultato è una proposizione sintatticamente corretta.

Puntel⁹³ ci dà tre ragioni che giustificano la scelta di questa formulazione del criterio di teoreticità. 1) Perché è senza equivoci teorico-indicativa nel senso di sintattico-linguistica. 2) Perché articola il punto decisivo della determinazione del discorso teorico; cioè lo specifico di questo discorso rispetto a altri tipi di discorso sta nel fatto che esso esprime letteralmente che “il caso è”, e non come potrebbe o dovrebbe essere. 3) Perché non implica alcuna restrizione della forma sintattica specifica delle proposizioni cui si applica l'operatore. Rispetto alla dimensione sintattica del criterio di teoreticità queste considerazioni sono fondamentali, ma insufficienti, allorché la teoreticità ha a che vedere essenzialmente con il riferimento al mondo, in modo tale che questo riferimento venga espresso e articolato. Ciò avviene esattamente attraverso il linguaggio in quanto sistema di articolazione configurato in chiave semantica. Il fattore semantico ha a che vedere con il carattere espressivo del linguaggio; esso esprime qualcosa, un contenuto informativo, in modo ben determinato. Quanto si esprime in una proposizione è una asserzione (altri parlano di stato di cose). Ciò che è specifico delle proposizioni teoriche, dato che anche le proposizioni pratiche

⁹³ *Ivi*, p. 122.

e estetiche esprimono qualcosa, è che soltanto le proposizioni determinate dall'operatore teorico mirano direttamente e completamente all'oggettività; ossia esse hanno a che vedere esclusivamente con la cosa e non con altre dimensioni, come per esempio con la posizione del soggetto. Perciò questo tratto caratteristico di fondo si collega in maniera pienamente esplicita al concetto di verità: solamente queste proposizioni possono essere qualificate come vere. In questo senso l'operatore "è vero" si palesa come una forma ampliata, ovvero totalmente determinata dell'operatore teorico.

Una prima conseguenza dell'introduzione dell'operatore teorico, che è decisivo per il problema del ruolo del soggetto in una teoria filosofica, è quella del carattere assoluto e radicale dell'articolazione acquisita in questa sede. Ciò significa che in proposizioni teoriche non c'è alcuna relazione al soggetto, al parlante, alle situazioni, in una parola a un qualsiasi fattore esteriore al puro *status* della teoria. Questo fatto mette in luce chiaramente un tratto fondamentale di una teoria: in quanto tale una teoria è del tutto indipendente dalla visuale dei soggetti che la enunciano; e ciò è assolutamente importante per la concezione adeguata di una teoria filosofica. La conseguenza di maggior peso per una teoria filosofica si realizza come svolta radicale in relazione al quadro teorico della filosofia trascendentale, che ha posto il soggetto al centro di qualsiasi impresa teorica, e di conseguenza della filosofia. La svolta si realizza come un mutamento radicale del centro: non il soggetto, ma il linguaggio costituisce il centro della formazione di una teoria; e ciò ha come implicazione il depotenziamento del soggetto. Qui si palesa con chiarezza la posizione della filosofia sistematico-strutturale in relazione alla questione del superamento della filosofia della soggettività. Il procedimento sta nell'analisi della struttura delle proposizioni che compongono una teoria filosofica. La loro struttura è la forma wittgensteiniana: "si dà il caso che è così e così". Questa struttura non fa riferimento al soggetto, al parlante o alla coscienza, o a qualsiasi cosa di simile, ma afferma semplicemente che qualcosa è articolato assolutamente. Così la relazione necessaria al soggetto come elemento determinante, che è il punto essenziale nella filosofia trascendentale, diventa superflua.

