



Interlingvistikaj Kajeroj

Chronicles | Cronache | Kronikoj

8 febbraio 2011

Linguaggio e realtà

Prospettive storiche e teoretiche

Paolo Valore

Il 2 febbraio 2010 si è svolta, presso la Facoltà di scienze umanistiche dell'Università degli Studi di Bergamo, una giornata di studi su *Linguaggio e realtà. Prospettive storiche e teoretiche*.

I lavori sono stati introdotti da Andrea Bottani (Università degli Studi di Bergamo), che ha ricordato come, nella comunità filosofica, sia radicato lo stereotipo che la filosofia analitica si riduca alla filosofia del linguaggio. Il pregiudizio ha radici storiche. La filosofia analitica è sì uno stile, con il suo *standard* di rigore, il suo lessico e così via, ma, sin dall'inizio, questo *standard* si è configurato come analisi logica del linguaggio e ciò spiega anche perché la filosofia del linguaggio abbia occupato una posizione rilevante. Questa posizione si è però via via indebolita grazie alla svolta naturalistica, che ha generato una disciplina vera e propria, la filosofia della mente, e, più recentemente, alla svolta ontologica. Quest'ultima svolta affonda in realtà le sue radici negli inizi stessi della filosofia analitica; l'interesse metafisico era però ancillare nei confronti degli interessi semantico-linguistici: un problema metafisico era giustificato solo se richiesto dalla teoria del significato e questo lasciava fuori molti problemi metafisici fondamentali (causalità, modalità, natura del tempo e così via). L'ontologia era rilevante per la teoria del significato perché l'esistenza è richiesta dal riferimento e quest'ultimo è essenziale alle condizioni di verità (cfr. Tarski, Frege), a loro volta rilevanti per il significato (se un enunciato è vero, deve esistere qualcosa che lo rende vero). Il nesso tra ontologia e condizioni di verità non significa però che possa rientrare tra i compiti dell'ontologia decidere se un enunciato è vero o meno; essa deve piuttosto determinare la natura e i tipi di ruoli semantici legati alle categorie ontologiche, connettendo tipi di espressioni a tipi di entità. Questo è un tratto comune di molti approcci non solo della filosofia analitica; Chisholm, ad esempio, lo ricollega ad Aristotele e Bottani ha ricordato anche la grammatica speculativa degli scolastici, che voleva definire le caratteristiche di una grammatica universale sulla base della natura ontologica del mondo. Certo, oggi, è piuttosto sulla base del linguaggio che deriviamo la struttura ontologica (cfr. Scholz). A partire dagli anni Cinquanta si affermò la filosofia del linguaggio ordinario, che fece slittare l'attenzione dalla costruzione di linguaggi artificiali all'analisi del linguaggio ordinario. Il lavoro di Strawson e la sua

distinzione tra metafisica descrittiva e metafisica revisionista finì per allontanare ancora di più la metafisica classica dagli interessi analitici, perché non è chiaro come questa descrizione possa essere considerata “metafisica”. Quest’idea torna in Dummett e in Davidson, secondo il quale condividendo un linguaggio condividiamo un’immagine del mondo che, a grandi linee, deve essere vera. Lowe ha recentemente chiamato questa posizione “semanticismo”: la metafisica non ci dice nulla della realtà ma solo del un nostro modo di rappresentarcela, con l’aggravante della pluralità dei linguaggi ordinari. L’attacco distruttivo di Quine alla metafisica descrittiva finì per riconsegnare i problemi metafisici alle scienze (epistemologia naturalizzata): solo le scienze naturali possono dirci qualcosa della realtà. La recente rinascita della metafisica è dovuta piuttosto ai risultati tecnici raggiunti da Kripke e Barcan Marcus, che chiamano in causa nozioni metafisiche come possibilità e necessità *de re* e proprietà essenziali. Si parla, non a caso, di essenzialismo aristotelico. Si torna ad occuparsi di come è la realtà e si rivendicano ambiti in cui la scienza non può spingersi. Le nozioni di oggetto, tipo, parte, individuo, sostanza e così via tornano ad essere categorie dell’essere e non del pensiero. Un esito di tale sviluppo è la metafisica del possibile (cfr. Lowe): non possiamo decidere *a priori* se gli individui esistono ma solo che possono esistere. Abbiamo bisogno di far interagire possibilità *a priori* e risultati scientifici empirici per decidere dell’attualità di risultati metafisici: la struttura metafisica della realtà non può essere determinata interamente *a priori*, ma ciò non significa consegnare la metafisica alle scienze. Certo rimane chi sostiene la supremazia del linguaggio, ma esso ha perso la centralità assoluta e oggi ogni problema metafisico della tradizione aristotelica ha riguadagnato legittimità nella tradizione analitica.

Luigi Ruggiu (Università Ca’ Foscari di Venezia) ha presentato un contributo dal titolo *Il linguaggio come medio*. Partendo da alcuni problemi di genesi, Ruggiu ha considerato il ruolo del linguaggio nella riflessione di Parmenide: l’identità di essere e pensare è, in realtà, identità di essere pensare e dire, essendo il dire coesistente all’essere e al pensare. Tutto ciò che può essere detto è, ma se questo è vero, l’inesprimibile è il nulla. Questo pone naturalmente gravi problemi perché non solo sembra possibile dire cose che non sono ma senza riferimento al nulla verrebbe meno anche la semantizzazione dell’essere. Infatti l’indicibile è detto e il nulla, che è inesprimibile, viene espresso. Ma cosa è detto quando si parla del nulla? Se è vero che ogni dire è legato essenzialmente all’essere, allora tutto (anche la menzogna e il falso) è legato all’essere. Parmenide introduce così le premesse sulle quali si baserà Gorgia per sostenere l’interscambiabilità di essere e nulla (il nulla, in quanto è contenuto del dire, è comunque essere). Si può quindi dire che tutto è e che nulla è, ma, con Gorgia, si introduce anche la scissione tra essere e pensiero (se anche qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile) e tra pensiero e linguaggio (se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile). Ci troviamo così di fronte all’indicibilità dell’essere, all’incomunicabilità e, insieme, ad un’eccedenza del dire rispetto all’essere (non tutto ciò che è detto è). La coestensione di essere e nulla e un’ontologia per cui ciò che è fuori del pensiero è portano al collasso della verità: il linguaggio è in grado di esprimere la realtà? Attraverso Gorgia sorge anche la possibilità di pensare separatamente soggetto e oggetto, il dire e il contenuto del detto, e molte altre questioni correlate (la realtà può esprimersi direttamente o solo attraverso il segno? Il linguaggio può stare come segno di qualcosa d’altro? L’espressione è altro dal dire?). La lettura solipsistica di queste affermazioni è moderna ed estranea al punto di vista greco: il linguaggio implica dialogo, intersoggettività e la relazione tra pensiero ed essere è sempre comunitaria, data la natura del linguaggio. Ruggiu ha quindi richiamato alcune posizioni della filosofia americana contemporanea (ad esempio, Rorty e la critica al mito del dato di Sellars), evidenziando il recupero di Hegel, soprattutto della *Fenomenologia dello Spirito* (si pensi alla sezione relativa alla coscienza). Ora, in Hegel

non c'è propriamente una filosofia del linguaggio, anche se, nella *Fenomenologia*, il tema del linguaggio entra prepotentemente, sullo sfondo dell'identità di *logos* e linguaggio. E, contro un'epistemologia solipsistica, gioca un ruolo fondamentale anche la comunità: l'intersoggettività di una comunità è necessaria per l'emergere dell'oggetto e il linguaggio è un medio, in quanto la realtà si dà solo nell'unità mediata di soggetto e oggetto rappresentata dalla coscienza e dal linguaggio. Lo Spirito in Hegel, in quanto esiste solo nelle determinazioni concrete in cui si costituisce (tra cui il linguaggio), è questa struttura "comunitaria": lo spazio logico delle ragioni sta all'interno della comunità. Su tali spunti hegeliani si reggono la critica del rappresentazionalismo (cfr. Brandom) e la dissoluzione del rapporto immediato con la realtà, preferendo una struttura inferenziale resa possibile dal linguaggio come orizzonte. Il reale quindi non esiste come dato fuori da questa struttura ma è ciò che, potremmo dire oggi, è socialmente costruito. Il *logos* hegeliano è insieme ragione e linguaggio e la ragione si esprime sempre attraverso il linguaggio (cfr. *La scienza della logica*: "in tutto ciò che l'uomo fa suo si è insinuato il linguaggio"). Da questo punto di vista, il linguaggio ha un duplice carattere: è ciò che differenzia e ciò che rende permanente. Ruggiu poi ha ricordato gli scritti jenesi di Hegel, in cui si assegna un forte ruolo al linguaggio e alle sue categorie: il nome è un segno che sta per la cosa ed è attraverso l'assegnazione di nomi che si costituisce l'identità della cosa come elemento differenziato e differenziante. Un'ulteriore elemento è rappresentato dalla memoria creativa, dato che è attraverso la memoria e il linguaggio che si realizza la coscienza di sé da parte dell'io: mediante il ricordo si rivela l'autocoscienza che rimaneva fusa nell'identità di soggetto e oggetto. Il linguaggio si lega anche alla sovranità e alla costituzione dello Stato e quindi il mondo dei nomi è il nostro mondo. Nell'unità che Hegel chiama Spirito torna l'indistinguibilità tra *logos* e linguaggio tipica del pensiero greco: non a caso Aristotele chiama l'uomo animale che parla e animale politico, costituendo il linguaggio di per sé una comunità. La struttura comunitaria e dialogica si mostra anche nella necessità di dare ragioni e giustificazioni. In questo senso, possiamo rintracciare una convergenza tra ermeneutica e alcune riflessioni post-analitiche, una volta che la filosofia analitica si è liberata dal mito del dato e ha riscoperto la dimensione sociale e comunitaria del linguaggio. Potremmo dire che l'ontologia sociale è l'ontologia *generale*, se disancoriamo la realtà sociale dalla realtà in sé come base per la sua costruzione. Ciò non comporta affatto relativismo perché la realtà sociale impone dei vincoli su cui costruire la nozione di verità. La sessione pomeridiana si è aperta con l'intervento di Elio Franzini (Università degli Studi di Milano): *Linguaggio, ermeneutica, fenomenologia*. Alle parole chiave della mattina relative al rapporto tra linguaggio e realtà (intersoggettività del rendere ragione, dimensione sociale, critica del mito del dato e così via) Franzini ha inteso aggiungere il riferimento alla dimensione sensibile e al ruolo che essa gioca nel rapporto tra linguaggio ed essere. Infatti, la tradizione fenomenologica che da Husserl si sviluppa fino a Merleau-Ponty è la corrente filosofica del Novecento che meno è interessata al linguaggio, in quanto ritiene che la dimensione fondamentale si collochi prima del linguaggio, a livello del precategoriale. In ciò la fenomenologia si contrappone decisamente all'ermeneutica, almeno nella concezione di Heidegger e Gadamer. L'ermeneutica, almeno in un primo momento, sembrava caratterizzare la svolta linguistica della contemporaneità in una sorta di *koiné* e garantire un dialogismo debole tale da permettere la comunicazione grazie ad una "lingua franca" della filosofia, in cui ciascuno avrebbe trovato il proprio linguaggio. Ma si trattava, in realtà, di un sogno egemonico che si accompagnava ad una polemica accesa nei confronti della fenomenologia come paradigma di una filosofia forte, soprattutto per la contrapposizione tra linguistico ed extra-linguistico. Questa concezione dell'ermeneutica non ha mai cercato una mediazione dialogica tra i linguaggi ma li ha solo raccolti in un gorgo conciliante che finiva per annullare le differenze, in un tran-

quillizzante circolo linguistico. Inoltre, ha urbanizzato eccessivamente il linguaggio di Gadamer che era già un'urbanizzazione del linguaggio di Heidegger, rischiando la banalizzazione. Infine, ha tentato di banalizzare anche il discorso della fenomenologia, ritenendola una postilla al kantismo o al neokantismo. Per Franzini, può invece essere utile tornare ai fondamenti dell'ermeneutica in Heidegger e alla sua premessa rappresentata dal rifiuto di quella che Heidegger chiama "metafisica", legata al principio di ragion sufficiente, che conduce ad un oblio dell'essere. È da qui che si sviluppa la critica alla fenomenologia collocata nella tradizione della metafisica per via del suo rendere ragione mediante l'esplicitazione. Il fenomenologo effettivamente cerca la genesi e l'esplicitazione e tenta con ciò di rendere ragione delle cose. Rendere ragione non è però cercare cause o giustificare effetti, bensì esibire il senso estetico del mondo, esplicitando il senso delle cose *al di qua* del loro essere linguistico e in una relazione esperienziale con il nostro corpo, descrivere la differenza tra le regioni materiali (ontologie regionali). Per la fenomenologia, l'essenza dell'essere è l'esperienza concreta e molteplice che si ha di esso non la sua quadratura ontologico-linguistica. Questo non significa che si rifiuti una dimensione interpretativa; non significa che non si abbia coscienza di un fondo oscuro o che si tratti di eliminare questo fondo oscuro mediante una descrizione di senso. Heidegger rifiuta di vedere che la fenomenologia non è l'ultimo residuo dell'illuminismo di cui conserverebbe i vizi. Pur volendo "render ragione", la fenomenologia accetta l'oscurità della ragione e prova, al massimo, ad estendere i punti di luce sul terreno buio. Per un fenomenologo interpretare e descrivere implica l'esplicitazione degli orizzonti oscuri, rendendoli atti tematici. Merleau-Ponty distingue in Husserl un'intenzionalità d'atto (che descrive e rende ragione delle ontologie regionali) e un'intenzionalità anonima che funziona senza apparire (intenzionalità fungente): si tratta di un'omonimia prelinguistica che rende possibile un rinnovato dialogo tra soggetti e tra i soggetti e il mondo. Questo serve a costruire un'ontologia che vada alle radici prelinguistiche interroganti e non solo tematizzanti dell'essere. Questi dati si offrono ad un'esperienza sensibile, ai corpi, in quella dimensione estetica che Heidegger e Gadamer rigettano, non cogliendo la dimensione simbolica precategoriale. Alla tradizione ermeneutica manca la consapevolezza che non esiste il linguaggio, bensì i corpi che parlano. Proprio su queste voci dialoganti corporee è possibile costruire un'interpretazione che colga il senso e l'orizzonte di anonimia, che metta in campo una serie di operazioni che sono ben attente ai vincoli oggettuali, senza appiattire le particolarità, una capacità regolativa che attraversa i metodi di lettura, cercando di esplicitare la relazione dialogica tra i nessi logici di verità e i nessi tra le cose stesse. La fenomenologia quindi insegna l'attenzione per una forma più complessa di linguisticità (quella che Merleau-Ponty chiamerebbe l'*ombra* della linguisticità). La comprensione dialogica non è un rispecchiamento passivo bensì il rispecchiamento dell'esperienza vissuta in una nuova categoria di valore e di forma, ponendo i soggetti su un piano comunitario dove l'esserci personale si determina in relazione con l'altro a partire dai corpi e dalle voci. È impossibile concepire l'essere al di fuori del rapporto estetico con l'altro; è una dimensione in cui l'essere è plurale, è sempre un essere con l'altro e parlare con l'altro. Questo movimento ontologico del dialogo è un piano comunicativo proprio dell'esperienza dell'uomo, una logica della comunicazione spirituale che è garanzia per le singole comunità storiche e culturali.

La giornata si è chiusa con l'intervento di Michele Di Francesco (Università Vita-Salute San Raffaele) *Linguaggio (mente) e realtà: dalla svolta linguistica alla svolta naturalistica*. Il Novecento si è aperto all'insegna dell'antipsicologismo (cfr. Frege) ma anche all'insegna dell'anti-idealismo. Dummett ha creato retrospettivamente la tradizione della filosofia analitica ricollegandosi a Frege e lasciando in ombra Russell e Moore che si erano rivoltati contro Hegel (soprattutto in relazione ai dimostrativi, dove si giocavano i

destini dell'empirismo). La svolta linguistica arriva solo con Wittgenstein, che fornisce alla logica matematica la fondazione filosofica che ancora mancava in Frege e Russell, legati il primo al platonismo e il secondo ad una concezione ontologica della logica. Russell mostrava già nel 1914 una certa cautela di fronte al riduzionismo naturalistico, difendendo una disciplina le cui asserzioni devono essere vere indipendentemente dallo stato *attuale* del mondo (una scienza del possibile). La filosofia diventava così indistinguibile dalla logica: un catalogo di tipi di proposizioni e tipi di fatti possibili. La forma logica di un fatto poteva essere descritta mediante un'adeguata formulazione dei problemi e una loro analisi semantica. Ma le forme logiche erano ancora collegate alle proprietà dei fatti. Un modello differente e per certi versi inattuale si trova in Carnap e nella sua distinzione tra questioni interne ed esterne, che propone una versione radicalmente linguistica dell'ontologia, salvando esclusivamente le questioni di esistenza all'interno di un sistema linguistico. Un terzo modello è quello Frege-Dummett. Il cuore dell'impresa di Frege era la costruzione di uno strumento formale per la matematica privo di riferimenti all'intuizione (contro Kant) e alla psicologia. Questo era possibile perché la matematica poteva essere ridotta all'aritmetica e l'aritmetica, mediante gli assiomi di Peano, a pochi principi. La logica finiva così di riferirsi all'atto del pensare per concentrarsi sulle relazioni oggettive tra i contenuti degli atti di pensiero. In "Senso e riferimento", Frege distingueva tra livelli: il *Sinn* (il modo di dare l'oggetto, il senso oggettivo), la *Bedeutung* (il riferimento) e la rappresentazione mentale, un oggetto psicologico e privato. L'antipsicologismo di Frege (comune anche a Meinong, Husserl e, successivamente, a Wittgenstein) aprì la strada, secondo Dummett, alla centralità del linguaggio: l'indipendenza e l'intersoggettività dei sensi si mostra nella pratica comune del linguaggio, nella sua dimensione di normatività in relazione con la verità degli asserti. La filosofia del linguaggio detronizza l'epistemologia e diventa il punto di partenza di ogni riflessione. L'interfaccia tra pensiero e realtà si gioca quindi nel linguaggio, dato che non possiamo affrontare direttamente i fenomeni senza la mediazione degli enunciati. Siamo così di fronte ad una priorità del linguaggio sul pensiero, che, nell'analisi di Dummett, porta con sé alcuni corollari: la comprensione dei sensi di un enunciato è subordinata alla comprensione della struttura dell'enunciato in cui occorrono; nonostante l'indipendenza dei sensi, l'analisi del senso richiede la comprensione del ruolo del riferimento di un'espressione in un enunciato; non è necessario, infine, "avere in mente" i sensi ma è sufficiente una comprensione delle condizioni adeguate d'uso, data la dimensione sociale e normativa del linguaggio. La possibilità dell'espressione di un pensiero era dunque legata alla possibilità di una formulazione del pensiero. Questo è uno degli aspetti più significativi della lettura *standard* della svolta linguistica, che è basata anche su risultati tecnici di semantica e teoria del significato. Nella lettura di Dummett, il linguaggio garantisce una dimensione oggettiva ai pensieri senza bisogno del platonismo à la Frege. Ma, ad un certo punto, anche i filosofi analitici cominciarono a parlare di nuovo di "mente": tra gli anni '60 e '70 lo sviluppo delle scienze cognitive ha influenzato anche la filosofia. Il modello *computazioni+rappresentazioni*, cioè rappresentazioni elaborate da un sistema cognitivo (cfr. Chomsky), si diffonde e cambia il clima teorico, al punto da chiamare in causa un "linguaggio del pensiero" alla base del linguaggio verbale, ribaltando così la priorità del linguaggio sul pensiero. Oggi i modelli di riferimento, oltre a Chomsky e all'intelligenza artificiale, sono le neuroscienze. Siamo di fronte alla svolta naturalistica. Tale svolta ha consentito il recupero di concezioni quali quelle di Quine, che aveva combattuto tutte le entità intensionali come i sensi e aveva contrastato, in "Due dogmi dell'empirismo", l'idea stessa della filosofia come analisi concettuale delle forme logiche o analisi formale dei significati, difendendo piuttosto una contiguità tra filosofia e scienza che condurrà all'epistemologia naturalizzata. Infine, in riferimento a Gareth

Evans, Di Francesco ha fatto cenno ad un altro aspetto della svolta mentalistica che non è necessariamente naturalistico. Il punto di partenza sono alcune difficoltà derivanti dalla congiunzione, in Frege, di un principio logico (le intensioni determinano le estensioni) e di uno cognitivo (le intensioni sono ciò che è afferrato da chi comprende il significato di un enunciato). Già Kripke aveva messo in discussione l'esistenza di un senso dei nomi propri. E poi c'era la difficoltà delle espressioni dimostrative, che non sembrano avere un senso, né un'oggettività linguistica. Evans propone quindi l'esistenza di sensi dimostrativi, che consentono di ancorare il linguaggio alla realtà. Si tratta di una seconda svolta mentalistica, non naturalistica, che recupera suggerimenti anche fenomenologici.

A proposito dell'autore

Contatto

Paolo Valore

Università degli Studi di Milano, Italia

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Filosofia

Via Festa del Perdono 7

20122 - Milano - Italia

Email: paolo.valore@unimi.it.

Web: <http://dipartimento.filosofia.unimi.it/index.php/paolo-valore>.

ResearcherID: A-1822-2010

Copyright

© © © © 2010 Paolo Valore. Pubblicato in Italia. Alcuni diritti riservati.