



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi
Dottorato di Ricerca in *Filosofia del linguaggio e della mente*
XXII Ciclo

M-FIL/05

L'antropologia semantica come filosofia prima
La proposta di Ernst Tugendhat

Coordinatore: *Prof. Franco Lo Piparo*

Tutor: *Prof. Paolo Virno*

Tesi di Dottorato di
Armando Canzonieri

**L'ANTROPOLOGIA SEMANTICA COME FILOSOFIA PRIMA.
LA PROPOSTA DI ERNST TUGENDHAT**

INDICE

INDICE	3
0.0 Introduzione	6
0.1 Ernst Tugendhat	25
0.2 Il percorso filosofico	35
Capitolo I.....	41
Dall'ontologia alla semantica: Aristotele e Heidegger	41
Sezione I.....	44
1.1 Tugendhat lettore di Aristotele.....	44
1.2 L'ontologia come scienza formale <i>riflessiva</i>	56
1.3 Tugendhat lettore del libro Δ : che cosa è l'essere?	60
1.4 Il principio di non contraddizione	65
Sezione II.....	72
1.1 Heidegger e il senso dell'essere	72
1.2 La comprensione dell'essere degli enti e la comprensione dell'essere dell'Esserci	77
Capitolo II	89
Dalla semantica formale all'antropologia	89
2.1 La domanda fondamentale della filosofia.	89
2.2 La natura di un enunciato e la natura di uno stato di cose	92
2.3 Predicati e caratterizzazioni	98
2.4 La funzione dei predicati.....	104
2.5 Predicati e quasi predicati	107
2.6 La comprensione implicita dei predicati	111
2.7 Comprendere un enunciato assertorio non significa comprendere una informazione	126
2.8 Comprensione e verità.....	137
2.9 Dai predicati ai termini singolari.....	148
2.10 Comprendere un termine singolare è fare esperienza di un oggetto	155
2.11 Nomi propri e descrizioni definite. Riferimento come rappresentazione.	161
2.12 Una via alternativa: il rapporto tra nomi e oggetti	165
2.13 Nomi propri e descrizioni. Intendere come specificazione e come identificazione.....	170
Capitolo III	187
Lineamenti di antropologia semantica	187
3.1 Verso una fondazione della semantica	187

3.2 Lineamenti di antropologia filosofica	191
3.3 Ritornare ad Aristotele passando da Frege e Heidegger	198
3.4 Sensi e rappresentazioni	201
3.5 L'antropologia filosofica di Martin Heidegger	207
3.6 Comprendere Heidegger a partire dall'etologia: gli istinti e le norme.....	217
3.8 Il caso dell'aggressività.....	233
3.9 L'esempio dell'assuefazione	238
3.10 Forme di intelligenza e di razionalità.....	240
3.11 Animali rivolti al bene e alla verità.....	243
3.13 Ritorno ad Heidegger	266
3.14 La profondità delle ragioni	276
Capitolo IV	280
Riflettere e fare esperienza di sé.	280
Esperire la propria vita e attraversarla.....	280
4.0 Verso un'indagine antropologica del sé	280
4.1 Un passo indietro. Gli stati di coscienza e il sé.....	288
4.2 Il rapporto con sé stessi	298
4.3 Dire io.....	303
4.4 Coscienza proposizionale e inconscio.....	308
4.5 L'istinto e le pulsioni.....	314
4.6 (io) credo, (io) desidero, (io) voglio.....	318
4.7 Io rifletto.....	328
4.8 Mead: Il Sé e la riflessione come dialogo con sé stessi	333
(Oltre le) conclusioni.....	340
Bibliografia.....	350

U cchiù è cumu u menu

(proverbio calabrese)

*Non sempre la verità è in fondo al pozzo.
In effetti per quanto riguarda la conoscenza delle cose
più importanti credo che essa sia in superficie, sempre.*

(E.A.Poe)

La vita si fa desiderare e io vivo, anche a dispetto della logica.

(F.M. Dostoevskij)

0.0 Introduzione

Il titolo di questo lavoro non soltanto propone una connessione tra due discipline filosofiche: l'antropologia e la semantica, ma suggerisce una particolare gerarchia tra gli interrogativi propri di queste discipline e, infine, suggerisce che questo legame e questa gerarchia siano una proposta teorica avanzata da un filosofo contemporaneo: Ernst Tugendhat. Nostro intento è *saggiare* questa proposta, metterla alla prova, svilupparne quelli sembrano essere i suoi punti di forza e, in alcuni casi, indicare dei possibili sviluppi di questa proposta. Proprio perché siamo propensi ad accettare in pieno la definizione dell'*antropologia semantica* come filosofia prima, saremo portati ad avanzare delle riserve laddove, ai nostri occhi, lo stesso Tugendhat rinuncia alla radicalità della sua proposta, o rinuncia a confrontarsi con alcuni problemi centrali che la *nuova* disciplina pone.

Potremmo affermare la tesi del filosofo in due proposizioni:

1. L'antropologia è il cuore di ogni indagine filosofica, è la *filosofia prima*.
2. Lo strumento di un'indagine antropologica è la semantica, intesa come teoria generale del significato.
3. Gli interrogativi centrali dell'*antropologia semantica*, secondo Tugendhat sono:
 - Che cosa è l'uomo?
 - Come deve vivere?

Ma che cosa significa ciò? Di che cosa si occupa, propriamente l'antropologia? In che cosa si differenzia l'antropologia, in quanto *filosofia prima*, dall'antropologia empirica e culturale? Quali sono i suoi metodi? E, allo stesso tempo, qual è l'oggetto proprio della semantica? E in che rapporti si trovano l'ontologia (la filosofia prima) e la semantica? Ciò che risalta immediatamente, è il fatto che per il filosofo, l'antropologia filosofica, ha una natura duplice: descrittiva e normativa. È una idea che, nel corso di queste pagine, dovremo articolare.

Sappiamo, ad esempio, che la semantica è una delle tre discipline, uno dei tre punti di vista di cui si compone lo studio del linguaggio (cifr. ad es. Morris, 1938).

Secondo questa prospettiva, l'analisi filosofica del linguaggio dovrebbe occuparsi di tre aspetti centrali del fenomeno linguistico:

1. L'aspetto sintattico, cioè la relazione reciproca dei segni tra di loro.
2. L'aspetto semantico, cioè la relazione che alcuni segni linguistici intrattengono con gli oggetti del mondo extralinguistico.
3. L'aspetto pragmatico, cioè la relazione che i segni e le espressioni da essi composti, intrattengono con gli esseri umani che ne fanno uso.

Sappiamo anche che un connubio tra l'antropologia e la filosofia del linguaggio, all'interno dell'antropologia, non è per nulla nuovo, e viene presentato da Alessandro Duranti nel testo *Antropologia del linguaggio* (2000)

[...] porre l'accento sulle pratiche comunicative considerate quali elementi costitutivi della cultura quotidiana, e di conseguenza l'idea che il linguaggio sia un potente strumento formativo [...] di realtà sociali (pag. 9)

Del resto, l'antropologia del linguaggio costituisce uno dei quattro sotto-settori ufficiali dell'antropologia (insieme all'antropologia fisica, archeologica e culturale) così come essa è stata definita da Boas (1911) nel testo *Handbook of American Indian Languages*.

Dinanzi a questa affermazione, bisogna però sottolineare che, tanto l'antropologia quanto la filosofia del linguaggio, hanno al loro interno una doppia anima, un doppio indirizzo di ricerca. Da un lato abbiamo l'antropologia empirica o culturale, la quale è impegnata nella descrizione e nella spiegazione dei diversi modi in cui i rapporti dell'essere umano con sé stesso, con l'altro e con l'ambiente (materiale e immateriale, animato e non animato) si strutturano e si sorreggono, vengono difesi o distrutti; dato un certo fenomeno, come ad esempio il legame di parentela e il nucleo familiare o le forme del saluto, l'antropologia culturale si impegna a capirne la forma e le effettive variazioni a partire dallo studio del modo in cui esso si manifesta all'interno di storie culturali differenti, portando alla luce anche il modo in cui si lega ad alcuni e non ad altri aspetti della vita di una certa comunità. Dall'altro abbiamo l'antropologia filosofica, impegnata in uno studio, potremmo dire, trascendentale. Essa di certo può avvalersi dei risultati empirici e, di fatto,

deve far riferimento a essi, eppure si misura con un problema del tutto differente, cioè la determinazione dei tratti che distinguono la forma (e non i modi) del vivere umano, dei tratti che possano delimitare uno spazio all'interno del quale si trova ciò che chiamiamo *essere umano*, in opposizione differenziale con *ogni altra specie vivente*; in un certo senso, quei modi di vivere che, nel momento in cui vengono a mancare, minano le stesse basi dell'animale umano e lo espongono non a una variazione, ma a una trasformazione sostanziale. Sappiamo che questa opposizione è tutt'altro che semplice e pecca di incompletezza, in quanto uno studio della *natura umana* non deve soltanto fare i conti con le differenze tra *specie*, ma deve anche decidere se misurarsi o meno tanto con tutte le forme di disumanità interne alla natura umana, quanto con tutte le variazioni *normali e patologiche* di esistenza umana, sempre nel tentativo di rintracciarne le condizioni formali di possibilità.¹

Sul piano della filosofia del linguaggio, del resto, ci troviamo dinanzi a una distinzione analoga, in quanto un possibile campo di ricerca riguarda la descrizione delle forme linguistiche attraverso le quali determinati campi dell'esperienza si strutturano all'interno di storie culturali differenti (pensiamo alle espressioni indicanti colori o sensazioni come il dolore), mentre del tutto differente è interrogarsi sulla forma che il linguaggio umano ha, sulle caratteristiche che il dire qualcosa di significativo ha all'interno del parlare umano (pensiamo ad esempio agli studi inaugurati da Frege e dal *Tractatus* di Wittgenstein, ripresi nel dibattito contemporaneo da autori come Dummett e Brandom, per i quali il problema centrale della filosofia del linguaggio è il chiarimento formale della nozione di significato). Anche in questo caso, l'opposizione è presentata in forma schematica e riduttiva, eppure resta il fatto che gli interrogativi di queste discipline possono essere orientati tanto sul piano empirico che sul piano trascendentale, così come gli interrogativi derivanti da un intreccio delle due. Un conto è cercare di accedere ai rapporti di forza, alle forme in cui si articola il dominio dell'uomo sull'uomo e ai modi in cui si riconosce l'autorità all'interno di una certa cultura, utilizzando come via lo studio dei modi in cui gli uomini e le donne appartenenti a essa parlano e si rivolgono la parola l'un l'altro; del tutto differente è andare alla ricerca di una lingua storico-naturale che sia priva di deittici o che non mostri alcuna forma

¹ In questo caso pensiamo prima di tutto all'*antropoanalisi o antropologia fenomenologica* di Binswanger il quale nel portare avanti la propria ricerca *trascendentale* intorno alle forme *allentate* di esistenza umana, ha deciso di partire proprio dall'analitica esistenziale di Heidegger.

predicativa e alcuna distinzione tra momento referenziale (termine singolare) e momento attributivo (termine generale)² e, in un secondo momento, cercare di capire in che modo alcuni fenomeni specificatamente umani che sembrano derivare proprio dalle caratteristiche formali della lingua che noi parliamo, siano possibili e possano essere potenziati o messi in discussione (pensiamo ad esempio alla possibilità di condividere un identico *oggetto di discorso*, alla possibilità di *fare di sé stessi oggetto di esperienza conoscitiva*). È proprio questa connessione tra un'analisi linguistica di tipo formale (impegnata nel chiarimento di ciò di cui è composto il dire qualcosa di significativo) da un lato, e un'analisi antropologica (trascendentale) dall'altro, a essere presa di mira in questo lavoro.

Il linguaggio, il parlare, apre all'animale umano degli spazi esperienziali (tanto sul piano percettivo e motorio che sul piano concettuale) all'interno dei quali, tale animale, prendendo la parola, accede a delle possibili interazioni con gli oggetti, sé stesso e gli altri, le quali non necessariamente devono essere pensate nei termini di un miglioramento o di un potenziamento sul piano dell'evoluzione della specie animale, tutto al contrario costituiscono la fonte di una ricca serie di pericoli, ostacoli e insicurezze non indifferenti. In altre parole, ciò che accade all'essere umano, nel momento in cui diventa un animale parlante, non riguarda semplicemente una serie di potenziamenti e di vantaggi sul piano cognitivo (pensiamo alle trasformazioni che avvengono sul piano della memoria o sul piano della semplice attenzione percettiva, ma anche alla possibilità di depositare e di trasmettere conoscenze) e dell'adattamento (pensiamo alla possibilità di fabbricare utensili, di manipolare, di descrivere), ma comporta anche l'esposizione a un contesto vitale attraversato da un'insicurezza radicale, il quale proprio perché fondato su delle regole di tipo argomentativo e non su stimoli, su delle relazioni non di tipo associativo ma di tipo inferenziale e normativo, è instabile e imprevedibile per natura. Tutta una serie di domande e di problemi si pongono davanti all'essere umano nel momento in cui deve essere un'argomentazione a sorreggere la fiducia o la sfiducia in una interazione sociale, a sorreggere o trattenere il desiderio di compiere una certa azione o di perseguire un certo

² La necessaria presenza di forme deittiche, di una forma predicativa del parlare umano, nonché il tentativo di distinguere le caratteristiche e le potenzialità di una lingua predicativa da una forma comunicativa non predicativa o quasi-predicativa, vengono argomentati a più riprese da Tugendhat, 1976 e 2004, Brandom, 2001 e Dummett, 1988 e 1999.

obiettivo, ma anche la convinzione che *le cose stanno così* e si svilupperanno *così e così* e non altrimenti.

Nostro intento, quindi, non è quello di perseguire e mostrare delle correlazioni empiriche tra alcuni fatti linguistici e alcuni fatti sociali, culturali, ma più che altro cercare di capire quali interrogativi una disciplina che, provvisoriamente, decidiamo di chiamare *antropologia semantica*, deve porre e quali siano le connessioni formali tra fatti umani e fatti linguistici che ne danno un fondamento.

Per poter giustificare una tesi del genere dobbiamo essere in grado di mostrare almeno tre differenti connessioni tra questi ambiti di ricerca:

1. Dovremmo riuscire a mostrare che relazione c'è tra tre discipline: la filosofia prima, cioè l'ontologia, la semantica e l'antropologia.
2. Capire se il loro legame è necessario o contingente e, quindi, capire in che senso le domande di una di essa trovino corrispondenza e completezza in un'altra e, come le risposte date in un campo di analisi, abbiano delle ripercussioni anche negli altri.
3. Dovremmo mostrare in che senso alcuni tratti specifici della natura umana possono essere descritti e "spiegati" a partire da alcune caratteristiche della semantica del parlare in generale.

Saranno proprio questi i punti fondamentali della nostra ricerca. Sin da ora, quindi, sappiamo che per sostenere questa ipotesi di lavoro, saremo costretti a fare i conti con alcune teorie semantiche (naturalmente dovremo anche rendere esplicito che cosa intendere con questa espressione), nello specifico ci soffermeremo sulle descrizioni della semantica del parlare offerta da Wittgenstein, in particolare sul modo in cui il filosofo caratterizza l'attività del pensare e la particolare forma degli oggetti di cui facciamo esperienza e dei pensieri che noi esseri umani pensiamo (pensieri che possono essere veri o falsi, che possono essere oggetto di discussione e di argomentazione, che a loro volta costituiscono un mondo di infiniti fatti (non oggetti) potenziali). Questo ci permetterà di dare una prima forma al particolare mondo che si costituisce per l'essere umano *in quanto essere parlante*, al modo in cui le parti costituenti di questo mondo si presentano al parlante e, quindi, al modo in cui l'essere umano può interagire con esse; successivamente volgeremo la nostra attenzione ad alcune teorie e descrizioni antropologiche, nello specifico ci faremo

guidare da Elmuth Plessner e Martin Heidegger (dovremo naturalmente giustificare il fatto che considereremo il pensiero di Heidegger come un'antropologia filosofica), e tenteremo di rendere conto delle caratteristiche dell'umano descritte dai due filosofi, proprio a partire dalla griglia concettuale guadagnata sul piano semantico. Ad esempio, cercheremo di mostrare in che senso il *disequilibrio* e la *disarmonia* tra l'essere umano e il proprio ambiente che è, secondo Plessner, una particolare caratteristica del modo in cui *ci troviamo* nel mondo, trovi la sua naturale e per questo irrisolvibile, condizione di possibilità nel particolare modo in cui si costituisce il riferimento agli oggetti e la loro caratterizzazione all'interno del parlare per mezzo di proposizioni.

Parafrasando un'argomentazione di Frege, Roberta de Monticelli (in un testo a nostro avviso illuminante sulla filosofia del matematico austriaco) presenta in questi termini la situazione in cui l'essere umano, in quanto animale pensante all'interno di strutture proposizionali (utilizziamo questa terminologia consapevole della sua vaghezza, che cercheremo di disambiguare), si trova

Dio conosce il numero di tutte le foglie e di tutti gli oggetti, ma nemmeno Dio può conoscere il numero di tutti gli oggetti. Infatti se qualcosa può contare come uno o come molti a seconda dell'unità concettuale (*e se tale unità concettuale non si impone da alcuna necessità biologica come quella corretta, efficace, necessaria [aggiunta nostra]*) cui il numero è relativo, la totalità degli oggetti non può avere alcun numero determinato, cioè alcun numero finito o infinito. (pag. 95)

Ci rendiamo immediatamente conto che, l'insieme degli oggetti che si presentano agli occhi dell'essere umano parlante/pensante, non ha nulla a che fare con il mondo di oggetti che si presenta agli occhi dell'essere umano in quanto animale percepente, o di qualsiasi altro essere vivente. Gli oggetti del pensiero, a differenza degli oggetti della percezione, sembrano avere una costitutiva fluidità, possono essere, al variare dei punti di vista, degli ambiti concettuali di riferimento, uno e molti, e ciò può dipendere dalla loro costituzione all'interno del parlare proposizionale; in altre parole, sono degli oggetti potenziali in un duplice senso: si stagliano a partire da un ambito potenziale, composto dalle indefinite unità concettuali disponibili, e offrono, a loro volta, seppur in quell'unica unità

concettuale nella quale si presentano, un campo di possibilità, conoscitive e pratiche, ancora una volta indefinite; nelle parole di Tugendhat, offrono la *continua possibilità di riflettere*.

Per comprendere questa differenza tra oggetti percepiti e oggetti intesi, e per mostrare in che senso gli oggetti del mondo umano, del mondo parlante, non possono essere ridotti o considerati alla stregua di oggetti percepiti, né tanto meno alla stregua di *rappresentazioni*, Tugendhat ci porterà all'interno della fenomenologia di Edmund Husserl e della filosofia di Frege; per parte nostra, invece, cercheremo di collegare questa distinzione con le descrizioni del mondo umano e animale contenute nelle opere di Uexküll e Heidegger (soprattutto nel corso universitario del 1928/29).

La tesi che sosterrò, riguarda l'irriducibile differenza formale tra una relazione senso-motoria e una relazione proposizionale con l'ambiente e, di conseguenza, la differenza formale tra la conoscenza che scaturisce nell'uno e nell'altro caso.³

La relazione che intercorre all'interno di una data proposizione tra un certo soggetto e un certo predicato, infatti, non è del tutto necessaria, il predicato può ricorrere in altre proposizioni per caratterizzare altri tipi di oggetti e il soggetto della proposizione può essere caratterizzato in una serie differenziata e aperta di modi, più o meno precisi ed efficaci. Questo significa, da un lato, che le associazioni tra soggetto e predicato all'interno di una lingua storico-naturale non sono date, ma sono il frutto di un apprendimento interattivo ripetuto basato su regole di coerenza e di coordinazione, che circoscrivono dei campi di azione condivisi con gli altri membri della specie ma ai quali non si è vincolati su di un piano istintuale ma normativo e, di conseguenza, emotivo; dall'altro lato, queste associazioni finiscono per trasformare la relazione puramente percettiva e desiderativa che l'animale umano ha con il proprio ambiente. Questo accade principalmente perché, nel momento in cui una relazione di tipo desiderativo con il proprio ambiente viene espressa e identificata attraverso una proposizione, tale relazione di per sé fissa, immobile, necessaria e destinata a ripetersi, diventa mobile e variabile, in quanto, tanto al soggetto quanto all'oggetto del desiderio, possono

³ Da questo punto di vista, il testo che Tugendhat pubblica nel 1976, alla cui lettura verrà dedicato l'intero secondo capitolo di questo lavoro, ha molti punti di contatto con un testo fondamentale della filosofia analitica del 1900 scritto da Wilfrid Sellars (1956): *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

essere attribuiti tutta una serie di altri predicati che incidono sul modo di intendere la relazione desiderativa stessa e che possono interferire con essa. Il singolo parlante, in altre parole, può iniziare a pensare (riflettere e valutare) a essa, grazie all'articolazione proposizionale e, questo pensare può anche assumere la forma del rifiuto, della negazione, della repressione. Cosa ancora più importante, il parlante può anche mettere in discussione il sistema di argomentazione appreso a partire dalle proprie esperienze applicative. Non si tratta più di soddisfare un desiderio o di muoversi nel proprio ambiente a partire da informazioni percettive e motorie, ma si tratta anche di verificare queste informazioni e di valutare questi desideri, il loro essere adeguati o meno alla mia permanenza su questa terra e, all'occorrenza, a una forma di permanenza che sia anche buona, felice, decente.

In questa pratica del verificare e del valutare, emerge il fatto che, sia gli oggetti percettivi, sia le intenzioni e i desideri, nel momento in cui si presentano e appaiono davanti ai miei occhi (siano essi quelli che si trovano ai lati del mio naso, o quelli misteriosi che si trovano dentro di me), non contengono al loro interno tutto ciò che c'è da sapere su di essi, ma si presentano sempre come accompagnati da più o meno ampie zone di ombra e di totale buio (questa condizione può essere verificata sia nel caso dell'apprendistato alla pittura che nell'apprendistato alla recitazione, in cui il lavoro svolto dall'apprendista è un lavoro che ha degli effetti di tipo grammaticale, in quanto mira alla ri-definizione del gioco dell'identificazione, della descrizione e dell'espressione. Tale gioco, non è altro che un familiarizzare con la possibilità del parlare in quanto attività determinata, come un *prendere posizione all'interno di uno spazio aperto di possibilità* offerto proprio dalla presentazione degli oggetti di esperienza).

Come sottolinea, giustamente, Mazzeo (2007)

[...] la parola appare come un prisma: poiché l'essere è uno ma si dice in molti modi, il discorso mostra una intrinseca capacità di diffrazione. È in grado di scomporre le cose del mondo nei loro costituenti e di far apparire diverso da sé quello che sembrava fino a poco fa unitario. La luce si apre alla gamma del colore: grazie al linguaggio quella sagoma che è di fronte a me è «essere umano» e «animale che respira», «simpatico» e «rompiscatole», «avvincente» e «noioso», «necessario» e «di troppo». (pag. 111)

Ciò espone anche ogni singolo individuo a un continuo approfondimento e perfezionamento della comprensione che egli ha delle regole di identificazione, di argomentazione e di descrizione.

Questa differente modalità di esistenza, viene descritta da Tugendhat attraverso la nozione di *not hardwired*. Il significato di tale espressione può essere afferrato tramite formule come: non essere programmati, non essere del tutto incastrati

Ciò che intendo con questa nozione, può essere spiegato meglio facendo riferimento ad un insieme di altri concetti, i quali illuminano da differenti prospettive, un unico fenomeno:

1. Gli esemplari della nostra specie possono, a partire da una certa età, riflettere
2. Possono porre delle domande
3. Ciò che viene chiesto in queste domande sono delle *ragioni*
4. Essi sono, infine, esposti ad un campo di azioni possibili (trad. it. mia, pag. 142)

Infine, sulla scia delle analisi portate avanti da Ernst Tugendhat, proporremo alcune descrizioni di fenomeni ed esperienze specificamente umane:

1. Il rapporto con sé stessi
2. L'emozione dello spaesamento dinanzi alla contingenza

cercando di mostrare in che senso, la possibilità stessa di fare determinate esperienze, sia aperta proprio dal fatto di poter parlare. E, più in generale, cercheremo di far emergere la differenza strutturale che nell'animale umano assume l'*essere coscienti di qualcosa*. Sempre seguendo alcune indicazioni di Tugendhat, ci soffermeremo sulla particolare frattura e *doppia natura della coscienza umana*, contemporaneamente proposizionale e non-proposizionale.

Punto di partenza delle analisi che Ernst Tugendhat porta avanti intorno alla natura umana e al modo in cui l'essere umano fa esperienza del mondo, sono quindi quelle che il filosofo tedesco considera le caratteristiche di base del linguaggio proposizionale umano.

Nel caso, ad esempio, del rapporto con sé stessi, il punto di partenza sarà proprio il modo in cui il soggetto parlante presenta sé e fa riferimento a sé all'interno della pratica del parlare, il modo in cui il soggetto parlante si rende oggetto di discorso al quale ci si può riferire per mezzo di un termine singolare e del quale si possono illustrare le caratteristiche per mezzo di predicati.

L'analisi del rapporto con sé stessi, si inserisce quindi all'interno di una trattazione più ampia, riguardante i tratti distintivi su un piano strutturale delle lingue storico-naturali umane, per poi tentare di risalire da questi tratti distintivi su un piano semantico, ai tratti distintivi dell'esperienza umana, sul piano antropologico.

Il fatto che il linguaggio umano abbia una struttura proposizionale, significa, quindi, che per gli esseri umani parlare di qualcosa diventa possibile anche nel momento in cui l'oggetto del discorso non è presente, né su un piano percettivo né tanto meno su un piano emotivo: non è necessario vedere qualcosa per poterne parlare con qualcuno e il parlare con qualcuno non ha più come unico scopo quello di informarlo della presenza dell'oggetto in questione; non è necessario provare una certa sensazione o emozione per esprimerla a qualcuno e il fatto di parlarne, anche in questo caso, non ha come unico scopo quello di informare l'ascoltatore della presenza di quella certa emozione. Diventa possibile, in altre parole, parlare degli oggetti ai quali ci si riferisce, ed è possibile farlo anche per conoscere meglio questi oggetti di discorso. Il percorso che stiamo cercando di seguire, quindi, passa attraverso l'analisi del funzionamento di alcune parti costituenti del nostro *parlare* che permetterebbero al singolo parlante di far riferimento a un oggetto, di identificarlo e di parlarne; gli oggetti del parlare che costituiscono il *mondo del parlare*, non hanno più le stesse caratteristiche degli oggetti che compongono l'ambiente *senso-motorio* e, proprio per questo, nell'interazione con essi, l'essere umano è esposto a esperienze (tanto cognitive che emotive) specifiche, peculiari. Nel momento in cui una condizione fisica (come una sensazione, un dolore, una tensione muscolare), o psichica contingente (come un desiderio, uno stato d'animo, una ipotesi, un progetto), ma anche l'esistenza come fatto nella sua totalità, diventano oggetto di discorso, da un lato il parlante rende sé stesso oggetto di discorso e dall'altro scopre di poter, proprio come fa dinanzi a qualunque altro enunciato con il quale qualcosa in generale viene presentato, prendere posizione nei confronti *di ciò che viene detto*, in questo caso prendere

posizione nei confronti di ciò che viene detto di sé stesso, chiedere un certificato di ragionevolezza, metterlo in discussione, ignorarlo, approfondirlo, vorremmo dire, *praticare il senso di ciò che viene detto, attraversarlo con la carne e con lo spirito*. A partire da questa idea, si presuppone che l'essere umano possa accedere a (almeno) due forme di conoscenza di sé, una non necessariamente articolata in forma linguistica e che fa semplicemente riferimento a ciò che l'animale umano conosce di sé stesso, delle proprie facoltà, delle proprie capacità e quindi possibilità di azione, a partire dal semplice uso che questi fa del suo corpo nel continuo commercio psico-motorio con l'ambiente circostante (allo stesso modo un gatto impara molto velocemente a calcolare se un certo salto è accessibile alle proprie capacità o meno); e una forma di conoscenza linguistica, all'interno della quale il parlante fa di sé stesso, e delle proprie condizioni e capacità, degli oggetti di discorso, ne parla e parlandone può interrogarsi su di esse e, all'interno di alcuni margini, intervenire su di esse (ad esempio trasformare tutta la conformazione del proprio corpo per migliorare le proprie prestazioni nel salto in lungo o per diventare un contorsionista).

Secondo Ernst Tugendhat, le caratteristiche fondamentali di un linguaggio proposizionale sono essenzialmente tre e questo significa che da queste tre caratteristiche dovrebbe essere possibile derivare una prima descrizione formale sul piano antropologico, delle caratteristiche dell'essere umano in quanto parlante:

1. Le unità di senso elementari di questo linguaggio sono degli enunciati predicativi: sono composte da un predicato (il termine generale) e uno o più termini singolari.
2. Tanto queste unità minime di senso, quanto gli enunciati più complessi possono presentarsi in differenti modi, in primo luogo la modalità assertoria e la modalità pratica (enunciati imperativi, ottativi e d'intenzione).
3. Questi enunciati possono essere negati e questo significa che per l'ascoltatore è possibile prendere posizione con un sì o con un no nei confronti di ciò che viene detto. (pag. 16)

Questo resterebbe solo un vuoto elenco se le sue parti costituenti non venissero ulteriormente specificate, e questo significa chiedersi esplicitamente:

1. Che cosa è un predicato?
2. Che cosa è un termine singolare?
3. Quali sono le conseguenze sul piano antropologico di un *parlare* che permette la negazione?

Queste tre domande, però, non sono semplicemente rivolte all'elaborazione di una teoria semantica, ma all'elaborazione di una teoria antropologica.

Nell'avvicinarci al fenomeno linguistico dobbiamo avere necessariamente delle guide e dei criteri che ci permettano di distinguere ciò che è rilevante e degno di nota e ciò che non lo è da un punto di vista filosofico. Secondo Tugendhat, infatti

L'idea [...] il metodo della filosofia consista in una analisi della nostra comprensione linguistica [...] non è tuttavia sufficiente poiché [...] non ci fornisce alcun criterio per distinguere i termini filosoficamente rilevanti cioè che è filosoficamente rilevante nel linguaggio, da ciò che è filosoficamente irrilevante. (pag. 19)

Ed è proprio in questo punto che la tematica antropologica finisce per intrecciarsi con la tematica linguistica, in quanto l'antropologia, nella sua forma empirica, potrà fornire l'insieme di fenomeni rilevanti a partire da cui interrogare il nostro parlare e, nella sua forma "filosofica", trascendentale, potrà fornire le domande guida attraverso le quali interrogare la struttura del parlare, alla ricerca di quelle caratteristiche che ci rendono esseri umani. Crediamo che proprio questa esigenza di individuare delle domande guida all'interno della filosofia analitica del linguaggio, abbia spinto Tugendhat al di fuori della cerchia dei filosofi analitici, per rivolgersi prima a questioni etiche e, successivamente, a questioni antropologiche.

Lo stesso filosofo tedesco prende di mira il funzionamento dei termini singolari ma ha come obiettivo il chiarimento del rapporto che il parlante ha con sé stesso. Eppure, se accettiamo l'ipotesi che rapportarsi a sé stessi sia un caso particolare all'interno dell'insieme composto dal *rapportarsi del parlante a un oggetto in generale*, allora diventa sensato prendere le mosse da una preliminare trattazione del modo un cui è possibile per il parlante far riferimento e identificare un oggetto in generale. Naturalmente, questa impostazione del problema, sembra circoscrivere l'ambito del discorso, in quanto si potrebbe sostenere l'idea, intuitivamente

comprensibile, secondo la quale esistano delle forme non linguistiche di identificazione e di riferimento a oggetti, così come esistono delle forme non linguistiche di riferimento a sé stessi.

Ciò che è importante a questo livello del nostro lavoro, è chiarire che non abbiamo alcuna intenzione di negare l'esistenza di queste forme di riferimento, di identificazione, in alcuni casi di conoscenza degli oggetti e di sé stessi, ma intendiamo portare in superficie le caratteristiche radicalmente differenti che queste tre forme di relazione con un oggetto del proprio ambiente, con sé stessi e con i propri simili, acquistano nel momento in cui avvengono all'interno delle lingue. Ciò che cercheremo di mostrare è come delle forme di riferimento a sé e agli oggetti, non sarebbero possibili senza il supporto di un linguaggio predicativo, e proprio esse sono alcune delle *forme* dell'umano.

Con un procedere argomentativo che appare spiazzante, Ernst Tugendhat afferma, in altre parole, che è dall'analisi del modo e delle possibilità in cui i termini singolari e i predicati si combinano per formare delle proposizioni predicative semplici, che bisogna partire per afferrare le condizioni di possibilità del pensare, dell'autocoscienza, della libertà e, infine, della natura umana

Una conquista particolarmente importante del linguaggio proposizionale riguarda i termini singolari. Essi rendono possibile l'indipendenza delle lingue storico-naturali dal contesto e senza di essi sarebbe impossibile per il parlante e l'ascoltatore far riferimento e intendersi su un medesimo argomento o su una medesima cosa. [...] le unità di senso elementari delle lingue storico-naturali (le proposizioni predicative singolari), attraverso i termini singolari diventano indipendenti dal contesto: l'oggetto che viene inteso per mezzo di un termine singolare, prende il posto della situazione immediatamente presente in cui viene espresso l'enunciato. Gli uomini, non reagiscono più, come gli altri animali, al loro ambiente (e ai segnali comunicati che appartengono ad esso) ma fanno riferimento a singoli oggetti, che possono essere identificati in un sistema di coordinate spazio-temporali oggettive, e li caratterizziamo per mezzo di predicati.

La parte più rilevante di questa argomentazione, è che anche il parlante stesso diventa un oggetto al quale egli, parlando, può far riferimento e caratterizzare

attraverso una serie di predicati⁴. Tale oggetto è a sua volta anche *un oggetto di discorso* identico per il parlante e per l'ascoltatore, che può essere conosciuto da entrambi nella sua caratteristiche. Il termine singolare attraverso il quale il parlante fa riferimento a sé stesso è la parola "io", ed è proprio a partire dal modo in cui il parlante viene presentato a sé stesso a partire dalla prospettiva di chi dice io, che questi conosce sé stesso come una entità capace di prendere decisioni, di dire chi lui sia o di porre a sé e ad altri questo interrogativo.

Notiamo immediatamente quanto questa posizione sia tanto in linea, quanto in disaccordo, con l'idea di pratica filosofica proposta non soltanto dai "fondatori" della filosofia analitica del linguaggio, coloro che ne hanno per primi delineato i bordi e gli intenti, come Carnap, Russell, Quine; ma anche rispetto alla posizione assunta nei confronti dello stesso problema, da parte di due dei maggiori filosofi del linguaggio contemporanei: Davidson e Dummett. Entrambi, nonostante alcune oscillazioni, hanno riconosciuto come compito primario della filosofia, l'analisi delle connessioni profonde che legano la forma del parlare e la forma della realtà nella quale l'essere umano vive. Davidson (1977), ad esempio, ha affermato con chiarezza che *in making manifest the large features of our language, we make manifest the large features of our reality*, posizione di fatto ripresa e approfondita all'interno del suo ultimo libro (rimasto incompiuto) *Sulla Verità*, eppure nessuno dei due filosofi si è spinto esplicitamente al di là di questa prima connessione, nessuno dei due filosofi ha intravisto le implicazioni che una certa teoria sulla natura dei concetti e dei significati, ha all'interno di una teoria antropologica. Proprio in questo passaggio risiede, a nostro avviso, la grande originalità del pensiero di Tugendhat all'interno del panorama filosofico contemporaneo; il filosofo tiene a sottolineare che tale ricerca non deriva per nulla da un personale interesse ma è, più che altro, radicata nel cuore stesso della pratica filosofica, la quale sarebbe essenzialmente composta dall'intreccio delle domande fondamentali di ontologia, semantica e antropologia.

Secondo Tugendhat, questa posizione non è *nuova*, e trova il suo punto di appoggio nella filosofia di Aristotele e nella definizione che il filosofo greco dà dell'essere umano come animale parlante (non è neanche nuova l'ipotesi di vedere

⁴ Resta in ogni caso sullo sfondo di tale discorso, la valenza di questa sostituzione. Come dobbiamo intenderla? È essa completa? Ha degli effetti? Lascia ai suoi margini delle sbavature e delle sfasature?

nell'antropologia filosofica, la disciplina filosofica fondamentale, basti pensare alla gerarchia di interrogativi che Kant elenca per delimitare il campo proprio della filosofia. La radice che tiene insieme le tre critiche, infatti, è la domanda: che cosa è l'uomo?).

Il filosofo greco, infatti, in differenti testi (pensiamo alla *Politica*, ma anche al *De Anima* e all'*Etica Nicomachea*) individua nel fatto di *poter* parlare, il presupposto che sta alla base della specifica differenza tra l'essere umano e gli altri animali. Di fatto l'analisi comparata dell'esistenza umana e dell'esistenza animale non è altro che uno dei metodi che contraddistinguono la ricerca antropologica; la comparazione proposta dal filosofo greco riguarda proprio la natura dell'insieme di segnali che gli animali non umani usano per comunicare tra di loro (e la natura di questa comunicazione), e la natura dei segnali che vengono utilizzati dagli esseri umani.

Noi stessi faremo spesso riferimento ad Aristotele e alle sue opere, nel tentativo di mostrare in che senso lo studio della natura del parlare possa fare luce sullo specifico modo in cui gli esseri umani vivono la loro vita. L'impulso a seguire questo percorso, a confrontarci con questo filosofo, e ad assumere questa prospettiva di lettura anche nei confronti dei testi di Aristotele, ci è stato trasmesso proprio da Tugendhat, il quale ha compiuto alcuni passi in questa direzione, riconoscendo in Aristotele e nella sua teoria del parlare, una solida base della ricerca antropologica.

Il cammino teoretico che il filosofo ha compiuto nel corso del tempo, lo ha portato dallo studio della filosofia antica, alla filosofia analitica e dalla filosofia analitica all'antropologia. Tragitto che non è stato dettato dalla semplice curiosità personale, ma dallo sviluppo necessario delle domande poste, dall'esplicitazione di ciò che è implicito in ognuna delle domande fondamentali di queste discipline. Agli occhi di Tugendhat, l'implicito, l'impensato, dell'ontologia è il fatto di andare alla ricerca, di affidarsi e fondarsi su una teoria semantica, mentre l'impensato di una teoria del parlare è il fatto che il suo senso ricade in una teoria generale della natura umana.

Dinanzi a questo percorso, però, dobbiamo affermare che, se da un lato riusciamo con relativa facilità a formulare la domanda centrale dell'antropologia, sappiamo cioè che questa è una disciplina filosofica, che si costituisce esplicitamente nella prima metà del 1900, e si occupa dello studio della natura umana, dall'altro

abbiamo qualche difficoltà nell'individuare il campo di ricerca della semantica. Di fatto la semantica è una parte della linguistica, accanto alla sintassi e alla pragmatica studia il fenomeno linguistico, nello specifico studia il significato delle espressioni di una certa lingua. Accanto a questo significato del termine, però, ve ne è uno strettamente filosofico, nato in seno a quella che viene chiamata la svolta linguistica che ha portato alla nascita della filosofia analitica. All'interno della filosofia analitica contemporanea, soprattutto nelle opere di Davidson (1984) e Dummett (1991)⁵, la semantica sarebbe l'asse portante dell'analisi del linguaggio, in quanto a essa spetterebbe il compito di elaborare una teoria generale che da un lato studia la natura e la struttura delle espressioni linguistiche e, dall'altro, cerca di descrivere la struttura della comprensione che noi esseri umani abbiamo delle espressioni linguistiche.

Durante le prestigiose Gifford Lectures, tenute presso l'Università di St. Andrews, nel 1996/97, Dummett espone con chiarezza i punti fondamentali di una *teoria semantica*, essa

[...] deve fare in modo che si possa spiegare in maniera plausibile, in cosa consiste la comprensione che i parlanti hanno delle parole, delle espressioni e degli enunciati della propria lingua. [...]. Una teoria semantica si propone di spiegare come avviene che le espressioni della lingua abbiano il significato che hanno. Dovrebbe perciò metterci in grado di dire che cosa costituisce la comprensione del significato da parte di qualcuno. (trad. it. pag. 28)⁶

Bisogna immediatamente precisare che in questa prospettiva di ricerca, con l'espressione *linguaggio*, non si fa per nulla riferimento alla *facoltà* che gli esseri umani hanno di apprendere una lingua e contemporaneamente, lo studio della *comprensione* non ha come oggetto specifico la comprensione e l'apprendimento dei significati delle parole e degli enunciati di una lingua determinata, nonostante non possa che passare proprio attraverso questa strada. L'intento ambizioso di una teoria semantica è, più che altro, quello di descrivere le caratteristiche essenziali

⁵ Ci riferiamo a Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* e Dummett, *The logical basis of Metaphysics*.

⁶ Dummett, *Thought and Reality*, Oxford University Press, 2006, trad. it. a cura di Eva Picardi, *Pensiero e Realtà*, Il Mulino, Bologna 2008.

della comprensione in generale, della significazione e rispondere quindi alle domande:

1. Che cosa fa di un'interazione segnica, un'interazione semantica ?
2. Quali sono le caratteristiche essenziali del parlare?

Nelle parole di Michael Dummett

Compito della teoria del significato è spiegare che cos'è il linguaggio, vale a dire, descrivere, senza presupporre alcunché, che cosa è che impariamo quando impariamo a parlare. (pag. 134)

Negli anni '70 Tugendhat, anticipando l'affermazione di Dummett, si sofferma su questo punto sottolineando il fatto che studiare il *linguaggio*, dal suo punto di vista, significa portare avanti un discorso che ha come oggetto la struttura comune a tutte le lingue storico-naturali, che le differenzia da ogni altro sistema di segnali presente nel regno animale

Utilizzo l'espressione *linguaggio umano*, perché la struttura di base alla quale faccio riferimento, corrisponde ad una forma caratteristica di ogni lingua umana. L'insieme delle lingue storico-naturali si differenzia dall'insieme dei linguaggi rudimentali delle altre specie – a prescindere dalla loro forma sintattica e dal fatto che l'essere umano le debba imparare – per la struttura proposizionale della loro semantica. I linguaggi delle altre specie animali, invece, sono sistemi di segnali incastrati in situazioni specifiche. (pag. 15)

Tugendhat è consapevole dell'ambiguità di questa espressione e, di fatto, ne critica fortemente l'utilizzo in tutti quei casi in cui non ne viene specificato il significato. Una critica in questo senso, viene mossa alla celebre affermazione di H. G. Gadamer: "l'essere che può venir compreso è il linguaggio". Dinanzi a questa affermazione si deve immediatamente chiedere: che cosa si intende, in questo caso, con *linguaggio*? Esiste qualcosa come il linguaggio? Che cosa si intende con *essere*?

[...] è una affermazione confusa. Linguaggio non significa niente, abbiamo "molte" parole e "molte" strutture linguistiche che dobbiamo intendere, ma

non c'è niente che si chiami “linguaggio”, o qualcosa che si chiami “essere” e si possa dire che sono la stessa cosa. [...] Abbiamo una cosa molto importante che si chiama linguaggio proposizionale, ciò che io distinguo dai linguaggi degli altri animali, e in questo caso ci si deve chiedere che cosa è caratteristico strutturalmente. Questo già significa che non esiste “il” linguaggio. Possiamo dire “linguaggio umano”, “strutture dei linguaggi umani”, su cui bisogna riflettere e vedere l'importanza che hanno per la vita umana.⁷

L'idea espressa da Tugendhat farà da guida a buona parte del nostro lavoro, in particolare, laddove la struttura proposizionale del parlare diventerà la chiave d'accesso ad alcune particolari forme dell'esistenza, della vita umana.

A partire da questa precisazione, crediamo sia possibile rendere meno ambiguo l'obiettivo di una *teoria semantica* e, anziché utilizzare l'espressione *linguaggio*, la quale si presta a molte interpretazioni equivoche, utilizzare il verbo *parlare*. In altre parole, proponiamo una sostituzione dell'espressione *teoria del linguaggio in generale* con l'espressione, a nostro avviso più perspicua, *teoria del parlare in generale*. Parlare è un'attività che accomuna, evidentemente, tutte le lingue storico-naturali; qualunque parlante, appunto, parla, ma al di là delle differenze tra le lingue che vengono parlate, che cosa accomuna il mio parlare a quello di qualunque altro parlante? Quali sono le caratteristiche inerenti al parlare in quanto tale? E, infine, che cosa accade all'esistenza umana nel momento in cui questa viene a contatto con il parlare? Ecco, a nostro avviso, le domande centrali di una teoria semantica.

Continuando a far dialogare il filosofo tedesco e il filosofo inglese, possiamo far luce sullo stesso problema, riprendendo un ulteriore esempio presentato da Dummett all'interno delle Gifford Lectures, in cui emerge il legame che una teoria semantica intrattiene sia con lo studio delle lingue storico-naturali, che con lo studio portato avanti dalla *filosofia prima*. In questo passo il filosofo sottolinea che se da un lato una teoria della comprensione linguistica, resta inevitabilmente vincolata alla particolare lingua storico-naturale che viene presa in esame, dall'altro una teoria generale della comprensione ha l'ambizione di individuare dei tratti

⁷ Dall'intervista di Saniamo Zabala a Ernst Tugendhat, *Appendice* del testo *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutica della filosofia analitica*, Franco Angeli, Milano 2004. La stessa critica, con riferimento alla stessa espressione di Gadamer viene avanzata da Dummett in *La filosofia come grammatica del pensiero*, contenuto in *La natura e il futuro della filosofia*, a cura di Eva Picardi, il Melangolo, Genova 2001.

invarianti che presi insieme sorreggono e caratterizzano il fenomeno della comprensione di un enunciato, nonché faccia luce sulla forma della realtà, in quanto essa viene compresa a partire dai *fatti di cui parliamo*.

Una teoria semantica si applica a una sola lingua. Tuttavia se è una teoria corretta, gli aspetti della teoria che hanno implicazioni metafisiche sono quegli aspetti generali che devono essere condivisi da ogni teoria semantica corretta per qualunque altra lingua. (op. cit. pag. 30)

In questo modo abbiamo anche raggiunto una prima, seppur vaga, connessione tra analisi semantica e analisi antropologica. Questa connessione, però, non è del tutto in linea con la nostra ipotesi. Per ora essa ci suggerisce che il parlare è una delle attività umane, quindi, una teoria descrittiva del parlare potrebbe ricadere all'interno di una teoria generale della natura umana, accanto ad altre descrizioni relative alla specificità delle facoltà cognitive, il funzionamento del sistema nervoso, etc. etc. Non è questo, però, il modo in cui noi cercheremo di pensare la connessione tra natura umana e natura del parlare; la nostra idea è più che altro che la natura del parlare sia la chiave d'accesso alla natura umana. Ogni qual volta si individua e si descrive uno dei tratti strutturali del parlare, questo è anche un indice a partire dal quale comprendere tutta una serie di attività specificatamente umane; in maniera più radicale saremo portati a sostenere che alcune forme di interazione che l'essere umano intrattiene con sé stesso e con il proprio ambiente, lungi dall'essere semplicemente attestate all'interno del parlare, diventano possibili solo perché questo animale, parla una lingua con determinate caratteristiche, identifica e caratterizza sé stesso e il proprio ambiente a partire da essa.

Queste, naturalmente, sono soltanto delle indicazioni preliminari che si muovono sulla superficie del significato letterale di alcuni termini e naturalmente ritorneremo su ognuno di essi per problematizzarlo, per inserirlo cioè in un discorso più ampio che ha come oggetto la connessione tra natura umana e natura del linguaggio che noi esseri umani parliamo.

Crediamo però che il primo compito che dobbiamo assolvere sia quello di legittimare il nostro stesso domandare e per farlo, come accennato in precedenza, ci faremo guidare dalle opere di Ernst Tugendhat.

0.1 Ernst Tugendhat

Accostarsi all'opera di Ernst Tugendhat, significa accostarsi all'opera *eccentrica* di un filosofo che afferma esplicitamente di muoversi all'interno del solco tracciato da Frege e Wittgenstein e, contemporaneamente, afferma che il proprio metodo di ricerca si sia formato sulle orme di Heidegger (basti pensare al fatto curioso che Tugendhat si impegni in pochissimi articoli e, in tutta la sua produzione, solo due capitoli del testo *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, in un confronto diretto con il pensiero di Wittgenstein e solo in un articolo discute la nozione di *Bedeutung* in Frege, mentre dedica un intero volume alla trattazione sistematica della nozione di verità in Heidegger e ritorna in molti articoli su singoli aspetti del pensiero di uno dei suoi maestri). Di certo, il cammino di questo pensatore, il quale, come vedremo, tra gli anni '60 e '70 accosta arditamente il pensiero di Stawson e quello di Heidegger, ha dei punti di contatto con altri grandi figure del dibattito filosofico del 1900, pensiamo ad esempio a Karl Otto Apel.

Anche nel caso di Apel, ci troviamo di fronte all'esigenza di creare dei punti di contatto interni alle principali correnti filosofiche della seconda metà del 1900, a partire da un ripensamento radicale della tradizione filosofica (con particolare riferimento al pensiero di Kant), in vista di una trasformazione della filosofia. Tale trasformazione segue degli esiti comuni nelle problematiche, ma differenti nelle prospettive, in un caso porta verso un ripensamento in chiave pragmatica e comunicativa degli a priori della ragione umana e delle condizioni di possibilità della conoscenza, in Tugendhat a un ripensamento in chiave semantica dell'ontologia aristotelica e dell'antropologia.⁸

Come afferma Gianni Vattimo nell'introduzione ai saggi contenuti in *Comunità e comunicazione*, uno degli obiettivi di Apel sarà proprio quello di mostrare che

[...] se resta vero, con Kant, che il mondo degli oggetti è con-costituito nelle sue strutture reggenti dall'attività del soggetto [...], la semiotica mette in luce definitivamente che questa costituzione dell'oggetto come oggetto, cioè di

⁸ Rimandiamo al saggio *Wittgenstein und Heidegger*, contenuto nella raccolta *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1973, trad. it. *Wittgenstein e Heidegger. Il problema del senso dell'essere e il sospetto dell'insensatezza della metafisica*, contenuto in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

«qualcosa *in quanto* qualcosa», non avviene se non attraverso l'uso di segni, e cioè con la mediazione del linguaggio. (op. cit. pag. XXI)

Un'operazione analoga verrà portata avanti da Tugendhat, nella lettura della *Metafisica* di Aristotele; analoga ma allo stesso tempo più estrema, in quanto, tale riconoscimento della dipendenza di ontologia e gnoseologia da questioni semantiche, porta con sé l'impegno di individuare all'interno del linguaggio e del parlare umano, quelle caratteristiche formali e trascendentali che permettono contemporaneamente di riferirsi a qualcosa, conoscerlo, sbagliarsi sul suo conto.

In un certo senso la sfida che Tugendhat lancia alla tradizione ontologica, coincide con il tentativo ardito di superare uno dei principali problemi che il *Tractatus* di Wittgenstein ha consegnato alla filosofia analitica e a tutto il pensiero filosofico contemporaneo. La lettura che il filosofo propone dell'ontologia e, in particolare, della *Metafisica* di Aristotele, parte proprio dall'assunto centrale del *Tractatus* di una corrispondenza tra *forma del mondo e forma del linguaggio*; la forma logica del linguaggio e delle proposizioni coincide con la forma in cui si presentano e *accadono* i fatti del mondo; diretta conseguenza di ciò, è proprio il fatto che una possibile teoria del mondo, cioè un'ontologia, finirà per coincidere con una teoria del linguaggio in generale. Contemporaneamente però, Wittgenstein nel *Tractatus*, ribadisce a più riprese, che tale forma logica non possa essere descritta o indagata, in quanto quest'indagine potrebbe essere portata avanti solo a partire da un altro linguaggio, innescando un regresso all'infinito; tale forma non fa altro che *mostrarsi e imporsi ai nostri occhi*.

Per riprendere le parole usate da Apel per descrivere questa coincidenza tra linguaggio e mondo interna al *Tractatus*: [...] le condizioni di possibilità del discorso [...] sono insieme le condizioni di possibilità degli oggetti di discorso. (pag. 11)

Tugendhat accetta la prima parte di questo discorso, ma rifiuta la seconda, argomentando che proprio nella descrizione di alcune parti costituenti del *parlare di qualcosa in generale*, è possibile rintracciare la *forma logica che permette a un mondo di oggetti conoscibili di apparire davanti ai nostri occhi*. Proprio indagando la struttura predicativa egli enunciati che usiamo per parlare di oggetti, per identificarli e caratterizzarli, cioè indagando il funzionamento dei termini singolari e dei predicati, è possibile rintracciare la forma generale del mondo in cui viviamo.

Filosofo analitico, il quale però sin dal proprio percorso di studi, ha subito una formazione poliedrica. Prima di dedicarsi alla filosofia ha compiuto studi di filologia classica presso l'Università di Stanford (1946-49). È stato allievo di Szilasi (filosofo che nella metà del 1900 ha introdotto pensatori come Binswanger allo studio della fenomenologia di Husserl); è stato negli anni '50 allievo di Martin Heidegger a Friburgo e, ha studiato a fondo la lingua e la filosofia antica (greca e latina), come attestano i suoi primi scritti dedicati all'opera di Pindaro, Parmenide e Aristotele. Ha formato, discusso e confrontato il proprio pensiero e le proprie argomentazioni, direttamente con due dei più importanti filosofi del 1900 H.G. Gadamer e J. Habermas⁹ (con quest'ultimo ha lavorato fianco a fianco presso il Max Planck Institute di Starnberg, sviluppando un progetto di ricerca intorno alle *condizioni di vita del mondo tecnico-scientifico*). Collaborò, insieme a Gadamer, Kuhn e Habermas alla rivista *Philosophische Rundschau*, fondata dallo stesso Gadamer.

Proprio negli anni tra il 1960 e il 1970 la direzione della ricerca subisce un primo e importante sviluppo. Nel 1967 viene pubblicato il testo *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, che costituisce la rielaborazione della tesi di abilitazione alla docenza presso l'università di Tubinga, avvenuta un anno prima, nel 1966. Abbiamo bisogno di soffermarci sull'evoluzione storica di questo testo, in quanto gli anni della sua stesura costituiscono anche gli anni della scoperta della filosofia analitica. Tugendhat, nel 1965, ha la possibilità di trascorrere un semestre presso l'università del Michigan in Ann Arbor e, nelle parole del filosofo, questo semestre costituisce il punto di svolta del proprio pensiero, “una vera rivoluzione del modo di pensare” (*Phil. Auf.* pag. 10), e la possibilità stessa di dare una direzione precisa alle proprie ricerche e di raggiungere un punto di vista a partire dal quale confrontarsi con le altre correnti di pensiero, non solo dell'antichità, ma anche di quel tempo, cioè con la fenomenologia trascendentale di Husserl e l'ontologia fenomenologico-ermeneutica di Heidegger. Durante questo semestre, ha la prima vera possibilità di vedere all'opera il modo analitico di fare filosofia, in particolare Tugendhat ricorda come fondamentale l'incontro di William Alston e Alvin

⁹ Rimandiamo ad esempio agli articoli contenuti nella quarta sezione di *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992 pag. 383 e ss.

Goldman. Alston nel 1964 aveva pubblicato il testo *Philosophy of Language*¹⁰, un'introduzione al metodo analitico, fortemente influenzata dal pensiero di Austin, in cui veniva esplicitamente affermato che *nella misura in cui si considera la filosofia innanzitutto come analisi concettuale, la filosofia del linguaggio occupa una posizione centrale nella teoria del metodo filosofico* (pag. 23). Il tentativo compiuto nel lavoro del 1967, viene descritto a soli cinque anni di distanza, con parole che da sole lasciano intuire quanto radicale sia stato il cambio di prospettiva ottenuto grazie alla filosofia analitica: In my book *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* I tried to make sense of Husserl's notions of «kategoriale Anschauung» and «Wesensschauung». I now believe that this attempt was a failure [...] (*Phil. Auf.* Pag. 415). L'articolo *Description as the Method of Philosophy*, del 1972 può considerarsi uno dei primi tentativi di rimediare a questo errore e, di presentare un differente metodo di analisi e di interrogazione filosofica

Mentre la tradizione filosofica da Descartes ad Husserl ha seguito come principio metodologico il motto: "accetta solo ciò che puoi vedere chiaramente", il principio della nuova filosofia è: "accetta solo ciò che puoi mostrare chiaramente". La differenza tra la nuova filosofia e la vecchia è [...] tra l'assunzione che si possa accedere a, avere a che fare con, tutte le cose a partire dal punto di vista isolato di una soggettività pura e l'assunzione che si debba accedere ad ogni conoscenza su ogni cosa dal punto di vista di una comunicazione intersoggettiva, essendo quest'ultima il medium originario e autentico di ogni nostra comprensione (trad. mia, pag. 415).

Tra il 1970 e il 1980, assistiamo a una seconda torsione e all'apparire di nuove tematiche centrali all'interno dei suoi scritti. Fino a quel momento, la filosofia analitica era stata pensata come analisi semantica delle condizioni di possibilità della significazione, adesso centro di gravità delle riflessioni del filosofo diventano la nozione di *morale* e di *vita buona*. Secondo Tugendhat, il percorso semantico e ontologico e il percorso pratico, non coprono differenti ambiti, ma sono soltanto due modi differenti di pensare la pratica filosofica nella sua totalità e finiscono per

¹⁰ William P. Alston, *Philosophy of Language*; Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1964. Alston, morto nel settembre del 2009, è stato uno dei primi filosofi analitici (il testo *Speech Act* di Searle è del 1969 e prende molto in considerazione il pensiero di Alston) a sviluppare le idee di Austin sugli atti allocutori, nonché uno dei presidenti dell'American Philosophical Association (1978-79)

completarsi a vicenda. Una chiarificazione formale della forma predicativa del parlare, ha senso solo all'interno di un più ampio progetto esistenziale riguardante il problema della verità e, a sua volta, tale problema trova il suo senso soltanto all'interno di una nozione di *vita umana buona* che si articola intorno a questo concetto. Il problema della verità, in alte parole, nasce all'interno della questione morale, riguardante l'atteggiamento che ogni singolo parlante può e deve intrattenere nei confronti delle proprie credenze e dei propri desideri, la questione della verità cade, secondo Tugendhat, all'interno del più ampio problema dell'*onestà intellettuale*.

Quello che potremmo chiamare il terzo momento (il momento sintetico) nel percorso filosofico di Tugendhat, riguarda proprio il tentativo di trovare nella questione antropologica (che cosa è l'uomo?) la domanda che tiene insieme tanto le ricerche in campo semantico che le ricerche in campo morale. Le domande: *cosa significa dire qualcosa?* e *che cosa è la vita buona?*, trovano la loro giusta collocazione all'interno di un'indagine trascendentale sulla natura umana. Entrambe elaborano delle risposte a questo interrogativo o ne presuppongono già una. La ricerca antropologica, invece, deve cercare di mettere in evidenza e di esplicitare a partire da quali condizioni l'essere umano possa incontrare tanto il problema della sensatezza e della verità, quanto il problema della vita buona. In questo, come accennavamo in precedenza, Tugendhat non fa altro che riprendere e ripercorrere consapevolmente il percorso tracciato da Kant; è lo stesso autore a far riferimento a esso

All'interno della *Logica* di Kant (Opere, volume IX, 25), vi è un paragrafo in cui egli mostra come le tre domande per lui centrali della filosofia, la domanda teoretica «che cosa posso conoscere?», la domanda etica «che cosa debbo fare?» e la domanda religiosa «che cosa posso sperare?», trovino una unità nell'unica domanda «che cosa è l'uomo?» (*Anthropologie als «Erste Philosophie»*)

Non vi è dubbio, Tugendhat accetta in pieno la cosiddetta *svolta linguistica* in filosofia e accetta anche il presupposto metodologico che vede nell'analisi filosofica, un'analisi riflessiva che non ha a che fare con degli oggetti, ma sempre con la chiarificazione delle modalità in cui determinati oggetti diventano pensabili

ed esperibili per noi esseri umani. Come viene chiaramente affermato nel saggio *Description as the Method of Philosophy*¹¹

[...] il dominio specifico della filosofia sono le zone d'ombra della nostra comprensione, nella quali si trova ciò che noi tutti già conosciamo ma in una forma implicita, ed è proprio la presenza di queste conoscenze implicite che rende possibile delle forme di illuminazione. Ciò che chiamo *illuminazione* non è altro che un qualche metodo che permette di convertire in esplicita la conoscenza implicita e nulla di più. [...] Il metodo in questione deve avere il carattere della chiarificazione. In ogni caso è proprio questa chiarificazione ciò che filosofi come Husserl e Wittgenstein intendono nell'affermare che la descrizione è l'unico modo adeguato di fare filosofia.

Naturalmente, questa chiarificazione non è semplicemente qualcosa che riguarda il senso di alcune parole, non è semplicemente una chiarificazione di tipo empirico, ma trascendentale; a essere oggetto di riflessione sono le forme in cui il comprendere qualcosa si articola, le forme di cui la comprensione umana consiste, sono proprio queste forme a essere, primariamente, tanto note quanto implicite. Proprio intorno alla nozione di descrizione, secondo Tugendhat, si concentrerebbe la differenza fondamentale tra analisi fenomenologica (Husserl) da un lato, e analisi semantica (Frege e Wittgenstein) dall'altro¹². Mentre Husserl ha posto alla base della propria chiarificazione la nozione di *intuizione di essenze*, la filosofia analitica ha cercato, soprattutto con Wittgenstein, di pensare al processo di chiarificazione come a un processo che permettesse di rendere esplicito tutto ciò in cui consiste la comprensione di un certo concetto o di una certa classe di proposizioni da parte di un'intersoggettività di parlanti.

Il filosofo accetta, ad esempio, il *principio del contesto* elaborato da Frege all'interno dei *Grundlagen der Arithmetik* (1884), secondo il quale l'unico modo che si ha per chiarire un concetto è quello di ricorrere all'analisi degli enunciati in cui esso ricorre e, conseguentemente a ciò, accetta il primato dell'analisi degli enunciati sull'analisi dei nomi. Accetta l'idea metodologica fondamentale del

¹¹ E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, pag. 421

¹² L'articolo in questione (1972) può essere considerato uno dei primi tentativi di rileggere il movimento fenomenologico e la filosofia come strettamente legati negli intenti e nelle problematiche.

secondo Wittgenstein, per il quale *chiarire un concetto è possibile solo a partire dal chiarimento dell'uso che della sua parola corrispondente se ne fa*. Parte nuovamente da Frege per avanzare una critica radicale a uno dei concetti chiave della filosofia, dell'ontologia: la nozione di oggetto e attraverso di essa porre le basi per una rilettura in chiave semantica dell'ontologia. Nelle parole di Carlo Penco

[...] Tugendhat vede in Frege il vero prosecutore della linea filosofica di Aristotele, perché riporta la questione ontologica al centro della filosofia, sviluppandola secondo una linea di continuità con certe idee di Aristotele. Aristotele si è fermato alla considerazione di ciò che vi è, all'essente in quanto essente; ma questo è in parte dipeso dal suo privilegio per la categoria dei nomi propri, come materiale di ogni ricerca scientifica. Le scienze si occupano di certi oggetti, di certi enti, l'ontologia si occupa dell'ente in generale; e un discorso sull'ente passa necessariamente attraverso lo studio del funzionamento dei termini che denotano l'ente, cioè i nomi propri. Ma, come Frege ha mostrato, lo studio dei nomi propri deve sempre essere condotto a partire da enunciati in cui questi nomi compaiono. Quindi lo studio del funzionamento degli enunciati e delle loro componenti (nomi propri, termini concettuali o relazionali) assume in filosofia quel ruolo centrale che lo studio del modo di darsi dell'ente aveva nell'ontologia di Aristotele.¹³

La parte centrale e innovativa del pensiero di Frege, non è solo l'aver mostrato in che senso lo studio del pensiero dipenda dalla studio del linguaggio, ma l'aver ipotizzato che lo studio e la comprensione della realtà, del mondo così come esso si offre all'essere umano, dipende dallo studio della ragione, e ciò equivale a dire che la metafisica non è indipendente dalla logica, nel senso cioè, che è la logica la via di accesso alla metafisica¹⁴.

In questo modo, però, viene occultata la terza figura fondamentale, accanto ad Aristotele e Frege, con la quale Tugendhat si confronta nella sua semantizzazione dell'ontologia: Heidegger. In *Sein und Zeit*, il filosofo tedesco cerca proprio di spostare l'asse di fondazione dell'ontologia dalla domanda intorno all'essere alla domanda intorno alla comprensione dell'essere. Mentre nel caso di Frege e

¹³ C. Penco, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Franco Angeli, Milano 1994

¹⁴ E. Sacchi, *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Carocci, Roma 2005, pag. 53

Aristotele si tratta di vere e proprie *lettture* dalle quali il filosofo prende degli spunti, in questo caso si tratta di una rielaborazione radicale della problematica del “senso dell’essere” che di certo non sarebbe stata accettata da Heidegger.¹⁵ Come ricorda Tugendhat nel testo *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (e ritorneremo nel primo capitolo proprio su queste parole)

[...] secondo Heidegger, noi possiamo chiarire l’essere solo ricorrendo alla comprensione dell’essere. [...] perciò si potrebbe anche concepire l’operazione heideggeriana (interrogarsi sul senso dell’essere) come un interrogarsi sull’essenza della comprensione umana. [...] La tesi sembra essere allora quella per cui la comprensione di una determinata parola (della parola “essere”) è in qualche modo alla base di ogni comprensione. Naturalmente questo implica che la comprensione è solo la comprensione di enunciati, poiché la parola “essere” si trova solo in enunciati, anzi, neanche in tutti. [...] Nel saggio *Che cosa è metafisica?* [...] Heidegger enuncia la tesi secondo cui la comprensione dell’essere si dà soltanto contemporaneamente a una comprensione del nulla e se trascuriamo la tendenza, che Heidegger condivide con la tradizione a parlare solo per sostantivi, e al posto de “il nulla” mettiamo la parola “non”, risulta che Heidegger pretende che la parola “è” venga intesa in un senso ampio quanto l’ambito in cui viene usata la parola “non” (pag. 171)

Eppure Tugendhat, come accennato precedentemente, non smette mai di ribadire il fatto che la riflessione sulla semantica del nostro linguaggio, l’analisi della struttura proposizionale, hanno come sfondo una riflessione sulla *vita umana*, ed è proprio l’attenzione verso questo sfondo a portare Tugendhat al di là del cerchio della stessa filosofia analitica e ad affermare esplicitamente in uno dei suoi ultimi articoli, che la domanda che si trova alla base della filosofia resta, proprio come al tempo di Platone, la domanda: come devo vivere? Qual è la forma di vita specificatamente umana? Questa non è una domanda che, a prima vista, ha qualcosa a che fare con le minuziose analisi dei termini singolari, dei deittici, della *grammatica filosofica* di una certa classe di proposizioni. È una domanda *pratica*, in cui ci si chiede qualcosa in relazione a un agire, a un decidere; è una domanda

¹⁵ Per un approfondimento della lettura critica della nozione di “essere” in Heidegger rimandiamo a tre saggi contenuti in *Philosophische Aufsätze*, nella prima sezione *Sein*, pag. 21-136

che porta al massimo grado di generalizzazione, il problema apparentemente semplice e quotidiano che tutti noi incontriamo nel momento in cui *non sappiamo cosa fare o cosa pensare in una certa situazione*. Eppure, è proprio questa domanda che investe la natura umana a muovere e accompagnare la stessa ontologia, sin dalle sue formulazioni nella *Metafisica* di Aristotele.

In un saggio del 2007 dal titolo *Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit*, questa posizione viene espressa con chiarezza

Credo che la filosofia non abbia come compito quello di chiarire il senso di alcune parole, ma quello di chiarire il senso di azioni e di fenomeni antropologici fondamentali. (pag. 85)

Occuparsi della forma logica delle proposizioni (pensiamo ad esempio a Carnap) o accumulare esempi relativi al modo in cui le parole vengono usate nel *parlare ordinario* nel tentativo di individuare le *deviazioni d'uso* che generano i problemi filosofici (come nel caso della *filosofia del linguaggio ordinario* di Austin), non costituirebbero, secondo Tugendhat, il compito principale né della filosofia analitica, né tanto meno della filosofia in generale. La filosofia ha come compito quello di portare alla luce le caratteristiche formali della comprensione umana del mondo e di sé stesso. Il programma proprio della filosofia analitica, quindi, non consisterebbe nel *reformulare il nostro linguaggio*, nel correggerlo, né tanto meno nell'analisi della forma in cui i concetti, le parole, vengano usate in filosofia per smascherarne l'uso improprio e, così, guarire dalla malattia degli interrogativi filosofici, ma nel rendere esplicita la struttura interna al *parlare* che permette determinati tipi di comprensione. Da questo punto di vista possiamo ritrovare nella tradizione analitica, una sostanziale affinità teoretica con P.F. Strawson e Michael Dummett. Forse non è un caso che tutti e tre si siano formati sui testi di Frege, ribadendo la centralità delle questioni metafisiche e ontologiche in filosofia.¹⁶

La posizione di Tugendhat sembra molto affine a quella del filosofo inglese Strawson, il quale da un lato considera fondamentale una ricognizione e una raccolta preliminare di materiale proveniente dalla semplice descrizione dell'uso

¹⁶ Rimandiamo ad esempio al testo di Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1991; trad. it. a cura di Eva Picardi, *Le basi logiche della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996 e al dibattito avvenuto (in una serie di articoli) tra il filosofo inglese e il filosofo tedesco intorno alla nozione di *Bedeutung* in Frege.

che si fa di una certa parola e di un certo enunciato, ed è contemporaneamente critico nei confronti di un programma filosofico che miri alla *traduzione delle espressioni del parlare comune in espressioni ideali, le cui strutture e il cui contenuto rispondano ai nostri bisogni di comprensione filosofica*

[...] l'uso linguistico normale resta per il filosofo l'unico ed essenziale punto di contatto con la realtà di ciò che egli vuole comprendere, la realtà concettuale; infatti è solo da questo punto che è possibile osservare il modo col quale realmente operano i concetti. Se egli infrange questo legame vitale, se lo disprezza, tutta la sua ingegnosità e tutta la sua immaginazione non potranno impedirgli di cadere nella sterilità o nell'assurdo¹⁷

Strawson non rinuncia a un programma di tipo metafisico, il quale cioè ricerca negli usi quelle forme invarianti che ne permettano il *corretto* funzionamento (cioè che permettono la comprensione reciproca)¹⁸ delle loro diverse occorrenze e che si impegni a

[...] spiegare non soltanto come funzionano i nostri concetti e i nostri modi di parlare, ma anche perché mai noi li possediamo così come sono. Non si tratta di una ricerca storica, ma di un tentativo di esporre i fondamenti naturali del nostro apparato logico e concettuale, di scoprire tali fondamenti nella maniera in cui avvengono le cose del mondo e nella nostra stessa natura.

Mentre Dummett, come già accenavamo nel precedente paragrafo, ha dedicato molti dei suoi lavori a mettere in luce le implicazioni *metafisiche* contenute all'interno di *teorie semantiche*, finendo per sostenere non soltanto che ogni decisione metafisica, riguardante la forma e il contenuto della realtà *presupponga una decisione sul piano semantico* ma che

¹⁷ Ivi. pag. 56

¹⁸ Rimandiamo ad esempio al testo P.F. Strawson, *Analyse, science et metaphysique*, in AA.VV., *La philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris 1962; trad. it. di E. Rivero, *Analisi, Scienza e Metafisica*, Armando Editore, Roma 1977

[...] la metafisica non è un interesse specialistico dei metafisici, ma è invece parte, per quanto in forma confusa e rudimentale, dell'equipaggiamento mentale di ciascuno. (pag. 81)

Crediamo che descrivere e rendere esplicita la forma di questo *equipaggiamento mentale*, a partire dal quale ha origine la *comprensione umana*, giochi un ruolo centrale all'interno di una teoria antropologica e debba essere visto come il filo conduttore che attraversa tutta la produzione di Tugendhat, l'altra faccia della medaglia, il necessario completamento di quella che precedentemente abbiamo presentato come *domanda filosofica fondamentale*. È possibile trovare una risposta adeguata a questa domanda, soltanto nel momento in cui si è in possesso di una teoria generale della comprensione; tale teoria, infatti porterà anche alla luce quelle che sono le condizioni stesse di possibilità dell'apparire di questo problema all'interno della vita umana.

È proprio nel tentativo di far luce sulla forma della *comprensione* che Tugendhat si imbatte nel problema della natura umana. Notiamo come già nelle parole di Strawson (parole che Tugendhat, nell'articolo *Description as the Method of Philosophy*, fa proprie) sia presente una tendenza che parte dall'analisi logico-semantiche del parlare e va verso l'analisi della nostra natura, così come essa è formata da un certo apparato concettuale che resta implicito nel parlare.

0.2 Il percorso filosofico

Mettendo virtualmente da parte gli articoli pubblicati nel corso del tempo, e prendendo quindi in considerazione soltanto gli scritti di più ampia portata, ci troviamo di fatto di fronte a una serie di tematiche apparentemente scollegate. Scorrono davanti ai nostri occhi:

1. *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (1958). In questo scritto il filosofo cerca di evidenziare il potenziale semantico inespresso dell'ontologia aristotelica. Secondo Tugendhat, infatti, in Aristotele diventa visibile la possibilità di

pensare all'*ente in quanto ente* a partire dall'analisi degli elementi (termini singolari e predicati) che nel *parlare* permettono di far riferimento e di caratterizzare gli enti.

2. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967). L'autore mette a confronto la nozione di verità elaborata da Husserl nelle *Logische Untersuchungen* e da Heidegger in *Sein und Zeit*. In questo testo critica la descrizione Husserliana del riferimento a oggetti a partire dalla nozione di intenzionalità, nonché la nozione di *visione di essenze* sviluppata all'interno delle *Ricerche Logiche*, per rendere conto della possibilità della coscienza di far riferimento anche a *oggetti complessi*. Il confronto con la fenomenologia, porta il filosofo a prendere in considerazione parte delle interpretazioni che del pensiero di Husserl venivano in quegli stessi anni formulate, soprattutto a opera dei filosofi francesi. Tugendhat, in questo testo apprezzerà molto la lettura della fenomenologia husserliana proposta da Levinas. Contemporaneamente, inizia una lettura critica della nozione heideggeriana di verità, nonché l'elaborazione di una lettura del testo heideggeriano che, a differenza di Gadamer, si rivolge contro l'opera del maestro, alla ricerca delle *condizioni stesse di validità del suo argomentare*. Sappiamo che Tugendhat e Heidegger hanno discusso personalmente il contenuto di questo scritto, e che Heidegger abbia riconosciuto parte delle ambiguità che Tugendhat attribuisce all'idea di verità come *disvelatezza*. La conclusione di questo testo non verrà mai del tutto abbandonata. Essa muove principalmente una critica alla nozione di verità pre-logica e ante-predicativa, come pura *aletheia*, manifestazione dell'essere, la quale dovrebbe precedere e fondare la verità connaturata ai giudizi predicativi e al parlare. In questo modo, afferma Tugendhat, viene reciso il fondamentale legame tra *verità e discorso razionale*.
3. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976). Tema centrale dell'opera è l'elaborazione di una teoria che spieghi la comprensione degli enunciati assertori semplici (come ad esempio: Il Duomo di Colonia è rosso) a partire dalla comprensione delle loro condizioni di verità. Nello specifico viene anche avanzata una teoria generale riguardante la natura dei termini singolari e dei predicati. La stesura di questo testo viene preceduta da una serie di articoli con i quali il

filosofo da un lato, inizia a confrontarsi con i principali esponenti della filosofia analitica, pensiamo ad esempio al dialogo aperto con Dummett in riferimento alla corretta interpretazione della nozione di *Bedeutung* in Frege, e dall'altro comincia a mettere in circolo, all'interno del dibattito filosofico tedesco, le posizioni analitiche in materia di *metafisica*, *verità*, *azione*.

4. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (1979). Viene proposta una concezione di autocoscienza e di rapporto con sé stessi, a partire da una teoria generale della relazione che gli esseri umani intrattengono con delle proposizioni, del modo in cui i parlanti si identificano attraverso di esse; in questo testo il filosofo inizia a formulare la propria teoria della soggettività.
5. *Probleme der Etik* (1984). È il primo testo nel quale il filosofo si pone il problema di comprendere in che cosa consisterebbe una fondazione dell'etica.
6. *Vorlesunge über Etik* (1993). Secondo tentativo storico-critico di comprendere la struttura dei giudizi morali, il senso della loro pretesa di fondazione e le condizioni di possibilità di una morale in generale. Tugendhat si confronta per tutta l'opera con Kant e Aristotele.
7. *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie* (2003)

Dalla filosofia antica all'antropologia filosofica, passando attraverso la filosofia morale e la filosofia analitica. Crediamo che senza un'idea di fondo, senza l'ipotesi che in tutti questi sconfinamenti l'autore andasse alla ricerca della risposta a un unico problema, o meglio, stesse ponendo a noi lettori sempre la stessa domanda, allora sarebbe difficile orientarsi. Non è un caso quindi, se quando si è cercato di collocare questo filosofo all'interno dei due principali *stili* argomentativi della filosofia contemporanea ci si è sempre trovati dinanzi a una scelta difficile; così come nel momento in cui si è cercato di riportare questo percorso filosofico all'interno di una tematica unitaria e di rileggerlo a partire da alcuni interrogativi fondamentali, si è sempre compiuta una sorta di selezione, si sono privilegiate alcune opere e se ne sono scartate altre. Proprio questa selezione sta alla base delle uniche due monografie sul pensiero di Tugendhat disponibili in lingua italiana, il testo di Santiago Zabala *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico*

della filosofia analitica e quello di Claudia Bartolucci, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*. Il titolo del testo di Zabala, cerca di tenere insieme il fatto che nella cultura filosofica contemporanea tanto i continentali quanto gli analitici sentono un disagio verso questo filosofo, perché da una parte si è spostato nel campo analitico, e dall'altra, continua a porre la domanda sull'essere in uno stile heideggeriano.

Dal nostro punto di vista l'ipotesi ambiziosa di Tugendhat non soltanto è corretta, ma lavora tacitamente già nel testo del 1976, e proprio per questo cercheremo di esplicitarla partendo dalla lettura dell'ontologia aristotelica che egli propone in questo testo, accennando anche a TI KATA TINOS (1958). Tugendhat cerca di far rivivere una idea classica, antica, della pratica filosofica, come disciplina unitaria; attraversa le principali proposte teoriche tanto della filosofia teoretica che della filosofia pratica, e può farlo proprio perché è mosso da un unico interrogativo che si declina in modi diversi e per questo finisce per sconfinare in ambiti tematici differenti.

Le affermazioni contenute all'interno dell'articolo *Phänomenologie und Sprachanalyse* del 1970¹⁹, possono risultare veramente fuorvianti se si considera la proposta filosofica di Tugendhat come interna alla tradizione analitica, così come diventa impossibile comprendere il senso stesso dell'adesione del filosofo alla cosiddetta filosofia analitica e l'abbandono della filosofia continentale

L'ermeneutica è più comprensiva, quanto a tematica filosofica, sia dell'analisi linguistica sia della fenomenologia. Metodologicamente è più vicina, nonostante la sua origine dalla fenomenologia, all'analisi linguistica. Si può considerare l'analisi linguistica come una ermeneutica ridotta, come una ermeneutica giunta al primo piano. Le manca ancora la dimensione storica e un concetto ampio di comprensione (pag. 60).

Se la nostra ipotesi è corretta, nell'ontologia aristotelica, nel modo in cui il filosofo greco giunge a individuare nel problema dell'essere il problema fondamentale della filosofia, e nel modo in cui questo problema viene sviluppato, devono essere contenuti dei rimandi più o meno espliciti alla natura umana. Se

¹⁹ In *Hermeneutik und Dialektik*, II, Tübingen 1970; trad. it. a cura di S. Cremaschi, *Fenomenologia e analisi linguistica*, in *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997

l'intento di Tugendhat, è quello di mostrare come *una teoria dell'essere sia una teoria del parlare*, allora noi cercheremo di mostrare in che senso *una teoria dell'essere sia anche, necessariamente una teoria dell'umano*. Questa lettura sospettosa della *ontologia*, e questa sensazione che dietro le sue tesi ci siano delle tesi *antropologiche*, non è certo nuova all'interno della storia della filosofia e, di fatto, anche in Italia è uno dei fili conduttori del dibattito filosofico degli ultimi anni. Giorgio Agamben, ad esempio, avanza l'ipotesi di utilizzare i concetti chiave dell'ontologia come degli indici, come delle soglie tracciate per distinguere ciò che è umano da ciò che è "semplicemente vivente" o animale, nelle parole del filosofo

L'ontologia non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il divenir umano del vivente. La metafisica è presa sin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metà* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana.

Paolo Virno, in una serie di articoli e in un saggio di prossima pubblicazione, dal titolo *E così via, all'infinito. Logica e Antropologia*, cerca di portare alla luce le connessioni e le strutture primitive, di base, delle lingue storico-naturali, come la negazione, la ricorsività, il principio di non-contraddizione e i tratti distintivi della natura umana

È lecito supporre che la *philosophia prima*, con il suo caratteristico repertorio di problemi non empirici, sia una tendenza naturale della nostra specie. Tendenza che può essere spiegata a partire da certi decisivi requisiti antropologici. Ma, di per sé, essa nulla ci dice a proposito di tali requisiti. Le cose stanno altrimenti per la base logica della metafisica. Questa base coincide, infatti, con i tratti distintivi dell'*Homo sapiens*. La negazione, la modalità del possibile, il regresso all'infinito, oltre a imbastire la trama della *philosophia prima*, rappresentano anche il corrispettivo sintattico di rilevanti processi filogenetici. La base logica della metafisica, a differenza di quanto è stato di volta in volta edificato su di essa, equivale a un insieme di funzioni adattive, compendia i modi in cui si dipana il rapporto con l'ambiente, esibisce la struttura ossea delle passioni che contraddistinguono la nostra specie.

Da questo punto di vista, ci sentiamo autorizzati a rileggere l'opera del 1976, interamente dedicata all'analisi della struttura degli enunciati assertori, soltanto come un'opera preparatoria, come ci viene suggerito dal titolo, *introduttiva*; ma non più, o non solo, un'introduzione alla filosofia analitica, ma un'introduzione al metodo generale di analisi della comprensione umana e alla presentazione dell'oggetto privilegiato con il quale uno studio dell'umano deve fare i conti: il linguaggio.

Capitolo I

Dall'ontologia alla semantica: Aristotele e Heidegger

Il contenuto di questo primo capitolo si colloca ai margini del nostro lavoro e per questo potrà apparire come una veloce e approssimativa presentazione di un tema che meriterebbe di certo un maggiore spazio: il problema dell'ontologia in Aristotele e Heidegger. Se aggiungiamo che la lettura della tematica ontologica in questi due autori si muove a partire dagli assunti filosofici propri della filosofia analitica del linguaggio, allora ci troviamo immediatamente dinanzi a un compito tanto arduo quanto vasto. Dovremmo, in altre parole, non soltanto seguire il testo aristotelico cercando di capire che cosa intenda il filosofo greco con le parole "ontologia" e "essere" (e di argomentare questa comprensione), ma in secondo luogo dovremmo verificare fino a che punto tale disciplina e tale campo di ricerca siano stati recepiti e assorbiti (consapevolmente o meno) all'interno dei diversi indirizzi della filosofia analitica, e, infine verificare in che misura sia consono ancora oggi, all'interno di una disciplina che studia la natura della significazione, porre domande di pertinenza dell'ontologia. Tale percorso sarebbe compiuto senza ancora porre minimamente sulla scena Heidegger, il legame che secondo il filosofo tedesco porta dall'ontologia al linguaggio e, a monte di tutto questo, in che modo leggere Heidegger con gli strumenti propri della filosofia analitica. In gran parte questo è un compito che non svolgeremo in queste pagine. Il nostro interesse, per ora, è solo quello di presentare i momenti principali che porteranno Tugendhat a intravedere e a esplorare le porte di accesso che impongono alla domanda sull'essere di sconfinare da un lato verso la domanda riguardante la significazione e dall'altro verso la domanda concernente la natura umana. Aristotele e Heidegger, infatti, non sono solo i filosofi a partire da cui Tugendhat cerca di compiere la torsione dell'ontologia in vista di una semantica formale, ma saranno anche i due filosofi ai quali continuerà a guardare nel momento in cui la semantica formale diventa strumento di indagine antropologica; appare, quindi, necessario presentare in modo schematico il modo in cui si articola tale confronto sul piano dell'ontologia per poi riprenderlo anche sugli altri piani del discorso. In questo modo risulterà, ancora più evidente, la fondatezza del nostro tentativo di rileggere in modo unitario

il percorso del filosofo tedesco, un percorso guidato dalla necessità stessa dell'interrogare, di spostare il proprio asse di ricerca in vista di una radice sempre più comprensiva e originaria capace di giustificare e di dare fondamento, infine, alla stessa pratica filosofica. Un percorso analogo, di certo, potrebbe essere compiuto a partire dalla filosofia di Platone e, di fatto, troviamo molti spunti in questa direzione nel quarto capitolo del testo di Davidson *Truth and Predication*,²⁰ nel quale il filosofo afferma che sin dalle origini della filosofia la questione metafisica riguardante la relazione tra particolari e universali e la questione semantica concernente la relazione tra nomi, termini singolari, e predicati, abbiano sempre camminato insieme.

In queste pagine, anziché proporre una lettura approfondita del testo *TI KATA TINOS*, che il filosofo (a soli 28 anni) scrive in riferimento alla struttura e origine dei concetti fondamentali in Aristotele, e un confronto con altre letture contemporanee del pensiero del filosofo greco (pensiamo ad esempio a Owen, Wieland, Irwing), metteremo in luce solo quegli aspetti che spingono Tugendhat a vedere nel pensiero di Aristotele prima gli elementi e gli interrogativi di base per un'indagine semantica e poi, gli elementi fondamentali di un'indagine antropologica fondata sulla struttura semantica del linguaggio umano.

Per quanto riguarda Heidegger il discorso diventa ancora più complesso, in quanto probabilmente Tugendhat è, tra i suoi allievi, quello che più di ogni altro si è sforzato per conquistare un punto di vista autonomo e degli strumenti (anche linguistici) di analisi critica del pensiero del maestro, ma contemporaneamente è anche il primo tra di essi ad aver tentato (già negli anni 70) di mostrare non soltanto i numerosi punti di convergenza tra Heidegger e la filosofia analitica, ma anche in che modo un'*interpretazione analitica* potesse setacciare, in un mare di espressioni "incomprensibili", neologismi e di apparenti violazioni e storpiature del linguaggio, preziose e valide descrizioni formali tanto dell'esistenza umana che della comprensione umana del mondo. Nel caso specifico dell'ontologia, secondo Tugendhat è possibile mostrare come nella terminologia oscura di *Essere e Tempo* e di *Che cosa è metafisica*, siano contenute delle argomentazioni capaci di mostrare chiaramente che cosa intendesse Heidegger nel momento in cui suggerì di

²⁰ Trad. it. pag. 69 e succ.

trasformare la domanda intorno all'essere nella domanda sulla *comprensione dell'essere*.

Sezione I

1.1 Tugendhat lettore di Aristotele²¹

Nel 2006, in un'intervista rilasciata alla rivista colombiana *Aleph*, Tugendhat offre una descrizione del modo in cui egli ha sempre inteso la pratica filosofica legata all'analisi del linguaggio e nel farlo fa riferimento proprio alla *Metafisica* di Aristotele; crediamo sia utile ricordare per esteso queste parole, come introduzione al nostro discorso

Del movimiento general de la filosofía analítica yo no puedo hablar. En cuanto a mí, yo creo que hay dos cosas que tienen que ver con el lenguaje. Lo primero que yo intenté hacer en ese libro de 1976 fue demostrar de qué manera nosotros hablamos, en la estructuración del entendimiento. Hay que hacer análisis de ciertos aspectos estructurales, semánticos, del lenguaje. Lo segundo es ver si alguien tiene un mínimo de conciencia analítica, si es que no se da confianza a las palabras. Los filósofos no analíticos se comienzan a preguntar qué es verdad, y responden que el sustantivo “verdad” ya no es una buena palabra, mejor hablar de “libre”, y el segundo paso es preguntarse cuáles son las ambigüedades en esa palabra. Es un aspecto que puede llamarse analítico, que debería ser una necesidad anecdótica de toda filosofía, y de alguna manera la ha sido desde Aristóteles. Existe ese famoso libro 5 de la *Metafísica* de Aristóteles, de treinta capítulos, que comienza siempre en un concepto, por ejemplo “ser”, o “verdad”. Es algo que se hace fuertemente en la filosofía analítica. El entendimiento humano en general se basa en aspectos de la semántica del lenguaje humano. (rivista *Aleph*, n. 138)

²¹ Non è questo il luogo di ripercorre le diverse letture che, all'interno della filosofia analitica, sono state fatte del pensiero di Aristotele in generale e, nello specifico, della *Metafisica*. Rimandiamo in questo caso i testi citati nella bibliografia. Per parte nostra, ci teniamo a sottolineare l'importanza per questo lavoro di due testi scritti da due giovani ricercatori italiani, il primo del tutto incentrato sul tema del linguaggio all'interno del pensiero di Aristotele, il secondo avente come tema, sulla scia di Tugendhat, i rapporti tra semantica e ontologia: Diego Zucca, *Essere, Linguaggio, Discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis, Milano 2006; Matteo Giannasi, *Ontologia e intenzionalità*, Il Poligrafo, Padova 2003

L'atteggiamento di Tugendhat nei confronti dell'ontologia, del problema dell'essere in quanto essere, è segnato dalla convinzione che esso possa e debba costituire una risorsa per la filosofia analitica del linguaggio intesa come analisi delle forme interne al parlare; una risorsa capace di *far prendere alla filosofia analitica coscienza di sé stessa*.²²

Tugendhat non esita ad affermare che *solo nel momento in cui la filosofia analitica cercherà di risalire dalle parole usate dalla metafisica ai problemi che le hanno generate e motivate, allora il filosofare analitico diventerà produttivo per entrambe le parti*, e descrive parte del proprio impegno filosofico proprio come un *tentativo di guardare alla parola «essere» partendo dall'analisi del linguaggio proprio della filosofia analitica (Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie, in Aufsätze, pag. 22)*.

Secondo il filosofo, la *Metafisica* di Aristotele è il primo tentativo sistematico di presentare e giustificare il problema dell'essere (dell'ente in quanto ente) come problema fondamentale della filosofia e, quindi, il primo tentativo di costituire una scienza dell'essere in quanto essere e di identificare la filosofia con questa scienza; questo tentativo si configura proprio come un abbozzo di una teoria semantica, che individua in una particolare forma del parlare (il *ti kata tinou*) l'oggetto privilegiato di un'analisi rivolta a *ciò che è*, cioè di una analisi ontologica²³; questa tesi verrà ampiamente sviluppata dal filosofo all'interno del testo *TI KATA TINOS*, sul quale non ci soffermeremo in quanto ci porterebbe al di fuori dei limiti del nostro lavoro, mentre invece prenderemo in considerazione un articolo nel quale le tesi di questo libro vengono presentate in modo sintetico andando direttamente al cuore della questione. L'articolo in questione è *Ueber den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Sein bei Aristoteles (Metaphysik Δ 7)*²⁴. La domanda centrale alla quale si cerca di rispondere in questo articolo è, semplicemente: qual è, propriamente, l'oggetto

²² Rimandiamo ad esempio all'articolo *Wir sind nicht fest verdhretet. Heideggers Man und das Tiefdimension des Gründe*, in *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 2001.

²³ È proprio la scelta di quale struttura semantica privilegiare per "rappresentare" la forma del mondo umano a essere oggetto di critica da parte di Heidegger. Pur non entrando nel merito di questo dibattito, crediamo sia utile sottolineare come dietro il privilegio dato da Aristotele all'enunciato predicativo assertorio vi sia comunque un interesse esplicito verso la forma conoscitiva del mondo che ricade sotto il nome di "scienza". Del resto lo stesso Tugendhat ricorda come in alcuni momenti il filosofo greco presenti delle caratteristiche ontologiche e semantiche che abbracciano il parlare in quanto tale e non solo il parlare "assertorio".

²⁴ In *Spiegel und Gleichnis*, Würzburg 1983, a cura di N.W. Bolz e W. Hübner; ora anche in E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1992, rimandiamo anche agli altri saggi contenuti nel testo e dedicati alla questione ontologica.

del discorso aristotelico intorno all'essere, all'ente e alla "è"? Di che cosa parla Aristotele all'interno della *Metafisica*?

Prima di passare al saggio in questione, leggeremo insieme a Tugendhat, alcuni passi del testo aristotelico sui quali il filosofo si sofferma per indicare *la tensione dell'ontologia verso la semantica*, tensione che giustifica agli occhi di Tugendhat il tentativo di elaborare una semantica formale capace di farsi carico su di un piano differente degli stessi interrogativi posti dall'ontologia.

Se leggiamo le pagine iniziali della *Metafisica* ci troviamo dinanzi a queste parole: *tutti gli uomini per natura tendono al sapere*.²⁵ A esse fanno seguito una serie di differenziazioni (che ricalcano quelle di un altro testo di Aristotele, il *De Anima*), riguardanti le forme in cui gli esseri viventi in generale e l'uomo nello specifico, fanno esperienza e conoscono. All'interno del *De Anima*, questa differenza è fortemente incentrata sul *logos dianoetico*, cioè (nella traduzione proposta da Lo Piparo, 2004) sul *ragionamento verbale* e sulla conseguente modalità in cui l'essere umano si rapporta al fatto di essere in vita e alla propria vita²⁶. La *Metafisica*, quindi, si presenta come un'indagine preliminare sulle modalità conoscitive e, di conseguenza, sugli oggetti (usiamo questo termine consapevoli della sua vaghezza) specifici di ogni modalità conoscitiva. Essa però abbandona immediatamente il piano comparativo per dedicarsi nello specifico alla conoscenza umana e nel corso del testo l'uso del termine *esperienza*, non servirà più per definire un campo comune del regno animale e vivente in generale, ma verrà utilizzato in riferimento all'esperienza umana.

Con questa introduzione Aristotele intende delimitare due campi distinti del conoscere e dell'esperire, quello specificatamente animale, governato dalla sensazione, dal ricordo e dalla possibilità che si creino associazioni tra queste due facoltà, e quello specificatamente umano, governato dall'*arte* (technè), dal *ragionamento* (logos) e dalla possibilità di conoscere le cause e i principi di qualcosa. Tale punto viene ribadito varie volte all'interno del testo:

[...] mentre gli animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di

²⁵ In maniera analoga in *Topici*, 145a 37-38: [...] la scienza viene ad essere nell'anima, essendone una disposizione.

²⁶ Rimandiamo a E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1979

ragionamenti. Negli uomini [...] l'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte: in effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza.

[...] noi riteniamo che nessuna delle sensazioni sia sapienza: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla: non dicono, per esempio, perché il fuoco è caldo, ma solamente segnalano che esso è caldo.

(Z 6, 1031b 6) [...] infatti abbiamo scienza della singola cosa quando ne conosciamo l'essenza

Negli esseri umani l'esperienza stessa diventa simile all'arte e alla scienza e diventerà lecito chiedere a nostra volta che cosa la rende tale, che cosa permette all'esperienza di emanciparsi dalla sensazione e di essere assimilata all'interno della (possibile) conoscenza delle cause.²⁷

Contemporaneamente, queste affermazioni rivestono una fondamentale importanza nella delimitazione di *ciò che l'essere è*, o almeno del luogo in cui andarlo a cercare. La distinzione, contenuta nella *Metafisica*, tra percezione e sensazione da un lato, e scienza e sapienza dall'altro, era già presente in *nuce* nelle *Categorie*²⁸, nel momento in cui Aristotele sottolinea che *delle sensazioni e delle percezioni non si fa scienza*. Questo significa che l'essere stesso, qualunque cosa esso sia, proprio perché è un oggetto del quale è possibile fare una scienza, non è un oggetto né di percezione né di sensazione.

Questa è, secondo Tugendhat, una delle principali conquiste della *Metafisica* aristotelica, cioè l'aver tentato di sganciare il problema dell'essere dal piano della percezione e quindi l'aver permesso di non assimilare *l'essere di qualcosa* a un oggetto percettivo.

La *sapienza*, ciò che Aristotele stesso definirà da qui a poco come *scienza prima*, non ha alcun legame con la sensazione e non è partendo da essa che è possibile comprenderne le caratteristiche. Immediatamente risalta all'attenzione del lettore il rapporto che, nella vita dell'essere umano, si instaura tra *esperienza e scienza*.

²⁷ Come giustamente nota W. Wieland, questi passi iniziali della *Metafisica*, riprendono sostanzialmente ciò che Aristotele ha argomentato nella *Fisica*, ad esempio 184a 10-16: *poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi, noi infatti pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i principi e, infine, gli elementi, è evidente che anche nella scienza della natura si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i principi.*

²⁸ È utile ricordare che la stessa dottrina della categorie viene elaborata proprio a partire da una analisi degli enunciati e delle forme dell'enunciato, cfr. Wieland, trad. it. pag. 152

Mentre gli altri animali *poco partecipano dell'esperienza* (980b 27), gli esseri umani *acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza* e sono capaci di *insegnare*.

Su questa *possibilità dell'insegnamento*, descritta come *possibilità di trasmettere il sapere da chi sa a chi non sa*, dobbiamo soffermarci, in quanto il *sapere* di cui Aristotele ci sta parlando è *un sapere di cause*, quindi anche l'insegnamento dovrà essere tale da far apprendere *le cause* a chi non le conosce. Non può essere, quindi, confuso con un insegnamento meccanico o basato sulla ripetizione e sul consolidamento di abitudini a partire da imitazioni, ma dovrà essere un *insegnamento* basato sull'argomentare. Come nota Diego Zucca (2006)

Anche la scienza propriamente detta, per quanto non nasca sul terreno della conversazione dialogica, deve essere per principio comunicabile e deve strutturarsi dunque conformemente ai presupposti della comunicazione. (pag. 230)

Questo significa che la forma dell'esperire umano è tale da permettere a esso di acquisire arte e scienza da essa, mentre la forma dell'esperire degli altri animali, non lo permetterebbe. Alla domanda legittima su che cosa renda possibile questa continua *trasformazione* dell'esperienza in arte e scienza, e che cosa renda possibile tale relazione dialettica tra questi due momenti, Aristotele risponde (981a 6-8): *l'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale e unico riferibile a tutti i casi simili*. Quest'affermazione sembra suggerirci che punto di congiuntura tra esperienza e arte, nella vita dell'essere umano, siano l'osservazione e la possibilità di formulare giudizi generali, oppure che ciò che dà una qualità differente all'esperienza umana rispetto all'esperienza animale sia la possibilità di *giudicare* (981a 7-13)

Per esempio, il giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti ad unità secondo la specie, sofferenti di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio [...] è proprio dell'arte.

Nelle parole di Tugendhat

L'universalità di un enunciato universale fa evidentemente parte di un contesto di fondazione. A chi afferma «tutti...» si può richiedere una fondazione o si possono far notare delle controragioni [...] (pag. 22)

Ma quali sono le condizioni di possibilità di questo atteggiamento conoscitivo che, ricordiamolo, accomuna tanto il manovale che il sapiente? Il fatto stesso di rintracciare i *principi* di qualcosa, non presuppone a sua volta quacos'altro? Non presuppone ad esempio che, in qualche modo, dobbiamo già sapere di che cosa stiamo parlando, dobbiamo già avere un qualche criterio di identificazione e di classificazione per l'oggetto del quale stiamo cercando *i principi*? Di che natura è questa conoscenza?

Tugendhat commenta così questo passo della *Metafisica*

Questa capacità, dice Aristotele, non la troviamo negli altri animali ma solo negli uomini; come spiegazione possiamo aggiungere: solo l'uomo dispone, appunto, di un sistema di segni in cui è possibile formulare enunciati generali del tipo «se...allora» o enunciati del tipo «tutti...». Anche il dato di fatto associativo è già universale, ma è una quasi universalità che non è ancora in un rapporto determinato con la particolarità e in cui perciò non vi è ancora nessuna distinzione tra «tutti...» e «molti...». [...]. L'essere vivente si comporta solo in modo corrispondente e si riferisce solamente a cose individuali date nella percezione. (pag. 21-22)

Tale distinzione non è di poco conto, in quanto ci permette di fare un ulteriore passo nella specificazione e differenziazione del piano specifico all'interno del quale qualcosa come un'*ontologia* possa sorgere. Un'interrogazione di tipo universale, una ricerca che miri a individuare i tratti universali di qualcosa, può organizzarsi soltanto se il terreno di base all'interno del quale essa si articola permette la distinzione tra “tutti” e “molti”. Tale distinzione non esiste, secondo Aristotele, né all'interno del rapporto percettivo con qualcosa, né tanto meno all'interno di un rapporto che prevede una forma di apprendimento di tipo associativo, entrambi presenti diffusamente all'interno del regno animale. Ora, se ci interroghiamo sul funzionamento dell'associazione, ci rendiamo immediatamente

conto del perché una tale distinzione tra “tutti” e “molti” non possa essere fatta; l’associazione, infatti, nel momento in cui si crea e si consolida porta all’identificazione di qualcosa sulla base della presenza di alcuni stimoli ma, ancora una volta, vincola a una risposta del tipo “ogni qual volta che...” quindi contempla soltanto la possibilità “tutti...”; tale distinzione, a nostro avviso, ha degli effetti anche su di un piano antropologico, in quanto, non va per nulla sottovalutato il grado di complessificazione che essa permette senza, per questo, portare soltanto dei benefici sul piano dell’evoluzione della specie. Soltanto nel momento in cui è possibile fare questa distinzione, infatti, è possibile anche fare esperienza del dubbio e dell’insicurezza nel modo in cui intendere un certo contesto, una certa azione, una certa relazione associativa e di somiglianza tra alcune caratteristiche di un’esperienza passata e alcune caratteristiche del contesto presente. Per rendere bene l’idea di questa differenza potremmo paragonare il mondo in cui vive un cane da guardia, il modo in cui egli impara a distinguere i pericoli e il modo in cui impara a reagire a essi, dal mondo in cui vive un essere umano pagato per svolgere la stessa funzione, cioè sorvegliare il perimetro di una casa. Mentre per il cane sono rilevanti soltanto il riconoscimento di alcune condizioni apprese associativamente, per attivare degli schemi di azione, e per questo potremmo dire che per l’animale lo schema dell’azione è del tipo “tutte le volte che...”, l’essere umano, proprio perché è in grado di formulare giudizi singolari, particolari e universali, si trova di volta in volta sempre a contatto con il margine di variabilità e di imprevedibilità che i contesti di azione portano con sé. Come sottolinea Tugendhat, l’universalità che si genera nel caso dell’associazione non è in relazione dialettica con la particolarità e, aggiungeremo noi, proprio per questo non si ha che fare con qualcosa come una argomentazione o una pretesa di fondazione e, quindi, con qualcosa come il dubbio o l’incertezza. Solo nella misura in cui una conoscenza che ha la pretesa di essere universale può misurarsi con ciò che di volta in volta in volta sono i casi particolari, allora si apre un contesto prospettico di tipo fondazionale e, contemporaneamente ha senso parlare di *affinamento della conoscenza*. Nel testo del 1976, troviamo un’espressione molto efficace per descrivere questo particolare riferimento alla singolarità che avviene all’interno del parlare; esso viene descritto come un *fenomeno logico*. Con questa espressione Tugendhat vuole sottolineare il fatto che non ci troviamo dinanzi a un qualcosa che ha che fare con i sensi, con la vista piuttosto che con l’udito, ma più che altro con un atteggiamento possibile che la

forma del nostro parlare ci offre. Se teniamo fede alle battute iniziali del testo, Aristotele ci suggerisce che oggetto dell'indagine non è l'essere che si manifesta nella percezione e nella sensazione, ma l'essere che si articola in conoscenza, in arte e in scienza o, meglio, *la forma che questo essere ha*.

Il discorso di Aristotele, in queste prime battute si muove quindi, verso una graduale generalizzazione della conoscenza, che tenda verso una definizione della *sofia*. La domanda alla quale sembra voler rispondere è: quale è tra le forme del conoscere umano, la conoscenza *più degna d'onore*? La gradazione che viene seguita è:

1. Conoscenza empirica: conoscenza particolare
2. Conoscenza delle cause di qualcosa e formazione di un'arte e di una particolare conoscenza delle cause di qualcosa; conoscenza generale ma non universale
3. Conoscenza degli universali (accidentali ed essenziali) e formazione di una scienza²⁹
4. Conoscenza delle cause e dei principi primi e formazione della *sapienza*: conoscenza universale. *Sapere e conoscere che ha come fine il sapere e il conoscere* (982a 30-32)

Nelle parole di Tugendhat

In una riflessione particolarmente moderna Aristotele distingue tre livelli del comportamento conoscitivo ovvero delle componenti conoscitive del comportamento. Il livello più basso è la percezione. Per mezzo di essa un uomo o un animale risponde agli stimoli ambientali secondo uno schema di comportamento dato. Un livello conoscitivo superiore è quello che Aristotele caratterizza come capacità di esperire, e la psicologia moderna come capacità di apprendimento: la ripetuta percezione di un fenomeno A insieme ad un fenomeno B fa sì che, se A si verifica ci si aspetta B, ovvero che se facciamo B

²⁹ A questo proposito Wieland sottolinea: Conoscibile non è per Aristotele mai l'individuale, ma sempre e soltanto l'universale. Solo la percezione ha a che fare con il particolare. Ma anch'essa non conduce al particolare in quanto particolare, ma lo comprende sotto un aspetto dell'universalità. (nota, pag. 110). Dal nostro punto di vista resta ancora aperto il problema di come intendere questa *universalità*; se a sua volta non possa essere mostrata una differenza essenziale tra l'universalità a cui rimanda la percezione nel caso del parlante e l'universalità a cui rimanda la semplice percezione. Ritorneremo su questo problema nel secondo capitolo.

otteniamo A, e in questo modo elaboriamo un nuovo schema di comportamento. Il terzo livello, secondo Aristotele, è dato quando tra A e B non si costituisce solo una associazione inarticolata che si manifesta esclusivamente nel comportamento, ma una connessione che si esplica nella credenza o conoscenza che « ogni volta che A, allora B », oppure « tutti gli A sono B » (pag. 21)

Quest'ultimo punto è di fondamentale importanza per la comprensione del modo in cui Aristotele pensa alla scienza prima. Nei primi due capitoli dell'opera, infatti, Aristotele è impegnato nella ricerca di una *corretta collocazione* della scienza prima all'interno del sapere e della conoscenza in generale, in altre parole cerca di presentare il rapporto che la scienza prima intrattiene con le altre scienze.

L'ontologia, quindi, può nascere all'interno di una certa modalità conoscitiva, specificatamente umana, la quale ha come pilastri la *possibilità* (e l'essere umano, che sia manovale, artista tecnico o sapiente, si trova comunque interno a questa possibilità) di formulare giudizi generali, la possibilità di indagare il perché delle cose e la possibilità di insegnare (*Met.* 981b)

[...] noi riteniamo che coloro che hanno una direzione nelle singole arti [...] posseggano più conoscenza e siano più sapienti dei manovali, in quanto conoscono le cause delle cose che vengono fatte; invece i manovali agiscono, ma senza sapere ciò che fanno, così come agiscono alcuni degli esseri inanimati, per esempio, così come il fuoco brucia: ciascuno di questi esseri inanimati agisce per un certo impulso naturale, mentre i manovali agiscono per abitudine.

Sembra quindi che l'ontologia abbia il suo terreno di origine (potenziale) in una certa idea dell'essere umano come quell'animale che intrattiene un particolare rapporto conoscitivo con il proprio ambiente, anzi è proprio la scienza che studia la forma di questi pilastri ai quali le diverse arti e le diverse scienze non possono non conformarsi. È possibile che appaia qualcosa come un'indagine sui principi primi di ogni conoscenza in generale (una *filo-sofia*), soltanto laddove la conoscenza stessa, per sua natura permetta questa forma riflessiva, permetta a coloro che conoscono di rivolgere la loro attenzione al *proprio conoscere e al proprio sapere*.

Ogni scienza, infatti, ha un proprio campo di pertinenza all'interno del quale ricadono degli oggetti che sono di suo interesse e di sua competenza. Ogni scienza

si occupa di una certa tipologia di oggetti, li identifica, li caratterizza e li descrive seguendo dei principi di identificazione e di classificazione (dei predicati, appunto) che permettono anche di operare una distinzione tra ciò che è rilevante e ciò che non lo è per la conoscenza in questione. Ma, dinanzi a questo procedimento ci si può chiedere: che cosa significa identificare, caratterizzare e descrivere un oggetto? Che cosa significa quindi avere a che fare con un oggetto?

Diego Zucca, nel saggio *Alle origini del discorso ontologico*, nota come l'ontologia sin dalle prime battute si caratterizzi come *discorso sugli enti o scienza dell'essere in quanto essere*, ma proprio questa caratterizzazione porta il lettore a chiedersi: [...] *quale oggetto e quale metodo costituiscono questa ontologia?* L'argomentazione sostenuta dall'autore del saggio, in questo caso in linea con l'ipotesi di Tugendhat, è che

Sin dal suo stesso atto di nascita, l'ontologia o discorso sull'essere si è rivolto primariamente all'essere nel discorso, ha indagato con una fecondissima ingenuità i modi in cui l'essere si dà nel discorso, i modi di dire l'essere. (pag. 229)

Prima di tutto, notiamo che in queste parole viene meglio specificato il rapporto che intercorre tra questa forma conoscitiva e le altre scienze. L'ontologia non contiene al suo interno le altre scienze, le loro tematiche e i loro risultati, ma le abbraccia tutte sul piano formale, è un'indagine formale che ha come campo di osservazione i modi in cui *l'ente in generale è*. Prima di passare a questo punto, però, diventa utile notare in che modo il *discorso sull'essere* si articola, e chiedersi: che cosa viene preso in considerazione da Aristotele nel momento in cui deve fare degli esempi, comprendere meglio, specificare? Se facessimo l'esperimento mentale di annotare e schematizzare gli esempi contenuti nella *Metafisica*, nelle *Categorie*, negli *Analitici*, nei *Topici*, ci troveremmo dinanzi a un chiaro punto di riferimento, cioè l'enunciato predicativo assertorio "S è p", nelle sue differenti sfaccettature.

La ricerca ontologica è formale, perché attraverso di essa vengono portati alla luce degli assiomi della conoscenza in generale che sono impliciti in ogni conoscenza, in quanto ognuna di esse ha a che fare con una certa classe di enti, in altre parole gli *arcai* che soggiacciono alla predicazione (assertoria) in quanto tale.

Prima di tutto rileviamo che l'ontologia, così come viene presentata nelle affermazioni di Aristotele, si costituisce sulla base di un processo di generalizzazione e di formalizzazione, in reazione alle altre forme conoscitive. Nelle *Vorlesungen*, Tugendhat si esprime in questi termini

La questione fondamentale dell'ontologia è: che cosa è l'ente in quanto ente? È evidente che questa formulazione della domanda è una soluzione confusa [...] perciò l'ho riformulata [...] in modo che ci si chieda che cosa significa parlare di un oggetto (di un ente). Si è data così alla domanda una formulazione semantica, ma il suo vero corrispondente semantico è la domanda: come ci si può riferire agli oggetti con espressioni linguistiche? E questa, per quello che possiamo per il momento supporre, riconduce alla domanda: in che cosa consiste il significato di un termine singolare? E se vogliamo evitare di parlare del significato come di un oggetto, la possiamo formulare così: che cosa significa comprendere un termine singolare? Analogamente, se estendiamo l'ambito della tematica formale oltre quello dei termini singolari, possiamo domandare: che cosa significa comprendere una espressione di questa forma? (pagg. 44-45)

L'ontologia, quindi, in quanto scienza dell'ente costituisce una parte della semantica che a sua volta finisce per essere la disciplina che porta a compimento l'intento stesso dell'ontologia, quello di costituirsi come disciplina filosofica fondamentale. L'interrogativo centrale di tale disciplina, non può più essere rivolto verso *l'ente in quanto ente* e verso la comprensione formale degli enunciati in cui l'ente viene identificato e caratterizzato, cioè nell'analisi del modo in cui vengono compresi i termini singolari e i predicati, ma si muove verso una caratterizzazione formale della comprensione di ogni enunciato, in altre parole nella formulazione di una teoria generale del parlare significativo.

È possibile trovare qualche altro indizio di questa direzione di sviluppo dell'ontologia, all'interno della *Metafisica* di Aristotele? Ancora una volta la risposta di Tugendhat è affermativa e crediamo sia fondamentale citare per esteso la sua argomentazione

[...] in alcuni punti Aristotele ha trattato aspetti formali che presentava solo come aspetti formali dell'enunciato predicativo, ma che si possono considerare applicabili anche ad altri enunciati. Uno di questi punti è la problematica del

principio di non contraddizione e del terzo escluso. [...] si deve notare che Aristotele presenta i due principi solo in riferimento alla forma delle asserzioni predicative singolari. Così il principio di non contraddizione assume la forma: È impossibile che la stessa cosa ad un tempo appartenga e non appartenga ad una medesima cosa secondo lo stesso rispetto (1005b 19-22). Ma in altri luoghi Aristotele dà anche la seguente formulazione: È impossibile che qualcosa al tempo stesso sia e non sia (1006a 3). Se si interpreta lo «è» di questa formulazione come copula, allora essa è identica alla precedente. Ma si può interpretare questo «è» anche nel senso di quello «è» che si può anteporre ad ogni enunciato assertorio dicendo per esempio, invece di «sta piovendo», «è il caso che sta piovendo», invece di «non sta piovendo», «non è il caso che sta piovendo». Se ci orientiamo su questo uso dello «è», l'ultima formulazione nominata del principio di non contraddizione avrebbe il senso: È impossibile che allo stesso tempo si dia e non si dia il caso di qualcosa. [...]. A questa spiegazione corrisponderebbe la seguente riformulazione dell'ultima formulazione data del principio di non contraddizione: È impossibile al tempo stesso affermare e negare qualcosa (pag. 48)

Secondo Tugendhat, quindi, la grandezza dell'opera di Aristotele consisterebbe proprio nell'aver contemporaneamente dato una prima formulazione della *filosofia prima* e di aver consegnato alla tradizione alcuni preziosi indizi per portare avanti il suo compito; uno di questi indizi risiederebbe proprio nel principio di non contraddizione, in quanto, se si accetta l'idea che esso costituisca uno dei principi fondamentali e ultimi della filosofia, allora è possibile rileggere proprio sulla base di questo principio, tutta la *Metafisica* e scoprire che esso non fa altro che tracciare il limite invalicabile di ogni discorso sensato in generale (e non solo dei discorsi in cui si predica qualcosa di qualcosa), il limite formale che permette a qualcuno di dire qualcosa che abbia un senso, quindi il limite all'interno del quale si muove la comprensione linguistica che ogni essere umano ha di sé stesso e del proprio mondo: tale comprensione si muove all'interno di due possibilità fondamentali che si escludono a vicenda: la possibilità di affermare e di negare qualcosa, la possibilità di dire sì e di dire no. La *filosofia prima*, lungi dall'essere una disciplina neutra, viene ricondotta in questo modo alla sua radice fortemente antropologica, in quanto la sua stessa origine ha come obiettivo quello di descrivere il fenomeno della comprensione linguistica di cui è intessuta la vita umana; essa non è soltanto

il tentativo di rispondere alla domanda: che cosa esiste? ma, proprio nella sua formulazione originaria, in quanto scienza dei principi primi della conoscenza e della comprensione, fornisce delle preziose indicazioni riguardanti il modo in cui noi esseri umani possiamo conoscere e comprendere, quindi vedere ed esperire, le cose che ci circondano.

L'ontologia quindi è uno studio che riguarda la forma della conoscenza umana in generale e, conseguentemente, la forma degli oggetti che ricadono, in quanto essi vengono conosciuti dall'uomo secondo questa forma (che, ricordiamo, è differente dalla forma sensibile), infine, è la scienza che si occupa di ciò che apre all'essere umano l'ambiente conosciuto o conoscibile. La conoscenza umana, ricordiamolo, ha la caratteristica di poter essere giustificata e dimostrata, di essa possono essere mostrate le cause e in questo modo può essere insegnata, trasmessa anche ad altri individui. L'ontologia è contemporaneamente formale e riflessiva, in quanto essa si interroga sulle modalità in cui gli oggetti della conoscenza vengono identificati, caratterizzati, descritti, cioè si interroga sulle operazioni che fondano la conoscenza stessa.

Legittimo sarebbe a questo punto chiedersi: che cosa permette tale atteggiamento riflessivo nei confronti del sapere e del conoscere? Che cosa permette all'essere umano di fare del proprio conoscere un oggetto di conoscenza?

1.2 L'ontologia come scienza formale *riflessiva*

Nel libro IV ci troviamo dinanzi a una prima definizione di questa scienza, che la distingue per caratteristiche dalle altre

C'è una scienza che considera l'ente (*on*) e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna considera l'ente in quanto ente in universale, ma, dopo averne delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte.

Ecco la prima definizione di ontologia: la *scienza del filosofo* studia *l'ente in quanto ente* o, *l'essere in quanto essere*. Che cosa significa ciò? Che cosa

dobbiamo intendere con questo termine *ov*? Di che cosa si occupa questa scienza? E perché essa dovrebbe essere la scienza più generale di tutte? Ed ecco il modo in cui essa viene letta da Tugendhat

Lo scienziato che ha a che fare con gli oggetti di un ambito e con le loro determinazioni usa (tra gli altri) enunciati della forma «Fa», laddove con i termini singolari che egli usa al posto di «a» si riferisce a determinati *oggetti*, per esempio «la luna» si riferisce alla luna. Il semantico contenutista può chiedere quale sia il *significato* di questa ed altre espressioni. Ma se si formalizza quello che fa lo scienziato (o chiunque faccia uso del linguaggio), quando si riferisce con questo termine singolare a questo oggetto, se cioè ci si chiede che cosa significa in generale riferirsi ad un oggetto e che cosa significa parlare di un oggetto (« che cosa è un oggetto in quanto oggetto» , allora ciò avviene proprio formalizzando la problematica contenutistica del semantico e interrogandosi sul significato formale dei termini singolari. [...] Se questo dovesse essere l'unico modo possibile di comprendere il processo di formalizzazione entro il quale si costituisce l'ontologia, allora sarebbe già dimostrato che l'ontologia realizza se stessa solo in una filosofia analitica intesa come semantica formale.³⁰

Notiamo che in questo caso la caratteristica di questa scienza non è più, appunto, quella di essere a fondamento e di dare una giustificazione a tutte le altre, ma è soltanto la sua universalità. Essa è la scienza *prima* in quanto è la scienza i cui oggetti sono i più generali di tutti. Ma come si giunge a questa universalità? Come giungiamo a rendere tematico *l'ente in quanto ente*?

Evidentemente non nell'esperienza, perché sebbene in essa si trovino oggetti, non vi si trova però l'oggetto in quanto oggetto, l'oggettività, l'ente in quanto ente, l'essere. Non l'otteniamo, però, neppure per mezzo dell'astrazione (pag. 31)

Non è attraverso un confronto di oggetti fisici dati nella percezione, che giungiamo a formulare l'ipotesi “tutto e ogni cosa è, tutto e ogni cosa è un ente”. Questa non è una proposizione empirica che possa essere in qualche modo

³⁰ Op. cit. pag. traduzione italiana pagg. 35-36

falsificata da una nuova percezione o da una nuova conoscenza, o che semplicemente possa essere messa in discussione per via ipotetica sottolineando il fatto che *non conosciamo ancora tutto e ci sono delle cose che di fatto non conosciamo e di ciò che non conosciamo non possiamo predicare nulla, neanche che è un oggetto, un ente*. Come fa notare Tugendhat, questa possibilità è esclusa a priori, in quanto *se è qualcosa è eo ipso un oggetto, un ente*.

Questa è la scienza più generale di tutte perché suo oggetto di ricerca non è una *parte dell'essere e le sue caratteristiche*, come nelle altre scienze, ma in quanto scienza riflessiva essa si occupa di ciò che compete all'essere (conosciuto) in quanto tale, prescindendo da quale insieme di oggetti vengano presi in considerazione, quindi prescindendo dalle scienze specifiche. Nelle parole di Tugendhat

La scienza prima e preminente, chiamata filosofia, deve essere universale e ciò nonostante non stare in un rapporto di fondazione con le scienze particolari.
(pag. 28)

Il semplice fatto di essere (un *ente*) è la caratterizzazione comunque più generale che accomuna qualunque cosa, quindi la filosofia si occuperà di descrivere proprio l'insieme di caratteristiche inerenti a ogni ente in quanto esso, semplicemente, è, ma anche in quanto esso semplicemente può essere conosciuto. *Ogni cosa*, infatti, è un ente e di ogni cosa si può dire che essa è, di ogni cosa si può dire ciò che essa è.

Per capire in che cosa consista la peculiarità di questa concezione della filosofia come ontologia (cioè di una concezione che si basa sul concetto di ente), possiamo immaginarci una riflessione analoga seguendo un concetto della filosofia moderna, il concetto di oggetto. [...] Ciò che rende difficile questa espressione (*ov*) è il suo legame con l'ambigua espressione verbale «è» . [...] Ciò che in filosofia si intende con oggetti, non poggia su ciò che nel linguaggio quotidiano designiamo così, ma su ciò che in esso intendiamo con la parola "qualcosa" (pag. 28, 35 e 36).

Le parole di Carnap, in questo caso, chiariscono bene la portata filosofica della nozione di oggetto

La parola “oggetto” qui è ogni volta in cui viene usata nel senso più ampio, segnatamente per tutto ciò su cui può essere fatta una affermazione. Quindi tra gli oggetti, non annoveriamo soltanto le cose, bensì anche le proprietà e rapporti, classi e relazioni, stati e processi, e inoltre reale e irreali. (pag. 1)³¹

Tale possibilità viene suggerita dall'*accenno aristotelico al rapporto tra la filosofia prima e le scienze particolari, rivolte agli enti in quanto appartenenti a un determinato dominio o regione del reale* (Giannasi, 2003).

La semantica formale analizza [...] i significati delle espressioni linguistiche sulla base dell'intelaiatura semantica degli enunciati. Con ciò tematizza qualcosa che è presupposto dai diversi ambiti di sapere: *la comprensione del significato delle categorie linguistiche che utilizziamo per esprimere pensieri a proposito di tali ambiti*. C'è in questo una compromissione ontologica, di cui occorre tenere conto, o cos'altro? Se restringiamo l'attenzione ad una particolare categoria di espressioni, quella dei termini singolari, troviamo che la problematizzazione del loro significato porta a definirli come il modo in cui, nel linguaggio, ci riferiamo ad oggetti. Mentre le singole scienze si occupano di particolari domini di oggetti, la possibilità di una indagine che astragga da ognuno di tali domini e riguardi quindi l'oggetto in quanto oggetto, appare legata all'analisi dell'espressione linguistica corrispondente e dei suoi modi d'uso. [...] La semantica formale [...] risolve infatti la domanda “che cosa è l'oggetto in quanto oggetto?” nella domanda “come ci si riferisce linguisticamente agli oggetti?”, raggiungendo con questo il livello formale non considerato, ma presupposto, da ogni successivo conoscere. (pag. 185-86)

Come ha rilevato giustamente Giannasi, il quale segue esplicitamente Tugendhat nella sua ricostruzione del significato della nozione di *ente* all'interno della filosofia aristotelica

Se per Aristotele è vero che “ente ed uno sono ciò che di più universale vi sia” e che “si dicono di tutti gli enti”, rimane che questi predicati universalissimi non si dicono di essi come i generi delle specie subordinate, o queste ultime degli

³¹ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Meiner, Hamburg 1928, pag. 1

individui che caratterizzano. Insomma in “Paolo è uno” e “Paolo è essente”, “è uno” e “è essente” non hanno la stessa valenza di “è colto” e “è bipede” in “Paolo è colto” e “L’uomo è bipede”. Si potrebbe dire che i primi due predicati – se davvero predicati sono – non caratterizzano, né classificano in alcun modo, ciò di cui sono detti, ma in qualche modo paiono soggiacere a tutto ciò che possiamo affermare o negare del soggetto in questione. [...] Il concetto di ente denuncia dalla sua prima comparsa la propria anomalia: esso intende sottrarsi alla logica della definizione *per genus proximum et differentiam specificam* e mostrare che l’eccedenza ontologica, la sua universalità [...] trascende la gerarchia dei generi, dunque dei relativi saperi, in direzione di un rango e di una generalità *qualitativamente* diversi. (pag. 29)³²

L’universalità della nozione di ente, è quindi una universalità differente, che secondo Tugendhat ha il carattere della *riflessività* e si genera nel momento in cui si pone esplicitamente il problema di che cosa accomuna ogni cosa in quanto è *una* ed è *essente*. Nella visione di Tugendhat tale spazio formale che accomuna ogni entità rendendola *una*, è da ricercarsi nelle proprietà semantiche dei termini singolari con i quali facciamo riferimento a ogni oggetto del mondo e, conseguentemente, agli enunciati predicativi in cui essi ricorrono.

1.3 Tugendhat lettore del libro Δ : che cosa è l’essere?³³

Com’è noto il libro quinto della *Metafisica*, può essere considerato un vero e proprio “lessico filosofico”; Aristotele presenta alcuni concetti fondamentali, ne ricerca una definizione e, nel farlo, passa in rassegna le caratteristiche semantiche di ogni termine in riferimento alle differenti accezioni che essi hanno; tali caratteristiche fanno di questo capitolo, l’esempio più evidente della commistione tra indagine ontologica e indagine semantica. In questo libro, Aristotele riprende l’espressione “l’essere si dice in molti modi” e, ricorda Tugendhat, vengono

³² M. Giannasi, *Ontologia e intenzionalità. Idee per una semantica dell’essere*, Il Poligrafo, Padova 2003

³³ Nell’articolo che stiamo prendendo in considerazione, Tugendhat si confronta con alcune “letture” di questi passi proposte nel corso del tempo. In particolare discute la lettura di Maier (1896/1900), Ross (1949), Kahn (1966 e 1978), Kirwan (1973), Wolf (1979).

presentati quattro significati dell'espressione *on/einai*, il secondo dei quali, a sua volta viene suddiviso in otto significati. Le domande e le constatazioni che, in apertura dell'articolo dedicato a questo tema, Tugendhat pone, circoscrivono immediatamente il campo dell'indagine (*Philosophische Aufsätze*, pag. 136)

1. [...] le distinzioni che Aristotele compie all'interno di $\Delta 7$, non somigliano per nulla a quelle alle quali si penserebbe normalmente se si stesse parlando dei diversi significati di «essere», cioè nello specifico la distinzione tra «è» come copula, «è» come identità ed essere nel senso di esistenza
2. Non è per nulla chiaro che cosa è ciò che Aristotele stesso distingue in questo caso.

Sarà proprio il tentativo di chiarire a che cosa Aristotele faccia riferimento, a portare alla luce non soltanto la radice profondamente semantica del modo in cui il filosofo greco ha pensato e sviluppato l'ontologia, ma anche il particolare punto prospettico a partire dal quale Aristotele ha guardato il problema della *comprensione dell'essere*. Il primo rilevamento che il filosofo tedesco compie, si muove all'interno di un atteggiamento volutamente ingenuo nei confronti della questione: se ci stiamo chiedendo che cosa significhi "essere", il primo compito da svolgere non sarebbe quello di vedere in quali modo tale parola viene usata? Se le cose stanno così, perché Aristotele, mette in luce dei significati di "essere" che non fanno riferimento ai diversi modi in cui viene usata questa parola? Posto che non si tratti di una svista, che cosa si cercava di mettere in evidenza in questo modo?

Procediamo con la lettura del testo.

Nella prima frase troviamo le prime due distinzioni: l'essere si dice in senso accidentale e per sé (1017a 6). In che cosa consiste tale distinzione? Ciò che secondo Tugendhat possiamo di certo affermare è che i due concetti vengono presentati come opposti³⁴, ma anche che a essere oggetto di domanda siano

³⁴ Tugendhat rimanda in questo caso anche ad altri luoghi del corpus aristotelico, in primo luogo agli *Analitici posteriori*, A4 e A22 in cui Aristotele presenta una distinzione tra le diverse forme di predicazione singolari (della forma: questo S è P), distinguendo il caso in cui il soggetto sia un predicato appartenente alla prima categoria dai casi in cui il soggetto ricada in altre categorie. Nel primo caso, dice Aristotele, si può parlare semplicemente di *κατηγορειν*, mentre nel secondo di *κατηγορειν κατα συμβεβηκος*. Tugendhat sottolinea come tale distinzione non sia identica a quella fornita all'interno del passo preso in considerazione e che quindi non sia possibile intendere il significato accidentale dell'essere nel senso di una *predicazione accidentale*, in quanto gli esempi che Aristotele fornisce in questo caso all'interno del significato accidentale dell'essere riguardano

contemporaneamente i molteplici significati di *ov* (ente) e di *ειναι* (“è”) e che per Aristotele un *ov* sia sempre un certo qualcosa singolare e le sue determinazioni. Ma questo significa che a essere oggetto di indagine non sia, propriamente, la parola “essere”, ma piuttosto i diversi modi (significati) in cui possiamo fare esperienza e conoscere un certo qualcosa e le sue determinazioni; uno di questi modi è, appunto, parlarne, dirne, e il modo in cui parliamo di un certo qualcosa, di un certo oggetto singolare, si offre a noi nella forma: *questo S è p*. La domanda cruciale in questo caso sarebbe: quali sono le funzioni svolte dalla parola “è” all’interno di enunciati predicativi singolari? E, ancora, che cosa facciamo quando parliamo di “un certo questo”? Come ci viene presentato “un certo questo” all’interno del parlare? Sono proprio queste domande che secondo Tugendhat muovono la ricerca ontologica verso una configurazione semantica, la quale ha proprio l’obiettivo di descrivere e comprendere il modo in cui il mondo e gli oggetti che lo compongono, vengono compresi all’interno del parlare. Sostiene allora Tugendhat

La mia soluzione del problema consiste allora nel sostenere che in questo caso non si tratti per nulla di due differenti modalità d’uso della parola “è”, di due differenti occorrenze, ma un unico “è” nell’unica forma standard ontologicamente rilevante “questo S è p”, è secondo Aristotele portatore di due funzioni, una determinazione di un *υποκειμενον* e una connessione di due determinazioni; il primo è il suo significato per sé, l’altro il suo significato per accidente. (op. cit. pag. 142)

Tutto questo ci suggerisce che la distinzione alla quale Aristotele guarda non prende di mira la relazione, ma l’enunciato nella sua interezza. Bisogna, inoltre, ricordare che negli esempi che prenderemo in considerazione, proprio perché un ente è sempre un certo questo, il “questo” non venga formulato esplicitamente, ma è sempre sottinteso: quando Aristotele presenta degli esempi come “l’uomo è costruttore”, con l’espressione “uomo” non si intende di certo “l’uomo in quanto tale” (*Phil. Auf.* Pag. 141), ma più che altro: “questo che è un uomo è anche un costruttore”.

anche la tipologia di enunciato predicativo singolare in cui il soggetto dell’enunciato ricade nella prima delle categorie.

Possiamo osservare gli esempi che Aristotele presenta in riferimento ai due casi per vedere se in essi ci viene suggerita una risposta

In senso accidentale diciamo per esempio: che il giusto è musico o che l'uomo è musico, o che il musico è uomo, nello stesso modo che diciamo che il musico costruisce una casa, perché può accadere che il musico sia costruttore o che il costruttore sia musico (1017a 8-13) [...] Essere per sé sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti sono i significati dell'essere. Poiché, dunque, alcune significano l'essenza, altre la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove e altre il quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a ciascuna di queste. Non c'è differenza infatti fra le proposizioni l'uomo è vivente e l'uomo vive e fra l'uomo è camminante o tagliante e l'uomo cammina o taglia; e lo stesso vale per gli altri casi (1017a 22-30).

Notiamo immediatamente che gli esempi fanno tutti riferimento a diverse forme di enunciati predicativi individuali in cui *qualcosa viene detto di qualcos'altro*, in cui *qualcosa è qualcos'altro*. E per questo la prima differenziazione che abbiamo a portata di mano, riguarderebbe proprio la forma di questa predicazione; in un caso si tratterebbe di una predicazione accidentale, mentre in un altro di una predicazione per sé (è questa, ad esempio, la lettura fornita da Ross). Gli esempi che abbiamo a nostra disposizione, però, non ci permettono di sostenere questa ipotesi in quanto da un lato sappiamo che Aristotele, parlando di una predicazione per sé, fa riferimento a una co-appartenenza essenziale di soggetto e predicato, cioè a una predicazione che sia connessa con la definizione del soggetto di cui stiamo predicando qualcosa, ma dall'altro ci troviamo dinanzi a degli esempi che, come lo stesso Ross non ha potuto far a meno di notare, citano delle proposizioni che non affermano qualcosa di essenziale, che non hanno nessun legame con ciò che è la definizione del soggetto in questione (ad esempio "l'uomo cammina" o "l'uomo taglia"). Abbiamo però, secondo Tugendhat, una seconda possibilità interpretativa da valutare, che il testo suggerisce. Nel primo elenco di esempi, infatti, ci vengono presentate delle connessioni tra due determinazioni, e il tratto comune di questi esempi potrebbe essere proprio porre l'attenzione sul fatto che un enunciato predicativo singolare abbia la caratteristica (accidentale) di connettere due

determinazioni; nel secondo caso il filosofo afferma che per sé sono dette tutte le accezioni che ha l'essere secondo le categorie, cioè vi è una caratteristica, una funzione, che accomuna tutte le categorie e che di volta in volta ha forme differenti. Tugendhat, ma con esso anche la critica recente (rimandiamo, tra gli altri a Zucca, 2006), sottolinea che la caratteristica unitaria delle categorie, sia quella di essere tutte risposte a una domanda e che esse forniscano in ogni caso una *determinazione*, sia i diversi significati di queste determinazioni, appartengono alla “è” per sé, e la sua funzione per sé sarebbe quella di fornire determinazioni di un certo questo.

Aristotele non intende semplicemente riprendere la distinzione tra attribuzione essenziale e accidentale, ma si sta chiedendo, che cosa sia l'attribuzione stessa, che cosa sia in maniera essenziale e che cosa sia in maniera accidentale. Nel caso di una attribuzione essenziale o accidentale del tipo “S è p” ci si chiede se il predicato si applica al soggetto in modo essenziale o accidentale. In questo caso, al contrario, ci si sta chiedendo che cosa significhi “è” per sé e che cosa significhi “è” per accidente. (*Philosophische Aufsätze*, pag. 140)

Evidentemente, tale questione può essere decisa solo in sede semantica, solo a partire da una descrizione formale del modo in cui il parlare significativo si articola.

Per quanto riguarda gli altri due significati che Aristotele prende in considerazione in questo passo della *Metafisica*, Tugendhat non ha alcun problema a ricondurre il quarto di essi all'idea secondo cui oggetto di ricerca sia la pratica linguistica del *determinare qualcosa* nelle sue diverse forme. Aristotele stesso afferma che [...] l'essere o l'ente, significa, da un lato l'essere in potenza e dall'altro l'essere in atto e questo nell'ambito di ciascuno dei significati sopra detti (1017a 35-37). In questo caso, quindi, il filosofo greco sottolinea che ogni determinazione di “un certo questo” nella forma “Questo (S) è p” può avere o il senso di una *δυναμει* o di una *ενεργεια*, mentre diventa del tutto evidente in questo quadro che una ricerca intorno al senso veritativo dell'essere, si costituisca a sua volta solo sul limite tra ontologia e semantica degli enunciati predicativi assertori e che quindi, un'indagine intorno alla natura ontologica dell'esser vero debba, come minimo, essere completata da un'indagine riguardante la semantica degli enunciati per i quali diventa sensato chiedersi: è vero?

1.4 Il principio di non contraddizione

Non potevano che concludere questi veloci accenni con una ultima tappa dedicata al principio di non contraddizione. Nostro intento, come già accennavamo, era quello di verificare la presenza di vere e proprie soglie di passaggio che permettessero di collegare, estendere, completare, le domande dell'ontologia attraverso le domande centrali di una teoria del significato. Abbiamo cercato di procedere non per mezzo di un paragone di tematiche e di interrogativi, ma più che altro abbiamo cercato di rendere espliciti quegli interrogativi di tipo semantico che la stessa impostazione data da Aristotele alla *filosofia prima*, ha generato. Una teoria semantica sembra completare una teoria ontologica, se per ontologia intendiamo una *teoria generale del mondo conoscibile, del mondo che l'essere umano ama conoscere*.

Ci siamo riservati come passo conclusivo una lettura del libro *Gamma* della *Metafisica*, in quanto al suo interno la nostra ipotesi di lavoro viene non soltanto confermata, ma resa del tutto esplicita. Inoltre, crediamo che in queste pagine l'intera connessione tra ontologia, semantica e antropologia emerga con particolare chiarezza. A essere tematizzato in questo libro, infatti, non è per nulla la forma del mondo *in sé*, ma proprio la forma che il mondo e gli oggetti *devono* avere se il nostro parlare di essi ha un senso e, allo stesso tempo, la forma che il parlare umano deve avere e mantenere in modo tale che l'essere umano continui a condividere un mondo di esperienza.

Nelle parole di Marco Mazzeo

[...] nel principio di non contraddizione non [è] a repentaglio la possibilità di averla vinta o di avere ragione, ma [è] messa a tema, innanzitutto, la possibilità di *diventare o restare umani*. [...] se si indebolisce il principio di non contraddizione l'essere umano rischia di perdersi nel regno animale: se rinuncia a quel che lo distingue, cioè alla determinatezza del linguaggio verbale, si perde nel flusso biologico materiale o rischia di fondersi nel rapimento mistico di chi si crede congiunto con una essenza divina. [...] Contro l'animalizzazione dell'umano o la sua spersonalizzazione maniacale,

Aristotele si impegna in una rievocazione drammatica di quel che di solito è sullo sfondo di ogni discorso, la struttura del linguaggio. (pag. 19-20)³⁵

La dimostrazione del principio di non contraddizione, quindi, condensa in un unico punto le principali questioni del nostro lavoro.

Aristotele, dopo aver re-introdotta e specificato ulteriormente la particolare natura della scienza prima, cerca di mostrare in che senso

(libro IV, 1005a 19-21) sia compito di una unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti assiomi e anche la sostanza.

E per farlo si richiama nuovamente all'analogia e alla differenza tra scienze particolari e *scienza del filosofo*. Le scienze particolari si *limitano all'indagine di una parte dell'essere* e non si preoccupano di *dire qualcosa intorno agli assiomi*. Ogni scienza particolare non fa altro che usarli, ma non è portata né a renderli espliciti, né tanto meno a verificarne la sensatezza. Ora, dato che ogni scienza particolare, proprio perché si occupa di un certo genere dell'essere, cioè opera con una certa classe di fenomeni e di entità, lavora già da sempre all'interno dei principi e degli assiomi generali che costituiscono l'essere in quanto tale.

(libro IV, 1005b 7-13) Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i principi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo.

Sia chiaro, anche in questo caso, il filosofo non cerca altro che rendere esplicito qualcosa che già da sempre è presente nel nostro modo di conoscere le cose, anche in quelle forme di conoscenza come l'arte e la tecnica, che non sono ancora vera e propria scienza. I principi di cui si occupa il filosofo non sono altro che quei

³⁵ M. Mazzeo, *Contraddizione e Melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata 2009. Dal nostro punto di vista ci discostiamo leggermente dalle parole di Mazzeo in quanto resta da vedere se l'essere umano, al di fuori dello spazio logico e vitale offerto dal principio di non contraddizione, si trovi semplicemente all'interno dello spazio proprio dell'animalità o se, non appartenga proprio all'umano la possibilità e il pericolo di vivere forme di umanità che si muovono anche al limite e che, a volte, superano il limite del principio di non contraddizione.

principi che *di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa* [...] a prescindere dalla profondità e dalla tipologia di tale conoscenza. Crediamo che queste parole non siano altro che il corrispettivo delle parole iniziali della *Metafisica* e, che proprio tali parole possano essere utilizzate per dare maggior spessore a queste; ricordiamo che le parole iniziali delle *Metafisica* fanno riferimento allo strano desiderio di conoscere che attraversa la natura umana, ma qual è la natura di questo desiderio? Esso, ci suggerisce Aristotele, è strettamente legato alla presenza necessaria di un certo principio intorno al quale ogni nostra conoscenza si struttura, è proprio la presenza di questo principio a generare il *desiderio di conoscere*, in quanto se esso non fosse presente, non si genererebbe mai all'interno della nostra esperienza delle cose, la frattura (meravigliosa e terrificante) tra come le cose appaiono e come le cose sono.

Nell'enunciare tale principio, la connessione tra piano ontologico e piano semantico emerge immediatamente come il nodo principale della questione

(Libro IV 1005b 17-25) È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti. Dopo quanto si è detto, dobbiamo precisare quale esso sia. È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto [...] è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia [...]. E se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto [...] e se una opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche che non esista: infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie.

A prima vista le parole di Aristotele non sembrano proprio giocare a nostro favore; tutto al contrario, sembrano affermare con forza una sorta di gerarchia tra ambito ontologico e ambito semantico, in quanto sono primariamente *le cose* a non poter essere contemporaneamente in un modo e nel modo contrario e solo in un secondo momento e a partire da ciò, non sarebbe possibile *credere* e *affermare* sensatamente che una certa cosa, o un attributo di una cosa, contemporaneamente esista e non esista.

Ci troviamo dinanzi alla nota formulazione tripartita del principio di non contraddizione, il quale contemporaneamente attraversa il campo ontologico (1005b 19-20), logico (1011b 13-14) e psicologico (1005b 23-24).

Eppure, basta semplicemente continuare a leggere il testo per accorgerci che le cose non stanno affatto in questi termini. In primo luogo, nonostante di questo principio non abbia alcun senso esigere una dimostrazione, la sua evidenza non viene per nulla ricavata da una semplice osservazione delle cose. Aristotele non afferma affatto che basta osservare le cose e l'assenza di caratteristiche contraddittorie nelle cose, per *vedere* la validità di questo principio, ma ci esorta *a parlare*, nuovamente sposta l'asse della ricerca verso il modo in cui parliamo delle cose, quasi a ribadire il fatto che l'unica chiave di accesso alla struttura del mondo *conoscibile*, del quale si può fare scienza, sia l'osservazione del modo in cui parliamo di esso e della struttura di questo parlare. Il principio su cui si dovrebbe fondare la stessa *esistenza* degli oggetti, può essere osservato solo all'interno del parlare.

Di questo principio non si può pretendere una semplice dimostrazione, in quanto è sempre in riferimento implicito a esso che ogni dimostrazione particolare può funzionare, né tanto meno esso è una ipotesi. Il percorso che verrà seguito, quindi, prenderà di mira le conseguenze ontologiche, epistemologiche e dialogiche che l'assenza di questo principio comporterebbe e, per farlo, viene inscenato un vero e proprio dialogo nel quale viene quasi rappresentato *la forma che un mondo e tutti i suoi oggetti avrebbero se tale principio non valesse*. In queste pagine, il filosofo si sofferma sulle implicazioni ontologiche del parlare.

Poche righe più avanti, infatti, Aristotele afferma

(Libro IV 1005b 10-12 e 18-23) [...] anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa [...] Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuole provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri.

Come nota Diego Zucca

Il punto di partenza della confutazione non potrebbe essere più esplicito: che l'avversario *dica* qualcosa, esibisca un *logos* discorsivo significativo. Se l'interlocutore vuole negare, deve dare a questa velleità negante una concreta attuazione nel linguaggio.

Questo dire qualcosa, viene immediatamente specificato come un *dire qualcosa di determinato*. Tale clausola discorsiva è la prima di una lunga serie di specificazioni attraverso le quali Aristotele cerca di delimitare lo spazio del *dire qualcosa di significativo per sé e per gli altri*. Questa sembra essere la condizione minimale imprescindibile perché ci sia una *scienza di qualcosa in generale*. Ma se le cose stanno così, allora questa è un'ulteriore prova del fatto che una teoria semantica non coincide soltanto con il naturale sviluppo dell'ontologia, ma è l'unico luogo in cui se ne possano giustificare le possibilità.

La prima condizione sulla quale il filosofo si sofferma riguarda la possibilità di determinare e distinguere l'oggetto di un dato discorso da tutti gli altri oggetti possibili. Ogni qual volta si parla con qualcuno, una delle condizioni minimali per poterlo fare riguarda proprio la capacità dei parlanti di rispondere alla domanda: di che cosa stiamo parlando? Questa domanda, ha due significati intrecciati, ma differenti. Da un lato con essa possiamo intendere: a che cosa ti riferisci con questo discorso, con questa parola? Dall'altro possiamo chiedere: ma che cosa è questa cosa alla quale ti riferisci? Nel primo caso poniamo una domanda di tipo referenziale, cercando di capire tra tutti gli oggetti e le entità che sono presenti a noi nel contesto enunciativo, qual è quella di cui parliamo, ad esempio: tra tutte le persone che ci circondano, chi è questo uomo di cui sta parlando? O, ancora, tra tutti i triremi che sono presenti qui, di quale stai dicendo che "è rotto"?

Nel secondo caso, invece, ci poniamo una domanda intorno all'essenza di questo oggetto e restando all'interno del nostro esempio, potremmo chiedere: ma che cosa significa "uomo", che cos'è un uomo, che cos'è un triremi?

Parlando, dicendo qualcosa, non possiamo fare a meno, contemporaneamente di riferirci a qualcosa e di predicarne alcuni attributi, notarne e portarne all'evidenza alcune caratteristiche; entrambe queste operazioni sono, immediatamente e necessariamente, delle operazioni di distinzione rispetto a tutte quelle cose che *non*

sono ciò a cui ci stiamo riferendo e che *non hanno quelle caratteristiche*. Nel momento in cui anche una sola di queste funzioni viene a mancare, diventa impossibile conoscere alcunché e, a dire il vero, la stessa fisionomia del reale finisce per mutare, ogni cosa diventa identica a tutte le altre. Se la domanda ontologica fondamentale, a detta di Aristotele, coincide con la domanda: che cosa è la sostanza? e, se senza il principio di non-contraddizione la stessa nozione di sostanza scompare, allora tale principio è la condizione di possibilità della stessa ontologia. La nozione di *sostanza*, però, emerge e diventa visibile, solo a partire dall'osservazione della forma logica del nostro parlare delle cose. Questo significa che un'analisi ontologica trova fondamento e giustificazione all'interno di una teoria semantica.

Naturalmente, con ciò, Aristotele non parla affatto della realtà in quanto percepita dai sensi, anzi non esita a criticare coloro che hanno ricavato un qualche principio a partire dall'*osservazione dei sensi* (1009a 22-23). Il negatore del principio di non contraddizione, se ha davanti a sé una parete, un triremi e un uomo, continuerà a vedere tre cose diverse, eppure non avrà alcuna possibilità di *fare scienza di ciò che vede*, non avrà alcuna possibilità di identificarli e di distinguerli a partire da ciò che essi *sono*, e non avrà nessuna possibilità di riferirsi a essi, cioè di dare a comprendere a sé stesso e al suo interlocutore, di cosa egli stia parlando, in quanto tutti i predicati che possono essere attribuiti a una cosa, potrebbero essere attribuiti anche a ogni altra, insieme a tutte le loro possibili negazioni.

Nelle parole del filosofo

(1006a 31-34 e 1006b 5-11) [...] supponiamo che “uomo” abbia un solo significato e stabiliamo che questo sia “animale bipede”. E, affermando che ha un solo significato, intendo dire quanto segue: se il termine “uomo” significa questo che si è detto, ogni volta che ci sia qualcosa che è uomo, questo dovrà essere ciò che s'è detto essere l'essenza dell'uomo. [...] E se l'obiettore non volesse far questo, ma dicesse che le parole hanno infiniti significati, è evidente che non sarebbe più possibile alcun discorso: infatti il non avere un determinato significato, equivale a non avere alcun significato; e, se le parole non hanno alcun significato, allora non ha luogo neppure la possibilità di discorso e di comunicazione reciproca e, in verità, non ha luogo neppure la possibilità di discorso con sé stessi. Infatti, non si può pensare nulla se non si

pensa una determinata cosa; ma se si può pensare, allora si può anche dare un preciso nome a questo determinato oggetto che è pensato.

Il fatto che, in generale, l'essenza di qualcosa, il suo "che cosa è", possa essere ricercato dipende da una doppia possibilità:

1. Poter identificare ciò di cui si sta cercando l'essenza, e Aristotele sottolinea il fatto che per farlo abbiamo bisogno di un nome
2. Poter successivamente distinguere l'essenza, la definizione che abbiamo dato di questa cosa da tutte le altre essenze e le definizioni di tutte le altre cose

Queste due possibilità, a loro volta, possono essere comprese a pieno soltanto nel momento in cui ci si chiede: in che modo un nome identifica qualcosa? In che modo ci si riferisce a qualcosa attraverso un nome? Quali altre possibilità esistono?

Sezione II

1.1 Heidegger e il senso dell'essere

Dedicheremo questa seconda sezione del primo capitolo a una breve presentazione del modo in cui Tugendhat legge l'ontologia heideggeriana, facendo principalmente riferimento alla tesi sostenuta all'interno del testo *Sebstbewusstsein und Selbstbestimmung*. In questo testo il filosofo offre un'interpretazione del problema centrale di *Sein und Zeit*: il problema del senso dell'essere. Ancora una volta, l'approccio al problema da parte di Tugendhat è velato da una sana ingenuità dinanzi a esso

“Essere”, “senso dell'essere” – cosa indicano queste parole? Come possiamo arrivare a capire quello che esse indicano? (*SuS*, trad. it. pag. 168)

Ciò che riveste particolare importanza per noi, riguarda il fatto che è proprio nella lettura e nell'interpretazione dell'ontologia di Heidegger, che Tugendhat incontra le argomentazioni che lo spingono prima verso la semantica formale (ricordiamo che le *Vorlesungen* sono dedicate ad Heidegger), poi verso il problema dell'autocoscienza e, infine verso l'antropologia filosofica. Il modo in cui Tugendhat procederà nella propria interpretazione di Heidegger, deve essere sempre tenuto in considerazione, in quanto in alcuni punti fondamentali il primo sarà costretto a discostarsi dal secondo.

Mi sembra importante, quando si considerano dei testi da un punto di vista analitico, imparare a vederli non nel modo così monolitico con cui essi si presentano. [...] la pretesa di verità di un filosofo può essere presa sul serio solo se si tengono distinti i diversi passaggi e i diversi aspetti di un ragionamento e li si considera uno ad uno. (trad. it. pag. 183)

Heidegger infatti, sin dalle pagine iniziali di *Sein und Zeit*, presentando la questione ontologica alla luce del problema della comprensione dell'essere e

affermando che tale comprensione costituisce la nostra stessa natura, sposta l'asse della ricerca ontologica verso la descrizione delle caratteristiche formali della comprensione umana, sostenendo contemporaneamente che la comprensione umana dell'essere, pur avendo una radice unitaria, si presenti necessariamente come spaccata in due tronconi principali: da un lato la comprensione dell'essere che lui stesso è, dall'altra la comprensione dell'essere di ogni altro ente. Tali due forme di comprensione, corrispondono a due significati radicalmente differenti dell'essere e su tale distinzione dovremo a nostra volta soffermarci, in quanto costituisce il punto di avvio delle argomentazioni che seguiranno nei capitoli successivi.

Com'è noto, il testo di Heidegger comincia con una citazione presa dal *Sofista* di Platone, e con un breve commento a essa, in cui compare immediatamente un riferimento al problema del "senso dell'essere". Appare utile prendere le mosse da qui per fare alcuni passi in avanti

È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità. (*Sofista*, 244a). Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola "essente"? Per nulla. È dunque necessario riproporre *il problema del senso dell'essere*. (*Essere e Tempo*, trad. it. pag. 10)

Da queste parole sembrerebbe che, a essere posto in questione, sia proprio il senso della coppia di parole *essente/essere* e, se le cose stanno così, allora sappiamo già che qualcosa come il senso di una parola può essere chiarito solo all'interno del parlare. L'indagine di Heidegger, allora, si presenterebbe sin dalle prime battute come un'indagine di tipo semantico. Sappiamo, inoltre, che la parola "essente", come la parola "oggetto", non è una parola che rimanda a un qualcosa nel mondo, ma è più che altro una parola (riflessiva) designante una specifica funzione linguistica, cioè la funzione dei termini singolari, mentre per ora non sappiamo ancora, che cosa intendere con una ricerca mirante al "senso dell'essere", ma ipotizziamo che anche in questo caso avremo a che fare con il linguaggio, con il parlare. Tugendhat, dinanzi alle parole con le quali il testo di Heidegger si apre, rileva immediatamente delle ambiguità di fondo

[...] nella prima frase si parla espressamente della parola “essente” e perciò “essente” si trova tra virgolette, mentre nella seconda frase non si chiarisce se si intende ancora la parola. Un indizio per l’idea che non si intende la parola è il fatto che “essere” non sia più tra virgolette. [...] Ma che cosa voglia dire, interrogarsi sul senso *dell’essere*, e che cosa debba poi significare “essere”, se il problema non va inteso come problema del senso della parola “essere”, sono cose che restano oscure. Ed è necessario che restino oscure, non possono per principio essere chiarite, se, dicendo “essere”, si crede di evocare qualcosa che non sia semplicemente ciò che noi capiamo quando capiamo la parola; poiché l’unica possibilità che abbiamo di un chiarimento sarebbe il far ricorso alla parola. (trad. it. pag. 169)

Se procediamo nella lettura, del resto, ci troviamo dinanzi a una serie di indicazioni che permettono almeno di far luce su ciò che Heidegger intende con l’espressione “senso dell’essere”; nel primo paragrafo, il filosofo, in riferimento al percorso che tale problema ha attraversato all’interno della storia della filosofia, parla continuamente di *interpretazione, definizione, indefinibilità* dell’essere, e nel secondo paragrafo, infine, afferma che il problema del senso dell’essere *sorge all’interno di una comprensione*, e che è proprio volgendo lo sguardo verso questa comprensione che diventa in primo luogo possibile avvicinarsi a una determinazione concettuale di ciò che è il senso dell’essere; chi abbia a cuore questo problema, chi desidera porlo, deve operare quindi un *rivolgimento dello sguardo* verso un preciso terreno, quello della comprensione, la quale, a sua volta, deve concedere al suo stesso interno, nella sua stessa struttura, la possibilità di compiere tale *rivolgimento*. Il fatto di chiamare in causa il fenomeno della comprensione, complica ancora di più il nostro quadro, in quanto, la disciplina fondamentale che Heidegger sta presentando avrebbe come obiettivo quello di chiarire e descrivere il fenomeno della comprensione della parola “essente”, nonché di che cosa sia l’essere dell’essente in generale. Tale comprensione si trova, però, immediatamente a esplodere, in quanto, come abbiamo visto, ogni cosa è un essente, un oggetto, quindi l’indagine verrebbe immediatamente ampliata a una ricerca concernente la comprensione stessa in quanto tale, la comprensione umana all’interno di un mondo costituito da *enti*. Dall’altro lato, sottolinea Tugendhat, resta il dubbio su come intendere propriamente tale indagine

[...] si potrebbe anche concepire l'operazione heideggeriana (interrogarsi sul senso dell' "essere") come un interrogarsi sull'essenza della comprensione umana. La tesi sembra essere allora quella per cui la comprensione di una determinata parola (della parola "essere") è in qualche modo alla base di ogni altra comprensione.

Nel secondo paragrafo, il filosofo afferma esplicitamente che la parola "essere" significa "essere dell'ente" e, a questa affermazione, Tugendhat risponde nuovamente che l'essere dell'ente, il suo "è", lo troviamo, pare, solo nel linguaggio (trad. it. pag. 168), in quanto solo nel linguaggio abbiamo a che fare con enunciati descrittivi e definitivi con i quali possiamo rispondere di volta in volta alla domanda "che cosa è?" e alla sua diverse declinazioni, così come la constatazione del fatto che tale ente sia. In ogni caso, da questa affermazione capiamo che ora Heidegger non parla della comprensione di una parola ("essere"), ma più che altro di una struttura della comprensione che avrebbe la sua radice nella possibilità di relazionarsi a ogni ente a partire dal suo essere, di far esperienze e di conoscere l'essere degli enti che costituiscono il mondo, ancora una volta, di poterli identificare e caratterizzare, di poterne parlare e di poterli "usare" a partire da ciò che di essi diciamo (e non da ciò che di essi vediamo). La comprensione, a sua volta, chiama sulla scena noi esseri umani, in quanto è proprio in relazione a noi stessi che notiamo di avere sempre a che fare con una, *seppur vaga* e non messa a tema, comprensione dell'essere. Tale comprensione, nel caso dell'essere umano, ha la particolare forma di articolarsi immediatamente in maniera duplice, in quanto questi non soltanto comprende in qualche modo l'essere degli altri enti ma allo stesso tempo comprende sempre il proprio stesso essere; tale precisazione è di fondamentale importanza in quanto permetterà ad Heidegger di rintracciare una frattura tra due sensi dell'essere irriducibili l'uno all'altro. Su questo punto ritorneremo tra breve.

A questo punto diventa urgente cercare di capire qualcosa in più di questo fenomeno della comprensione, e un indizio di fondamentale importanza ci viene da un saggio apparso due anni dopo *Essere e Tempo: Che cosa è metafisica*. In questo testo Heidegger presenta la nota tesi secondo cui la comprensione dell'essere sia legata e tanto estesa quanto la comprensione del nulla (niente). Naturalmente, nel

momento in cui inseriamo una parola nuova all'interno del nostro discorso, dobbiamo anche fornirne una caratterizzazione, in altre parole dobbiamo chiederci: che cosa intende Heidegger con la parola nulla (niente)? Nelle sue parole, *il niente è la negazione completa della totalità dell'ente* (trad. it. pag. 46). È importante ricordare che secondo Heidegger il riferimento a una totalità, o alla sua assenza, sono all'opera in ogni momento della vita quotidiana, in ogni articolazione (seppur vaga e frammentata) della nostra comprensione.

Abbiamo in precedenza sottolineato che, con il termine "essere", Heidegger intenda "essere dell'ente", allora possiamo insieme a Tugendhat sostenere che con l'espressione "nulla" Heidegger intendesse qualcosa come "il non essere dell'ente", almeno nelle due accezioni sopra indicate: il non essere *così e così* dell'ente e il non essere dell'ente. Ma tale relazione, da un punto di vista formale, corrisponde alla relazione tra *affermazione e negazione*, in quanto è proprio in questi due casi che viene enunciato il fatto che un certo ente sia o non sia in generale, e che un certo ente sia o non sia in un certo modo.

Quindi è la relazione tra affermazione e negazione (il "sì"/"no") che secondo lui sta alla base della comprensione di enunciati [...]. Certamente [questa interpretazione] non corrisponde esattamente alla comprensione che di sé aveva Heidegger, ma è quanto di meglio io potessi ricavare dal problema dell'essere di Heidegger [...]. (trad. it. pag. 171)

La domanda che ci dobbiamo porre riguarda proprio che cosa significhi, nel discorso heideggeriano, la coppia *affermazione/negazione* e leggendo *Sein und Zeit* e, in particolare, i paragrafi dal 29 al 34 che Heidegger dedica nello specifico alla struttura della comprensione, notiamo immediatamente che secondo il filosofo non vi sia solo un modo di *affermare e negare qualcosa*, ma che vi siano diverse modalità intrecciate e incastrate l'una nell'altra che a loro volta generano differenti *sensi dell'essere*: l'essere come utilizzabilità, l'essere come semplice presenza, l'essere come esistenza e aver-da-essere, e che il compito primario dell'ontologia sarebbe proprio quello di districare le relazioni tra queste forme e, infine, mostrare

la radice che le accomuna tutte. A tali differenti forme dell'essere, dovrebbero corrispondere anche differenti articolazioni dell'affermare e del negare.³⁶

In questa prospettiva notiamo immediatamente in che senso le ricerche ontologiche finiscano per dissolversi in un'indagine semantica avente il compito di chiarire la configurazione del mondo umano, nella misura in cui esso viene compreso all'interno di questo spazio aperto dalla possibilità di affermare e negare, dire, in ogni momento e dinanzi ad ogni constatazione, sì o no.

1.2 La comprensione dell'essere degli enti e la comprensione dell'essere dell'Esserci

Nel precedente paragrafo, abbiamo seguito le linee guida che portano Heidegger a spostare l'asse della questione ontologica verso il problema generale della comprensione dell'essere, e abbiamo visto a partire da quali spunti interni al testo heideggeriano sia possibile sviluppare il problema della comprensione all'interno di un'indagine semantica avente, come fuochi centrali, le azioni linguistiche contrapposte dell'affermare e del negare qualcosa. La comprensione viene a sua volta presentata da Heidegger come un fenomeno specificatamente umano e, per questo, il problema ontologico diventa immediatamente un problema antropologico, legato alla domanda: in che cosa consiste la comprensione umana? Come comprendiamo noi esseri umani il mondo e noi stessi?³⁷ Le indicazioni che possiamo trarre da questo spostamento per l'elaborazione della disciplina filosofica fondamentale provvisoriamente denominata *antropologia semantica*, non sono concluse, per questo dobbiamo soffermarci ulteriormente su quei paragrafi in cui Heidegger compie questo gesto. Nel § 2 di *Sein und Zeit*, ricordiamo, il filosofo afferma che

³⁶ Rimandiamo per un approfondimento di questo tema alla parte conclusiva di *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, di Vincenzo Costa, Vita e Pensiero, Milano 2003.

³⁷ Sappiamo bene che Heidegger non utilizza questa espressione ma parla dell'Esserci, e nel terzo capitolo di questo lavoro ritorneremo sul problema per capire fino a che punto sia lecito considerare le due espressioni come dei sinonimi.

Noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla sua determinazione concettuale. [...] Se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'*interrogato* è l'ente stesso. L'ente, per così dire, sarà inquisito a proposito del proprio essere. [...] Ma noi diamo il nome di "ente" a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi stessi siamo e come noi siamo.[...] In *quale* ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? [...] Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato? (trad. it. pag. 18)

La ricerca riguardante l'essere dell'ente, non potendo evidentemente svolgersi né secondo un'infinita collezione di casi singoli, né come una semplice trattazione casuale, ha bisogno di selezionare dei casi paradigmatici dai quali prendere le mosse e di selezionarli proprio in base alla possibilità o meno di accedere al problema di che cosa significhi *essere/ente/è* a partire da essi. Un caso particolarmente interessante, sottolinea Heidegger, riguarderebbe proprio quegli enti che noi stessi siamo (enti per i quali Heidegger decide di utilizzare l'espressione Esserci), in quanto aventi la caratteristica di vivere già da sempre all'interno di una comprensione dell'essere degli altri enti e dell'essere che costituisce loro stessi; la garanzia di ciò ci viene proprio dal fatto che siamo noi a (poter) porre (in ogni momento) la domanda riguardante l'essere di un qualche ente o riguardante l'essere dell'ente in generale e, questo significa, che *la comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci* (trad. it. pag. 24)³⁸. Tugendhat rileva come a questa definizione, Heidegger ne aggiunga una seconda in maniera tetica, senza darne un'articolazione; l'Esserci risulta (trad. it. pag. 24):

1. Caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso
2. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere con il proprio essere

³⁸ Una lettura critica particolarmente stimolante di queste stesse pagine e delle nozioni di Esserci e di esistenza viene compiuta anche da Derrida all'interno del testo *De L'Esprit. Heidegger et la question*, Edition Galilee, 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

3. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere
4. L'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*

In forma sintetica: l'Esserci comprende il proprio essere nella forma di un aver-da-essere e ciò che viene compreso in differenti modi, e più o meno esplicitamente, è l'esistenza dell'Esserci stesso: ogni singolo uomo vive all'interno di una comprensione della propria esistenza. Ma che cosa intendere con il termine esistenza? In che modo lo intende Heidegger, e in che relazione si trova questa accezione, da un lato con l'uso che si fa del termine e dall'altro con il significato depositatosi all'interno della tradizione filosofica? In che cosa dovrebbero differenziarsi, ad esempio le espressioni: "io esisto", "gli unicorni esistono" e "il diavolo esiste"? Non sono questi già degli accenni a una plurivocità della comprensione dell'essere? Tugendhat ricorda che è lo stesso Heidegger, nel § 9, a discostare il proprio uso della parola dal senso che essa ha all'interno della tradizione filosofica, e lo fa chiamando in causa una specifica sfumatura dell'esistenza dell'Esserci, che dovrebbe essere assente in ogni altro caso. Molto importante, in questo caso, è il ricorso da parte del filosofo a delle precise forme espressive a partire dalle quali potremo lavorare in maniera comparativa tra le diverse accezioni di "esistenza" sopra accennate

[...] se noi scegliamo per l'essere di questo ente la designazione di esistenza, questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine *existentia*. Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come la *semplice-presenza*, modo di essere, questo, essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell'Esserci. [...] L'Essere *di cui* ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice presenza. Per l'ente così inteso il suo essere è «indifferente» o, meglio ancora, «è» tale che a esso il suo essere non può risultare né indifferente né non indifferente. Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'*esser-sempre-mio*,

propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale*: «io sono», «tu sei» (trad. it. pag. 60)³⁹

Dinanzi a questa affermazione, secondo Tugendhat, bisogna di nuovo lasciare spazio alla filosofia analitica, all'analisi *grammaticale* capace di “completare” ciò che Heidegger pone come una tesi, attraverso una descrizione ed esplicitazione dettagliata dei diversi significati del termine “esistenza”. Solo tale analisi potrebbe sorreggere l'intera scelta heideggeriana di contrapporre l'essere dell'Esserci all'essere di ogni altro ente e di basare la propria scelta dell'ente esemplare a partire dal quale indagare il senso dell'essere, proprio su questa contrapposizione

In questo caso concreto, l'interpretazione analitica esige che venga fissato una volta per tutte il valore grammaticale dell'essere che Heidegger ha in mente, prima di poterlo chiarire in maniera più precisa; ed è questo valore grammaticale che costituisce l'unità di genere tra questo essere e il concetto generale di esistenza. La posizione grammaticale di questo “è” è la seguente: esso viene usato in maniera “assoluta” (come si usa dire), come un predicato autonomo unito ad un nome o ad un pronome, ad esempio “io sono”, “egli non è più”. (trad. it. pag. 175)

All'interno della filosofia analitica vi è un indirizzo di ricerca che si è ampiamente occupato di stabilire la funzione semantica del termine “esistenza”, nel tentativo esplicito di mettere in discussione, e superare, una particolare interpretazione ontologica (risalente alla filosofia medioevale) che ha visto nel termine *existentia* un vero e proprio attributo, un predicato autonomo con il quale si porta all'espressione la proprietà che un certo ente (oggetto) ha: la proprietà di esistere. La critica mossa a questa idea, da parte della filosofia analitica, viene esplicitamente sviluppata e sostenuta da Russell e Quine⁴⁰. Tugendhat, in questo caso, si muove in direzione

³⁹ È proprio su questo punto che emergono i problemi riguardanti la posizione che occuperebbe in questo discorso la vita animale. In che senso, nel caso della vita animale si ha a che fare con un ente che ha un interesse verso il proprio essere e in che senso tale interesse si avvicina e si allontana dalla modalità dell'aver-da-essere? In che senso proprio quest'ultima modalità dell'interessamento impone il ricorso ai pronomi personali e che cosa accade nel caso della vita animale? In altre parole: è lecito parlare, anche nel caso della vita animale, di una certa “appagatività” e come sviluppare in confronto tra questa è l'appagatività specificatamente umana?

⁴⁰ Nello specifico rimandiamo al testo di Russell, *Logic and Knowledge. Essai 1901-1950*, George Allen & Unwin, London 1971 e Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1953 e Strawson, *Logico-Linguistic Paper*, Methuen&Co Ltd., London 1971. Nel saggio

contraria a tale tradizione e, nel farlo, farà anche uso del pensiero di Aristotele; conviene soffermarci su questo punto, in quanto da un lato permetterà di avanzare una lettura analitica della nozione heideggeriana di esistenza e dall'altro ci permetterà di vedere in che modo, secondo Tugendhat, tale lettura analitica non sia altro che il *corretto compimento* dell'ontologia stessa. Il punto di vista della tradizione (medioevale) e la critica mossa a essa da Russell e Quine, viene sintetizzato da Tugendhat all'interno del saggio *Existence in Space and Time*, del 1975, che precede quindi di soli due anni l'uscita delle *Vorlesungen* e, quindi, può essere considerato come il luogo in cui il filosofo presenta al pubblico le linee guida di quello che sarà il proprio cammino filosofico

[...] possiamo esprimere la dottrina tradizionale nel modo seguente: ogni enunciato della forma soggetto-predicato, presuppone un enunciato esistenziale della forma “a è”, “a esiste”. Ma [...] non vi è alcunché come l'essere che possa essere attribuito ad un individuo. Ogni enunciato esistenziale è un enunciato generale. (trad. it. mia, *Philosophische Aufsätze*, pag. 68)

La dimostrazione di questa posizione viene sviluppata da Russell in particolare all'interno del saggio *The Philosophy of logical atomism*, ed è importante per il nostro discorso notare che tra gli enunciati “metafisici” presi in considerazione da Russell, che sarebbero trattati nella metafisica classica in un modo che contiene un semplice errore logico (op. cit. pag. 241 e succ.), vi sia anche l'enunciato heideggeriano “io sono”. L'argomentazione di Russell, che potremo considerare una risposta alla posizione della metafisica, viene presentata sinteticamente in questi termini e riguarda esplicitamente gli enunciati esistenziali singolari, in cui viene detto di una entità individuale che essa esiste

In riferimento alle cose che di fatto sono nel mondo, non vi è alcunché che tu possa dire su di esse che in un qualche modo corrisponda a questa nozione di esistenza. [...] Tu cadi in confusione attraverso il linguaggio, perché è del tutto corretto dire “tutte le cose del mondo esistono” ed è semplice passare da questo enunciato a “Tutte le cose nel mondo esistono”. Non vi è alcun punto in un predicato che non possa essere concepibile come falso. Intendo dire che se ci

Existence in space and time, Tugendhat fa emergere la propria posizione a partire da un confronto con Russell e Strawson; il tema verrà anche ripreso nella ventiseiesima lezione delle *Vorlesungen*.

fosse qualcosa come questa esistenza delle entità individuali di cui parliamo, sarebbe assolutamente impossibile che esso non si applichi ad essi, e questa è proprio la caratteristica di un fraintendimento. (trad. mia, op. cit. pag. 241)

Il suggerimento che riceviamo da Russell, sarebbe quello di osservare il modo in cui effettivamente viene stabilito se un certo predicato si applica o meno a un certo soggetto e quindi il modo in cui stabiliamo se una certa asserzione predicativa della forma “S è p” sia vera o falsa; la tesi da questi sostiene sarebbe che, nel caso di enunciati che predicano, o sembrano predicare, l’esistenza di qualcosa, tale modo finisce per coincidere con il modo in cui stabiliamo la verità o la falsità di un enunciato esistenziale generale. Tugendhat presenta tale argomentazione facendo riferimento a Wittgenstein

Come è stato mostrato da Wittgenstein, ciò che dobbiamo fare quando vogliamo sapere quale sia il significato di una certa forma enunciativa, è chiederci come spiegheremo l’uso di questa forma enunciativa. Nel caso di una forma enunciativa assertoria, spiegare a qualcuno il suo uso significa specificare (to point out to) per lui le condizioni di verità dell’enunciato.[...]. Ora proviamo ad applicare questo principio al nostro caso. Se dobbiamo spiegare a qualcuno in che cosa consiste dire di un enunciato predicativo qualsiasi - ad esempio “le tigri cacciano”- che è vero, dovremmo mostrargli che cosa significhi andare ad esaminare l’oggetto al quale ci si riferisce - le tigri - e vedere se il predicato è vero per questi oggetti. Ma se dobbiamo dire in che consista per un enunciato esistenziale come “le tigri esistono”, non è di nessun utilizzo esaminare delle tigri possibili. Ciò che facciamo è esaminare oggetti nello spazio e nel tempo e rilevare se alcuni di essi siano tigri. (op. cit. pag. 69)

da ciò sembriamo autorizzati a concludere che

[...] normali enunciati esistenziali come “gli unicorni esistono” sono enunciati predicativi solo da un punto di vista sintattico, ma non semantico; ad esempio, nell’enunciato “gli unicorni esistono”, non viene predicata l’esistenza degli unicorni, ma l’enunciato ha il senso che, tra tutti gli oggetti reali, ve ne sono alcuni che sono unicorni. [...]. Si può pure dimostrare che anche gli enunciati esistenziali singolari come “il diavolo esiste”, in realtà posseggono questa

struttura. Questo enunciato ha il senso di “tra tutti gli oggetti reali ve ne è uno e solo uno, al quale spettano gli attributi dell’essere diabolico”.

Che ne è allora della distinzione proposta da Heidegger? Anche enunciati come “io sono”, “io ero”, e “tu sei” possono essere trattati come degli enunciati generali? E se sì, come avverrebbe in questo caso la traduzione da una forma all’altra? Prima di tutto notiamo che io, nel momento in cui uso questa espressione, sono un essere vivente che vive anche (ma non solo, visto che in ogni momento posso anche essere perfettamente in salute ma porre da me fine alla mia vita) sulla base di tutta una serie di fattori omeostatici e di autoconservazione biologica, che come tutti gli altri esseri viventi, esisto sempre in relazione a un certo luogo e a un certo tempo, non esisteva in Grecia nel V secolo dopo Cristo e in questo momento non sto esistendo in un coffee-shop ad Amsterdam, ma davanti al mio computer, nella mia camera a Cosenza. Io, proprio come ogni altro oggetto spazio-temporale, esisto all’interno dello spazio generato da queste due coordinate e nel momento in cui qualcuno dice di me (o di un qualche altro oggetto materiale) che “esisto”, con questa espressione non fa altro che avanzare l’ipotesi che c’è un certo luogo e un certo tempo in cui io mi trovo in questo momento, in cui io sono presente, e per decidere della falsità o della verità di questa asserzione non servirà il ricercarmi, in quanto se io non esistessi non verrei mai trovato, ma servirà più che altro il ricercare, a partire dalle coordinate spazio-temporali in cui tale asserzione viene fatta, la precisa posizione spazio-temporale alla quale essa fa riferimento per constatare se io (o un qualche altro oggetto) mi trovo effettivamente lì oppure no, se sono presente in quel luogo in quel particolare momento.⁴¹ Resta anche da decidere se con questo termine si faccia solo riferimento a una presenza spazio-temporale o se questa presenza, nel caso dell’Esserci, abbia anche delle differenti sfumature. Notiamo anche una particolare differenza tra l’enunciato “io sono” da un lato, e ogni altro enunciato della stessa forma, dall’altro, anche “io ero”. Mentre nel caso di ogni altro oggetto materiale, l’enunciato che predica l’esistenza spazio-temporale, ha la forma di una constatazione e allo stesso modo anche nei confronti delle mie differenti posizioni nello spazio e nel tempo, io non posso fare altro che constatarle, nel caso dell’espressione “io sono” sembra essere suggerito implicitamente il fatto che io potrei anche spostarmi, potrei essere da qui a poco da un’altra parte. Io non posso

⁴¹ Ritorniamo nel secondo capitolo su questo punto.

fare altro che constatare che un certo oggetto è qui, ora, e non posso fare altro che constatare il fatto che io sia stato ieri a casa. Il fatto che io sia qui, e non in un altro posto, dipende in un certo senso da me e in modo certo vago, potremmo dire: dalle mie intenzioni e dai miei desideri. In altre parole, è implicito un riferimento al futuro che ritorna anche nel caso dell'autoconservazione, in quanto nella misura in cui io mi rapporto a questo fatto, non solo lo constato ma sono anche esposto continuamente, fin quando esisto, a decidere di volta in volta da un lato, se continuare a vivere o meno e dall'altro, *che cosa farci con questa esistenza*, vivendo in questo o in quest'altro modo, facendo questa o quest'altra cosa, in altre parole abbiamo a che fare con un qualcosa di pratico e non di puramente teoretico (come nel caso della constatazione), proprio come nel caso in cui affermo "essere o non essere", "finirò la tesi di dottorato", "andrò al cinema", "ti sposerò". Essere si presenta in una certa rete di relazioni spazio-temporali, per l'Esserci, significherebbe qualcosa come: essere nel mezzo di possibilità di azione.⁴²

L'esistenza già consumata si può solo constatarla, così come può essere constatata da un altro. L'esistenza che di volta in volta mi sta dinnanzi, invece, è di tipo tale, che io ho da esserla, che io devo portarla a compimento in un modo o nell'altro oppure decidermi a non portarla più a compimento. In relazione all'esistenza che ancora mi sta davanti, il rapporto che io ho con essa si differenzia da quello che con essa ha un altro. (op. cit. pag. 179)

Non è difficile trovare nel parlare comune molti esempi in cui l'esistenza di qualcosa appare essere proprio una caratterizzazione in riferimento a delle coordinate spaziali o temporali, una caratterizzazione che ha, per così dire, una scadenza, ma sempre una caratterizzazione che può essere affermata o negata in sé e per sé, una chiesa, un'abitazione, una scultura di ghiaccio, il mio cane (e io stesso), sono tutti degli oggetti materiali per i quali ha perfettamente senso chiedersi se esistono o meno e ha perfettamente senso affermare che esistono, (ancora) che sono esistiti (in un certo tempo e in un certo spazio), che non esistono (più)

⁴² Nel testo *Esperire e parlare* (2006) di Vincenzo Costa è possibile trovare una trattazione dettagliata di questo tema.

Questo dimostra che esistenza, in questo senso, è realmente un predicato, sebbene non un predicato utilizzabile in maniera assoluta, poiché esso comprende necessariamente, in modo implicito o esplicito, un riferimento temporale. [...]. Poiché naturalmente ci sono anche oggetti materiali non viventi a proposito dei quali noi dovremmo poter parlare ugualmente di un inizio, di una fine e di una durata della loro esistenza. La vita dunque è un caso speciale dell'essere, e cioè quello in cui nell'essere in questione è necessario un processo per conservare la propria esistenza, quindi un processo di autoconservazione; e poiché un essere del genere esiste esattamente per tutto il tempo in cui dura questo processo, questo processo (la vita) si può equiparare all'essere di quell'essere. (op. cit. pag. 177)

La differenziazione presentata da Heidegger, però, non finisce qui in quanto viene aggiunta un'ulteriore caratterizzazione all'esistenza spazio-temporale propria dell'Esserci, dell'essere umano. L'Esserci, nella misura in cui si relaziona a tale esistenza nella forma della comprensione, non può fare a meno di *aver-da-essere* e questo significa che il modo specifico in cui l'essere umano si relaziona al proprio essere (in vita), al proprio esistere, non è quello della semplice constatazione, e a suggerirci tale distinzione è proprio la caratteristica sopra accennata che distingue gli esseri viventi che esistono dagli altri oggetti materiali: l'autoconservazione. Per questo Heidegger arriva ad affermare che questo ente non ha e non può mai avere il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente presente nel mondo (*Essere e tempo*, pag. 61-62). La tesi di Heidegger, potrebbe essere riformulata in questi termini: nella misura in cui l'essere umano si rapporta alla propria autoconservazione comprendendola, allora tale relazione alla propria esistenza (in quanto autoconservazione), non ha più la forma di una constatazione, ma la forma di una *preoccupazione per sé* (Selbstbekuemmerung)⁴³ (riprenderemo questo discorso nel terzo capitolo e siamo consapevoli di aver presentato alcuni punti sottoforma di tesi. Nel secondo capitolo cercheremo di mostrare come si configuri il mondo umano in quanto costituito da entità constatabili per mezzo di enunciati predicativi assertori, nel terzo e nel quarto capitolo cerchremo di mettere in evidenza le condizioni semantiche di tale comprensione di pratica di sé e del mondo). Vi è, inoltre, un punto specifico di *Essere e Tempo* in cui Heidegger

⁴³ È questa l'espressione utilizzata da Heidegger all'interno del testo *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*.

afferma esplicitamente che la peculiarità dell'Esserci non è riducibile solo alle regole che governano in questo caso l'applicazione del predicato "esistenza", ma che si estenda a ogni altro aspetto e a ogni altra caratterizzazione; tale estensione confermerebbe la nostra tesi che in questo caso Heidegger, abbia in mente più una forma dell'affermazione e della negazione.

I caratteri che risulteranno propri di questo ente non hanno quindi nulla a che fare con le proprietà semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, "avente l'aspetto" di essere così o così, ma sono sempre e solo possibili maniere di essere dell'Esserci e null'altro. (*Sein und Zeit*, pag. 64)

Tale preoccupazione e, allo stesso tempo, comprensione, non sarebbe altro che la risposta che in ogni momento io offro alle due opzioni tra continuare a vivere o "farla finita" e, contemporaneamente, riguarda il modo in cui di volta in volta tale continuare a vivere si articola. Siamo giunti al punto chiave di tutto il nostro discorso. Posto che tale distinzione tra due forme di esistenza, rilevata a partire da una discussione semantica, sia ammissibile, cosa comporta tale distinzione all'interno della questione ontologica riguardante il senso dell'essere? È possibile mostrare una struttura semantica in cui qualcosa che viene affermato o negato abbia un senso differente dalla constatazione e, se sì, è del tutto autonoma o può essere ricondotta a quest'ultima o, infine, entrambe derivano a loro volta da una struttura ancora più originaria? Abbiamo spesso parlato in queste pagine di constatazione e della forma enunciativa che corrisponde a essa: l'asserzione. Heidegger sta sostenendo la tesi che esisterebbe un'alternativa a tale relazione di comprensione con il mondo e conseguentemente, un secondo senso dell'essere di cui l'ontologia deve occuparsi. Tale alternativa, come abbiamo in precedenza mostrato, dovrebbe essere una forma alternativa dell'affermare e negare, del dire sì o no a una certa comprensione. In quanti modi è possibile usare la coppia di espressioni sì/no? In che modo la usiamo nel caso di una constatazione? E in che modo essa viene usata in ambito pratico? Come si articola la comprensione nel caso della constatazione e nel caso del portare a compimento?

Ora ci si deve chiedere: quale è l'alternativa al basarsi su enunciati assertori? Si possono distinguere al riguardo una tesi forte e una tesi debole. In *Essere e*

tempo Heidegger sostiene la tesi forte, ma per quanto posso giudicare, originariamente egli era partito dalla tesi debole. È solo a questa tesi [...] che, a mio parere, può essere fornita una tesi analitica. [...]. Quello che nel contesto presente io intendo con “tesi debole” è l’affermazione secondo cui il senso dell’essere è diverso a seconda che lo si intenda dal punto di vista teoretico, come l’essere che deve essere constatato, o dal punto di vista pratico [...] come l’essere che deve essere portato a compimento. La tesi forte è quella secondo cui “essere” nel senso di semplice-presenza non solo non è l’unico senso di “essere”, ma questo senso di “essere” è un senso derivato rispetto a quello dell’“aver-da-essere”. (trad. it. pag. 183)

Non prenderemo posizione su questo problema, non ci interessa in questo caso stabilire fino a che punto la tesi forte sia sostenibile o meno⁴⁴, nostro obiettivo è stato più che altro mostrare in che senso tale questione trovi il suo terreno di origine e debba essere affrontata a partire da una osservazione della struttura del nostro parlare, e che è in tale osservazione che noi giungiamo ad avere delle indicazioni strutturali riguardanti anche il nostro mondo e il modo in cui gli enti si presentano (come esistenti) in esso, in altre parole la nostra esperienza di essi.

Che cosa accade quando effermo e constato: “ci sono dei libri sulla scrivania”, oppure “dietro l’angolo c’è uno strip club”? A tali constatazioni, evidentemente, è possibile rispondere affermativamente o negativamente, è possibile verificarle e dire: sì (è vero) oppure no (non è vero), accettando o rifiutando il loro senso, cioè le loro condizioni di verità.

Ma se quel “sì / no” con cui rispondiamo a enunciati assertori ha il senso di una constatazione ed esprime l’essere nel senso della semplice-presenza, e se deve esserci ancora un altro modo di usare “sì / no”, in cui ad essere affermato o negato non è il contenuto di un enunciato assertorio. E ovviamente quest’altro

⁴⁴ Nonostante tutto, sottolineiamo che tale questione è lungi dall’essere estranea al problema antropologico. La tesi forte, infatti, ci consegna una figura dell’umano diversa dalla tesi debole. In questo caso, l’essere umano, e la semantica del suo parlare, è attraversato da una frattura ma nulla ci viene detto della relazione tra i due rami di tale frattura, potremmo dire che è un’immagine statica. La tesi forte, al contrario, continua ad interrogarsi su di essa e sui legami che entrambi i rami intrattengono con la preoccupazione per sé, per la propria vita e avanza l’ipotesi che non si tratti più di due sensi ma di due facce che si trovano sempre connesse, in alcune forme del parlare in maniera più stretta che in altre, ma cerca anche di mostrare a partire da quali condizioni essa possa essere forzata così tanto da permettere modalità del discorso in cui tale doppia dipendenza viene come camuffata, nascosta, nonché quali siano gli effetti che tale nascondimento abbia sulla stessa articolazione della preoccupazione verso la propria vita.

modo esiste e si riferisce ad imperativi e a enunciati intenzionali. Gli enunciati intenzionali sono enunciati indicativi formulati al futuro in prima persona, quando quest'ultimi non siano utilizzati come enunciati assertori, e questo si verifica quando essi concernono le proprie azioni o attività, come quando io dico, ad esempio, "dopo la lezione andrò a casa". Se la situazione espressa in un enunciato del genere si avvererà o meno, non è come nel caso degli enunciati assertori, una questione indipendente dal parlante, ma dipende da me stesso (per essere più precisi: dal fatto che io lo voglia). [...] Se qualcuno mi dice "vai a casa dopo la lezione" io posso rispondere con un "sì" o con il corrispondente enunciato intenzionale. Le due risposte sono equivalenti. [...] Ma all'imperativo si può rispondere anche con un "no". (trad. it. pag. 184-85)

Anche in questo caso, quindi, il compito dell'ontologia, l'indagine sul senso dell'essere ha bisogno di un'analisi semantica rivolta alla forma degli enunciati pratici (imperativi e ottativi) per essere portato a compimento.

Capitolo II

Dalla semantica formale all'antropologia

2.1 La domanda fondamentale della filosofia.

Nel precedente capitolo abbiamo ricostruito le ragioni che muovono Tugendhat, intorno agli anni '70, ad avviare un confronto con l'ontologia, in particolare con l'opera di Aristotele e di Heidegger e con la fenomenologia, seguendo una prospettiva di ricerca capace di mantenere gli interrogativi chiave della filosofia: la domanda intorno all'essere e la domanda intorno alla *struttura del mondo umano*. Tale ricerca porta il filosofo a volgere l'attenzione verso la *svolta linguistica* intravista, e a tratti percorsa, da Frege e Wittgenstein e, conseguentemente, a vedere nell'analisi del linguaggio e delle forme della significazione, il principale compito della filosofia. È in particolare il confronto con Heidegger, a partire dalla filosofia analitica del linguaggio, che permette a Tugendhat di rilevare che la domanda ontologica deve essere divisa in due indirizzi principali e irriducibili l'uno all'altro. Due sono, infatti, i *sensi fondamentali dell'essere*, in quanto, due sono le forme fondamentali di significazione in cui può articolarsi il discorso proposizionale intorno alle cose del mondo umano; il discorso proposizionale può parlare tanto di ciò che è, articolandosi secondo la forma assertoria, quanto di ciò che dovrebbe/potrebbe essere, articolandosi in enunciati imperativi e ottativi. Non si tratta di azzardare l'ipotesi che queste due forme del parlare racchiudano in sé l'universo del comprensibile specificatamente umano, ma più che altro di scegliere un punto di osservazione e di esplorazione e, secondo il filosofo, il fatto di parlare è un fenomeno tanto pervasivo quanto vicino al nostro esperire, da proporsi come un candidato ottimale per iniziare l'esplorazione della comprensione umana. Bisognerà quindi vagliare l'ipotesi secondo cui quelle che tradizionalmente sono considerate le caratteristiche peculiari della natura umana: la ragione, la libertà, l'autocoscienza, possano essere spiegate come degli effetti necessari che scaturiscono dalla natura proposizionale degli enunciati (assertori e imperativi) che usiamo per parlare del mondo, di noi stessi e per rivolgerci ai nostri simili.

L'interrogativo fondamentale della filosofia, da questa prospettiva diventa: che cosa significa comprendere un enunciato?

A sua volta tale interrogativo si sdoppia in due:

1. Che cosa significa comprendere un enunciato assertorio?
2. Che cosa significa comprendere un enunciato imperativo/optativo?

L'analisi dell'enunciato, nelle parole del filosofo, deve sostituirsi agli interrogativi fondamentali della tradizione filosofica: che cos'è l'essere in quanto essere? o, che cosa significa rappresentare un oggetto? (Tugendhat, 1976). Studiare la natura di un enunciato, nonché le diverse forme di enunciati che compongono il nostro parlare e ragionare (asserzioni, comandi, desideri), diventa il punto di partenza per riflettere intono alle nozioni di oggetto e di mondo e, conseguentemente, ricostruendo le diverse forme di oggetti che compongono l'universo dei discorsi umani, è possibile comporre un primo quadro del mondo specificatamente umano, nonché dell'esperienza che l'essere umano fa di sé stesso al suo interno e degli strumenti che tale esperienza offre a esso per elaborare una teoria della *natura umana*.

L'elaborazione di una risposta, e la ricerca di una metodologia capace di fare dei passi in avanti in questa direzione, costituiscono la parte centrale delle *Vorlesungen*⁴⁵, in cui il filosofo cercherà di scomporre l'interrogativo centrale per mostrare quali siano i diversi compiti che bisogna assolvere per rispondere esaurientemente a esso e, così facendo, proporrà una vera e propria descrizione formale della *comprensione umana del mondo*. È questa infatti l'idea, che rimarrà sempre sullo sfondo, che costituirebbe il vero obiettivo della filosofia. Naturalmente, il testo nella sua interezza costruisce una tesi in continuo dialogo con le principali posizioni presenti all'interno del dibattito analitico intorno alla natura del significato. Tugendhat si confronterà criticamente con le posizioni che hanno posto le basi del dibattito contemporaneo, come Frege e Wittgenstein, ma anche con i maggiori esponenti della filosofia analitica contemporanea, tanto con Russell,

⁴⁵ In riferimento a queste 20 lezioni il filosofo, nell'introduzione all'edizione italiana del testo, afferma che è un vero e proprio rischio tradurre solo le prime 7 lezioni (che compongono l'edizione italiana), in quanto esse costituiscono solo la *pars destruens* e sono scritte in vista delle successive indagini di semantica formale. Rimandiamo alle pagine scritte da Tugendhat nella *Prefazione all'edizione italiana delle Vorlesungen*, contenute in *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989

Strawson e Grice che con Searle, Dummett e Davidson. Non è nostra intenzione prendere direttamente in considerazione gli sviluppi di questo dialogo, né valutare il modo in cui il filosofo tedesco critichi e proponga delle correzioni alle tesi avanzate dalla filosofia analitica nel tentativo di elaborare una teoria della comprensione linguistica e una teoria del significato; noi prenderemo in considerazione solo il percorso tracciato dal filosofo tedesco, facendo emergere come, nella scelta degli esempi, nella scelta dei passi da compiere e delle domande da porre, questo stesso percorso porti verso una teoria antropologica, e vada quindi letto solo in vista di essa. Le riflessioni interne al dibattito analitico sulla natura del significato, quindi, resteranno sullo sfondo e serviranno solo a chiarire meglio alcuni punti del discorso portato avanti da Tugendhat, il quale, come cercheremo di far emergere, usa la filosofia analitica, ma cerca di non assimilare la filosofia stessa alla filosofia analitica.⁴⁶

Riportiamo a tale proposito uno stralcio di un'intervista rilasciata dal filosofo nel marzo 2007 presso l'Universidad Nacional de Colombia, in occasione della conferenza *Nuestro miedo a morir*⁴⁷:

Domanda: quali sono i problemi importanti?

Risposta: Bene, diciamo che la morale, i problemi politici e sociali e la riflessione su temi come la libertà umana e la religione.

Domanda: E quale ruolo gioca la filosofia in riferimento a questi problemi importanti?

Risposta: Credo che il ruolo della filosofia consista nella chiarificazione concettuale. In generale, si discute su problemi morali politici etc. usando delle parole ma senza tenere in considerazione che le parole sono, in generale, polivalenti e ambigue. Per esempio la parola "libertà" ha molti significati e proprio questo è un lavoro che un filosofo deve compiere: chiarire i differenti significati.⁴⁸

⁴⁶ In riferimento a questo non voler ridurre la filosofia allo studio (empirico o formale) del linguaggio e delle forme della significazione, diventa ancora più marcata la distanza che separa Tugendhat da un filosofo come Dummett. Mentre il primo dedicherà più di 30 anni alla comprensione della nozione di *azione morale*, ribadendo a più riprese che la domanda centrale della filosofia è: «come dobbiamo vivere?» e quindi che nessuno, in filosofia, possa esimersi dal riflettere su questo interrogativo, il filosofo inglese si impegna sistematicamente a fare di ogni suo testo un lavoro di semplice "chiarificazione concettuale".

⁴⁷ La conferenza, in lingua tedesca, fa parte della raccolta *Anthropologie statt Metaphysik*.

⁴⁸ In *Saga. Revista de estudiantes de Filosofía*, 2007

Chiarificazione concettuale, quindi, ma al servizio di una possibile articolazione della vita sociale, morale e religiosa.

In alcuni punti sembrerà di perdere il filo generale dell'argomentazione, all'interno di questioni specifiche riguardanti ad esempio *la natura della sintesi tra oggetti* propria degli enunciati assertori, o il funzionamento dell'espressione indessicale *io*, ma questi sono dei passaggi obbligati in quanto ci permetteranno di formare una nuova base concettuale capace di sostituirsi a quella tradizionale (*Vorlesungen*, trad. ingl. pag. 121). Contemporaneamente, sarà proprio il modo in cui Tugendhat affronterà questi problemi specifici a fornire la prova più evidente che la sua ricerca è stata, fin dagli inizi, una ricerca antropologica.

2.2 La natura di un enunciato e la natura di uno stato di cose

Riprendiamo, quindi, l'interrogativo centrale di una teoria semantica: che cosa significa comprendere un enunciato?

Tale interrogativo, nota immediatamente Tugendhat, ci costringe a rendere esplicita l'idea, tanto derivante dalla tradizione filosofica che dal parlare comune, che noi abbiamo della parola *enunciato*. Che cos'è un enunciato? In che cosa si distingue da una semplice successione di parole o gesti? Da una sola parola? E da una successione "casuale" di suoni e gesti? O dal bip con il quale il telefonino ci "dice che la batteria si sta scaricando"?

Tugendhat propone, in primo luogo, di prendere in considerazione enunciati predicativi semplici, in particolare enunciati in cui viene detto qualcosa in riferimento a un oggetto percepito, come "il Duomo di Colonia è rosso", "l'aula è in fiamme", "il gessetto è bianco"; in questo modo l'indagine prenderà le mosse da uno spazio concettuale apparentemente più semplice e controllabile. Buona parte delle *Vorlesungen* si concentreranno su questo tipo di espressioni, cioè sugli enunciati predicativi assertori riguardanti oggetti percepiti o percepibili.

In secondo luogo, il filosofo inizia con il presentare alcune opzioni che la riflessione filosofica del secolo scorso ha fornito in risposta a questo interrogativo,

in particolare la posizione espressa da Husserl all'interno della VI Ricerca Logica⁴⁹ e da Wittgenstein nel *Tractatus* e nelle note stese in un periodo successivo al *Tractatus*, che portano in titolo "Complessi e Fatti". Il contributo positivo che otteniamo dalla lettura di questi testi riguarda due punti fondamentali, in quanto rendono problematica, e criticano, un'ipotesi di lavoro che vede nell'enunciato una particolare forma di relazione (connessione o sintesi) tra parti e che assimila le parti di cui essa è formata a degli oggetti, intendendo con questa espressione le cose di cui facciamo una esperienza percettiva, che possiamo vedere e toccare. Secondo quest'ipotesi, comprendere un enunciato del tipo "il gessetto è bianco" comporta tre momenti differenti e fondamentali:

1. Comprendere a che cosa si riferisce l'espressione "gessetto"
2. Comprendere a che cosa si riferisce l'espressione "bianco"
3. Infine, vedere e riconoscere nel mondo percettivo che ci circonda un oggetto che esemplifichi un'unione tra questi due oggetti

Ogni punto è stato ampiamente dibattuto all'interno della tradizione filosofica e, com'è noto, proprio intorno alla natura degli oggetti a cui si riferiscono espressioni come "rosso", si è incentrata buona parte della disputa medievale sugli "universali". Nella filosofia moderna, la nozione di "rappresentazione", ha svolto un ruolo fondamentale nella descrizione e nella spiegazione del modo in cui, attraverso delle parole, l'essere umano potesse rapportarsi al mondo, alla realtà. Le parole e le loro connessioni in enunciati, possono essere viste come dei "rappresentanti" degli oggetti e delle loro connessioni, o come dei "rappresentanti" del modo in cui tali oggetti e tali connessioni vengono esperiti su di un piano percettivo e sensoriale. Com'è noto, la critica mossa a una tale idea ha una struttura unitaria e concerne la possibilità di fondare, controllare, verificare, senza cadere in un regresso all'infinito, tale relazione di rappresentanza. Che cosa garantisce che una certa rappresentazione corrisponda, da un lato, all'oggetto rappresentato e, dall'altro, alla mia percezione di esso? In che modo posso mettere in relazione questi tre termini,

⁴⁹ All'interno della Lezione 10 alla quale facciamo riferimento, Tugendhat si sofferma anche in un'analisi critica della nozione di *intuizione categoriale* a partire da cui Husserl sviluppa la propria risposta alla problema della comprensione di un enunciato predicativo. Non prenderemo in esame queste pagine, in quanto ci porterebbero lontano dai nostri scopi.

senza usare un'ulteriore rappresentazione? Esista qualcosa come una conoscenza basata su rappresentazioni?

Nella IV Ricerca Logica dal titolo *Elementi di una chiarificazione fenomenologica della conoscenza*,⁵⁰ Husserl si impegna in una descrizione definitoria delle combinazioni sintetiche che stanno alla base della comprensione di *fatti complessi* e quindi del significato di enunciati. Risulta tanto intuitivo quanto innocuo, dal punto di vista teorico, affermare che un enunciato come “il gessetto è bianco” sia frutto di una composizione sintetica tra due oggetti, tenuti in qualche modo (ancora da specificare) insieme: da un lato “il gessetto” (o la sua rappresentazione) e dall'altro “il colore rosso” (o la sua rappresentazione) e, quindi, ipotizzare che comprendere il significato di questa espressione non dipenda da null'altro che dal comprendere in che modo i significati delle due espressioni componenti sono tenuti insieme. Naturalmente, come sottolinea lo stesso Tugendhat

È chiaro che secondo Husserl la composizione che costituisce uno stato di cose, non può essere assimilata a ciò a cui comunemente ci riferiamo quando parliamo di un oggetto composto. (pag. 162)

E questo perchè, mantenendoci ancora in un'analisi intuitiva dell'enunciato, lo stato di cose che con esso viene inteso, non assomiglia proprio a un oggetto spazio-temporale: mentre se combiniamo più oggetti tra di loro per formare qualcos'altro (come nel gioco dei *Lego*), il risultato di questa composizione, sarà sempre e comunque un oggetto percepibile, che si trova in una certa posizione nello spazio e nel tempo rispetto a noi e a chiunque altro, uno stato di cose o un fatto, al contrario, non sono degli oggetti spazio-temporali (pag. 162).

Quando noi parliamo del fatto che Cesare è stato ucciso a Roma nel 44 a. C. Cesare è un oggetto spazio-temporale. Allo stesso modo l'evento della sua uccisione è localizzabile nello spazio e nel tempo. È avvenuto in un certo posto e in un certo tempo. Il fatto che Cesare sia stato ucciso in quel determinato posto e in quel determinato momento, invece, non è localizzabile e databile. (pag. 162)

⁵⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900-01; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968

Tale distinzione tra diverse forme di oggetti (di oggettualità), viene proposta dallo stesso Husserl all'interno della VI Ricerca, ma alla sua base viene posta un differenza ambigua tra una forma ampia e una forma ristretta della percezione. È proprio il persistere di un modello esplicativo ispirato alla percezione che, secondo Tugendhat, impedirebbe a Husserl di sviluppare le sue stesse intuizioni. Il padre della fenomenologia, infatti, distingue in queste pagine tra *oggetti sensibili o reali* e *oggetti categoriali o ideali*, intendendo con queste espressioni degli oggetti di grado superiore (VI Ricerca Logica, trad. it. pag. 448), i quali però a loro volta dovrebbero essere comunque presentabili alla coscienza sulla scorta di una particolare percezione. Se teniamo ferma questa descrizione, notiamo in che cosa tale sintesi si differenzi, sul piano logico, da una reale composizione di oggetti mirante a formarne un terzo. Nell'enunciato "il martello ha un manico e una testa"

Il martello stesso, entra a far parte dello stato di cose come sua parte, e nonostante sia sempre possibile che una composizione reale tra oggetti sia a sua volta parte di una qualche unità maggiore, non può mai accadere che siano le sue stesse parti a costituire tale nuova e maggiore unità. Lo stato di cose che il martello è composto da testa e manico, non è un oggetto percepibile. (pag. 164)

Lo stesso Husserl, in un passo contenuto nel § 12 della I Ricerca Logica, avente come titolo *L'oggettualità espressa*⁵¹, suggerisce un ulteriore motivo che impedirebbe l'assimilazione della *sintesi categoriale*, dalla connessione presente in un enunciato, a una connessione tra oggetti e, in verità, fornisce anche dei motivi per mettere in discussione la stessa idea per cui un enunciato sia proprio una connessione. In questo paragrafo il filosofo si sofferma non solo sulla distinzione tra significati e oggetti, ma anche sulla particolare natura dei predicati. Il significato dei predicati non starebbe, a differenza dei nomi, nel loro riferirsi a un oggetto: questi (che Husserl chiama in queste pagine *nomi universali* o *nomi che hanno una estensione*), tecnicamente, si riferiscono proprio al medesimo oggetto identificato dal termine singolare. Quando, in altre parole, dico che "il martello è pesante", con la parola "pesante" non faccio riferimento a un ulteriore oggetto (reale, percepibile

⁵¹ Trad. it. pag. 312

o ideale e solo rappresentabile) che sarebbe in qualche modo collegato o contenuto come sua parte, all'interno dell'oggetto martello, ma faccio riferimento solo e semplicemente al martello stesso. Allo stesso tempo, però, questo significa che la parola "pesante" in sé e per sé, usata indipendentemente da un enunciato completo, non fa riferimento ad alcunché, né di reale né di universale.

Probabilmente, però, il modo più efficace per portare alla luce tale distinzione nella forma oggettuale degli stati di cose, è far riferimento a quello che potremmo chiamare *oggettualità ideale negativa*. In questo modo diventerà evidente in che senso il vedere una tale oggettualità, abbia delle caratteristiche molto più simili al comprendere che al percepire.

Quando noi constatiamo lo stato di cose che A e B sono separati, allora A e B, in quanto oggetti reali, non sono connessi, sono separati. Eppure nel costituire lo stato di cose dell'essere separati, sono in connessione. Ciò che rende possibile tale connessione, che non è reale, è il pensiero, ma dire che essa non sia reale non significa affatto affermare che essa non sussista. Il fatto che gli stati di cose non siano un oggetto reale (un oggetto concreto esistente nello spazio e nel tempo), il fatto che gli stati di cose siano costituiti nel pensiero, non significa che non siano reali. (*Vorlesungen*, pag. 165).

Se prendiamo in considerazione le riflessioni che Wittgenstein compie negli anni che separano la pubblicazione del *Tractatus* dalla pubblicazione delle *Ricerche Filosofiche*, troviamo una serie di interrogativi e di ipotesi di lavoro miranti a un obiettivo del tutto analogo a quello di Husserl, comprendere ciò che costituisce il significato di un enunciato a partire da un apparato concettuale differente da quello suggerito dall'idea di sintesi, composizione tra oggetti e rappresentazione.

Un composto non è un fatto. Ad esempio io posso dire di un composto che esso si muove da un posto ad un altro, ma non posso dire lo stesso di un fatto. [...] Un composto è un oggetto spaziale a sua volta composto da oggetti spaziali [...] ma che questo composto è qui adesso è un fatto. [...] Dire che un cerchio rosso è *il risultato dell'unione* di roschezza e circolarità, o è un composto le cui parti sono queste, è un uso scorretto di queste parole ed è fuorviante. [...]. Il centro del problema riguarda l'uso confuso della nozione di oggetto.

A essere presa di mira è, nuovamente, la nozione di oggetto, quindi il problema riguardante il tipo di oggetti che costituiscono l'esperienza che noi esseri umani facciamo del mondo, nel momento in cui parliamo di esso. Come ogni essere vivente dotato di sistemi percettivi e di sistemi di movimento, noi esseri umani interagiamo e (in un certo senso) conosciamo, porzioni del nostro ambiente circostante, ne vediamo e ne tocchiamo le caratteristiche e, in riferimento al nostro istinto di conservazione, operiamo delle selezioni e delle ricerche atte a ricercare nello spazio e nel tempo alcune situazioni e fuggire da altre. Tra gli oggetti con i quali interagiamo costantemente (a partire da una certa età in poi e se le condizioni di interazione sociale lo permettono), vi sono l'insieme delle cose di cui parliamo per mezzo di enunciati; il problema è proprio quello di capire se tali oggetti si aggiungano semplicemente a quelli che di fatto percepiamo e, in un certo senso, non aggiungono nulla di nuovo al nostro agire e conoscere senso-motorio o se, come cercheremo di mostrare, non soltanto aggiungono qualcosa, ma la loro stessa presenza finisce può trasformare radicalmente la vita stessa degli esseri umani, lo stesso presentarsi e strutturarsi dell'esperienza senso-motoria.

Husserl e Wittgenstein hanno suggerito, per ora, solo in che modo non bisogna pensare questi oggetti e, conseguentemente, in che modo non bisogna pensare la comprensione del significato di un enunciato predicativo. In entrambi troviamo delle buone ragioni, in primo luogo, per non considerare uno stato di cose alla stregua di una sintesi e, in secondo luogo, per non considerare immediatamente come identici i mezzi in cui le parti che compongono un enunciato predicativo, si riferiscono al loro rispettivo oggetto. Se prendiamo come esempio l'enunciato "la mela è rossa", da un lato, siamo portati a pensare che le due espressioni che lo compongono si riferiscano a qualcosa di ben preciso e di distinto: in un caso, appunto, abbiamo un termine singolare con il quale facciamo riferimento alla mela e nell'altro abbiamo un predicato di percezione con il quale facciamo riferimento al colore rosso, dall'altro lato però, notiamo che la parola "rosso" a sua volta si riferisce proprio alla mela, a una sua caratteristica e non a qualcosa di autonomo rispetto a essa ("la rossezza"). Da entrambi, quindi, veniamo sollecitati a porre esplicitamente in questione il significato dell'espressione "fare riferimento a..." la quale viene indifferentemente utilizzata tanto per le parti che compongono l'enunciato che per l'enunciato nella sua interezza. Il primo passo da compiere,

verso una comprensione di questo tipo di oggetti, presuppone la risposta a tre domande:

1. Che cosa significa che un termine singolare si riferisca a qualcosa?
2. Che cosa significa che un predicato si riferisca a qualcosa?
3. Che cosa significa che un enunciato si riferisca a qualcosa, a uno stato di cose?

Il filosofo decide di prendere le mosse dal secondo interrogativo e avviare un'analisi del funzionamento dei predicati. Tale indagine, come vedremo, creerà anche una solida base a partire dalla quale comprendere alcune fondamentali differenze formali tra il comportamento umano e il comportamento delle altre specie animali capaci di usare dei segnali per “riferirsi ad alcuni oggetti rilevanti del proprio ambiente”, tra un forma di riferimento a qualcosa di tipo percettivo e motorio e una forma di riferimento a qualcosa di tipo discorsivo.

2.3 Predicati e caratterizzazioni

Nel precedente paragrafo, abbiamo introdotto le espressioni “termine singolare” e “predicato” senza darne alcuna definizione. Sappiamo che tali espressioni sono inerenti tanto alla sfera semantica che alla sfera sintattica di una data lingua, e con esse viene proposta quella che potremmo chiamare una distinzione nella funzione svolta dalle diverse parti di un enunciato. Naturalmente questi sono termini che hanno un significato ben preciso anche all'interno degli studi di logica e, probabilmente, dovremo ritornare sulle diverse accezioni che essi hanno nei rispettivi campi di applicazione. Per ora, abbiamo mosso i primi passi verso una comprensione del significato di un enunciato predicativo, facendoci guidare solo dai generici indizi trovati nell'uso incessante e quotidiano degli enunciati che noi tutti facciamo. Tali indizi possono essere composti nelle definizioni:

1. Dicendo “la neve è bianca” intendiamo far riferimento a uno stato di cose;

2. Questo stato di cose è a sua volta composto dalla neve e a essa ci riferiamo per mezzo dell'espressione "la neve" e dal bianco a sua volta identificato dall'espressione "bianca".

Sempre a partire dall'osservazione dell'uso che facciamo, e possiamo fare, tanto di questo enunciato che delle sue parti costituenti, possiamo operare una prima differenziazione tra le due espressioni. Emerge una sorta di maggiore versatilità della seconda rispetto alla prima che si rispecchia in una diversità nella forma dei due "oggetti" a cui queste si riferiscono. Richiamando alla nostra attenzione la riflessione filosofica medioevale, Tugendhat, ricorda che il termine "bianca" ricadrebbe in quella categoria formale a cui la tradizione filosofica ha dato il nome di "universale"

Con l'espressione "universali" si intende il fatto che una certa espressione si riferisce ad un "oggetto generale", che può essere applicato a sua volta ad oggetti differenti. È questa idea dell'*appartenere a...* ad essere espressa nella parola "attributo". (pag.177)

Che cosa significa "oggetto generale"? Mela, uomo, albero, da questo punto di vista sono degli oggetti generali, in quanto di molte cose possiamo dire che sono mele, uomini o alberi, come nel caso di "l'albero prende fuoco", "l'uomo è mortale", "la mela cresce sugli alberi", ma all'interno di un'espressione come "questa mela è acerba", il termine "mela" non si riferisce a qualcosa di generale ma a uno specifico oggetto che si trova all'interno del nostro campo percettivo, con essa facciamo riferimento a un unico oggetto; tali considerazioni, del tutto grossolane, ci pongono davanti a una prima ambivalenza nell'uso dei segni che compongono i nostri enunciati, il loro essere contemporaneamente rivolti a una dimensione di generalità e a una dimensione di singolarità puntuale.

Naturalmente, la tradizione filosofica ha proposto diverse accezioni per definire tanto le proprietà dei predicati, quanto le caratteristiche degli oggetti a cui essi fanno riferimento e, in qualche modo, le stesse distinzioni e spiegazioni terminologiche nelle quali siamo impegnati in un colloquio informale con un amico, contengono già ognuna di queste accezioni. Una di esse, ad esempio, è la parola caratteristica: con il termine "bianca" non stiamo per nulla facendo

riferimento a un qualcosa (di reale o di ideale), ma stiamo solo esprimendo una caratterizzazione dell'oggetto al quale ci riferiamo dicendo "neve". I predicati non hanno la funzione di combinare alcunché con l'oggetto inteso dal termine singolare, ma hanno la funzione di caratterizzare questo stesso oggetto (pag. 178). Ciò a cui i predicati si riferiscono, non sono oggetti ma svolgono una particolare funzione all'interno del nostro parlare e del nostro agire, rimandano più che altro a particolari azioni, come "caratterizzare", "attribuire", "distinguere". Tugendhat afferma, a questo punto, di non essere in grado definire la parola "caratterizzare", sostenendo che in questo caso ci troviamo dinanzi a un *fatto fondamentale della nostra comprensione* e per questo può essere offerta solo una parafrasi (*erläutern*): un predicato svolge la propria funzione di caratterizzazione nel momento in cui funge da criterio. Un criterio (dal greco *krinein*, separare) è qualcosa che serve a distinguere e, conseguentemente, a classificare (pag. 182-83). In questo modo abbiamo raggiunto una prima risposta alla domanda riguardante la comprensione di un predicato: un predicato è un criterio. L'interrogativo al quale dovremo cercare di rispondere sarà proprio: come funzionano questi criteri? E in che modo si articola la nostra vita all'interno di essi? Sappiamo, infatti, che dal corretto funzionamento di criteri di discriminazione dipende anche la sopravvivenza di ogni specie vivente, e che tali criteri si collocano, a seconda delle funzioni da svolgere e della complessità della specie, su diversi piani che partono da sistemi di ereditarietà per arrivare al funzionamento della percezione; anche la rana che "acchiappa" le mosche in volo segue dei criteri di movimento e di percezione, anche le api e i primati non umani seguono dei criteri per orientarsi all'interno del loro ambiente. Che cosa accade di diverso quando caratterizziamo qualcosa a partire da un enunciato predicativo? A partire da quale prospettiva, facciamo esperienza del nostro mondo e degli oggetti che lo compongono? Che cosa accade alla nostra vita quando iniziamo a familiarizzare con questi criteri?

Possiamo ora iniziare a ragionare sul fatto che comprendere il significato di un predicato significherebbe comprendere il modo in cui con questo termine caratterizziamo qualcosa; comprendiamo il suo significato nel momento in cui sappiamo che cosa esso ci dice dell'oggetto in questione.

Il significato di una asserzione come "il castello è rosso" non viene quindi spiegato dicendo che il predicato si riferisce ad una caratteristica (la

“rossezza”), la quale si trova unita all’oggetto in questione, ma dicendo che per mezzo del predicato “rosso”, l’oggetto, il castello, viene caratterizzato in una precisa maniera. (pag. 179)

Questa nuova formulazione del problema, nonostante le sua “ovvietà” è la porta di accesso a una formulazione diversa dei nostri interrogativi. In primo luogo, in questo caso il problema da chiarire diventa quello relativo alla funzione di differenti classi di segni. Un certo tipo di segno ha la funzione di caratterizzare qualcosa, e altri hanno la funzione di riferirsi a qualcosa⁵². A questo punto della nostra indagine, non possiamo più dare per scontato che la funzione di caratterizzare possa essere svolta anche senza questi particolari segni. Se da un lato, sembra essere innocuo affermare che già nella percezione possiamo far riferimento e identificare degli oggetti, un castello ad esempio, senza aver alcun bisogno di un segno, dall’altro diventa discutibile che sia possibile caratterizzare un qualche oggetto senza usare un qualche segno, così come diventa discutibile il fatto che sia possibile conoscere questa caratterizzazione in sé stessa (ad esempio la rossezza) se non a partire dalla osservazione del modo in cui usiamo un certo segno e che quindi non tanto la corretta applicazione di un certo predicato dipenda dall’aver già a disposizione una qualche “idea generale” ma, al contrario, tale “idea generale” è solo il frutto dell’osservazione del modo in cui usiamo il predicato in questione. Nel caso del predicato “rosso”, di certo noi esseri umani, proprio come molte altre specie animali (dalle scimmie agli spinarelli che associano una serie di comportamenti alla percezione di questo colore), distinguiamo sul piano percettivo questo colore da un altro e, in alcuni casi, la semplice percezione di questo colore può predisporci automaticamente verso una certa azione piuttosto che verso un'altra, così come, di certo, tale discriminazione dipenderà da uno schema generale percettivo basato su forme di tipicità più o meno generali (ampie), ma nel momento

⁵² Evidentemente in questo caso stiamo mettendo tra parentesi il problema centrale che l’ontologia aristotelica lascia alla tradizione filosofica cioè la distinzione tra le diverse forme in cui qualcosa è. Andremmo al di là del nostro proposito (e molto al di là delle nostre stesse competenze) se cercassimo di ricostruire in questa sede un problema di così ampia portata. Rimandiamo al testo di Tugendhat già citato TI KATA TINOS e ai testi contenuti nella bibliografia per un approfondimento. Tugendhat riprende questo problema anche all’interno delle *Vorlesungen*, presentando un ipotetico confronto tra la posizione *nominalista* e la posizione *realista* o *concettualista*, in riferimento alla natura dei predicati. Cfr. pag. 183 e succ. Tale confronto è solo una delle tappe di un confronto ancora più ampio e ambizioso tra la filosofia tradizionale e la filosofia analitica; la seconda tappa si svilupperà intorno alla nozione di oggetto, occuperà le lezioni dalla 18 alla 23 e prenderà in considerazione la filosofia di Mill, Husserl, Frege, Russell e Strawson.

in cui usiamo una parola e una serie di enunciati interconnessi secondo regole argomentative per parlare di tutto questo, ad esempio per comunicarlo a un altro, non è assolutamente detto che stiamo compiendo la stessa discriminazione che avviene sul piano della percezione, ma in maniera più complessa. Avere a disposizione dei criteri, non solo percettivi ma comunicativi, per classificare e distinguere situazioni rilevanti all'interno di un certo ambiente, è un qualcosa di molto diffuso all'interno del regno animale e svolge una precisa funzione biologica. Pensiamo, ad esempio, al caso dei cercopitechi, delle piccole scimmie che da anni sono al centro di diversi esperimenti miranti proprio a comprenderne i comportamenti comunicativi e la struttura del loro "linguaggio". Sappiamo che questi animali, che vivono in gruppo, sono preda di diverse altre specie con diverse strategie di assalto (in primo luogo il leopardo, l'aquila e il pitone)

Diventa subito chiara una delle funzioni essenziali – da un punto di vista biologico – di un linguaggio, quella di mezzo attraverso il quale i membri di una collettività si tengono reciprocamente informati su eventi e oggetti, inanimati – cibo – e animati, prede e predatori presenti nell'ambiente. (Cimatti, 1998 pag. 68)⁵³

Le osservazioni condotte sul campo mostrano che l'utilizzo di questi segni di caratterizzazione è molto differenziato e versatile; essi possono essere usati per informare, ma anche per mentire, e non sempre al presentarsi della minaccia il segnale viene eseguito automaticamente, e ciò può dipendere anche da chi si ha intenzione di informare e chi si ha intenzione di tenere all'oscuro del pericolo imminente; anche tutte queste variazioni sul tema sono in funzione di altrettanti bisogni biologici, come l'uccisione di un "capo" per prenderne il posto e in questo modo assicurarsi l'accoppiamento, la protezione della prole etc. Questi esperimenti pongono l'urgenza, in sede di analisi semantica, di confrontare la funzione caratterizzante svolta dai predicati all'interno di un enunciato (assertorio, imperativo, ottativo) con la funzione caratterizzante di questi (e altri) sistemi e, proprio sulla base di questo confronto, vedere in che misura l'uso di enunciati predicativi, nella nostra specie e la comprensione che gli esseri umani hanno degli

⁵³ Per ulteriori precisazioni rimandiamo a Cimatti (1998).

enunciati della loro lingua, svolga una funzione adattiva all' ambiente specifico e, in che senso, costituisca un vantaggio evolutivo.

Tugendhat, di fatto, non prende direttamente in considerazione questo esempio, e soltanto negli articoli del 2007 pone esplicitamente la questione riguardante la funzione biologica del linguaggio predicativo, mettendo in evidenza i vantaggi cognitivi che esso ha portato: in primo luogo la possibilità di rendere flessibili e maggiormente governabili le proprie facoltà, ma, soprattutto, la possibilità di sedimentare e trasformare le conoscenze nel tempo, con una velocità di gran lunga maggiore rispetto alla sedimentazione a livello genetico. Tutto questo, evidentemente, aumenta non solo la capacità di adattarsi passivamente all'ambiente ma anche la capacità di trasformarlo al servizio dell'adattamento. Crediamo, comunque, che già l'attribuire la funzione di caratterizzazione ai predicati che compongono i nostri enunciati, abbia non soltanto delle conseguenze su di un piano semantico, ma anche all'interno di uno studio formale delle "situazioni" e, in generale, dell'ambiente in cui l'essere umano vive, e sappiamo quanto tale oggetto di studio sia stato e sia tutt'ora rilevante per l'antropologia filosofica. Una delle prove più forti per sostenere la classica distinzione tra "ambiente animale" e "mondo umano" potrebbe venire proprio dall'individuazione di differenze formali nella caratterizzazione dell'ambiente e del mondo. Forme differenti di caratterizzazione rimanderebbero a esigenze biologiche diverse, dettate da ambienti diversi e non sovrapponibili. Come vedremo in seguito, le caratterizzazioni discorsive umane si inserirebbero, secondo Tugendhat, all'interno di una frattura tra fattori cognitivi e fattori desiderativi ma, ad esempio, l'intreccio tra questi due fattori (nel linguaggio del biologo: tra *mondo percettivo* e *mondo operativo*) risulta essere, all'interno della riflessione di Jacob von Uexküll, ciò che costituisce l'ambiente di una certa specie e le permette di vivere all'interno di esso, dando a essa *la sicurezza* di trovarsi, per così dire, nel posto giusto al momento giusto. Nel prossimo capitolo vedremo in che termini l'essere umano viva all'interno di un particolare circolo vitale in cui secondo Tugendhat, il parlare predicativo sia contemporaneamente causa di vantaggi e svantaggi evolutivi, ma fornisca anche dei potenti antidoti per mantenersi in vita nonostante questi svantaggi. Secondo Tugendhat il primo effetto a due facce del nostro poter parlare predicativo, sarebbe *l'esperienza della contingenza*. Come cercheremo di mostrare, il tratto fondamentale che secondo il filosofo crea la differenza tanto semantica che

ambientale per l'essere umano è la presenza dei termini singolari, di espressioni che permettono di identificare qualcosa e, in particolare il modo in cui i termini singolari lavorano insieme alle espressioni indessicali, per mezzo delle quali viene di volta in volta ritagliata la situazione di discorso e i partecipanti a essa possono identificarsi l'un l'altro. Senza i termini singolari e le espressioni caratterizzanti, che il filosofo chiamerà quasi-predicati, il nostro parlare e, conseguentemente, il nostro ambiente sarebbero stati radicalmente differenti e noi non avremmo mai avuto accesso all'esigenza di essere razionali, di essere liberi e, soprattutto di essere buoni.

2.4 La funzione dei predicati

Ma torniamo al nostro punto. Nel momento in cui ci interroghiamo sulla comprensione di una qualche classe di segni nei termini di una comprensione della loro funzione, allora la nostra domanda può essere così riformulata: che cosa significa comprendere l'uso di una certa classe di segni? Se ci interroghiamo sulla funzione di qualcosa, cerchiamo di capire che cosa essa fa o il modo in cui essa viene usata per svolgere un certo compito. Comprendere il significato di un segno, quindi, sarebbe identico a comprendere il modo in cui questo segno viene usato e così, nel caso di una classe di segni, comporterebbe la comprensione delle regole che ne governano l'utilizzo. Se generalizziamo questa ipotesi alla connessione tra segni aventi funzioni differenti, e la applichiamo alla comprensione di un enunciato, allora potremmo affermare che comprende un enunciato (assertorio, imperativo, etc.) chi comprende la sua funzione, cioè le regole che ne governano l'uso e mostra di saperlo usare per degli scopi che sono conformi a queste regole. In queste pagine stiamo evidentemente seguendo, insieme a Tugendhat, il modo in cui Wittgenstein, almeno a partire dal *Libro Blu*, imposta il problema della comprensione del significato. Come punto di riferimento generale di questa impostazione, Tugendhat richiama il § 560 delle *Ricerche Filosofiche*

Il significato della parola è ciò che viene spiegato dalla spiegazione del significato”. Cioè: se vuoi comprendere l’uso della parola “significato”, guarda quello che chiami “spiegazione del significato”. (trad. it. pag. 197)

Ma che cosa intendere, in questo caso con la parola spiegazione? Possiamo, di certo, prendere le mosse da un esempio e cercare dal contesto immaginato di estrarre una serie di fili conduttori. Prendiamo come esempio la parola “martello”⁵⁴ e chiediamoci in che cosa consista la spiegazione del suo significato; tale esempio, nonché presupponga in sé il fatto che parlante e ascoltatore condividano già una serie di conoscenze proposizionali e di pratiche discorsive e, per questo, non può essere assunto come caso paradigmatico per ragionare sullo stesso ingesso all’interno della conoscenza proposizionale e discorsiva, ammesso che tale passaggio avvenga in un solo momento, può in ogni caso essere opportunamente distillato per risalire da esso alla struttura che in generale ogni spiegazione del significato abbia. Possiamo pensare, ad esempio, a una persona intenta a costruire una cuccia per il cane, e a suo figlio che a suo modo cerca di dare una mano. A un tratto il papà si rivolge al figlio e dice: «passami il martello!» e il bambino, a quel punto, attonito e spiazzato chiede: «che cos’è?» .

In una situazione del genere è facile immaginare che a questo punto il padre, a prescindere da tutte le parole che possa dire per far prendere quell’oggetto al figlio, sia anche spinto a mostrare a che cosa esso serva e a considerare una parte integrante e fondamentale della spiegazione del significato della parola anche la comprensione di una certa attività, quella del martellare. Potremmo immaginare il discorso che il papà fa al bambino, più o meno in questi termini: «il martello è una cosa come questa e ora mi serve perché devo fare questa e quest’altra cosa», ci saranno, a partire da questo momento, un’infinità di contesti e di azioni in cui sarà possibile vedere se il bambino ha compreso tale spiegazione o meno, il problema ora è esplicitare in che cosa essa consista.

Wittgstein ci suggerisce una cosa apparentemente semplice: osservare niente di più e niente di meno di ciò che accade quando chiediamo a qualcuno di spiegare che cosa significa una parola e tale spiegazione ci viene data. Quando poniamo questa domanda, presupponiamo che il nostro interlocutore comprenda già

⁵⁴ Nel testo *The logical basis of Metaphysics* Dummett prende le mosse da questo stesso assunto per sviluppare una descrizione di una teoria del significato.

l'espressione, e la spiegazione è riuscita se a nostra volta mostriamo di averla compresa. Perciò possiamo affermare che "spiegare" in questo senso significhi: mostrare che cosa si comprende, comunicare una comprensione, rendere qualcosa comprensibile (pag. 187). Se applichiamo questo principio generale ai predicati, avremmo come compito immediato quello di spiegare il modo in cui *caratterizziamo* e notiamo che per spiegare, rendere comprensibile il modo in cui un certo predicato viene usato e, in questo modo, rendere comprensibili le regole che governano il suo uso, non possiamo fare altro che presentare degli esempi positivi e negativi, corretti e scorretti di enunciati che contengono questo predicato. Presentiamo alla persona alla quale intendiamo spiegare il predicato "rosso", situazioni percettive che caratterizziamo usando questo predicato ("questo è rosso"), e situazioni percettive alle quali neghiamo questo predicato ("questo non è rosso") (pag. 188).

Dobbiamo quindi, in primo luogo, osservare il modo in cui usiamo gli enunciati che contengono espressioni caratterizzanti, per estrarre da questo uso la comprensione (implicita) che ci permette di usarle proprio in questo modo, nonché per capire che proprio questo uso e non gli altri, serve a degli scopi specifici. Il suggerimento che Wittgenstein ci fornisce, non fa altro che mettere sotto i nostri occhi quella che è la pratica stessa della filosofia, cioè articolare in forma esplicita quelli che sono gli schemi generali della nostra comprensione implicita. Come abbiamo già visto nel precedente capitolo, secondo Tugendhat, è la stessa mossa compiuta dell'ontologia di Aristotele in riferimento alla parola "essere"

Proprio come il discorso ontologico intorno all'essente (*Seiende*) non partiva da una qualche concezione metafisica del significato di essente, ma si interrogava proprio intorno a ciò che *l'essente* con cui abbiamo a che fare su di un piano pre-filosofico, è in quanto tale; per la filosofia analitica il discorso intorno al significato, non è una costruzione metafisica o scientifica, ma quando ci interroghiamo, dal punto di vista della filosofia, su come utilizziamo delle espressioni linguistiche, poniamo lo stesso interrogativo che si farebbe ognuno di noi in modo pre-filosofico in riferimento ad una espressione particolare, solo che nel primo caso cerchiamo di cogliere l'uso su un piano formale. (pag. 199)

2.5 Predicati e quasi predicati⁵⁵

Di certo, prendere le mosse dalla comprensione dei predicati, non significa poter mettere completamente da parte il problema riguardante la comprensione di un intero enunciato, in quanto come abbiamo accennato in precedenza, la stessa comprensione di un predicato è vincolata a una pratica di familiarizzazione e di discriminazione di interi enunciati corretti e scorretti in cui esso appare. Parlare della comprensione di un predicato significherà, quindi, analizzare il modo in cui comprendiamo la generale funzione discriminante e caratterizzante di un intero enunciato predicativo.

Il modo in cui chiariamo a noi stessi, e spieghiamo a un altro, il significato di un predicato, di un'espressione la cui funzione è quella di classificare, caratterizzare e distinguere degli oggetti, passa attraverso l'osservazione dei diversi modi in cui questa espressione viene utilizzata in esempi e casi corretti e scorretti. Ma che cosa accade in questa osservazione? Che cosa comprende colui al quale cerchiamo di spiegare la parola "rosso"? In che modo egli *capisce cosa stiamo facendo e cosa stiamo caratterizzando*? La risposta al nostro quesito, è ancora lontana dall'essere esaustiva, in quanto lascia aperte diverse strade interpretative. Possiamo, sin da ora, notare che il nostro cammino si intreccia con lo studio generale del comportamento delle specie animali all'interno del loro specifico ambiente vitale. Caratterizzare, discriminare, distinguere e identificare sono delle attività tanto generiche quanto fondamentali per la sopravvivenza di ogni specie vivente, tanto dell'essere umano che del gatto o dello scimpanzè; come accennavamo nelle pagine precedenti, in moltissimi casi, le informazioni che determinano tali attività, ciò che permette di discriminare, non è del tutto contenuto a priori all'interno dei geni di una specie, ma ha bisogno di essere appreso per mezzo dell'esperienza individuale o dell'imitazione (tale retroterra teorico, il quale sarà oggetto di discussione nel terzo capitolo, deve essere tenuto in considerazione già da ora); proprio per questo, dobbiamo tener presente che un modo analogo di porre la questione relativa alla spiegazione/comprendimento dei predicati di una certa lingua storico-naturale e in

⁵⁵ Tugendhat ricorda che una distinzione analoga da un punto di vista teorico ma differente sul piano esplicativo, viene compiuta da Quine all'interno del testo *Word and Object*, § 9, rimandiamo alla traduzione italiana del testo di Quine per un approfondimento e un confronto tra le due posizioni, *Parola e Oggetto*, trad. it. di F. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1970

generale della semantica che ne governa l'utilizzo, è chiedersi: tra le diverse forme di apprendimento che permettono all'uomo e alle altre specie animali di apprendere qualcosa, quale di esse è consona alla comprensione e all'apprendimento dei predicati di una lingua storico-naturale? E, ancora, se anche i predicati di una certa lingua servono per caratterizzare e discriminare, in che cosa si distingue tutto ciò dalle caratterizzazioni e dalle discriminazioni che molte specie animali, animale umano compreso, compiono su base percettiva, mediante l'utilizzo di specifici moduli comportamentali o mediante specifici segnali? Che cosa è peculiare di questa discriminazione rispetto alle altre?

Tugendhat è consapevole di avere a che fare con un problema che chiama in causa anche studi di etologia riguardanti il comportamento (anche comunicativo) delle altre specie animali e procede presentando una possibile risposta generale al problema della comprensione di segni aventi la funzione di discriminare e di caratterizzare. Possiamo pensare che nel momento in cui mostriamo degli esempi, la persona alla quale stiamo spiegando la parola "rosso" formi dentro di sé un'associazione mentale tra il suono del predicato e qualcosa che è comune nei casi degli esempi "positivi" e assente negli esempi "negativi", un'associazione tra due percezioni, ma non tra le differenti, determinate e sempre in qualche misura mutevoli, percezioni ma un'associazione tra le loro forme "tipiche". Tale associazione sarebbe anche alla base della capacità di produrre questo stesso suono (secondo una particolare tipologia sonora) al presentarsi della sola configurazione percettiva. In altre parole, a partire dalla percezione e dall'associazione di alcune regolarità interne ed esterne, si formerebbe qualcosa come un "tipo visivo" che è associato ad un "tipo sonoro". Una tale spiegazione porterebbe ad assimilare la comprensione di un'espressione linguistica al funzionamento della percezione in generale, almeno quella degli animali superiori e una tale assimilazione avrebbe delle ripercussioni argomentative anche in vista di un'antropologia filosofica che si fonda proprio sulla nozione di comprensione. Essa avanzerebbe l'ipotesi che parlare di comprensione sia solo un modo differente per parlare di alcune specifiche prestazioni percettive. Il criterio che ci permetterebbe di decidere se qualcuno ha compreso il significato del predicato "rosso", sarebbe l'osservazione del modo in cui questi risponde in maniera differenziale a ciò che percepisce rosso e a ciò che non percepisce rosso; prima di accettare una tale risposta bisogna però verificare in che misura ogni aspetto della comprensione implicita, che mostriamo nell'uso di

questo predicato all'interno di un enunciato, possa essere ricondotto a tale modello; di certo, però, notiamo come in questo caso l'asse della ricerca si sia spostata verso un'indagine in cui psicologia e fisiologia si intrecciano nel tentativo di rispondere alla nostra domanda, la quale non sarebbe più di competenza della filosofia, che ha finito il proprio compito nel momento stesso in cui ha posto una domanda, consegnandola nelle mani di altre discipline.

Se però riprendiamo la nostra definizione di partenza, possiamo notare come siano ancora molti i punti oscuri. Ad esempio, che cosa significa l'espressione "uso"? E, ancora, che cosa caratterizza, propriamente una corretta applicazione di un certo predicato? Se teniamo ferma l'ipotesi che abbiamo appena suggerito, allora con "corretto utilizzo" dovremmo intendere qualcosa come: ogni volta che ci si trova dinanzi a un oggetto rosso, e solo in questi casi, si emetterà il suono "rosso", oppure, ogni volta, e solo in quelle volte in cui piove, si userà il suono "piove", un po' come accade nei casi di condizionamento per rinforzo studiati dal comportamentismo o nei casi di assuefazione percettiva, in cui una generica e innata capacità discriminativa, viene articolata e differenziata sulla base dell'esperienza individuale. Potremmo dire che in questo modello siano contenute e riconducibili tutte le forme in cui noi implicitamente comprendiamo e usiamo questi predicati?

Possiamo di certo pensare ad un linguaggio primitivo, in cui le espressioni vengano proprio utilizzate in questo modo. Chiamerò queste espressioni quasi-predicati. (pag. 208)

A partire da queste due domande, Tugendhat sviluppa uno dei punti più importanti e originali delle sue *Vorlesungen*: il confronto tra predicati e delle entità che verranno chiamate *quasi-predicati*. Tale confronto, come vedremo, non avrà come obiettivo principale una distinzione semantica, e non sarà solo un'accurata analisi delle nozioni di *uso* e *regola* in riferimento alle opere di Wittgenstein, ma una vera e propria opposizione tra due modelli di pensare al comportamento (simbolico) umano. L'idea di fondo, che guida il filosofo in questi primi passi, è che si possa partire, in qualche modo, da forme diverse di caratterizzazione dell'ambiente, ad esempio dalle forme usate dalle altre specie animali per comunicare informazioni rilevanti per la sopravvivenza della specie, rintracciare le

caratteristiche fondamentali di queste attività e poi misurare i risultati con la comprensione implicita e, soprattutto, con le diverse attività che noi esseri umani compiamo con le parole e con gli enunciati della nostra lingua. Tugendhat non approfondisce, a nostro avviso, tutti gli aspetti di questo paragone e, nel prossimo capitolo, vedremo di presentarne alcuni; per ora, ci preme solo notare il fatto che, a partire da questa analogia, il nostro stesso parlare deve, in qualche modo, avere a che fare con il nostro sopravvivere. Proprio come il fatto di utilizzare dei segnali di avvertimento e di comunicazione, si è imposto nell'evoluzione di alcune specie, per il fatto di poter aumentare le possibilità di sopravvivenza, possiamo sensatamente ipotizzare, anche a prescindere dalla coincidenza formale tra il sistema di comunicazione umano e il sistema di comunicazione utilizzato dalle altre specie animali, che questo stesso sistema si sia imposto perché facilita e migliora la sopravvivenza della nostra specie, rendendoci capaci di far fronte in modo adeguato alle caratteristiche del nostro ambiente. Tale paragone, in altre parole, ci pone dinanzi al problema di mostrare quale sia la relazione che la forma del nostro parlare ha con la forma del nostro adattamento all'ambiente. Ma, da un altro punto di vista, questa ipotesi ci permette anche di leggere le diverse teorie semantiche che lo stesso Tugendhat discute sotto un'altra prospettiva. Ognuna di esse può essere letteralmente riletta e verificata proprio a partire da un confronto che, da un lato, guarda alla comprensione implicita che emerge nell'uso e, dall'altro, a diversi sistemi di comunicazione e di significazione, per verificare analogie e differenze tra il parlare umano e comunicare in generale.

Il passo precedentemente citato, prosegue in questi termini:

Probabilmente è possibile anche sostenere che le espressioni caratterizzanti che i bambini apprendono nelle prime fasi della loro pratica linguistica, abbiano proprio queste modalità d'uso. Il bambino impara a dire "bau-bau" quando vede un cane, a dire "mamma" quando vede una configurazione percettiva che corrisponde alla madre. (pag. 208)

I predicati che noi incontriamo all'interno degli enunciati, potrebbero essere solo una forma più complessa, ma basata sugli stessi principi, di forme comportamentali di discriminazione e di forme espressive e comunicative indipendenti dall'intero enunciato, che il filosofo chiama *quasi-predicati*, i quali a loro volta sarebbero

assimilabili al comune uso che altre specie animali fanno dei segnali a loro disposizione. Gli enunciati predicativi nella loro interezza, quindi, sarebbero il risultato della sola aggiunta di un termine singolare a un quasi-predicato. Bisogna, però, verificare in che termini le regole che permettono a un quasi-predicato e a un segnale di discriminare qualcosa, sono identiche alle regole che permettono a un predicato di svolgere la propria funzione caratterizzante e, proprio in questo confronto, crediamo di poter chiamare in causa alcuni significativi esempi tratti dagli studi etologici e di zoosemiotica in riferimento ai linguaggi delle altre specie animali.

2.6 La comprensione implicita dei predicati

Tugendhat intende vedere, fino a che punto, tale ipotesi possa far luce sulla comprensione implicita che un parlante ha delle espressioni che usa per caratterizzare degli oggetti. Nel caso in cui verranno alla luce delle differenze nei modi in cui vengono usati e compresi i predicati e i quasi-predicati, diventerebbe legittimo anche chiedersi in che modo sia possibile passare dagli uni agli altri. Ciò che è rilevante, per ora, è il fatto che nel caso dei quasi-predicati notiamo una coincidenza tra le situazioni d'uso e le situazioni di spiegazione. Tanto la spiegazione che l'uso, avvengono sempre in un contesto in cui la corrispondente caratteristica intesa viene anche percepita (o ricordata), e la corretta comprensione viene provata proprio dall'uso nelle corrette circostanze in cui ci si trova e dal suo mancato utilizzo in altre. L'uso, in altri termini, è situazione-dipendente e, in questo, può essere del tutto paragonato ai segnali usati da molte altre specie animali, e al modo in cui il loro utilizzo venga appreso, nei casi in cui tale segnale non sia solo dettagliatamente programmato sul piano filogenetico e, quindi, solo in attesa della situazione rilevante che lo farà attivare. Con questo, non intendiamo sostenere che i linguaggi usati da molte specie animali per comunicare siano del tutto rigidi e vincolati a stati ambientali determinati; le ricerche in campo etologico hanno mostrato le diverse misure in cui, a partire da una funzionalità in vista della sopravvivenza della specie, si siano sviluppate delle forme più o meno variabili e aperte di comunicazione e ciò che per ora ci preme sottolineare è che, anche in

questi casi, nonostante l'uso non sia del tutto vincolato alla condizione ambientale, esso è pur sempre usato in funzione di quest' ultima, con un carattere prettamente informativo e di guida dell'attenzione.⁵⁶ In entrambi i casi, sia che si tratti di un meccanismo già formato, sia che si tratti di un apprendimento per associazione e imitazione, è la situazione con i suoi specifici tratti rilevanti a riconoscere e a dettare le regole di utilizzo, ed è sempre in riferimento a essa che il segnale di caratterizzazione viene utilizzato. Dall'altro lato, però, abbiamo la pura e semplice constatazione che possiamo sensatamente (cioè avendo anche delle buone ragioni per supporre che qualcuno capisca il senso di ciò che diciamo) affermare che “la neve è bianca” anche senza essere in una situazione che mostra minimamente i tratti di un paesaggio innevato, possiamo parlare del colore rosso fuoco del rossetto di una ragazza anche senza che quella ragazza e quel rossetto siano più presenti davanti a noi, per non parlare degli usi metaforici in cui la stessa situazione di riferimento finisce per mutare, in cui sembra essere proprio l'uso a configurare una (possibile) situazione a esso corrispondente.

Per compiere degli altri passi chiarificatori all'interno di tali distinzioni, dobbiamo, in primo luogo, cercare di chiarire che cosa intendiamo quando parliamo di “situazione” e di “circostanze d'uso”. Sono queste delle parole che, in un'analisi semantica intorno alla natura degli enunciati predicativi, chiamano esplicitamente in causa alcune note affermazioni di Wittgenstein, contenute nelle *Ricerche Filosofiche*. Tugendhat ricorda il § 117, in cui si afferma esplicitamente che il senso di una parola e di una espressione corrisponda alle particolari circostanze in cui essa viene usata (trad it. pag. 68), nonché gli esempi che lo stesso filosofo presenta nei primi paragrafi, in riferimento a “un linguaggio più primitivo del nostro”. In tale linguaggio il significato delle espressioni che lo compongono è collegato a certe attività nonché alle situazioni appropriate in cui queste attività si svolgono. Il noto passo delle *Ricerche* in cui Wittgenstein presenta tale forma di linguaggio più primitiva della nostra, descrive la comunicazione tra un muratore e il suo aiutante (A e B) e, in alcuni paragrafi successivi a questo, suggerisce l'ipotesi che tale forma di comunicazione possa essere paragonata al modo in cui i bambini apprendono la loro lingua materna (ricordiamo che Wittgenstein chiama già queste forme di linguaggio “giochi linguistici”)

⁵⁶ Per un'introduzione a queste problematiche rimandiamo al testo di Felice Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*. Carocci, Roma 1998

A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente nelle parole «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. (trad. it. pag. 10)

In questo esempio, notiamo che la selezione operata all'interno della situazione in cui il parlante e l'ascoltatore si trovano, avviene a partire da un certo scopo e vengono riconosciuti e nominati solo gli oggetti che sono funzionali a esso. È a partire da questo specifico proposito, e in sua funzione, che gli oggetti vengono distinti e riconosciuti. Possiamo utilizzare proprio la nozione di "scopo" come asse intorno alla quale far ruotare questo discorso in una diversa direzione, che prenda in considerazione gli studi avviati in campo etologico e zoosemiotico, in riferimento alle diverse forme di comunicare delle specie animali. Tale stretto legame tra circostanza e scopo, è proprio uno dei tratti caratteristici di ogni forma di comunicazione animale; essa infatti si sviluppa in maniera selettiva intono ai modi in cui una determinata specie può assolvere i diversi scopi che si sono strutturati per via filogenetica in funzione della conservazione della specie stessa. In questo senso, l'evoluzione ha sviluppato un sistema di comunicazione tarato sulle specifiche necessità di una specie animale e, per questo, i linguaggi sono tarati su bisogni e sulle caratteristiche dell'ambiente in cui vive la specie che lo possiede (caratteristiche a loro volta dischiuse dal suo sistema percettivo e motorio) (Cimatti 1998)⁵⁷. Le implicazioni di tale digressione verranno articolate in seguito, per ora basta sottolineare che, a partire dall'esempio usato da Wittgenstein, notiamo una certa convergenza tra percezione e bisogno. In altre parole, il criterio in base al quale viene usata correttamente una certa espressione, in questo modello, è espresso dalla doppia formula:

⁵⁷ In questa prospettiva, evidentemente, anche le caratteristiche che differenziano la forma del parlare umano dalla forma della comunicazione animale, dovrebbero essere spiegate nei termini di differenze funzionali a un maggiore adattamento a delle particolari circostanze ambientali. Facendo un ulteriore passo, possiamo ipotizzare che le distinzioni ambientali alle quali l'essere umano cerca di far fronte, con l'uso delle diverse lingue storico-naturali, siano a loro volta formate dal parlare stesso; in questo caso, il parlare risulterebbe contemporaneamente fonte di pericolo, di trasformazione, di sicurezza e stabilizzazione dell'ambiente umano.

1. Usa una certa espressione quando ti trovi nelle circostanze appropriate
2. Usa una certa espressione quando desideri che certe circostanze siano date

Che si guardi la comprensione dal punto di vista del parlante o dal punto di vista dell'ascoltatore, il modello di riferimento è il medesimo e a cambiare sono solo gli stimoli che diventano rilevanti per l'uno e per l'altro. Se per il parlante, dire la parola "lastra" significa trovarsi in una particolare circostanza percettiva e di bisogno, dal punto di vista dell'ascoltatore prendere la lastra, significa comportarsi correttamente in risposta all'emissione sonora del parlante, con la quale la sua attenzione viene, per così dire, indirizzata. In entrambi i casi, le regole che sottostanno all'utilizzo e alla comprensione delle espressioni usate sono, nelle parole di Tugendhat, delle *regole condizionali* e la condivisione di queste regole, insieme alla condivisione del modo in cui si perseguono un insieme di scopi (primo fra tutti, la sopravvivenza), cioè il fatto che sia possibile condizionarsi nello stesso modo sulla base di bisogni e scopi comuni, starebbe alla base della comprensione reciproca e delle condivisioni di un certo insieme di espressioni, di un linguaggio. Come ricorda lo stesso Tugendhat, un bambino, ad esempio, impara a dire "mamma" non solo quando la mamma è presente davanti a lui, ma anche quando desidera che lei sia davanti a lui

Un quasi-predicato, quindi, viene usato sia in una forma quasi-indicativa che in una forma quasi-imperativa [...]. Il modo in cui vengono chiarite, insegnate, queste espressioni è lo stesso [...] e ha la forma: se sono date questa e quest'altra circostanza vengono usate questa e quest'altra espressione. L'unica differenza consiste nel fatto che in un caso si tratta di una circostanza percettiva, in un'altro nel riconoscimento di una condizione di bisogno; in un caso abbiamo a che fare con stimoli esterni e in un altro con stimoli interni, i quali però sono rivolti alla produzione di stimoli esterni. (pag. 231)

Ciò che però in questi casi chiamiamo "spiegazione", ha molto più la forma di un condizionamento, così come esso viene inteso dalla psicologia comportamentista. Secondo una versione estrema e ortodossa di questo programma di ricerca, l'unico modello di apprendimento esistente, al quale sia possibile ricondurre ogni forma di

apprendimento, è il condizionamento (operante o per rinforzo). Ciò che viene spiegato e, conseguentemente, ciò che viene appreso, non è qualcosa che viene compreso ma sembra, più che altro, essere il formarsi di un'associazione, la quale viene facilitata grazie all'utilizzo di stimoli positivi e/o negativi dinanzi a certi comportamenti. Solo l'uso di certe espressioni (e non di altre) porterà ad alcuni cambiamenti nella situazione di riferimento (al dire "mamma" la mamma verrà nella stanza) oppure, solo l'uso di alcune espressioni e non di altre verrà premiato in determinate circostanze di riferimento (dire "mamma" quando la mamma è presente).

Sarà proprio questo modello, a essere oggetto di critica da parte di Tugendhat, in quanto non appropriato per spiegare la forma di comprensione implicita che ogni parlante mostra nell'uso che fa delle espressioni linguistiche.⁵⁸

Tugendhat sottolinea, in primo luogo, come una tale prospettiva di ricerca si applichi allo studio dei sistemi di comunicazione usati da molte specie animali e, implicitamente, assimili la semantica delle lingue-storico naturali alla "semantica" di tali linguaggi. Se osserviamo il modo in cui un cercopiteco utilizza i segnali a propria disposizione per comunicare delle differenze ambientali rilevanti, e al modo in cui un ascoltatore reagisce a questi segnali, notiamo come in questi casi siano presenti tutte le caratteristiche di un *sistema condizionale di regole*:

1. Vi è una situazione percettiva stabile di riferimento a partire dalla quale l'emittente dà un certo segnale
2. Tale segnale comunica al ricevente la presenza di una certa situazione percettiva e lo predispone a una certa reazione nonostante questi non la percepisca direttamente
3. Il segnale non ha altra funzione che quella di mettere l'ascoltatore nella particolare disposizione ad agire in conformità con una certa situazione

⁵⁸ Anche in questo caso ribadiamo che la completezza di tale argomentazione può a nostro avviso essere raggiunta solo nel momento in cui il piano strettamente semantico si intreccia con il piano etologico, in vista di un'effettiva comprensione del contributo specifico che una tale forma di comprensione-apprendimento-comunicazione contribuisca alla sopravvivenza della specie, nonché quali nuovi comportamenti del tutto naturali essa renda possibile. Allo stesso tempo, tale lavoro di comparazione, dovrà mostrare le somiglianze e le differenze di questa convergenza del momento cognitivo e del momento desiderativo, all'interno della comunicazione animale e delle situazioni discorsive umane.

Se prendiamo come punto di riferimento di un approccio comportamentista alla comprensione linguistica, il testo di Leonard Bloomfield, nelle pagine iniziali, troviamo una definizione che si adatta bene alla situazione appena descritta. Tugendhat prende le mosse proprio dalle pagine iniziali di questo testo per iniziare l'analisi di una concezione *condizionale* della comprensione dei predicati.

Secondo tale concezione, la funzione del segno non sarebbe altro che quella di mediare tra lo stimolo e la risposta e di far sì che un partner abbia o riceva lo stimolo e l'altro compia la risposta appropriata ad esso. (pag. 215)

Una tale descrizione, pecca naturalmente di imprecisione almeno su due piani. In primo luogo, bisogna decidere in che misura un tale sistema di segni sia innato o appreso; con questa distinzione intendiamo, con Lorenz, da un lato, il frutto di un adattamento da un punto di vista filogenetico, cioè se l'animale ha a sua disposizione già formate una serie di reazioni comunicative che aspettano solo lo stimolo appropriato per scatenarsi (ed, eventualmente, affinarsi), e dall'altro, se, invece, si tratta di segnali appresi individualmente per imitazione e contatto con altri membri della specie. Ma, ancora più fondamentale in questo caso, è decidere in che misura tali *regole condizionali* abbiano alla loro base un sistema causale o siano governate da un sistema normativo, cioè un sistema convenzionale di segni generato, affinato e tramandato, a partire dalla situazione discorsiva stessa, dall'incontro di due esseri capaci di prendere la parola, di riconoscersi come parlanti e di articolare e consolidare tale riconoscimento all'interno di un'infinita iterazione di discorsi. Sono distinzioni, queste, che il filosofo decide di mettere in secondo piano a tale stadio della ricerca, in quanto, in questo momento, è importante verificare in primo luogo, se un tale modello possa sperare di descrivere esaurientemente la comprensione implicita che noi esseri umani, in quanto parlanti, abbiamo dei predicati che compongono la parte caratterizzante degli enunciati predicativi; laddove il modello si dovesse mostrare inappropriato, probabilmente lo sarà proprio in riferimento ai due piani appena citati. Bisogna naturalmente sottolineare che Wittgenstein nei passi delle *Ricerche* che abbiamo preso in considerazione, e soprattutto in riferimento al modello del gioco, suggerisce che nel caso degli enunciati che compongono il nostro parlare del mondo e il nostro argomentare, anche nelle forme più primitive di tali attività, non abbiamo a che fare

con un sistema di condizionamenti di tipo causale, ma con un sistema normativo retto da segni/attività convenzionali. Le diverse mosse di un gioco, infatti, provocano e suggeriscono delle modificazioni nella situazione di gioco che, a loro volta, predispongono i partecipanti verso certe mosse possibili e verso il riconoscimento di alcune mosse come più appropriate ed efficaci in funzione della vittoria, ma non hanno un funzionamento analogo ai segnali utilizzati dai cercopitechi o ai feromoni diffusi nell'aria per attirare un partner sessuale (Cimatti, 1998), e questo perché a legare le diverse mosse a specifici scopi non è l'istinto e la condivisione di meccanismi istintuali, ma il riconoscimento di relazioni di senso condivise. Dal nostro punto di vista, risulta determinante anche notare l'*elevata mobilità e permeabilità* di questi giochi, il fatto cioè che l'ingresso e l'uscita da essi risulti essere *sempre a portata di mano*.

Secondo Tugendhat possiamo confrontare l'ipotesi che vede la comprensione delle espressioni predicative e, conseguentemente, degli enunciati nella loro interezza, dal funzionamento di regole condizionali, con la comprensione implicita che emerge in una comunicazione tra due parlanti, per verificare fino a che punto l'una possa sovrapporsi all'altra. Da questo confronto emergono immediatamente dei problemi riguardanti il modo in cui di fatto un enunciato predicativo viene usato e, conseguentemente, quale sia la funzione di un predicato al suo interno. Se il senso di un certo predicato, e dell'enunciato che lo contiene, corrisponde alla predisposizione ad agire in un certo modo, allora (come accennavamo in precedenza) un enunciato del genere può essere (dall'esterno) interpretato sia in forma assertoria che in forma imperativa, sia come comunicazione che *si dà un certo stato di cose*, sia come *comando a fare una determinata cosa*, le due forme sarebbero fuse insieme e ci sarebbe modo di esprimerle separatamente. Non è difficile notare, al contrario, che un certo enunciato possa assumere, nel nostro parlare, tanto la forma assertoria che la forma imperativa-ottativa e che ognuna di esse veicoli un significato differente, potremmo dire: veicoli dei sistemi differenti di azioni possibili. In particolare nel caso dell'asserzione, si constata qualcosa ma non si predispone in nessun modo l'ascoltatore ad agire in qualche modo, al contrario, come vedremo, con tale constatazione si invita l'ascoltatore ad accedere all'interno di un mondo, lo si invita a esplorare questo mondo insieme; in più, notiamo che tanto all'enunciato assertorio "viene" che al comando "vieni qui" l'ascoltatore non soltanto viene messo nella condizione di rispondere con una certa

azione alla sua emissione, ma ha anche la possibilità di rispondere all'enunciato in quanto tale, ad esempio dicendo che esso è vero o falso, in altre parole ha la possibilità a sua volta di riferirsi a esso e di prendere posizione nei suoi confronti e, in questo modo, di prendere posizione nei confronti della situazione cristallizzata all'interno dell'enunciato (ma, non dimentichiamolo, può anche ignorare integralmente la nostra stessa constatazione). Vedremo, in seguito, che per Tugendhat la possibilità di separare i due momenti e, conseguentemente, la possibilità di riferirsi al significato dell'enunciato in quanto tale, non è solo una prerogativa del parlare umano, ma anche una condizione di possibilità per un fascio di atteggiamenti che costituiscono la nostra umanità, in primo luogo, il rapporto con sé stessi. Secondo Tugendhat, questa sarebbe anche la condizione di possibilità tanto dell'esperienza della meraviglia che dell'esperienza mistica.

In funzione di questa assimilazione tra significato e funzione assertoria e imperativa di uno stesso enunciato, Tugendhat, riprendendo l'analogia con il comportamento comunicativo delle altre specie animali, si chiede in che modo bisogna intendere la danza compiuta dalle api per comunicare la presenza del miele in una certa zona o un certo urlo di pericolo da parte di una scimmia: se come semplice informazione (relativa alla presenza di miele o di un pericolo) o come specifico comando ad agire (volare verso il miele o fuggire dal pericolo) (pag. 218); ma soprattutto si chiede se, effettivamente, qualcosa di simile a ciò che accade in questi casi, si presenti anche nel caso in cui qualcuno entri improvvisamente in una stanza urlando la parola "fuoco". Naturalmente l'ascoltatore può reagire a partire da questa espressione, proprio come se fosse un segnale condizionale, ma di fatto può anche rispondere all'espressione stessa, prendere posizione in riferimento a essa e, in caso, anche ignorarla. Questa distinzione tra diverse forme di risposta, è di fondamentale importanza, in quanto ci permette di notare, all'interno del nostro parlare comune, e quindi all'interno della comprensione implicita che ogni parlante ha degli enunciati che usa, un primo atteggiamento formale che attraversa il parlare in quanto tale. Parlare, per noi esseri umani, non significa solo comunicare qualcosa e per mezzo di quello che diciamo, metterci l'un l'altro nella condizione di fare qualcosa o di fuggirne un'altra, ma significa anche, sempre, far riferimento proprio a quello che diciamo e, per mezzo di ciò, far riferimento alla situazione stessa alla quale ci riferiamo con quelle parole e con quelle espressioni e quindi anche alle predisposizioni che esse suscitano in ogni ascoltatore e in ogni parlante. Nel dire

“piove”, “al fuoco” o “rosso”, facciamo sempre contemporaneamente riferimento sia alla situazione che intendiamo caratterizzare e, in un certo senso, identificare, per mezzo di queste parole, che al significato stesso di queste espressioni; vorremmo dire, risuona in queste parole e nella loro forma assertoria, sempre una forma negativa e interrogativa in cui il modo in cui ci stiamo esprimendo viene sospeso, soppesato e messo in discussione. Tra le tante risposte che riconosciamo essere appropriate, non vi sono solo dei set più o meno ampi di azioni, ma vi è anche l’accettare o il rifiutare l’enunciato stesso.

L’appropriata risposta del partner ad un enunciato [...] non è l’esecuzione di una certa azione, ma l’affermazione o il rifiuto dell’enunciato stesso. Nel caso di un enunciato nella forma imperativa il compimento di una certa azione è anche una possibile risposta. Ma tale azione deve essere intesa come una forma di affermazione, qualcosa di radicalmente diverso da una semplice risposta, in quanto anziché compierla sarebbe stato sempre possibile rispondere con un “no”. (pag. 219)

Ciò che l’autore ci propone in queste poche righe, riguarda un’opposizione tra rispondere e reagire che è tutt’oggi al centro della riflessione filosofica intorno alla natura umana e al confronto tra natura umana e natura animale⁵⁹ (dobbiamo sempre ricordare che lo stesso essere umano, partecipa di questa natura, che quindi lo stesso *essere* umano, in quanto *animale* umano, è sempre esposto alla possibilità di reagire), e il punto che segna la rottura tra un comportamento che semplicemente reagisce e un comportamento che risponde a un segno, si costituirebbe proprio nel momento in cui diventa possibile far “semplicemente” riferimento al segno in quanto tale e, quindi, al suo significato, condividendo un comune spazio di senso e di interrogazione con colui che pronuncia l’espressione. Da questo punto di vista, la natura dell’*animale umano* sarebbe formalmente stretta in questa morsa composta da due possibilità: quella di reagire e quella di rispondere e non è assolutamente certo che sia possibile in qualche momento, per l’essere umano, fare cadere radicalmente uno di questi due poli, *integralmente reagire* o *integralmente rispondere*. Potremmo, anticipando un tema che ci impegnerà nel quarto capitolo,

⁵⁹ Pensiamo, ad esempio, al ruolo centrale che tale coppia assume nel testo di Derrida, *L’animale che dunque sono* (2008)

abbozzare una prima descrizione formale della natura umana dicendo che: umano è quell'animale che *si sente incessantemente attraversato dalla possibilità di reagire e di rispondere*. Nostro compito è, ora, capire a partire da quali condizioni sia data a ogni essere umano la possibilità di rispondere a ciò che, di volta in volta, gli si presenta dinanzi.

La possibilità di rispondere verrebbe data solo nella misura in cui si ha a disposizione un qualche strumento che permette ciò, e tale strumento non sarebbe altro che la possibilità di negare ogni enunciato (assertorio e imperativo). Questo significa che una parte importante del lavoro di esplicitazione che stiamo cercando di compiere in riferimento alla comprensione implicita degli enunciati predicativi, deve tenere in considerazione il fatto che lo stesso parlante, nel dire qualcosa, comprende quello che dice come qualcosa che può essere messo in discussione dall'ascoltatore, il cui senso può essere valutato, nei confronti di cui lui stesso può prendere un posizione (anche se tale possibilità resta nella maggior parte sullo sfondo e una continua esplicitazione di tale atteggiamento verrebbe visto come infantile, maleducato o folle). Nel caso della comprensione dei predicati, questo significa aggiungere un ulteriore tassello alla descrizione del modo in cui ne comprendiamo il senso e, conseguentemente, aggiungere un ulteriore interrogativo alla nostra indagine. Fa parte della comprensione del significato di un certo predicato, come ad esempio "rosso", non soltanto il riconoscimento delle occasioni appropriate e non appropriate in cui usarlo, ma anche la comprensione del modo in cui queste stesse applicazioni possano essere messe in discussione e, quindi, la comprensione e il riconoscimento di che cosa siano le diverse giustificazioni di tale applicazione, uso; la comprensione di un predicato e, a maggior ragione, la comprensione di un intero enunciato (assertorio o imperativo), non ha solo a che fare con una certa associazione di tipo percettivo, non vi è una perfetta coincidenza tra discriminare i colori e reagire differenzialmente a essi e il comprendere i predicati di colore e usarli per dire qualcosa del mondo, in quanto, in questo caso ma non nel precedente, quello stesso mondo al quale reagiamo, si presenta anche come bisognoso di una giustificazione, viene visto all'interno di un generale contesto fondativo. In che modo, però, tale aggiunta, può essere assimilata dalla concezione *condizionale* degli enunciati predicativi che stiamo, per ora, sviluppando?

Tugendhat decide, quindi, di prendere in considerazione un esempio concreto in cui un enunciato predicativo viene usato in riferimento a una condizione percettiva (percettibile) e, soprattutto, il cui senso consista proprio nel predisporre il ricevente del segnale ad agire in un certo modo: “il rettorato è in fiamme” o, semplicemente, “al fuoco”. Dinanzi a questo enunciato, come si dovrebbe reagire? In che modo esso è analogo, e in che modo esso è differente dalla condizione in cui un collega di lavoro afferma “lastra”?

In questo caso, secondo la teoria condizionale che stiamo prendendo in esame, il significato dell’espressione dovrebbe consistere in due regole condizionali: la comprensione corretta da parte dell’ascoltatore corrisponderebbe all’esecuzione di una certa azione di risposta, mentre il corretto utilizzo dell’espressione da parte del parlante, sarebbe provato dall’aver pronunciato tale espressione in specifiche circostanze. (pag. 220)

Da ciò segue, evidentemente, che una teoria mirante a descrivere in che cosa consista la comprensione di questo enunciato, dovrebbe consistere proprio nell’indicare, nell’esplicitare e, all’occorrenza, nell’elencare le specifiche reazioni corrette dell’ascoltatore e le specifiche situazioni (percettive) che autorizzerebbero il parlante a pronunciare un tale enunciato. È proprio questo passaggio, evidentemente, che nel caso della comprensione implicita che governa l’uso e il significato delle espressioni di una qualunque lingua storico-naturale umana, non può essere fatto e, nonostante ciò, ci sono buone probabilità di riuscire a comprenderci l’un l’altro, di riuscire a ragionare insieme su qualcosa o a ignorarci, quindi, da un lato, di condividere delle situazioni le cui caratteristiche e possibilità di azione si presentano come stabili e condivisibili e, dall’altro, di vivere queste stesse situazioni con l’inquietudine di “non sapere proprio da che parte cominciare con esse”. È più che evidente, infatti, che passando vicino agli operai e sentendo l’espressione “lastra”, non scatta in noi qualcosa che ci spinge a ricercare una lastra, né tanto meno ci sentiamo nella disposizione a fare alcunché, semplicemente perché non stiamo condividendo (nel momento in cui passiamo di lì) quel specifico contesto di discorso e, se ci sentiamo chiamati in causa, questo non avviene per mezzo di un condizionamento ma per il riconoscimento di particolari ragioni che motivano l’azione specifica. In ogni caso comprendiamo, seppur in modo vago, di

che cosa stiano “parlando”, anche se non siamo per nulla condizionati da ciò. Se un cercopiteco, passando casualmente da una certa zona, sente il richiamo specifico per i pericoli della terra, accede immediatamente a tale contesto, viene da esso predisposto; se io passeggiando e sento la parola “lastra”, essa non mi predispone ad alcunché e, tra l’altro, il semplice sentirla non mi fa per nulla partecipare del contesto di senso al quale essa appartiene, il sentirla semplicemente non mi dice nulla. Questo è proprio ciò che non accade se, un cercopiteco in cerca di cibo o intento a “spulciare” un co-specifico, sente il segnale di avvertimento per un pericolo terrestre: esso viene predisposto ad agire. Proprio negli stessi termini, non sempre negli scambi comunicativi che avvengono tra animali non umani appartenenti alla stessa specie, la ricezione di un segnale ha come risposta un ventaglio (più o meno ampio) di possibili risposte, dipendenti dal contesto ambientale e sociale in cui essa viene emessa e recepita. Questo per sottolineare il fatto che un tale modello risulterebbe inefficace anche nel caso in cui intendesse descrivere in maniera esaustiva la comunicazione animale. Nello stesso modo, sottolinea Tugendhat, anche dinanzi all’espressione “al fuoco” qualcuno potrebbe non rispondere affatto, qualcun altro potrebbe chiedere di essere lasciato in pace, qualcun altro ancora potrebbe chiedere come fa la persona in questione a saperlo e, infine, altri potrebbero precipitarsi fuori dalla stanza urlando; tutto questo a prescindere o meno se ci sia da qualche parte del fuoco oppure no. Queste sono tra le considerazioni che ci spingono a rigettare una teoria *condizionale* del significato delle espressioni predicative e degli enunciati in genere, una teoria che vede nel riconoscimento delle *appropriate circostanze d’uso*, il criterio che determina la comprensione. Non vi sono però solo queste riserve, le quali possono essere mosse anche in riferimento ai linguaggi delle altre specie animali, ma anche altri dubbi riguardanti nello specifico la comprensione implicita che noi esseri umani abbiamo delle parole e degli enunciati. In particolare, tali dubbi emergono se pensiamo alla possibilità di combinare predicati e termini singolari per comporre enunciati che hanno un senso, con i quali comunichiamo qualcosa del mondo senza quindi essere vincolati da circostanze percettive, istintuali o di altro genere e caratterizziamo il mondo che ci circonda in un certo modo; è una versatilità, questa, che ha una natura del tutto differente da quella mostrata, ad esempio, da alcune specie animali che possono usare o non usare un certo segnale, una certa caratterizzazione a partire da vere e proprie circospezioni e intenzioni differenti. In questo caso, il segnale, proprio

perché rimanda a una associazione con condizioni ambientali specifiche e non a una composizione semantica con altri segni (nello specifico, dei termini singolari), nel momento in cui viene usato, si caratterizza sempre e comunque nello stesso modo, ad esempio come segnale di allarme, di pericolo o di corteggiamento o, al massimo, come “finto segnale” di allarme, pericolo. Nel caso del predicato “fuoco” al contrario, il fatto che tale predicato possa essere di volta in volta connesso con termini singolari molto diversi tra loro, con i quali si identificano non soltanto oggetti percettivi, ma anche oggetti astratti, immagini, sogni, emozioni etc. finisce per assumere una particolare versatilità informativa e, conseguentemente, una particolare versatilità d’uso per comprendere la quale, a partire da esempi positivi e negativi e da associazioni tra diverse percezioni, non basterebbe una vita intera. Questo suggerisce l’ipotesi che la comprensione delle regole implicite che governano l’uso dei predicati, in primo luogo dipenda dalla comprensione delle regole che sottostanno all’uso dei termini singolari e, quindi, non possa essere ricondotta alle regole condizionali che governano l’uso dei quasi-predicati. Nelle parole di Tugendhat

[...] una chiarificazione esaustiva del modo in cui spieghiamo e comprendiamo i predicati deve connettersi con una parallela chiarificazione del modo in cui spieghiamo e comprendiamo i termini singolari . [...] Ma se le cose stanno in questi termini ancor prima di iniziare a discutere intono alla funzione delle parti costituenti di un enunciato predicativo dobbiamo avere a nostra disposizione una qualche idea preliminare delle regole d’uso di un intero enunciato. (pag. 229)

Il tratto specifico di una teoria *condizionale*, sembra essere proprio il vincolo stretto che lega il significato dell’espressione a determinate circostanze (percepita internamente o esternamente); al variare delle circostanze, infatti, una stessa espressione potrebbe assumere significati diversi, cioè potrebbe mettere l’ascoltatore in disposizioni differenti ad agire e potrebbe essere pronunciata dall’emittente con scopi comunicativi differenti. Il tratto caratteristico di un enunciato predicativo assertorio, al contrario, sembra essere proprio il fatto che il suo significato è del tutto indipendente dalle circostanze in cui ci si trova nel momento in cui lo si ascolta o lo si pronuncia. Chi ascolta un enunciato come “la

casa va a fuoco” e, conseguentemente, chi comprende il predicato “fuoco” in tale enunciato, non arriva a tale comprensione né perché condivide un qualche contesto esperienziale con il parlante, né tanto meno perché sa a partire da quali circostanze esso è stato pronunciato. Anche se fossimo in Alaska e sentissimo tale enunciato alla radio, capiremmo che cosa esso significa e l’unica cosa che ci verrebbe da chiedere sarebbe, al massimo, se chi lo pronuncia ha delle buone ragioni per dire ciò, ma anche a prescindere dal sapere o meno se il parlante in questione ha queste ragioni (che di fatto potrebbero non esserci) il significato dell’enunciato sembra essere già fissato e indipendente anche da questa conoscenza. Contemporaneamente, nel momento in cui tale enunciato e tale predicato sono stati appresi e spiegati per la prima volta, tale comprensione è di certo avvenuta all’interno di un contesto di azioni e percezioni condiviso, ma l’effetto di tale condivisione non è stato, solo, il prodursi di associazioni ma l’assimilazione di regole di fondazione. Ciò che stiamo cercando di capire è proprio in che cosa consistano queste regole e a che cosa servano.

Il fatto, banale e quotidiano, che ciascuno di noi può, in qualunque momento e in qualunque luogo, pronunciare l’espressione “al fuoco” senza che il significato dell’espressione cambi o vari a seconda del contesto è, secondo Tugendhat, di fondamentale importanza per la comprensione delle caratteristiche del linguaggio umano, ma anche per la comprensione di tutta una serie di tratti antropologici fondamentali che disegnano il perimetro dell’esistenza umana e sui quali ritorneremo: in primo luogo l’esperienza della propria libertà e l’esperienza della propria contingenza o, dal versante emotivo, la paradossale compresenza del bisogno di autonomia e del bisogno di sicurezza. L’essere umano, nel momento in cui guarda il mondo da questa prospettiva, accede alla particolare esperienza di sé stesso come stretto in due morse: il dovere e il potere, sempre e comunque, mettere alla prova ogni conoscenza che ha del mondo

Ciò che distingue l’asserzione “Il castello di Heidelberg va a fuoco” dal quasi-predicato “fuoco” è il fatto che il termine singolare identifica la situazione percettiva o qualcosa al suo interno come un qualcosa di identico e in questo modo permette che ci si riferisca ad essa a partire da qualsiasi altra differente situazione. (pag. 225)

Avevamo preso le mosse, nel nostro discorso, dalla distinzione tra predicati e quasi-predicati, ma poi abbiamo allargato il campo facendo spesso riferimento anche a enunciati completi, in cui compare un termine singolare che identifica ciò che viene caratterizzato dal predicato; dobbiamo ora riprendere il discorso per tirarne alcune, provvisorie, conclusioni a partire da cui porre ulteriori domande. Dagli esempi presi in considerazione è emerso che, tra predicati e quasi-predicati, vi è una vera e propria dissimmetria, in quanto, molti aspetti salienti della comprensione dei primi, non vengono afferrati dai secondi, primo fra tutti l'indipendenza da qualunque situazione percettiva che caratterizza l'identificazione del senso di un predicato, il quale sembra rimandare non a delle *circostanze* ma, più che altro, alle relazioni interne che lo legano in primo luogo alle altre parole dell'enunciato, ai legami di senso che lo legano ad altre parole e, infine, alla situazione di senso che esse aprono per il parlante e l'ascoltatore, situazione che viene compresa in modo più o meno stabile e rigido proprio perché, più o meno stabili e rigidi, sono i legami argomentativi che la descrivono, che la identificano, che parlano di essa e che ne fanno emergere determinati aspetti (sia cognitivi che pratici) e ne lasciano sullo sfondo altri. Tanto la comprensione di un predicato che la comprensione di un intero enunciato assertorio, quindi, dipendono in qualche modo da regole, ma tali regole non identificano e non sembrano connesse con delle specifiche circostanze; ma allora sulla base di che cosa esse funzionano?

Ciò che è certo, è il fatto che una completa comprensione del modo in cui i predicati vengono compresi, rimanda necessariamente a una analisi del modo in cui questi si combinano con i termini singolari per formare interi enunciati assertori. Contemporaneamente, abbiamo iniziato a far luce su ciò che all'inizio di questo capitolo abbiamo chiamato semplicemente la prospettiva a partire da cui il mondo viene guardato dall'essere umano in quanto parlante. Essa inizia ad apparire del tutto differente dalle prospettive diffuse all'interno del regno animale, in quanto gli oggetti non appaiono più distinti, riconoscibili e, quindi, utili o dannosi a partire da una serie di associazioni e di generalizzazioni percettive o a partire da una serie più o meno rigida di condizionamenti appresi in riferimento a precise situazioni ambientali, ma dal modo corretto e scorretto di caratterizzarli e, le caratteristiche appropriate che essi hanno o non hanno, finiscono per dipendere da quelle che abbiamo chiamato *le ragioni che giustificano un certo enunciato e rendono senza fondamento un altro*. All'interno del piano esistenziale aperto dal parlare,

all'interno del piano del comunicare, del pensare e del condividere il mondo di cui parliamo, sembra che noi esseri umani ci troviamo costretti a fare e disfare le nostre conoscenze e comporre e scomporre gli oggetti avendo come unica indicazione fondamentale, non più il corretto funzionamento della percezione e non più uno specifico istinto di conservazione, ma la ricerca di una sensatezza, di una ragionevolezza. Che cosa significa tutto ciò?

2.7 Comprendere un enunciato assertorio non significa comprendere una informazione

Il risultato “negativo” delle pagine precedenti, è stato quello di essere rimandati, nella trattazione del modo in cui un predicato viene spiegato e compreso, alla comprensione e alla spiegazione di interi enunciati assertori in cui esso ricorre; nel presentarsi legata insieme a un termine singolare, infatti, la funzione caratterizzante assume dei tratti differenti rispetto al suo presentarsi come segno singolo; in un caso esso ha la funzione di richiamare l'attenzione di predisporre all'azione, mentre nell'altro sembra avere la funzione di presentare, offrire all'interlocutore *una ipotesi di mondo*. Il modo in cui, nel nostro parlare, usiamo e portiamo all'espressione la comprensione implicita che abbiamo su ciò che significa caratterizzare qualcosa per mezzo di un predicato, ci rimanda alla loro connessione con altre espressioni, i così detti termini singolari e, quindi, alla comprensione di interi enunciati predicativi. Questo essere rimandati è dipeso, in primo luogo, dall'osservazione dell'uso che facciamo dei predicati, quando essi sono contenuti all'interno di interi enunciati. Se andiamo alla ricerca di una via di accesso a tale comprensione implicita, come abbiamo detto in precedenza, possiamo osservare il modo in cui usiamo queste espressioni e al modo in cui insegnamo e apprendiamo il loro uso. Tale osservazione però ci suggerisce che all'interno di un intero enunciato come “l'edificio è in fiamme” o “l'edificio è rosso” con tali predicati non stiamo più solo caratterizzando ma stiamo facendo anche e contemporaneamente qualcosa di diverso, ma che cosa? Il caratterizzate non ha solo e in modo predominante una funzione informativa.

Alla ricerca di una preliminare concezione di che cosa comporti comprendere un intero enunciato predicativo, Tugendhat ha la possibilità di volgere l'attenzione verso due "temi" principali, cioè verso due modalità fondamentali in cui i parlanti di una lingua usano un enunciato: la forma assertoria e la forma imperativa. Tra le due, il filosofo decide di spostare l'asse della ricerca verso gli enunciati assertori, per estrapolare dall'uso che i parlanti fanno di essi, alcune prime indicazioni riguardanti le regole d'uso che governano l'uso di enunciati in generale. Posto che tali regole non siano di tipo condizionale e non siano vincolate al contesto vissuto dai parlanti nel momento in cui avviene l'interazione comunicativa, quali altre possibilità abbiamo?

Ricordiamo nuovamente che tale domanda ha anche un lato antropologico, riguardante la funzione svolta dal nostro parlare per la nostra sopravvivenza. In altre parole, posto che le regole d'uso e di comprensione che rendono significativi gli enunciati delle lingue storico naturali, risultino essere differenti dalle regole che governano l'uso di altri sistemi di segni in altre specie animali, e quindi non siano assimilabili né alle danze delle api, né ai segnali dei cercopitechi etc. e, posto che questi segnali, per queste specie animali, si sono imposti nell'evoluzione e abbiano assunto una specifica funzione adattativa, a quale adattamento è piegato il nostro parlare? Che cosa possiamo meglio affrontare noi esseri umani con questo parlare?

La nostra domanda guida resta, per ora: in che cosa consiste comprendere un enunciato assertorio? Rispondere a questa domanda ci permetterà di vedere che funzione svolgano i predicati all'interno di un intero enunciato.

Scartata l'ipotesi di assimilare la comprensione di un enunciato al corretto utilizzo di forme di condizionamento reciproco atte a generare disposizioni all'azione o a stimolarsi reciprocamente ad agire in un certo modo, abbiamo a nostra disposizione un'altra ipotesi di lavoro, anche questa strettamente legata a forme di comunicazione presenti in altre specie animali e anch'essa sostenuta all'interno del dibattito filosofico contemporaneo. Il fatto che la nostra prima ipotesi trovi dei riscontri all'interno del mondo animale è comunque un importante indice di qualcosa. Possiamo infatti chiederci: per quale motivo essa risulta possibile ed efficace in un caso e non nell'altro? In che cosa il nostro ambiente umano differisce dall'ambiente di tutte quelle specie animali che vivono bene proprio con un sistema di comunicazione di tipo condizionale? Il primo indizio che abbiamo riscontrato riguarda una qualche forma di *indipendenza dalla situazione* e

una certa forma di iper-versatilità delle forme di caratterizzazione connesse all'uso di interi enunciati.

Una possibile ipotesi alternativa, dicevamo, potrebbe essere formulata in questi termini

L'uso di un enunciato assertorio, cioè l'asserzione, ha la funzione di informare che si dà il caso di qualcosa. È possibile essere ancora più precisi e affermare: quando qualcuno usa, fa una asserzione "p" dinanzi ad un partner, ha l'intenzione di indurre questi a credere che "p" sia vero o, detto in altri termini, portarlo a credere che *p*. (pag. 232)

Naturalmente una spiegazione simile, basata cioè su questo *portare a...* potrebbe essere sviluppata anche nel caso delle forme imperative, modificando solo l'intenzione che in un caso è quella di informare che qualcosa è, mentre nell'altro sarebbe quello di informare che sarebbe il caso di... Non è importante soffermarsi ora su questa distinzione, né tanto meno mostrare che tale ipotesi di lavoro si ispiri, ad esempio, alla posizione sostenuta da H.P. Grice⁶⁰. Anche in questo caso un'idea semantica si muove in parallelo a un'idea generale del comportamento umano e la sua attendibilità si gioca nella forma di una contrapposizione o dell'assimilazione ad altri comportamenti di altre specie.

Secondo tale impostazione, comprendere il significato di un enunciato assertorio significherebbe comprendere lo scopo che esso veicola. Ma che cosa intendere in questo caso con il termine "scopo"?

Tugendhat, evidentemente, non ha di mira i molteplici scopi e le molteplici intenzioni che possiamo assolvere con l'uso di determinati enunciati (mentire, informare, persuadere, sviare, "ammazzare il tempo", "tastare il terreno"), ma si chiede più che altro se una parte essenziale della comprensione di un certo enunciato, in questo caso di un enunciato predicativo assertorio, dipenda anche dalla comprensione dello scopo che si ha nell'usarlo, cioè che cosa stiamo facendo quanto facciamo, in generale, un'asserzione

⁶⁰ H.P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, London 1989, in particolare il saggio *Logic and Conversation*; questo saggio è contenuto in traduzione italiana all'interno del libro *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Il Mulino, Bologna 1993

La domanda se le regole d'uso di un enunciato assertorio siano connesse con un certo scopo, non può essere confusa con la questione banale riguardante l'uso di asserzioni per raggiungere degli scopi. [...] quando ci interroghiamo se le regole d'uso di una asserzione siano connesse con un certo scopo, non ci interessa sapere se usiamo o meno delle asserzioni per raggiungere degli scopi, ma se l'asserzione in sé ha o meno una certa funzione "normale", standard [...] e se sia proprio questa funzione che noi spieghiamo nel momento in cui rendiamo comprensibile il significato che una certa asserzione ha. (pag. 231)

Immediatamente a tali interrogativi, se ne aggiungono degli altri. Posto che fare asserzioni sia una pratica che risponde formalmente a uno scopo generale, quale ruolo svolge tale scopo all'interno della sopravvivenza della nostra specie, per quale motivo esso si è imposto?

Abbiamo già visto in precedenza per quali motivi non sia possibile intendere questa "funzione "standard" con una sorta di tentativo di disporre l'ascoltatore verso una certa azione. Una possibile via alternativa, dicevamo, potrebbe riguardare la funzione informativa. Essa può essere presentata schematicamente in questi termini:

1. Facciamo un'asserzione per informare qualcuno intorno a qualcosa
2. Spiegare il significato dell'asserzione, significa spiegare quale informazione stiamo dando al nostro interlocutore. A essere più precisi, stiamo informando qualcuno sul fatto che *crediamo che sia il caso che...* e quindi, per causare in lui questa stessa credenza
3. Spiegare il significato dell'espressione caratterizzante contenuta al suo interno, significherà spiegare la sua funzione informativa

Tale questione, è immediatamente collegata alle considerazioni precedenti in quanto ci permette di riflettere su ciò che significa "informare" qualcuno per mezzo di un enunciato assertorio piuttosto che per mezzo di altri sistemi di segni o di strategie. Esistono differenti modi per "informare" qualcuno di qualche cosa e diversi modi per portare qualcuno a credere qualcosa, anziché dire "la neve è bianca" potremmo in altri modi attirare il suo sguardo verso una particolare direzione e, anziché dire "c'è un leopardo nei paraggi" potremmo portar

l'interlocutore nei pressi di un'impronta o nella condizione in cui egli stesso possa vedere la cosa in questione; il punto è piuttosto un altro, e riguarda sempre il fatto che alla comprensione implicita che noi parlanti abbiamo dell'uso di enunciati assertori appartiene anche il fatto che fare un'asserzione non significa informare né solo *portare a credere...* e ciò che costituisce il supplemento che contraddistingue l'asserzione emerge con chiarezza se spostiamo nuovamente la nostra attenzione sulle possibili risposte che l'ascoltatore può dare a essa. Sappiamo sin da ora che tale ipotesi ci ha portato a introdurre una nozione tutt'altro che neutra, quella di *credenza*; dovremo tornare su questo punto, per ora cerchiamo di rendere ancora più precisa questa ipotesi.

Quando un alunno, ad esempio, risponde ad una domanda posta dall'insegnante, non ha certo intenzione di informarla di qualcosa. Allo stesso modo, se A pronuncia in una discussione con B, un enunciato assertorio "p", sapendo che B è convinto del contrario, evidentemente non lo fa per portarlo a credere che "p".

La funzione standard di un enunciato assertorio non può essere, semplicemente, quella di "informare", in quanto, molti usi che facciamo di questi enunciati non si conformano a essa e se fosse questo l'unico modo allora sarebbe possibile ipotizzare una serie di tecniche capaci di tendere verso un grado zero dell'asserzione, in cui essa di volta in volta venga sostituita da forme informative più appropriate, in primo luogo forme di esperienza percettiva diretta.

Proprio per questo, la nostra seconda ipotesi subisce una lieve trasformazione e può formularsi in questi termini: quando A, in una conversazione con B, usa l'enunciato assertorio "p", allora intende portare B a credere che lui stesso (A) crede che "p" (Tugendhat, pag. 234). Tale proposta sembra, nella sua analiticità, centrare una caratteristica interna degli enunciati assertori, qualcosa che intrinsecamente fa parte del loro uso. Nel momento in cui asserisco qualcosa, per il semplice farlo, sto mostrando a B che io stesso credo che si dia il caso di qualcosa (e questo a prescindere che io menta o meno, anzi la menzogna può funzionare proprio per questo).

Per verificare l'efficacia di questa proposta, dobbiamo nuovamente ricorrere ai due metodi per ora a nostra disposizione, da un lato, la comprensione implicita che

si mostra nel nostro parlare e fare asserzioni e, dall'altro, il principio estratto dalle *Ricerche Filosofiche*, secondo il quale spiegare il significato di un certo enunciato comporta spiegare le regole che ne governano l'uso. Ma una prima obiezione mossa da Tugendhat, ha di mira lo stesso piano logico di questa ipotesi: sarebbe del tutto circolare una spiegazione che si basasse sul concetto stesso di credenza. Se da un lato avere una credenza intorno a qualcosa è un qualcosa che si mostra anche a partire da un certo comportamento, non sembra altrettanto evidente che ci sia un modo diverso dall'esprimere un certo enunciato assertorio, per esprimere una credenza in sé e per sé e tale espressione sarebbe un passo indietro rispetto allo stesso "informare".

È vero che siamo soliti descrivere anche le azioni di certi animali, dicendo che queste azioni sono determinate da credenze e da propositi. Il gatto corre in quella direzione perché crede che in quella direzione ci sia qualcosa che ha quelle determinate qualità percettive x e y, e perché desidera cose che hanno queste caratteristiche. L'agire intenzionale, in questo caso, è un indizio della presenza di determinate credenze e desideri, ma non vi è alcuna azione differente dall'uso di un enunciato assertorio in cui trovi espressione una certa disposizione a credere in sé e per sé e non come componente di qualcos'altro.
(pag. 236)

Anche in questo caso, l'analisi di determinate funzioni semantiche è come una porta per accedere a riflessioni di tipo antropologico. La proposta teorica che Tugendhat avanza in questo caso, riguarda una vera e propria descrizione formale delle facoltà umane e del modo in cui esse sono riplasmate dalla possibilità di parlare. Secondo il filosofo tedesco non vi è nessun problema nell'affermare che ogni specie animale con un sistema percettivo e con un bagaglio di istinti abbastanza complesso abbia, proprio come noi, delle credenze e dei desideri e si muova nel proprio ambiente a partire da essi, come non c'è alcun problema nell'ipotizzare che tali credenze e tali desideri siano più o meno elastici, adattabili e modificabili in funzione delle condizioni in cui l'animale si trova. Il punto riguarda, più che altro, il fatto che in ogni animale non umano credere e desiderare funzionino in sinergia, abbiano l'uno la forma più appropriata in funzione dell'altro e, anche nei momenti di conflitto e di "indecisione" tra credenze e desideri (istinti)

divergenti, tale conflitto in primo luogo, non è mai tra credenza da un lato e desiderio dall'altro, ma sempre tra gruppi intrecciati di credenze e desideri e, secondariamente, viene risolto in qualche modo dall'animale ma non viene rappresentato in quanto tale. Un'idea, questa, che viene suggerita da un pensatore che incontreremo spesso nel corso del nostro lavoro e che tanto ha influenzato le riflessioni di Tugendhat: G.H. Mead, ma che possiamo rintracciare anche nelle ricerche del biologo von Üexküll⁶¹. Nel prendere in considerazione le differenze formali tra il comportamento degli altri animali non umani rispetto al comportamento dell'animale umano, lo psicologo afferma

Vi sono, sia nella talpa che in altri animali, elementi complessi di comportamento riferiti all'ambiente, ma solo l'animale umano è capace di indicare a sé stesso e agli altri, quelle particolari caratteristiche dell'ambiente [...]. L'animale umano possiede [...] la capacità di distinguere e isolare lo stimolo. (trad. it. pag. 189)

Laddove però tale capacità singola ed episodica di *isolare lo stimolo*, a nostro avviso, dovrebbe essere pensata già all'interno di una frattura e di un allentamento già avvenuto sul piano dell'apprendimento e dell'assimilazione dei comportamenti di interazione. Un passo ulteriore in questa direzione può essere fatto riprendendo le parole del biologo austriaco, il quale ha letto degli studi sperimentali in campo etologico proprio come dimostrazione del fatto che fattori percettivi e fattori pratico-desiderativi concorrano nell'offrire a ogni specie animale uno specifico ambiente, il quale, è sempre effetto di questo intreccio e, che tale intreccio, sia anche causa di una particolare tonalità emotiva (*Stimmung*) a partire dalla quale l'animale non umano in questione si affaccia, per così dire, al proprio ambiente. Nel caso dell'essere umano, al contrario, è proprio tale frattura tra piano cognitivo e piano desiderativo a generare delle tonalità emotive caratteristiche dell'umanità. Crediamo sia utile, in questo caso, citare per esteso il passo in questione (nel quale si farà riferimento a delle immagini contenute nel testo)

⁶¹ *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 1934; trad.it. a cura di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti ed invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010

È stato dimostrato che il paguro utilizza, come immagine percettiva, uno schema spaziale estremamente semplice. Tutti gli oggetti di una certa grandezza che possiedono forma cilindrica o conica possono assumere un significato biologico. [...] lo stesso oggetto di forma cilindrica, in questo caso l'anemone di mare, può assumere significati diversi nell'ambiente del paguro, a seconda della tonalità emotiva (Stimmung) esibita dall'animale in questione.

Le sei scene che compongono la figura ritraggono sempre lo stesso paguro e lo stesso anemone di mare. Nella prima scena al paguro sono stati tolti gli anemoni che di solito si trovano sul suo guscio; nella seconda gli è stata tolta pure la protezione fornitagli dalla conchiglia, nella terza, invece, il paguro è mantenuto a digiuno per parecchi giorni. Tutto ciò basta a provocare nell'animale tre tonalità emotive differenti: in relazione ad esse, il significato biologico dell'anemone si trasforma. Nel primo caso, quando il guscio del paguro è privo degli anemoni che utilizza come difesa [...] l'immagine percettiva dell'anemone assume una «tonalità difensiva» che emerge dalla sequenza di movimenti con la quale il paguro colloca l'anemone sulla sua conchiglia. Nel secondo caso, invece, per il paguro privo di conchiglia l'anemone assume una «tonalità abitativa» che si manifesta nei tentativi, vani, del piccolo crostaceo di entrarvi dentro. Nel terzo caso, infine, l'immagine percettiva dell'anemone assume una «tonalità nutritiva»: il paguro comincia a mangiarlo. Tutto questo è particolarmente significativo perché dimostra che [...] una «immagine operativa» può integrare e trasformare l'immagine percettiva a seconda dell'azione in cui la si inserisce. (trad. it. pag. 104-05)

A causa della continua determinazione dell'immagine percettiva, del piano cognitivo, da parte del piano operativo e appetitivo, per tale animale e per ogni animale non umano in generale, ogni oggetto si presenta di volta in volta con dei tratti determinati, e non può mai presentarsi contemporaneamente con tratti differenti, contrastanti, opposti, ma soprattutto non possono mai andare in conflitto tra di loro: dato che uno determina l'altro e la scena in cui l'animale si trova a vivere è data da questa determinazione, allora non è possibile che, per l'animale non umano in questione, sia possibile vedere tale scena solo dal punto di vista cognitivo o da un punto di vista desiderativo o addirittura mettere a confronto l'una e l'altra scena che si presentano contemporaneamente ma sono divergenti, non si sovrappongono. Ritorniamo in seguito su questo punto per mostrare in che termini

questo fatto sia strettamente legato all'esperienza specificatamente umana del mondo, cioè quali siano i vantaggi e gli svantaggi per la sopravvivenza di questa frattura. Ritorniamo per ora al nostro problema centrale.

Crede che le cose stiano in un certo modo piuttosto che in un altro, è sempre un qualcosa che dipende dall'insieme dei desideri e degli istinti che costituiscono l'animale stesso e che lo motivano ad agire, viceversa avere determinati istinti, è in funzione del poter, in primo luogo, percepire e, in un secondo momento, ricordare un mondo fatto da determinate proprietà. Crede e desiderare lavorano, in altre parole, in sinergia e anche nei casi in cui si trovano in conflitto, e in natura questi conflitti sono di certo presenti, tale conflitto non è mai esperibile in quanto tale, proprio perché l'animale che lo sta vivendo non ha a propria disposizione due differenti modalità espressive con le quali esprimere da un lato, ciò che crede, indipendentemente da ciò che desidera e, dall'altro, ciò che desidera indipendentemente da ciò che crede.

Il fatto che i fattori cognitivi e volitivi *che agiscono nel comportamento* siano messi in contrasto gli uni dinanzi agli altri, sembra essere una conseguenza dell'utilizzo da un lato di enunciati assertori e dall'altro di enunciati imperativi e ottativi e proprio per questo non possiamo utilizzare la nozione di credenza nella nostra spiegazione delle regole d'uso di un enunciato assertorio. (pag. 236)

Una chiarificazione teorica, quindi, diventa chiave di accesso a una riflessione intorno alla natura umana, diventa indice di una serie di domande riguardanti questa frattura che attraversa la natura umana. L'essere umano, in altre parole, si trova a vivere all'interno di una necessaria tensione tra i fattori cognitivi e i fattori volitivi che determinano il suo comportamento, in quanto essi finiscono per avere vita autonoma, finiscono per svilupparsi indipendentemente l'uno dall'altro e non sono intrecciati in una sinergia funzionale alla sopravvivenza. Contemporaneamente, se in natura il fatto che una certa caratteristica si stabilizzi fino a diventare tratto definitorio di una certa specie, dipende dalla sua funzionalità in vista della sopravvivenza, qual è il vantaggio evolutivo di questa frattura? Come vedremo meglio in seguito, essa assume nell'essere umano una forma duplice e affatto rassicurante. Per ora, dalla proposta di Tugendhat, emerge una descrizione

dell'animale umano come costitutivamente in disequilibrio⁶², in disarmonia tanto nel rapporto con sé stesso che nel rapporto con il proprio ambiente, perennemente esposto *alla realtà della dimensione negativa e della dimensione del possibile*, in quanto sempre esposto alla possibilità di *negare* e alla necessità di *negoziare* (con l'altro e con sé stesso) le proprie credenze e i propri desideri. È un punto di vista, questo, che può senza difficoltà essere letto come una ripresa e un'approfondimento della affermazione contenuta nel capitolo VI de *I gradi dell'organico e l'uomo*, in cui, all'interno di una comparazione tra il comportamento umano e quello delle scimpanzè, Plessner nota come *al vivente più intelligente tra gli animali, il più simile all'uomo, manca il senso del negativo* (trad. it. pag. 294). E crediamo sia utile, come anticipazione, proseguire la citazione di Plessner in modo tale da rendere visibile sin da ora gli agganci argomentativi che porteranno Tugendhat, a quasi 30 anni dalla stesura delle sue *Vorlesungen*, verso l'antropologia filosofica e proprio verso i testi di Plessner.

Le cose vere e proprie, come le percepisce l'uomo, si distinguono nell'immagine intuita mediante un *plus*, un *plus* di non visibilità rispetto allo stato di cose realmente evidente, quindi un *plus* di negatività. (trad. it. pag. 295)

È proprio dall'analisi della comprensione degli enunciati assertori, attraverso i quali parliamo delle cose, che possiamo meglio comprendere le condizioni di possibilità che rendono *presente* nell'esperienza umana questo *plus* di negatività.

Nel rapporto con sé stesso, l'essere umano è esposto a questo *plus* di negatività, in quanto, egli si trova nella condizione in cui il credere perde il vincolo biologico imposto dal desiderare e il desiderare perde il vincolo biologico imposto dal credere. L'essere umano può credere qualcosa e, anche solo conseguentemente a questa credenza, programmare ed effettuare particolari azioni e, viceversa, può desiderare qualcosa e agire in funzione di questo desiderio anche senza che tale desiderio sia minimamente supportato e connesso a nessuna credenza e quindi a nessuna esperienza percettiva e cognitiva. Questa non è solo una digressione, ma ci permette anche di vedere sotto una diversa luce il problema riguardante la funzione

⁶² Nei saggi che aprono la raccolta *Anthropologie statt Metaphysik* (2003), il filosofo afferma che è proprio in questi termini che potrebbe essere pensato il disequilibrio propriamente umano di cui parla Plessner all'interno della propria antropologia filosofica.

degli enunciati assertori. Attraverso di essa abbiamo raggiunto un primo punto fermo nell'idea che, facendo una asserzione, si porta all'espressione una qualche credenza intorno a qualcosa e che, proprio per questo, non è possibile ricorrere alla nozione di credenza per spiegarne la funzione. Inoltre, abbiamo visto per quale motivo fare asserzioni non sia un'azione assimilabile all'informare. Se spostiamo la nostra attenzione al modo in cui, comunemente, l'ascoltatore risponde a un enunciato assertorio, se quindi ci volgiamo nuovamente verso la descrizione della comprensione implicita che abbiamo delle regole d'uso di questa classe di enunciati, possiamo estrarre secondo Tugendhat un indizio fondamentale. Come abbiamo già sottolineato, due possibili risposte dell'ascoltatore all'enunciato "c'è un leopardo dietro quell'albero" sono "sì" o "no". Ma che cosa viene espresso da queste risposte? Dicendo "sì" o "no", l'ascoltatore dice soltanto che crede o non crede che il parlante abbia una questa particolare credenza? E come assimilare tali risposte a una semplice "informazione"? Ci rendiamo immediatamente conto che tale ipotesi non funziona, in particolare in riferimento al "no". Dicendo "no" non si sta per nulla dicendo che non si crede al fatto che l'interlocutore abbia una certa credenza, non si prende minimamente di mira ciò che l'interlocutore crede, ma viene positivamente detto che si crede il contrario o, in altre parole, si crede che ciò che viene detto non sia vero (pag. 237). Non si risponde all'informazione ma, potremmo dire, se ne fa un'altra. Quando si usa un enunciato assertorio, in altre parole, si sta avanzando una pretesa di verità che, a sua volta, l'ascoltatore, nella misura in cui comprende l'enunciato, può accettare o rifiutare. Giungiamo quindi a una serie di nuove definizioni operative:

1. Comprendere un enunciato assertorio significherebbe comprendere che cosa significa avanzare una pretesa di verità e conseguentemente che cosa significa dire qualcosa di vero o di falso.
2. Spiegare il suo significato, quindi, significa rendere comprensibile la connessione tra il fare un certo enunciato e l'accettarlo o il rifiutarlo, ritenerlo vero o ritenerlo falso.
3. Le regole che sottostanno all'uso di un enunciato assertorio sono le regole che governano i diversi passaggi che portano verso la sua verifica o falsificazione.

4. Infine, la comprensione delle parti costituenti di un enunciato predicativo assertorio, dei termini singolari e dei predicati, sarebbe quindi connesso al modo in cui il loro uso è connesso al dire qualcosa di vero o di falso.⁶³

Un enunciato assertorio, attraverso il quale viene portata all'espressione una credenza in sé e per sé è, quindi, un enunciato attraverso il quale si dice qualcosa che può essere a sua volta accettato e rifiutato, che può essere vero o falso. Tale caratteristica delle asserzioni deve essere, in questo caso, letta in connessione con la frattura, alla quale accennavamo in precedenza, tra fattori cognitivi e fattori desiderativi che guidano l'agire e il comportamento. Emerge, in questo caso, un fattore assente nelle precedenti ipotesi le quali, ricordiamo, potevano essere benissimo utilizzate per descrivere i comportamenti comunicativi delle altre specie animali: la pretesa di verità che, solo sulla scia di una suggestione che indica una via di ricerca che non seguiremo, crediamo di poter altrettanto esprimere come *bisogno di verità*.

2.8 Comprensione e verità

È emerso che le possibili "reazioni" dell'ascoltatore dinanzi ad un enunciato assertorio sono a loro volta altre azioni linguistiche e che ognuna di esse si fonda sulla possibilità di rispondere con un "sì", con un "no", con una presa di posizione intermedia o un astenersi dal prendere posizione; la possibilità di dire "no", ha una rilevanza fondamentale in vista di tutte le altre possibilità, un "no" che è usato, chiaramente, come equivalente dell'enunciato "questo è falso". [...] il "no" esprime a sua volta una asserzione e, quindi, pertiene al senso di una asserzione il fatto di portare con sé anche un riferimento ad un'asserzione che la contraddice. (pag. 247)

Secondo questo nuovo punto di vista, la comprensione del significato di un enunciato assertorio, in altre parole, delle regole che ne sorreggono l'uso, comporterebbe non il riconoscimento delle circostanze in cui è possibile fare questa

⁶³ Queste conclusioni, all'interno delle *Vorlesungen* vengono raggiunte da Tugendhat attraverso una discussione approfondita delle posizioni Frege, Austin, Alston e Searle. Rimandiamo alle pagine finali della Lezione 14 per seguire e verificare il modo in cui il filosofo legge le loro posizioni.

asserzione e la loro differenziazione da tutte le altre, ma la comprensione di quelle che, per ora in maniera provvisoria, potremmo chiamare *le circostanze che rendono quell'enunciato vero o falso*.

L'essere umano quindi, per il fatto di poter portare all'espressione le proprie credenze utilizzando enunciati assertori, vive in un universo di comprensione che ha come suo punto di fuga la verità e la falsità di ciò che dice e, di conseguenza, anche delle stesse credenze che esprime; crediamo che utilizzando in questo caso il termine "credenza", non emerga con chiarezza il modo in cui tale universo di comprensione presenti i suoi "oggetti". Seguendo le parole di Tugendhat appena citate, quando si afferma "c'è un leopardo laggiù", "la neve è bianca", "la casa è in fiamme", gli oggetti (quelli che all'inizio di questo capitolo abbiamo chiamato *stati di cose*) che costituiscono la situazione presa di mira, alla quale facciamo riferimento, hanno una forma essenzialmente bipolare (e contenutisticamente poliedrica) che corrisponde all'esser vero e all'esser falso dell'asserzione stessa; proprio per questo, nell'asserire qualcosa, non stiamo più semplicemente constatando, rilevando delle informazioni o reagendo al loro presentarsi, ma stiamo, prima di tutto, avanzando una pretesa nei confronti della situazione stessa, stiamo in altre parole chiedendo al mondo e al nostro interlocutore se il mondo stesso è realmente, proprio così come esso sta aparendo a noi in questo preciso momento; il mondo si spezza anch'esso in due parti, la parte dell'apparenza e la parte della "realtà". Riprendendo una suggestiva affermazione di Wittgenstein, possiamo dire che l'essere umano, parlando e, nello specifico, usando enunciati assertori, si rapporta al proprio mondo a partire da *proiezioni bipolari*; il modo in cui egli si accerta del fatto che la situazione in cui si trova abbia determinate caratteristiche, passa attraverso un'*esplorazione proiettiva*, che si muove cioè all'interno di diverse, *presunte* descrizioni del mondo che devono essere verificate. In questo gioco della verifica, egli costituisce qualcosa come un contesto stabile di oggetti e proprietà, o potremmo dire: in questo modo egli *stabilizza in concomitanza con il proprio interlocutore, ma solo temporaneamente, il contesto in cui si trova*.

Tanto nel rapporto con il mondo e con i suoi oggetti, che nel rapporto con sé stesso, l'essere umano si trova davanti al compito e alla necessità di verificare ogni cosa, ogni qual volta egli si rapporta alle credenze e ai desideri dal punto di vista del parlante, il modo stesso in cui essi vengono vissuti muta radicalmente; essi non sono più solo degli indicatori di circostanze che predispongono ad agire, ma sono,

in primo luogo, delle semplici pretese nei confronti delle quali è possibile prendere posizione, che possono essere negate. Non stiamo comunque sostenendo che la comprensione umana viene completamente trasformata, e in ogni aspetto assume questa forma, stiamo solo dicendo che essa ha anche questa forma, nella misura in cui l'essere umano può prendere la parola ed esprimersi all'interno di un linguaggio con una semantica che permette, almeno, la forma assertoria e la forma imperativa. Un ulteriore compito teorico consiste nel descrivere il modo in cui, le diverse forme di comprensione, interagiscano nell'essere umano, compongano e governino la sua intera vita e, soprattutto resta aperta la questione intorno al modo migliore per vivere all'interno di questa comprensione multiforme.

Ma, evidentemente, abbiamo compiuto dei passi che non sono ancora per nulla evidenti. Ciò che, per ora, dobbiamo cercare di verificare e, in seguito, chiarire, è questa relazione tra comprendere un enunciato assertorio e comprendere il modo in cui esso possa essere vero o falso. Tugendhat avanza così la propria proposta di lavoro

Qualcuno che comprende una asserzione, la comprende proprio come qualcosa a cui può essere opposta una asserzione contraria. [...] ciò significa che un'altra asserzione può sostenere che ciò che viene asserito è falso o vero. Ma questo significa: chiunque comprenda l'asserzione la comprende come qualcosa che può essere vero o falso. Ma che cosa intendiamo con le parole "vero" e "falso"?

Evidentemente, la comprensione di queste parole risulta essere, in tale prospettiva, un tratto essenziale della comprensione, non soltanto della funzione standard delle asserzioni, ma anche della comprensione del particolare significato di una particolare asserzione. Chi comprende una tale azione linguistica deve, in altre parole, comprendere sia che essa viene usata per avanzare una pretesa di verità e cioè che essa viene usata in contrapposizione a un'altra implicita asserzione contraria, ma deve anche comprendere che cosa, di fatto, si pretende che sia vero, cioè che cosa essa stia dicendo, e questo, nella condizione più semplice di un enunciato predicativo come "la casa è in fiamme", significa comprendere a che cosa ci si sta riferendo (funzione del termine singolare) e in che modo si sta caratterizzando questa determinata cosa (funzione del predicato).

Che la teoria della verità attraversi tutta la tradizione filosofica da Platone ad Heidegger, è un fatto su cui non ci soffermeremo; non è questo il luogo per prendere in considerazione i diversi significati e le diverse strategie esplicative che sono state attuate dalla tradizione filosofica per afferrare questo concetto. In più, abbiamo più volte sottolineato che l'esigenza primaria di Tugendhat non è quella di farsi guidare dalla tradizione, ma in linea con la proposta metodologica di Wittgenstein, il filosofo sta cercando di rintracciare quegli aspetti che contraddistinguono ogni comprensione comune del significato di un'espressione linguistica, così come essa viene compresa all'interno di una conversazione piuttosto che all'interno di un sistema speculativo. Questo, naturalmente, non deve però avere per nulla l'aspetto di una rinuncia al confronto con la tradizione stessa e all'individuazione dei problemi irrisolti e degli errori di metodo che hanno contraddistinto determinate correnti di pensiero del passato e contemporanee, non a caso è lo stesso filosofo ad affermare che le *Vorlesungen* siano state scritte proprio pensando a un lettore formatosi all'interno della stessa tradizione filosofica, formatosi sui testi, sulle argomentazioni e sulle scelte terminologiche di Aristotele, Kant, Husserl, Hegel e Heidegger e, non è un caso se il titolo con cui le *Vorlesungen* appaiono in lingua inglese sia *Traditional and Analytical Philosophy*: "Filosofia tradizionale e Filosofia analitica".

La critica attenta della tradizione, che nella produzione del filosofo occupa più che altro lo spazio dei numerosi articoli dedicati all'argomento, non può mai essere fatta da un punto di vista anonimo e considerato ingenuamente neutrale, ma deve essere sempre condotta in vista di una migliore comprensione degli stessi problemi che la tradizione ha posto; come abbiamo visto nel precedente capitolo, Tugendhat intende porre questi problemi su una base semantica, ma in questa prospettiva l'unico modo per verificare, un passo dopo l'altro, le argomentazioni fatte proprie dalle diverse correnti filosofiche del passato, è proprio quello di ritornare indietro alla comprensione implicita e pre-filosofica che abbiamo dei concetti chiave che stiamo cercando di chiarire, per verificare in quale misura esse riescano a render conto di ogni aspetto della comprensione. Proprio per questo, anche la prospettiva semantica, per costituirsi deve, di volta in volta, in primo luogo far riferimento a

essa e solo in secondo luogo ritornare sulle proposte della tradizione⁶⁴. Nello specifico, Tugendhat, nella pagine alle quali stiamo facendo riferimento, rende esplicito il suo debito nei confronti di Frege e Dummett, in quanto è proprio a partire dalla ricostruzione che il filosofo inglese compie dell'opera del logico austriaco, che è diventato possibile avviare un'analisi della nozione di verità che si muovesse su dei binari differenti dalle riflessioni della tradizione filosofica, spesso fondate su richiami metaforici.

In ogni caso, non abbiamo ancora reso espliciti tutti gli aspetti che caratterizzano il riferimento alla nozione di verità come tratto essenziale di un'asserzione. Da quello che abbiamo detto emerge che la comprensione del contesto comunicativo in cui si accede e al quale si partecipa nel momento in cui ci viene rivolto un enunciato assertorio, presuppone in primo luogo la comprensione del significato dell'enunciato e, in secondo luogo la possibilità di prendere posizione, di accettarlo come vero o come falso. Comprendere il significato dell'asserzione "p" significa poter a nostra volta dire "è stato asserito che p" e in secondo luogo poter prendere posizione in riferimento al suo contenuto

In una situazione comunicativa di tipo assertorio abbiamo quindi sempre questa doppiezza, l'asserzione "p" del parlante e l'asserzione dell'ascoltatore (che non necessariamente deve essere espressa esplicitamente ma che può sempre essere esplicitata) "è stato asserito che p". (pag. 252)

Anche il parlante comprende il significato di ciò che dice solo nella misura in cui a sua volta può dire che "è stato asserito che p"

Se l'asserzione anticipa essenzialmente la possibilità della sua negazione – una contro asserzione – allora essa può essere vista come una *sfida*: facendo una asserzione, qualcuno sfida qualcun altro a far propria la posizione contraria all'interno del gioco, come in una scommessa. Il fatto che le regole d'uso degli enunciati assertori possano essere viste come le *regole di un gioco* è una idea che ci rimanda a Wittgenstein [...] e che è stata sviluppata soprattutto da Dummett (pag. 253).

⁶⁴ A ogni modo, per approfondire questo problema rimandiamo alla prima sezione della raccolta *Aufsätze* (1990).

L'analogia tra le regole che governano l'uso di un'asserzione e le regole che governano un gioco, e in particolare un gioco come *scommettere*, ha delle immediate conseguenze nel tracciare la direzione della nostra indagine. In primo luogo, solo ora possiamo dire di aver raggiunto un modello alternativo alla concezione condizionale delle regole. Tugendhat sottolinea immediatamente che le azioni che vengono compiute all'interno di un gioco, non sono per nulla collegate alle circostanze (interne o esterne) in cui ci si trova, ma le regole del gioco sanciscono la connessione tra queste azioni e le loro conseguenze. Posso giocare a scacchi o a nascondino in qualunque contesto, e le esperienze vissute che caratterizzano la mia vita in un determinato momento o le condizioni percettive e le caratteristiche dell'ambiente in cui mi trovo, non determinano e vincolano minimamente il modo in cui si intrecciano le diverse azioni che compio con la finalità di vincere il gioco, né il significato delle regole del gioco. Tali conseguenze, non rimandano a una qualche intenzione di chi agisce, non sono dipendenti, nel loro senso per il gioco, da ciò che egli vuole ottenere ma, in questo caso, le conseguenze riguardano sempre e comunque il gioco stesso, cioè il risultato del gioco, la vittoria o la sconfitta. (pag. 253)⁶⁵

In questo caso, quindi, le regole sono di certo legate a un interlocutore, da un partner, ma non nel senso che nel seguirle si cerca solo di indirizzarlo verso qualcosa, ma nel senso che questi assume il carattere di un antagonista⁶⁶, cioè di qualcuno che a ogni mia mossa, cioè a ogni mia asserzione connessa secondo regole all'asserzione di partenza e mirante a sua volta a supportarne la pretesa di verità, oppone una mossa uguale e contraria, cioè oppone un'asserzione che nega la mia.

Non dobbiamo, evidentemente, dimenticare la varietà dei giochi esistenti e se vogliamo procedere in questa direzione dobbiamo comprendere, prima di tutto, a quale tipologia di giochi somigli di più il gioco dell'asserzione. Abbiamo già accennato a qualcosa di simile a una scommessa, ora dobbiamo verificare questa analogia. Notiamo immediatamente quanto stridente sia questo modello nel caso in cui con esso si volesse descrivere, ad esempio, il sistema comunicativo dei

⁶⁵ Tugendhat sottolinea esplicitamente che in questo caso sta seguendo le indicazioni contenute nel testo di Dummett, *Frege; Philosophy of Language*, London 1973

⁶⁶ E crediamo che tale intuizione di legare l'altro alla figura dell'antagonista, all'interno del gioco dell'asserzione, abbia ancora delle risorse inesplorate per quanto riguarda le *tonalità emotive* che caratterizzano l'incontro con l'altro umano.

cercopitechi. In che senso ogni volta che un cercopiteco usa un certo segnale, non sta solo comunicando qualcosa, ma sta anche compiendo una scommessa con il partner al quale si rivolge? E, conseguentemente, che cosa diventa la comunicazione, se essa è anche una sorta di scommessa? E quale ne è la posta in gioco?

Inoltre, notiamo che il parlante e l'ascoltatore impegnati nel gioco dell'asserzione, assumono delle posizioni peculiari, anche esse molto stridenti con le posizioni assunte dagli animali non umani coinvolti in una esperienza comunicativa. L'ascoltatore, in questo caso, può credere o non credere a quello che gli viene comunicato o, semplicemente, può ignorarlo, ma non per questo ha davanti a sé anche l'opzione di assumere la posizione contraria a quella presa da colui che ha mandato il segnale e, di conseguenza, impegnarsi nel gioco di verifica dell'informazione stessa. In altre parole l'ascoltatore non sembra proprio avere a sua disposizione, tra le diverse modalità di reazione a un messaggio che avverte della presenza di un pericolo aereo, la possibilità di chiedere: *come fai a saperlo?* oppure, in maniera più radicale: *a che cosa ti riferisci? che cosa intendi?*

In questo caso, non è neanche interessato a saperlo, in quanto, ciò che è rilevante per lui non è la verità o la falsità del messaggio in quanto tale, ma stabilire il modo migliore di reagire a esso; egli sa già a quali circostanze ambientali esso si riferisca, perché sono queste a dargli il significato che esso ha. Il messaggio potrebbe essere vero o falso ma, ad esempio, se viene lanciato da un esemplare giovane o inaffidabile, a esso è più conveniente reagire in un certo modo, mentre se viene lanciato da un "maschio alfa" è più conveniente reagire in un altro. Ciò a cui ci si rivolge, in questo caso, non è mai il messaggio in quanto tale

L'azione di asserire qualcosa, che consiste nell'uso di una asserzione "p" è quella che potremmo chiamare la "mossa di apertura". In questo caso, come abbiamo visto, le regole del gioco sono tali che la risposta del partner alla prima mossa è già fissata dalla mossa di apertura: essa consiste nell'asserire "non p". In forma analogica è possibile pensare alle scommesse (pag. 254)

Anche nelle scommesse, infatti, la scelta di una particolare opzione determina automaticamente le condizioni della sconfitta, identificandola con tutte le condizioni differenti da quella scelta. Naturalmente, questa è solo un'analogia e non

il tentativo di derivare dal modello dello scommettere un modello esplicativo del gioco dell'asserire, del dare e chiedere ragioni (nelle parole di Sellars), in quanto vale molto di più l'ipotesi contraria, cioè il vedere lo scommettere come derivazione dell'asserire. Le prime domande alle quali dobbiamo rispondere, per uscire fuori da una descrizione analogica e accedere a una spiegazione sono, chiaramente:

1. Come descrivere le caratteristiche della mossa di apertura?
2. Qual è la relazione tra questa "mossa di apertura", l'indipendenza di questo gioco dalle circostanze in cui esso viene giocato e la nozione di verità?
3. Qual è la posta in gioco che tale "apertura", strutturalmente, offre, per così dire, *mette sul piatto*?

Una possibile risposta alla prima domanda, può essere trovata all'interno del testo di Searle *Atti linguistici*, in particolare nelle parti in cui l'autore si impegna nell'esplicitare quelle che sono le *regole essenziali degli atti linguistici*. Con l'espressione "atto linguistico" il filosofo, riprendendo le ricerche condotte da Austin sulle diverse forme in cui il parlare, anziché essere una semplice forma per constatare qualcosa o per comunicare determinati fatti sia anche un modo per *realizzare qualcosa* e, in alcuni casi, sia anche l'unico modo in cui determinate situazioni vengano effettuate e diventino, perciò, reali; com'è noto questi atti vengono chiamati da Austin "performativi" (è interessante notare che nel caso degli atti performativi *ne vada dell'esistenza o meno di porzioni di mondo, di campi esperienziali*). Searle, in questo testo, va alla ricerca di quelle che sono le regole essenziali, cioè formali, che rendono un proferimento linguistico, uno specifico *atto* e, in particolare, si sofferma proprio sugli atti performativi, ma incidentalmente afferma qualcosa anche in riferimento all'atto dell'asserire e alle regole essenziali che sembrerebbero competergli, cioè che lo costituiscono.⁶⁷

In questo testo, la regola essenziale che sottostà all'uso di un atto linguistico "p" viene così formulata: [...] the employment of this sentence counts as an undertaking

⁶⁷ Rimandiamo al testo di Searle *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; trad. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, in particolare ai §§ 5-7.

to the effect that p represent an actual state of affairs. (Searle, pag. 66). Tugendhat prende le mosse da queste parole, e si chiede in che modo possiamo intendere l'espressione "undertaking", che in italiano potremmo tradurre con "assicurare", "assumersi la responsabilità", "impegnarsi", per far meglio luce sul fenomeno dell'asserire. Una possibilità significativa, ci viene data da un'ulteriore espressione analoga alle altre: "dare la garanzia che...". Ma la garanzia di che cosa?

Per ora possiamo semplicemente dire: usando un enunciato assertorio come "la casa è in fiamme", stiamo dando la garanzia che usiamo questo enunciato in conformità con le sue condizioni d'uso; usando un enunciato assertorio, stiamo dando la garanzia che sono rispettate le sue condizioni di verità e, conseguentemente, spiegare un enunciato assertorio comporterebbe rendere comprensibili queste condizioni. Comprende un enunciato assertorio, quindi, colui che

Sa quali sono le condizioni di verità dell'asserzione e, in secondo luogo, chi sa che colui il quale ha fatto tale asserzione sta anche garantendo che queste condizioni sono soddisfatte. Ciò che lui non sa, ciò che resta in sospeso per lui è se le tali condizioni siano o meno soddisfatte di fatto, in questo caso [...].
(pag. 256)

Fare un'asserzione, quindi, avrebbe qualcosa a che fare con l'apertura di uno *spazio logico* (del tutto immanente ai vissuti e a sua volta generatore di vissuti) che viene attraversato e compreso sia dal parlante che dall'ascoltatore, nella misura in cui essi cercano di stabilire (sono, in qualche modo coinvolti, nel senso che da tale gioco *ne va di qualcosa verso cui hanno un interesse*) in che misura esso sia vero o falso. Tentare di stabilire qualcosa è possibile solo nella misura in cui vi sono delle regole da seguire, dei criteri ed è proprio nel cercare di rendere ancora più chiari questi criteri che potremo, secondo Tugendhat, abbandonare il riferimento metaforico al "garantire" e allo "scommettere" e riprendere il nostro discorso dal punto di vista della "comprensione".

Comprendere un enunciato assertorio, significherebbe comprendere che cosa precisamente viene garantito da esso, ma per comprendere questa "garanzia", dobbiamo in qualche modo comprendere che cosa di fatto accade, o abbiamo di fronte, nel momento in cui essa è stata mantenuta e nel momento in cui essa non lo

è stata, in altre parole “in che modo è il mondo se essa è vera o falsa” nonché che cosa fare per arrivare nella posizione migliore a partire dalla quale possiamo o meno stabilire ciò (assicuraci di ciò, laddove usando questo termine, stiamo rimandando anche a una sorta di appropriazione di sicurezza, una sorta di approdo, arresto in un luogo sicuro). Riportando il tutto a un esempio, la comprensione di un enunciato assertorio come “la cattedrale di Colonia è rossa”, dipende non solo dalla comprensione di ciò che con esso viene detto, ma anche dalla comprensione del modo in cui, seguendo le regole che governano l’utilizzo dell’enunciato e delle sue parti costituenti, arriviamo a stabilire se esso dice il vero o il falso. A questo punto, con Tugendhat, possiamo riprendere la metafora del gioco e descrivere il gioco dell’asserire senza far riferimento alcuno al “garantire”

[...] il parlante pronuncia l’enunciato assertorio “p”. L’ascoltatore è libero di considerare sé stesso come uno spettatore o come un partecipante al gioco. In questo caso egli assume il ruolo dell’oppositore, asserendo la negazione di “p”. È comunque sufficiente che il parlante e l’ascoltatore sappiano che l’ascoltatore (o qualunque altra persona) possa assumere il ruolo dell’oppositore. Le *regole del gioco* consistono nelle regole di verifica. Tali regole sono definite dal fatto che nel seguirle, o il parlante o l’ascoltatore/oppositore vincono il gioco. (pag. 259)

In nessun caso, dinanzi a una comunicazione tra animali non umani, ci sentiremmo a nostro agio nel descrivere ciò che fanno in questi termini. Sarebbe difficile vedere in quali condizioni l’ascoltatore assuma il ruolo di un oppositore, per non parlare dei casi in cui il gioco dell’asserzione viene effettivamente portato avanti, in altre parole: che cosa varrebbe come prova in cui vengono esplicitate e stabilite le regole di verifica? Queste, a loro volta, non sono più solo delle regole di controllo dell’uso corretto o scorretto di un certo segno, ma dei passaggi in primo luogo del tutto interni alle relazioni tra i segni che compongono il segnale stesso. Contemporaneamente, veniamo da Tugendhat indirizzati verso quella che è la conclusione del gioco stesso, in quanto anche in questo caso ci troviamo dinanzi a una situazione del tutto peculiare. Se dovessimo chiederci qual è il fine di questo gioco, la risposta sarebbe: l’accordo tra il parlante e l’ascoltatore che avviene nel concordare, o sull’asserzione che ha aperto questo spazio, o sull’asserzione

contraria. Seguendo determinate regole, a loro volta stabilite dalle regole che governano l'uso delle parti componenti dell'asserzione, si arriva a un punto in cui i partner arrivano a concordare. Ma su cosa, propriamente?

Se riprendiamo il nostro esempio, possiamo dire che parlante e ascoltatore concordano sul *fatto che la cattedrale di Colonia è realmente rossa* o sul *fatto che la cattedrale di Colonia non è realmente rossa*. L'aggiunta di questa parola è tutt'altro che chiara, ma ci permette di gettare uno sguardo preliminare su quella che sembra essere, a rigor di metafora, la posta che parlante e ascoltatore stanno giocando all'interno di questo *spazio logico* governato da regole di verifica: essi non stanno facendo altro che cercare di avere accesso l'uno alle credenze dell'altro e, in questo reciproco fare spazio dentro di sé alle credenze dell'altro, si sta cercando di creare, stabilire e rendere solido uno spazio comune, *uno spazio reale da condividere e nel quale agire insieme*. In un certo senso, non stanno facendo altro che esplorare e scoprire l'uno il mondo vissuto dell'altro in quanto tale costruendo e dissolvendo a ogni momento delle situazioni sperimentali costruite dalle asserzioni usate.⁶⁸ Giocando questo gioco non stanno facendo altro che cercare di sintonizzarsi l'un l'altro su alcuni tratti, punti prospettici comuni a partire dai quali guardare, considerare, valutare, conservare le cose che li circondano. Questo sembra essere un passaggio molto azzardato, e a esso possiamo immediatamente opporci sostenendo che, banalmente, entrambi potrebbero usare i loro occhi e guardarsi intorno per vedere la realtà che li circonda, e che sembra essere un'esagerazione il sostenere che noi esseri umani abbiamo come via di accesso alla realtà il fatto di poter fare o meno delle asserzioni. Così come sembra del tutto un'esagerazione il sostenere che questo sia l'unico modo per arrivare a concordare, cioè a condividere uno spazio di conoscenze intorno a qualcosa. Secondo Tugendhat, al contrario, è un passaggio obbligato ed è proprio percorrendo questa ipotesi paradossale che si può giungere a una descrizione appropriata della vita umana, del nostro concordare e del nostro mondo. Tale ipotesi potrà essere verificata solo nel momento in cui avremo preso in considerazione la seconda delle nostre domande, riguardante il legame tra l'apertura di questo spazio logico, la possibilità da parte dell'ascoltatore di far riferimento alla stessa cosa a cui si riferisce il parlante e l'indipendenza di questo gioco dalle circostanze in cui esso

⁶⁸ Rielaboriamo la proposizione 4.031 del *Tractatus*: Nella proposizione una situazione è, per così dire, composta sperimentalmente. (trad. it. pag. 46)

viene sviluppato. Nella misura in cui tale gioco risulterà effettivamente indipendente dalle circostanze (interne ed esterne) in cui i partecipanti si trovano, allora sarà anche verificata l'idea che è possibile trovare accordo solo al suo interno. Assumere una posizione contraria, e negare quello che viene asserito da un certo parlante, è possibile solo nella misura in cui sia il parlante che l'ascoltatore possano identificare e riconoscere come "la stessa cosa" ciò che uno nega e che l'altro afferma. Dobbiamo quindi ipotizzare che, se il nostro discorso è corretto, nel nostro parlare ci debbano essere delle espressioni, che rendono possibile tanto questa indipendenza dal contesto, quanto il riferimento a un qualcosa di riconoscibile da diversi parlanti come identico al variare dei loro punti di vista e che sia proprio la comprensione di queste espressioni a rendere possibile l'accesso a questo spazio logico in cui ci si sfida, si cerca un accordo, si condivide un mondo.

In questo paragrafo, abbiamo alternato la nostra posizione e ci siamo trovati in alcuni casi al di là di ciò che Tugendhat stesso, esplicitamente, sostiene. In ogni caso abbiamo raggiunto il nostro scopo e, ora, abbiamo a nostra disposizione una via da mettere alla prova. Essa ci è stata indicata dall'introduzione della nozione di verità come nozione centrale nella comprensione del significato di un enunciato assertorio e quindi del suo uso; ciò che questo modello formale dell'uso degli enunciati assertori ci suggerisce immediatamente in riferimento alla comprensione delle espressioni predicative è che *comprende il significato di un certo predicato colui che comprende il modo in cui esso viene usato per caratterizzare e distinguere determinati oggetti e, contemporaneamente, riconoscere la verità o la falsità di un certo enunciato assertorio dipenderà dal riconoscimento del modo in cui le regole di caratterizzazione di un certo predicato si intrecciano con le regole di identificazione di un certo termine singolare.*

2.9 Dai predicati ai termini singolari

In che senso tale digressione ci ha permesso di fare dei passi in avanti verso una spiegazione delle regole che governano l'uso dei predicati?

Tale esame è stato necessario per chiarire meglio il particolare modo in cui essi caratterizzano, nonché per portare alla luce ciò che con essi viene caratterizzato,

degli oggetti; solo in questo modo possiamo, finalmente, indicare i punti che distinguono radicalmente ciò che facciamo utilizzando dei predicati all'interno di un enunciato assertorio, rispetto a ciò che facciamo nel momento in cui usiamo altre forme di caratterizzazione. Abbiamo visto che la distinzione fondamentale tra questa forma di caratterizzazione e quella di altri segnali consiste nel fatto che, all'interno di un enunciato assertorio, essa chiama in causa la nozione di verità; non si sta più caratterizzando per informare o per predisporre all'azione, ma per portare all'espressione una certa credenza e per *avanzare un'ipotesi di realtà*, per dire che una certa cosa ha una certa caratteristica. Come avviene, però, questa trasformazione?

La nostra domanda iniziale è stata: in che cosa consistere la comprensione di un'espressione la cui funzione è quella di caratterizzare? Accettando l'ipotesi di Wittgenstein, secondo la quale la comprensione si mostra in ciò che facciamo quando spieghiamo l'uso di certa espressione, la nostra domanda è allora diventata: in che cosa consiste la spiegazione di un'espressione caratterizzante come "fuoco", "rosso" o "pericoloso"?

Come abbiamo visto, la risposta che Tugendhat ha dato a questa domanda, nel caso delle caratterizzazioni percettive è stata

Un'espressione classificatoria [...] è spiegata mostrando il modo in cui essa classifica per mezzo di esempi positivi e negativi all'interno di situazioni percettive o, in altri termini: usando l'espressione positivamente e negativamente all'interno di appropriate circostanze percettive. (pag. 331)

Tale definizione, però, si è mostrata immediatamente insoddisfacente e, proprio per questo, il filosofo ha introdotto una distinzione tra predicati e quasi-predicati. Nel nostro parlare, abbiamo visto, quelli che sono esempi positivi e negativi non sono per nulla vincolati alla situazione percettiva, un'asserzione come "la cattedrale di Colonia è rossa" non è scorretta (falsa) perché non siamo in questo momento nella situazione percettiva che corrisponde all'uso dell'enunciato.

I predicati, quando si trovano all'interno di un enunciato assertorio come "la casa è rossa" sembrano non rispettare questa condizione. Il significato di "rosso" all'interno di questa asserzione, nonché le regole d'uso non sembrano corrispondere al significato e alle regole d'uso dell'espressione isolata "rosso" (così come il

significato del richiamo “predatore terrestre” non corrisponde al significato dell’enunciato “c’è un predatore terrestre”).

In precedenza abbiamo notato, in primo luogo, che a partire dalla nostra definizione vi è una coincidenza tra il modo in cui essa viene spiegata e il modo in cui essa viene usata, in quanto essa viene usata solo in tutte quelle condizioni analoghe (in base a determinate tipologie percepite ed associate) alle situazioni in cui essa è stata spiegata. Tale coincidenza non è presente nel caso dell’uso dei predicati all’interno di enunciati assertori, e ora possiamo anche comprenderne il motivo. Nel caso di un enunciato assertorio, ad esempio “la casa in America di mio zio è rossa”, ciò che rende corretto o scorretto l’utilizzo di un certo predicato, non dipende dal rilevare o meno una qualche condizione all’interno della situazione in cui il predicato è usato (di fatto sto usando questa frase davanti al mio computer a Cosenza), ma dal fatto che vi sia una certa connessione tra ciò che *intendiamo* con l’espressione “la casa in America dello zio” e ciò che *intendiamo* con il predicato “rosso” e comprendere questo legame significa comprendere le regole che ci porterebbero a verificare se l’enunciato è vero o falso.

Possiamo rendere tutto più semplice attraverso un esempio. Anche in questo caso, Tugendhat farà riferimento a un linguaggio primitivo e al modo di esprimersi dei bambini piccoli⁶⁹, e anche in questo caso il discorso suggerirà delle chiare linee guida per un antropologia filosofica.

Se un bambino dice, non solo “bau-bau”, ma “bau-bau qui” puntando contemporaneamente il dito verso uno specifico luogo o una specifica direzione allora, secondo i criteri che abbiamo dato, l’espressione “bau-bau” viene usata come un quasi-predicato [...]. L’uso di una espressione come questa potrebbe essere spiegato in questi termini: quando si presenta qualcosa del tipo “bau-bau” da qualche parte all’interno della situazione percettiva, allora si deve indicare in quella direzione e dire “bau-bau”. Il bambino ha compreso correttamente la spiegazione, nel caso in cui usa a sua volta l’espressione nello stesso modo in cui essa è stata usata nella situazione in cui è stata spiegata. [...] La regola d’uso dell’intera espressione “F qui” (connessa

⁶⁹ Resta ai margini della discussione di Tugendhat il problema riguardante le modalità in cui l’essere umano passi da un uso quasi-predicativo a un uso predicativo delle espressioni caratterizzanti, soprattutto se esso sia un passaggio completo o parziale e mobile.

con il gesto corrispondente) è una regola condizionale; comprendere questa espressione significa sapere in quali circostanze bisogna usarla. (pag. 333)

Un esempio analogo, secondo Tugendhat, può essere fatto usando l'espressione "questo è rosso". Anche in un caso del genere, la parola "questo" non sarebbe altro che un segnale che accompagna un movimento del corpo, un'indicazione. Il problema, però, è che una tale descrizione non risulterebbe appropriata con il modo in cui i parlanti usano normalmente questa stessa espressione. Notiamo immediatamente che, nel nostro parlare, non siamo vincolati all'uso di "questo" o al gesto dell'indicare, per far riferimento a qualcosa, ma possiamo in ogni momento sostituire la parola "questo", in primo luogo con altre parole come "quello", attraverso le quali possiamo far riferimento a uno stesso oggetto al variare del punto di vista (spaziale o temporale) e, in secondo luogo, con parole e descrizioni al di fuori del contesto percettivo. Proprio nella misura in cui il linguaggio parlato dagli esseri umani, permette questi giochi di sostituzione, i tratti pertinenti delle situazioni, secondo Tugendhat, diventano degli oggetti individuali e singolarizzabili, e il mondo in cui l'essere umano vive, diventa un mondo fatto di entità singolarizzabili e identificabili, un mondo fatto di oggetti, con molteplici "qualcosa". L'essere o meno un tratto rilevante dell'ambiente non è più vincolato solo alla struttura senso-motoria e alle predisposizioni filogeneticamente adattate, ma in ogni situazione, ogni tratto può in ogni momento diventare un oggetto per il semplice motivo che di esso si può parlare. Tutto questo se da un lato è, secondo Tugendhat, una delle basi fondamentali su cui poggia il potenziamento delle capacità cognitive umane è anche alla base della peculiare esposizione e insicurezza dinanzi al proprio stesso ambiente, il quale assume i tratti di un luogo assolutamente instabile e cangiante, in cui ogni aspetto e ogni oggetto devono essere conosciuti, caratterizzati e tenuti sotto controllo.

Dinanzi a una bella pianta di basilico sul davanzale, possiamo dire "questa è verde" e puntare anche l'indice verso questo tratto della situazione, il nostro interlocutore può rispondere dicendo "quella non è verde", sostituendo "questo" con "quello" e continuando a riferirsi a quello stesso tratto diventato pertinente, e una volta che questo sarà uscito dal campo visivo, i due potranno continuare a parlare di quello stesso tratto dicendo "la pianta di basilico era verde", sostituendo alle parole "questo" e "quello" un'espressione, che riconoscono come equivalente.

Ciò a cui si stavano riferendo, in altre parole, è diventato un oggetto per entrambi. Un oggetto che può, di volta in volta, essere identificato nuovamente, nella misura in cui è possibile passare da una situazione di discorso a un'altra fino a quella in cui diventa nuovamente possibile dire “questo” e “quello”. Mostrare le regole d'uso di un'espressione caratterizzante che ricorre in enunciati assertori, cioè un predicato, non ha il senso di creare sulla base di esempi le associazioni capaci di riconoscere la situazione appropriata in cui usarlo.

Le regole d'uso di un predicato come “rosso”, attraverso il quale si fornisce una caratterizzazione percettiva, vengono spiegate in situazioni differenti in cui la parola “questo” identifica diversi oggetti sempre presenti nel campo percettivo. In questo modo, conclude Tugendhat, si mostra in che modo si può stabilire, in riferimento a un oggetto arbitrario, se la caratterizzazione è corretta o scorretta e ciò corrisponde alla spiegazione delle sue regole di verifica. Tali regole di verifica non sono però vincolate solo a queste circostanze, in quanto la parola “questo” può essere in ogni momento sostituita da altri termini singolari per parlare del medesimo oggetto ma da punti di vista differenti. Come notavamo in precedenza, un qualunque predicato nel parlare comune può comparire in connessione con molteplici altri termini singolari, con i quali identifichiamo anche oggetti che non sono immediatamente presenti nella percezione, e può comparire in molteplici asserzioni. Possiamo finalmente comprendere in che cosa consiste la “pretesa di verità” di un'asserzione come “la casa è rossa”. In questo caso si sta sostenendo, e si sta garantendo, che seguendo le regole di verifica del predicato “rosso” e seguendo un percorso di sostituzioni tale da collocarci nella condizione di poter riconoscere un'identità tra il termine singolare “la casa” e il termine singolare “questo” con il quale identifichiamo qualcosa in un contesto discorsivo e percettivo (cioè in un contesto analogo a quelli in cui abbiamo imparato a usare il predicato in questione), è possibile verificare non soltanto se essa è usata in modo corretto ma se essa sia o meno vera, cioè se riconosciamo nell'oggetto in questione la caratterizzazione attribuita dall'asserzione.

Poter sostituire la parola “questo” con altre significa continuare a caratterizzare proprio quella stessa cosa che un attimo prima avevamo sotto i nostri occhi e ora non è più davanti a noi. In questa possibilità di sostituzione del termine che “accompagna” l'espressione caratterizzante si trova, secondo Tugendhat, il tratto che distingue i predicati da ogni altra forma di caratterizzazione. Se nel caso dei

segnali o del parlare di un bambino che sta imparando il gioco della condivisione e della contrattazione delle esperienze e del loro campo di esistenza, l'uso del predicato è vincolato proprio alla situazione in cui ci si trova, nel caso di enunciati predicativi come “questa è rossa”, “la scatola è rossa”, “il contenitore è rosso”, “la cassetta è rossa”, usiamo questa espressione caratterizzante

In connessione con altre espressioni che le completano, in connessioni che nessuno ci ha mai spiegato, e questo significa che in questi casi, usiamo la caratterizzazione in situazioni che non coincidono con la situazione prototipica in cui esse sono state spiegate [...]. Non solo [...] per dire qualcosa di *diverso*, rispetto a ciò che diciamo usando “questo è F”, ma anche per dire *la stessa cosa* da un altro punto di vista. (pag. 334)

Tugendhat è consapevole del fatto che per compiere gli ultimi passaggi necessari per giungere a una descrizione appropriata del modo in cui usiamo e comprendiamo i predicati, è stato necessario chiamare in causa le espressioni che insieme a queste compongono un intero enunciato assertorio. E questa necessità nella spiegazione ci porta a riconoscere che, nel nostro parlare, le unità minime della comprensione non sono dei segnali isolati o dei quasi-predicati che si agganciano a delle circostanze ambientali, ma sono degli interi enunciati, dei gruppi di enunciati legati da regole di “sostituzione”, che è all'interno di interi enunciati che i parlanti possono sensatamente intendersi su ciò che identificano e su come caratterizzano; dove sensatamente significa: in modo tale da poter condividere con altri esseri umani, con altri parlanti, ciò che intendono con quello che dicono. L'enunciato predicativo assertorio nella sua interezza diventa, per così dire, il sostituto della situazione vissuta e della circostanza ambientale e all'interno di questo campo di discorso, il modo di relazionarsi agli oggetti che lo costituiscono, non è più vincolato alla semplice reazione o all'adattamento, ma è vincolato da differenti forme di *risposta*; in questo nuovo spazio di esperienze vissute, espresse in enunciati predicativi, l'essere umano può, di volta in volta, interrogare ancora, prendere posizione e, in un certo senso, anche modificare ciò che conosce e ciò di cui fa esperienza.

Un tale sconfinamento verso l'analisi di interi enunciati e, quindi, della funzione dei termini singolari, è stato necessario nella misura in cui è proprio la connessione con un singolo oggetto identificabile a rendere la caratterizzazione umana

dell'ambiente unica all'interno del regno animale. Gli esseri umani usano enunciati assertori per "dire qualcosa di qualcosa", cioè per identificare e caratterizzare oggetti, ma tali identificazioni e caratterizzazioni sottostanno, come vedremo meglio in seguito, a delle regole di verifica e non a dei bisogni e a degli istinti. A fare la differenza, quindi, è la connessione dei predicati con le espressioni identificanti, con i termini singolari; per far luce sulla forma della comprensione umana, quindi, diventa necessario rispondere alla prima delle domande da noi poste: che cosa significa che un termine singolare identifica qualcosa?

Possiamo concludere questa prima parte del nostro cammino verso una chiarificazione formale del nostro universo di comprensione, riprendendo da un altro punto di vista il discorso fatto sinora. Proprio come accade per molte altre specie animali, comprendere, per l'essere umano, significa da un lato caratterizzare e dall'altro identificare. Sono attività queste che in ogni specie animale si strutturano, si sviluppano e si modificano in funzione di specifiche esigenze di sopravvivenza e di adattamento. Nell'essere umano, come per molte altre specie animali, la forma in cui l'ambiente viene discriminato e classificato passa attraverso l'uso di determinati segni: i predicati. Nel parlare, essi si trovano connessi con altre espressioni per formare enunciati predicativi in cui viene detto "qualcosa di qualcosa". La descrizione del modo in cui gli enunciati predicativi assertori vengono usati evidenzia una radicale e irriducibile diversità delle regole che ne governano la comprensione, nonché degli scopi che stanno alla base del loro utilizzo, rispetto alle regole e alle finalità presenti in ogni altra specie animale capace di usare dei segni per comunicare la presenza di tratti ambientali rilevanti. Come abbiamo iniziato a vedere, un enunciato assertorio non viene usato per informare ma per esprimere una credenza in quanto tale e per avanzare una pretesa di verità. Quando un predicato si trova all'interno di un enunciato assertorio, lo si sta usando in connessione con questa stessa pretesa e in funzione di essa; questo significa che l'essere umano nella misura in cui può comprendere e usare enunciati assertori, può usare delle espressioni caratterizzanti non soltanto per comunicare qualcosa dell'ambiente ma anche per "scommettere" su qualcosa, in altre parole avanzare delle ipotesi e fare delle congetture e, in questo modo, avanzare all'interno di esso e trovarsi a porre delle domande a esso. Il suo ambiente diventa conoscibile e descrivibile in sé e per sé.

2.10 Comprendere un termine singolare è fare esperienza di un oggetto

Nel precedente paragrafo abbiamo iniziato, seguendo le indicazioni di Tugendhat, a tratteggiare i contorni dell'universo di comprensione umana e cioè dell'universo di esperienza che l'essere umano fa del proprio ambiente, prendendo in esame il modo in cui usa espressioni caratterizzanti per discriminare, classificare le porzioni rilevanti dell'ambiente in cui si trova e per informare i propri simili di queste discriminazioni, o meglio per condividere queste discriminazioni. Abbiamo notato in che modo tale attività del caratterizzare assuma dei tratti unici nel momento in cui essa viene fatta per mezzo di enunciati predicativi assertori, cioè nel momento in cui le espressioni caratterizzanti (predicati, termini generali) vengono combinate con espressioni individualizzanti (termini singolari), in modo tale da identificare qualcosa distinguendola da tutto il resto per mezzo di una caratterizzazione. Questo legame è necessario, in quanto, solo nella misura in cui è possibile caratterizzare qualcosa di individuale, è possibile condividere e rendere comprensibile la caratterizzazione, cioè intendersi su ciò di cui si parla. Ma che cosa intendere con l'espressione "identificare qualcosa di individuale"? Ancora una volta, dinanzi a questa domanda le ricerche semantiche finiscono per lavorare in parallelo o per intrecciarsi con le svolte sul piano etologico e antropologico, ancora una volta ci troviamo dinanzi ad una azione di base, quella di identificare qualcosa, che rende possibile la sopravvivenza di una specie vivente e a delle differenti articolazioni di essa.

Se non so di che cosa stai parlando, che cosa stai caratterizzando, la stessa caratterizzazione non può essermi di nessuna utilità né cognitiva, né pratica. Tale comprensione, nelle altre specie animali, è garantita, da un lato, da una convergenza cognitiva e volitiva che accomuna la specie in questione e, dall'altro, dal fatto che i segnali caratterizzanti sono, per così dire, *appiccicati a circostanze percettive e desiderative ben determinate*.

Iniziamo a percepire una domanda fondamentale che segue tutto il nostro discorso: se effettivamente gli enunciati assertori portano con sé un'indipendenza dal contesto, che cosa rende possibile la loro comprensione? Che cosa, di fatto, condividono parlante e ascoltatore? La risposta, evidentemente è: essi condividono

le regole di verifica o, in altri termini, si comprendono nella misura in cui condividono una serie di azioni esplorative e conoscitive nei confronti dell'oggetto di discorso in questione, ma in primo luogo tale condivisione è possibile se alle spalle di queste azioni esplorative e conoscitive, parlante e ascoltatore possono condividere uno spazio all'interno del quale tali azioni avvengono. Ma su che cosa si fonda tale "spazio comune"?

Abbiamo accennato al fatto che la comprensione di un enunciato assertorio di questo tipo, ad esempio "il martello è pesante", dipende contemporaneamente dalla comprensione delle regole che ci permettono di identificare l'oggetto preso di mira e dalla comprensione delle regole in cui questo predicato viene usato; la conoscenza di queste due forme di regole coincide, abbiamo sostenuto, con la comprensione delle regole di verifica dell'enunciato stesso in quanto, quando esso viene usato, esso non ha solo la funzione di informare o di predisporre all'azione ma ha la funzione di avanzare una pretesa di verità.

Un aspetto di tutto questo discorso è rimasto, però, sullo sfondo: il modo in cui la forma di queste due regole si relaziona con l'altra. Secondo Tugendhat basta solo un'attenta osservazione per notare una peculiare asimmetria tra il ruolo svolto dai predicati e dai termini singolari nella comprensione di un enunciato assertorio.

È possibile, di certo, sottolineare che la verità di una asserzione dipende sia dal fatto che un certo termine singolare "stia per" un oggetto sia dal fatto che il predicato si applichi ad esso. Ma allora deve essere chiaro che la prima di queste condizioni può essere formulata indipendentemente dalla seconda, ma non è vero il contrario: risolvere la questione se il predicato si applichi o meno all'oggetto in questione presuppone che noi sappiamo già per quale oggetto il termine singolare stia. [...] questa idea è espressa da Strawson⁷⁰ in questi termini: [...] il problema della verità o della falsità dell'asserzione *presuppone* che noi già sappiamo per quale oggetto sta il termine singolare. La verità dell'asserzione dipende quindi solo dall'applicarsi o meno del predicato all'oggetto in questione. (pag. 339)

La nostra indagine intorno all'universo di comprensione umana, quindi, se ha di mira una descrizione ancora più appropriata di che cosa significa (e comporta)

⁷⁰ Strawson, *Logico-Linguistic Paper*, pag. 56 e succ.

comprendere un enunciato assertorio, deve ora elaborare una descrizione del modo in cui vengono comprese le espressioni identificanti: i termini singolari. Anche in questo caso sarà di aiuto il principio di Wittgenstein, secondo il quale, una descrizione appropriata della comprensione di una certa espressione o classe di espressioni, corrisponde a una descrizione di che cosa possiamo considerare essere una spiegazione dell'espressione in questione; questo significa che, anche in questo caso, seguiremo il discorso sviluppato da Tugendhat solo in una delle due direzioni percorse dal filosofo, quella che si rivolge alla descrizione dell'uso e quindi all'esplicitazione della nostra comprensione implicita delle regole che stanno alla base dei termini singolari, e prenderemo in considerazione solo incidentalmente l'analisi che il filosofo propone delle diverse teorie che la tradizione filosofica e la filosofia analitica hanno sviluppato nel corso del tempo. Nelle lezioni che analizzeremo, Tugendhat legge e discute la posizione di Husserl, Strawson, Russell, Kripke e altri e, di certo, tali discussioni hanno una parte rilevante all'interno dell'opera, ma dal nostro punto di vista costituiscono solo la superficie del testo e non identificano la sua intenzione di fondo. Tali confronti vengono sempre portati avanti a partire da un interrogativo specifico: sono delle buone descrizioni della comprensione umana del mondo? Ed è proprio su questo interrogativo che noi ci soffermeremo. A un'attenta analisi, infatti, emerge che non è interesse di Tugendhat farsi spazio all'interno del dibattito interno alla filosofia analitica e che il metodo di chiarire un concetto solo facendo riferimento alle parole corrispondenti (Tugendhat, 1978 pag. X) è soltanto uno strumento in vista di una precisa domanda. A prova di ciò, possiamo ricordare le parole che chiudono i primi otto capitoli delle *Vorlesungen*, in cui lo stesso Tugendhat individua una serie di problemi filosofici fondamentali che cadono al di fuori di una trattazione di semantica formale: in primo luogo, il problema riguardante la *natura stessa della filosofia e la sua motivazione fondamentale* e in stretta connessione con questa domanda, il problema riguardante *come si deve vivere*. In questo caso, evidentemente, non è attraverso un'analisi semantica che possiamo giungere a una risposta (pag. 128) alla domanda che secondo Platone fonda la stessa ricerca filosofica. Ricordiamo che è proprio alla comprensione di questa domanda che sono dedicate, più o meno esplicitamente, tutti gli altri scritti di Tugendhat successivi alle *Vorlesungen*. Le analisi contenute in questo testo sono da inserirsi, quindi, in un progetto più ampio e la semantica formale non è altro che una porzione della filosofia in quanto tale.

Secondo Tugendhat, essa offre gli strumenti appropriati per descrivere la particolare esperienza che l'essere umano fa del mondo che lo circonda, e del modo in cui questi conosce il mondo. La semantica formale ha il compito di identificare i tratti formali di questo mondo a partire dai tratti formali del nostro parlare di esso. Non è un caso se le *interpretazioni analitiche* del 1978 dedicate al concetto di autocoscienza spostino l'asse dall'esperienza del mondo circostante all'esperienza di sé, e che Tugendhat non ritornerà più sulle *Vorlesungen* tirandosi letteralmente fuori dal dibattito interno alla filosofia analitica; il suo intento, in perfetta linea con l'intento di Heidegger, è quello di elaborare una *filosofia della comprensione e di portare alla luce il senso stesso del filosofare*; il percorso naturale verso questo obiettivo, è quello di passare dal mondo che circonda l'essere umano, al mondo che lui esperisce *in sé stesso* e, quindi, al modo in cui egli fa esperienza di sé all'interno dell'universo linguistico di comprensione.

Detto questo, possiamo riprendere il nostro cammino e riproporre quella che sarà la domanda guida delle prossime pagine: che cosa significa comprendere un termine singolare?

Anche in questo caso la prima risposta che possiamo dare a questa domanda è, immediatamente: capire il significato di un termine singolare significa capire per quale oggetto esso sta, a quale oggetto esso si riferisce. Ma, nota Tugendhat, è proprio questo quello che dobbiamo spiegare: che cosa significa “stare per...” e che cosa significa “riferirsi”? Per rispondere a queste due domande dobbiamo essere in grado di mostrare, secondo il principio di Wittgenstein, in che modo, nel nostro parlare quotidiano, stabiliamo per quale oggetto un certo termine singolare “stia”. Allo stesso tempo, dobbiamo essere in grado di chiarire quale sia lo statuto dei due componenti di questa relazione; abbiamo precedentemente avanzato l'ipotesi che nel mondo umano esistano degli oggetti identificabili in quanto tali, proprio perché il linguaggio umano mette a disposizione dei termini singolari, ma che cosa significa tutto questo? Possiamo sostenere, sensatamente, che le altre specie animali non si relazionano a degli oggetti? Che cosa intendere, in questo caso, con la parola “oggetto” e se tale distinzione ha senso, in che cosa consiste? Qual è la differenza formale tra gli oggetti che compongono l'ambiente in cui l'essere umano vive e gli oggetti che compongono l'ambiente in cui vivono le altre specie animali? Con queste domande rendiamo, nuovamente, esplicito il legame tra queste analisi semantiche e le teorie antropologiche sostenute da Scheler, Gehlen e Heidegger,

basate tutte sulla distinzione tra ambiente e mondo. Un ambiente, infatti, non è altro che un luogo composto da situazioni da identificare e da caratteristiche, e viene letteralmente istituito a partire da specifiche attività di identificazioni e caratterizzazioni. In altre parole, la proposta che Tugendhat avanza all'antropologia filosofica e in particolare all'opposizione tra *ambiente* e *mondo*, è quella di mostrare fino a che punto tutte le caratteristiche distintive che la ricerca antropologica ha attribuito al mondo, possano trovare un fondamento esplicativo nelle caratteristiche semantiche degli enunciati predicativi, assertori e imperativi.

Anticipando alcuni passaggi del nostro discorso, ma con il preciso intento di fornire sin da ora uno dei punti di fuga di tutto il nostro lavoro, riprenderemo le parole di Elmuth Plessner⁷¹, il quale discute ampiamente la questione concernente la natura degli oggetti che compongono il *campo circostante* animale, in relazione ai tratti distintivi degli oggetti di cui l'animale umano fa esperienza, e afferma che

certamente gli animali con un sistema nervoso centrale non percepiscono semplicemente «melodie» o «configurazioni» regolate [...] ma cose compatte, singole, relativamente costanti, complesse. Queste cose, tuttavia, non posseggono il carattere dell'oggettività, perciò rimangono relative non soltanto rispetto ai sensi ma anche rispetto al sistema vitale complessivo del vivente. [...] la cosa [...] gli sta dinnanzi, nel campo esterno, come un costrutto persistente, stabile, praticabile, non però come un oggetto, un qualcosa a sé stante. Essa rimane nel suo nucleo un oggetto dell'azione, legato in gran parte, anche sul piano percettivo, all'impulso. [...] L'animale [...] non ha ancora scoperto il carattere cosale dell'oggetto, non coglie la totale separabilità delle cose dal circuito della percezione e dell'azione [...]. (trad. it. pag. 295-96)

Anche secondo l'antropologo, quindi, l'animale non umano non fa, propriamente, esperienza di oggetti, nello stesso modo in cui l'animale umano esperisce oggetti, in quando ad esso sarebbero inaccessibili alcune particolari esperienze dell'oggetto stesso, esperienze che costituiscono il suo carattere "cosale". Tali tratti vengono elencati con una serie di espressioni: essere a sé steante, essere separato dalla percezione e dall'azione, essere autosufficiente. Bene. Secondo Tugendhat, questi

⁷¹ E. Plessner, *Die stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter & Co. Berlino 1928; trad. it. di U. Fadini, E.L. Vallauri e V. Rosini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006

sono tutti tratti dell'oggetto che si schiudono all'esperienza umana a partire dall'uso e dalla comprensione dei termini singolari; per questo, allora, prima dei termini singolari non esisterebbe alcuna esperienza di un oggetto, come di un qualcosa che può essere identificato e conosciuto. Vedremo in che termini ognuna di queste caratteristiche definitorie dell'esperienza dell'oggetto verranno ad una dopo l'altra, delle dirette conseguenze della struttura proposizionale del parlare. Per ora possiamo solo sottolineare una precisa parola che pone alla nostra ricerca una precisa questione. La separabilità dell'oggetto dal mondo percettivo e pratico alla quale l'animale non umano non può accedere, è da considerarsi come una proprietà acquisita per l'essere umano o, più che altro, come una sorta di tensione infinita e da attualizzare continuamente? In altre parole: in ogni momento, gli oggetti di cui noi esseri umani facciamo esperienza, lo sono in senso vero e proprio e in che senso, al contrario, non restano (come suggerisce lo stesso Plessner, cifr. pag. 331) sempre, solo delle configurazioni stabili, permanenti, etc. le quali però sono come costantemente accompagnata dalla possibilità di essere "messi a tema" in quanto oggetti?

La distinzione tra mondo umano e ambiente animale, come quella tra oggetto dell'esperienza animale e oggetto dell'esperienza umana, non può presentarsi come una *petitio principii* (e forse, nella sfera dell'esistenza umana, non può trovare soluzione in una semplice opposizione tra le due sfere), ma deve avere, a sua volta, un fondamento, e quale fondamento migliore possiamo dare a essa se non quello di mostrare la differenza formale tra i diversi modi in cui le altre specie animali danno forma al loro ambiente attraverso strategie di identificazione e di caratterizzazione, e i modi in cui l'essere umano dà forma al proprio mondo a partire dalle specifiche strategie e dagli strumenti che ha a disposizione per compiere queste stesse attività fondamentali di sopravvivenza?

La domanda che ci stiamo ponendo quindi è: in che modo gli esseri umani identificano qualcosa? E che cosa è ciò che essi identificano? L'altra faccia della medaglia è costituita dalla domanda: quale condizione esistenziale e biologica si affronta attraverso l'utilizzo di specifiche forme di identificazione? La tesi che Tugendhat cercherà di sostenere in questo caso è a dir poco contro-intuitiva: gli esseri umani identificano degli oggetti e possono identificare e quindi fare esperienza di oggetti, solo perché possono usare termini singolari e mai indipendentemente dall'usare un qualche termine singolare. (pag. 342)

2.11 Nomi propri e descrizioni definite. Riferimento come rappresentazione.

Lo stesso Tugendhat rappresenta in questi termini la prima reazione che potremmo avere dinanzi a questa idea

[...] immagino che voi stessi, quando vi trovate per la prima volta dinanzi a questo problema, trovereste del tutto naturale ipotizzare che noi dobbiamo poter riferirci ad un qualche oggetto anche in maniera non linguistica. In quale altro modo potremmo spiegare, mostrare, per quale oggetto starebbe il termine singolare, se non sarebbe possibile poter riferirsi direttamente all'oggetto? Ma in che modo bisognerebbe intendere questo riferimento pre-linguistico all'oggetto? (pag. 343)

Il modo migliore per tenere in considerazione una tale idea è, secondo il filosofo, procedere a una analisi dei termini singolari che “stanno per..” oggetti concreti, percepibili, e lasciare da parte tutti i casi in cui facciamo riferimento con dei termini singolari a delle entità identificabili differenti da oggetti percepibili, che occupano una certa posizione nello spazio e nel tempo⁷². In questo modo, si cercherà di mostrare la validità della nostra ipotesi all'interno del campo di esperienze favorevole all'idea contraria, cioè nelle esperienze in cui la percezione sembra essere il mezzo attraverso il quale avere un accesso pre-linguistico agli oggetti che ci circondano. Anche in questo caso non abbiamo intenzione di elaborare una risposta definitiva riguardante le regole formali d'uso di queste espressioni, ma solo quello di estrapolarne dall'uso alcune caratteristiche che ci aiutino a capire in che modo gli esseri umani possano condividere un contesto di esperienze. Sappiamo che tale contesto ha la forma peculiare del continuo rimando reciproco tra *ipotesi di realtà e verifica*, ma non sappiamo ancora nulla sul modo in cui tale contesto vitale sia condivisibile. Non cercheremo di rispondere alla domanda riguardante il modo in cui concretamente si arriva a comprendere un termine singolare, cercheremo di capire in che cosa essa consista.

⁷² Dall'altro lato, però, tale domanda concernente una modalità pre-linguistica di riferimento e di identificazione degli oggetti, nel momento in cui venisse colta, porterebbe necessariamente l'argomentazione dinanzi agli esempi e agli studi condotti su quegli animali che, pur essendo privi di un linguaggio predicativo, mostrano degli specifici comportamenti di identificazione, discriminazione, riconoscimento.

Richiamandosi alla teoria del significato elaborata da Husserl all'interno delle *Ricerche Logiche*, Tugendhat prende come punto di partenza la distinzione tra tre diverse forme di termini singolari percettivi: espressioni deittiche, nomi propri e descrizioni definite.

Se guardiamo all'uso che noi facciamo di queste diverse espressioni, saremo immediatamente portati a notare che solo i nomi propri svolgono la funzione di riferirsi (qualunque cosa questa parola significhi) a degli oggetti direttamente; le descrizioni definite, cioè "il questo e quest'altro", sembrano riferirsi al loro oggetto indirettamente, per mezzo di uno o più attributi che dovrebbero appartenere a un solo oggetto. Tale concezione propria del senso comune ha, secondo Tugendhat, affiancato la tradizione filosofica almeno fino a quella che il filosofo chiama "la rivoluzione compiuta da Frege".

Frege [...] compie il passo rivoluzionario e [...] decisivo di trattare i nomi propri, non come le espressioni più elementari, ma come espressioni di un livello più alto: per stabilire a quale oggetto ci si riferisca con un nome proprio bisogna ricorrere ad una descrizione. (pag. 348)⁷³

Per spiegare questo capovolgimento di prospettiva Tugendhat propone una serie di esempi volti a mostrare in che modo, concretamente, arriviamo a stabilire l'oggetto di riferimento di un nome proprio come, ad esempio, Aristotele. Se usiamo questo nome proprio e il nostro interlocutore intende stabilire a quale oggetto ci stiamo riferendo con esso, non avrebbe alcun senso ripetere il nome, ma dovremmo dargli una serie di descrizioni che, al variare del punto di vista (esse possono dire qualcosa sul luogo di nascita, sulle sue parentele, sulle sue amicizie, sul suo lavoro), portino tutte verso una medesima cosa che le raccoglie. Nel caso di Aristotele, ad esempio, possiamo dire che è la persona nata in quel particolare luogo e in quel particolare giorno, che era il discepolo di Platone, il precettore di Alessandro Magno, morto a Calcide nel 322 (pag. 348). L'idea di Frege non è soltanto una delle colonne portanti su cui si è eretta la successiva ricerca della filosofia analitica, ma è agli occhi di Tugendhat una presa di posizione ontologica ed epistemologica, riguardante cioè la natura del mondo in cui gli esseri umani, in

⁷³ Tugendhat rimanda ai testi di Frege *Der Gedanke*, trad. it. *Il pensiero* in *Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, 1988 e *Ueber Sinn und Bedeutung*, trad. it. *Senso e Significato* in *Senso, Funzione, Concetto*, Laterza, 2001

quanto esseri parlanti, vivono e del modo in cui questo mondo si offre a noi esseri parlanti come conoscibile. Sostenere che le descrizioni siano una chiave primaria di accesso agli oggetti rispetto ai nomi, comporta l'idea che gli oggetti del mondo umano, lungi dall'essere delle entità stabili alle quali ci si riferisce direttamente, siano piuttosto delle entità mobili e polimorfe che offrono sempre nuovi e più precisi punti di vista, nuove caratteristiche e, per questo, sono degli oggetti non da identificare per essere conosciuti, ma da conoscere, cioè da esplorare, da descrivere sempre meglio in vista di questa identificazione che solo temporaneamente cristallizza una certa porzione dell'esperienza, fa di essa un oggetto per poi rifluidificarla. Il fatto che l'identificazione dipenda da descrizioni e da relazioni tra descrizioni, comporta anche che la relazione con l'oggetto non è più solo di tipo percettivo e motorio ma dipendente anche da un altro fattore. Proprio perché variabili e mobili, perché dipendenti da diverse forme prospettiche di osservazione, tali oggetti trasformerebbero anche il senso delle diverse reazioni emotive che l'essere umano può avere nei loro confronti. Anche se con queste considerazioni andiamo nuovamente al di là di ciò che Tugendhat afferma in questo scritto, crediamo sia necessario esplicitare tale aspetto. In primo luogo l'essere umano, nel momento in cui accede a questa forma di relazione con il mondo, cioè nel momento in cui può usare e comprendere enunciati assertori, viene attraversato da un'insicurezza radicale, in quanto ogni oggetto e ogni situazione sembra sfuggire al suo controllo, ogni situazione e ogni oggetto non sono mai del tutto stabilmente conosciuti nelle loro caratteristiche ma, in ogni momento, una nuova prospettiva di osservazione e una nuova caratterizzazione è come pre-sentita dietro l'angolo, ogni identificazione avviene sullo sfondo e a discapito di uno sfondo potenziale del quale si fa esperienza. Un'insicurezza che attraversa anche il rapporto che ogni singolo individuo ha con gli altri, nella misura in cui non può mai essere definitivamente sicuro che questi comprenda proprio quello che lui stesso sta comprendendo (su questo punto ritorneremo alla fine di questo capitolo per mostrare quale, secondo noi è l'esperienza prototipica della comprensione reciproca). Contemporaneamente, per l'essere umano, diventa anche possibile fare esperienza della meraviglia e dello stupore: l'essere umano proprio perché attraversato da questa contingenza radicale, si stupisce che comunque *qualcosa continui a esistere*, cioè una qualche prospettiva resiste sempre alle variazioni e che si offrano sempre delle occasioni di condivisione del mondo. Se lasciamo da parte,

per ora, la funzione delle espressioni deittiche, possiamo affermare che i primari oggetti che compongono il mondo umano sono proprio delle descrizioni, cioè molteplici punti di vista che indicano una direzione conoscitiva verso qualcosa.⁷⁴ Anche in questo caso, siamo portati verso l'idea, ancora da dimostrare, che a far esistere gli oggetti, per un essere umano parlante, non sia la percezione o il corretto funzionamento di istinti, ma a far apparire gli oggetti del mondo sarebbero delle descrizioni, o meglio che *essere un oggetto*, per l'essere umano, è qualcosa di diverso dall'essere un oggetto per una qualunque altra specie animale e questo perché le caratteristiche di base che fanno sì che esistano oggetti in generale, cioè la stabilità, la permanenza e l'identificabilità, sono qualcosa di differente. Il problema concernente la natura degli oggetti di esperienza non è per nulla estraneo, come vedremo in seguito, alla riflessione antropologica, ad esempio Plessner dedica ad esso buona parte degli ultimi due capitoli del suo *I gradi dell'organico e l'uomo*.

L'essere umano, in altre parole, vivrebbe in un ambiente che, da un lato, può essere caratterizzato e, dall'altro, può essere descritto, accumulando caratterizzazioni aventi dei fuochi comuni e, proprio per questo, può essere conosciuto, interrogato. Notiamo, infine, che in questa ipotesi ci viene anche suggerito un particolare significato dell'espressione "riferirsi a...", essa viene legata da un lato a "presentare" e dall'altro a "dare una certa prospettiva". Possiamo quindi riformulare in altri termini la comprensione di un termine singolare, senza utilizzare questa espressione: comprendere un termine singolare significa sapere il modo in cui esso presenta qualcosa e la prospettiva a partire da cui essa ci viene presentata.

Il primato che Frege ha attribuito alle descrizioni contro i nomi propri fonda l'idea ontologica ed epistemologica che non ci sia alcun oggetto in sé indipendentemente dalle modalità in cui esso viene presentato, al quale ci si possa riferire direttamente per mezzo di un nome proprio. (pag. 348)

⁷⁴ Il dibattito all'interno della filosofia analitica sulla corretta interpretazione dell'idea ferdeana è ancora aperto, così come il dibattito relativo alla natura di questo "qualcosa" messo a fuoco da insiemi di descrizioni intrecciate. Ciò che interessa a noi è solo mostrare la fondatezza di questa ipotesi e capire che cosa essa ci dice della forma del mondo umano. Per un approfondimento della questione rimandiamo a Dummett (1973 e 1993) e Sacchi (2005)

Tale idea viene ripresa da Tugendhat anche all'interno del testo *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, anche se in modo più schematico; proprio per questo crediamo sia utile alla comprensione dell'argomentazione, soffermarci anche su questi passi

Come possiamo identificare oggetti spazio-temporali (e anche le persone sono oggetti spazio-temporali)? In nessun caso li si identifica in via definitiva per mezzo di un nome proprio. È una delle ingenuità della precedente tradizione filosofica, anteriore a Frege, quella di credere che i nomi propri siano quei termini singolari, per mezzo dei quali noi possiamo in qualche modo far riferimento a un oggetto “in maniera diretta”. Se ad esempio io parlo di Michael Theunissen, questo nome proprio non fornisce nessun criterio per identificare la persona in questione. Si potrebbe replicare: «Michael Theunissen – e chi è?». A loro volta quei termini singolari chiamati denominazioni o descrizioni definite (una espressione della forma “il tal dei tali”) possono identificare solo in un contesto ben preciso e non “in via definitiva”. (trad. it. pag. 74)

2.12 Una via alternativa: il rapporto tra nomi e oggetti

Proviamo, in primo luogo, a fare dei passi nella direzione contraria e cercare di capire che forma assumerebbe la nostra propensione implicita ad attribuire un certo primato ai nomi propri. Uno dei filosofi che ha cercato, all'interno della storia della filosofia, di sostenere e di formalizzare una tale idea, è stato John Stuart Mill ed è proprio a partire dall'opera di Mill che Tugendhat decide di iniziare, in modo tale da mostrare i vicoli ciechi in cui si viene portati da questo modo di porre il problema. Ricordiamo che una tale idea non appartiene solo alla tradizione filosofica ma, in primo luogo, appartiene al modo in cui noi stessi in molti casi cerchiamo di esplicitare la conoscenza implicita delle strutture semantiche del

nostro parlare⁷⁵. Per questo noi non seguiremo nei dettagli la discussione della posizione di Mill, ma solo la struttura della sua argomentazione.

Questa posizione potrebbe essere così formulata: mentre una descrizione fa riferimento a un certo oggetto per mezzo di uno o più attributi che dovrebbero caratterizzare proprio quell'oggetto e distinguerlo da tutti gli altri, un nome proprio è, in un certo senso, attaccato direttamente a esso.⁷⁶ Come esempio, scrive Tugendhat, possiamo pensare al

ladrone della favola di Alibabà [che] contrassegna una casa con un calco in modo tale da poterla in futuro riconoscere e distinguere dalle altre; questo è il modo in cui si dovrebbe pensare la funzione di un nome proprio. (pag. 349)

A questa idea dobbiamo immediatamente contrapporre l'uso che facciamo dei nomi propri all'interno del nostro parlare, per vedere in che misura la descrizione proposta ne identifichi il nucleo fondamentale, l'uso prototipico. Un nome proprio solo in casi particolari viene usato come una specie di etichetta che si appiccica a un certo oggetto, pensiamo, ad esempio, alle targhette con su scritto il proprio nome nella festa annuale dei single dell'università, al nome di una nave appiccicato sul lato dell'oggetto o al nome di una località scritto su un cartello. Il nome di mio padre, però, non è scritto da nessuna parte sul suo corpo e quando io lo uso per riferirmi a lui in un discorso, anche se lui è presente, non ho bisogno di appiccicargli nulla addosso per renderlo identificabile. Che cosa dobbiamo intendere, in questo con "identificazione in assenza dell'oggetto"? Se l'oggetto è assente, che cosa stiamo identificando e che cosa stiamo distinguendo, in questo caso? Di certo vi sono delle stabilità senso-motorie che mi permettono di identificarlo all'interno di un campo percettivo (ad esempio nel confuso cortile della scuola durante la giornata genitori-figli), ma questa è solo una delle forme di identificazione che io, in quanto parlante, ho a mia disposizione e non sembra proprio essere quella paradigmatica.

⁷⁵ Nonché, aggiungiamo noi, legati alla stessa tradizione di studi sull'intelligenza e sul comportamento animale, condotti sin dai primi anni del 1900 da studiosi come Volkelt, Üexkuell, Kohler, come nota Plessner nel momento in cui getta le basi della propria antropologia filosofica.

⁷⁶ Dietro il nostro argomentare il lettore noterà facilmente la presenza di Wittgenstein, in particolare la nota critica mossa contro il linguaggio privato.

Non è necessario intendere questo segno o quest'etichetta come un ulteriore oggetto che viene unito a un'altra cosa in modo tale da contrassegnarla, possiamo anche pensare a essa come a una *rappresentazione*; lo stesso Mill, nella sua indagine sottolinea che a essere "marcato" con un certo nome non è l'oggetto reale ma la sua idea. Tale modello ripropone su di un piano differente lo stesso modello incontrato nel caso dei predicati; anche in questo caso la natura di tale idea può essere spiegata solo per mezzo di due ipotesi, corrispondenti a loro volta, a due precise modalità di spiegazione del comportamento conoscitivo di molte specie animali (e dell'uomo stesso nella sua animalità): queste idee possono essere il frutto dell'esperienza percettiva e motoria oppure possono essere innate. In entrambi i casi, non capiamo bene a che cosa servirebbe una tale "marcatura" dell'idea di un certo oggetto per riuscire a riferirsi a esso. Se l'idea di un certo oggetto singolare, come ad esempio l'idea di mia madre, si genera con l'esperienza percettiva e con l'interazione allora non ho bisogno di un certo segno da attaccare a questa specifica idea e nel caso in cui lo usassi, evidentemente, avrei bisogno poi di un'idea di questo segno per riconoscere la prima marcatura e così via all'infinito; nel caso in cui tale idea fosse innata, allora già lei stessa guiderà la mia discriminazione, senza alcun bisogno di una mediazione. Ed è proprio in questi termini, infatti, che l'etologia descrive il modo in cui le specie animali riconoscono e si relazionano a entità singole e differenziabili, il modo in cui esse diventano un qualcosa di stabile nel tempo. Alcuni di questi casi sono ravvisabili nel cosiddetto *imprinting*, il riconoscimento singolare del partner e della propria tana; in tutti i casi in cui avviene quella che potremmo chiamare una relazione tra delle entità e delle idee, non troviamo mai qualcosa come dei "nomi propri", essi sarebbero solo d'intralcio e non d'aiuto nell'identificazione; altri riguardano la formazione di schemi stabili di tipo senso-motorio che permettono di riconoscere entità stabili, separate, identiche. Resta quindi da capire quale funzione essi svolgano all'interno della vita umana e, in che senso l'essere umano possa o non possa farne a meno per identificare delle entità nel suo ambiente, nonché di che identificazione si tratti nell'uno e nell'altro caso.

Vi è, comunque, un'ulteriore possibilità per interpretare questa connessione tra un'idea e un oggetto, come modello della relazione tra nome proprio e oggetto. Un'idea, e quindi il nome proprio che è associato ad essa, si riferisce direttamente a

un certo oggetto in quanto lo *rappresenta*⁷⁷. Ma che cosa intendere con questa parola? E qual è la funzione dei nomi propri in questo caso? Rappresentare un oggetto, però, resta comunque un parlare metaforico incentrato sul modello della percezione, in particolare della percezione visiva. Quando non vediamo davanti a noi un certo oggetto, possiamo sempre rappresentarlo, quasi immaginarlo e associare a questa rappresentazione un nome, in modo tale da usare quasi quel nome per cercare nella coscienza la rappresentazione che corrisponde all'oggetto in questione. Ma che cosa possiamo usare di questa teoria per descrivere il modo in cui usiamo e comprendiamo i termini singolari in generale, e i nomi propri nello specifico, all'interno del nostro parlare?

Nelle pagine conclusive di questa lezione (ventesima), Tugendhat abbandona lo stile argomentativo e parla in prima persona per descrivere il problema. Crediamo sia utile seguire nell'interezza la sua presentazione

[...] la tesi che sostiene il modello della relazione rappresentativa con gli oggetti non è per nulla qualcosa che appartiene solo alla tradizione filosofica; essa appare del tutto naturale anche a noi; resta in sospeso se questo accada proprio perché noi stessi apparteniamo a questa tradizione. È meglio in questo caso se resto su di un piano soggettivo e racconto, che cosa è capitato a me nel momento in cui ho posto la mia attenzione su di esso; credo che qualcosa di analogo succederebbe anche a voi. Abituamente non si riflette su che cosa si intenda quando si parla di oggetti. Quando mi sono trovato a riflettere su ciò, notai quanto fosse forte la mia tendenza a pensare ad un oggetto come ad un qualcosa che mi sta di fronte. Questo fatto appare già implicito nelle parole "Gegenstand" e "Ob-ject". Riflettei allora sul fatto che ciò che può essere considerato indubbiamente come qualcosa che sta di fronte appartenesse al modo ottico e pittorico in cui gli oggetti ci sono dati. [...]. Naturalmente dissi

⁷⁷ Tugendhat dedica molte pagine di questo testo alla discussione della nozione di *rappresentazione*, in quanto essa costituirebbe una delle basi su cui si è poggiata la riflessione filosofica moderna e antecedente alla svolta linguistica. Rimandiamo alle lezioni tradotte in italiano per un approfondimento della questione. La lezione nella quale il filosofo attacca con forza tale idea giuda è la ventesima, nella quale Tugendhat incidentalmente sottolinea la commistione interna alla coscienza umana tra un piano esperienziale sensibile e un piano esperienziale logico-linguistico. Tale idea se sviluppata porterebbe a descrivere il modo in cui questi due piani possano e debbano interagire all'interno della coscienza umana e che cosa siano gli effetti di questa interazione. Dal nostro punto di vista questo procedimento porterebbe a una descrizione della vita cosciente umana molto simile alla famosa tripartizione aristotelica dell'anima umana: l'anima umana risulterebbe composta da tre sfere intersecate e mobili aventi ognuna delle specifiche possibilità di sconfinare nelle altre, di "mangiarle".

subito a me stesso che evidentemente non è di certo questa visuale ottica degli oggetti, ad esempio di questo banco, che io intendo quanto intendo un certo oggetto. Io posso camminare intorno a questo banco, posso percepirlo con altri sensi e posso anche parlare di esso [...] o pensare ad esso quando non sono in questa sala e senza dubbio continuo ad intendere sempre questo banco. Non posso quindi accettare la semplice idea ottica di un oggetto come di un qualcosa che mi sta davanti. (pag. 354)

Né, tanto meno, accettare l'idea che i nomi propri servano a portare davanti a un misterioso occhio interiore quelli che sono i rappresentanti di un oggetto e, semplicemente, perché non è in questo che consiste la comprensione che noi abbiamo del loro significato, anzi se fosse così non si capirebbe proprio come essi ne possano avere uno, se non quello che corrisponde esattamente all'associazione che solo noi stessi abbiamo stabilito tra una certa rappresentazione-idea e un certo segno. Se pensiamo per un attimo al modo in cui un tale problema si presenta all'interno di una conversazione, al contrario, notiamo già qualcosa di interessante: quando diciamo a qualcuno che non sappiamo o non abbiamo capito a che cosa egli si stia riferendo con un certo nome (proprio) la nostra domanda non è: che cosa rappresenti con esso? Ma *che cosa intendi?* E se ci venisse detto, ad esempio, solo un sinonimo, non avremmo fatto nessun passo in avanti, mentre facciamo un passo in avanti se ci viene detto qualcosa di questi oggetti, ad esempio "è l'unico oggetto cilindrico e rosso che è nella stanza".

Se una tale idea è così radicata nel nostro modo di vedere le cose, allora l'unico modo sicuro per metterla alla prova non è quello di affrontarla direttamente, ma quello di spostare l'attenzione verso il modo in cui concretamente facciamo riferimento a oggetti e, concretamente, trattiamo porzioni del nostro ambiente come degli oggetti, per poi verificare fino a che punto tale uso e tale comprensione possano essere assimilati a una sorta di *rappresentare* o a un *intendere*. Prima di rivolgere la nostra attenzione alla prassi dell'identificare e del riferirsi a...Tugendhat crede sia utile soffermarsi ulteriormente su alcuni risvolti del ribaltamento operato da Frege tra nomi propri e descrizioni.

2.13 Nomi propri e descrizioni. Intendere come specificazione e come identificazione

Abbiamo visto che per Frege, a costituire il nostro riferimento a un qualche oggetto, e a costituire l'esperienza stessa come esperienza di un oggetto, sarebbe l'avere a disposizione diverse modalità per pensare una medesima cosa da prospettive diverse, cioè avere a disposizione una molteplicità di modi in cui parlare, caratterizzare e descrivere una certa situazione di esperienza; al variare di tali descrizioni, ciò che rimane identico al loro interno, e sempre riconoscibile come identico, sarebbe l'oggetto a cui mirano le diverse descrizioni, l'oggetto verso cui esse guardano. Tale gioco di prospettive è, di certo, del tutto assente all'interno di ogni sistema di comunicazione naturale usato dalle altre specie animali; anche ipotizzando che in molti casi essi si rapportino a delle entità stabili nello spazio e tempo, alle quali essi sanno ritornare anche nel corso del tempo e al variare delle prospettive, tali entità stabili non sono mai qualcosa di accessibile in modalità segniche differenti, cioè a partire dall'uso regolato di segni differenti, che non sono solo l'uno il sostituto dell'altro ma dicono di volta in volta qualcosa di diverso dell'oggetto in questione e questo rende differente anche la forma di condivisione delle conoscenze riguardanti tali oggetti. Tale gioco di sostituzioni presente nel parlare, richiama alla nostra attenzione un ulteriore fatto fondamentale riguardante il funzionamento dei termini singolari, cioè il fatto che è possibile usarli in assoluta indipendenza percettiva con l'oggetto in questione. Essi, in altre parole, non si riferiscono a qualcosa per via di una qualche connessione materiale che intrattengono con l'oggetto, ma sembrano essere del tutto indipendenti da esso. Non sono per nulla vincolato a dire, in altre parole, "la casa di mio zio" quando sono davanti a essa, ma posso riferirmi a essa anche quando si trova in America e io mi trovo in Italia. Solo in un caso, come vedremo, la connessione tra termini singolari e situazione esperienziale si mostra: il caso dei termini indessicali.

Una tale ipotesi, ricorda Tugendhat, non è per nulla estranea alla riflessione filosofica a cavallo tra '800 e '900 e può essere rintracciata anche all'interno delle *Ricerche Logiche* di Husserl e, anche in questo caso, essa è diretta conseguenza del modo di pensare la relazione di dipendenza tra nomi e descrizioni; anche nel caso del padre della fenomenologia, essere un oggetto significa, in primo luogo, essere il

soggetto di predicazioni possibili e cioè il nucleo stabile che accomuna diverse prospettive descrittive e diverse forme di caratterizzazione. Anche per Husserl:

[gli] oggetti – di certo quelli spaziali – sono accessibili solo attraverso una molteplicità di modi di presentazione e [...] solo in questi modi di presentazione essi si costituiscono in quanto oggetti. (pag. 359)

Il primo passo da compiere per comprendere una tale proposta è quello di chiarire che cosa intendere con l'espressione "modalità di presentazione". Secondo Tugendhat, due sono i modi possibili per intendere queste parole e corrispondono ai diversi indirizzi di ricerca seguiti da Frege e Husserl. È possibile pensare questi modi di presentazione sul modello della percezione sensibile, notando come la stessa percezione di un tavolo, di una tazza e di ogni porzione di spazio occupata da qualcosa, sia sempre vincolata a determinate prospettive visuali e proprio nell'associazione regolata di queste diverse prospettive all'interno del movimento (oculare o corporeo) nello spazio si vada costituendo una stabilità di relazioni spaziali e percettive che definiscono anche i contorni degli oggetti; in questi termini, Husserl parla di *adombramenti* (*Abschattungen*) e in questa impostazione del problema, secondo la lettura che Tugendhat propone della fenomenologia di Husserl⁷⁸, un oggetto (spaziale) si costituisce a partire da una sintesi associativa regolata di percezioni prospettive. Una tale ipotesi, dal nostro punto di vista, è del tutto accettabile, diverso è il voler sostenere che questi oggetti siano identici a ciò che lo stesso Husserl chiama "soggetti logici di predicazione"⁷⁹ o che tali oggetti corrispondano in tutto e per tutto, nelle caratteristiche formali, agli oggetti ai quali facciamo riferimento per mezzo dei termini singolari e che quindi identica sia l'esperienza che noi esseri umani facciamo di un certo oggetto nella percezione rispetto all'esperienza che di quello stesso oggetto facciamo nel momento in cui parliamo di esso. Non possiamo neanche dare per scontato che sia proprio il punto di vista della percezione a fornire i criteri adeguati per chiarire il modo in cui

⁷⁸ Per una discussione approfondita del modo in cui Husserl intende la nozione di oggetto e pensi alla costituzione degli oggetti all'interno dell'esperienza, rimandiamo al testo di Vincenzo Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999

⁷⁹ Ad esempio in *Ideen I* § 3 e *Logische Untersuchungen VI* Untersuchung.

facciamo riferimento a un certo oggetto utilizzando una certa espressione, un termine singolare .

L'altra opzione non prende avvio dal modello della percezione ma intende le diverse modalità di presentazione proprio a partire dal modello offertoci dal parlare; quando parliamo di qualcosa, possiamo farlo a partire da differenti prospettive e parlare delle sue caratteristiche spaziali, delle sue caratteristiche funzionali, delle sue caratteristiche costruttive, dei suoi pregi, dei colori, della storia etc. e ognuno di questi discorsi si distingue dagli altri non soltanto per quello che dice ma anche per il modo in cui fornisce le indicazioni necessarie per comprendere di che cosa, all'interno dell'universo di discorso possibile (e non solo all'interno del contesto percettivo), stiamo parlando. È proprio questa prospettiva di ricerca aperta da Frege, in particolare nell'elaborazione del principio del contesto, e sviluppata da Wittgenstein, a costituire il punto archimedeo della svolta linguistica. In questo caso diventa prioritario chiarire il modo in cui, nella pratica linguistica, facciamo riferimento agli oggetti per chiarire a noi stessi quali sono le caratteristiche formali degli oggetti di cui facciamo esperienza all'interno delle situazioni di discorso; diventa necessario capire che senso ha, all'interno del discorso, la domanda: che cosa intendi? A che cosa ti riferisci? Di che cosa stai parlando? E, più in generale, che cosa significa chiedersi com'è possibile comprendere a che cosa si riferisca una certa espressione usata all'interno di un enunciato o di un discorso, *normalmente*.

Di queste domande, soprattutto la terza ci fornisce una preziosa indicazione per fare un ulteriore passo in avanti. Essa ci suggerisce che la funzione svolta dai termini singolari, ciò che ancora indistintamente designiamo come “stare per...” o “identificare”, è una funzione che viene svolta all'interno di interi enunciati. Se la funzione di queste espressioni è quella di stare per qualcosa o di rendere identificabile qualcosa di cui si sta parlando, allora tale funzione ha senso solo nella misura in cui è accompagnata dal dire qualcosa su ciò che viene identificato. Secondo Tugendhat, questa interdipendenza tra il dire di che cosa si sta parlando e il dire qualcosa intorno a essa diventa chiara se vista a partire dal problema dell'intendere

Se una certa azione consiste nell'indicare quale oggetto è inteso allora essa si riferisce essenzialmente ad una azione complementare a dire qualcosa intorno a questo oggetto e che a sua volta richiede una indicazione di *quale* oggetto

sia. Il piano più elementare in cui viene compiuta questa azione di dire qualcosa su un oggetto è l'azione di caratterizzare compiuta utilizzando un predicato. (pag. 367)

Utilizzare un predicato isolato, dire ad esempio “rosso” all'interno di una cucina in cui molti componenti dell'arredamento sono di questo colore, non basta per capire di che cosa si sta parlando e non basta nemmeno per capire se tale espressione è stata usata correttamente, in quanto, seguendo le indicazioni riguardanti le regole di utilizzo di un tale predicato, non siamo in grado di stabilire la sua correttezza o scorrettezza applicativa in questo caso, non sappiamo proprio dinanzi a quale porzione del contesto dover dire “questo è rosso”. Dire solo la parola “pezzo di legno” in questa stessa cucina, significa non aver ancora detto nulla di condivisibile, in quanto non si sono date né delle coordinate per capire di che cosa si sta parlando, né si è detto qualcosa intorno a esso. Quasi tutto è di legno e molte cose sono rosse e in entrambi i casi non si è dato nulla da comprendere, né tanto meno si è fatta la mossa di apertura del gioco di asserzioni di cui abbiamo già parlato, proprio perché il nostro interlocutore (e, a rigore, anche noi stessi) non può condividere con noi alcun “oggetto di discorso”.

Se ci manteniamo all'interno di questo esempio, la domanda “che cosa intendi?” assume un'ulteriore sfumatura. Tugendhat sottolinea che in un caso concreto emerge con chiarezza che con questa domanda stiamo facendo implicitamente riferimento a una molteplicità di oggetti che possono essere intesi; il senso di questa domanda resta identico se chiediamo: quale tra tutti gli oggetti intendi? Parlante e ascoltatore, presi di per sé e ognuno per conto proprio, hanno già a che fare con una molteplicità di possibili caratterizzazioni, di possibili identificazioni e di possibili attività che il contesto offre a ciascuno di essi, e tale molteplicità è, per entrambi, già organizzata e scomposta sia secondo modalità percettive che secondo modalità di significato (posto che entrambi siano già dei parlanti), il problema riguarda proprio la possibilità di condividere questa molteplicità, di confrontarsi intorno a essa.

Tale rimando implicito a una molteplicità di oggetti, sembra essere un ulteriore punto stabile nella descrizione formale del modo in cui si presenta a noi esseri umani l'universo della comprensione all'interno del nostro parlare. All'interno del parlare, infatti, non vi sono dei limiti stabili e precisi, riguardanti che cosa sia e che

cosa non sia un oggetto, cosa che in linea di principio possiamo affermare (cioè, nuovamente, dire) all'interno di un contesto percettivo. Tugendhat suggerisce, ancora una volta, di guardare attentamente quanto assurda sarebbe una definizione di oggetto costituita sulla formula percettiva: un oggetto è ogni cosa che è...così e così. In questo modo, non stiamo facendo altro che distinguere tutti gli oggetti con queste caratteristiche da un insieme indefinito di altre cose, quindi di altri oggetti ai quali, in linea di principio, potremmo comunque riferirci al variare dei criteri di discriminazione usati. All'interno del parlare, essere un oggetto, non significa più soddisfare delle caratteristiche, ma essere semplicemente un *qualcosa*, cioè essere identificabile e condivisibile all'interno di una molteplicità. Secondo il discorso che stiamo sviluppando, diventa un problema secondario stabilire con certezza se si possa far riferimento o meno a qualcosa o identificarlo senza usare termini singolari; centrale, è mettere in evidenza che cosa diventi ciò a cui ci riferiamo, nel momento in cui lo facciamo usando queste espressioni e, di conseguenza, che fisionomia assume la nostra stessa esperienza del mondo. Il contesto vitale umano si offre all'esperienza nella forma della *molteplicità*.

La funzione di un termine singolare, quindi, non è quella di stare per un oggetto, ma quella di rendere identificabile qualcosa, e questo significa: specificare quale tra tutti gli oggetti intendiamo caratterizzare con il predicato che accompagna il termine singolare. Spiegare e comprendere le regole che governano l'uso dei termini singolari, diventa possibile solo nel momento in cui viene spiegata e compresa la doppia relazione di queste espressioni, da un lato, verso un qualcosa di singolare, *un certo questo*, e dall'altro, verso una molteplicità potenziale di altri "qualcosa", di *tutti gli altri qualcosa* (potenziali).

All'interno del parlare, e nell'utilizzo di enunciati assertori contenenti termini singolari, il mondo diventerebbe composto da una pluralità indefinita di oggetti, *qualcosa di identificabile*, che è questa e non quest'altra. Facciamo esperienza di una pluralità (non statica, ma mobile), e da questa pluralità bisogna evidenziare, estrarre che cosa di volta in volta intendiamo. Identificare qualcosa, in questo caso, non è un'attività che dipende solo dalle caratterizzazioni che possiamo dare di essa; potremmo elencare un'infinità di caratteristiche che completino il termine singolare "forchetta" e trovarci ancora dinanzi alla domanda: «quale?», «che cosa intendi?»; ad esempio dinanzi a una tavola imbandita o in un negozio che vende forchette. L'uso dei termini singolari all'interno del nostro parlare è sorretto, al contrario, dal

presupposto che ogni cosa che intendiamo con il loro uso possa essere identificata e differenziata, e questo significa che quando li usiamo presupponiamo che sia possibile dire di ogni oggetto se esso è identico o se esso è differente da ogni altro e questo, data la coincidenza tra descrizioni e oggetti significa: poter stabilire se una certa descrizione sia identica o no rispetto a un'altra. Da un lato, esso si poggia su forme di descrizione mobili e sostituibili e, dall'altro, sulla sicurezza che qualcosa possa alla fine essere identificato stabilmente da tutti i partecipanti alla situazione discorsiva. Abbiamo finora svolto la nostra indagine concentrandoci maggiormente sull'aspetto mobile e variabile con cui i parlanti possono intendere e specificare qualcosa, ma in questo sistema di specificazione deve necessariamente esserci un ulteriore principio capace di stabilizzare le esperienze di identificazione, altrimenti il mondo umano non avrebbe alcun tratto stabile e finirebbe per essere del tutto caotico e vincolato di volta in volta al singolo individuo. Il fatto che un altro possa capire che cosa sto dicendo, di che cosa sto parlando, ci suggerisce l'idea che esistano, all'interno del parlare, delle forme di specificazione e di identificazione che danno stabilità al nostro parlare e di conseguenza che danno stabilità agli oggetti di cui parliamo.

La comprensione implicita che abbiamo del funzionamento dei termini singolari ha molte sfaccettature che possono essere elencate in questi termini:

1. Un termine singolare ha la funzione di identificare
2. Usando tali espressioni il nostro ambiente assume la forma di una molteplicità instabile di entità singolari/singolarizzabili
3. Identificare significa differenziare e specificare all'interno di una molteplicità, che cosa intendiamo caratterizzare, e questo significa che all'interno di queste molteplici angolazioni specificanti ce ne sono alcune che rendono stabile e singolare l'oggetto al quale ci stiamo riferendo
4. Questo è possibile solo se, di volta in volta, possiamo dire di un altro oggetto se esso è identico o diverso da ciò che abbiamo caratterizzato e cioè, se possiamo riconoscere un'identità e una differenza tra diverse forme di descrizione: un'identità e una differenza tra diverse prospettive
5. Tale rimando ad altri oggetti e ad altre descrizioni è un rimando a una molteplicità implicita nella domanda: che cosa intendi?

Tutto questo elenco non fa altro che rafforzare l'idea fregeana riguardante la priorità delle descrizioni rispetto ai nomi, nel nostro riferirci a qualcosa. La confusione, come è evidente, riguarda proprio il modo in cui intendere l'espressione "riferirsi a..." e ogni diverso significato dell'espressione suggerisce anche un modello esplicativo. Possiamo pensare al modo in cui un'impronta si riferisce a un certo animale, al modo in cui un certo prezzo attaccato sullo scaffale si riferisca a un certo prodotto etc. ma il modello migliore da utilizzare per spiegare il funzionamento dei termini singolari, deve essere scelto proprio a partire dalla descrizione del modo in cui usiamo queste espressioni nel nostro parlare. L'osservazione dell'uso ci porta, evidentemente, verso una concezione di tale espressione nei termini di un "identificare" e "specificare" e, di certo, tale funzione non può essere svolta da un nome isolato ma solo da una descrizione o al massimo da un nome che rimanda a una serie di descrizioni. Le primarie forme di riferimento, in quanto identificazione e specificazione, sono, da un lato, le descrizioni, espressioni del tipo "il/un questo e quest'altro" e non espressioni come "la forchetta" o "Armando" e, dall'altro, un qualcosa che per ora stiamo solo ipotizzando e che permetterebbe di confrontare le diverse prospettive specificanti su di un piano comune, stabilendo quali sono identiche e quali differenti.

Vediamo ora di comprendere meglio che cosa intendere con le parole "identificare". Volgiamo lo sguardo verso i molteplici modi in cui diciamo a qualcuno che ha compreso che cosa *intendiamo*, di che cosa stiamo parlando e, ancora una volta, di estrarre da questa osservazione una struttura comune che ci faccia da guida nel capire in che cosa consista comprendere un termine singolare.

Nel fare questi ultimi passi, Tugendhat si affida a una lettura approfondita e a un commento critico delle opere di P.F.Strawson. Abbiamo già messo in evidenza nell'introduzione, quelli che sono i punti di convergenza che accomunano il progetto filosofico dei due filosofi, ora vedremo come Tugendhat, leggendo in particolare *Individuals* (1958) e il breve articolo *Singular Terms and Predication* (1961)⁸⁰, rileva che

Di certo è possibile *specificare* ciò che si intende dicendo: è quell'oggetto che ha queste e queste altre proprietà. Evidentemente vi sono termini singolari

⁸⁰ Contenuto in *Logico-Linguistic Paper*, London 1971. la lettura del pensiero di Strawson condotta da Tugendhat è fortemente influenzata dai testi di Wiggins (1963, 1965, 1967)

che specificano l'oggetto per il quale essi stanno in questo modo, cioè le descrizioni definite. Di certo possiamo constatare che questo discorso vale per tutte le descrizioni definite che non contengono delle espressioni deittiche o delle indicazioni spazio-temporali. [...] Possiamo chiamare queste descrizioni che non fanno a loro volta riferimento ad altre forme di *specificazione*: descrizioni definite pure. È possibile dubitare se sia possibile, usando e accumulando solo queste espressioni, cioè solo dei predicati, distinguere un oggetto da tutti gli altri. (pag. 395-96)

In altre parole: possiamo di fatto bloccare la domanda del nostro interlocutore e far sì che questi non possa più chiedere: che cosa intendi? Usando solo delle pure descrizioni, cioè accumulando predicati? Possiamo giungere in questo modo alla formazione di uno spazio argomentativo e conoscitivo condiviso? Ricordiamo che è proprio questa la condizione in cui, implicitamente, siamo nella maggior parte delle situazioni di discorso che ci troviamo a vivere ed è proprio questa particolare sicurezza che dobbiamo cercare di comprendere. Su quale meccanismo, o su quale caratteristica semantica del nostro parlare all'interno di ogni lingua storico-naturale, si fonda la nostra implicita fiducia nel fatto che sia possibile condividere sempre uno spazio di comprensione e di conoscenza? Può essa fondarsi sul semplice accumulo di predicati, sulla pura e semplice probabilità che nel procedere di questo accumulo, il nostro interlocutore incontri qualcosa che già comprende?

In primo luogo, questa sarebbe solo una spiegazione empirica e non formale; non ci direbbe nulla sulla condizione di possibilità di una tale condivisione, ma solo sulle strategie empiriche più efficaci, in secondo luogo, presupporrebbe che parlante e ascoltatore sappiano già che cosa significa identificare qualcosa.

Ma proviamo a fare un esempio. Io e un mio amico dobbiamo scegliere un regalo per un matrimonio ed entriamo in un negozio che vende oggettistica per la casa. Appena entriamo io dico: «bello!» Il mio amico risponde: «che cosa?» E io affermo: «il portacoltelli di alluminio». E lui: «cosa intendi? Quale cosa di alluminio?» Io aggiungo una seconda proprietà, un predicato: «il portacoltelli di alluminio sullo scaffale». E ancora una volta mi si risponde: «quale tra le cose in alluminio, sullo scaffale in alto?» Io continuo ad aggiungere: «il portacoltelli in alluminio, sullo scaffale, nella scatola di cartone». E ancora mi si potrebbe rispondere, etc. Le cose, naturalmente, non sarebbero cambiate nel caso in cui io e

il mio amico non fossimo più nel negozio e continuassimo a parlare di questo oggetto senza arrivare a capirci l'un l'altro.

Diverso, sottolinea Tugendhat, sarebbe il caso di descrizioni e quindi di predicati che rimandano a delle relazioni comparative tra oggetti

Esempi di questo tipo sarebbero: la montagna più alta, la seconda montagna più alta. Anche in questo caso, però, si può fallire nel distinguere e quindi nello specificare un certo oggetto per mezzo di queste descrizioni, ad esempio perché vi sono due o più oggetti ai quali la proprietà in questione appartiene allo stesso modo (due “questo” nella percezione per i quali sarebbe corretto, seguendo le regole di utilizzo del predicato “essere più la montagna più alta”, applicare tale predicato) ad esempio nel caso di due montagne della stessa altezza. (pag. 396)

Non può essere questa, quindi, la forma fondamentale di specificazione e di identificazione compresa la quale sarebbe possibile formare tutte le altre.

Una seconda possibilità ci viene offerta da un altro gruppo di termini singolari e, quindi, da un'altra modalità di specificare di che cosa stiamo parlando. Pensiamo, ad esempio, a espressioni come: “l'unica cosa che è in questo e in quest'altro modo è F”, ma rendere più specifica la nostra descrizione con l'aggiunta dell'espressione “l'unico che...” non ci rende ancora immuni dalla domanda «quale?», in quanto abbiamo solo detto che l'unica cosa che è così e così, *qualsiasi essa sia*, è F; ancora una volta, sottolinea Tugendhat, abbiamo indicato l'oggetto in questione solo indirettamente per mezzo di un'insieme di proprietà, ma non lo abbiamo ancora identificato, per così dire, *direttamente*. Un tale contrasto, tra identificazione diretta e indiretta, è stato già incontrato all'interno del nostro discorso, ma aveva tutto un altro senso. Mentre prima l'opposizione poggiava il suo senso su una differente modalità di riferimento, da un lato, il riferimento diretto pensato sul modello della percezione e, dall'altro, il riferimento indiretto, mediato da segni o da rappresentazioni. In questo caso, tale opposizione, è del tutto interna al cerchio di esperienze che abbiamo identificato per mezzo della parola *intendere qualcosa di qualcosa* e, abbiamo visto, che intendere qualcosa è un'attività che ha senso solo nella misura in cui è possibile utilizzare degli enunciati predicativi. Essa può aver luogo in modalità diverse, ma in ogni caso qualcosa viene specificato/identificato e

questa stessa cosa viene caratterizzata in qualche modo, sotto certe forme di classificazione e di differenziazione. Ciò che distingue le forme dell'intendere dirette dalle indirette, risulta essere, dai nostri esempi, la possibilità o meno di chiedere ancora «quale oggetto intendi?» e questa stessa opposizione ci permette anche di operare una distinzione tra le due principali caratterizzazioni che Tugendhat attribuisce ai termini singolari: essi specificano qualcosa e/o identificano qualcosa; possiamo dire, ora, che la distinzione tra specificare e identificare risieda proprio nel fatto che nel primo caso, ma non nel secondo, è ancora possibile, all'interno di una situazione di discorso, chiedere «che cosa intendi?». Forse tale opposizione è troppo rigida e dovremmo affermare con più cautela che tra queste due funzioni vi sia un legame fluido, un legame che permette in ogni momento a un'identificazione di mostrarsi come insufficiente. Tale differenziazione, come vedremo a breve, è del tutto in linea con alcune considerazioni contenute all'interno del testo di Searle *Speech Act*

Questo contrasto tra una forma mediata e una forma immediata di riferimento ad un oggetto è [...] comprensibile facendo riferimento ad un esempio. Quando qualcuno dice qualcosa circa la montagna più alta, non è ancora chiaro di quale oggetto, di quale montagna questi stia parlando; è possibile rispondere chiedendo: «quale è la montagna più alta?» e solo nel momento in cui abbiamo una risposta a questa domanda, abbiamo identificato una montagna specifica. [...] in qualunque modo essa viene data, è solo questa specificazione che possiamo chiamare anche una identificazione. (pag. 397-98)

Le parole di Searle, alle quali Tugendhat fa riferimento, sono una vera e propria definizione operativa della parola “identificare”

Con “identificare”, in questo caso, intendo che non ci debba essere alcun dubbio o ambiguità circa ciò di cui si sta parlando. *Al livello più basso*, questioni come “chi?”, “cosa?” o “quale?” hanno trovato una risposta. (Searle, 1969)

La risposta di Tugendhat a questa definizione, è chiara e netta e, non soltanto, presenta le domande alle quali dobbiamo ancora rispondere, ma anche una critica alla ricerca svolta dalla filosofia analitica in questa direzione

Che cosa significa questa distinzione di livelli in riferimento alla domanda “quale intendi?” e che cosa distingue questi livelli? Per quello che io so, all’interno della letteratura non si trova nessun aiuto per una trattazione sistematica di questo problema. (pag. 398)

E, aggiungiamo noi: che cosa significa che il mondo umano si presenta come conoscibile su livelli differenti? Che cosa significa che nel parlare umano esistano delle forme di identificazione dirette e delle forme indirette? E ancora una volta, qual è la conseguenza di ciò su di un piano gnoseologico? L’essere umano, a differenza delle altre specie animali che usano dei segnali, i quali sono, come abbiamo visto, del tutto vincolati a delle situazioni rilevanti e possono identificare qualcosa solo all’interno di esse e in maniera diretta, potrebbe identificare qualcosa anche in modo indiretto e quindi far esperienza di essa anche in modo indiretto, cioè al di là di ogni legame percettivo con essa, e senza dover fare alcuna esperienza (percettiva) in prima persona di una determinata cosa, e questo è possibile nella misura in cui egli possa comprendere almeno alcuni dei discorsi e delle caratterizzazioni che si fanno intorno a un determinato oggetto; l’esperienza umana degli oggetti e del mondo si strutturerebbe quindi secondo una gradualità, che mostra immediatamente diverse forme di *autorità* conoscitiva. Diventa fondamentale, per comprendere la modalità di conoscenza specificatamente umana, indagare le distinzioni tra la conoscenza in prima persona e la conoscenza che potremmo chiamare *di seconda mano*, fondata solo sulla comprensione dei discorsi fatti intorno ad una determinata cosa. Approfondire i risvolti di tale possibilità significherebbe, dal nostro punto di vista, approfondire anche le modificazioni cognitive legate soprattutto alla facoltà di memoria e di immaginazione, in cui incorre un essere umano nel momento in cui sviluppa la propria innata predisposizione ad apprendere una certa lingua storico-naturale; nonché comporterebbe l’analisi dei vantaggi evolutivi di un tale sistema di identificazione indiretta.

Da questo elenco possiamo dedurre che, dal punto di vista di Tugendhat, almeno due delle distinzioni fondamentali tra il mondo umano e l’ambiente animale, possano essere meglio comprese e possano trovare un adeguato fondamento nella semantica dei termini singolari; entrambe queste caratteristiche del mondo umano

si trovano ad esempio in Heidegger (nel corso del semestre 1929/30) e in Plessner (nel testo fondamentale *I gradi dell'organico e l'uomo* del 1927). A nostro avviso è proprio in queste lezioni conclusive dell'opera di Tugendhat che si sente maggiormente il debito dell'allievo nei confronti del maestro, nonché lo sforzo del primo di continuare e chiarire meglio le argomentazioni del secondo. Heidegger, almeno a partire da *Sein und Zeit* e dai corsi che immediatamente ne precedono e ne seguono la pubblicazione, ha sempre insistito su questa doppia direzionalità della comprensione umana, individuando in essa un tratto costitutivo.

Non ci addentreremo nella lettura del testo heideggeriano, il quale occuperà un posto di rilievo nei prossimi capitoli, ma l'idea di fondo del filosofo è sempre stata che l'essere umano (l'Esserci) comprenda le cose sia come degli *enti in sé e per sé*, cioè come essi sono in quanto tali, che come degli *enti inseriti all'interno di una totalità, che rimandano a una totalità*. Plessner, al contrario, ha fortemente insistito sulla struttura "oggettivante" della coscienza umana, sostenendo che la distinzione fondamentale tra la forma di coscienza umana e la forma di coscienza animale, risiederebbe proprio nella possibilità che l'uomo ha di fare esperienza oggettivante di ogni tratto della realtà, anche di sé stesso. Tugendhat (2003) ritornerà proprio alla natura dei termini singolari e a queste lezioni per spiegare entrambi questi fenomeni.

Se poniamo, nuovamente, attenzione alla domanda che sta guidando il nostro discorso: "che cosa intendi?", notiamo che essa aggiunge un ulteriore aspetto centrale nella comprensione e nell'uso dei termini singolari e, nel caso più elementare, delle descrizioni (definite).

Una tale domanda, come abbiamo notato in precedenza, precede il gioco di verifica descritto in precedenza e può essere considerata come il passaggio preliminare in cui i partecipanti costituiscono tali regole nell'accordarsi su un certo "oggetto di discorso comune", creando quindi un comune contesto di indagine e spazio conoscitivo. Rispondere a questa domanda ha il senso di costituire un qualcosa di identico, al quale tanto il parlante che l'ascoltatore fanno riferimento. Rispondere a questa domanda, in altre parole, significa che il parlante e l'ascoltatore identificano una medesima cosa che, in un caso, viene caratterizzata in un modo e, nell'altro, tali caratterizzazioni vengono negate e possono fare ciò perché, in primo luogo, possono condividere una medesima situazione di discorso. Un compito essenziale di una teoria semantica è quindi, secondo Tugendhat, anche

quello di mostrare su che cosa si fondi l'unità della situazione di discorso. Il fatto che ogni identificazione *definitiva*, che blocchi cioè la domanda «che cosa intendi?», sia da connettersi a quella che di volta in volta è la situazione di discorso, ha come conseguenza il fatto che ogni identificazione “ultima” di qualcosa che esiste nello spazio e nel tempo, possiede una componente soggettiva e una componente oggettiva. (*Autocoscienza e autodeterminazione*, pag. 79).

Parlando di componente oggettiva, voglio dire che noi identifichiamo un oggetto (ossia lo distinguiamo da tutti gli altri come quello che abbiamo in mente) indicandone le relazioni spazio-temporali con altri oggetti; la componente soggettiva consiste nel fatto che questa indicazione ha senso per noi solo se sappiamo in quale relazione spazio-temporale, rispetto al nostro qui e al nostro ora, stanno i punti di riferimento utilizzati. (*Autocoscienza e autodeterminazione*, pag. 79)

La componente oggettiva dipenderebbe, in primo luogo, dal fatto che le regole di sostituzione delle espressioni deittiche (le espressioni spazio-temporali) che formano la situazione di discorso sono *oggettive*, non dipendono a loro volta da altre conoscenze convenzionali, ma sono *analitiche*, del tutto interne alla comprensione del modo in cui usarle. Al di là delle identificazioni convenzionali e dipendenti a loro volta da altre conoscenze, la forma di base di ogni identificazione (effettiva o semplicemente ipotetica), coincide con la forma essenziale e contingente della situazione di discorso, in essa, certezza e contingenza dell'identificazione si intrecciano. Dinanzi a questa opzione, emerge anche un limite della nostra analisi nel momento in cui abbiamo deciso di circoscrivere la nostra attenzione ai contesti percettivi; tale limitazione, infatti, è del tutto “innaturale” se si pensa che ha come suo fondamento il fatto che il parlante, dato un certo contesto, non è solo un punto prospettico di tipo percettivo, ma è anche un punto prospettico di tipo emotivo e desiderativo e questo significa che il senso delle trame spazio-temporali è a sua volta più complicato di come noi ora lo stiamo presentando. Bisognerebbe, in altre parole, chiedersi quale sia il senso delle relazioni spazio-temporali anche all'interno di altri contesti (come quello emotivo e desiderativo) e in che modo, in ogni contesto, l'espressione «io sono qui» sia

connessa tanto con le altre espressioni deittiche che con le altre espressioni identificanti

In effetti vi sono molti aspetti che danno alle posizioni spazio-temporali una rilevanza maggiore nel meccanismo di identificazione degli oggetti materiali e degli eventi [...]. Questi aspetti, in ogni caso, sono solo differenti aspetti di un solo stato di cose:

(1) l'ordinata molteplicità delle posizioni spazio-temporali, in quanto totalità delle situazioni percettive, costituisce il campo di verifica universale e ultimo per l'applicazione di predicati percettivi;

(2) per questa ragione tutti gli oggetti percettivi, che non sono essi stessi parte del campo – di posizioni spazio-temporali – possono essere identificati solo attraverso il loro essere presenti in parti di questo campo per mezzo di enunciati esistenziali localizzanti;

(3) Infine – questa è solo l'altra faccia dello stesso fenomeno – l'identificazione delle posizioni spazio-temporali non può in sé stessa fallire.

Ciò che sta alla base della condivisione di un mondo (percettivo e come accennavamo, resta in sospeso il problema riguardante le specifiche forme di condivisione e la specifica stabilità in cui gli animali umani possano incontrarsi nei desideri e nelle emozioni), e alla base quindi della comprensione reciproca (per quanto riguarda il contesto percettivo), troverebbe fondamento nel fatto che in ogni momento sarebbe possibile condividere con qualunque altro parlante, la situazione di discorso appropriata per poter render comprensibile/esperibile ciò di cui parliamo. Tale medesima situazione di discorso è ciò che prenderebbe il posto, all'interno dell'esistenza umana, delle convergenti credenze e dei convergenti istinti che fanno sì che gli esemplari di una medesima specie condividano lo stesso ambiente. Questa non è una coincidenza perfetta, in quanto, se l'ipotesi è corretta allora l'essere umano, di volta in volta, muta incessantemente degli aspetti del proprio ambiente e ne mantiene costanti altri al variare delle situazioni di discorso, vivendo così in un'infinità di micro-ambienti legati tra di loro da quelle che potremmo chiamare *somiglianze di famiglia*.

Crediamo sia utile a questo punto lasciare la parola a Tugendhat e presentare l'esempio utilizzato per chiarire questa idea.

Facciamo un esempio. In montagna due persone si sono perse nella nebbia e siedono da qualche parte. Uno dei due dice: «qui fa un freddo cane». Dicendo «qui», ha indicato il luogo dove fa freddo cane? Mettiamo che i due abbiano un apparecchio radio: comunicano a valle che «qui, dove siamo noi, fa un freddo cane». Potrebbero sentirsi rispondere: «ma voi dove siete?» Se i due trasmettessero come risposta: «noi siamo qui», indicherebbero con ciò il luogo dove essi si trovano? Sì, visto che formalmente “qui” è una possibile risposta alla domanda “dove?”; ma allo stesso tempo no, perché dicendo «qui» non viene identificato il luogo in cui si parla. Le cose starebbero diversamente se nelle vicinanze si trovasse una spedizione di soccorso: i soccorritori gridano: «dove siete?» e coloro che vengono cercati rispondono: «qui!». In questo caso, questo “qui” permette di identificare dalla prospettiva dei soccorritori la posizione del parlante come un “là”, che si trova in una certa direzione e ad una certa distanza rispetto al “qui” della spedizione di soccorso. Se i soccorritori conoscono la loro posizione rispetto al villaggio giù a valle o rispetto a qualunque altro luogo oggettivamente identificabile, essi possono comunicare a coloro che si sono persi dov'è che essi si trovano, qual è la loro posizione, da essi contrassegnata con “qui”, all'interno del sistema oggettivo di coordinate. (pag. 80)

Il legame tra le diverse forme di identificazione e specificazione, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, proprio perché non è più qualcosa che ha un fondamento solo sul piano della convergenza istintuale, ma perché deve, di volta in volta, più o meno radicalmente, essere rifondato nella ricerca di forme di condivisione esperienziali, può anche sparire, allentarsi, essere cancellato o reciso a tal punto che due esseri umani possono trovarsi nella condizione di non potere e non volere condividere un campo di esistenza e, di conseguenza, non potere e non volere concedere dentro di sé lo spazio per una nuova umanità, negando di riconoscersi come esseri umani.

Tale medesima situazione di discorso è il fattore stabilizzante che stavamo cercando. Il fatto che sia parlante che l'ascoltatore possano far riferimento, in ogni momento, alla situazione di discorso e identificarla, è la condizione di possibilità che rende pensabile l'identificazione singolarizzante di ogni oggetto in riferimento a essa. I termini singolari fondamentali e, di conseguenza, i primi oggetti che esistono in quanto entità singolari all'interno del campo di esperienza umana, sono

le parti costitutive della situazione di discorso, cioè i termini indessicali, attraverso cui il parlante e l'ascoltatore identificano in primo luogo loro stessi («io» «tu») e una certa situazione nella sua interezza («qui» «ora»). È proprio in questi termini, che il filosofo si esprimerà quasi 30 anni dopo la pubblicazione delle *Vorlesungen* (come ricordavamo all'interno dell'introduzione), in riferimento a questo strato fondamentale dell'identificare

[Esso è] uno strato fondamentale costituito da termini singolari che hanno la funzione di esercitare il riferimento in rapporto alla situazione [di discorso] e in ultima analisi al parlante: si tratta delle espressioni “deittiche” o “indessicali”. I termini singolari non potrebbero assolvere la loro funzione – rendere *indipendente dalla situazione* il riferimento a posizioni spazio-temporali – se non poggiassero su espressioni che si riferiscono alle posizioni spazio-temporali e alle cose *dal punto di vista della situazione del parlante*. (EuM, trad. it. pag. 23)

Evidentemente tali espressioni esistono e sono: “io”, “qui”, “ora” e “questo”. Il loro senso è evidentemente compreso nella misura in cui viene compreso il loro continuo rimandare alle situazione di discorso.

L'unico modo in cui, quindi, gli esseri umani possono condividere un mondo sarebbe racchiuso nella possibilità di accedere al discorso, prendere la parola e trovare in questa situazione delle relazioni logiche di interdipendenza attraverso le quali poter identificare in base alle relazioni che una certa cosa ha con noi stessi nella misura in cui parliamo e con gli altri, che cosa è ciò di cui stiamo parlando. L'accesso però non basta, deve sempre essere accompagnato da una esplorazione continua, in quanto tale condivisione è composta, sempre, *da una molteplicità di punti di vista*, il che significa che il contesto stesso è fatto sempre, costitutivamente di zone condivise e di zone non condivise, in quanto restano comunque due cose completamente differenti, il *comprendere un punto di vista* e l'*essere quel punto di vista*; tale distinzione può essere sorvolata in una indagine che sin dall'inizio ha circoscritto il proprio interesse alla condivisione del mondo e degli oggetti percepibili, ma non può essere semplicemente cancellata e diventa fondamentale nel caso in cui si prende in considerazione le altre forme di condivisione e di contesti che è possibile vivere in comune.

Un'indagine antropologica sul mondo umano, in ogni caso, non potrà mai prescindere dal prendere in considerazione il modo in cui questo essere vivente fa esperienza di sé stesso e del mondo all'interno del contesto di discorso, cioè all'interno dello spazio logico aperto dalle espressioni "io", "tu", "qui", "ora", "questo". Nell'ultimo capitolo vedremo come Tugendhat affronti questo problema a partire dalla comprensione dell'espressione "io".

Nel prossimo capitolo, invece, cercheremo di sviluppare ulteriormente le nostre considerazioni, spostando definitivamente l'asse della ricerca sul campo dell'antropologia filosofica per vedere come usare le considerazioni semantiche fin qui svolte per dare un fondamento ad alcune opzioni teoriche che hanno caratterizzato la riflessione antropologica del 1900. Ci soffermeremo principalmente sull'opera di Martin Heidegger.

Capitolo III

Lineamenti di antropologia semantica

3.1 Verso una fondazione della semantica

Nel 2000 Tugendhat dà alle stampe un articolo per un testo collettaneo dal titolo *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*, contenente dei saggi inediti in onore del filosofo Helmut Fahrenbach, docente presso l'università di Tubinga fino agli anni '90. Questo articolo non è solo una nuova occasione per confrontarsi con il pensiero di Heidegger, ma è, di fatto, il primo nel quale il problema dell'antropologia filosofica viene affrontato in modo diretto e nel quale l'idea di filosofia analitica del linguaggio, così come essa era stata elaborata nelle *Vorlesungen* del 1976, subisce una significativa torsione, divenendo punto di partenza per nuove questioni. Essa, da disciplina che ha come scopo principale formulare, attraverso il metodo della chiarificazione concettuale, una teoria semantica e, quindi, individuare e chiarire le caratteristiche formali che fanno di un certo proferimento sonoro (o di una certa configurazione motoria e percettiva, nel caso delle lingue dei segni) un enunciato significativo, diventa vero e proprio campo di indagine della natura umana. Il ruolo che il filosofo attribuirà all'antropologia filosofica viene proprio ora articolato e esplicitato, fino a prendere la forma di un vero e proprio rinnovamento della pratica filosofica

La compartimentazione in singole discipline [in filosofia] non è però così ovvia. Si dovrebbero concepire di nuovo le domande filosofiche a partire da una domanda fondamentale; e da quando le coperture dell'ontologia e della filosofia trascendentale non convincono più, il problema della nostra auto comprensione in quanto uomini si propone come domanda centrale. (*Egocentrizität und Mystik*, trad. it. pag. 148-49)

Le affermazioni centrali di questo articolo, possono essere prese come la presentazione di un nuovo indirizzo di ricerca, il quale però non si affianca semplicemente alla ricerche di semantica formale e di filosofia morale che hanno

impegnato il filosofo per più di trent'anni, ma intende afferrarne i risultati, metterli insieme e usarli in vista di un nucleo di temi e questioni ancora più basilare. Al centro della riflessione, adesso, si trovano le due domande che segnano la nascita nel XX secolo della antropologia filosofica: in che cosa consiste la natura umana? E, conseguentemente, in che cosa consiste il tratto che distingue la coscienza umana dalla coscienza delle altre specie animali? Proprio a partire da questo articolo e, come vedremo, proprio a partire dall'anno 2000, alla semantica formale viene affidato il compito di affrontare queste due domande. È proprio questa disciplina che potrebbe far luce sul particolare modo in cui il pensare, il desiderare e il conoscere umani si strutturano; a partire dalla *natura proposizionale del parlare* diventerebbe possibile, secondo il filosofo, far luce sulla particolare *natura del mondo umano*, nonché sulle particolari prestazioni che tale animale deve attuare per *mantenersi vivo al suo interno*. Prima di entrare nel contenuto dell'articolo, è necessario ritornare sulla stessa questione antropologica per capire meglio in che modo Tugendhat la intenda; abbiamo già visto nella nostra introduzione che esiste una differenza fondamentale tra due diversi approcci alla natura umana, e che tale distinzione si lascia comprendere a partire da un diverso atteggiamento nei confronti della storia. Tugendhat è consapevole di ciò, e dedica le pagine finali del testo *Egozentricität und Mystik* proprio al modo in cui si possa conciliare uno studio trascendentale dell'umano con una attenzione alle molteplici condizioni culturali e storiche in cui la natura umana prende forma. Il filosofo, si chiede se

É lecito parlare in modo così generale degli uomini, oppure tutte le asserzioni sugli uomini devono essere commisurate al tempo e alla cultura? [...]. Ma altresì si può invertire la domanda: è possibile parlare di un'epoca senza affidarsi a presupposti generali di carattere antropologico?

Lasciamo per ora queste due domande aperte, sottolineando solo il fatto che tra questi due approcci contrapposti ve ne sarebbe almeno un terzo, che potremmo chiamare *la prospettiva della trascendenza immanente*, secondo la quale le strutture trascendentali dell'umano sono sempre immanenti alle diverse culture, sono sempre visibili ma per loro stessa natura mostrano sé stesse in forme sempre differenti e a loro volta non sono mai del tutto immuni alla contingenza storica.

Possiamo ritornare all'articolo di Tugendhat e schematicamente sintetizzarne i problemi che hanno mosso le nostre precedenti argomentazioni in una serie di formule:

1. Problema centrale della filosofia del linguaggio, intesa come semantica formale è la formulazione di una teoria che descriva e spieghi in che cosa consista la comprensione di un enunciato e quali siano le caratteristiche generali della comprensione linguistica.

2. La prima questione che si pone dinanzi a tale progetto è lo studio di che cosa significhi comprendere un enunciato predicativo, almeno nelle sue due forme fondamentali: la forma assertoria e la forma imperativa-ottativa.

3. La comprensione della forma imperativa-ottativa, rimanda alla comprensione di che cosa significa *dovere* e *desiderare*.

4. La comprensione della forma assertoria rimanda a due problemi intrecciati: che cosa significa comprendere un termine singolare e che cosa significa comprendere un predicato e in che cosa tale comprensione si distingue dalla comprensione dai segnali comunicativi delle altre specie animali.

5. Le caratteristiche principali della forma predicativa sono:

(1) Il fatto che dinanzi a essa il parlante e l'ascoltatore possano *prendere posizione con un sì o un no*, possano accettare o rifiutare il significato dell'enunciato e questo significa accettare o rifiutare le ragioni che sorreggono la pretesa dell'enunciato assertorio di *essere vero* e la pretesa dell'enunciato *imperativo* di essere *effettuato* e di essere *buono*.

(2) In questo senso l'essere umano, in quanto parlante fa esperienza di sé stesso come un essere *libero*.

(3) Libero, in quanto trova sé stesso inserito in un contesto aperto e dai contorni indefiniti. È proprio tale apertura a rendere l'ambiente umano un *mondo* che offre possibilità e non un ambiente che offre stimoli per azioni più o meno determinate.

(4) Gli enunciati che compongono il nostro parlare sono, quindi delle *proiezioni bipolari che avanzano ipotesi di realtà*.

(5) Il fatto che l'identificazione e la caratterizzazione degli oggetti presenti nel contesto di discorso, non avviene più per via percettivo-motoria, ma per via argomentativa e inferenziale.

- (6) Gli esseri umani condividono un mondo nella misura in cui condividono situazioni di discorso all'interno delle quali possono identificare sé stessi e i loro interlocutori.

Tugendhat aveva già espresso in maniera chiara nelle *Vorlesungen* la propria posizione riguardo alla *natura* degli “oggetti” che si presentano a un'interazione di tipo senso-motoria, e noi nel precedente capitolo ci siamo già soffermati su questo punto

Ciò che chiamiamo una relazione con un qualche oggetto, si costituisce solo a partire dall'uso regolato di una certa classe di espressioni linguistiche e questo significa: solo a partire dalla comprensione del significato di un certo tipo di espressioni. (trad. ingl. pag. 224)

In questa affermazione è già contenuta *in nuce* l'idea che di fatto, quando noi esseri umani, proprio come ogni altro animale, percepiamo qualcosa, questo qualcosa non è, propriamente parlando, un oggetto, un *qualcosa*, ma qualcos'altro. Tugendhat arriverà ad avanzare l'ipotesi che ogni qual volta ci si rapporta a un oggetto, ci si sta riferendo a esso a partire da un “fatto”. Da questo punto di vista, quindi, non avrebbe alcun senso, secondo Tugendhat, postulare una qualche relazione diretta, percettiva o frutto di *rappresentazioni* con gli oggetti; questo non significa che il nostro ambiente sia completamente vuoto, ma semplicemente che le caratteristiche fondamentali che definiscono la nozione stessa di oggetto, prima fra tutte la possibilità di identificarlo, di riconoscerlo e di poterlo indagare, diventano accessibili secondo Tugendhat, solo a partire dalla possibilità di usare enunciati predicativi e quindi, dal fatto di comprendere il funzionamento dei termini singolari all'interno degli enunciati con i quali asseriamo qualcosa. E questo, nuovamente, non significa che non esista qualcosa come una *rappresentazione* di un oggetto, e che essa non sia in qualche modo legata alla percezione e al corretto funzionamento del nostro sistema nervoso, ma che per mezzo delle rappresentazioni non giungiamo mai, secondo Tugendhat, a fare esperienza conoscitiva di un *oggetto*.

Il problema non è tanto la *qualità* di ciò che viene conosciuto a partire dall'uso di un'espressione come “questo quaderno è rosso”, rispetto alla qualità di ciò che appare alla percezione, ma riguarda più che altro il modo in cui ciò che *comunque*

vediamo diventa accessibile a partire dall'una e dall'altra relazione. Riferirsi a qualcosa a partire da un enunciato che lo identifica (con un termine singolare) e lo caratterizza e distingue da ogni altro oggetto presente (con un predicato) significa far riferimento a esso a partire da un sistema di relazioni, sostituzioni, deduzioni, argomentazioni, che non soltanto *ci dicono che cosa esso sia*, ma predelineano una serie di campi di indagine a partire da cui poter sapere *che cosa esso potrebbe essere, che cosa esso non è, che cosa esso sarà ed è stato*. Questo significa, in altre parole, che l'insieme delle proprietà conosciute e conoscibili dell'oggetto, non è fissato e non è per nulla preformato ma si va costituendo a partire dall'accumulo di ricerche ipotesi, domande, esperienze, esperimenti condotti a partire da ciò che *diciamo per parlare di esso*.

Soffermarci sulle argomentazioni sviluppate in questo articolo, non è soltanto necessario per ricostruire il pensiero del filosofo dal punto di vista biografico, ma ci permetterà anche di comprendere meglio a partire da quale prospettiva verrà guardato il problema della natura umana e in che direzione egli indirizzi il proprio discorso. Trattandosi di un articolo di quindici pagine, ci troveremo davanti non a una vera e propria argomentazione che sviluppa il suo tema lentamente e cerca di esplicitare il senso dei concetti chiave che la sorreggono, ma più che altro alla presentazione di una serie di tesi alle quali vengono collegati dei brevi corollari. In alcuni casi i nodi che per noi saranno centrali e che cercheremo di sviluppare saranno costituiti da poche parole accennate.

3.2 Lineamenti di antropologia filosofica

Prima di tutto, alcune parole sul pretesto dell'articolo e sulla collocazione che esso ha all'interno della produzione di Tugendhat. Esso, come accennavamo, viene scritto in occasione di una *raccolta celebrativa* in onore di Helmuth Fahrenbach⁸¹, filosofo allievo di Karl Löwit, che negli anni '70 cercò di ricostruire il rapporto

⁸¹ La presenza di questo filosofo all'interno della produzione di Tugendhat, non è mai esplicita e al suo pensiero non si fa mai riferimento nei testi, eppure nel testo del 2007 dedicato all'analisi del legame tra presa di parola ed esperienza mistica, il filosofo sottolinea che proprio una conversazione con Fahrenbach gli abbia permesso di comprendere meglio la nozione di *mondo* e *totalità* da un punto di vista mistico.

teorico tra il pensiero di Heidegger e l'antropologia filosofica. L'articolo vuole essere un contributo in questa direzione e ha come obiettivo quello di comprendere la valenza in chiave antropologia della riflessione heideggeriana intorno al *si* (Man). A essere presi in considerazione non sono, quindi, l'insieme di testi e corsi universitari di Heidegger che si prestano esplicitamente a una lettura antropologica (pensiamo in primo luogo al corso universitario del 1928 *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, e al corso del 1934 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*⁸²), ma una specifica nozione presente nel testo del 1927 che secondo Heidegger identifica un particolare aspetto della vita umana, o meglio dell'esistenza dell'Esserci. Tugendhat, aveva già compiuto un'operazione analoga nel 1979, in riferimento alla nozione di *zu-sein* e dovremo ritornare sulle considerazioni che il filosofo ha compiuto intorno al concetto che probabilmente più di ogni altro caratterizza l'antropologia filosofica heideggeriana: l'esistenza dell'Esserci come *aver-da-essere*.

Guardando la cronologia dei testi che Tugendhat scrive e pubblica in quegli stessi anni, possiamo constatare che il passaggio verso la *questione antropologica* è un'azione del tutto consapevole e sistematica che avviene nei primi anni del 2000. A essa, come accennavamo, si è condotti dallo sviluppo e dall'approfondimento stesso dell'idea di concepire la semantica come tentativo di rendere esplicita la forma della comprensione umana, e dalla filosofia morale, in quanto disciplina inserita all'interno di una ricerca più ampia intorno alla nozione di *bene*. Ritorna, in altre parole, l'idea unitaria della filosofia da sempre difesa dal filosofo, contro ogni settorializzazione. Ancora nel 2004 Tugendhat affermerà

Per me non c'è dubbio che l'auto-riflessione – non dell'individuo ma su noi stessi in quanto esseri umani – continui ad essere, come fu in Platone, la tematica centrale della filosofia. La compartimentazione della filosofia, la filosofia priva di una tematica centrale, è un tradimento dell'idea stessa di filosofia. (*Nietzsche e l'antropologia filosofica*, pag. 94-95)

⁸² Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in Gesamtausgabe XXIX e XXX, Klostermann, Frankfurt an Main 1983 [trad. it. di P. Coriando, Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine, Il Melangolo, Genova 1998 e Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, in Gesamtausgabe XXXVIII, Klostermann, Frankfurt an Main, 1998 [trad. it. di U. Ugazio, Logica e Linguaggio, Christian Marinotti, Milano 2008

Nella raccolta di articoli che contiene questo testo, l'autore afferma esplicitamente che il suo contenuto è direttamente collegato a un altro saggio scritto nel 2000 (un altro saggio celebrativo in onore Paul Löw-Beer): *Moral in evolutionstheoretischer Sicht*; in esso il filosofo si confronta direttamente con le teorie sviluppate all'interno della biologia e della socio-biologia (Wilson, Alexander, Dawkins)⁸³, che cercano di comprendere l'agire morale, e in particolare la nozione di *altruismo*, a partire dal punto di vista dell'etologia e della teoria dell'evoluzione e, in alcuni casi di ridurre l'agire morale e l'agire umano in genere, alle caratteristiche comportamentali delle altre specie animali o, più nello specifico, all'insieme di istinti evolutisi per via filogenetica che portano l'essere umano verso una serie di comportamenti di socializzazione, solidarietà e compassione verso i propri simili.⁸⁴ Per la prima volta in questo articolo viene sostenuta da Tugendhat l'idea che non è sensato rinunciare al problema della *funzione biologica* di un certo comportamento e, quindi, nell'elaborare una teoria morale e, in generale una teoria della *praxis*, dell'agire umano, bisognerebbe prima di tutto rispondere alle domande: a che cosa serve e da dove viene questo insieme di comportamenti e di credenze che chiamiamo *morale*? Che tipo di *esigenza* è? In che modo essa contribuisce alla sopravvivenza della specie umana? La riflessione filosofica dovrebbe sempre tenere in considerazione il fatto che *ogni stile comportamentale deve avere una qualche funzione per la conservazione della specie e deve mostrare dei vantaggi evolutivi*. È questo il principale (se non l'unico) contributo che l'analisi del comportamento animale, lo studio del funzionamento degli istinti, ma anche lo studio della correlazione tra gruppi di geni e predisposizioni comportamentali, possono dare alla riflessione filosofica: questi campi di studio possono e devono fornire dei vincoli alla speculazione filosofica e devono costringerla a una maggiore raffinatezza concettuale. Dall'altro lato ognuna delle caratterizzazioni che la storia della filosofia ha dato dell'essere umano, diventa solo

⁸³ E. O. Wilson, *Sociobiology*, Harvard University Press 1975 e *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978; R.D. Alexander, *The Biology of Moral System*, New York 1987; R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1976.

⁸⁴ È un atteggiamento, questo, che la sociobiologia e l'etologia contemporanea, ereditano direttamente dai primi studi sistematici del comportamento animale condotti, tra gli altri, da Lorenz. Vedere in particolare il cap. VII del libro *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, 1963. Per una discussione più recente del problema, rimandiamo a E. Eibl-Eibesfeld, *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Ancora molto istruttivo a nostro avviso, è il testo di Lorenz *Evolution and Modification of Behavior*, University of Chicago Press, Chicago-London 1965, trad. it. S. Stratta e Ricardo Valla *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

un primo indicatore; non basta dire che l'uomo è animale sociale, in quanto esistono in natura differenti *forme di socialità*, differenti forme dello stare insieme con i propri simili e ognuna di queste forme corrisponde a un particolare contributo per la conservazione di una determinata specie e sottostà a un preciso gioco di espressione, inibizione e ridirezione di istinti. Non basta affermare che l'essere umano è un animale *non specializzato*, i cui istinti non sono geneticamente agganciati a dei tratti ambientali stabili, in quanto dal punto di vista dell'etologia è oramai acquisito il fatto che esistono varie specie animali che non sono *specializzate*, le quali possono adattarsi ad ambienti molto differenti e i cui comportamenti sono proprio il frutto di *istinti appresi* e di stimoli scatenanti *scoperti a partire da una esplorazione*⁸⁵. Non basta, infine, opporre la nozione di natura a quella di cultura, spostando l'accento sulle forme di apprendimento, trasmissione e sedimentazione delle informazioni necessarie alla sopravvivenza che dovrebbero distinguere l'essere umano dalle altre specie animali; anche in questo caso, è oramai una conoscenza accettata in campo etologico il fatto che alcune specie animali possano trasmettere direttamente informazioni utili da una generazione all'altra, non per via genetica ma sulla base di un apprendimento individuale.⁸⁶ E un ragionamento analogo vale per la comunicazione, il reciproco riconoscimento, la distinzione tra bene e male. Non ha, probabilmente, alcun senso ricercare una qualche prestazione tanto speciale quanto misteriosa, sia essa il genio di pochi, straordinari antenati, la compassione o la stessa idea di Dio, ma ciò che la filosofia è chiamata a individuare è un punto di vista a partire dal quale leggere correttamente le analogie e le differenze, un punto di vista che permetta di illuminare non le straordinarie prestazioni dello spirito umano, ma le eccezionali condizioni di esistenza in cui tale animale, proprio come tutti gli altri, cerca di continuare a vivere all'interno del proprio ambiente. L'essere umano non è uno strano animale *neutro e vuoto* che la cultura o la ragione possono plasmare a piacimento, ma questa conoscenza inconfutabile che ci viene consegnata dalla ricerca scientifica, è solo un punto di partenza. Se si ritiene ancora necessario tracciare una qualche distinzione, allora essa non potrà più riguardare la semplice presenza di facoltà ma bisognerà sostenere e rendere esplicito il modo del tutto

⁸⁵ Rimandiamo in primo luogo a Lorenz (1963)

⁸⁶ Esempio è il caso dei macachi dell'isola di Koshima e di alcune comunità di scimmie della Guinea. Per un approfondimento rimandiamo a *Menti simboliche. Introduzione agli studi sul linguaggio* di M. Mazzone, 2005

unico in cui delle facoltà proprie dell'animale che *comunque siamo* si articolino all'interno dell'esperienza, il modo del tutto particolare in cui noi esseri umani viviamo i nostri istinti.

In ognuno di questi casi una descrizione esaustiva della natura umana, dovrebbe essere in grado non solo di portare alla luce le differenze specifiche che fondano e rendono possibile l'articolazione delle socialità, del reciproco riconoscimento, della comunicazione e dell'agire morale, in quanto fenomeni umani, ma dovrebbe anche riuscire a mostrare in che misura tutto questo contribuisce alla sopravvivenza della *specie umana*.⁸⁷ È una posizione, questa, che Tugendhat non abbandonerà mai e che lo porterà a dire, in varie occasioni (come nelle interviste rilasciate nel 2006 e nel 2007 durante alcune visite presso le università della Colombia e del Brasile), di considerare sé stesso *un naturalista* e di credere che in molti casi, in particolare in riferimento agli attuali indirizzi della filosofia, bisognerebbe almeno avere alcune conoscenze di base della scienza moderna e, in particolare, della teoria dell'evoluzione in biologia.⁸⁸

Il senso di questa affermazione viene chiarito da Tugendhat all'interno dell'articolo *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*.⁸⁹

[...] siamo una specie animale; ciò non vuol dire che nulla ci distingue dagli altri animali, ma che la cesura che ci distingue va intesa in maniera naturale: essa deve essere sorta nello stesso modo di tutte le altre caratteristiche biologiche, attraverso l'evoluzione. Questa posizione si chiama naturalismo. (trad. it. pag. 91)

E nelle pagine introduttive del libro *Egozentrizität und Mystic*, troviamo una ulteriore caratterizzazione di questa posizione. Essa sarebbe

Un tipo di riflessione antropologica che considera la struttura del linguaggio proposizionale come quel prodotto dell'evoluzione biologica a partire dal

⁸⁷ Tale problema emerge con chiarezza in Lorenz (1963), Tugendhat (2007) e Virno (2008).

⁸⁸ *I would consider myself to be a naturalist. An Interview with Ernst Tugendhat*, by Darlei Dall'Agnol and Alessandro Pinzani, trad. inglese dell'intervista contenuta in *etich@*, Florianopolis vol. 5 n.1 2006 e *Saga. Revista de estudantes de Filosofia*, 2007

⁸⁹ In *Anthropologie statt Metaphysik*, B.H. Bech, München 2007. La traduzione italiana di questo saggio, condotta sulla versione spagnola è stata pubblicata all'interno del libro *L'uomo, un progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, Quodlibet, Macerata 2002.

quale divengono comprensibili molti contrassegni (non tutti) solitamente ritenuti caratteristici dell'uomo e distintivi rispetto agli altri animali: la razionalità, la libertà, l'oggettivazione di sé e dell'ambiente, la coscienza di valori e norme, il dire «io». (pag. 18)

Dal punto di vista del filosofo, ogni descrizione dell'agire e del pensare umano, deve anche essere in grado di accordarsi con quella che è una legge costante all'interno di tutto il regno animale, comprendere in che modo un comportamento contribuisca all'aumento numerico della discendenza di chi lo possiede, cioè alla sua *fitness* (Eibl-Eibesfeldt, trad. it. 1989, pag. 4), rendere possibile un migliore adattamento ambientale e, in secondo luogo, mostrare in quale misura tale modo di vivere modifichi le prestazioni cognitive della stessa specie; dall'altro bisogna evitare ogni facile riduzionismo e sottolineare la radicale diversità dell'atteggiamento conoscitivo e pratico umano, rispetto a quello di ogni altra specie animale. Ciò, non tanto per difendere a spada tratta l'unicità dell'essere umano ma, perché, nonostante ogni atteggiamento sia *funzionale* per la conservazione della specie, non sembra possibile ricondurre il modo in cui l'essere umano tratta sé stesso e interagisce con i suoi simili e con il proprio ambiente, all'individuazione di alcuni programmi appresi o sviluppati per via filogenetica, che guidi e scateni tali comportamenti. Questo, in primo luogo perché non è possibile ricondurre la comprensione e l'individuazione di ciò che è rilevante nell'ambiente, al semplice riconoscimento di stimoli che indichino di volta in volta agli istinti in che direzione muoversi, perché tra questa relazione e questi meccanismi (che sono innegabilmente presenti nell'uomo), si frappone quello che Tugendhat chiamerà *il fenomeno della riflessione*. È questa una convinzione che il filosofo riprende, evidentemente, dagli autori che nella prima metà del 1900 hanno fondato l'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner.

Sempre nel 2000, Tugendhat scrive un articolo in lingua spagnola *Nietzsche y la antropología filosofica* (verrà pubblicato in Spagna nel 2002 all'interno della raccolta *Problemas*), che nel 2004 viene presentato in forma di lezione presso l'Università di Tubinga e nel 2007 viene pubblicato in lingua tedesca all'interno del testo *Anthropologie statt Metaphysik*. Quest'articolo è il primo a contenere già nel titolo il termine "antropologia" e, nelle parole del filosofo, al suo interno "vengono

sviluppate le stesse idee presentate in *Wir sind nicht fest verdrahtet*⁹⁰. È ancora del 2000, infine, l'articolo *Schwierigkeiten in Heidegger Umweltanalyse*, nel quale l'opposizione tra *hard-wired* e *not hard-wired*, viene utilizzata per “fare un poco di ordine” nel groviglio di problemi che si intrecciano intorno alla nozione heideggeriana di *mondo*. Ci troviamo, quindi, dinanzi a un numero di saggi che fanno sistema l'uno con l'altro e che si illuminano a vicenda. Proprio per questo essi saranno trattati insieme e le argomentazioni sviluppate in uno verranno a volte usate per meglio comprendere ciò che viene affermato in un altro. Tema centrale è la nozione *formale di libertà*, intesa come caratteristica antropologica fondamentale, e non come nozione *pratica*, che attraversa tanto l'agire che il pensare e, in una certa misura, espone l'essere umano a una serie specifica di *emozioni* e di bisogni primari. In questo caso non dobbiamo pensare alla semplice *libertà di fare ciò che si vuole*, ma a una sorta di *indipendenza*, o *disaderenza*. Con questa idea, il filosofo fa esplicito riferimento a una possibilità che l'essere umano ha di *rapportarsi* a ogni esperienza in quanto parlante, articolando *ciò che vede*, *ciò che desidera* e *ciò che intende fare* attraverso enunciati assertori, imperativi e ottativi e, proprio per questo, può interrompere il legame percettivo e istintivo che lo lega al proprio ambiente e alle situazioni in cui si trova, interrompendo anche *la pressione che tali situazioni esercitano su di esso in quanto animale*. Tale sospensione è effetto di quello che, per ora in maniera vaga, decidiamo di chiamare *neutralità del significato*, il quale nel caso degli enunciati assertori, quindi dello scambio, dell'accoglienza e della condivisione dei punti di vista intorno all'ambiente, non offre solo delle informazioni e non ha la funzione di *trasferire informazioni* dal parlante all'ascoltatore e, nel caso degli enunciati imperativi, né impone, né tanto meno crea, la disposizione a compiere l'azione richiesta⁹¹; in entrambi i casi, gli enunciati offrono al parlante e all'ascoltatore delle particolari forme di comprensione nei confronti delle quali è possibile prendere posizione, pre-delineano un percorso di indagine, offrono delle opportunità. Sarebbe più corretto affermare, precorrendo il ritmo della nostra esposizione, che tale interruzione che ogni singolo parlante può compiere, è, di fatto, un'iterazione e una ripetizione continua di una frattura originaria che non è stata compiuta dall'individuo stesso,

⁹⁰ E. Tugendhat, *Note ai saggi in Anthropologie statt Metaphysik*, C.H.Beck, München, 2007

⁹¹ Crediamo che dietro il problema della coercizione ad agire e a pensare in un determinato modo si nasconda un ulteriore compito dell'antropologia. Che cosa significa per l'essere umano *coercizione interiore*?

ma, è l'effetto dell'aver appreso (e dell'aver potuto apprendere) a parlare una lingua e, soprattutto, di aver cominciato *a prendere la parola*. Con l'espressione *libertà formale*, quindi, il filosofo intende più descrivere una condizione dell'essere umano, del parlante, che un *poter fare individuale*; al contrario ogni singolo parlante costituisce la propria individualità proprio perché alle sue spalle questa frattura è già avvenuta, a partire da essa e all'interno di essa. Ogni singolo individuo, in quanto parlante, da un lato può conquistare una sorta di *libertà* nei confronti del contesto in cui di volta in volta si trova, ma dall'altro si trova già da sempre in un contesto le cui parti costituenti, offrono con più o meno evidenza questo margine di *libertà*, si trova già a vivere in un mondo segnato da questa *apertura*. Il problema della *libertà*, quindi, non è più un problema specialistico riguardante la sfera "morale" e il campo delle "scelte morali", ma finisce per diventare la questione, ma anche il *fatto* centrale di una antropologia filosofica che intende installarsi e crescere sulla base di indagini semantiche; in altre parole spetterebbe all'antropologia filosofica il compito di descrivere il modo in cui l'essere umano fa esperienza e reagisce al *fatto di scoprirsi, improvvisamente, libero all'interno di un contesto magmatico composto da molteplici forze e opportunità*⁹².

3.3 Ritornare ad Aristotele passando da Frege e Heidegger

Dal nostro punto di vista abbiamo scelto di partire da *Wir sind nicht fest verdrahtet* perché ci sembra il più ricco di conseguenze teoriche. Crediamo sia utile però fare un passo indietro e creare un contesto che servirà da base al nostro discorso. Sapendo che l'interlocutore principale di quest'articolo è Martin Heidegger, prenderemo le mosse dalla presentazione del ruolo svolto dalla *questione antropologica* all'interno del pensiero del filosofo tedesco, anche per meglio comprendere la convinzione espressa da Tugendhat che

⁹² Accenniamo solamente al fatto che, dal nostro punto di vista, il problema centrale della moralità diventerebbe proprio quello della *gestione* di questa *esperienza della libertà*.

È una caratteristica tipica presente nelle affermazioni fondamentali espresse da Heidegger in materia di antropologia, il fatto che egli non si sia mai preoccupato di elaborare una differenza specifica tra l'essere umano e le altre specie animali. Così, ad esempio per l'affermazione antropologica fondamentale che occupa un posto centrale in *Sein und Zeit*, che l'essere umano è quell'ente per il quale *nella propria esistenza ne va del proprio essere*, caratteristica che di fatto può essere attribuita anche agli altri animali (Aristotele, ad esempio, afferma qualcosa di simile in riferimento ad ogni essere vivente in *De Anima* 451 b1), resta quindi del tutto indeterminato, in che modo questo tratto sia differente nell'uomo rispetto agli altri animali; e lo stesso può dirsi per la nozione di "apertura". (pag. 141)

Tale convinzione deve sempre essere letta a partire da tutta una serie di altre affermazioni, presenti nei testi di Tugendhat, in riferimento al pensiero di uno dei suoi maestri. Il modo in cui il primo, nella maggior parte dei casi, si accosta al pensiero del secondo è un continuo tentativo di separare i concetti il cui senso è presentato e sviluppato in maniera esplicita, dai concetti semplicemente accennati, presentati e mai chiariti, in altre parole separare ciò che può essere oggetto di discussione, valutazione critica e fonte di nuovi sviluppi su di un piano argomentativo, da ciò che non permette una tale valutazione.⁹³

Tugendhat crede, in altre parole, che sia possibile individuare nella filosofia del maestro una serie di problemi e di spunti teorici che indicano una direzione ma non la approfondiscono in modo adeguato. Ciò che impedirebbe a Heidegger tale passo, sarebbe diretta conseguenza di una precisa scelta teorica compiuta nei confronti del *vocabolario di base della filosofia*. Heidegger, in altre parole, ha eliminato dal proprio argomentare parole come *verità, dovere, bene, male, giusto e sbagliato* e, contemporaneamente, ha cercato di creare un nuovo vocabolario che, di fatto, ha imbrigliato la sua stessa ricerca.⁹⁴ Se nel caso dell'ontologia, all'intuizione corretta

⁹³ In questo atteggiamento emerge con chiarezza da un lato la dipendenza teorica contratta dall'allievo nei confronti del maestro, ma anche una particolare forma di rispetto nei confronti del pensiero di Heidegger, nel continuo tentativo di *comprendere Heidegger meglio di quanto lui comprendesse sé stesso*. Esempi paradigmatici sono contenuti in *Aufsätze* (1992) e in *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1978). Dal nostro punto di vista la stessa nozione di *libertà formale* corrisponde al tentativo di tradurre in chiave semantica la nozione heideggeriana di *apertura*.

⁹⁴ Ricordiamo che, a parere di Tugendhat, è proprio a partire da tale rinuncia che andrebbero indagate le connessioni essenziali tra la filosofia di Heidegger e la personale adesione del filosofo all'ideologia nazista: [...] il nazismo di Heidegger non è stata una circostanza fortuita, ma vi è una

di ripensare il problema dell'essere a partire dalle forme della comprensione linguistica, non ha fatto seguito una trattazione esplicita e dettagliata della forma predicativa del linguaggio umano (unico luogo in cui, di fatto, la comprensione dell'essere avviene), in questo caso all'individuazione di alcuni tratti distintivi della natura umana e, all'intuizione, ripresa da Aristotele, di ricondurre la presenza di questi tratti alle caratteristiche del parlare umano, non è seguita una chiarificazione del modo specifico in cui esse discendano dal parlare e siano possibili all'essere umano, in quanto parlante. Tale operazione di rilettura, per la prima volta esplicitata e praticata all'interno dell'articolo del 1967 *Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie*, che possiamo considerare uno dei primi tentativi di concepire in maniera intersoggettivamente verificabile ciò che Heidegger intende per "essere", viene ripresa nel testo del 1978, nel quale l'autore si impegna a una riformulazione, in chiave linguistico-analitica, della nozione di autocoscienza; in questo caso a essere *setacciate* e sviluppate sono le nozioni heideggeriane di *zu-sein* e di *rapporto dell'Esserci con la propria esistenza*. Tale *passaggio introduttivo* all'interno del pensiero di Heidegger, ci permetterà di evidenziare anche le profonde analogie che, nonostante le affermazioni nette e poco lusinghiere di Tugendhat⁹⁵, legano le proposte teoriche e le vie imboccate.

L'autore che, a nostro avviso, permette a Tugendhat di rileggere alcune nozioni chiave dell'antropologia heideggeriana da un altro punto di vista, è Frege, in particolare il modo in cui viene sviluppata e spiegata nelle sue opere la differenza e la frattura tra rappresentazione e senso all'interno della comprensione linguistica, ma soprattutto il modo in cui la stessa nozione di senso, e con essa la nozione di *concetto* e di *pensiero* vengano intese come insiemi di relazioni inferenziali, il cui valore non ha nulla a che fare con le condizioni psicologiche (e, più in generale, biologiche) di ogni singolo individuo. Dobbiamo quindi soffermarci brevemente sulla nozione fregeana di senso per chiarire meglio la prospettiva a partire da cui Tugendhat prende le mosse.

via che mena direttamente al nazismo a partire dalla sua filosofia, dal suo concetto de-razionalizzato di verità e dal concetto di autodeterminazione derivante da quest'ultimo. (Tugendhat, 1979 trad. it. pag. 279)

⁹⁵ Rimandiamo all'articolo del 2007 *Nietzsche und die Philosophische Anthropologie*, trad. it. (a partire dalla versione spagnola dell'articolo) a cura di R. Brigati, contenuta in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. I. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, Quodlibet, Macerata 2002

3.4 Sensi e rappresentazioni

Prendere in considerazione il pensiero di Frege, in questo caso, significa presentare il particolare modo in cui il logico austriaco risponde a uno dei principali problemi con i quali la ricerca filosofica (nonché psicologica e logico-matematica) di fine '800 ha dovuto confrontarsi: il chiarimento dei rapporti tra pensieri-rappresentazioni-oggetti. L'idea sostenuta da Frege a riguardo, viene chiaramente espressa da Dummett (1990)

Per Frege i pensieri – i contenuti dell'atto di pensare – non sono costituenti del flusso di coscienza: più volte egli afferma che non sono contenuti della mente o della coscienza al pari delle sensazioni, delle immagini mentali e di tutto ciò che egli raccoglie sotto il titolo generale di «rappresentazione» (*Vorstellung*). (pag. 33)

Tale prospettiva può essere non soltanto considerata come il punto di inizio della filosofia analitica del linguaggio ma contiene al suo interno anche delle indicazioni preziose in vista di una più generale teoria del comprendere umano. Essa infatti suggerisce l'idea che nella misura in cui una data esperienza (anche una sensazione, un desiderio o un istinto) assume la forma di un pensiero, allora essa finisce inevitabilmente per staccarsi dall'individuo che in quel particolare momento vive quella particolare esperienza, accedendo, così, a un altro campo di esistenza. Di fondamentale importanza resta, comunque, la radicale instabilità che le stesse rappresentazioni psicologiche subiscono nel momento in cui entra in gioco il *poter pensare a esse*; è questa un'idea che non è presente esplicitamente in Frege e che ne costituisce, forse, una forzatura, ma a nostro avviso se lette alla luce dell'etologia e dell'antropologia, molte delle descrizioni che Frege dà delle rappresentazioni mentali da un punto di vista psicologico, possono essere usate come base di comprensione della natura umana. Gli esseri che possono anche pensare, e non solo avere delle rappresentazioni, e esser mossi da esse ad agire, possono, proprio per questo, avere un rapporto diverso con le proprie esperienze, non soltanto viverle ma, appunto pensare a esse, *afferrarle e in differenti forme domandarsi se esse sono vere, false, appropriate o non appropriate*, possono confrontarle e “negoziarle” con

le esperienze che gli altri fanno, ma anche dubitarne radicalmente. Soltanto per un essere che può pensare alle proprie rappresentazioni, diventa anche percorribile la strada inferenziale, ma anche il percorso esistenziale, la forma di vita, che follemente ricerca un qualche legame certo e indubitabile tra la propria esperienza del mondo e quella dei suoi simili o, tra le molteplici esperienze che si susseguono nel suo *unico flusso di coscienza*. Soltanto nel momento in cui posso dire “questo è ciò che io vedo e sento ora”, allora diventa possibile chiedersi “cosa mai vedrà e sentirà lui?”. Importante è, in questo caso, sottolineare che, secondo Frege, vi è un legame essenziale tra pensieri ed enunciati. Negli appunti di Darmstaedter del 1919⁹⁶, questi afferma

L'enunciato può essere concepito come una immagine del pensiero, nel senso che al rapporto tra il pensiero e le sue parti corrisponde, nel complesso, il rapporto che intercorre tra l'enunciato e le sue parti. (*Scritti Postumi*, pag. 400)

Non è questa la sede per addentrarci in un'indagine volta a mostrare in quale misura Frege considerasse gli enunciati come equivalenti ai pensieri o, in quale misura questi credesse che i pensieri avessero comunque uno statuto di esistenza autonomo dagli enunciati, ciò che conta mettere in rilievo sin da ora è che l'essere umano, in quanto animale parlante, è un animale dotato di pensieri, e in quanto animale dotato di pensieri è un animale che vive incessantemente (fin quando continua a pensare e fin quando continua a parlare) uno stacco, una frattura interna al proprio esperire, rappresentare, sentire e desiderare. Proseguendo nella lettura del brano appena citato, infatti, ci troviamo dinanzi a un'altra interessante affermazione

L'unione di un pensiero con un enunciato particolare non è dunque necessaria; e, tuttavia, per noi esseri umani un pensiero deve essere necessariamente associato nella nostra coscienza a un qualche enunciato. Ciò però non dipende dall'essere del pensiero ma dalla natura umana. Non v'è contraddizione nel supporre che vi siano esseri che possono afferrare il medesimo pensiero che noi afferriamo senza però rivestirlo di una forma

⁹⁶ Contenuti nel testo *VAchgelassene Schriften*, a cura di H Hermes, F. Kaulbach, F. Kambartel, Meiner Verlag, Hamburg, 1983; trad. it. (a partire dalla prima edizione del 1969) a cura di E. Picardi, *Scritti Postumi*, Bibliopolis, Napoli 1986

sensibile. Per noi esseri umani, però, vige questa necessità (*op. cit.*, pag. 415-16)

La metafora usata da Frege, dell'afferrare un pensiero, ci suggerisce non soltanto che i pensieri che facciamo e che possiamo fare intorno alle cose del mondo stiano in un mondo che non è quello dell'esperienza sensibile e degli oggetti materiali, ma ci suggerisce anche il fatto che nel momento stesso in cui una sensazione e un desiderio vengono pensati, vengono prima di tutto staccati da noi stessi (dalla nostra momentanea e cangiante sensibilità) e contemporaneamente afferrati su di un piano differente. Il fatto che io, in quanto essere umano debba "afferrare" un desiderio o una intenzione, non significa che essa non esista ancora prima che io la afferri, così come non significa che io non ne faccia esperienza e, ancora, che il mio agire non sia determinato da essa; il problema è che fin quando non penso a essa, io non posso in nessun modo rapportarmi a quella sensazione e a quella intenzione in quanto tale. Contemporaneamente, solo nella misura in cui la afferro, diventa per me possibile e necessario interrogarmi sulla sua verità o falsità, o meglio, sulla verità del modo in cui sto pensando a essa (una sensazione, del resto, non è né vera e né falsa, semplicemente è presente o assente). Una rappresentazione o una sensazione, in quanto tali, non sono e non possono essere né vere e né false, sono solo dei fatti di coscienza; gli esseri che possono parlare, al contrario, accedono contemporaneamente a tanti pensieri falsi quanto sono i pensieri veri. Ma è proprio tale *afferrare* che crea un vero e proprio corto circuito psicologico all'interno della vita umana, in quanto, una volta *staccata dal suo proprio flusso psicologico di appartenenza*, una sensazione, un desiderio, una percezione, perdono la loro "naturale" e automatica funzionalità, diventando solo un inutile dato psico-fisico tra infiniti altri. Ciò che vorremmo dire è che soltanto per l'essere umano, e non per ogni altra specie animale, può valere la *deriva psicologista*; soltanto per l'essere umano è necessario distinguere il versante logico e il versante psicologico del pensare e dell'agire e tale necessità è una necessità biologica inerente al nostro essere animali che parlano.

Questo rapportarmi a una rappresentazione, però, proprio perché avviene sulla base del pensare, diventa immediatamente indipendente dal mio provare o meno quella determinata cosa, dall'avere o meno quella determinata intenzione. Diventa, in altre parole, possibile riferirmi a essa anche quando è assente nel mondo di volta

in volta percepito e rappresentato qui e ora, anche quando essa fa parte del flusso di coscienza di un altro essere umano. Tugendhat inserisce il proprio argomentare proprio in questo punto, con l'unica scelta teorica di vedere negli enunciati non la semplice espressione dei pensieri, ma come il loro luogo di origine e di formazione, ed è solo alla luce delle ricerche condotte da Frege per descrivere la natura del pensiero (e del pensare) che possiamo comprendere le sue argomentazioni.

Frege sottolinea incessantemente il fatto che

L'aver impressioni sensibili è in effetti necessario ma non sufficiente a vedere le cose. Ciò che ci si deve aggiungere è qualcosa di non sensibile. Ed è proprio ciò che ci dischiude il mondo esterno [...] (op. cit. pag. 70)

A una affermazione di questo tipo, gli studi di etologia contemporanea risponderebbero che per spiegare questa condivisione di un mondo, in ogni specie animale (compreso l'essere umano), non c'è alcun bisogno di postulare un qualcosa di non sensibile, basta semplicemente studiare il comune e geneticamente determinato funzionamento degli istinti. È la condivisione di istinti a rendere *comune* un certo ambiente e a renderlo accessibile. A nostro avviso però, per comprendere a pieno la peculiarità del pensare alle cose del mondo e del riferirsi a esse usando enunciati, proprio degli esseri umani, diventa necessario prendere in considerazione una seconda nozione centrale all'interno del pensiero di Frege: la nozione di senso. Proprio perché pensiamo alle cose del mondo a partire da *sensi*, il mondo in cui noi esseri umani viviamo assume dei tratti unici (tanto spettacolari quanto terrificanti). La distinzione, tutta interna all'attività di pensare, tra *Sinn e Bedeutung* ha delle dirette conseguenze all'interno di una *antropologia semantica*. Non c'è nessun corrispettivo rispetto a questa distinzione, all'interno dei linguaggi basati sull'istinto che gli animali non umani usano per *riferirsi* ai tratti rilevanti del loro ambiente. L'utilizzo di un certo segnale, in questo caso, è direttamente e in modo stabile collegato a un certo referente. Il legame tra un certo *Sinn* e il proprio *Bedeutung* è al contrario effetto di connessioni orizzontali con altri sensi, con altre pratiche e argomentazioni; in quanto tale non è mai fisso, ma sempre mobile. Uno dei tratti principali del poter pensare a qualcosa è, secondo Frege, proprio il fatto che questo qualcosa possa essermi dato in differenti modi, a partire da differenti forme di identificazione, specificazione e caratterizzazione. Un segno che

all'interno degli enunciati delle lingue storico naturali (e all'interno dei pensieri) usiamo per identificare un oggetto, per dire qualcosa su di esso è

Collegato oltre a quel che designa, che io propongo di chiamare significato (*Bedeutung*) anche a quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto appunto il modo di darsi dell'oggetto. [...] il significato di «Stella del mattino» e di «Stella della sera» è il medesimo, ma non il senso.

Esseri che possono pensare e che possono identificare gli oggetti del loro ambiente e dire qualcosa di essi, a partire da connessioni di segni di cui alcuni hanno la funzione di caratterizzare (predicati/concetti) e altri hanno la funzione di specificare/identificare (termini singolari/nomi propri), necessariamente si rapportano alle parti costituenti di questo ambiente a partire dai molteplici e differenti modi in cui è possibile presentare ogni componente. Il fatto che l'oggetto preso in considerazione sia presentato per mezzo di un senso, e che tale senso non sia che *uno tra i moltissimi modi di presentare il medesimo oggetto*, è stato già tra i principali argomenti del precedente capitolo e ora sarà sviluppato in vista di una distinzione tra l'uso degli enunciati da parte degli esseri umani e l'uso che gli animali non umani fanno dei segnali per comunicare. Contemporaneamente, secondo Frege il senso non deve essere confuso con le rappresentazioni, intendendo questo termine in senso così ampio da comprendere ogni aspetto psicologico e fisiologico che determina il riconoscimento di qualcosa da parte dell'essere umano, come da parte di ogni altro animale non umano (molto importante sarà nelle pagine successive, il fatto che lo stesso Frege, escluda dalle attività psicologiche legate al rappresentare, l'attività del decidere⁹⁷). Ciò che significa riconoscere qualcosa a partire da un senso e da un pensiero che collega un senso ad un concetto, è qualcosa di ben diverso, che non soltanto sottostà a delle regole diverse, ma che fa apparire lo stesso oggetto come qualcosa di radicalmente diverso; ricorda Frege che *un pensiero è ciò che ci dischiude un mondo*.⁹⁸

Sin da ora possiamo intuire la direzione in cui tale riflessione sulla natura dei segni linguistici ci sta portando, in vista di una descrizione dell'ambiente

⁹⁷ *Il pensiero in Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano 1988

⁹⁸ In *Ricerche logiche*, op. cit.

specificatamente umano. Crediamo che la parafrasi della nozione di senso proposta da Roberta De Monticelli, sia in questo senso illuminante

[...] non si danno individui in senso assoluto. Perfino il riferimento di un ordinario nome proprio può scindersi in differenti insiemi di individui, in funzione delle diverse descrizioni che possiamo darne. [...] O per meglio dire, la semplicità di un oggetto – per Frege, il suo essere un individuo – è relativa al punto di vista concettuale al quale lo identifichiamo. (pag. 92)⁹⁹

Se confrontiamo queste parole con quelle usate da Jakob von Üexküll nella propria teoria dell'ambiente, non possiamo non constatare come tutti gli aspetti del nostro discorso trovino un loro corrispondente

Potremmo dire che un animale nel suo ambiente può distinguere tanti oggetti quante sono le attività che può compiere. Dire che un animale possiede poche immagini operative per svolgere uno scarso numero di attività significa dire che il suo ambiente è formato da pochi oggetti. In questo caso l'ambiente è più povero ma è anche più sicuro, poiché con pochi oggetti è più facile orientarsi. [...] Per un animale la quantità di oggetti che popolano il suo ambiente cresce proporzionalmente al numero di attività che è in grado di compiere. (trad. it. pag. 110-11)¹⁰⁰

Nella misura in cui possiamo pensare, noi esseri umani ci imbattiamo in un mondo cangiante, poliedrico e in continua costruzione e distruzione, e sorretto da pratiche discorsive e da norme argomentative che prescrivono la validità di determinate connessioni tra segni e concetti e ne sconsigliano altre; un mondo in cui il numero degli oggetti non aumenta secondo una gradualità, ma aumenta e diminuisce di continuo. Anche in questo caso non si tratta di un confronto quantitativo, ma del fatto che il mondo umano si allarga e si restringe; che il numero degli oggetti non è stabile, non nel senso che possa sempre aumentare, ma che possa in ogni momento aumentare e diminuire.

⁹⁹ R. De Monticelli, *Dottrine dell'intelligenza. Saggio su Frege e Wittgenstein*, De Donato, Bari 1982

¹⁰⁰ Jakob von Üexküll, *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 1934; trad. it. a cura di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Passeggiate in mondi sconosciuti ed invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010

I punti di riferimento offerti dai pensieri, non possono mai avere la stessa valenza di programmi istintuali e, se da un lato aprono l'essere umano a una sorprendente flessibilità cognitiva, dall'altro lo espongono al rischio continuo di fare esperienza dell'indeterminato, dell'estraneità interna a ogni familiarità, della contingenza e della reversibilità di ogni conoscenza sul proprio mondo. Molto importante è, da questo punto di vista, il richiamo di Üexkull alla coppia *sicurezza/insicurezza*.

Nel mondo umano, in questa *apertura radicale*, rifacendoci nuovamente alla De Monticelli

Dio conosce il numero di tutte le stelle e di tutte le foglie: ma nemmeno Dio può conoscere il numero di tutti gli oggetti. Infatti se qualcosa può contare come uno e come molti a seconda dell'unità concettuale [...] la totalità degli oggetti non può avere alcun numero determinato, cioè alcun numero, finito o infinito. (*op. cit.* pag. 95)

3.5 L'antropologia filosofica di Martin Heidegger

Proporre una rilettura in chiave antropologica delle opere di Heidegger sarebbe un'impresa tanto vasta quanto fuorviante. Molto più proficuo, in questa sede, è cercare di capire a partire da quale prospettiva Heidegger guardava al problema e, a partire da quali nozioni teoriche ha affrontato la questione della natura umana. Sarebbe del tutto errato farsi guidare dai giudizi poco lusinghieri che Heidegger esprime nei confronti dell'antropologia e delle scienze umane in genere, in quanto, nonostante tutto, restano prove evidenti dell'interesse del filosofo verso tale problema. Buona parte della sua opera fondamentale è dedicata alla descrizione *di quell'ente che noi sempre siamo*; all'*appropriata descrizione dell'essere umano*, sono dedicati i corsi universitari del 1928 e 1934, che abbiamo citato in precedenza, ma anche i corsi tenuti sul pensiero di Nietzsche e la *Lettera sull'umanesimo*¹⁰¹, oltre che la conferenza del 1929, *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000. Il fatto che Tugendhat in questo articolo non si soffermi su tali corsi dipende evidentemente dalla brevità dell'esposizione; va comunque sottolineato il fatto che anche negli articoli successivi a questo, in cui si farà un accenno all'antropologia heideggeriana, non verranno mai presi in considerazione questi corsi.

A nostro avviso, comunque, il punto di vista privilegiato a partire dal quale comprendere il modo in cui Heidegger pone e affronta il problema della natura umana, restano i corsi universitari del 1929-30 e del 1934, in quanto in essi il problema viene affrontato non soltanto in maniera diretta ed esplicita, ma soprattutto viene spesso scelto come procedimento di analisi il metodo comparativo e questo porta il filosofo a doversi impegnare in tutta una serie di letture del comportamento animale, nel tentativo di far emergere le differenze sostanziali con il comportamento umano. Tale comparazione non è di tipo contenutistico, ma di tipo categoriale. Ci troviamo dinanzi al tentativo di creare due sfere distinte, da un lato la sfera dell'*animale* e dall'altra la sfera dell'*uomo*. Questa scelta di metodo sembra mostrare delle evidenti limitazioni; in primo luogo, vengono del tutto appiattite le differenze tra le diverse specie animali, ognuna raggruppata all'interno della stessa categoria: gli esseri viventi i cui comportamenti vengono tutti letti a partire dalla nozione di *istinto*; in più si perde di vista il fatto che l'essere umano, pur volendo attribuire a esso delle peculiarità dal punto di vista cognitivo, sociale, etc. resta pur sempre un animale le cui facoltà e prestazioni, in qualche modo, devono essere intrecciate con il problema *semplicemente animale* della sopravvivenza della specie; in altre parole non viene mai preso di mira il problema fondamentale di mostrare in che modo le caratteristiche categoriali (gli esistenziali), in cui si muove la vita umana siano funzionali (o disfunzionali) alla sua vita e, soprattutto, in che modo proprio queste differenze categoriali si rispecchino in un modo differente e unico di vivere i propri istinti e la propria animalità. Eppure crediamo che tali accuse possano essere sostenute solo su di un piano contenutistico e che esse, in molti casi, dipendano proprio dall'oscillazione terminologica di cui è vittima il corso e dalla mancanza di rigore teorico nello specificare i termini del proprio discorso¹⁰²; tali accuse, infatti, finiscono per cadere dinanzi alla proposta teorica del filosofo: il metodo della semplice comparazione risulta agli occhi di Heidegger un metodo fallimentare se non è preceduto dal chiarimento di una nozione centrale, l'unica che davvero fa la differenza: *la forma del linguaggio*

¹⁰² Ricordiamo, ad esempio, che esattamente un anno prima di questo corso, nel corso tenuto nel semestre invernale del 1928/29, *Einleitung in die Philosophie*, ora disponibile nella traduzione italiana a cura di M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, lo stesso Heidegger affermi: Rimane invece in sospeso la questione dello stanziarsi della "vita", dell'"animalità" e dell'essere vegetale. Dobbiamo ammettere, per essere onesti fino in fondo che non sappiamo neppure da che parte cominciare per porre davvero la questione – per non parlare del fatto di trovare una risposta. (trad. it. pag. 133)

umano. Tale sorta di problema preliminare, potrebbe fornire gli strumenti adeguati alla *lettura* di ogni comparazione tra la specie umana e le altre specie animali. La connessione essenziale tra analisi del parlare e analisi della natura umana, emerge con chiarezza, come tematica fondamentale del pensiero di Heidegger, all'interno del già citato corso del 1934, nel quale il filosofo afferma

Nel momento in cui, ora, ci poniamo la domanda sull'essenza del linguaggio, ci interroghiamo sull'essenza dell'uomo. [...] questa domanda sull'essenza del linguaggio non [è] una domanda della filologia e della filosofia del linguaggio bensì una necessità dell'uomo, dato che l'uomo prende sul serio l'uomo. [...] possiamo prendere uomo e linguaggio insieme ed interrogarci sull'uomo come uomo parlante. [...] Una cosa è chiara, la domanda su che cosa sia il linguaggio dev'essere accoppiata alla domanda su che cosa sia l'uomo (trad. it. pag. 43-49)

La via scelta da Heidegger per porre il problema della *natura umana*, ci suggerisce che il primo problema da risolvere riguarda la comprensione di due nozioni, quella di Esserci e quella di mondo. Con queste due parole possiamo, per ora, generalmente intendere, l'ambiente umano e uno dei modi in cui l'essere umano vive al suo interno.¹⁰³ Il luogo al quale veniamo continuamente rimandati e a partire dal quale comprendere questi due fenomeni è il linguaggio, o meglio, lo studio della forma predicativa del parlare umano. Nel corso del 1929, ogni ambiente animale viene ricompreso a partire dalla sua comparazione con *il mondo*. In questo caso, l'unico risultato al quale il corso cerca di pervenire è che tali due nozioni non possano essere spiegate a partire dalle caratteristiche degli ambienti animali e del modo in cui gli animali vivono al loro interno ma, secondo Heidegger, sono le prime due nozioni che devono essere comprese in vista di una qualunque ricerca antropologica che intenda evitare i rischi di spiegazioni riduzionistiche. All'interno dell'antropologia del 1900 e, più in generale, nello studio comparativo tra le forme del comportamento umano e le forme del comportamento delle altre specie animali incontriamo la coppia di opposti *ambiente/mondo*. Tale distinzione viene introdotta all'interno della biologia da Uexküll, ripresa e riformulata da

¹⁰³ Ho cercato di approfondire tali tematiche all'interno dell'articolo *Verso una antropologia semantica*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, n.1 *Linguaggio e natura umana*, www.rifl.unical.it

Gehlen e Plessner. Interesse di Uexküll fu quello di mostrare che ogni specie animale vive in spazi percettivi e di azione, *ambienti*, più o meno determinati dall'insieme di tratti rilevanti che gli istinti (innati o appresi) presentano all'animale, e a partire da cui viene composta la sua specifica esistenza. Proprio una tale idea sembrò, agli occhi della nuova antropologia filosofica, inapplicabile alla specie umana e questo anche per motivi interni a una descrizione *biologica*. Sarà, come è noto, Gehlen a porre l'accento sulla *carezza di istinti specializzati* e sulla conseguente esposizione continua a un *profluvio di stimoli* non riconoscibili in modo automatico come rilevanti e, quindi non vincolanti, tali da lasciare l'essere umano spaesato e costretto, per motivi di sopravvivenza, a compensare questa carezza. Tale *povertà di istinti* verrà sviluppata anche a partire dalle scoperte, in campo biologico, sul periodo di *fetalizzazione* umana, riguardante la lunghezza del ciclo di infanzia e sulla necessaria dipendenza dalle relazioni genitoriali e sociali per apprendere molti dei comportamenti necessari alla sopravvivenza. Plessner porrà l'accento prevalentemente sul carattere *eccentrico* dell'esperienza umana, sul fatto che l'essere umano non possa avere un proprio ambiente specifico in quanto la sua natura lo porta sempre al di fuori di ogni ambiente e, per questo, a vivere in una perenne condizione di *disequilibrio*. Il mondo, quindi, appare sin da subito come una sorta di *rimedio* a una condizione del tutto naturale della specie umana.¹⁰⁴ In perfetta sintonia con le idee del tempo, Heidegger sviluppa il corso proprio a partire da queste nozioni. Le tre tesi contenute nella parte centrale del testo (dopo una prima parte dedicata alla *tonalità emotiva appropriata per far scaturire il domandare filosofico*)¹⁰⁵, com'è noto, sono:

¹⁰⁴ I nostri non potevano che essere, in questa sede, degli accenni. Per un approfondimento di queste problematiche rimandiamo, oltre che ai testi di Gehlen (1940 e gli scritti contenuti in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990) e Plessner (1928 e 1931), a Massimo De Carolis (2008), Cimatti (2007), alla raccolta di saggi *L'uomo progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, Quodlibet, Macerata 2002 e alla rivista *Forme di vita*, numero 6 anno 2007, interamente dedicata ai rapporti tra logica e antropologia.

¹⁰⁵ Come è noto, questa tonalità emotiva è la noia. Dal nostro punto di vista sottolineiamo che bisogna presupporre un legame di fondo tra la prima e la seconda parte del corso e tale legame dovrebbe risiedere nella valenza antropologica di questa *tonalità emotiva*. Essa sarebbe una emozione propria di quell'ente, di quella specie animale che *vive in un mondo* e non *in un ambiente*; una tonalità emotiva che solo un animale il cui ordine percettivo, affettivo e desiderativo non è strutturato intorno ad istinti ma intorno a contesti di senso (totalità coerenti di rimandi tra significati) mobili e instabili, che una volta disattivati non lasciano spazio a nessun ordine *naturale* (a nessuna *prima natura*) che prescriba e indichi che cosa *fare* e come *intendere*.

- 1) La pietra è priva di mondo
- 2) L'animale è povero di mondo
- 3) L'uomo è formatore di mondo

Sulla terza tesi crediamo sia opportuno fare delle precisazioni. All'interno del testo essa subisce delle variazioni e, accanto a questa formulazione, se ne trovano almeno altre due. Crediamo che ciò dipenda in parte dall'andamento discorsivo del corso universitario (e quindi più mirato a offrire campi di riflessione che non a presentare dei quadri compiuti), e in parte a una certa oscurità concettuale che Heidegger non riesce a dipanare. Le altre due formulazioni, le quali non possono né essere trascurate, né tanto meno essere considerate acriticamente equivalenti alla prima sono:

- 3a) L'Esserci¹⁰⁶ è formatore di mondo
- 3b) L'Esserci dell'uomo è formatore di mondo

A prescindere dalle motivazioni che spingono Heidegger a utilizzare queste formulazioni, resta infine il compito (per noi lettori) di verificare la loro postata argomentativa, saggiarle per capire che cosa esse offrono, quale aspetto della questione antropologica, possano illuminare. Crediamo che in questo caso, ci sia almeno un senso e uno sviluppo sul quale bisognerebbe soffermarsi. Se non è l'uomo ad essere formatore di mondo, ma l'esserci dell'uomo e se tra i due termini (Esserci e uomo) non vi è una coincidenza, ma l'uno (l'Esserci) costituisce una sfera interna all'altra (a quelle dell'animale umano in generale), allora, posto che la *formazione di mondo* sia il tratto distintivo fondamentale della natura umana, questo significherebbe anche che tale tratto distintivo potrebbe essere pensato come *intermittente e instabile*, proprio come *intermittente e instabile* è la presentazione sulla scena dell'Esserci dell'uomo, all'interno della vita dell'uomo. Prima di valutare queste differenze, proveremo a seguire l'argomentazione di Heidegger per

¹⁰⁶ Proprio a partire da queste oscillazioni terminologiche, Tugendhat sceglie di intendere il termine *fuorviante* Esserci come equivalente di *uomo*. Crediamo che in questo caso tale equivalenza non sia giustificata e che con tale distinzione Heidegger abbia voluto sottolineare che ad essere presa in considerazione non è la natura umana nella sua interezza ma soltanto un aspetto della natura umana. Per una discussione intorno alla traduzione di questo termine rimandiamo al saggio di I. De Gennaro e G. Zaccaria, *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Christian Marinotti, Milano 2007.

capire che cosa egli intenda con l'attribuire all'animale *una povertà di mondo*. La definizione di questa tesi segue un'andatura tortuosa, ma alcuni tratti, nei diversi esempi e nelle diverse accezioni, restano costanti

Il mondo delle api è limitato ad una regione determinata, e fisso nella sua estensione. Le cose stanno nello stesso modo per il mondo della rana, per il mondo del fringuello, ecc. Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto in quanto ad estensione, bensì anche in quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile. L'ape operaia conosce i fiori a cui fa visita, il loro colore e il loro profumo, ma non conosce gli stami di questi fiori *in quanto stami*, non conosce le radici della pianta, non conosce cose come il numero degli stami e dei petali. [...] Se con mondo intendiamo: l'ente nella sua rispettiva accessibilità, se accessibilità dell'ente è un carattere fondamentale del concetto di mondo, allora l'animale [...] si trova dalla parte dell'uomo (pag. 251 e 258)¹⁰⁷

A essere al centro della discussione, quindi, sono le diverse forme di accessibilità all'ente che caratterizzano l'essere umano e le altre specie animali. Con l'espressione *povero di mondo* non bisogna però intendere una sorta di gradualità delle facoltà o delle prestazioni, non bisogna pensare a una *povertà nei dettagli* o nelle prestazioni cognitive, ma più che altro a un *poter fare a meno del mondo*. Secondo Heidegger, parlare di una gradualità porterebbe necessariamente verso un vicolo cieco, prima di tutto perché non esiste un'uniformità delle forme percettive e proprio per questo la comparazione non potrebbe proprio avvenire (pensiamo ad esempio ai sistemi di percezione presenti nei pipistrelli o negli squali); in secondo luogo

Cadiamo subito in un grande imbarazzo, in merito alla questione intorno alla maggiore o minore perfezione dell'accessibilità dell'ente, se, ad esempio, paragoniamo la facoltà visiva dell'occhio del falco con quella dell'occhio umano, oppure l'olfatto del cane con quello dell'uomo. [...] Ogni animale e ogni specie animale è in quanto tale perfetta come le altre. (pag. 252-53)

¹⁰⁷ Heidegger, op. cit. trad. it. pag. 251

A determinare la differenza tra la *povertà* e la *formazione* di mondo, è la diversa condizione a partire da cui l'essere umano e l'animale accedono ai propri rispettivi mondi. In questo Heidegger è perfettamente in linea con le parole di Üexküll, secondo il quale

[...] il soggetto e l'oggetto si incastrano l'uno con l'altro, costruendo un insieme ordinato. Considerato inoltre che il soggetto è legato allo stesso oggetto o ad oggetti diversi da più circuiti funzionali, è possibile comprendere la prima asserzione fondamentale della teoria dell'ambiente: tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da controaltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato. (trad. it. pag. 49)

Questa prima affermazione non fa altro che confermare l'ipotesi di lavoro che ha guidato il nostro primo capitolo, e cioè che ci sia una stretta correlazione tra indagine ontologica e indagine antropologica, laddove la stessa ricerca antropologica pone come suo centro *l'accessibilità agli enti*. Heidegger con queste parole ci suggerisce che ogni ricerca ontologica è una ricerca antropologica.

Nel portare avanti la propria comparazione, Heidegger specifica tale differenza affermando che mentre l'animale accede agli enti a partire da *comportamenti*, l'essere umano accede agli enti del proprio ambiente a partire da *condotte*; tale distinzione viene a sua volta spiegata prendendo in esame il particolare modo in cui l'animale e l'uomo sono *riferiti al proprio ambiente e agli enti che lo compongono* (§ 59). Dal punto di vista di Heidegger, per chiarire queste idee bisogna prendere come punto di riferimento metodico quelle modalità del comportamento che innanzitutto, per il loro carattere interno permanente, sono lontane da quel modo di condursi che mostrano gli animali superiori e che sembrano corrispondere più da vicino alla nostra condotta (§ 59, trad. it. pag. 308); solo in questo modo sembra possibile selezionare e studiare la nozione chiave per comprendere il comportamento animale: l'istinto. È l'istinto, l'insieme degli istinti, che da un lato opera delle selezioni e porta a manifestazione gli enti propri di ogni specie animale e dall'altro guida l'animale verso l'insieme di azioni utili per la sua sopravvivenza. Per l'ape, quindi, non esiste e non può esistere alcun riferimento alla *radice delle*

piante e questo per un duplice motivo: da un lato il sistema di istinti che la *sospinge e la chiama ad agire* non fa apparire questo *ente* e, dall'altro, l'ape non ha nessun strumento a disposizione per spingere la propria attenzione percettiva ed esplorativa al di là di ciò che viene presentato dagli istinti.¹⁰⁸ Nonostante la brevità con la quale trattiamo un testo che, a nostro avviso, ha ancora molto da dire all'interno del dibattito contemporaneo, crediamo di aver raggiunto un primo punto importante. Heidegger ha indicato una direzione di ricerca che lo stesso Tugendhat sembra non abbandonare, ma solo trasformare in alcuni tratti essenziali. Dal punto di vista di Heidegger, l'animale *può fare a meno del mondo*, in quanto ciò che è necessario per la sua sopravvivenza viene indicato da insiemi di istinti; seguendo la via comparativa, allora, siamo autorizzati ad affermare che l'essere umano, per vivere, non potrebbe *fare a meno del mondo*, ma solo a partire dal mondo egli potrebbe in qualche modo orientare la propria esistenza, sapere da un lato che cosa fare di essa e dall'altro che cosa fare degli enti che di volta in volta egli si trova davanti; in altre parole sembrerebbe che solo a partire dal mondo l'essere umano saprebbe *che cosa è ciò che lo circonda e che cosa è utile e dannoso per la propria sopravvivenza*.¹⁰⁹ In modo ancora più radicale, questi stessi enti, nonché le loro proprietà, diventano accessibili o inaccessibili, *per quello che sono o non sono*, proprio a partire dal *mondo*. Se l'ape non ha alcun riferimento alle radici di una pianta e a una miriade di altre proprietà, è perché queste proprietà non hanno alcuna funzione in vista del soddisfacimento dei suoi istinti; per l'essere umano, invece, le proprietà di un certo oggetto, le sue caratteristiche, il posto che occupa e la funzione che esso svolge all'interno di un certo contesto, sono offerte da *insiemi di condotte* e, in generale, dal *mondo*. Ciò che è rilevante per l'essere umano, quindi, emerge a partire da qualcosa di differente, che Heidegger chiama *mondo*. Possiamo fare ancora un passo avanti e notare che un altro modo in cui il filosofo identifica *ciò di cui l'animale fa a meno* è il riferimento a qualcosa *in quanto qualcosa*; anche il riferimento a ciò che è rilevante avverrebbe secondo *regole differenti*; facendo riferimento al comportamento delle api, ma considerando tale argomentazione valida per l'essere animale in generale, Heidegger afferma

¹⁰⁸ All'interno del linguaggio proposizionale umano, tale *strumento* è composto dai gruppi dei termini *indessicali*.

¹⁰⁹ Proprio a partire da questa considerazione si comprende il senso delle analisi compiute da Heidegger intorno alla *noia profonda* nella prima parte del corso. La *noia* è lo stato d'animo di chi è alle prese, senza mediazione alcuna con un contesto vitale grezzo, indefinito, non specificabile in termini di precisi compiti operativi (Virno, 2002, pag. 43)

[...] l'ape è riferita al pascolo, al sole, all'alveare, ma questo esser-vi riferita non è un *apprendere* i medesimi *in quanto* pascolo, *in quanto* sole [...]. Non un'apprensione, ma un comportamento, una pratica, [...] poiché all'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. (tard. it. pag. 316)

Ancora una volta possiamo riprendere ciò che abbiamo affermato in precedenza, fare un'ulteriore sostituzione, e affermare che l'ape, e in generale ogni animale in quanto guidato nel proprio comportamento da istinti, *può fare a meno* di questo riferimento agli enti del proprio ambiente in quanto enti, mentre l'essere umano, per sopravvivere non potrebbe farne a meno. Egli è costitutivamente chiamato a compiere di volta in volta tale riferimento.

Poiché [...] l'animale è messo in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti, non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente che esso stesso non è, così come con l'ente che esso stesso è (pag. 317).

In ogni animale (e, dovremmo ipotizzare, che la cosa sia identica anche nell'uomo *in quanto animale*), laddove l'agire, il conoscere sé stessi e gli altri enti del proprio ambiente, avvengono a partire dall'istinto, allora essi si strutturano in modo tale che, tanto ogni singolo ente, quanto l'animale stesso, non possono diventare mai *in quanto tali* degli oggetti.¹¹⁰ E, propriamente, ogni specie animale non saprebbe proprio cosa farne di un tale riferimento a *qualcosa in quanto semplicemente qualcosa*.

Ma allora, la domanda centrale per chiudere questo quadro diventa: che cosa è il mondo? Di che cosa sono composte di fatto le diverse *condotte che l'essere umano segue* e da che cosa sono sorrette se non da istinti? Infine, se non vogliamo ammettere di trovarci dinanzi a uno strano animale, affetto da un misterioso *vuoto* istintuale, che non spiega nulla, dovremo chiederci, che cosa ne è degli istinti dell'animale umano, nel momento in cui questi si trova a vivere in un mondo?

¹¹⁰ Questa è una ipotesi che troviamo anche all'interno dell'antropologia filosofica di Plessner, il quale sottolinea spesso che per fare di qualcosa, e di se stessi, un oggetto di conoscenza o di azioni possibili, è necessario potersi riferire ad esso per mezzo del parlare.

Heidegger per tutto il corso non si addentra mai in una dettagliata descrizione dell'istintualità umana, né si preoccupa di verificare se lo stesso funzionamento degli istinti sia identico nelle diverse specie animali. Nel tentare di penetrare nel fenomeno della *formazione di mondo*, egli non si preoccupa quindi di fornire alle proprie descrizioni un qualche fondamento sul piano dell'animalità umana, ma sposta repentinamente l'asse del proprio discorso verso *l'analisi del parlare umano*. Questo significa, prima di tutto, che non è l'essere umano nella sua totalità a interessare il filosofo, ma soltanto ciò che in precedenza abbiamo chiamato *l'esserci dell'uomo*. Alle soglie della trattazione della sua terza tesi, leggiamo infatti

[...] l'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per strada, bensì: l'esserci nell'uomo è formatore di mondo. [...] L'esserci nell'uomo forma il mondo. (pag. 365)

Sappiamo, dagli accenni fatti in precedenza, che tale *possibilità/necessità* di formare il mondo è strettamente legata alla *possibilità/necessità* di rapportarsi all'ente in quanto ente. Heidegger stesso affermerà che è questo elementarissimo "*in quanto*" [...] che è negato all'animale (pag. 367)¹¹¹. Se il gioco delle sostituzioni vale anche in questo caso, allora ci troviamo dinanzi a uno schema che ci suggerisce: solo per l'esserci dell'uomo è *necessario/possibile* accedere all'ente in quanto ente, nella stessa misura in cui solo l'esserci dell'uomo vive all'interno di questa *possibilità/necessità* di formare il mondo. Ora, il senso di tale *in quanto*, sia nel significato di A in quanto A, ad esempio del colore rosso in quanto tale, che nel senso di A in quanto B, cioè del colore rosso, in quanto colore o non-verde etc. viene, come ben sappiamo, chiarito a partire dall'analisi della *proposizione*, del linguaggio proposizionale (§§ 71 e successivi). Ma allora, ci sentiamo autorizzati a supporre che con l'espressione *esserci*, sia possibile intendere niente di così differente dal *parlante*, da colui che di volta in volta prende la parola. Con queste ultime parole siamo andati ben oltre quello che Heidegger stesso afferma esplicitamente e, proprio queste ultime riflessioni consegnano alla nostra riflessione

¹¹¹ Per comprendere in pieno questa tesi, bisogna tenere in considerazione le diverse forme in cui l'essere dell'ente diventa accessibile nel caso dell'esperienza umana, in particolare la *natura di mezzo all'interno di una totalità di rimandi e di una specifica appagatività*, con cui, in *Sein und Zeit*, Heidegger descrive il modo in cui *innanzi tutto e per lo più*, l'essere umano riconosce il "che cosa è" degli enti.

una domanda che lo stesso filosofo non pone mai esplicitamente all'interno del corso: che relazione c'è tra prendere la parola e *formare il mondo*? Che cosa significa, in generale, prendere la parola?

Tali domande dovranno attendere prima di essere riprese; noi stessi dobbiamo prima di tutto creare il contesto appropriato di riferimento che ci suggerisca quale direzione prendere nel ricercare una risposta. Proprio tale contesto di riferimento viene, a nostro avviso, creato da Tugendhat.

3.6 Comprendere Heidegger a partire dall'etologia: gli istinti e le norme

Il titolo scelto dall'autore per l'articolo del 2000, presenta tutti i termini del discorso che egli cercherà di sviluppare: *Wir sind nicht fest Verdrahtet. Heideggers Man und die Tiefendimensionen der Gründe*. La nostra lettura non seguirà l'andamento dell'articolo, ma affronterà separatamente lo sviluppo delle tre tematiche presentate. La prima parte del titolo è la traduzione di un'espressione inglese: *we are not hardwired*, che il filosofo tedesco spiega in questi termini

É una espressione usata per spiegare il modo specifico in cui è costituito il comportamento degli esseri umani, a differenza del comportamento degli altri animali. Con questa espressione viene inteso il fatto che il comportamento umano non è spiegabile a partire da una serie di leggi che rimandino ad uno schema della forma stimolo-risposta, indipendentemente dal fatto che questo schema sia appreso o innato. (pag. 141)

La traduzione letterale dal tedesco all'italiano di questa espressione, suonerebbe: *non siamo completamente, definitivamente connessi*.

Prendendo le mosse dalla nozione di *hard wired*, Tugendhat comincia il proprio discorso in maniera alquanto schematica e, a partire da un esempio, presenta alcune differenze sostanziali tra la *natura del comportamento umano* e la *natura del comportamento animale*. A essere prese in esame, in primo luogo, sono alcune specie animali la cui forma di vita si articola in forme specifiche di socialità in cui ogni componente svolge un ruolo e una serie di funzioni ben specifiche per il

mantenimento della stessa. Sappiamo, ad esempio, che all'interno dell'alveare le api giovani si occupano delle larve e le api anziane hanno il compito di andare alla ricerca del cibo, ma sappiamo anche che

Se si allontanano tutte le altre api dall'alveare saranno quelle giovani ad andare alla ricerca di cibo e, all'inverso, quando vengono a mancare le api giovani, quelle anziane tornano ad occuparsi delle larve, non solo, addirittura riattivano, per procurare loro il necessario nutrimento, le loro ghiandole ormai atrofizzate (Lorenz, *Dall'altra parte dello specchio*, 368)

Il rapporto che c'è tra i diversi ruoli, la loro organizzazione e la loro potenziale variazione, però non è sorretto da una serie di regole, nelle parole di Tugendhat: ciò che per loro vale come una regola, non ha il carattere di una norma (non vi è, in questo caso nessuna forma di *dovere*) ma è caratterizzato da una *rigida programmazione* sia sul versante dell'esecuzione che sul versante dell'apprendimento, essi infatti non soltanto non permettono delle *variazioni sul tema*, ma non sono, almeno in questo caso, il frutto di un apprendimento ma espressione di informazioni trasmesse per via ereditaria, già pronte, e in attesa solo della condizione ambientale appropriata per metterle in funzione. Come sottolinea Mazzone (e, di fatto, buona parte delle opere di Lorenz ha contribuito alla formazione e alla verifica di questa idea), c'è ormai un'evidenza sovrabbondante del fatto che ciò che chiamiamo apprendimento non è un meccanismo universale indipendente dal genere di cose che si apprendono, e dalla specie che apprende. Specie animali diverse mostrano predisposizioni diverse [...] (*op. cit.* pag. 100). Ma questo, ancora una volta, significa solo che alla base dello studio dell'uomo, prima ancora di una dettagliata comparazione con le altre specie animali, bisogna giungere a una dettagliata descrizione delle predisposizioni specifiche della nostra specie e di ciò che esse *ci permettono di fare*.

Lorenz, tuttavia, propone una definizione generale del modo in cui funziona l'apprendimento all'interno dell'evoluzione e della sopravvivenza delle specie animali, affermando che a prescindere dalle differenze tra specie, gli animali dotati di facoltà di apprendimento sono programmati in modo tale da sapere quali comportamenti producono conferme e quali castighi (*Natura e destino*, pag. 202). Vedremo in seguito come proprio questo sapere venga meno nel caso del

comportamento normativo fondato sulla comprensione e sull'assimilazione di modalità di argomentazione e, soprattutto come tale mancanza esponga l'essere umano a un duplice atteggiamento nei confronti del sapere teorico e pratico, una duplicità che Tugendhat esprimerà attraverso la coppia conformista/autonomo.

Per ritornare al nostro esempio, notiamo in primo luogo che alle “regole” dettate dalla filogenesi non ci si può sottrarre, mentre, come vedremo, le norme culturali, articolate e apprese passando per il parlare in proposizioni, offrono sempre *margini di sottrazione* a ogni singolo parlante. Tale impossibilità è a sua volta collegata ad altri fattori che distinguono sul piano formale una norma da una *rigida programmazione genetica*. La norma (e in questo caso facciamo riferimento sia all'ambito teoretico che all'ambito pratico, sia alla domanda *come devo giudicare correttamente?* che alla domanda *come devo agire?*) deve essere imparata e, a questo punto, non possiamo neanche presupporre che l'apprendimento di una norma abbia la stessa struttura dell'apprendimento di una *nuova associazione tra condizioni ambientali e istinti*; infine alla base di una norma appresa vi sono delle *ragioni* che parlano in favore di essa, vi sono delle argomentazioni che ne spiegano il senso, essa può essere espressa linguisticamente nella sua forma esplicita attraverso degli enunciati e, quindi, essere a sua volta *valutata* e, insieme alla norma, anche ciò che è oggetto di azione o di giudizio può diventare, nella sua formulazione in enunciati, un qualcosa di esplicito da valutare.

Nelle parole di Tugendhat, ciò che giustifica l'assunzione che l'essere umano sia un animale *not hard wired* consiste

In una serie di nozioni che fanno riferimento da diverse prospettive ad un unico fenomeno: in primo luogo gli esemplari della nostra specie possono *riflettere* (a partire da una certa età in poi); che possono porre domande; che ciò che chiedono sono delle *ragioni*. In secondo luogo, gli animali umani si trovano dinanzi ad un contesto composto da azioni possibili: sono, in questo senso, *liberi*. Il presupposto che permette agli esseri umani di riflettere e di porre domande è il fatto che all'interno del loro comportamento si sviluppano l'una accanto all'altra una componente teoretica e una componente volitiva [...] e ciò è possibile, o almeno per noi esseri umani è stato possibile, solo grazie al linguaggio. (pag. 142)

Crediamo sia utile soffermarsi sull'espressione *hard wired*, in quanto è una delle chiavi delle attuali ricerche in campo dell'etologia animale e umana e, grazie a essa si crede di poter arrivare a spiegare lo stesso comportamento umano. Accanto allo schema stimolo-risposta, oggi vengono sviluppate delle varianti all'interno delle scienze cognitive e degli studi sul sistema nervoso, che cercano di valutare in maniera precisa l'influenza che i geni hanno nel regolare e programmare i comportamenti. In primo luogo dobbiamo sottolineare il fatto che molti filosofi analitici che si sono esplicitamente cimentati nella ricerca e nella definizione dei tratti caratteristici della razionalità umana, hanno quasi sempre evitato un confronto diretto con l'etologia e con gli studi empirici del comportamento animale, relegando le loro indagini alla sola chiarificazione concettuale di nozioni semantiche chiave, come quella di credenza, inferenza etc. Pensiamo ad esempio alle recenti opere di Brandom (autore sul quale dovremo ritornare) e di Davidson (pensiamo all'articolo contenuto nella raccolta *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, 2001), i quali hanno sempre preferito muoversi all'interno dei confronti teorici e degli "esperimenti mentali" e proprio per questo, probabilmente, non hanno incontrato nel loro percorso, l'antropologia filosofica. Tugendhat, al contrario, crede che siano proprio ambiti come l'etologia e la teoria dell'evoluzione, il terreno fertile per testare e affinare le teorie semantiche e analitiche elaborate intorno alla razionalità umana. Per Tugendhat sarebbe scorretto affermare quindi che

La filosofia del linguaggio è il fondamento di tutto il resto perché è solo mediante l'analisi del linguaggio che possiamo analizzare il pensiero. I pensieri sono diversi da tutto quanto d'altro si dice essere contenuto della mente [...]. (Dummett, trad. it. 1986, pag. 50)

Essa è solo uno strumento efficace, proprio perché diventa possibile per suo tramite, giungere a una descrizione appropriata della coscienza umana tutta, e non solo del *funzionamento dei pensieri*. È la filosofia, intesa come ricerca antropologica, che usa e piega ai propri interrogativi la filosofia del linguaggio, proprio nel tentativo di afferrare il modo in cui *il pensare* e "tutto il resto" interagiscono all'interno della coscienza umana.

La nozione centrale, intorno alla quale l'idea di *hard-wired* si articola, è, evidentemente, la nozione di *causa* e, quindi, l'analogia strutturale tra interazioni fisiche tra entità e le interazioni che gli esseri viventi hanno con i loro simili e con il loro ambiente. Se volessimo indicare una data di nascita per questo progetto di ricerca, potremmo farlo coincidere con le prime ricerche in campo etologico condotte da Lorenz e Tinbergen nella prima metà del 1900, e con le contemporanee ricerche portate avanti dagli psicologi comportamentisti come Skinner (nonostante le ricerche prendano di fatto delle direzioni molto diverse e sviluppino un'idea di "comportamento" quasi opposta). L'ipotesi di fondo in entrambi i casi, riguarda la possibilità di trasferire e di sovrapporre a ogni comportamento umano, un comportamento animale guidato da istinti presenti o sviluppati per rispondere alle condizioni ambientali. Il presupposto di base, in altre parole, riguarda la sovrapponibilità dell'ambiente vitale di un animale non umano *abbastanza sviluppato* dal punto di vista cerebrale e senso-motorio, e dell'ambiente vitale umano e, quindi, una sovrapponibilità del mondo istintuale e del mondo normativo, quasi come se il mondo normativo non fosse altro che una sorta di traduzione in forma culturale di un percorso tracciato per via filogenetica (resterebbe, naturalmente "solo" il problema di rintracciare questo *unico* percorso naturale, all'interno di ogni cultura presente e passata).

Che ci siano in natura (anche in quella natura che riguarda nell'essere umano) dei comportamenti innati o appresi, il cui svolgimento non sia per nulla il frutto di una decisione o di una valutazione esplicita delle opzioni, ma che siano delle semplici risposte a tratti salienti del contesto, è un fatto innegabile che tutti noi sperimentiamo quotidianamente¹¹²; diverso è il tentativo di ricondurre ogni comportamento a questo tipo di schema. È lo stesso Lorenz a rifiutare un progetto così estremo, rilevando proprio in tale atteggiamento, una delle cause più dannose per lo sviluppo di uno studio della natura umana e animale in genere. Scegliere l'etologia di Lorenz per chiarire alcuni punti del discorso, dipende essenzialmente dal fatto che questo autore esprime nei suoi testi una posizione "altalenante"; lo studio del comportamento animale ha come obiettivo primario quello di individuare con precisione, la differenza categoriale tra l'uomo e tutti gli altri esseri viventi

¹¹² E' uno dei principali compiti di una filosofia dell'uomo costruita su basi linguistico-analitiche, quello di spiegare il modo in cui si intrecciano ed interagiscono, sul piano conoscitivo e su quello pratico, la forma percettivo-concettuale dell'esperienza e la forma linguistica e proposizionale dall'altra, la forma sub-simbolica e pulsionale da un lato e la forma simbolica e razionale dall'altro.

[...], quella grande distanza che la folgorazione dello spirito umano ha posto tra due gradini dell'essere reale (pag. 283). La forza di tale progetto risiede, chiaramente, nella lenta raccolta di materiale e nella sua comparazione. Contemporaneamente, è lo stesso autore che parlerà di “norme necessarie che presiedono al comportamento sociale” (Lorenz, trad. it. 1985, pag. 218). Secondo Tugendhat, come vedremo, non è tanto il fatto di usare l'espressione “norme necessarie” a essere problematico, né tanto meno è un problema accettare l'ipotesi sostenuta sperimentalmente che ci siamo dei moduli comportamentali che indirizzano verso la coesione familiare, la cura della prole, l'attaccamento al partner etc.¹¹³; il filosofo, infatti, si tiene lontano da una posizione che tende a estremizzare e a potenziare il ruolo della cultura a discapito della natura e non ha nessuna intenzione di portare esempi riguardanti culture in cui supposti meccanismi di interazione ereditati dai primati siano assenti. Il problema, per Tugendhat, resterà sempre, prima di tutto, su di un piano logico, volto cioè a comprendere come il parlante faccia esperienza delle norme che organizzano la propria vita, siano esse “universali naturali” o “universali culturali”. Il problema riguarderà, più che altro, il modo in cui queste stesse “norme necessarie” cambino natura nel momento in cui possono essere articolate in discorsi, e inizino quindi a svolgere precisi ruoli all'interno delle argomentazioni che tengono coeso un certo gruppo o, ancora, il fatto che per l'essere umano in quanto parlante si porrà sempre il problema di dover decidere in che modo rapportarsi a queste norme. In primo luogo ci si domanderà se avere un atteggiamento di tipo conformista, cioè volto ad accettarne semplicemente la validità, oppure autonomo, cioè mirante a fare in prima persona esperienza della loro esistenza e sensatezza, nonché del loro essere “necessarie” per la sopravvivenza individuale e della coesione del gruppo. È soprattutto in riferimento alla visione dei legami sociali, e ai rapporti di dipendenza tra la forma di questi rapporti e la forma del parlare umano, che il pensiero di Tugendhat si conforma alle intuizioni aristoteliche contenute nella *Politica*. Secondo Tugendhat, infatti, ha pienamente ragione il filosofo greco a marcare una differenza tra la socialità umana e la socialità animale e quindi tra le forme di riconoscimento reciproco e, successivamente, di legame, e a basare tale differenza sul *linguaggio*. Come

¹¹³ Per un approfondimento rimandiamo a Lorenz (trad. it. 1985)

cercheremo di mostrare meglio nelle prossime pagine, Tugendhat riprendendo questa idea sosterrà che

Il *medium* che rende possibile il legame tra gli individui in una formazione di carattere sociale consiste per gli uomini nelle loro rappresentazioni di ciò che di volta in volta è per loro buono. (*EuM*, trad. it. pag. 18)

E la possibilità di rapportarsi di volta in volta a ciò che noi stessi e gli altri stiamo concependo come il nostro bene, è possibile solo nel caso in cui questa concezione del bene è articolata linguisticamente generando una frattura tra la rappresentazione stessa e il suo portatore

In termini evolutivisti ciò risulta comprensibile in considerazione del vantaggio dato dalla flessibilità incomparabilmente maggiore nell'adattamento delle formazioni sociali alle nuove condizioni ambientali. Se il modo in cui gli individui sono vincolati tra loro in una formazione sociale dipende dalla loro rappresentazione di ciò che è buono, e di conseguenza da norme che [...] necessitano di una fondazione [...] allora in questa specie animale il comportamento sociale non è geneticamente predeterminato, bensì verbalmente e culturalmente condizionato: a seconda delle condizioni contingenti, le formazioni sociali possono essere sciolte e nuovamente ricostruite.

È importante, in riferimento a queste parole, sottolineare la differenza tra comportamento predeterminato e comportamento condizionato, in quanto è proprio su di essa che ci soffermeremo nelle prossime pagine. Ci preme infine aggiungere a queste considerazioni che, nel caso dell'essere umano, diventa anche comprensibile la possibilità di uscire fuori da una certa cultura e da un certo sistema di rappresentazioni argomentative condizionanti ed entrare in un'altra, riuscendo a essere accettato e nuovamente riconosciuto come membro della nuova comunità. Ci porterebbe troppo lontano dal nostro compito attuale, prendere in considerazione anche le diverse forme di esclusione e di inclusione nella propria nicchia di conspecifici all'interno del regno animale, con le diverse forme di esclusione e di inclusione utilizzate dagli esseri umani nel loro cambiare cultura e socialità; in questo caso dovremmo osservare le differenti modalità dell'accettazione e

dell'inclusione del *cospecifico estraneo* nelle diverse specie animali, e le forme di accettazione e inclusione del *cospecifico estraneo* nel caso dell'essere umano e delle cultura, in altre parole chiederci quali siano nell'uno e nell'altro caso le porte di accesso e di uscita.

Tanto agli occhi del filosofo che dell'etologo, quindi, non siamo dinanzi a una differenza *quantitativa* del tutto riconducibile solo a una serie maggiore di fattori complessi che il progresso scientifico potrebbe, con il tempo, spiegare; ma ci troviamo dinanzi a qualcosa di diverso. Tale diversità, contemporaneamente, non viene intesa come un *misterioso* fattore, ma come appartenente alla *natura umana* e come un effetto della sua *forma vitale*. Il tentativo esplicito di Tugendhat è, come sappiamo, quello di fondare tale differenza categoriale nella struttura predicativa e proposizionale del linguaggio umano. Non dobbiamo però estremizzare i punti di contatto. Lorenz, pur essendo animato da uno spirito radicalmente antiriduzionista e attento alle differenze specifiche tra le diverse forme cognitive delle specie animali, tanto da ritornare spesso sugli errori compiuti da ogni *riduzionismo ontologico*,¹¹⁴ vede sé stesso come appartenete alla schiera dei teorici del comportamento e mantiene come punto di fuga l'idea di ricondurre le leggi del comportamento a processi fisico-chimici, che si svolgono nelle membrane cellulari, nelle sinapsi e negli elementi neurali che producono stimoli. (Lorenz, trad. it. pag. 147, 1985).

Come esemplificazione, tanto dettagliata quanto onesta, di questa problematica nello studio del comportamento animale, potremmo prendere in considerazione queste parole di Lorenz, che decidiamo di citare nella loro interezza in quanto contengono al loro interno tutti i termini rilevanti per la nostra trattazione del problema

Quando capita di vedere in condizioni naturali con quale sicurezza e funzionalità un meccanismo scatenante innato comunica all'organismo quale particolare tipo di comportamento, date le condizioni ambientali, abbia un senso favorevole alla conservazione della specie [...], una volta che si sia visto un paramecio che si ferma "accortamente" in vicinanza di una colonia dei batteri di cui si nutre; o un pulcino di tacchino, appena sgusciato dall'uovo, che all'apparire in cielo di un uccello cerca prontamente riparo nel più vicino

¹¹⁴ Rimandiamo ai testi *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1971 e il cap. IV di *Natura e Destino*, Mondadori, Milano 1985.

nascondiglio; o un giovane falco delle torri che, venendo per la prima volta a contatto con l'acqua, vi si bagna e alla fine si lustra le penne come se avesse già ripetuto centinaia di volte questo gesto; si rimarrà delusi venendo a sapere che, come è ormai noto, gli animalletti primitivi si orientano soltanto sulla base della concentrazione di acido presente nell'acqua, che il piccolo di tacchino si nasconde anche dinanzi ad una grossa mosca che cammini sul soffitto bianco della stanza, e che una piastra liscia di marmo scatena nel giovane falco delle torri lo stesso modulo comportamentale di una superficie di acqua. [...] che un uccello tessitore riproduca la complessa sequenza motoria mediante la quale, quando costruisce il nido, assicura un filo d'erba al ramo, anche in assenza del filo d'erba o di qualsiasi altro oggetto sostitutivo (pa.g 104 e 106)

Le nozioni chiave contenute in questi esempi (ma l'elenco di casi potrebbe estendersi a ogni specie animale, dalla più semplice alla più complessa, fino a comprendere anche l'animale umano), riguardano da un lato la particolare forma in cui si articola il comportamento istintivo animale e dall'altro la particolare forma che ha *lo stimolo scatenante*. In questi casi, infatti, il comportamento sembra letteralmente *guidato* da tutta una serie di informazioni che l'animale non ha assunto per mezzo di esperienza individuale, ma che possiede già. Tali informazioni sono sia di carattere percettivo che motorio, e forniscono spesso anche la base a partire da cui si attivano specifici comportamenti ambientali.¹¹⁵

Potremmo dire che determinati istinti, nell'animale sono letteralmente preformati e attendono solo delle condizioni scatenanti per apparire in tutta la loro funzionalità; in questo senso il comportamento risulta essere del tutto *hard wired* e questo non tanto perché pre-formato e indirizzato da istinti, ma perché l'animale in questione non trova davanti a sé una situazione composta da oggetti da indagare, di fatto non trova davanti a sé nessun oggetto, se con questa parola intendiamo un puro e semplice *qualcosa* le cui caratteristiche, proprietà e possibilità di uso e di interazione sono lentamente indagate, scoperte e, in alcuni casi smentite. Mentre in alcuni casi tanto buffi quanto istruttivi, non vi è proprio alcun oggetto che viene riconosciuto, ma vi sono solo delle proprietà che non appartengono a niente, la cui sola presenza porta a una certa azione, in altri l'oggetto stesso è presente ma solo in quanto portatore di determinate proprietà di cui l'animale può fare esperienza

¹¹⁵ Per un approfondimento di questo tema, con particolare riferimento alle nozioni di *innato* e *appreso*, rimandiamo a Lorenz (1965 e 1978)

senso-motoria e non si dà nella forma di un campo di indagine. Ciò che costituisce lo stimolo scatenante, però, non è composto né da una situazione, né tanto meno da un certo oggetto ma, più che altro, da una configurazione percettiva a cui l'animale sa reagire con un determinato comportamento (Cimatti, pag. 151), delle *grossolane Gestalten* (G. Celli, nella introduzione a *L'aggressività*, pag. 13). A questo livello del comportamento, tali segnali non sorti per via filogenetica non possono essere considerati dei simboli veri e propri, nel senso che la linguistica attribuisce a questo concetto. Essi non sono liberamente disponibili, né il loro significato è oggetto di apprendimento; piuttosto l'intero apparato [...] è geneticamente fissato (pag. 351).

Non tutti i comportamenti animali, però, sono geneticamente determinati, ma molti sono gli esempi di mammiferi i cui comportamenti sono diretta conseguenza di un apprendimento; anche in questo caso però ci troviamo, secondo Tugendhat, dinanzi a dei fattori che renderebbero questi comportamenti ancora *hard wired*. E in questo caso, centrale diventa la comprensione della natura dell'apprendimento. Secondo Tugendhat bisognerebbe verificare fino a che punto ciò che, ad esempio, uno scimpanzè impara e può imparare (tanto in natura che in cattività), possa essere considerato l'equivalente di una *norma teoretica e pratica*, cioè un insieme di descrizioni aventi forma di enunciati assertori, e di *consigli pratici* aventi la forma di enunciati imperativi, connessi tra di loro da regole di argomentazione e che, quindi, offrono non soltanto delle conoscenze ma la stessa possibilità di trascendere queste conoscenze. Quando, ad esempio, ci troviamo dinanzi alle grida con le quali i cercopitechi avvisano i proprio conspecifici della presenza di particolari predatori, dovremmo immediatamente chiederci in che senso l'apprendimento e l'uso di tali segnali possa essere ricondotto a una norma. In questo caso, come'è stato proposto da Deacon (2001), mancano da un lato le specifiche forme di *interpretazione* che caratterizzano la comprensione e l'apprendimento di una *norma*, in altre parole ciò che sorregge il legame tra *predatore* e *segnale*. In questo caso, tale legame è fissato per via genetica, mentre nel caso di una norma è sorretto da un lato da una serie di connessioni argomentative e dall'altro da un insieme di pratiche e credenze che giustificano non soltanto l'essere, date particolari circostanze, *un predatore*, ma che rendono possibile, al variare delle circostanze anche l'essere, da parte di "quella stessa cosa", qualcosa di completamente diverso. In più, non bisogna sottovalutare il fatto che, mentre nel caso di un comportamento appreso per via associativa tra un certo istinto e una certa situazione percettiva, tale associazione non permette

all'animale di rendere sé stessa oggetto di osservazione e di valutazione, nel caso di un comportamento che viene sorretto da un insieme di norme espresse linguisticamente, l'insieme di queste espressioni non funzionano solo come risposte appropriate, ma anche come descrizioni del comportamento alle quali il parlante può in ogni momento far riferimento.

Naturalmente, non è in per nulla messo in questione il fatto che moltissime specie animali siano non soltanto capaci, ma abbiano esplicito bisogno di apprendere tutta una serie di comportamenti (esplorativi, di caccia, di "rispetto dello status sociale") ma anche di apprendere tutta una serie di *percezioni*, cioè di riconosce e distinguere i tratti salienti del loro ambiente, come le vie di fuga, la presenza dei predatori, la presenza di conspecifici più forti; a essere messo in questione è la stessa forma di questo apprendimento. Dalle ricerche portate avanti dall'etologia, sappiamo ad esempio, che esistono nel regno animale tutta una serie di comportamenti che Lorenz definisce come *apprendimento esplorativo*¹¹⁶, il quale non è per nulla scatenato da uno stimolo esterno ma da una certa forma di *curiosità* che spinge alcune specie animali ad analizzare in una certa situazione ambientale i suoi componenti e a *creare* al suo interno degli stimoli utili riconoscibili.

Esso, quindi, si

Distingu[e] dagli usuali processi dell'acquisizione operante di reazioni condizionate [...] il corvo che esamina un oggetto non ha alcuna intenzione di mangiare; il ratto che percorre tutti i possibili rifugi del suo ambiente vitale non cerca un riparo; essi vogliono soltanto sapere se, *in linea di principio*, l'oggetto della loro analisi sia commestibile o possa funzionare come rifugio.

In casi del genere, ciò che costituisce un tratto rilevante e che funzionerebbe da condizione stimolante a compiere un certo comportamento, da un lato giunge solo dopo l'apprendimento e dall'altro non sembra essere vincolante. Animali con tali caratteristiche sembrano mostrare una relativa indipendenza da un certo ambiente e da una certa tipologia di stimoli, ma anche in questo caso crediamo sia possibile estendere la cesura ipotizzata da Tugendhat tra esseri viventi il cui comportamento è programmato (programmabile), ed esseri viventi il cui comportamento non lo è

¹¹⁶ Sulle caratteristiche dell'*esplorazione* e sulla sua funzione nel regno umano e animale, si è soffermato anche Gehlen (1940)

(almeno non del tutto). Notiamo immediatamente che l'esplorazione dell'oggetto viene operata per sapere *se è commestibile, se è un possibile rifugio*. L'animale è in grado di riconoscere delle proprietà e cerca quelle proprietà; sa *a priori*, che cosa cercare e come riconoscerlo; l'esplorazione non va confusa con la conoscenza delle caratteristiche degli oggetti, ma come una ricerca specifica. Volendo continuare il nostro paragone dovremmo citare, a questo punto l'insieme di esperimenti che sembrerebbero mostrare che

Nelle scimmie antropomorfe troviamo del resto delle strategie di inganno che lasciano supporre non soltanto la presenza di credenze, *ma anche la capacità di attribuire credenze agli altri viventi* [...]. Se prendiamo animali come i delfini, i gorilla o gli scimpanzè, sembrerebbe emergere un tipo di animale [...] in grado di discriminare particolari, riconoscere individui, notare le loro assenze, salutare i loro ritorni e rispondere ad essi *come* compagni o materia di gioco, *come* qualcosa a cui si deve obbedienza o da cui ricevere protezione e così via.¹¹⁷

In casi del genere, infatti, ciò che costituisce il vincolo e ciò che permette di operare una selezione tra aspetti simili di ambienti del tutto differenti, permettendo un'ampia capacità di adattamento, è un fattore del tutto interno alla specie animale e alla particolare forma dei suoi istinti, sono proprio essi a selezionare comunque in maniera rigida e in funzione della conservazione della specie ciò che in un secondo momento diventerà uno stimolo; anche nei casi documentati, in cui il riconoscimento di caratteristiche ambientali rilevanti abbia bisogno di un certo apprendimento, esso è sempre finalizzato all'assimilazione di una associazione rigida sul piano motorio, percettivo ed emotivo.

¹¹⁷ Vincenzo Costa (2006), pag. 23 e Marco Mazzone (2005)

3.7 La vita dell'essere umano

Giustificare l'ipotesi che le differenze categoriali tra essere umano e animale non umano, risiedano in una relativa indipendenza di quest'ultimo nei confronti del proprio ambiente e indicare come condizione di possibilità di tale indipendenza il fatto di poter parlare, comporterà una risposta duplice, rivolta a spiegare due forme diverse di indipendenza: dal contesto e dalla situazione percettiva in cui ci si trova, ma anche dalla situazione istintuale in cui ci si trova. La tesi, quindi, potrebbe essere formulata in questo modo: la struttura proposizionale del linguaggio umano permette a ogni parlante di sospendere tanto la pressione dei propri istinti verso una certa realizzazione, quanto la pressione che stimoli ambientali percepiti esercitano in vista di determinate azioni. Vedremo, nel prossimo capitolo, come tale distacco si connetta con la trasformazione degli istinti in *pulsioni*. Il percorso seguito, quindi, non riguarda una semplice raccolta di opposizioni, le quali non farebbero altro che ricalcare la storia dell'opposizione tra natura e cultura. Tale opposizione, agli occhi del filosofo, non può solo essere constatata. Non possiamo accettare come esaustiva, quindi, un'affermazione come quella contenuta nel testo di Dobzhansky *On Human Nature*: « Human genes have surrendered their primacy in human evolution to an entirely new, nonbiological or superorganic agent, culture ». Resterebbe da un lato del tutto imprecisato a partire da che cosa tale fattore *cultura* si sia generato e resta del tutto indeterminato che cosa sia un *fenomeno non biologico*. Se con *cultura* si intende solo la trasmissione diretta per via di imitazione e di apprendimento, di attività nuove che finiscono per stabilizzarsi in un gruppo di animali, come abbiamo già accennato siamo dinanzi a qualcosa di già attivo e diffuso in natura, ma anche nel caso in cui si accetti l'idea che sia il sorgere del linguaggio ad aver fatto la differenza, bisogna poi chiarire che cosa propriamente fa la differenza all'interno del linguaggio umano. Il fattore determinante di tale distinzione è, secondo Tugendhat la possibilità di porre delle domande

Quando un gatto, inseguito da un cane, salta su un albero, siamo soliti spiegare il suo comportamento a partire da una certa opinione e da un certo desiderio. Il gatto fa quello che fa, perché vuole qualcosa e crede qualcosa (un

certo numero di cose), ma questi due fattori, il credere e il volere, non hanno in questo caso alcun *rappresentante* autonomo; il fatto che negli esseri umani ci sia questa frattura tra credere e desiderare, è la diretta conseguenza del fatto che ognuno di essi possa essere espresso attraverso degli enunciati.

Il fatto di poter esprimere per mezzo di enunciati ciò che si crede e ciò che si desidera, non costituisce solo una differente forma di comunicazione; quando impariamo a esprimere ciò che siamo disposti a credere e ciò che siamo disposti a fare, usando degli enunciati assertori e degli enunciati ottativi, non stiamo solo sostituendo una forma espressiva con un'altra ma stiamo anche trasformando radicalmente il nostro modo di viverele e di esserne coscienti, in quanto solo adesso e solo a partire dall'enunciato espresso, quello che io credo, quello che io provo e quello che io voglio, diventano per me possibili oggetti di *interrogazione*

[...] l'individuo non fornisce soltanto una informazione ad un altro, ma è posto a confronto con il proprio desiderio (proprio come dinanzi ai desideri e agli ordini degli altri), e con le proprie opinioni, nel senso che ora egli – proprio come ogni altra persona – può prendere posizione nei confronti delle proprie opinioni e dei propri desideri, nella misura in cui accetta o nega gli enunciati corrispondenti [...].¹¹⁸

Tutto questo non soltanto porta con sé un nuovo modo di rapportarsi alle esperienze e a sé stessi, ma permette prima di tutto a ogni essere umano capace di parlare, di accedere a una diversa forma di intelligenza le cui prestazioni sono da un lato sganciate dalla condizione contingente e, dall'altro, sono guidate nel loro procedere dalla valutazione delle diverse connessioni argomentative. Il pensare e il valutare, quindi, si muovono all'interno di una finalità del tutto differente che si sovrappone a quella propria di ogni altra specie animale capace di apprendimento e di adattamento per mezzo di prove ed errori o per mezzo di condizionamento (auto-generato sulla base di esplorazione o predisposto da altri).

Un tratto caratteristico degli esseri umani, non appena essi hanno imparato a parlare, è che essi non solo si trovano ad avere determinati stati di coscienza

¹¹⁸ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht*, in *Aufsätze*, pag. 207-08

come sensazioni, desideri, opinioni, cosa che possiamo ammettere anche per gli altri animali, ma hanno anche una coscienza di trovarsi in questi stati. Essi esprimono tale coscienza per mezzo di enunciati. (*Willensfreiheit und Determinismus*, pag. 67)

Gli stessi schemi di azione automatici che noi esseri umani, in quanto animali, abbiamo a nostra disposizione per via filogenetica, assumono un tratto nuovo. È questo, infatti, un ulteriore motivo che spinge Tugendhat a descrivere il comportamento umano come *not hard-wired*. Nell'articolo già citato *Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse*, il filosofo pone l'accento proprio sul fatto che le stesse azioni automatiche e già articolate, per l'essere umano parlante che può far riferimento a esse e che può descriverle e, quindi, scomporle in parti sempre più piccole, diventano a loro volta non più il punto di partenza per svolgere determinate attività, ma campi di studio e di perfezionamento posti al servizio dei più svariati comportamenti.

Naturalmente nessuno intende, a partire da ciò, negare che le condizioni di possibilità di tali prestazioni dipendano interamente dal corredo genetico dell'essere umano, eppure bisogna fare molta attenzione su come intendere tale dipendenza. Non ci troviamo più, infatti, dinanzi a una correlazione tra gruppi di geni e *tratti comportamentali* (behavior traits) come l'altruismo, l'aggressività, la cura della prole, ma ci troviamo dinanzi a delle facoltà, prima fra tutte la facoltà di essere razionali, cioè di guidare il proprio agire a partire da argomentazioni, in cui solo il possibile apparire della facoltà è pre-disposto dal corretto funzionamento dei geni. In linea di principio, suggerisce Tugendhat, è possibile ipotizzare, da un lato che esseri umani capaci di rapportarsi alle connessioni argomentative che sorreggono la sensatezza di una certa opinione o di un desiderio, adottino dei comportamenti altruisti o si prendano cura dei loro figli anche laddove i geni preposti alla formazione di tali tratti non siano presenti e, contemporaneamente, è possibile immaginare che a partire da questa stessa facoltà ogni comportamento istintivamente predisposto verso l'altruismo o verso la cura della prole venga ignorato e negato tanto a partire da un ragionamento, quanto a partire da un puro e semplice *capriccio* contro la sua formulazione in enunciati e argomentazioni, in altre parole a partire da una rinuncia *radicale alla razionalità*. In questo caso i geni predispongono l'essere umano a una certa prestazione, la quale però non ha limiti e

può estendere la propria natura in maniera indefinita. Ogni singolo individuo può, in ogni momento, cercare di esprimere la propria condizione contingente attraverso enunciati e, nel momento in cui essa viene articolata in parole, ogni cosa può essere messa in discussione

In questo caso, non mi riferisco al fatto generale che la maggior parte dei tratti fenotipici dipendano dal concorso di molti geni, ma ad un fatto specifico che vale per la cultura e in particolare per la razionalità; ciò che dipende, in questo caso, dai geni, non può essere un qualche tratto, ma una serie di capacità, di facoltà (Fähigkeiten) [...] disposizioni verso attività formali, che di certo dobbiamo pensare come dipendenti dai geni, e non tratti contenutistici, come [...] l'altruismo o la generosità. (pag. 210)

Proprio perché formali e non contenutistici, questi stessi tratti sono soggetti ad infinite variazioni e articolazioni all'interno delle differenti culture storiche in chi si incarnano. Nel tentativo di far osservare, da un altro punto di vista, tale distinzione tra l'animale umano che può vivere all'interno del proprio ambiente a partire dalla parola e gli animali non umani, e per cercare in questo modo di sollevare in maniera esplicita l'insieme di domande che il sorreggere una tale posizione comporta, crediamo sia utile soffermarsi su un comportamento specifico che accomuna la specie umana a molte altre specie animali, in modo da vedere ciò che distingue lo svolgimento a partire da un *programma istintuale*, dallo svolgimento a partire da una *relazione* con una serie di enunciati che nel momento stesso in cui vengono compresi *offrono la possibilità di andare oltre sé stessi, offrono la possibilità di riflettere.*

3.8 Il caso dell'aggressività

Prenderemo in considerazione il caso dell'aggressività, facendo riferimento con questo termine a ciò che intende Lorenz nel saggio *L'aggressività* scritto nel 1963¹¹⁹, cioè la pulsione combattiva tra individui della stessa specie. Ci troviamo dinanzi ad atteggiamenti *sociali* in cui i membri di una certa specie assumono degli specifici comportamenti nei confronti dei loro conspecifici, che da un lato sembrano mettere a repentaglio l'esistenza della specie, dall'altro sono di fatto necessari alla sua sopravvivenza. Non dobbiamo mai perdere di vista che la radice comune di tali atteggiamenti dovrebbe essere, sia nel caso degli animali non umani che dell'essere umano, identica: il miglioramento della *fitness* della specie in questione, e questo significa, il miglioramento della possibilità di sopravvivere e di avere una discendenza. Né tantomeno possiamo perdere di vista il fatto che nel caso dell'aggressività, a essere preso in esame è anche una forma specifica del riconoscimento intra-specifico. Il problema dell'aggressività, viene affrontato dall'etologo secondo il metodo classico al quale abbiamo precedentemente accennato; l'autore, in altre parole cerca di rispondere alla due grandi domande che segnano l'apparire e l'evoluzione dei comportamenti: come funziona tale comportamento, a quali regole/leggi sottostà? E, naturalmente, a che scopo si è sviluppato, qual è la sua funzione?

Dalle ricerche condotte da Lorenz e dal suo allievo e collega Eibl-Eibesfeldt, sappiamo che il comportamento aggressivo nei confronti dei propri simili, lungi dall'essere un'eccezione o il segno di una disfunzione comportamentale, svolge invece un ruolo fondamentale all'interno della vita di una certa specie, in quanto attraverso i rapporti di forza vengono determinati di volta in volta coloro che avranno più possibilità di avere una discendenza, ma viene anche regolato il numero di conspecifici che possono abitare una certa superficie. In tutte le specie animali in cui tali comportamenti si riscontrano, essi sono sempre legati alle funzioni primarie che permettono alla specie di restare in vita. Che si tratti dei pesci, delle anatre, dei cervi o dei babbuini

¹¹⁹ K. Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha Schöler Verlag, Vienna 1963, trad. it. di E. Bolla, *L'aggressività*, Il Saggiatore, Milano 2005

L'aggressività intra-specifica è utile alla conservazione di una specie animale: lo spazio vitale viene distribuito fra gli appartenenti della specie in modo tale che ognuno possa trovare da campare. Il miglior padre e la migliore madre vengono scelti per il bene dei discendenti. I piccoli vengono protetti. [...] Non abbiamo mai trovato che lo scopo dell'aggressività sia l'eliminazione della specie in discussione [...]. (pag. 84-85)

Nel regno animale, quindi, l'aggressività non è altro che un'attività svolta in funzione della conservazione della specie e a essa, le diverse specie sono predisposte per via genetica. Nelle sue diverse manifestazioni, essa sottostà al preciso imperativo che governa la vita di ogni specie animale, quello di perpetrare e migliorare la vita. Prova di questo fatto è, dal punto di vista dell'etologia, anche l'insieme di strategie che hanno permesso alle diverse specie animali di *inibire* o *deviare* l'aggressività in modo tale da renderla contemporaneamente efficace e meno pericolosa. Ne sono un chiaro esempio i combattimenti ritualizzati, in cui scopo della lotta non è l'eliminazione fisica ma la *dimostrazione di superiorità* e la conquista di una posizione di dominio all'interno di un certo gruppo (ritualizzazioni presenti anche nelle comunità dei nostri parenti più prossimi: gorilla, scimpanzè, etc.). Lo stesso Lorenz, nonostante non perda mai occasione per indicare ogni forma di analogia tra i comportamenti *culturali* e i comportamenti sviluppati per via filogenetica, non paragona mai tali inibizioni a delle decisioni che vengono di volta in volta prese dai partecipanti, non manca di sottolineare il fatto che siano rarissime le eccezioni in cui il comportamento aggressivo porta alla morte di uno degli animali e che anche in questi casi si tratti più di una fatalità dovuta o a un caso o a una disfunzione del meccanismo inibitorio. Se, per caso, uno dei due contendenti sferra un attacco in un momento sbagliato, in relazione allo svolgimento del *rito*, questi non può fare altro che fermarsi e fare marcia indietro e ciò dimostra quanto forte sia il meccanismo inibitorio. Situazione analoga si può riscontrare nel caso degli atteggiamenti di *sottomissione*, con i quali gli scimpanzè *sembrano chiedere perdono o scusa*. Anche in questo caso, dobbiamo ricordare ciò che è stato sottolineato in precedenza e sottolineare la radicale differenza tra tali relazioni istintuali di scatenamento e di inibizione, e le relazioni di tipo normativo che caratterizzano (ricordiamolo, come mera possibilità) l'essere umano. Ad attivare tali comportamenti non è una forma, seppur rudimentale di negoziazione. Ancora

una volta, quindi, ci troviamo dinanzi a una serie di comportamenti, in parte innati e cristallizzati per via filogenetica, che gli appartenenti a una specie non fanno altro che eseguire. Essi, pur nella loro complessità, sono guidati di volta in volta dal rapporto di incastro tra percezione delle condizioni ambientali e delle condizioni individuali (ad esempio l'inizio del calore o della cova delle uova, la vista di una certa colorazione o l'esecuzione di una serie fissa di movimenti, la vista di una certa posizione assunta dal conspecifico). Anche il loro svolgimento sottostà a queste condizioni e a questi moduli. Nel momento in cui, ad esempio, viene percepito un conspecifico nei pressi del proprio territorio, allora vengono innescati una serie di comportamenti aggressivi che variano (aumentano o diminuiscono) in funzione delle variazioni ambientali (il pericolo continua ad avvicinarsi, si allontana, sembra più forte o più debole); nello stesso modo, alla vista di un certo atteggiamento, il comportamento aggressivo si placa, ma in questo caso, come ci fa notare lo stesso Lorenz, esso viene contrastato da un'altra pulsione contraria, sorta anch'essa per via filogenetica. Se la pulsione verso l'aggressione, è più forte della pulsione inibitoria allora il conspecifico viene aggredito, altrimenti la pulsione si placa e tale scomparsa è attestata dalla modificazione del comportamento¹²⁰. In casi del genere, afferma Tugendhat, non è corretto parlare di un *agire guidato da norme*, ma bisogna parlare di un agire che ha alla base una *serie di incastri* che l'animale di volta in volta non fa altro che seguire.

Differente è la condizione di un animale che al *salire della rabbia intra-specifica*, o nel percepire la presenza di un conspecifico nei pressi del proprio territorio, può esprimere tale rabbia e tale percezione per mezzo di enunciati assertori e di enunciati pratici e, conseguentemente a ciò, può interrogarsi sulla sensatezza e sull'appropriatezza di ciò che prova e di ciò che vede, oppure, ricordiamolo, anche ignorare questa possibilità.

Nel testo del 2007, il filosofo è ancora più chiaro su questo punto, e compie un decisivo passo in avanti

Negli esseri umani si trovano degli istinti fondamentali come l'attaccamento alla vita o l'amore per i propri figli, ma tali istinti sono ora plasmati dalla struttura della volontà deliberativa fondata sulla proposizionalità del nostro linguaggio; ciò ha come conseguenza il fatto che ogni essere umano può

¹²⁰ Lorenz, cit. capitoli IV-VI

decidere di non continuare a vivere; gli esseri umani, in quanto possono parlare sono come condannati a volere in maniera esplicita sia ciò che fanno per i loro bene che ciò che fanno per il bene di qualcun altro. (*EuM*, pag. 38)

Proprio perché possono prendere la parola all'interno di un sistema di relazioni argomentative tra enunciati e, proprio perché imparano a distinguere e a riconoscere gli oggetti del loro contesto a partire da questo sistema, gli esseri umani a differenza degli altri animali

[...] non agiscono a partire dalle loro opinioni e a partire dai loro desideri, ma vedono loro stessi dinanzi a queste opinioni e a questi desideri, possono domandarsi in maniera riflessiva, che cosa parla in loro favore e che cosa parla contro di esse. (pag. 210)

Ma, in maniera ancora più radicale, dobbiamo ribadire che, appunto *possono* e non *devono*. Vivere a partire dal *domandare* è, in primo luogo, solo una possibilità che attiene all'essere umano in quanto parlante, ma una possibilità che può anche essere lasciata cadere. Una tale immagine ha anche delle dirette conseguenze in riferimento al modo in cui intendere i legami sociali umani in generale. Anche in questo caso ci troviamo dinanzi a dei legami in cui *le connessioni non sono completamente determinate*. Gli esseri umani costruiscono dei legami reciproci, proprio come era stato suggerito da Aristotele, non sulla base di istinti, ma sulla base di confronto continuo e convergente intorno a ciò che è buono per essi, ma tale confronto può in ogni momento portare alla rottura del legame e in alcuni casi anche alla negazione del reciproco riconoscimento.

Per chiarire meglio la posizione che Tugendhat assume nei confronti del progetto sviluppato all'interno dell'etologia animale e portato avanti dall'*etologia umana*, possiamo usare come contrasto le parole con le quali si apre il testo che fonda e sistematizza per la prima volta in modo esplicito i metodi e risultati di questa disciplina, cioè il libro di Eibl-Eibesfeld *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*

L'etologia umana può essere definita come la biologia del comportamento umano. Scopo della ricerca etologica è di chiarire i meccanismi fisiologici che

stanno alla base di un comportamento [...], al centro dell'interesse vi è l'interrogativo sull'origine dei programmi che motivano, scatenano, guidano e coordinano un comportamento (pag. 6)

Secondo il filosofo tedesco, è proprio questo tentativo di ridurre ogni comportamento umano a dei programmi che lo *guidano e lo scatenano*, che è votato al fallimento, in quanto vittima di un'inadeguata descrizione del modo in cui il comportamento umano si intreccia con il parlare, subendone una trasformazione. Ma anche in una sua versione più *soft*, la quale sosterebbe che al filtro delle norme biologiche composto dal gioco di inibizione e attuazione degli istinti si sovrapponga il filtro delle norme culturali (ad es. Eibl-Eibesfeld, 1998), tale programma di ricerca manca il punto centrale del discorso, il quale ancora una volta riguarda la *trasformazione linguistica dei tratti dell'animale umano*.

In tale prospettiva, Tugendhat accetta in pieno l'analisi della razionalità umana sviluppata da Mead¹²¹, secondo cui

It would be a mistake to assume that a man is a biological individual plus a reason, if we mean by this definition that he leads two separable lives, one of impulses or instinct, and another of reason (*Mind, Self and Society*, pag. 347)

Secondo Tugendhat, la struttura proposizionale del linguaggio (la quale crea la condizione perché ci sia qualcosa come una cultura), non si sovrappone affatto ma trasforma e, proprio per questo, diventa quasi improprio parlare di una prima e di una seconda natura, in quanto con questa metafora si suggerisce solo il carattere di sovrapposizione e non la forza di retroazione del linguaggio verbale sul piano istintivo e pulsionale dell'animale umano; questi non rende affatto più funzionali e più flessibili una serie di meccanismi già presenti in natura, ma al contrario espone l'essere umano e l'insieme dei suoi istinti a una serie illimitata di disfunzioni¹²².

¹²¹ Non è un caso se citiamo questo autore. Tugendhat studia il pensiero di Mead sin dagli anni di studio condotti all'interno del Max Planck Institute, afferma all'interno delle *Vorlesungen* di accettare la prospettiva genetica e comportamentista attraverso la quale Mead affronta il problema della *natura del significato* e si confronta esplicitamente con le tesi contenute in *Mind, Self and Society* nel testo *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*.

¹²² Crediamo che questo tema sia di fondamentale importanza in quanto a partire da esso è possibile avvicinare la doppia natura della *presa di parola* da un lato veleno e dall'altro antidoto, con particolare riferimento alle psicopatologie.

3.9 L'esempio dell'assuefazione

Sempre prendendo come spunto le ricerche in campo etologico, sappiamo che nel regno animale si è sviluppato per chiare necessità di sopravvivenza, il meccanismo dell'assuefazione, in riferimento alle situazioni di pericolo. Grazie a questo meccanismo, un animale filogeneticamente predisposto a reagire con determinati atteggiamenti (ad esempio fuggendo) a determinate *Gestalten* percettive, elimina la risposta agli stimoli persistenti, ma biologicamente rilevanti, senza menomazione della sua capacità di reazione agli altri stimoli (Lorenz, 1965, ed. it. pag. 71). In altre parole, molte specie animali nascono con la predisposizione ad attivare un certo modulo comportamentale di fuga dinanzi a una gamma vastissima di situazioni-stimolo che corrispondono a un certo modello e, in questo senso, il meccanismo non è molto selettivo. Ad esempio

Il meccanismo innato che attiva nell'oca selvatica la reazione di fronte all'unico uccello predatore che minaccia quella specie (l'aquila macchiata) è relativamente semplice e non selettivo. [...]. Una piuma scura mossa lentamente dalla brezza, un piccione, o una cornacchia che volano ostacolati dal forte vento che ne rallenti l'andatura, una poiana o un grosso aeroplano alto nel cielo originamente sono tutti modelli che suscitano la risposta, esattamente come l'aquila. Tuttavia se una qualsiasi di queste risposte si ripete, la "risposta all'aquila" si indebolisce molto rapidamente [...]. (op. cit. pag. 72)

In un linguaggio impreciso ma efficace potremmo dire che l'animale in questione ha a disposizione un comando il quale ordina: "Scappa ogni qual volta che..." e che tale comando si vada raffinando e specializzando restringendo sempre di più il proprio campo di applicazione. Proprio l'uso della parola "comando" genera però delle improprie associazioni. Pur tralasciando di prendere in considerazione le complesse e raffinate forme in cui tale meccanismo si esplica nelle diverse specie animali, crediamo sia possibile portare alla luce che cosa ne è di questo meccanismo (e insieme a esso di molte altre forme di adattamento e apprendimento non fondati sul linguaggio verbale, le quali però nell'animale umano incontrano il linguaggio predicativo) nel momento in cui diventa possibile per un parlante verbalizzarne e descriverne il funzionamento. Dinanzi a un comando espresso

verbalmente che ha la forma: “Scappa ogni volta che...”, il parlante viene esposto contemporaneamente a due specifiche possibilità e a due specifiche *derive*. Da un lato, una deriva che erode indefinitamente il processo naturale di assuefazione: l’essere umano, dinanzi alla constatazione di determinate proprietà presenti nell’ambiente: un certo movimento, un certo odore, un certo atteggiamento, una certa parola udita etc. tende a predisporre alla fuga in un numero sempre crescente di situazioni, limitando di fatto la sue possibilità di sopravvivere. Dall’altro, parafrasando la nota espressione di Wittgenstein, ogni parlante dinanzi al comando può sempre chiedere: “e se non lo faccio che cosa succede?”, esponendosi in questo modo a sempre nuove possibilità di morire. Un discorso analogo può essere fatto anche nei casi estremi della fame e del corrispondente impulso a mangiare, del sonno (pensiamo in questo caso non tanto alle determinazioni culturali del gusto, ma più che altro al fatto che sia possibile *lasciarsi morire di fame e digiunare sistematicamente*) e può essere esteso anche a quelle esperienze del tutto naturali che non hanno nulla a che vedere con gli istinti, ad esempio alla respirazione, al movimento semi-volontario dei muscoli che la controllano e all’insieme di tecniche di valutazione, controllo, modificazione che diventano possibili per l’essere umano, nella misura in cui questi può di volta in volta descrivere per mezzo di proposizioni (a prescindere se queste facciano parte di un trattato di anatomia o siano i *sutra* che compongono i trattati di *Yoga*) ciò che prova, ciò che sente, la condizione in cui il corpo si trova.

Gli esempi possono essere molteplici. L’istinto *animale* a non uccidere un co-specifico e le rispettive inibizioni istintuali a non aggredirlo, nel momento in cui vengono espresse in proposizioni che descrivono un certo comportamento e lo motivano, diventano anche qualcosa verso cui ognuno di noi può opporre resistenza, che ognuno di noi può negare, e questo vale anche per l’istinto ad accudire la prole, il quale non viene semplicemente riarticolato su basi culturali, ma può anche essere del tutto ostacolato e soppresso, come nel caso di alcune mamme che, a partire da un particolare di sistema di credenze culturali, accettano l’uccisione di un figlio (in caso di parto gemellare ad esempio) e vedono in questa pratica qualcosa di sensato.¹²³ La stessa base istintuale indubbiamente presente,

¹²³ Traiamo questo esempio da AA.VV. *Forme di Umanità*, Mondadori, Milano 2002. Questo esperimento di confronto tra *comandi filogenetici* e *comandi enunciativi* può essere esteso a nostro

viene riplasmata e ridirezionata, in funzione di un *sensò*, di un modo sensato di vivere e di morire, di giudicare e di volere, in altre parole, di un *mondo*.

3.10 Forme di intelligenza e di razionalità

Possiamo, infine, integrare la nostra argomentazione, facendo nuovamente riferimento a Lorenz e agli esperimenti classici condotti da Köhler¹²⁴ sul comportamento intelligente degli scimpanzè. Tali esperimenti, com'è noto, hanno posto le basi per la valutazione delle diverse tipologie di intelligenza presenti nel regno animale, e per un confronto tra l'intelligenza umana (e quindi le sue prestazioni cognitive) e l'intelligenza dei *nostri parenti più prossimi*. Essi consistevano nel predisporre situazioni nelle quali gli scimpanzè potevano raggiungere un certo obiettivo, tipicamente prendere cibo, solo a condizioni di servirsi di oggetti presenti nell'ambiente (Mazzone, 2005 pag. 66).

Dagli esperimenti condotti da Köhler, ad esempio, sappiamo che uno scimpanzè, pur essendo in grado di apprendere una serie di azioni in vista di uno scopo e di usare degli strumenti, vedendo in essi un potenziale utilizzo funzionale (ad esempio raggiungere del cibo salendo su una scatola, spostare oggetti e risistamarli in maniera funzionale), consolida tale comportamento dopo averlo compiuto alcune volte, trasformandolo in un comportamento discriminante (Lorenz, pag. 225). Ma tale acquisizione prende quasi la forma di un nuovo *istinto*, in quanto

Se [...] l'animale viene posto di fronte al problema precedente, modificato però di una minima particolarità, che non rappresenta di per sé una maggiore difficoltà, ma che però non si adatta al metodo di soluzione divenuto ormai abituale, allora l'animale non risolve più il problema, esclusivamente perché non è [...] in grado di staccarsi dal comportamento a cui è stato addestrato. (Lorenz, pag. 225)

avviso in moltissimi campi dell'esperienza umana e in ognuno di questi è possibile rintracciare la forma specifica di trasformazione operata dal linguaggio verbale.

¹²⁴ Facciamo riferimento al classico studio *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlino 1921 e al testo *The Mentalità of Apes*, Routledge & Kegan, London 1921, trad. it. a cura di G. Setter, *L'intelligenza nelle scimmie antropomorfe*, Giunti Barbera, Firenze 1960

L'animale ha preso familiarità con una serie di operazioni e non con un insieme di relazioni tra proprietà, con un insieme di incastri funzionali che non hanno nulla a che fare con gli oggetti di volta in volta presenti, ma con il loro uso possibile in vista di un certo fine. Tale incapacità di *staccarsi dal comportamento per modificarlo e valutarlo a partire dal contesto dato* può essere estesa anche al caso della percezione e, quindi, si può parlare di una *incapacità a staccarsi dalla forma immediatamente percepita*; dagli stessi esperimenti condotti da Köhler sappiamo infatti che negli scimpanzè il nesso che lega due oggetti in relazione a un fine, avviene soltanto nel caso in cui entrambi gli oggetti utili siano presenti nel contesto percettivo dell'animale, nonché la stessa capacità di riconoscerli è vincolata a determinate *Gestalten*. Tali differenze potrebbero non finire qui, in quanto fino a ora abbiamo dato per scontato che la situazione data nella quale lo scimpanzè e l'essere umano si trovano sia identica, nel momento in cui hanno davanti un certo problema da risolvere e che soprattutto identiche siano le forme in cui si presentano i fini che essi perseguono, anche nel caso della ricerca del cibo. Eppure, abbiamo già accennato, che la natura stessa degli oggetti percepiti e degli impulsi ad agire non sembrerebbe paragonabile, in quanto l'essere umano in un dato contesto, ha a che fare non con delle percezioni ma con dei *giudizi di percezione*, con degli insiemi più o meno ampi di enunciati assertori connessi da regole di coerenza. Nel caso degli esperimenti condotti da Köhler, a essere presa di mira è la forma dell'intelligenza animale e, per riflesso, la forma dell'intelligenza umana, o meglio della razionalità che viene offerta all'essere umano dalla natura del linguaggio proposizionale. Tugendhat afferma esplicitamente che tale forma di razionalità costituisce una nuova forma di intelligenza, la quale comporta un'ineguagliabile flessibilità nell'adattamento verso l'ambiente (*Egozentrität und Mystik*, pag. 15). Aggiungiamo noi, una capacità di adattamento che non mostra dei chiari limiti, la quale va molto al di là della sola modificazione dei tratti fisici; tale adattabilità indefinita finisce per avere un aspetto piuttosto bizzarro, che ci deve far riflettere. Essa non solo, come più volte viene sottolineato da Lorenz, accompagna l'essere umano per tutto l'arco della propria vita, rendendolo capace di variare più volte le abitudini, le condotte etc. ma permette anche all'uomo di porre le basi tecniche per poter vivere sott'acqua, sulla luna, in aria etc. Dobbiamo in altre parole chiederci in che misura l'essere umano abbia quasi bisogno di essere così *facile all'adattamento*, in quale misura tale capacità dipenda proprio dalle variazioni

indefinite che può subire l'ambiente stesso nella misura in cui la sua stabilità, e la sua sicurezza dipendano da *relazioni normative espresse in argomentazioni* e non da relazioni istintuali. Dovremo ritornare su tale questione appena accennata, ma per ora dobbiamo lasciarla in sospeso e chiarire prima di tutto che cos'è questa *nuova forma di intelligenza* e quindi di razionalità (un pensare razionale e un volere razionale), alla quale accederebbe l'essere umano. In questo articolo, essa viene descritta da Tugendhat nei termini generici di *pensiero strumentale* (instrumentell Denken). Se vogliamo render conto di questa definizione dobbiamo in primo luogo capire in che cosa *gli strumenti* che vengono utilizzati da questa forma di razionalità si differenziano dagli strumenti utilizzati dalla scimmie antropomorfe studiate da Köhler e in secondo luogo qual è il tipo di finalità alla quale tale intelligenza è sottoposta. Abbiamo in precedenza accennato al fatto che

[...] gli animali studiati da Köhler giungono a scoprire o a stabilire un nesso di ordine spaziale e di uso fra un oggetto e un altro *solo a condizione che tali oggetti siano entrambi percettivamente presenti*. [...] Se uno degli oggetti è introdotto nel campo percettivo un certo di lasso di tempo dopo che ne è stato escluso l'altro, il rapporto tra i due oggetti non viene più stabilito [...] ¹²⁵

Questo significa che per gli scimpanzè, tali oggetti, non sono visti come degli strumenti finalizzati a uno scopo a cui essi possono far riferimento. Il cibo non viene per nulla percepito come uno scopo che può essere ottenuto attraverso l'uso, diciamo di un qualcosa di sottile e allungato, qualcosa come, *un bastone*. L'associazione che porta l'animale a un certo utilizzo non ha la forma di un ragionamento del tipo *se x allora y*, il quale è di fatto il prototipo di ogni ragionamento strumentale, e questo proprio perché l'intelligenza non è staccata dalla condizione percettiva, motoria e istintiva in cui lo scimpanzè di volta in volta si trova. Il fatto di aver a che fare con un bastone e con del cibo, non soltanto a partire da un insieme di esperienze percettive ma in primo luogo a partire da una serie di esperienze descrittive e valutative, in altre parole a partire da una serie di enunciati collegati tra loro da connessioni di coerenza logica e non da associazioni, permette all'essere umano non soltanto di pensare in ogni momento a un bastone e in ogni momento al modo più efficace per accaparrarsi in qualsiasi momento una

¹²⁵ Vincenzo Costa (2006), pag. 25

banana, ma anche di percorrere l'infinito percorso di usi e di possibilità di uso, che l'insieme di predicati che identificano un bastone, offrono. Ma non è questo il tratto fondamentale che secondo Tugendhat bisogna tenere in considerazione, quanto l'apparire di due particolari *finalità* che emergono proprio a partire dal *pensiero strumentale* e che attraversano la vita dell'essere umano e per certi aspetti la fondano. Tali finalità sono entrambe caratterizzate da una strana dicotomia che abbiamo già incontrato, in cui l'essere umano sembra da un lato *per natura* spinto verso tali finalità e dall'altro sembra avere *per natura* la possibilità di lasciarle cadere, di non prenderle in considerazione.

3.11 Animali rivolti al bene e alla verità¹²⁶

Nel caso della razionalità proposizionale, sottolinea lo stesso Tugendhat, il riferimento agli oggetti non è più vincolato alla situazione percettiva e desiderativa, in quanto esso avviene per mezzo di termini singolari, la cui funzione è proprio quella di rendere il riferimento indipendente dalla situazione presente e di vincolarlo da un lato alla situazione di discorso e dall'altro all'insieme di relazioni di equivalenza sostitutiva e di inferenze che sorreggono la sensatezza degli enunciati con i quali ci riferiamo a un certo oggetto. Gli esseri umani fanno riferimento agli oggetti del loro ambiente, *intendendoli*, e proprio per questo loro riferirsi a un singolo oggetto, non possono fare a meno di riferirsi implicitamente e contemporaneamente a un *mondo intero*, al quale essi vengono rimandati dalla stessa situazione di discorso aperta nel momento in cui viene pronunciato un enunciato assertorio. In relazione agli strumenti usati in vista di uno scopo, essi diventano funzionali o meno rispetto allo scopo, non più in funzione della loro configurazione percettiva, né tanto meno in funzione della loro presenza in un dato momento, ma sono sempre presenti all'interno dei discorsi possibili che in ogni momento ogni parlante può condurre intorno a tale scopo, anch'esso articolato linguisticamente; tutte le proprietà di un certo strumento diventano non tanto proprietà di un qualche oggetto specifico ma proprietà di una funzione e di un

¹²⁶ Ricordiamo che già nell'articolo del 1966 *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*, contenuto *Philosophische Aufsätze*, pag. 251-260, il filosofo dedica un paragrafo ai risvolti antropologici della nozione aristotelica di verità.

contesto a loro volta svincolati da necessità istintive,¹²⁷ diventano delle opportunità in vista di specifici propositi (*EuM*, pag. 32). Il fine che viene imposto a tale forma di intelligenza, che si muove all'interno di argomentazioni, è composto non più dal semplice soddisfacimento di istinti, dal miglioramento delle condizioni di vita, dalla ricerca di ciò che è piacevole e dalla fuga di ciò che è spiacevole, ma da un insieme aperto di fini teoretici e pratici, a loro volta rispettivamente rivolti verso *il fine della verità e li fine del bene*. Per spiegare questo punto, nuovamente centrale diventa il pensiero di Aristotele e la distinzione tra un *volere sensitivo* e un *volere deliberativo*. Se da un lato, afferma Tugendhat, una definizione operativa di che cosa sia *il bene*, non può prescindere dalla natura dei soggetti per i quali una certa cosa possa essere un bene, dall'altro non si deve perdere di vista la distinzione tra diverse forme del *volere qualcosa*

Si deve in effetti definire da un punto di vista soggettivo ciò che è «buono», in riferimento al volere, ma non si può fare a meno, con Aristotele, fra due modi del volere: quello sensitivo e quello deliberativo (intenzionale). Il comportamento degli altri animali, afferma, è determinato dal volere sensitivo; ciò che di volta in volta essi desiderano è motivato immediatamente dalla sensazione che provano nello specifico contesto di azione: piacere o dolore. Negli uomini, invece, non appena essi sono in grado di formulare enunciati di carattere pratico, si dà anche un secondo genere di motivazioni, in base al quale uno agisce in un certo modo pur non essendo condizionato in tal senso da un qualche sentimento, ma prefiggendosi l'azione mediante un *proposito*; e su ciò che ci si prefigge si può anche *riflettere*; se si riflette su di un proposito ci si chiede se è buono, se è migliore delle sue possibili alternative. Il buono/migliore è dunque, parlando in generale, l'oggetto formale di una riflessione pratica. Un volere che si colloca nel raggio di una riflessione si lascia determinare non dalla sensazione – dal piacere/dolore – bensì da una rappresentazione: la rappresentazione secondo la quale qualcosa è buono o migliore. Anche qui naturalmente si può parlare di una qualche sensazione che determina l'agire, ma si tratta della sensazione che si prova quando si vede che qualcosa è migliore di altro. (trad. it. pag. 35)

¹²⁷ Oltre ai capitoli 20-26 delle *Vorlesungen*, rimandiamo alle pagine iniziali di *EuM*.

Ciò che, da un punto di vista teoretico, era l'effetto di una pratica conoscitiva disaderevole al contesto percettivo, cioè il bisogno continuo di verificare le proprie prestazioni e credenze cognitive, assume nel caso delle azioni pratiche la forma di una continua ricerca di *conformità* tra l'azione e il volere e infine tra l'azione e l'agire bene e infine tra l'insieme delle azioni e il volere *il bene*, il quale a sua volta, svincolato dai *desideri e dagli istinti immediati*, diventa a sua volta un oggetto da cercare e da identificare, sempre instabile e da riformulare: vincolato solo a quelle che sono le *rappresentazioni* che di esso ci hanno consegnato e continuano a consegnarci, le persone che ci circondano, che ci educano, che costituiscono il nostro mondo. Ricercare *il bene* diventa per l'essere umano un bisogno biologico (trad. it. pag. 37). Possiamo brevemente ricordare in proposito le parole che aprono l'ultimo testo di Davidson (2009), parole che il filosofo prende in prestito da John Dewey:

Se non esistessero creature pensanti, niente al mondo sarebbe vero o falso: nessun oggetto, nessun evento. Da questo fatto John Dewey trasse due conclusioni: che l'accesso alla verità non può essere una prerogativa dei filosofi, e che la verità deve avere un rapporto essenziale con gli interessi umani. (trad. it. pag. 9)

Ciò che stiamo cercando di articolare, è proprio tale connessione tra verità e interesse dell'animale umano. Una connessione che appare evidente a Tugendhat sin dal 1970 e che viene in questo modo articolata nel testo *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*:

Un ente che è diretto alla verità, che pone la verità di qualcosa, deve quindi, dato che tale posizione viene resa insicura dalla differenza tra pretesa di verità e sua verifica, avere un *interesse* a porre verità corrette, altrimenti il suo stesso porre, e cioè esso stesso in quanto entità che pone la verità, scoprirebbe. L'interesse alla correttezza segue quindi immediatamente dal semplice interesse a sopravvivere di un ente che è tale da porre la verità. Ma tale interesse alla correttezza si lascia benissimo soddisfare da un compromesso qualsiasi all'interno di due possibilità contrapposte: qualcuno può voler attenersi fermamente, per considerare sicura la correttezza delle proprie posizioni, a quelle posizioni che sono già state effettuate e deve quindi [...]

bloccare la domanda sulla correttezza; oppure qualcuno può, per considerare sicure le proprie posizioni, *tendere* proprio alla loro correttezza. In un caso si vorrà considerare vero, ciò che già gli altri credono, nell'altro si crederà come vero solo ciò che si è provato essere vero. (pag. 192)

Umano, quindi, è quell'ente che vive la propria vita, ogni aspetto della propria esperienza cognitiva, affettiva e desiderativa, come una offerta esperienziale, come un'occasione attraverso cui estendere il campo delle delle conoscenze *provate*, il campo delle conoscenze vissute e verificate. La tensione verso la verità, in questa prospettiva, non è una tensione puramente teoretica e non ha come fine il solo accumulo di conoscenze, ma è il motore di quello che vorremmo chiamare: *desiderio di esperienza in prima persona*, desiderio che è come schiacciato dalla coppia *sicurezza/insicurezza*, che a sua volta non può essere pensata solo nei termini di un problema da superare, ma di una condizione da vivere, in quanto entrambi i poli definiscono tale desiderio, che è tanto tensione verso la sicurezza che tensione verso l'insicurezza. Ancora una volta, ci troviamo dinanzi alla possibilità di fondare su delle analisi di tipo semantico, le affermazioni fatte da Plessner sulla coppia *sicurezza/insicurezza*:

la situazione dell'uomo ha il carattere del *richio* e della *minaccia*. Così essa richiede, insieme con l'anticipazione concettuale dell'ignoto, di essere garantita dall'ignoto e, con un balzo oltre il limite, di estendersi oltre la porta di quel balzo. Ogni sicurezza è strappata con la lotta all'insicurezza e genera nuova insicurezza. (trad. it. pag. 107)¹²⁸

Anche nel caso delle attività che hanno bisogno di apprendimento si inserisce una differenza sostanziale, in quanto se da un lato anche gli esseri umani, come gli altri animali imparano molte attività a partire da un diretto contatto con determinate situazioni, proprio perché possono scomporre ogni parte del loro agire e del loro muoversi e possono descriverlo, accedono alla possibilità di *esercitare le proprie attività* in vista di un loro miglioramento, in vista del farle sempre meglio, al posto della *giusta connessione tra situazione e attività* si frappone la connessione

¹²⁸ H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag, 2003; trad. it. di B. Accario e N. Casanova, *Potere e natura umana*, manifestolibri, Roma 2006

indipendente da ogni situazione, tra attività e scale differenti di miglioramento (EuM, pag. 67)

Nel caso di ogni attività umana si può parlare, usando una espressione di Iris Murdoch, di una scala di eccellenza [...]. Non appena il criterio di correttezza del fare, non è più determinato dalla sua conformità ad una certa situazione, in primo luogo l'azione si frantuma in una molteplicità di attività differenziate, e in secondo luogo ognuna di queste attività si trova inserita in una scala di «buono» e «migliore». (EuM, pag. 67)

Tale frantumazione, però, avviene anche all'interno di ogni singolo essere umano. Il volere e il desiderare umano, si frantumano in una miriade di scopi solo accidentalmente convergenti e spesso in conflitto tra di loro. Vedremo meglio nel prossimo capitolo, quale particolare esperienza di sé e in particolare del proprio *volere* diventa possibile e necessaria per l'essere umano a partire da questa condizione, nonché per quale motivo, secondo Tugendhat, l'esistenza mistica non sia altro che uno dei possibili modi per far fronte a questa esperienza di *frantumazione di sé*.

Il movimento descrittivo di cui abbiamo precedentemente parlato, che permette non soltanto di rendere in ogni momento presente le caratteristiche di un dato oggetto, ma anche di cercarne e di esplorarne di nuove, funziona solo nella misura in cui tale descrizione dice qualcosa di vero e impone a ogni singolo parlante di prendere di volta in volta posizione sulla veridicità e sull'appropriatezza di tali descrizioni; contemporaneamente, il fatto di poter avere a che fare in ogni momento con un numero infinito di fini impone a ogni singolo parlante di porre infinite volte la domanda intono al loro bene e di porli in relazione l'uno con l'altro. In altre parole, a essere modificato è, per usare una suggestiva immagine di Lorenz, *l'intero parlamento degli istinti* e con esso il meccanismo di scatenamento e di inibizione degli stessi. L'idea di verità e l'idea di bene, in altre parole apparirebbero costitutivamente alla natura umana, sarebbero delle idee di cui l'essere umano, in quanto parlante, non potrebbe fare a meno, che appaiono contemporaneamente alla possibilità/necessità di parlare.

Decidiamo di soffermarci sulla nozione di *bene*, in quanto essa ci permette di compiere il passo decisivo per completare la presentazione e la comparazione tra

forme di vita hard-wired e vita (umana) not hard wired, ma soprattutto perché implicitamente il discorso ci sta portando verso un'*immagine dell'uomo* come di un animale che ha bisogno costitutivamente dell'idea di verità per vivere *bene*. Adesso comprendiamo meglio il senso di questa opposizione, in quanto con essa Tugendhat non ha alcuna intenzione di negare la presenza di istinti millenari formati per via filogenetica che ogni essere umano, a prescindere dagli sforzi, dalle esperienze individuali e dalle tecniche di apprendimento, non può per nulla cancellare, ma quella che potremmo chiamare la loro *aderenza*. Tali istinti non *aderiscono del tutto all'essere umano* e proprio per questo rinviano oltre sé stessi. È questo un tema centrale dell'antropologia di Tugendhat, che il filosofo riprende direttamente da Aristotele e sul quale dobbiamo soffermarci. L'idea che Tugendhat richiama, riguarda la stretta connessione tra linguaggio proposizionale e idea del bene. Questa correlazione, se fondata, permette di portare alla luce la trasformazione radicale alla quale viene sottoposto lo stesso istinto (*semplicemente animale*) di autoconservazione. Proprio dalla disaderenza di questo istinto nasce la possibilità di fare esperienza del *bene*, e la necessità di ricercarlo come *condizione antropologica fondamentale*.

Il discorso intorno all'autoconservazione, in filosofia ha una lunghissima tradizione, che sarebbe impensabile ripercorrere. Le tappe che attirano maggiormente l'analisi di Tugendhat sono due e, a questo punto, non ci stupisce sapere che esse corrispondono ad Aristotele e Heidegger. Il filosofo ricorda in primo luogo che in alcuni passi del *De Anima* (II, 4 ,415 b1 e b13), Aristotele afferma che tutti gli esseri viventi, piante comprese [...] desiderano la conservazione del proprio essere e che l'essere, nel caso degli esseri viventi, non è altro che la vita stessa (*Autocoscienza e autodeterminazione*, pag. 180). Dal punto di vista del filosofo greco, in altre parole, laddove c'è vita, vi è almeno una sorta di *tèlos* che ha come funzione la vita stessa, e le diverse attività svolte da ogni organismo sono in funzione del *mantenersi in vita*

Nei casi in cui, come per gli animali, si può parlare di un desiderio e di una aspirazione, ogni desiderio è rivolto a ciò che risulta utile alla conservazione dell'essere o della specie, cioè a ciò che è "buono" per questo scopo. (*Autocoscienza e Autodeterminazione*, pag. 180)

Dalla discussione condotta finora, comprendiamo che sono gli istinti a indicare le vie da seguire per *mantenersi in vita* nonché a costituire il fondamento che permette agli animali non umani di percepire *piacere e dolore*. Nel caso dell'essere umano, però, la situazione assume dei lineamenti differenti e ciò, prima di tutto, a partire dal modo in cui tale animale accede alla vita *fatta da istinti*. Facciamo riferimento alla *neotenia*. Sembra essere, questo, un modo del tutto umano di portare avanti la formazione dei suoi esemplari, cioè la costituzione e l'accumulo di quell'insieme di comportamenti che permettono alla specie di esistere e di sopravvivere. Il problema della neotenia nasce sempre all'interno dello studio dei comportamenti appresi e in particolar modo sulla *natura dell'apprendimento*. Da diversi punti di vista, si sono infatti constatate delle *stranezze* riguardanti il periodo infantile dell'essere umano se lo si paragona, ad esempio, a quello delle altre specie antropoidi. Con questo termine si fa riferimento al prolungarsi dell'età infantile, cioè dell'età in cui un animale ha bisogno di apprendere, attivare e stabilizzare i programmi comportamentali necessari per la sua sopravvivenza. La lentezza con cui l'essere umano giunge all'età adulta, in cui può vivere in maniera autonoma ed efficace nel proprio ambiente, sembra investire tanto lo sviluppo fisico, che lo sviluppo cognitivo. L'essere umano è neotenico perché l'infanzia assume un carattere cronico e permanente, grazie al rallentamento del processo di invecchiamento e di maturazione dell'organismo (Mazzeo, 2009 pag. 92). Tale *lentezza* coinvolge tanto le dimensioni del cervello, quanto l'efficienza del sistema immunitario. Questo tratto accomuna la specie umana a molte altre specie animali, la cui caratteristica è proprio quella di *non essere specializzate*, di avere a loro disposizione un programma comportamentale aperto e di lasciare all'apprendimento individuale il compito di scoprire e di strutturare i comportamenti appropriati per la sopravvivenza. Nelle parole di Lorenz

Il rallentamento dell'evoluzione giovanile dell'uomo [...] e l'arrestarsi dello sviluppo a uno stadio giovanile, la cosiddetta neotenia, costituiscono la premessa a che l'uomo non arresti, come fa la maggior parte degli animali, il proprio comportamento di curiosità con il passaggio all'età adulta, ma al contrario mantenga quell'apertura al mondo che addirittura lo costituisce, finché la vecchiaia non vi ponga fine. (pag. 254)

Ciò che bisogna sottolineare, in questo caso è il fatto che tale nascita *disarticolata*, espone l'essere umano a delle specifiche forme di apprendimento, prima fra tutte l'apprendimento linguistico, le quali non si fondano né semplicemente sull'imitazione e sul meccanismo per prova ed errore, né tanto meno possono appoggiarsi semplicemente sulla percezione di circostanze ambientali rilevanti. Ma, ai fini del nostro discorso, il tratto più importante di tutto ciò, è che l'essere umano sembra nascere sprovvisto del bagaglio di conoscenze indispensabile per ogni essere vivente, la distinzione tra ciò che è un bene e ciò che è un male per la sua sopravvivenza, ed è proprio a partire da questa mancanza che l'essere umano non può come tutti gli animali *vivere*, ma ha bisogno, per vivere, *di ricercare una vita buona e di appoggiarsi a una rappresentazione di vita buona* ed è proprio tale ricercare che, nelle parole di Aristotele, fa della vita dell'uomo una *praxis*, un'attività. Il pensiero strumentale (*instrumentelle Denken*) non è altro che un effetto necessario dell'articolazione proposizionale dei fini e dei *beni* che compongono la nostra esistenza e che cerchiamo di perseguire per sopravvivere. Proprio perché possiamo porre in prima persona delle domande, e proprio perché ogni aspetto della nostra comprensione e del nostro comportamento assume la forma del *poter essere messo in discussione* (*Anthropologie als erste Philosophie*, pag. 40), per tentare di esplicitare le ragioni che sorreggono non soltanto un certo fine ma anche i mezzi che ci vengono forniti per raggiungerlo, allora il legame tra i mezzi e i fini diventa un legame mobile e non rigido che può essere scomposto da ogni singolo parlante. In questo modo il parlante non è più vincolato ai mezzi presenti in un dato momento alla percezione per raggiungere un certo fine, ma può seguire un numero illimitato di percorsi differenti per giungere a un certo scopo, usando un numero variabile di oggetti, congegni, composizioni, perché ha a disposizione un numero illimitato di connessioni sostitutive, analogiche e deduttive tra gli insiemi di predicati con i quali caratterizza gli oggetti con cui ha a che fare in ogni momento. Tale movimento è ciò che intendiamo con il termine *valutazione*, in quanto è proprio in questo modo che, tanto in un contesto teorico che in un contesto pratico, l'essere umano seleziona i tratti pertinenti di una certa situazione proiettata per mezzo di un discorso descrittivo. In ogni momento, l'essere umano è chiamato a riflettere su quali aspetti o fattori di una certa condizione sono più o meno importanti (*EuM*, pag. 41). Nel caso teoretico, tale importanza viene, di volta in volta, valutata in funzione della *verità*, mentre nel caso pratico, essa viene di volta

in volta decisa in funzione non soltanto del proposito contingente ma sempre, anche, in funzione della totalità della propria vita, cioè della totalità dei fini e dei propositi in cui essa è inserita

Immediatamente, ogni parlante, nel momento in cui può assumere un atteggiamento deliberativo, cioè dal momento in cui “ciò che è bene” gioca un ruolo all’interno della sua vita, si trova inserito all’interno di una totalità di fini, all’interno dei quali egli *deve riflettere*: quale posizione essi hanno l’uno nei confronti dell’altro. (pag. 41)

Ogni parlante, in altre parole, proprio perché ha la possibilità di riflettere, ha anche la possibilità di ordinare l’insieme dei fini all’interno dei quali si trova a vivere all’interno di una scala di importanza senza dover *aderire semplicemente a essi*. L’agire e il pensare umani, non sono più vincolati, perché viaggiano sui binari delle connessioni tra significati ed enunciati e non tra percezioni e ricordi

Nel pensiero strumentale è contenuto sotto due punti di vista un riferimento al *bene*: in primo luogo bisogna riflettere su quale è la via migliore per raggiungere il fine. In secondo luogo lo stesso fine dell’azione deve a sua volta essere mantenuto come qualcosa di buono. (*EuM*, pag. 35)

Dovremo, naturalmente ritornare su questo tema, in quanto è proprio a partire da esso che Tugendhat deduce alcuni dei tratti fondamentali della vita umana e delle possibilità fondamentali che definiscono la sua esistenza. Non potendo orientare il proprio desiderio di vivere solo in base a sensazioni, e avendo imparato a orientare questo stesso desiderio all’interno di una comunità di parlanti e, quindi, a partire da un sistema di divieti, di premi, di lodi e punizioni, in altre parole da *finalità* espresse in forma proposizionale, l’essere umano trova davanti a sé il bene sotto forma di enunciati pratici che sollecitano ad agire in una certa direzione, vietano di agire in un’altra, consigliano delle vie da praticare per raggiungere il bene, ma ognuna di queste non *aderisce* a priori al desiderio di esistenza; tale aderenza deve, in ogni momento essere verificata e praticata da ogni singolo parlante e questo stesso percorso può, in linea di principio, essere abbandonato e rigettato, trasfigurato nel suo opposto, negando in questo modo lo stesso desiderio di vivere.

Riprendendo l'impostazione heideggeriana del problema, Tugendhat si esprime in questi termini

Il rapporto con il proprio essere è la cura intorno a questo essere che io ho da essere; in ciò sono contenute entrambe le possibilità: il voler vivere e il voler morire. (op. cit. pag. 182)

La natura di ogni essere umano, in quanto parlante, è posta in ogni momento dinanzi a una necessaria e incessante ricerca del proprio bene e a una necessaria e incessante decisione di *continuare a vivere*. E questa necessità è, secondo Tugendhat, un *dovere biologico* (*EuM*, pag. 35). Nello stesso momento in cui l'essere umano può porre in questione in maniera riflessiva la stesa sopravvivenza, la stessa vita viene risucchiata all'interno dello spazio formale di azione e allora diventa una necessità, per ogni parlante, porre esplicitamente la domanda: come posso/devo condurre al meglio la mia vita?

Tugendhat fornisce nel secondo capitolo del testo *Egozentricität und Mystik*, una descrizione dettagliata del modo in cui l'idea di bene sia connaturata all'essere umano mostrando in che termini i *fini* che di volta in volta si presentano al parlante *non si presentano mai da soli*, ma si presentano sempre accompagnati dalla possibilità di essere interrogati su due fronti: da un lato è possibile chiedersi in che modo sarebbe meglio portarli a termine e dall'altro è sempre possibile chiedersi qual è il senso generale che questo particolare fine ha o dovrebbe avere per me, in altre parole: è o non è un bene per me portare avanti questo particolare fine? Ed è proprio la possibilità, sempre presente, di porre questa domanda, di incontrarla, a costituire la nostra natura, la quale secondo Tugendhat non ha più il solo carattere di un *fatto*, ma diventa una specie di *fine*. Contemporaneamente Tugendhat avanza l'ipotesi che soltanto per degli animali che possono rapportarsi alle loro azioni e alla loro stessa vita, sulla base di *propositi e di fini*, diventa necessario misurarsi con qualcosa come *la fortuna, la sfortuna e il caso* (*EuM*, pag. 37).

Solo per degli esseri che sono rivolti a dei fini e che possono fare dei progetti, tutto ciò di cui hanno bisogno per raggiungere tali fini, ma non può essere a sua volta pianificato e progettato, appare come *fortuna*. Proprio per

questo, lo spazio aperto tra la fortuna e la sfortuna assume un ruolo fondamentale per degli esseri che sono rivolti verso il bene (pag. 37).

Dopo questa lunga digressione, necessaria per comprendere le implicazioni racchiuse nell'espressione *not hard wired*, possiamo riprendere il filo dell'argomentazione condotta da Tugendhat all'interno dell'articolo dal quale abbiamo preso le mosse; saranno comunque le precisazioni fin qui elaborate a permetterci di comprendere il resto dell'articolo. In queste pagine abbiamo iniziato a incontrare alcune nozioni chiave, le quali indicano già qualcosa, i confini, ancora sfocati del nostro campo di indagine: riflessione, esperienza della contingenza, idea del bene, farebbero parte costitutivamente della natura dell'essere umano, in quanto questi può parlare. Parlare, sarebbe la chiave di accesso a un ventaglio di necessità da affrontare e di possibilità da praticare, le quali sembrano muoversi nei due estremi dell'esperienza della contingenza e del tentativo di fronteggiarla attraverso la riflessione, la ricerca di *Gründen*. Secondo Tugendhat, a far parte costitutivamente della natura umana sarebbero una serie di possibilità e di necessità; tale animale è esposto per necessità alla dimensione del possibile, è proprio tale dimensione a renderlo l'animale che egli è, quindi per mantenersi in vita in quanto essere umano deve di volta in volta applicare una specie di *infinita negoziazione*, contemporaneamente è un animale che può in ogni momento abbandonare tale dimensione, in altre parole all'animale umano per costituzione, viene anche offerta la possibilità di vivere forme disumane di esistenza.

3.12 Un passo in avanti

Tugendhat decide di spostare la propria attenzione sulla nozione centrale di tali ricerche, cioè la nozione di causa, affermando che con l'espressione *Nichtverdrahtetsein* intende il fatto che il comportamento umano non possa essere inteso come *del tutto* determinato da cause (percettive o istintive, innate o apprese) e questo significa che

[...] non possiamo semplicemente dire: lui (o lei) agisce in questo modo (*deve* agire in questo modo) perché in questo momento percepisce la situazione in questo modo e perché in questo momento vuole questa certa cosa; non possiamo esprimerci in questi termini, perché tra questi fattori percettivi e intenzionali da un lato e l'azione dall'altro si staglia il fenomeno della riflessione, una riflessione che ha il suo senso nell'essere rivolta alla ricerca di *ragioni* (Gründe). (pag. 143)

Da queste parole capiamo che per un'adeguata comprensione del fenomeno della riflessione, sarà necessario comprendere tale forma di *confronto*, in altre parole in che modo intendere questa possibilità di rapportarsi alle proprie opinioni e ai propri desideri, di poter fare riferimento a essi in quanto tali. *Confrontarsi* tanto con le proprie opinioni e con i propri desideri, quanto con quelli degli altri comporta in primo luogo la possibilità di far riferimento a essi e di identificarli in qualche modo e nel caso in cui si tratti dei desideri e delle opinioni di altri individui, ciò diventa possibile solo nella misura in cui è possibile far riferimento *alla stessa cosa* alla quale l'altro individuo si riferisce, nonché nella misura in cui è possibile far riferimento a sé stessi. In questo punto emerge una ulteriore sfasatura concernente il modo in cui intendere tale *identica cosa* alla quale due interlocutori fanno riferimento; se da un lato io posso intendere quale sia il particolare desiderio e la particolare intenzione di un altro individuo e, all'interno di uno spazio dialogico, ragionare su di essa insieme a lui, dall'altro tale condivisione mantiene degli spazi specifici di privatezza, in quanto un certo vissuto, un certo desiderio e una certa intenzione, apparterranno sempre e saranno sempre inseriti all'interno di un'unica coscienza, di un unico punto di vista sul mondo; così come tale punto di vista non può essere condiviso, è altrettanto impossibile condividere gli effetti che i vissuti hanno su di esso, e ciò nonostante resta possibile condividere delle esperienze e in tale condivisione approssimare punti di vista differenti.

Tornando al nostro problema, in linea di principio la condizione di base che permette entrambi gli atteggiamenti, il riferimento a sé e il riferimento agli oggetti, risiede nelle possibilità di *spezzare* il legame tra l'opinione e il desiderio da un lato e il loro portatore dall'altro. Tanto il riferimento a sé, quanto il riferimento agli oggetti, non sarebbero altro che degli effetti di questa *frattura* il cui prototipo è *la presa di parola*. Secondo Tugendhat, infatti, alla possibilità di riflettere è

strettamente connessa la particolare e unica esperienza che l'essere umano fa di sé stesso, come di un essere vivente che ha la possibilità di determinare la forma della propria vita, esercitando l'attività della riflessione. Tugendhat chiama questa specifica consapevolezza di sé: sapere che qualcosa dipende da me (*es liegt an mir*)¹²⁹. Secondo il filosofo tedesco, all'interno della situazione di discorso e prendendo la parola al suo interno, ogni essere umano accede a una nuova esperienza di sé e può rapportarsi in maniera attiva, tanto con i propri desideri che con il proprio volere, accede a una particolare forma di rapporto con sé stesso e, conseguentemente di conoscenza di sé. La presa di parola sarebbe, il prototipo a partire dal quale comprendere la *libertà del volere* propria dell'essere umano o, per usare le parole di Harry Frankfurt, per comprendere la presenza nell'essere umano di una *volontà di secondo ordine*¹³⁰. Lasciamo però in sospenso questo tema, il quale occuperà parte del prossimo capitolo dedicato interamente ai diversi approfondimenti che Tugendhat porterà avanti negli ultimi articoli, i quali spostano nuovamente il fuoco dell'analisi dalle strutture semantiche del parlare e dalla sua conseguente natura *normativa*, al tema centrale della presa di parola.

Abbiamo precedentemente accennato al fatto che in altri articoli Tugendhat è molto attento al dibattito sviluppatosi all'interno della biologia e della sociobiologia contemporanea e si confronta con esso. E proprio per questo ribadisce che

Anche se ci troviamo dinanzi ad una azione che non può essere del tutto ricondotta a delle *cause* in quanto la *riflessione* può giocare un ruolo al suo interno (e questo significa che non vi è nessun legame necessario tra i fattori interni ed esterni che caratterizzano la situazione in cui ci si trova ad agire e l'azione che viene compiuta di fatto), ciò non deve significare che l'azione non è determinata da delle cause. Non sappiamo però come la riflessione possa essere spiegata casualmente.

Questo significa che l'individuo, il singolo esemplare della specie

¹²⁹ All'interno del testo *Egozentricität und Mystik*, l'autore sottolinea che tale aspetto della soggettività umana non sia stato quasi mai preso in considerazione all'interno delle teorie analitiche dell'«io». (pag. 46)

¹³⁰ Espressione contenuta in *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy* 68, 1971.

Può prendere posizione nei confronti della propria opinione e del proprio desiderio, nella misura in cui questi può accettare o rifiutare l'enunciato attraverso cui l'uno e l'altro sono espressi e per questo ha anche la possibilità di posizionarsi tra l'accettazione e il rifiuto, nel momento in cui pone una domanda o riflette. (pag. 208)

L'autore non ha per nulla intenzione di delegare un qualche concetto misterioso per spiegare ciò che potrebbe benissimo essere visto come un dato che ci caratterizza come specie. Questo dato però non ha le caratteristiche di un fatto ma ha, più che altro le caratteristiche di una *possibilità*. Ci troviamo, in altre parole, dinanzi all'ipotesi che alcune delle caratteristiche distintive della nostra specie abbiano la forme di possibilità, che a renderci umani sono, nelle parole di Tugendhat, una serie di *possibilità formali* e non di tratti, le quali di certo hanno come condizione materiale di possibilità una certa conformazione e interazione a livello genetico, ma non devono semplicemente essere attivate, come degli istinti che aspettano solo le condizioni per apparire in tutta la loro forma, *restano sempre nella dimensione della possibilità*, non sono mai del tutto attualizzate e non potranno mai esserlo. Umano in questo termine è, non soltanto quell'animale che risponde a delle caratteristiche e non soltanto quell'animale che ha queste *possibilità formali*, ma colui che le pratica, che si misura con esse ed è proprio in questo continuo misurarsi con esse che ogni essere umano attesta la propria umanità. Nel caso della specie umana tale mancanza di specializzazione e tale *bisogno di imparare i comportamenti che la specie attua per sopravvivere* non viene colmato dall'apprendimento di istinti ma dall'insieme di discorsi e argomentazioni che costituiscono la cultura all'interno della quale a ogni essere umano capita di nascere.

Abbiamo delle buone ragioni che ci spingono a credere che quando a partire da un certo numero di premesse giungiamo a una certa conclusione, ciò che lega le due parti del ragionamento, non sono delle cause ma delle connessioni di senso che sottostanno a delle regole. E queste ragioni si rafforzano nel momento in cui cerchiamo di esplicitare il modo in cui tali regole vengono comprese e apprese.

Ciò che il filosofo intende in questo caso, potrebbe essere paragonato alle affermazioni fatte da Brandom¹³¹ all'interno del testo *Articulating Reasons*¹³²; in questo testo viene preso di mira un problema del tutto simile a quello di Tugendhat, e le affinità tra i due percorsi, a nostro avviso, non si riducono solo alle domande poste, ma anche all'articolazione delle risposte. Ciò che interessa il filosofo statunitense, è portare alla luce i tratti distintivi della *ragione normativa umana*; tale peculiarità anche in questo caso viene rintracciata nella natura inferenziale del nostro parlare e nelle caratteristiche formali delle proposizioni. Laddove però il filosofo tedesco parlerà di *riflessione* e di *ragioni*, il filosofo americano parlerà di *uso dei concetti* e di *inferenza*. Entrambi prendono di mira delle differenze *categoriali* che caratterizzano il modo in cui l'essere umano e, in linea teorica tutte le entità capaci di parlare una lingua proposizionale, si relazionano ai propri stati di coscienza e comportamenti, in altre parole alle proprie percezioni, alle proprie azioni e ai propri desideri, ed entrambi indicano la semantica del linguaggio verbale come condizione di possibilità di queste differenze. Molti sono gli esempi attraverso i quali l'autore sottolinea questa differenza in riferimento al regno animale

Comunque si decida di procedere, si dovrà dar conto degli aspetti per cui l'uso di concetti è simile ai comportamenti delle creature incapaci di discorso sia degli aspetti per i quali ne differisce. [...] Lo scopo dell'indagine sarà l'individuazione di ciò che caratterizza o distingue il concettuale in quanto tale: ciò che separa gli esseri che usano concetti da quelli che non li usano mi interessa di più di ciò che li accomuna. (pag. 13)

Ciò che Brandom intende con *concetto* rimanda nuovamente alla nozione di inferenza. È concetto, tutto ciò che può svolgere il ruolo di una premessa o di una conclusione all'interno di un ragionamento. Per spiegare che cosa intendere con il termine *ragioni*, Tugendhat utilizza proprio il caso del sillogismo, cioè una

¹³¹ Molti sono i punti in comune che legano la riflessione di questi due filosofi. Alcuni accenni in riferimento alla funzione normativa della ragione umana, si trovano nel testo di Raffaella Giovagnoli, *Razionalità espressiva. Schrekeping: inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia*, Mimesis, Milano 2004

¹³² Robert. B. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000; trad. it. di C. Nizzo, *Articolare Ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002

connessione tra premesse e conclusioni legate da una serie di sostituzioni, permesse dalle regole che delimitano il senso delle parti di cui ogni enunciato presente nel sillogismo è composto.

Già all'interno delle *Vorlesungen*, come abbiamo visto, Tugendhat insiste molto su questo punto decisivo, in quanto è proprio questo il punto di rottura tra le regole che coordinano l'uso di un qualche segnale comunicativo usato dagli animali non umani o delle azioni che rispondono alla sua emissione, dalle regole che sorreggono, ad esempio, l'uso di un'asserzione e l'apertura per mezzo di essa di un contesto dialogico

Le regole d'uso degli enunciati assertori [...] non sono delle regole condizionali. Tali regole non determinano a quali condizioni – legate al contesto o alle cognizioni – l'enunciato debba essere usato; al contrario determinano *ciò che implica* l'uso dell'espressione in questione. (trad. ingl. pag. 341)

In questo caso, con il termine *implicazione* dobbiamo intendere, sia l'insieme di connessioni semantiche che costituiscono il significato delle parti che costituiscono l'asserzione, quanto l'insieme delle procedure di verifica che porterebbero alla constatazione della verità o della falsità dell'enunciato stesso.

In un passaggio contenuto all'interno del testo del 2003, Tugendhat, facendo anche riferimento a Wittgenstein, dà un'ulteriore spiegazione

[...] tanto nella riflessione pratica quanto in quella teoretica ci si chiede che cosa parli a favore o contro ciò che viene espresso da un dato enunciato, e ciò che in questi casi viene richiesto sono *ragioni*. Che sia possibile domandare ragioni è implicito nella struttura semantica degli enunciati assertivi. Il celebre detto di Wittgenstein secondo il quale comprendere un enunciato assertivo vuol dire che cosa accade quando esso è vero (*Turactatus*, 4.024) può essere integrato così: lo si comprende quando si sa che cosa debba essere considerato una ragione a favore dell'enunciato o contro di esso. Ciò che si impara quando si impara la semantica di un linguaggio non è semplicemente l'associazione con oggetti, ma sono le regole di identificazione e motivazione che stanno alla base di una tale associazione. Appartiene alla struttura di questo linguaggio il

fatto che gli stati di cose dati nella comprensione degli enunciati siano oggetti di una riflessione possibile, di un domandare ragioni. (trad. it. pag. 21)

Proprio in questo gioco di continua esplicitazione di ciò che viene detto implicitamente in un semplice enunciato come “questo gessetto è rosso”, si gioca la pratica della riflessione, e proprio in questo gioco di esplicitazione si costituisce quella che Tugendhat chiamerà *la trascendenza immanente del significato*. È anche questa una posizione che riprende e cerca di sviluppare la distinzione, compiuta già da Frege, tra cause e ragioni; distinzione, che per il logico austriaco, era centrale per separare la logica dalla psicologia. Già all’interno della *Logica* (1879-91) leggiamo

Sebbene ciascun nostro giudizio sia casualmente condizionato, non tutte queste cause, tuttavia, sono ragioni giustificanti [...]. Le cause che occasionano i nostri giudizi agiscono secondo leggi psicologiche e possono pertanto condurre sia alla verità sia all’errore. Esse non hanno alcuna relazione interna con la verità. (trad. it. pag. 69)

La torsione che Tugendhat fa compiere a questo argomento riguarda soprattutto l’introduzione della *riflessione*. Non soltanto le giustificazioni che contano in favore o contro la verità di giudizio, l’appropriatezza di una descrizione o di una azione in relazione a una certa situazione pratica, sono differenti dalle cause che hanno permesso da un punto di vista psico-fisico di articolarle e di comprenderle, ma sono anche tali da offrire dei *campi di riflessione*.

A distinguere il comportamento umano dal comportamento animale in maniera essenziale sarebbe, quindi, la presenza della *riflessione*. Ma cosa intendere con questa espressione? Prima di addentrarci nella trattazione di questo problema dobbiamo ricordare il fatto che tale affermazione, nella sua apparente semplicità, si discosta radicalmente dalle affermazioni heideggeriane, per ora non sappiamo bene fino a che punto tali affermazioni siano distanti, ma di certo possiamo, seguendo Tugendhat, constatare che all’interno di *Sein un Zeit*, e nelle pagine dedicate alla descrizione degli *esistenziali*, non fanno la loro comparsa né la riflessione, né le ragioni; tale assenza è ancora più marcata nel caso dei due corsi universitari già citati in cui se da un lato viene esplicitamente affermato che l’essenza del

linguaggio e l'essenza dell'uomo siano dei problemi che devono essere trattati insieme e nonostante si affermi esplicitamente il legame tra la *possibilità dell'esserci dell'uomo di formare mondo* e la *possibilità dell'esserci dell'uomo di parlare*, nulla viene detto della relazione tra questi fenomeni e la *riflessione* e le *ragioni*.

Tugendhat ci suggerisce che tale riflessione, emergendo, interrompa il legame tra percezione e intenzioni-istinti da un lato, e azioni dall'altro, e che questa interruzione non sia altro che una sospensione del legame causale che le nostre percezioni e i nostri desideri intrattengono con le situazioni in cui ci troviamo. Il tutto resta però ancora avvolto da un alone di mistero. Un passo in avanti viene compiuto seguendo la lettura del testo a partire da una prima caratterizzazione di questa *ricerca di ragioni* in cui la riflessione si articolerebbe. Ciò che non dobbiamo dimenticare, è che essa non viene presentata come un fatto, ma come una emergenza, qualcosa che accade ma che potrebbe anche non accadere, in altre parole ci viene suggerito che essa è una possibilità. Se la nostra lettura è corretta, allora la nostra natura non è tale da sfuggire al legame causale che governa il nostro percepire, desiderare e pensare, e sicuramente tanto in un caso che negli altri essa è del tutto determinata casualmente, ma deve esserci una qualche attività che ci permette di *interrompere* questo legame. Tugendhat in questo articolo non fornisce una risposta chiara a questo interrogativo il quale verrà ripreso esplicitamente in un articolo del 2007, dal titolo *Willensfreiheit und Determinismus*, in cui la nozione *formale di libertà* verrà esplicitamente legata alla possibilità di prendere la parola in prima persona

[...] la riflessione ha il senso di essere rivolta verso [...] il perché lui o lei percepisce la situazione in un certo modo e il perché abbia queste intenzioni [...]. La persona non solo fa quello che vuole, ma può in un certo senso, controllarlo. (pag. 57)

Soffermandoci sulla prima parte di questa espressione, possiamo notare che un primo passaggio a restare implicito al suo interno, riguarda qualcosa che *deve* poter accadere ancora prima di poter intraprendere una ricerca di *ragioni* (parola che per ora scegliamo di non prendere in considerazione); ancor prima di porre questa domanda, infatti, l'essere umano del nostro esempio deve *sapere che cosa sta*

vedendo e in questo, sembra non esserci nessuna differenza con la percezione che un animale predatore ha della sua preda, della situazione globale in cui si trova, nonché della sua intenzione di catturarla e mangiarla. Il sapere di cui il filosofo ci parla in questo caso, però, non è del tutto identico a questo ma è un sapere riflessivo, cioè un *sapere di sapere*. È il fatto che sto percependo una determinata cosa o che ho una determinata intenzione a essere messo a tema da una *riflessione* così come essa ci viene presentata da Tugendhat, e questo è possibile solo nella misura in cui io, mentre percepisco una determinata cosa oppure ho il desiderio di compiere una certa azione, posso anche far riferimento in qualche modo a questa percezione e a questo desiderio, identificarli e, solo in un secondo momento, interrogarmi sulle *ragioni che ci sono per averli*. A essere tematizzati, evidentemente, non sono più la percezione e il desiderio in sé e per sé, ma i *giudizi di percezione* e le *articolazioni discorsive del desiderio*, ma ancora di più: il modo in cui queste articolazioni sono *storicizzate* nell'esperienza del singolo individuo, sono intrecciate con particolari sensazioni, emozioni progetti. Se restiamo fermi all'esempio della percezione, allora dovremmo dire che, alla percezione di qualcosa viene aggiunto (o, può essere aggiunto) un *supplemento* dovuto alla capacità di tematizzare tale percezione, e tale supplemento è dato, appunto, dalla possibilità di parlare, di far riferimento attraverso un enunciato a ciò che vediamo, di identificare e distinguere i componenti presenti all'interno delle situazione grazie ai termini singolari e di specificarne le caratteristiche per mezzo dei predicati. È proprio a partire dall'analisi di questo supplemento che saremo in grado di articolare una prima risposta alla domanda antropologica fondamentale, cioè: in che cosa consiste la differenza categoriale tra la coscienza umana e la coscienza animale?

Un oggetto è [...] una configurazione percettiva che, all'interno del mondo di un determinato organismo vivente [...] determina una differenza *percepibile* e, quindi, eventualmente, *comportamentale*, con la situazione in cui quella determinata configurazione è assente. [...] Per il ragno la mosca è oggetto, certamente, ma il ragno non *sa di sapere* che la mosca è un oggetto: reagisce alla percezione delle mosche. (Cimatti, pag. 151)

Nel momento in cui diventa possibile rendere oggetto di riflessione ciò che stiamo percependo, allora non stiamo solo e semplicemente reagendo a questa

presenza percettiva rilevante, ma stiamo in un certo senso *sospendendo la reazione*. E non la sospendiamo ma, in linea di principio, la *smontiamo e indirizziamo su un altro corso*. Tale possibilità, se da un lato mantiene sempre l'essere umano in una condizione di insicurezza e quindi costituirebbe uno svantaggio dal punto di vista evolutivo, dall'altro però garantisce a questo animale una parziale indipendenza, la cui ampiezza non può essere determinata con precisione, rispetto a ogni tipo di programma comportamentale appreso, fornendo le basi per un'indebita capacità di adattamento rispetto alle variazioni dell'ambiente.

Ma cosa rende possibile questa sospensione? Sappiamo già che la risposta rimanda al linguaggio verbale e alla sua natura proposizionale, in particolare al funzionamento dei predicati e dei termini singolari all'interno della forma assertoria degli enunciati, e anche, all'interno dei cosiddetti giudizi di percezione. L'esempio della percezione, infatti, costituisce la prova del fuoco di questa ipotesi di lavoro e, proprio per questo, tanto Tugendhat che Brandom si soffermano principalmente su questi casi. Nei casi di percezione (sia interna che esterna, sia nel caso del rosso che nel caso del freddo o del dolore) sembrerebbe che poco spazio ci sia per le *ragioni* e per la *riflessione*.

È questa una indicazione di risposta a una domanda che lo stesso Brandom pone all'interno del suo saggio

Quale è la differenza tra un pappagallo o un termostato, che rappresenta l'esser rosso o l'esser fredda di una stanza esercitando la loro disposizione a reagire in modo affidabile in maniera differenziale emettendo il suono "É rosso" o accendendo il riscaldamento, da un lato, e un essere capace di conoscenza, che compie gli stessi atti applicando i concetti di *rosso* o di *freddo*, dall'altro? Che cosa è capace di fare questo essere, che il pappagallo e il termostato non sanno fare? (pag. 113)

A questa domanda Brandom risponde mettendo in primo piano le differenze strutturali che caratterizzano il riconoscimento di *tratti rilevanti* e la reazione a essi, dal modo in cui vengono identificate e classificate le esperienze a partire dall'uso dei concetti, cioè di connessioni di tipo argomentativo. Se ci chiediamo, con Brandom qual è la differenza tra un [...] pappagallo addestrato a dire "è rosso" davanti a cose rosse e un essere umano capace di affermare che davanti a lui vi è

“una cosa rossa”, il quale in altre parole non fa altro che produrre un resoconto di ciò che gli sta dinanzi, diremmo che il modo in cui i due esseri viventi comprendono ciò che dicono è fundamentalmente differente in quanto

[...] il pappagallo non considera “è rosso” come incompatibile da “è verde”, né sa che segue da “è scarlatto” e implica “è colorato”. [...] Afferrare o comprendere un tale concetto significa padroneggiare praticamente le inferenze in cui è coinvolto: conoscere, nel senso pratico di essere in grado di distinguere [...] che cosa segue dall’applicabilità del concetto, e da che cosa l’applicabilità segue. (pag. 56)

Di fondamentale importanza per comprendere, ma anche per fondare, tale ipotesi è riuscire a mostrare in che modo la percezione di qualcosa e il giudizio di percezione si differenziano e per far questo bisogna chiarire il senso degli elementi che concorrono alla formazione di un *semplice* giudizio di percezione, nel caso più semplice, almeno un termine singolare e un predicato. In questo caso non stiamo solo affermando che *riferirsi a qualcosa e riconoscerla* a partire dalla percezione, sia qualcosa di differente dal farlo a partire da un giudizio di percezione, ma stiamo sostenendo che poter parlare facendo dei resoconti inferenziali di ciò che percepiamo, trasformi radicalmente la natura dell’*oggetto* percepito e la natura dell’esperienza stessa e, di conseguenza ponga la nostra stessa natura a una trasformazione.

Tugendhat, il quale già nel testo del 1976, aveva sottolineato i tratti caratteristici del fenomeno della comprensione, aggiunge a questa risposta un altro tassello: ciò che l’animale umano sa fare di differente rispetto agli altri animali è sospendere questa connessione tra condizione e reazione e interporre tra di essi un terzo elemento: un enunciato e su di esso innestare la pratica, infinita e intermittente della riflessione. Attraverso un enunciato assertorio o una connessione di enunciati assertori egli identifica e caratterizza i tratti della situazione in cui si trova, ne dà una descrizione (o un resoconto), ma nel portare avanti tale descrizione non è più (solo) vincolato dalle condizioni percettive, da ciò che vede in questo preciso momento, ma è vincolato dal modo in cui le parole che usa sono connesse tra di loro, dai vincoli di connessione che esse impongono, ma quando tali connessioni vengono espresse, non soltanto vengono esposte a una messa in discussione, ma

vengono inserite in un contesto virtuale in cui ciò che conta è *se esse sono vere e corrette*. Attraverso un enunciato della forma imperativa e ottativa egli identifica una serie di azioni possibili e dà voce a una serie di tendenze ad agire, ma anche in questo caso il semplice desiderio e il semplice *voler raggiungere un certo scopo*, i quali possono benissimo essere sorti a partire da tutta una serie di *pressioni* e *condizionamenti* esterni e interni, possono essere valutati a partire dalla loro correttezza e appropriatezza. Tale sospensione non è una attività neutra, quasi indolore. Il fatto di poter in ogni momento andare alla ricerca delle ragioni che giustificano una certa percezione, di dover verificare se essa è vera, appropriata o erronea o ad esempio frutto di un'illusione, comporta una trasformazione radicale all'interno dell'esistenza umana. Essa viene attraversata da un'insicurezza costitutiva e ineliminabile.

Nel momento in cui le percezioni e gli istinti non sono più dei motivi *sufficienti e vincolanti* per agire in un certo modo, ma a essi è possibile sempre e in ogni momento chiedere un certificato di autenticità, allora ogni contesto e ogni situazione possono di fatto trasformarsi in un *labirinto*, ogni singola conoscenza può essere sospesa e messa in discussione e così all'infinito. Il rischio al quale la nostra specie animale è esposta, riguarda proprio la tendenza a rimandare e prolungare all'infinito tale sospensione, con degli effetti catastrofici e distruttivi per la stessa specie. Dinanzi a ogni piatto di cibo, possiamo del tutto diffidare dell'odore, dell'aspetto e chiederci se in esso non sia contenuto del veleno. Di fronte a una qualunque percezione possiamo diffidare di essa e dei nostri sensi fino alle estreme conseguenze di ciò. Tale possibilità interna alla natura umana, di interrogarsi sulle ragioni di qualcosa, sembra avere un duplice effetto sulla specie, essa sembra essere contemporaneamente un vantaggio e un pericolo evolutivo. Uno spazio di azioni possibili (Tugendhat parlerà di *Spielraum*) si viene a collocare all'interno di ogni contesto, uno spazio che al di là di tutte le differenze contenutistiche presenta formalmente sempre le stesse tre possibilità: accettare, rifiutare o approfondire. Nelle parole di Tugendhat ciò è possibile [...], per noi esseri umani, solo a partire dal parlare un linguaggio proposizionale (142), nella possibilità di poter usare degli enunciati assertori e con essi di esporci al problema della loro verità e nella possibilità di usare enunciati imperativi e ottativi ed essere, in questo caso, esposti al problema di valutare e decidere se essi siano giusti e buoni.

In questo senso, la riflessione si colloca nel mezzo tra percezione, desiderio e comportamento e proprio in questo senso né le percezioni né i desideri governano semplicemente e in maniera causale il nostro agire. Questo non significa semplicemente violare il principio di causalità, ma significa prima di tutto descrivere i fenomeni in maniera corretta per poi, eventualmente ricercare delle cause anche per essi, anziché ridurli a priori a un certo modello (in questo caso al modello di alcuni comportamenti istintivi animali, governati da stimoli scatenanti). Nel momento in cui io giudico di vedere qualcosa di rosso o che Socrate è mortale, tali giudizi non sono più del tutto l'effetto di connessioni causali (come lo è il fatto di vedere qualcosa piuttosto che un'altra) ma sono il frutto di connessioni tra *ragioni* o nelle parole di Brandom, sono il frutto di connessioni inferenziali. In questo modo si esprime Brandom

Che cosa distingue essenzialmente un pappagallo addestrato a dire "E' rosso" in presenza di cose rosse da un essere che è davvero capace di riferire su basi non inferenziali la presenza di un oggetto rosso, reagendo ad essa mediante l'acquisizione della credenza percettiva di avere davanti a sé qualcosa di rosso? Come minimo, ritengo, questo qualcosa è l'*articolazione inferenziale*. Le credenze sono essenzialmente qualcosa che può servire come premessa o conclusione di una inferenza. Diversamente dal pappagallo, il soggetto di autentiche credenze concettuali risponde alla presenza visibile di cose rosse eseguendo una mossa potenziale nel gioco del dare e richiedere ragioni: applicando un concetto (pag. 111)

Mentre queste sono le parole di Tugendhat

[...] con l'espressione *ragione per qualcosa*, ci riferiamo a qualcosa che parla in favore di *qualcosa* e con questo secondo *qualcosa* facciamo sempre riferimento ad un giudizio, ad un desiderio o ad una azione. Quando riflettiamo, non facciamo altro che valutare che cosa parla il favore o contro una certa azione o una certa credenza. (pag. 143)

Tutto questo, però, significa che alla base di un certo *giudizio* di percezione, così come alla base di una certa azione, vi sono certo delle connessioni causali con le situazioni percettive e di azione, ma queste connessioni non si trovano di fatto alla

base dell'agire e del giudizio, i quali accanto alle *cause*, hanno il parlante e il proprio argomentare. Ciò che porta l'animale umano verso un giudizio piuttosto che un altro e verso un'azione piuttosto che un'altra non sono soltanto le informazioni rilevanti del contesto in cui egli si trova, ma sono tutta una serie di connessioni di tipo argomentativo, non delle cause ma delle *norme* che regolano le connessioni tra le ragioni.

A questo punto possiamo elencare le differenze emerse finora:

1. Il comportamento, la condotta, dell'essere umano è guidata da *norme* e non solo da istinti.
2. Le norme esistono all'interno di pratiche argomentative e hanno una struttura proposizionale. Dicono che cosa abbiamo di fronte e come *comportarci con esso*.
3. Ogni norma, nel momento stesso in cui è compresa, porta con sé la possibilità di essere messa in discussione.
4. L'esperienza di tale possibilità coincide con l'esperienza del tutto umana della contingenza.
5. Percorrere tale possibilità significa riflettere.
6. L'essere umano è per natura portato a riflettere per far fronte alla contingenza.

3.13 Ritorno ad Heidegger

Ma cosa c'entra in tutto questo Heidegger? Di certo anche Heidegger, nel corso *Concetti fondamentali della metafisica*, parla di trascendenza, ma se evidenziamo una sua affermazione, contenuta nel testo del corso, e la confrontiamo con la posizione di Tugendhat, ci rendiamo conto immediatamente che l'operazione compiuta dall'allievo, consiste in un radicale ribaltamento dei termini. Laddove Heidegger, in continuo dialogo con Aristotele¹³³, afferma che c'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua natura trascende (trad. it. pag. 394), Tugendhat

¹³³ Per una ricostruzione di questo dialogo rimandiamo agli ormai classici studi di Franco Volpi (1984, 1992) e al recente saggio di Chiara Agnello, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, Il Melangolo, Genova 2006

sta suggerendo che vi è trascendenza immanente alla vita umana, proprio perché vi è linguaggio, o meglio, proprio perché vi è un parlare proposizionale; è questo, infatti, il punto di partenza per vedere i fatti e le abitudini del mondo *sempre come punti instabili all'interno di un contesto di fondazione* e per questo, sempre come un punto di partenza per andare al di là di essi. Tale inversione non è di poco conto e va letta anche alla luce della impossibilità di fondare il parlare sulla misteriosa caratteristica del *trascendere*, mentre invece diventa possibile mostrare in risposta a quale problema adattivo l'essere umano ha cercato di rispondere per mezzo di un parlare che *trascende*.

Secondo Tugendhat, sono proprio le riflessioni appena fatte a costituire la premessa adeguata per la comprensione e la rettifica del discorso heideggeriano. Una comprensione che ha la pretesa di essere migliore di quello che si potrebbe ricavare se si seguissero semplicemente i concetti presenti nel testo di Heidegger

Se confrontiamo le strutture raggiunte dalle precedenti osservazioni, con l'antropologia di *Sein und Zeit*, emerge con evidenza che le tre nozioni fondamentali che abbiamo preso in considerazione: la riflessione, le ragioni e le norme (e, come abbiamo visto, anche la nozione di *bene*. Nota mia), nessuno di essi compare nell'opera, neanche un loro sinonimo.

Ciò non significa, però, che Heidegger non abbia intravisto qualcosa di corretto. Se riprendiamo il modo in cui la nozione di *Man* viene presentata e caratterizzata, ci accorgiamo che la sua funzione all'interno dell'esistenza umana è quella dell'*Entlastung*

Heidegger sviluppa il discorso intorno al *Si* affermando, ad esempio che: «noi leggiamo, vediamo e giudichiamo [...] come *si* legge, *si* guarda, *si* giudica» e si possono in questo caso aggiungere molte altre parole con le quali ci riferiamo ad attività: ognuno si veste seguendo il modo in cui *ci si* veste, dipinge seguendo il modo in cui *si* dipinge, esercita il proprio ruolo di padre, direttore, insegnante, nel modo in cui *si fa* e così via; per dare una formulazione generale: *si fa ciò che si fa, nel modo in cui gli altri lo fanno, nel modo in cui è dato e ci è stato insegnato, a partire da criteri convenzionalmente già dati e stabiliti.* (pag. 139)

Abbiamo mantenuto il termine tedesco utilizzato da Tugendhat, in quanto esso è lo stesso termine usato da Gehlen per descrivere tutta una serie di prestazioni e attività (prima fra tutte il linguaggio) attraverso le quali l'essere umano *delega* a qualcos'altro, in primo luogo al linguaggio e alla cultura, il compito di compensare alla propria *naturale* povertà di istinti, o meglio il fatto che questi istinti si trovino disarticolati e non legati a precisi schemi di esecuzione prefissati, situazione che ha come diretta conseguenza il fatto di non avere a disposizione nessun programma (innato o modificabile per mezzo dell'apprendimento) che indichi cosa fare nel proprio ambiente, che cosa cercare, cosa evitare. Nel caso di *Sein und Zeit*, da che cosa viene *dispensato*, l'essere umano? La risposta di Heidegger è tanto netta quanto enigmatica: nel *Si*, ogni singolo Esserci viene dispensato dalla scelta di sé, il *Si* ha già da sempre deciso al posto del singolo Esserci. Secondo Tugendhat, il concetto fondamentale per comprendere le nozioni di *Man* è quello di decisione, ma questo stesso concetto assume dei tratti oscuri e poco controllabili all'interno del discorso heideggeriano, soprattutto a causa di un'opposizione tanto netta tra il *Si* e il *Sé*.

Ancora una volta possiamo notare come l'idea di Tugendhat sia del tutto in linea con il pensiero di Lorenz, il quale a sua volta, richiamando esplicitamente il pensiero di Gehlen ribadisce che

[...] il modo in cui le forme di comportamento innate, le disposizioni e gli impulsi si manifestano dipende dal loro controllo culturale [...]. Nella maggior parte degli animali l'esecuzione delle diverse azioni istintive è determinata da schemi prefissati, mentre nell'uomo, benché gli impulsi siano sempre innati, mancano schemi di esecuzione prefissati e controlli rigorosamente predeterminati. Nel caso dell'uomo la tradizione culturale sostituisce i meccanismi innati [...] (Lorenz, trad. it. 1985, pag. 234)

Tugendhat non sta facendo altro che portare alle estreme conseguenze tale impostazione, rilevando che se le tradizioni culturali sono articolate in maniera normativa e se, proprio per questo possono variare nel tempo, tale variazione ha anche un effetto trasformativo sugli stessi istinti e sulle stesse disposizioni, in quanto, in alcuni sistemi culturali verranno privilegiate e incoraggiate alcune disposizioni e ne verranno condannate altre, verrà impedito a esse di esprimersi, di

svilupparsi e di articolarsi. Se da un lato questo modo di funzionare potenzia molto le capacità adattive dell'essere umano, dall'altro crea necessariamente degli squilibri e delle disfunzioni dovute alla possibilità o al divieto di esprimere determinate disposizioni innate. Il controllo normativo degli istinti non è per nulla identico al controllo innato degli stessi. Questo fatto biologico avrà, come vedremo nel prossimo capitolo, anche delle ripercussioni nella struttura stessa del rapporto che l'essere umano ha con sé stesso, in quanto ciò, non riguarda più solo i desideri, i pensieri e le disposizioni che egli ha, ma riguarda anche il modo in cui, da un lato, questi desideri e queste disposizioni si relazionano con il sistema di discorsi descrittivi e espressivi che li riguardano, e dall'altro, il modo in cui lui stesso vive questa relazione.

Facendo esplicito riferimento ai paragrafi di *Sein und Zeit*, Tugendhat riprende il discorso heideggeriano e impone a esso un'importante torsione, come abbiamo già iniziato a vedere nei precedenti paragrafi. La nozione chiave per comprendere, e rendere verificabile, ciò che Heidegger ha solo individuato, ma non messo a tema, è quello che concretamente accade nel momento in cui un enunciato assertorio o imperativo viene usato e compreso. Il tratto fondamentale degli enunciati del nostro linguaggio, che lo distingue radicalmente (in maniera categoriale e non quantitativa) da ogni altro sistema di segnali, è il fatto che ogni enunciato, oltre a offrire un significato, offra sempre un campo di azioni possibili, composto nel suo grado minimo da tre atteggiamenti fondamentali: il parlante e l'ascoltatore, possono in ogni momento accettare, rifiutare o mettere in discussione ciò che viene detto; ciò che di volta in volta viene accettato, rifiutato o messo in discussione è l'insieme di relazioni argomentative (inferenziali, nelle parole di Brandom o, nelle parole di Tugendhat: ciò che parla in favore dell'enunciato) che ne costituiscono il senso. In altre parole, ogni enunciato *rimanda oltre sé stesso, è un invito alla trascendenza*. Questo significa che, ogni parlante e ogni ascoltatore di volta in volta possono decidere se accettarle o meno, ma anche devono decidere, laddove il semplice partecipare a un gioco di tipo assertorio o di tipo imperativo, significa accettare a monte l'onere di dover decidere passo dopo passo se accettare o meno il suo sviluppo argomentativo, in altre parole: riflettere

Heidegger, a mio avviso a ragione, ha attribuito al *Si* una funzione di esonero in contrapposizione al *dover scegliere* all'interno di un campo di azioni

possibili, ma non ha tematizzato sino in fondo con quale aspetto strutturale dell'esistenza umana fosse correlato tale *campo di azioni possibili* e ciò ha portato alla conseguenza che il *dover scegliere* da un lato sia stato associato unicamente al problema dell'autenticità del proprio essere e in secondo luogo è stata del tutto tralasciata la terza dimensione (la profondità) delle ragioni che viene offerta ad ogni essere umano per mezzo della domanda intorno al fondamento di qualcosa (alle ragioni che parlano in suo favore). [...] Non è un caso che nel testo di Heidegger manchino parole come *corretto e dovere*. In questo modo resta necessariamente nascosto anche il fatto che il *Si* non sia altro che una prima risposta già pronta alla domanda intorno alla *correttezza*. (pag. 144)

Prendere in considerazione il carattere, non soltanto linguistico ma argomentativo, di ciò che *si dice, si crede, si fa* significa necessariamente misurarsi con il problema della sua messa in discussione, ma tale messa in discussione investe proprio ciò che rende sensate le argomentazioni e le valutazioni offerte dal *Si*. Secondo Tugendhat, affermare che il *Sé stesso* sia l'opposto del *Si*, e che ogni singolo *Esserci* debba superare il *Si* e le decisioni prese da esso per riappropriarsi del proprio *Sé* e per decidere a partire da *Sé stesso*, non sono altro delle formulazioni confuse che non possono di fatto essere verificate e le quali però possono ancora indicarci qualcosa. Ciò che tutti quanti noi facciamo, e possiamo fare, dinanzi a una *proposta* offerta in maniera discorsiva, è metterla in discussione, ma ciò che abbiamo di mira nel farlo non siamo *noi stessi*, bensì la verifica della correttezza di tale discorso o del bene implicito nel suo essere un consiglio pratico o un ordine; ma da un altro punto di vista *siamo proprio noi stessi* a dover compiere questi passi di verifica e di sperimentazione. Il punto è che in questogioco dell'esplorazione e della verifica è la stessa vita di coscienza del singolo individuo ad essere formata. Sarebbe del tutto fuorviante, ed errato da un punto di vista descrittivo, sostenere che laddove per ogni altro animale vi sono istinti innati e appresi che selezionano i tratti rilevanti dell'ambiente e dicono che cosa c'è da fare al suo interno, nel caso dell'essere umano ci si trovi dinanzi a un animale del tutto spoglio di istinti, filogeneticamente trasmessi e quindi innati, nonché a una serie di comportamenti appresi che indirizzano l'agire in determinate direzioni, al quale il mondo quindi apparirebbe come una sorta di, tanto pura quanto vuota, possibilità; il

problema, al contrario, è che l'essere umano, nel momento in cui può parlare e descrivere le condizioni tanto ambientali che fisiche e psicologiche in cui si trova, può anche interrogarsi sulla loro correttezza e solo in questo momento si espone a un campo aperto di possibili vie descrittive ed esplicative alternative, le quali potranno smentire o confermare ciò che era stato precedentemente appreso. Qualunque cosa appresa, tanto nel campo dell'agire che nel campo del percepire, nel momento in cui diventa oggetto di discorso è come se venisse immediatamente sdoppiata e vista a partire dall'opposizione tra *apparenza e realtà*.

Il *Si* in entrambe le dimensioni (perceptiva e comportamentale) non è altro che una prima mappa di riferimento, perché la risposta che esso dà, la quale di certo ha la forma di una argomentazione, rimanda strutturalmente al di là di sé stessa. È possibile, infatti, immediatamente chiedere: per quale ragione *si* ritiene giusta, corretta, questa determinata cosa? (pag. 145)

Nel momento in cui l'essere umano si trova all'interno di uno *Spielraum* aperto, che di certo offre ma non impone alcuna risposta sul piano puramente percettivo e istintuale, che cosa prende il posto di tale *legame programmato tra individuo e ambiente*? Tale legame viene sostituito e colmato da *ciò che gli altri fanno, ciò che gli altri giudicano, ciò che gli altri ritengono corretto e giusto*. L'insieme delle pratiche apprese, all'interno della propria comunità di appartenenza, costituiscono un primo orientamento nell'agire, nel valutare, nel giudicare, eppure tale insieme di pratiche, proprio perché apprese all'interno della generale pratica linguistica e proprio perché articolate per mezzo del linguaggio verbale, non possono essere considerate del tutto analoghe a delle attività istintive apprese, in quanto la loro stessa comprensione e le stesse regole che soggiacciono alla loro effettuazione, continuano a offrire in maniera implicita un *campo di azione*, formalmente composto sempre dalle stesse tre opzioni: acconsentire, rifiutare, interrogare. Ciò che viene espresso dal *Si*, non può essere considerato come un insieme di *segnali* o di stimoli, proprio a partire dalla sua articolazione linguistica. Secondo Tugendhat, bisogna pensare a esso come a un intricato sistema gerarchizzato di opinioni e di pratiche. Questa distinzione è molto importante in quanto ci permette di sottolineare la particolare forma che tale *Entlastung* ha. Di fatto, non ci troviamo dinanzi né a una semplice compensazione, cioè all'apprendimento di istinti e

comportamenti necessari per la sopravvivenza i quali non sono però già formati, né tanto meno possiamo parlare di una sostituzione di un comportamento espressivo con un altro. In primo luogo ogni singolo aspetto del *Man*, ogni singolo *si fa così e così*, non ha la stessa forza di un istinto, non risolve una volta per tutte la momentanea sprovvedutezza di moduli comportamentali appropriati, così come accade per ogni istinto appreso nel regno animale, ma può in ogni momento essere messa in discussione e a sua volta accantonata e sostituita proprio a partire dalla sua formulazione in enunciati e in gruppi di enunciati alla cui pretesa di appropriatezza è sempre possibile opporsi con un “no”. Proprio per questo, l’insicurezza e il senso di contingenza che attraversa la vita dell’essere umano, non viene *cancellato* e mai del tutto superato, ma solo *assopito, rimandato*. Questo significa che anche tutto ciò che *mi circonda*, così come tutto ciò che *motiva il mio agire*, diventano qualcosa di differente, non hanno più la natura di stimoli che vincolano l’agire e o ancorano a determinati fini, attivando degli specifici moduli comportamentali, ma diventano dei discorsi che offrono delle opportunità e dei fini in quanto *opportunità*.

Tale ipotesi, naturalmente, deve essere meglio articolata e giustificata, ma crediamo sia possibile rintracciare alcuni accenni di risposta proprio nei testi heideggeriani. Come abbiamo precedentemente sostenuto, nonostante nelle opere di Heidegger non sia contenuta una trattazione esplicita e sistematica dell’asserzione e degli enunciati imperativi, così come non viene elaborata una teoria generale delle *correttezza e della verità di enunciato*, possiamo trovare molte indicazioni e molte domande le quali indicano una direzione di ricerca. Da ciò che abbiamo affermato in precedenza, nel momento in cui ci siamo soffermati su alcune tesi antropologiche contenute nelle opere di Heidegger, sappiamo che il problema della natura umana e della *natura* del linguaggio, sono due problemi che, secondo il filosofo, devono essere affrontati insieme. Nel corso del 1929, inoltre, il filosofo è molto esplicito nell’individuare le due differenze fondamentali tra i comportamenti animali e le condotte umane, mentre ogni animale si rapporta agli oggetti del proprio ambiente in funzione degli istinti che deve soddisfare, l’essere umano ha la possibilità di rapportarsi all’oggetto in quanto tale; inoltre, mentre l’animale si rapporta a un ambiente che la sua percezione e l’insieme dei suoi istinti ha ritagliato, l’essere umano, o meglio *l’esserci nell’essere umano* è formatore di mondo. Entrambe le caratteristiche, come già accennavamo, sono ricondotte da Heidegger stesso al linguaggio. L’essere umano, in quanto parlante, può da un lato rapportarsi

all'oggetto in quanto tale e dall'altro può essere formatore di mondo. La risposta che ci viene offerta, o meglio il campo di riflessione che ci viene consegnato dal filosofo, ci suggerisce che gli enunciati del nostro linguaggio non possono essere considerati dei segnali attraverso i quali una serie di comportamenti (innati o appresi) vengono scatenati o suggeriti, in quanto attraverso tali enunciati diventa possibile per l'essere umano rapportarsi agli oggetti in quanto tali, e con questa espressione possiamo intendere, ancora vagamente e in maniera imprecisa, che per mezzo degli enunciati possiamo riferirci a questi stessi stimoli percepiti e a queste stesse tendenze ad agire dettate dall'istinto, invece che seguirli semplicemente e, proprio in questa messa a tema degli oggetti di esperienza in quanto tali, diventa possibile *formare un mondo*. Non è questo, però, il primo aspetto del discorso che interessa Tugendhat, e questo non solo perché suo intento non è quello di ricostruire il pensiero del maestro, ma perché il primo tratto da dover rilevare, in vista di una antropologia filosofica, è la radicale variazione subita dal rapporto tra l'animale umano e il proprio ambiente nel momento in cui esso viene articolato a partire dal parlare, dagli enunciati e dalle connessioni *normative* di senso che legano gli enunciati, anziché da una serie di segnali e di istinti. Ciò che viene immediatamente a mancare è la *sicurezza*. Con questa espressione non facciamo riferimento per nulla a un fatto empirico, cioè al fatto banale che ogni essere vivente viva nel proprio ambiente delle situazioni di pericolo, sia minacciato e in alcuni casi possa sentirsi in trappola e senza via di uscita (quando ad esempio non vengono viste più delle vie di fuga da un predatore) ma, per riprendere (traformare e rilanciare) una espressione usata dallo stesso Tugendhat nelle *Vorlesungen*, stiamo parlando di un *fenomeno logico-emotivo*, che investe l'ambiente dell'animale umano, in quanto parlante, nella sua totalità e, in secondo luogo è un fenomeno dai tratti paradossali in quanto, contemporaneamente espone l'essere umano a un problema e offre delle soluzioni.

Dal fatto che la nostra specie non è del tutto programmata, ci troviamo all'interno di due distinti campi d'azione che ci espongono ad una insicurezza possibile: in primo luogo, ciò che io so del mondo e il modo in cui io giudico le cose, è giusto? E in secondo luogo, ciò che io voglio è giusto? Tutto questo può essere espresso in una variante semantica: come devo vedere le cose e che cosa devo fare? In entrambi i casi, la risposta a portata di mano e la risposta più

semplice alla domanda sulla correttezza, ci viene fornita dal *Man*: le cose sono così come vengono viste dagli altri e io devo comportarmi nel modo in cui si comportano gli altri. (pag. 144)

Il *Man*, in questo caso, non darebbe altro che una prima risposta alla domanda sulla correttezza e, di conseguenza non sarebbe altro che una prima offerta di *sicurezza*. Nella misura in cui l'essere umano può da un lato porre delle domande e dall'altro descrivere quello che vede, percepisce quello che intende fare e desidera, allora tutto quello che fa parte del proprio campo di esperienza non è più semplicemente qualcosa che egli ha, ma è anche qualcosa che può diventare oggetto di indagine, di analisi, che può essere compreso e visto meglio, ma anche frainteso, nascosto, evitato. Il *Man* è un primo orientamento verso una migliore comprensione, ma anche esso non ha alcuna forma coercitiva (può però articolarsi e attualizzarsi in questo modo), indica solo una direzione che a sua volta può essere messa in discussione. Le conseguenze che interessano di più il filosofo tedesco, non riguardano il piano dell'*opinione*, ma il piano dell'agire, con particolare riferimento all'agire morale. Ribadiamo che a questo punto anche il discorso sull'agire morale avrà come obiettivo quello di comprendere meglio i due tratti antropologici che abbiamo individuato: da un lato il fatto che ogni esperienza umana è accompagnata dalla consapevolezza di *trovarsi all'interno di un campo di azioni possibili* e dall'altro il fatto che nessuna legge ci vincola a tali possibilità ma siamo sempre chiamati a decidere *come intenderle e come realizzarle* e, per questo, ogni situazione può assumere in ogni momento il tratto dell'insicurezza.

Sul piano *pratico* [...] degli esseri viventi non del tutto programmati, hanno evidentemente bisogno di ricevere delle direttive, le quali di certo devono essere apprese, ma dopo dovrebbero poter diventare rigide a tutti gli effetti. Proprio per questo sembrerebbe evidente che le regole sociali già apprese e date per convenzione possano avere un senso definitivo [...]

Sappiamo che le cose non stanno in questi termini, e abbiamo cercato di argomentare perché non possano andare diversamente per l'essere umano, in quanto animale parlante. L'esperienza dell'insicurezza e, conseguentemente della contingenza, attraversa ogni aspetto dell'esistenza umana e, a rigore, deve

attraversarla visto che è proprio questo il tratto *ambientale* fondamentale con il quale dobbiamo confrontarci per attestare la nostra umanità. Tale contingenza diffusa e ineliminabile, resta anche la condizione a partire da cui diventa possibile quella che Tugendhat chiama l'umana *trascendenza immanente*, espressione che fa riferimento allo stesso fenomeno preso di mira dalla seconda parte del titolo del saggio dal quale abbiamo preso le mosse: *die Tiefdimensionen der Gründe*, espressione il cui senso letterale sarebbe *profondità del fondamento*, ma che a questo punto dovremmo riuscire a intendere. Con questa espressione, il filosofo intende sottolineare il fatto che all'interno di ogni sistema *normativo*, articolato sulla proposizionalità del parlare umano, è contenuto un richiamo che va oltre il sistema stesso e si muove in due direzioni, da un lato investe ogni singolo parlante e lo espone alla domanda: come vuoi vivere? e dall'altro spinge ogni parlante verso l'interno del sistema stesso, verso l'insieme di assunzioni implicite e di connessioni argomentative che lo sorreggono in vista della verifica della loro correttezza. Identiche le parole usate da Plessner per descrivere l'esperienza "eccentrica" che l'essere umano fa dei propri stati di coscienza:

Perfino nella realizzazione del pensiero, del sentire, del volere, l'uomo è al di fuori di sé stesso. (trad. it. pag. 322)

Cioè verso il *desiderio di fondare* (in prima persona o attraverso la conformazione al sistema normativo nel quale ci si trova a vivere) tali stati di coscienza. Laddove fondare non ha il senso di "giustificare", o di trovare una causa a...ma è più che altro l'unica via per decidere in ogni momento della realtà e dell'apparenza di ogni stato. Ogni sistema normativo appare come contingente ma è sempre inserito in una dimensione più ampia che è quella relativa alla sua stessa giustificazione e, proprio per questo, della sua verità o falsità, sensatezza o insensatezza.

3.14 La profondità delle ragioni

L'articolo che abbiamo preso in considerazione, ci ha suggerito tre temi principali, dei veri e propri *lineamenti di antropologia filosofica*: riflessione, tradizione e profondità. Essi costituirebbero, secondo Tugendhat, solo alcuni dei tratti antropologici fondamentali che caratterizzano l'esistenza dell'animale parlante. A partire dalla caratteristica *normativa* del parlare proposizionale, diventa possibile comprendere non soltanto una delle condizioni di possibilità della cultura e delle tradizioni, ma anche la specifica funzione biologica che tali fattori svolgono all'interno della vita umana, rendendo possibile la sua sopravvivenza. La cultura e le tradizioni, non sarebbero altro che un primo sfondo a partire da cui l'essere umano riesce a far fronte e a *rimandare* il confronto con il secondo e complementare tratto al quale ogni singolo parlante è esposto: l'esperienza della contingenza e, la conseguente, congenita e irrisolvibile, insicurezza nel pensare e nell'agire, che ne deriva. L'insieme di argomentazioni e di pratiche che sorreggono una data cultura, non fanno altro che offrire una prima risposta alle domande che l'essere umano, a differenza degli altri animali, deve porre: che cosa è vero? Che cosa è bene? Come è meglio vivere? Il secondo modo, questa volta solo possibile, è la riflessione, il porre in prima persona delle domande a ogni aspetto e a ogni parte componente gli enunciati in cui la tradizione nella quale ogni singolo parlante si trova a vivere, viene articolata ed espressa. Proprio questi due differenti modi di *rapportarsi al piano normativo* che pervade e organizza la nostra vita, costituiscono secondo Tugendhat, lo sfondo in cui si stagliano due ulteriori *possibilità formali* del tutto umane: la possibilità di rapportarsi in maniera convenzionale o in maniera autonoma alle norme stesse

[...] la controparte del *Man* consiste nell'azione del porre domande e del riflettere, la quale in ogni caso è diretta verso delle ragioni, ad una forma di *correttezza*; anche ciò che *si dice*, è in un certo senso *corretto*, è qualcosa che offre una direzione, ma allo stesso tempo nasconde l'apertura verso la *profondità delle ragioni*. (pag. 152)

In questo punto dobbiamo sottolineare che il filosofo, a nostro avviso, non insiste molto nella descrizione di questa *profondità*, non ne rileva il carattere *inquietante* e, con esso, il *sentirsi esposti* dell'essere umano a un abisso del quale non vede il fondo, nel quale egli stesso può sprofondare e perdersi.

Secondo Tugendhat, tale doppia natura delle norme che articolano il comportamento umano, può essere rintracciata in qualunque campo di esperienza e non solo all'interno del campo teoretico, rivolto alla verità pratico-morale, all'idea di bene e di azione giusta, ma anche nel campo estetico e delle arti tecniche in genere. Ed è proprio questa doppia natura a essere in questo articolo indicata con il termine *profondità* e, nel saggio del 2007, precedentemente citato, *trascendenza immanente*. L'essere umano, proprio perché può e deve parlare, prendere la parola, si rapporta alla propria vita all'interno di contesti normativi, i quali da un lato *rimandano al di là di sé stessi*, hanno un carattere di trascendenza, dall'altro tale rimando non è mai al di là del contesto che di volta in volta si apre nel momento in cui si prende la parola, si pone una domanda, ma è *immanente in esso* e proprio per questo è immanente al parlante stesso, il quale percepisce in prima persona la possibilità e l'obbligo di decidere di esplicitare il senso delle connessioni argomentative e descrittive che sorreggono una norma e di decidere come percorrerle. Tale necessità di trascendere e di *avventurarsi all'interno degli oggetti*, secondo Tugendhat non è altro che l'effetto di quel processo che Plessner ha chiamato *oggettivazione*, il quale a sua volta trova la sua condizione di possibilità all'interno del linguaggio proposizionale

Dinanzi ad una proposizione, assertiva o imperativa, l'essere umano può assentirvi o negarla, e di conseguenza può metterla in dubbio, questionare e quindi deliberare. [...] come tutto ciò che dice o che pensa può essere messo in questione, ciò deve caratterizzare anche la sua relazione con sé stesso.
(*Nietzsche e l'antropologia filosofica*, pag. 98)

Il modo in cui tale continuo movimento di ricerca delle ragioni, e con esso di ricerca di una descrizione appropriata della "realtà" in cui di volta in volta i parlanti si trovano, assume nell'essere umano il tratto del tutto peculiare della *comparazione*. Ciò che diventa possibile in ogni momento per gli esseri umani, in quanto parlanti, sarebbe la capacità di *fare paragoni* e di *confrontare* ogni

situazione con ogni altra e di deliberare e di preferire (e, proprio per questo, *essere responsabili*) di volta in volta il modo migliore in cui intendere qualcosa e il modo migliore in cui fare qualcosa

Il concetto di preferenza rimanda a un desiderare, e il desiderare lo abbiamo in comune con gli altri animali; ma ciò che gli altri animali non hanno è la capacità di preferire esplicitamente una cosa rispetto ad un'altra e di comprendersi all'interno di una scala in cui una molteplicità di cose o azioni sono ordinate come migliori o peggiori, il che equivale a dire che noi ci troviamo all'interno di dimensioni di profondità. (op. cit. pag. 104)

Dimensione che ha come punto di fuga, le diverse sfaccettature dell'unica idea che secondo Tugendhat è specchio della nostra natura: l'idea di bene.

Lo schema di fondo che il filosofo adotta per descrivere questa caratteristica generale del comportamento umano è, non a caso, il rapporto tra regola, applicazione e interpretazione, e definisce gli atteggiamenti formali che il parlante, a differenza di ogni altro animale, può assumere nei confronti di ogni tipo di regola. Il rapporto tra regola e applicazione è, come è noto, uno dei temi centrali delle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein, nelle quali si cerca di portare alla luce i tratti fondamentali che definiscono la comprensione di una regola. Uno di questi tratti, a prima vista paradossale, è la capacità di poter applicare una regola, appresa a partire da un numero finito di esempi e di esercizi, a un numero illimitato di situazioni differenti e imprevedibili e, quindi, di poter ricercare in ogni momento quale sia la forma giusta per applicare una certa regola. Tale possibilità, come abbiamo già sottolineato, ci viene fornita in primo luogo dalla opportunità che il parlare in proposizioni offre a ogni parlante, da un lato di dire esplicitamente il contenuto di una certa regola (sia essa legata alle buone maniere, alle procedure da seguire per dipingere un ritratto, per eseguire una certa partitura musicale), e dall'altro dalla possibilità di descrivere di volta in volta il contesto in cui ci troviamo a doverla applicare e, conseguentemente a ciò, poter attuare un confronto esplicito tra le condizioni rilevanti che la regola in questione suggerisce e le condizioni rilevanti in cui ci si trova *qui e ora*. Proprio in questo gioco di esplicitazione e di confronto, consisterebbe l'esperienza umana dell'autonomia. Ciò che è importante sottolineare, è il fatto che la distinzione tra *azione convenzionale* e *azione*

autonoma non deve essere letta come una valutazione, ma come una descrizione. L'essere umano, in quanto animale, si differenzia dalle altre specie animali in primo luogo perché *può* rendere esplicite le regole che organizzano la sua condotta, e tale possibilità si muove tra due poli: la convenzionalità e l'autonomia, le quali, prima ancora che essere un nemico da combattere e un fine da perseguire sono delle vere e proprie necessità biologiche non escludentesi ma che si auto-alimentano. Una vita umana al di fuori dell'universo normativo del *Man* e della sua funzione di *Entlastung*, non sarebbe possibile, proprio come non sarebbe possibile una vita interamente auto-organizzata e auto-governata. Il gioco tra azioni e valutazioni convenzionali e autonome, non è altro che il gioco che permette all'essere umano di esaudire contemporaneamente il proprio *naturale* bisogno di sicurezza e il proprio *naturale* bisogno di contingenza.

Il mondo nel quale l'essere umano, in quanto parlante, si trova a vivere è un mondo segnato dalla contingenza e dalla libertà, aspetti del tutto assenti all'interno degli ambienti in cui vivono le altre specie animali. Tali aspetti, fin quando sarà possibile e necessario far riferimento e descrivere le condizioni esterne e individuali in cui ci si trova a partire da strutture predicative, saranno sempre, incessantemente, superati e riproposti nelle infinite forme (normali e patologiche) che compongono il caleidoscopio delle vite umane.

Capitolo IV

Riflettere e fare esperienza di sé.

Esperire la propria vita e attraversarla

4.0 Verso un'indagine antropologica del sé

Il movimento che abbiamo cercato di rappresentare e seguire, nel passaggio dal secondo al terzo capitolo, è stato quello della specificazione. Nel secondo capitolo abbiamo focalizzato la nostra attenzione su degli aspetti semantici fondamentali (ruotanti tutti intorno alla nozione di predicazione), a partire da cui si costruiscono, si condividono e si accumulano le nostre esperienze del mondo, nonché su quegli aspetti del parlare che danno un fondamento al nostro *poter intenderci* e al nostro *poter condividere le esperienze* e, quindi, *poter ragionare insieme all'interno di uno spazio logico comune, di un mondo*. Abbiamo visto che la stessa distinzione tra ambiente e mondo può essere compresa proprio a partire dalle differenze formali che intercorrono tra la condivisione delle esperienze negli animali non umani e la condivisione delle esperienze negli animali umani. Mentre gli animali privi di linguaggio condividono uno specifico incastro tra condizioni cognitive e istintuali e situazioni ambientali, incastro che sta anche alla base della comunicazione, gli esseri umani, nel momento in cui prendono la parola, condividono dei campi di conoscenza mobili e aventi la caratteristica della *profondità*. L'aggiunta di questa *terza dimensione*, che si interseca da un lato con le sollecitazioni ambientali e dall'altro con le esigenze, i desideri e le cognizioni umane, crea come un cortocircuito all'interno di entrambi i poli. Sia sul versante delle sollecitazioni che sul versante delle cognizioni e delle intenzioni, il parlante può in ogni momento entrare al loro interno, sprofondare in essi, alla ricerca di *ragioni che le motivano e le fondano*, ma anche solo alla ricerca di una descrizione appropriata di essi. Può ma non deve e, di fatto, non sempre lo fa. L'ambiente, in quanto sistema di sollecitazioni, nonostante si presenti già come un tutto organizzato da insiemi di *modi di fare e di ragionare* (Il *Man*), che ci ha già da sempre esonerato dal dover creare di volta in volta (dal nulla) la misura del nostro pensare e agire, trasmette a

ogni essere umano l'inquietudine della sua contingenza radicale, offre continuamente occasioni per trascenderlo, o meglio, per sprofondare in esso. Stesso discorso vale per gli aspetti cognitivi e desiderativi della coscienza; incastrati e modellati a partire da una trama normativa, essi sono sempre percepiti come un qualcosa che *ha bisogno di un fondamento* e la stessa percezione di questa necessità spinge, chiama ogni appartenente alla specie umana a sprofondare al loro interno. Ma questo sprofondare, non ha per nulla dei limiti precisi; non è scritto da nessuna parte (neanche nel nostro corredo genetico) quando e dove fermarsi nella ricerca di una giustificazione e di una descrizione comprensiva, al contrario esso finisce per muoversi in un campo formalmente infinito, in quanto ciò che forniamo come giustificazione, come fondamento per una certa credenza e per un certo desiderio, ciò che consideriamo come una ragione in favore o contro di esso, come abbiamo già detto, ha la stessa natura, è *immanente* a ciò che si intende fondare: è un ulteriore giudizio, un ulteriore enunciato, un'ulteriore credenza che, a sua volta, ci invita a un ulteriore sforzo di superamento.

In questi campi di conoscenza, la possibilità di base della comprensione reciproca intorno a un medesimo oggetto di discorso e della condivisione dell'esperienza, deve essere sempre ricercata e verificata e poggia, in ultima analisi, sulla possibilità che i parlanti hanno di identificarsi l'un l'altro, grazie al gruppo di termini singolari "io-tu-egli" e di riferirsi alle posizioni spazio-temporali che essi occupano, grazie agli altri termini deittici spazio-temporali; mentre nel caso del desiderare e del volere, poggia sulla possibilità di interrogarsi sempre su che cosa sia il proprio bene e, quindi, appare necessario modulare la riflessione e la trascendenza immanente in base a tale idea (fermo restando che questa stessa comprensione del proprio bene può essere formulata solo nella continua comparazione e nel continuo confronto con quello che è, ed è stato, il bene degli altri). L'essere umano vive in un mondo, in quanto il proprio ambiente si presenta come instabile e cangiante, sempre bisognoso di essere rideterminato per mezzo di nuove specificazioni, descrizioni, caratterizzazioni; la vita in tale ambiente porta ogni essere umano davanti a due esperienze fondamentali: *la contingenza* e *il bisogno di sicurezza*. In un certo senso, seguendo lo stretto legame tra esperienza di una totalità di relazioni e di singolarità alla quale l'essere umano accede all'interno dello spazio dialogico, potremmo dire che questi vive in un *ambiente potenziale*, che si attualizza nel momento in cui si prende la parola, ma nell'attualizzarsi è

sempre esposto a (radicali o marginali) trasformazioni: questo gioco di atto e potenza, rende l'ambiente umano un *mondo storico*. O, nelle parole di Plessner, potremmo dire che

In mezzo a continui rivolgimenti, l'uomo conquista così il suo ambiente a partire dal mondo *tra* ambiente e mondo, *tra* la zona domestica di legami e di relazioni di senso familiari, che «già sempre» sono stati compresi, e la realtà perturbante dell'infondatezza del mondo. (trad. it. pag. 107)¹³⁴

Come dicevamo, abbiamo trovato il tratto fondamentale di tale instabile, continuo passaggio, nella struttura formale di un gruppo di termini singolari legati analiticamente a una situazione di discorso, ponendo l'attenzione sul fatto che nonostante tutti i dubbi e tutte le incomprensioni possibili e connaturate alla stessa semantica del parlare umano, parlante e ascoltatore condividono sempre uno schema logico spazio-temporale coincidente con i margini della situazione di discorso. Tugendhat, richiamandosi in questo caso alle analisi di Castaneda (1967)¹³⁵, sottolinea che

[...] se la parola “io” viene usata in maniera sensata, è escluso che l'entità con essa intesa non esista. Ciò non vale per la parola “questo” o per la combinazione “questo così e così”, ad esempio “questo coleottero”. Se io dico a qualcuno «questo coleottero che ho in mano è rosso» è possibile che all'espressione “questo coleottero” non corrisponda nessun oggetto. [...] Se invece viene detto «io ecc. ecc.», allora è sì pensabile che questi suoni vengano emessi solo da una macchina, ma in generale se “io” è usato *in maniera sensata* da un parlante, allora è da escludere che l'entità intesa con quella espressione non esista. Castaneda ha rilevato, a ragione, che questa peculiarità di “io” vale anche per “qui” e “ora”. Può essere falso che qui, dove io sto indicando, ci sia un coleottero, ma è da escludersi che non ci sia il luogo. (*Autocoscienza e Autodeterminazione*, pag. 72)

¹³⁴ H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag, 2003; trad. it. di B. Accario e N. Casanova, *Potere e natura umana*, manifestilibri, Roma 2006

¹³⁵ *Indicators and Quasi-Indicators in American Philosophical Quarterly*, n.4 1967, pag. 85-100

In questa prospettiva, solo apparentemente viene messo da parte un altro polo fondamentale della situazione di discorso, cioè l'altra persona, il "tu". Vedremo in seguito, come proprio il chiarimento delle parole lasciate da Tugendhat in corsivo, ci permetterà di comprendere in che senso l'esistenza dell'altra persona, cioè di colui con il quale desideriamo biologicamente di condividere il nostro mondo, accompagni ogni presa di parola.

Nel terzo capitolo abbiamo tentato di specificare maggiormente quei tratti antropologici solo accennati all'interno di una teoria semantica e, per far ciò, abbiamo dovuto confrontarci tanto con alcune concezioni dell'umano (Heidegger), che con gli studi e le ipotesi di lavoro che formano la descrizione e la spiegazione del comportamento animale e del legame tra comportamento, sopravvivenza e adattamento (con particolare riferimento all'etologia di Lorenz). Alcune nuove nozioni chiave, hanno sorretto la nostra argomentazione, e un posto di rilievo è stato occupato dalla *riflessione*, che secondo Tugendhat è l'attività fondamentale che articola la relazione tra ogni singolo individuo e il *Man*. Tale relazione, a sua volta, è segnata da due modalità necessarie/possibilità fondamentali, denominate: *conformismo* e *autonomia*. Con tale parola, nelle opere più recenti, Tugendhat cerca di specificare meglio il senso di un atteggiamento (semantico) fondamentale, già individuato all'interno delle *Vorlesungen*: il *poter prendere posizione*. Ci siamo già soffermati su questo aspetto essenziale che segna la comprensione di un enunciato (assertorio o imperativo) da parte di qualunque partecipante alla situazione di discorso, ma tale descrizione porta con sé un potenziale che emerge solo nel momento in cui passiamo da una formulazione formale a una "esistenziale", cioè maggiormente aderente a ciò che accade all'interno del discorso: io, nella misura in cui vengo interpellato a partecipare a un gioco di discorso, comprendo ciò che mi viene detto e i tratti del contesto in cui mi trovo secondo una formula che possiamo presentare in questi termini: *io posso prendere posizione, io posso riflettere*. In questo modo diventano espliciti una serie di interrogativi che restavano sullo sfondo nella precedente formulazione. In primo luogo emerge un particolare riferimento a sé e tale riferimento viene a sua volta caratterizzato per mezzo di un *poter riflettere*; io faccio esperienza di me stesso nei termini della *possibilità di fare qualcosa*, e tale possibilità è stata in precedenza descritta come un poter rendere esplicite le connessioni di senso che formano e sorreggono il significato di una certa asserzione e di un certo comando o proposito. Tale gioco di esplicitazione,

non ha solo la forma di una ricerca teoretica, ma di una vera e propria *ricerca di sé*, in quanto nel dialogo e nell'esplicitazione *io prendo posizione su quelle che sono o diventeranno le mie credenze e le mie intenzioni*. In modo schematico, potremmo dire che in questa formulazione siano presenti due differenti forme di relazione a sé:

1. da un lato indica il modo specificatamente umano di conoscere le proprie credenze, i propri desideri, le proprie intenzioni, mostrando come tali stati di coscienza si presentino a ogni essere umano e vengano vissuti a partire dalla prospettiva della presa di parola: essi si presentano come *indipendenti e intercambiabili*. In questo modo emerge la necessità umana di dover incessantemente rispondere esplicitamente alla domanda: *come trattare questi stati? O, in una formulazione più familiare: chi voglio essere?*
2. dall'altro lato ci suggerisce una specifica forma del *rapporto con sé stessi* in quanto tale, non tanto la forma in cui il parlante è in relazione con i propri stati di coscienza, ma la forma in cui il parlante si relaziona a sé stesso.

Sono proprio questi due aspetti del discorso a essere oggetto di approfondimento in questo ultimo capitolo. In esso faremo alcuni passi in vista di una descrizione formale del rapporto con sé stessi. Se il compito dell'antropologia filosofica è quello di indicare e mettere in risalto le distinzioni tra la coscienza umana e la coscienza animale, allora lo è anche cercare di verificare e di descrivere i punti di convergenza e di divergenza tra la coscienza umana di sé e la coscienza di sé che caratterizza le altre specie viventi.

I passi compiuti finora, ci hanno portato a intravedere una struttura formale del parlare umano che ha delle potenti ripercussioni sul piano esistenziale, sul modo in cui questo animale organizza la propria vita. Se riflettere è l'azione potenziale che accompagna ogni enunciato assertorio e pratico, ciò significa che la presa di parola è segnata da tale possibilità, che parlare (tanto prendere la parola che riceverla) per l'essere umano significa esporre la propria coscienza alla possibilità della riflessione. Ogni «io credo...», ogni «io voglio...», ogni «io desidero...», nascondono al loro interno un «io posso riflettere...».

Alla parola “riflessione”, Tugendhat, assegna il compito di mantenere la cesura tra mondo umano e mondo animale, nonché la cesura tutta interna alla natura umana, tra ciò che è espresso in enunciati e per questo è determinabile all’interno del piano logico aperto dalla presa di parola, e ciò che non è parlante, che non è ancora diventato enunciato, lasciando in sospeso se tale *non essere enunciato* sia da intendersi come un *non poter essere* o un *non voler essere*, o come una commistione dei due fattori. Ma una tale cesura sembra attraversata da tutta una serie di sfumature legate alla possibilità di riflettere, sfumature che corrispondono ognuna a un fascio di esperienze possibili per l’essere umano e impossibili per ogni altra specie animale. Una di queste è, nelle parole di Heidegger: *il poter essere che accompagna ogni vissuto*. Ogni stato di coscienza per l’essere umano non è mai solo una determinazione di sé, un fatto, ma è sempre un’occasione per determinare sé stessi in funzione di un certo punto di fuga, che come abbiamo visto, corrisponde a una certa configurazione della *vita buona*.

Così come, nel secondo capitolo, parole come *caratterizzare*, *identificare* e *specificare*, sono state intese dal filosofo tedesco come designanti dei *fenomeni fondamentali della comprensione umana* e, per questo, indefinibili, nel terzo capitolo abbiamo incontrato un ulteriore fatto fondamentale di tale comprensione e abbiamo cercato di descrivere come la vita umana cambi nel momento in cui essa si trova costretta a (nelle parole di Tugendhat: *deve* e *può*) riflettere, cioè rappresentare sé stessa e i suoi tratti fondamentali (il credere e il desiderare) all’intero di enunciati assertori e pratici. Come suggerisce il titolo di questo capitolo, ci soffermeremo essenzialmente su due fenomeni: il rapporto con sé stessi e, nelle pagine conclusive, la vita mistica, come forma esemplare di *attraversare la vita*. Il capitolo verrà quindi suddiviso in due sezioni. La scelta di questi due temi deve in primo luogo essere giustificata alla luce degli altri *singoli temi di antropologia filosofica* che compongono la seconda parte del volume *Anthropologie statt Metaphysik*, ma anche alla luce del fatto che, a prima vista, il tema principale al quale Tugendhat ha dedicato i maggiori sforzi nel corso della sua riflessione è costituito dal problema morale¹³⁶. Se prendiamo in esame l’indice di

¹³⁶ L’assenza del testo delle *Vorlesungen über Ethik* (1993) in questo nostro lavoro si fa maggiormente sentire in questo punto. Tale assenza sarebbe del tutto ingiustificata all’interno di un testo monografico sull’autore ed è un fatto poco comprensibile che in Italia la riflessione morale di Tugendhat sia ancora quasi sconosciuta, in primo luogo perché i suoi testi sull’argomento non sono stati ancora tradotti. Nel nostro caso la scelta di mettere da parte il modo in cui Tugendhat elabora la

questo testo ci rendiamo conto (anche alla luce della nuova edizione contenente due nuovi contributi scritti nel 2009¹³⁷) che un posto centrale viene occupato dal problema morale, sei saggi sono variamente connessi con questo tema, solo tre saggi sono dedicati al problema della vita mistica e nessun saggio, propriamente, è dedicato al problema della riflessione e del rapporto con sé stessi. Perché, allora, scegliere questi temi? In primo luogo perché, nonostante il filosofo dedichi una maggiore attenzione negli ultimi saggi al problema morale, al tema del rapporto con sé stessi viene dedicata la seconda parte del testo del 1979 *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* e tutta la prima sezione del testo del 2003 *Egozentrität und Mystik*, mentre la riflessione intorno alle radici dell'esperienza religiosa e dell'esperienza mistica costituisce una parte fondamentale della stessa biografia del filosofo, il quale, in differenti occasioni, ha sottolineato come il suo interesse per la filosofia provenga proprio da un interesse mai spento per la religione e la mistica. In riferimento a ciò sono chiarificatrici le parole con le quali egli stesso descrive la propria formazione

Desideravo diventare rabbino, anche se la mia famiglia non era legata alle pratiche religiose per tradizione. [...] andai anche sui monti per avere esperienze mistiche e frequentai anche la sinagoga, nonostante la disapprovazione di mio padre.¹³⁸

Di certo in questo caso la nostra decisione è guidata anche da ciò che sentiamo essere un problema *che ci sta a cuore*, ma questo non basta.

Crediamo, comunque, che solo all'interno di uno specifico quadro composto dalle risposte alle domande: *che cosa significa vivere all'interno della riflessione?* e, *come ogni parlante conosce sé stesso a partire da questa prospettiva?*, sia possibile poi comprendere le riflessioni che Tugendhat porta avanti in campo morale.

propria risposta alla domanda: "che cos'è la morale?" è giustificata dal fatto che in questa tesi stiamo seguendo una proposta teorica del filosofo e stiamo, da un lato, saggiando tale proposta e, dall'altro, rileggendo alcune tappe fondamentali del percorso che ha portato Tugendhat a formularla. Per una discussione delle idee che Tugendhat sviluppa intorno a questo problema possiamo rimandare ai testi di M. Willascher (a cura di), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit*, München 1997 e *Ernst Tugendhats Ethik*, di N. Scarano e M. Suarez, C.H. Bech, München 2006, nonché al saggio di Andreas Eriksen, *Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat's concept of emotional obligation to universalism defensible?*, disponibile sulla pagina web dell'autore.

¹³⁷ *Anthropologie statt Metaphysik. Zweite, erweiterte Auflage*, C.H. Bech, München 2010. I nuovi saggi contenuti nella seconda edizione sono: *Nazismus und Universalismus. Ist die universalistische Moral historisch erklärbar?* e *Noch einmal über normative Gleichheit*, pag. 205-239.

¹³⁸ Intervista contenuta in *Aleph*, n. 138, 2008

L'esperienza morale non è altro che una forma specifica di riflessione, così come l'esperienza di sé stessi come agenti vincolati alla morale, è un'esperienza che ha alla base le emozioni specificatamente umane della *vergogna* e della *colpa*, anch'esse basate sulla possibilità di avere una relazione riflessiva con il *Man* e, attraverso di essa, sentire sé stessi come *osservati dal Man* incarnato da ogni singolo individuo. La relazione morale *io-tu* è, in questo caso, solo una specificazione della relazione essenziale che lega i parlanti nell'incessante conoscenza e trasformazione di sé. In questo *sentirsi osservati* si fa esperienza della possibilità di non essere più riconosciuti come appartenenti a una certa comunità se si hanno degli atteggiamenti non conformi e, quindi, il bisogno di confrontarsi con il sentimento di vergogna e di colpa, ogni qual volta si porta avanti una riflessione di tipo pratico, in cui ne va della relazione con gli altri e del proprio riconoscimento come facente parte di una certa comunità.

Di certo, per Tugendhat, l'esperienza morale di sé stessi e del proprio mondo, è un'ulteriore caratteristica specificatamente umana, anch'essa viene considerata come un effetto necessario dell'esperienza che questi fa di sé stesso e dell'altro all'interno di una situazione di discorso storicamente determinata, vincolata cioè a un gruppo più o meno ampio di norme che indirizzano le credenze e i desideri e che pre-delineano le possibilità della reciproca intesa, del reciproco riconoscimento e soprattutto del legame affettivo con un certo tipo di azioni. In primo luogo, l'esperienza morale è strettamente connessa con il desiderio biologico del riconoscimento, che nel caso dell'essere umano non è solo un fatto di appartenenza biologica, ma è strettamente connesso al bisogno di sentirsi attribuire un *valore*. Per questo ci teniamo a sottolineare che il nostro lavoro, a questo punto, diventa parziale e prospettico. Prima di iniziare, come abbiamo già fatto in precedenza, daremo delle indicazioni generali tali da collocare la riflessione di Tugendhat su questi due temi all'interno della sua produzione.

4.1 Un passo indietro. Gli stati di coscienza e il sé.

Per comprendere meglio la riflessione che Tugendhat sviluppa intorno a questo tema, abbiamo bisogno di fare un passo indietro e riprendere il filo degli studi che il filosofo tedesco compie a cavallo tra la fine degli anni '60 e la fine degli anni '70. Abbiamo già accennato al fatto che la prima rivoluzione nel pensiero filosofico di Tugendhat è da collocarsi proprio in questi anni, in corrispondenza con l'incontro con la filosofia analitica avvenuto presso l'Università di Stanford e con la successiva emancipazione dalla filosofia di Martin Heidegger. Tale distacco avviene gradualmente e si concretizza in una serie di lezioni, seminari, articoli nei quali il filosofo si mostra immediatamente in rotta di collisione tanto con la tradizione continentale che con i diversi indirizzi della filosofia analitica. Accusa i primi di violare i principi base della condivisione e della controllabilità intersoggettiva di un'argomentazione, utilizzando un vocabolario di base del tutto oscuro e i secondi di voler abbandonare gli interrogativi fondamentali della filosofia. Tale critica non manca di mettere in luce i pregi di entrambe le posizioni e di auspicare un possibile confronto proficuo tra la tradizione ermeneutica e la filosofia analitica; in questa direzione sono chiarificatrici le parole contenute all'interno del saggio *Fenomenologia e analisi linguistica*¹³⁹, in cui leggiamo

L'ermeneutica è più comprensiva, quanto a tematica filosofica, sia dell'analisi linguistica che della fenomenologia. Metodologicamente è più vicina, nonostante la sua origine dalla fenomenologia, all'analisi linguistica. Si può considerare l'analisi linguistica come una ermeneutica ridotta, come una ermeneutica giunta al primo piano. Le manca ancora la dimensione storica e un concetto ampio di comprensione. L'ermeneutica dal canto suo vive pericolosamente al piano superiore, senza preoccuparsi in modo particolare delle capacità di carico del piano inferiore e della ristrutturazione. (trad. it. pag. 70)

Tale periodo, ha il suo momento culminante in un ciclo di lezioni tenute presso l'università di Heidelberg nel semestre estivo del 1970, che costituiscono una prima

¹³⁹ Trad. it. a cura di Sergio Cremaschi, in *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pag. 59-80

versione delle successive *Vorlesungen*. In questi stessi anni, decisiva diventa l'amicizia con Habermas, che convince il filosofo a rendere pubbliche le lezioni sulla filosofia analitica, che usciranno nel 1976¹⁴⁰. Il distacco dalla tradizione filosofica, come abbiamo visto, non si concretizza in un semplice rifiuto ma avviene come conseguenza di una lettura rigorosa e attenta delle argomentazioni sviluppate dalla tradizione filosofica da un punto di vista semantico. Husserl, Heidegger, Descartes, Hegel non vengono semplicemente scartati ma vengono letti nel tentativo di separare nel loro argomentare, ciò che può essere verificato e fondato da ciò che invece è solo un confuso accennare per mezzo di metafore. Le *Vorlesungen*, nonostante i 28 capitoli, sono un'opera incompiuta. Nonostante il rigore con il quale vengono affrontati i problemi centrali della filosofia del linguaggio, Tugendhat non può evitare di ammettere, nelle pagine introduttive, e di ribadire nelle pagine finali, che tali indagini dovranno essere completate da almeno altre due ricerche: la prima riguardante la semantica degli enunciati pratici, e la seconda riguardante la descrizione della coscienza e dell'autocoscienza. La necessità di spostare l'asse della ricerca sul problema dell'autocoscienza deriva proprio dalle conclusioni stesse delle *Vorlesungen*; in esse il parlante, dicendo «io», apre uno spazio di condivisione esperienziale nel quale i propri vissuti possono essere, non soltanto indagati ma anche dati ad altre persone, viceversa la propria coscienza diventa il luogo di accoglienza dei vissuti dell'altro. Tale conclusione porta necessariamente verso una serie di domande:

- Che cosa significa la parola “io”?
- Cosa significa comprendere questa parola?

Proprio per questo il secondo tema diventa quello più importante, in quanto, il problema della coscienza si sovrappone al problema della comprensione e finisce per completarlo. Riprendendo uno schema già usato in precedenza, le *Vorlesungen* cercano di rispondere alle domande:

¹⁴⁰ Il confronto tra i due filosofi è, in questo tempo, continuo e proficuo per entrambi, ma manca ancora in lingua italiana un testo che metta a confronto i due autori su alcuni temi fondamentali della loro ricerca: la teoria dell'azione e la teoria morale. Ricordiamo, ad esempio, che a Tugendhat vengono rivolti dei particolari ringraziamenti nell'introduzione al testo *Teorie des kommunikativen Handelns*, opera che viene discussa dettagliatamente da Tugendhat sia nel testo *Probleme der Ethik* del 1984 che nelle *Vorlesungen über Ethik* del 1993.

- Come si presenta all'essere umano l'esperienza del mondo?
- In quali forme mi viene dato il mondo e i suoi oggetti?

Al di fuori di tale indagine, evidentemente, cade il soggetto stesso che fa esperienza del mondo. Le domande che Tugendhat si pone in questo periodo, quindi, sono:

- In che modo io, in quanto essere umano, faccio esperienza di me in questo mondo?
- In che modo faccio esperienza dei miei stati di coscienza?
- In che modo io vengo dato a me stesso?

Se le riflessioni semantiche hanno come scopo ultimo quello di presentare un quadro formale della comprensione umana, allora tale quadro non sarà completo fin quando non diventerà chiaro in che modo la vita all'interno di un certo universo di comprensione modifichi la coscienza che l'essere umano ha di sé stesso e degli altri, in primo luogo offrendo all'essere umano delle specifiche possibilità di fare esperienza di sé e di auto-determinare la propria vita. Una prima risposta a questa domanda viene fornita già nel testo del 1976, e nel secondo capitolo abbiamo visto in che modo la coscienza umana di qualcosa cambi nel momento in cui il contenuto di coscienza non sia solo uno stato, un fatto, ma possa essere un enunciato, in altre parole nel momento in cui diventa coscienza proposizionale; ma in che misura tale modifica investe, non solo i contenuti di coscienza, ma anche il soggetto stesso, cioè la coscienza che io ho di me stesso? Abbiamo visto in che modo al semplice essere coscienti si aggiungano tutta una serie di nuovi aspetti specificatamente semantici e, di conseguenza, specificatamente umani: in primo luogo la coscienza di poter prendere posizione e, di conseguenza, di poter riflettere, ma anche la coscienza di una frattura tra prestazioni cognitive e desiderative, e il conseguente sentimento di spaesamento e di solitudine. Come intendere questi tratti dal punto di vista dell'esperienza che ogni essere umano, in quanto parlante, ha di sé stesso?

Proprio a questo tema, quindi, vengono dedicate le lezioni dell'ultimo corso tenuto ad Heidelberg nel semestre invernale dell'anno accademico 1974/75, rielaborate durante il periodo di ricerca trascorso insieme ad Habermas al Max

Plank Institute, e pubblicate nel 1979 con il titolo: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Tali lezioni si presentano immediatamente come *scomode*. In esse Tugendhat inizia a discutere direttamente con la filosofia tedesca del suo tempo (mentre nelle *Vorlesungen* l'attenzione critica è stata principalmente rivolta alla fenomenologia di Husserl), denunciando tutta una serie di inaccortezze e superficialità sul piano descrittivo e argomentativo, derivanti, agli occhi del filosofo ormai "allenato" all'analisi linguistica, dal non aver preso seriamente in considerazione il versante semantico dell'articolazione dei fenomeni umani. Il filosofo si pone come obiettivo quello di rileggere le tappe fondamentali che la tradizione filosofica moderna (con particolare riferimento al pensiero di Descartes, Husserl e Hegel) ha attraversato nei numerosi tentativi di definire il fenomeno della coscienza di sé e del rapporto con sé stessi; tale rilettura viene compiuta seguendo nuovamente il principio base dell'indagine filosofica formulato da Wittgenstein: chiarire il significato di un concetto, corrisponde a descrivere il modo in cui usiamo le parole con le quali ci esprimiamo intorno a esso e questo è il primo passo per comprendere il modo in cui noi esseri umani *viviamo l'esperienza che tale concetto circoscrive*. Ancora una volta il testo diventa un espediente per dialogare con la filosofia tedesca del tempo e per mostrare quali siamo i vantaggi che un'interpretazione analitica possa portare nella trattazione di tali problemi. Tugendhat prende le mosse proprio da quelli che sono i testi pubblicati sul fenomeno dell'autocoscienza da un gruppo di docenti di Heidelberg per avviare una ricerca che si soffermerà su Fichte, Hegel, Kierkegaard, Freud, Husserl, usando come strumento di esame e di valutazione, le opere di autori come Strawson, Shoemaker, Castaneda, Kenny.¹⁴¹

L'argomentazione viene divisa nei due aspetti principali del fenomeno: nelle prime sei lezioni viene affrontato il fenomeno dell'*autocoscienza epistemica*, cioè la particolare forma di coscienza di sé che si esprime dicendo di *sapere di avere freddo, di avere mal di denti, e in generale di sapere immediatamente di trovarci in un certo stato di coscienza*. Per il chiarimento di questo fenomeno, diventano fondamentali le riflessioni sviluppate da Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche* intorno alla grammatica della parola *sapere* e, in particolare, le critiche mosse

¹⁴¹ Per quanto riguarda la posizione sostenuta dalla "scuola di Heidelberg", rimandiamo ai testi di D. Henrich, *Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in einer Theorie* (1970) e U. Posthast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (1971); per quanto riguarda gli altri testi presi in esame rimandiamo alla bibliografia della traduzione italiana del testo.

all'idea di un *linguaggio privato*, ma anche la distinzione tra due fondamentali usi della parola "io", compiuta all'interno del *Libro Blu*¹⁴²: da un lato l'uso in quanto "soggetto" e dall'altro l'uso in quanto "oggetto". Tale possibilità, deriva a sua volta, dalla possibilità di sostituire tra dei termini singolari, mantenendo però identico il loro campo di riferimento. Esempi del primo caso, sono enunciati come quelli appena citati, mentre del secondo tipo sarebbero, seguendo Wittgenstein, enunciati come: «il mio braccio è rotto». Tale distinzione riposerebbe su due diverse forme dell'*essere dato a me stesso*, e deve essere compresa a partire dalla forma semantica dei termini singolari. Se, ad esempio, io dico: «io ho il braccio rotto», tale enunciato ha lo stesso significato di: «lui ha il braccio rotto», detto da un altro individuo che, usando il termine singolare "lui" fa riferimento a quello stesso oggetto al quale io faccio riferimento usando la parola "io".

Quando dico di avere il braccio rotto, io so questa cosa a partire dall'osservazione, proprio nello stesso modo in cui un'altra persona sa di quello stesso oggetto (in questo caso: me stesso) che ha un braccio rotto; proprio per questo è possibile anche che io mi sbagli sul mio conto, che non sia io ad avere il braccio rotto ma un altro. In questo caso ho a che fare con me stesso a partire dalla prospettiva del "questo". Nel caso del dolore, delle sensazioni e degli stati di coscienza, al contrario, io non so per mezzo di un'osservazione di trovarmi *in essi*, non ho bisogno di osservarmi e, soprattutto non posso sbagliarmi. Nelle parole di Tugendhat

Ho cercato di definire queste due prospettive come due modi diversi di giustificare, dare un fondamento, all'applicazione del predicato in questione. È possibile chiamare la prospettiva del "questo" anche "prospettiva dell'osservatore". (*Anatomie der Subjektivitaet*, pag. 252)

Sul modo in cui Tugendhat descrive tale fenomeno, non ci soffermeremo; tutto sommato, crediamo sia utile presentare le tappe principali dell'argomentazione e questo non soltanto per "desiderio di completezza", ma perché esse ci permettono di porre l'attenzione su alcune specifiche trasformazioni che la coscienza umana subisce nel momento in cui diventa anche una coscienza linguistica.

¹⁴² Ludwig Wittgenstein, *Libro Blu e Libro Marrone*, Einaudi, Torino 1983

In primo luogo crediamo che da un punto di vista antropologico, di particolare interesse è la comprensione di questo gioco di prospettive, di parlare di noi stessi a partire dalla prospettiva del “questo”, cioè di trattare noi stessi come un qualunque altro oggetto. Pur mantenendoci saldi alla sola situazione di discorso, notiamo che quel particolare oggetto che il parlante è, possa in ogni momento essere identificato anche a partire da altre prospettive attraverso l’utilizzo di altri termini singolari i quali identificano in questo micro-universo di oggetti, lo stesso oggetto che *si era reso identificabile attraverso la parola “io”* e, proprio per questo, lui stesso può usare questi stessi enunciati “appartenenti a un’altra prospettiva” per parlare comunque di sé. All’interno della filosofia analitica, come ricorda lo stesso Tugendhat, è stato soprattutto Strawson il filosofo che ha maggiormente contribuito al chiarimento di questo fenomeno, in particolare nell’opera *Individuals*. Agli occhi di Tugendhat, merito di Strawson è l’aver mostrato l’indissolubile legame tra due prospettive, soggettiva (interna) e osservativa (esterna), richiamando l’attenzione sul fatto che è sempre la stessa persona, lo stesso particolare di base, alla quale ci si riferisce con “io” e con “questo uomo” e sono sempre gli stessi predicati a essere attribuiti, riconosciuti e verificati in modi diversi: mentre in un caso a essere *criterio* per decidere della correttezza dell’enunciato è l’osservazione, nell’altro il criterio è la pura e semplice *espressione dell’enunciato*. Tali forme di giustificazione non sono del tutto autonome, in quanto, la correzione dell’una rimanda a enunciati espressi nell’altra; in altre parole la comprensione dei predicati che riguardano sensazioni e stati di coscienza avviene proprio attraverso la comprensione della loro duplicità di prospettiva e non si comprende il senso di un predicato che caratterizza uno stato di coscienza se non si sa utilizzare questo predicato in entrambe le prospettive. Nel momento in cui un certo predicato venisse usato solo nella prospettiva dell’io e non nell’altra, allora avremmo a che fare con un *quasi-predicato*.

Le parti del mio corpo, le mie caratteristiche fisiche diventano in questo gioco di prospettive, altrettanti oggetti singolari che io posso conoscere e studiare per mezzo di una serie di asserzioni che ne constataano le caratteristiche. Da un altro punto di vista, abbiamo rincontrato il carattere *oggettivante* delle coscienza umana di cui parla Plessner all’interno del testo *I gradi dell’organico e l’uomo* (1928).

Ma tale posizione risulta essere anche molto vicina alla posizione di un altro pensatore che abbiamo già incontrato e al quale dedicheremo in questo capitolo

maggiore attenzione: G.H. Mead. Lo psicologo americano, nel momento in cui fornisce una definizione della comunicazione, si esprime in questi termini

L'importanza di ciò che definiamo "comunicazione" sta nella sua capacità di determinare una forma di comportamento all'interno della quale l'organismo o l'individuo può diventare oggetto a sé stesso. (trad. it. pag. 196)¹⁴³

Ciò è possibile nel momento in cui i partecipanti alla comunicazione possono prendere l'uno il posto dell'altro e, in questo modo, assumere l'atteggiamento che ciascuno ha nei confronti di ogni altro. Tale assunzione, nel discorso incentrato sulla psicologia comportamentista di Mead, ha diverse gradazioni e si manifesta in diverse forme nel regno animale; pensiamo ad esempio al fenomeno della lotta "per gioco" ma anche alla lotta per la conquista di un partner.

Tale possibilità di cambiare prospettiva di osservazione nei propri confronti, ha anche un secondo risvolto connesso al modo in cui io mi presento a me stesso in una prospettiva o nell'altra. Come vedremo meglio in seguito, mentre nella prospettiva in prima persona ogni esperienza si presenta a me accompagnata dalla consapevolezza di poter riflettere, nel secondo caso tale possibilità di riflettere viene come nascosta, occultata; essa è comunque presente ma diventa possibile per l'essere umano pensare a sé stesso, alle proprie caratteristiche fisiche e alle proprie inclinazioni psichiche, anche nella forma della pura e semplice constatazione. Dalla prospettiva del "questo", infatti, i predicati si presentano solo come constatabili e non possono mai presentarsi nella forma di *opportunità sulle quali poter intervenire in qualche modo*. Naturalmente questa stessa differenza nell'uso della parola "io", costituisce già una prima risposta alle nostre domande.

La seconda forma di relazione con sé, alla quale il filosofo dedica la seconda sezione del testo, è connessa al *poter riflettere* e per il fatto stesso di avvenire sempre all'interno delle regole d'uso della parola "io", deve essere legata a questa. Crediamo che il problema possa essere affrontato direttamente per mezzo di un unico esempio: il dolore. Anche in questo caso, io sono la stessa persona che può essere identificata dall'esterno con la parola "egli" e alla quale, per mezzo di criteri osservativi, può essere attribuito il predicato "prova dolore"; l'unica differenza in

¹⁴³ In *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze 2010

questo caso risiederebbe nel fatto che il mio stesso dire «provo dolore» è un criterio per l'osservatore, ma non lo è per me, in quanto io non osservo me stesso per capire se provo dolore. Ci chiediamo, in altre parole, quali siano le analogie e le differenze tra *provare un dolore e sapere di provarlo* e *provare un dolore e dire di sapere di provarlo*.

Evidentemente, quando dico “provo dolore”, sto parlando di una mia sensazione (dolorosa), una sensazione che io sto provando e, proprio per questo, sto facendo una particolare esperienza di me stesso, sto avendo coscienza di me stesso, nella misura in cui *so che io, in questo particolare contesto di esperienza sto provando dolore*. Ora, come faccio a sapere queste cose? E, soprattutto, vi è una differenza strutturale tra questa forma di autocoscienza e una forma non linguistica in cui un qualsiasi animale abbastanza complesso emette un “verso di dolore”? Per usare le note parole di Wittgenstein, in che senso l'utilizzo di un certo enunciato per esprimere tale sapere è una semplice sostituzione di altre forme espressive (nel caso del dolore, dell'urlo o dell'esclamazione “ahio!”), e in che senso è una trasformazione della sensazione stessa? In che senso, quindi, vi è una sorta di continuità o di rottura rispetto alla coscienza che altre specie animali, che non possono utilizzare enunciati predicativi per parlare di loro stessi, hanno dei propri stati interni, delle proprie sensazioni etc.?

Il punto di continuità, di certo vi è. Come lo stesso Tugendhat, rifacendosi esplicitamente a Wittgenstein, ha ribadito in un articolo del 2005¹⁴⁴, nel caso di un urlo emesso da un bambino o da un animale, e nel caso della frase “provo dolore”, non abbiamo a che fare con un qualche “io” che osserva i propri stati di coscienza, che ne riconosce uno e quindi attribuisce a sé stesso il predicato che corrisponde a quello stato di coscienza. Tali enunciati hanno un irriducibile fattore espressivo e ciò significa che in essi non si porta all'espressione un sapere che ha “sé stessi” come oggetto, ma si porta all'espressione, dal punto di vista della prima persona, una certa condizione. Il punto è, che tale prospettiva non è una prospettiva di osservazione ma, come vedremo, di riflessione. Il fenomeno in questione, però, non finisce qui. Se da un lato, è vero che io non faccio altro che esprimere tale condizione e che nell'esprimerla non faccio riferimento a essa, dall'altro è altrettanto vero che solo ora io ho anche la possibilità di descrivere la (mia)

¹⁴⁴ Cfr. *Über Selbstbewusstsein: Einige Missverständnisse*, in *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Surkamp Verlag, Frankfurt an Main, 2005

sensazione e in questo modo di descrivere il modo in cui io la vivo, rendendo le sensazioni non soltanto un fenomeno espressivo, ma anche un nuovo campo conoscitivo il quale, se ci viene concessa la metafora, mi porta dentro me stesso. In altre parole anche questa prospettiva apre un campo di conoscenza.

Di certo se taglio una zampa a un cane o se testo sui suoi occhi la tossicità di alcuni nuovi bagnoschiuma, mi rendo conto, dal suo comportamento, che questi prova dolore e tanto nel suo quanto nel mio caso, tale dolore sembra avere il carattere dell'*immediatezza*. Tanto il povero cane, quanto io stesso, sappiamo immediatamente di provare una certa sensazione. Ma allora che cosa distingue la mia esperienza del dolore da quelle di un qualsiasi altro animale non umano?

Che non cambi poi molto, a prima vista, è lo stesso Wittgenstein a suggerirlo, nel momento in cui, nel §244 delle *Ricerche Filosofiche* afferma

In quale modo le parole si *riferiscono* a sensazioni? [...] La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio della parola "dolore"? Ecco qui una possibilità: si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione e si sostituiscono ad essa. Il bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano prima esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. «Tu dunque dici che la parola "dolore" significa propriamente quel gridare?» - Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive il grido. (trad. it. pag. 119)

Se connettiamo queste parole con la riflessione svolta nel secondo capitolo intorno alla natura delle espressioni predicative, del loro legame con i quasi-predicati e del modo in cui la funzione caratterizzante che tali espressioni svolgono muti nel momento in cui essi vengono connessi con dei termini singolari per formare interi enunciati predicativi, allora possiamo far luce su questo brano. In primo luogo non è un caso che lo stesso Wittgenstein evidenzi la parola *riferirsi*, in quanto essa porta con sé un certo modello, quello della percezione esterna di oggetti spazio-temporali e suggerisce l'idea che nel dire "io provo dolore" ci si trovi in una situazione del tutto analoga al caso in cui si dice "io vedo un albero": vi è una certa sensazione che, con un occhio interiore viene vista e successivamente nominata. Che le cose non stiano così neanche nel caso della percezione esterna è

stato già oggetto di discussione nel precedente capitolo: non vi è un modo esterno dall'uso dei termini singolari connessi con specifici predicati caratterizzanti per riferirsi a un oggetto, laddove in questo caso con l'espressione "riferirsi" bisogna intendere "identificare qualcosa e renderlo conoscibile, renderlo oggetto di conoscenza all'interno di un contesto le cui coordinate oggettive di base sono le coordinate dettate dalla situazione di discorso". Nel caso delle sensazioni, un tale modello è evidentemente votato al fallimento, da un lato in quanto non rispetterebbe il fenomeno stesso ipotizzando una qualche osservazione interiore e, dall'altro, perché renderebbe del tutto incomprensibile la condivisione delle diverse sensazioni, la comprensione reciproca con altri soggetti e la stessa comprensione che ogni singolo individuo ha delle proprie sensazioni. Anziché parlare di osservazione, anche in questo caso, sarebbe più corretto parlare di riflessione, intendendo con questa parola la possibilità che in ogni momento, ogni singolo individuo ha di approfondire ciò che viene identificato e inteso per mezzo di un certo enunciato assertorio. Come cercheremo meglio di mostrare in seguito, mentre può esservi un vero e proprio legame di sostituzione tra l'espressione naturale del dolore, ad esempio un grido e il quasi-predicato "dolore", espressione che letteralmente sostituisce il grido in quanto appreso secondo delle regole condizionali, cioè vincolate ad associazioni con determinati condizioni (interne), tale discorso non vale più nel caso dell'intero enunciato predicativo: "io provo dolore" e di tutti gli altri enunciati predicativi in cui il predicato "dolore" può, sensatamente apparire. A nostro avviso, il primo e fondamentale cambiamento dell'esperienza umana delle proprie sensazioni è proprio il fatto che esse possono essere descritte anche da prospettive diverse dalla propria (e io stesso posso farlo, continuando a parlare di me), e questo diventa possibile quando queste possono essere identificate sul piano concettuale anche senza alcun riferimento all'esperienza immediata e tale descrizione ha delle ripercussioni anche nel modo in cui esse vengono vissute e sul modo in cui il soggetto che le vive viene dato a sé stesso attraverso di esse: egli non solo *sa di trovarsi in questa condizione, ma il trovarsi dice qualcosa su chi egli sia* e su questa "informazione" il parlante *può prendere posizione*. Nel momento stesso in cui un essere umano prova una certa sensazione, egli può di fatto rendere questa sensazione oggetto di descrizione, confrontarla con altre, specificarne i tratti e, in questo senso, anche i suoi stati interni assumono il carattere della *profondità* di cui abbiamo già parlato e questo

vale tanto per il dolore che per il calore, tanto per il sapore che per l'odore. Nel momento in cui l'essere umano può parlare delle proprie sensazioni utilizzando enunciati predicativi (e questo significa: nel momento in cui tali sensazioni diventano un che di identificabile e di esplorabile su di un piano intersoggettivo, sul quale si può discutere e sul quale ci si può comprendere), diventa possibile rendere tali campi di esperienza anche dei campi di *esercizio*, è possibile in altri termini *affinare le proprie naturali forme di discriminazione e di reazione*. Ma il nodo principale, dal nostro punto di vista, riguarda un'altra argomentazione sviluppata da Wittgenstein: il noto argomento contro il *linguaggio privato*. Non ci soffermeremo su questo punto ma crediamo che la distinzione fondamentale che prova, senza ombra di dubbio, una frattura tra il sapere immediato a-linguistico dei propri stati di coscienza e il sapere immediato e linguistico di questi stessi stati, risieda proprio nel fatto che solo nella seconda forma di "sapere" e non nella prima si è esposti alla deriva del solipsismo, la quale in questa prospettiva non sarebbe solo una scorretta opzione filosofica ma una vera e propria possibilità antropologica, un modo di esistere specificatamente umano. È questo il secondo motivo che, a nostro avviso, lega tale forma di autocoscienza alla seconda modalità fondamentale in cui ogni singolo parlante viene dato a sé stesso: il rapporto pratico con sé, in quanto in questo *guardare sé stessi* è implicito un *determinare sé stessi*.

4.2 Il rapporto con sé stessi

La seconda sezione del testo di Tugendhat, dal quale stiamo prendendo avvio, ha come centro tematico il rapporto pratico con sé stessi, cioè l'analisi di quel sapere che io ho intorno alle mie intenzioni, ai miei desideri, a ciò che voglio, nonché l'analisi del modo in cui *io vengo dato a me stesso*. L'articolazione di questo sapere, non soltanto trasforma la natura stessa dei diversi contenuti di coscienza, i quali non si presentano solo come dei fatti ma come delle opportunità, ma trasforma anche la natura del modo in cui qualunque essere umano conosce sé stesso attraverso di essi. I due fuochi di queste lezioni saranno, come accennato, Heidegger e Mead. Se Heidegger ha il merito di aver messo in luce il carattere di

opportunità da dover determinare del sé, Mead¹⁴⁵ secondo Tugendhat ha il merito di aver descritto il modo in cui tale determinazione avviene, cioè di aver descritto il fenomeno della riflessione

Secondo Mead il rapporto con sé stessi deve essere inteso come un discorrere con sé stessi, e quest'ultimo deve essere inteso come una interiorizzazione della comunicazione verbale con altri. [...] la riflessione e la giustificazione sono appunto una forma del discorrere con sé stessi in cui colui che riflette [...] a partire dalla prospettiva di un qualsivoglia partner si consiglia con sé stesso. [...] questo problema potrebbe essere trasformato nella supposizione che non si possa affatto giungere a qualcosa come un rapporto con il proprio essere al di fuori di un contesto intersoggettivo. (trad. it. pag. 251-52)

E, continua Tugendhat

Le sue elaborazioni sono da intendere piuttosto come spunti, che egli – da antropologo sociale dedito alla filosofia – non ha portato a quell'esattezza concettuale, che ci aspetteremmo da un filosofo. Comunque la sua concezione è del tutto rivoluzionaria, e soltanto grazie a lei è possibile capire la struttura di quel rapporto con sé stessi che ho designato come riflessivo. Secondo Mead, quello che lui chiama il Sé e che egli contrassegna anche come autocoscienza e come riflessione, si costituisce nel parlare con sé stessi, e questo parlare con sé stessi si costituisce a sua volta socialmente, nell'interiorizzazione del parlare con altri. (trad. it. pag. 36)

Anche se entrambe le figure scompariranno (Mead non verrà più menzionato e un posto marginale, un accenno in due note, sarà dedicato ad Heidegger) nei testi successivi dedicati all'argomento (in primo luogo il saggio del 2003), è pur sempre vero che Tugendhat è da essi che prende le mosse nel testo del 1979.

Il fondamentale apporto di Mead, in altre parole, è quello di aver permesso a Tugendhat di specificare maggiormente il significato della *riflessione* e dell'aver

¹⁴⁵ Il testo al quale Tugendhat farà riferimento è *Mind, Self and Society*, edito da C. Morris a partire da una serie di lezioni tenute da Mead nel 1927 e nel 1930; trad. it. di Roberto Tettucci, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze 2010. Ricordiamo che più o meno negli stessi anni in cui Tugendhat tiene questo corso universitario e scrive questo testo, Habermas è impegnato in un confronto approfondito con Mead nell'elaborazione della propria teoria dell'agire comunicativo.

descritto *la forma che una vita riflessiva ha*, portando alla luce il legame indissolubile tra l'attività-vita del singolo parlante e gli altri parlanti (concreti o generalizzati all'interno del *Man*) con i quali egli si trova a vivere; portare avanti una riflessione mirante a rispondere di volta in volta alle domande *chi sono io?* e *come voglio vivere?* non è altro che un portare avanti o un prepararsi a portare avanti un dialogo con un qualunque altro essere umano che potrebbe rivolgerci queste stesse domande (difficilmente la figura di un co-specifico, all'interno delle altre specie animali, potrebbe essere descritta in questi termini, difficilmente un co-specifico viene visto come qualcuno al quale dover rendere conto del proprio agire).

Ai temi trattati in questo libro, il filosofo ritornerà nel momento in cui sposterà il proprio interesse verso la descrizione dell'esperienza mistica. I due problemi, quindi, vengono presentati come connessi, e noi cercheremo di mostrare quali siano i punti di passaggio dall'uno all'altro, in che modo la vita mistica possa essere intesa come una tra le tante possibili pratiche di vita intraprese dall'essere umano per fare i conti con sé stesso, con la particolare forma che egli scopre di avere nel momento in cui si rapporta a sé stesso e si chiede: *che cosa sono? come devo vivere?*

L'esigenza di vivere una vita mistica non è altro che un tentativo per affrontare, per sopportare alcuni aspetti di sé che diventano visibili agli occhi di ogni essere umano, nella misura in cui questi può prendere la parola e, con questo atto, rappresentare sé a sé stesso.

Appartiene alla forma di questa rappresentazione, il fatto che tanto una credenza che un desiderio si presentano come delle specifiche pretese che il parlante, prima di seguire, può e deve valutare nella loro appropriatezza; ma che cosa ne è del parlante?

Notiamo immediatamente che, in questo confronto con le proprie credenze e con i propri desideri, è implicito in primo luogo un riferimento a sé e, in secondo luogo, una conoscenza di sé. In altre parole, tanto nell'asserire: «io credo che ci sia un leopardo dietro quell'albero», che nel dire: «io desidero conquistare quella donna», verrebbe espressa una particolare forma di esperienza di sé, la quale non sarebbe presente nel caso in cui tale credenza e tale desiderio non potessero essere espressi linguisticamente; il sapere che io ho di questi stati di coscienza e di queste tendenze, è di una natura del tutto diversa e, di conseguenza di una natura peculiare

è anche l'esperienza che io faccio di me stesso al loro interno. Se la comprensione di ogni enunciato detto o pensato, rimanda alla comprensione di un "poter prendere posizione", e quindi alla comprensione di un essere chiamati in causa in prima persona, e se tali atteggiamenti trovano espressione nell'enunciato: «io posso riflettere...», allora i primi paragrafi di questo capitolo cercheranno di rispondere a questo gruppo di domande:

1. Che cosa significa «io rifletto»?
2. Qual è, quindi, il senso che assume il termine singolare «io» in questo enunciato?
3. Qual è l'esperienza di sé che ogni singolo parlante fa nel momento in cui prende la parola e dice: «io»?

Il momento di passaggio dal problema della *riflessione* e dell'*autocoscienza*, al problema dell'esperienza mistica avverrà nel momento in cui diventerà chiaro in che misura l'essere umano, parlando, possa rapportarsi alla propria vita nella sua interezza e da questo punto di vista debba chiedersi: come devo vivere?

Tale domanda, come vedremo, assumerà una coloritura del tutto particolare, a causa della sua radice antropologica. Con essa l'essere umano non si interroga più su che cosa scegliere tra le diverse opzioni contingenti o che ruolo portare avanti per tutta la vita all'interno delle diverse relazioni interpersonali che egli intrattiene all'interno della comunità di appartenenza, ma assumerà il senso peculiare di: che cosa devo fare per realizzare e salvaguardare la mia umanità? Nelle ultime battute del precedente capitolo, abbiamo visto come ogni essere umano si trovi sempre all'interno di due possibilità formali ben specifiche, alle quali Tugendhat ha dato il nome di *conformismo* e *autonomia*; oltre a queste possibilità formali di esistenza, vi sono altre caratteristiche come l'esperienza della contingenza e la radicale insicurezza. La vita mistica a nostro avviso si configura come una risposta esistenziale a questa condizione, come un tentativo di "soluzione", laddove con questa parola non dobbiamo intendere "dissoluzione" della condizione, in quanto in questo caso allo svanire delle condizioni svanirebbe anche *ciò che è umano*, ma come un modo per collocarsi all'interno di essa senza però esserne schiacciato, nelle parole del Buddha, *estirpando la radice del dolore che essa, necessariamente, causa*.

Posto che il luogo in cui emergono i tratti fondamentali dell'umano, siano la possibilità di prendere la parola all'interno di una situazione di discorso e, conseguentemente di muoversi al suo interno, cioè di riflettere, la domanda avrà come tema formale: che cosa devo fare per mantenere sempre aperte e attive la possibilità di riflettere e di prendere posizione?

Secondo Tugendhat, la vita mistica è una possibile risposta a tale quesito, mentre la risposta data dalla filosofia a questo stesso interrogativo, come vedremo, mira verso l'onestà intellettuale (vedremo meglio in seguito che cosa intendere con questa espressione).

Ma il motivo per il quale le indagini compiute nel testo del 1979, sono fondamentali, è che in esso troviamo tutta una serie di definizioni che indicano nuove direzioni di indagine sul versante antropologico, nonostante la parola antropologia non compaia affatto nel testo. In primo luogo, per presentare e chiarire il fenomeno al quale si sta riferendo con l'espressione *rapporto pratico con sé stessi*, Tugendhat sente l'esigenza di dare anche una definizione dei campi vitali in cui tale esperienza di sé si forma, cioè il campo delle credenze, delle intenzioni, dei desideri, e lo fa focalizzando immediatamente la propria attenzione sul pensiero di Freud e sulla nozione di "inconscio".

Se dal punto di vista di Tugendhat, l'incontro con Freud costituisce solo una tappa verso la chiarificazione del concetto di coscienza, dal nostro punto di vista, tale incrocio assume un significato differente; in questo lavoro stiamo cercando di seguire, nei testi di Tugendhat, una specifica proposta teorica sintetizzata nel motto: antropologia al posto di metafisica; consideriamo quindi un indizio tutt'altro che secondario il fatto che lo stesso Freud, nel testo *Psicopatologia della vita quotidiana*, abbia auspicato una possibile sostituzione tra la metafisica e quella disciplina che porta la psicologia al di là della coscienza: la metapsicologia¹⁴⁶ Il fatto che la vita dell'essere umano si costituisca anche intorno alla divisione tra

¹⁴⁶ Sappiamo che nel passo appena citato, Freud presenta una concezione della metafisica molto distante dalla *filosofia prima aristotelica* e che quindi tale sostituzione abbia, in questo caso, un significato differente; crediamo in ogni caso che sia interessante rilevare, anche nelle opere di questo autore, l'esigenza di andare al di là degli interrogativi fondamentali dell'uomo per chiedersi: da dove vengono queste domande? Quale esigenza specificatamente umana si mostra in essi? Che legame c'è tra questi interrogativi? Sono questi degli interrogativi che ricadono del tutto all'interno di un'indagine di antropologia formale. Per noi, il punto di maggior interesse di questo incontro tra antropologia e psicoanalisi, dovrebbe riguardare la nozione di "pulsione" e il suo rapporto con l'istinto.

La citazione che abbiamo usato si trova a pag. 271 dell'edizione italiana del testo.

coscienza e inconscio, non è solo una conquista sul piano della psicologia e della psichiatria, ma ci pone dinanzi a un ulteriore compito; dobbiamo, in altre parole chiederci se la descrizione della vita umana che stiamo elaborando possa render conto anche di questo fatto, cioè se anche la presenza dell'inconscio e delle pulsioni all'interno della vita umana possano essere visti come un effetto necessario che ha come punto di partenza l'irrompere della possibilità di prendere la parola all'interno della vita umana; non è nostro intento rispondere in maniera esaustiva a tale interrogativo, ma se la risposta (come crediamo) è affermativa allora essa dovrà essere giustificata mostrando come, nel momento in cui l'essere umano può esprimere le proprie credenze, le proprie intenzioni e i propri desideri in forma linguistica, allora egli inizi anche a vedere una frattura interna alla propria coscienza tra fattori che determinano il pensare e agire con i quali "faccio i conti" e fattori che, anche se non si ha alcuna coscienza proposizionale, continuano a incidere e a indirizzare il mio agire e giudicare, continuano a fare parte di me, di ciò che io sono e, proprio per questo, mi chiamano a un'indagine.

4.3 Dire io

Possiamo ora iniziare la nostra *antropologia del sé*.

Il primo ostacolo che ci viene incontro, nel momento in cui abbiamo come obiettivo l'individuazione dei tratti formali, e per questo antropologici, dell'esperienza di sé, riguarda la parola "io". Non è possibile fare alcun passo in avanti nella comprensione del modo in cui un essere umano si rapporti a sé stesso all'interno delle situazioni di discorso in cui si trova di volta in volta, se non si chiarisce il modo specifico in cui il parlante appare sulla scena della situazione di discorso dicendo «io», nonché il modo in cui questi appaia a sé stesso nel momento in cui dice «io».

Come di consueto, Tugendhat sceglie come via privilegiata la descrizione del modo in cui la parola viene compresa e, si chiede: quale regola d'uso sussiste per l'espressione "io"? (*Egocentricità e Mistica*, trad. it. pag. 25)

Il bambino ha imparato l'uso di "io" quando ha capito che ciascun parlante, quando dice «io» si riferisce a sé stesso e che quando un parlante non vuole designare sé stesso come qualcosa di identificabile dall'esterno (ad esempio come colui che il tal nome proprio, o colui che in questo momento indica sé stesso) il che è pur possibile, ma si riferisce unicamente a sé stesso, deve usare l'espressione "io". (trad. it. pag. 26)

Accanto a questa caratteristica "pragmatica" (sulla quale dovremo ritornare, visto che uno dei tratti costitutivi del rapporto con sé stessi è proprio *il far riferimento unicamente e sé*), se ne possono elencare altre di tipo strettamente semantico, riguardanti il modo in cui il termine singolare "io" funzioni come espressione identificante. Le indicazioni principali, in tal senso, vengono riprese da Tugendhat dall'opera del filosofo Castaneda, in particolare dal saggio *Indicators and Quasi-Indicators* (1967) e dalle riflessioni sviluppate da Strawson all'interno del testo *Indivisuals*. Come abbiamo già visto nel secondo capitolo, l'espressione deittica "io" appartiene a una classe specifica di termini singolari con particolari regole di reciproca sostituzione. La comprensione del pronome di prima persona, ad esempio, condivide con la comprensione dell'espressione deittica "qui", alcune caratteristiche formali; nel caso di "qui"

[...] lo stesso luogo che in questo luogo viene designato come "qui", può essere designato come "là" a partire da un altro luogo; [...] a partire da questo luogo, gli altri luoghi possono essere designati come "là". [...] Che questa connessione sistematica con l'uso della parola "là" sia costitutiva del *significato* di "qui", dipende dal fatto che, senza questa connessione, "qui" non potrebbe fungere da termine singolare, non designerebbe un oggetto [...] e questo perché allora la parola non evidenzerebbe un singolo elemento di una pluralità e non ci sarebbe nessuna possibilità di considerare identico l'oggetto designato, al mutare della situazione linguistica. (*SuS*, trad. it. pag. 71)

Una situazione analoga vale per la comprensione del termine singolare "io", in quanto

[...] è un elemento costitutivo per l'impiego della parola "io" il fatto che chi dice «io» sappia: in primo luogo, che altri parlanti possono rivolgersi alla

stessa persona con “tu” o designarla con “ella/egli”; in secondo luogo, che, usando quella parola, egli evidenzia una singola persona rispetto alla altre, che egli può designare come “loro”. (trad. it. pag. 72)

Questo significa che *nessuno può dire «io» da solo* (*Egocentricità e mistica*, p. 31), ma, allora, nello stesso momento in cui il parlante impara a dire «io», questi riconosce intorno a sé un’infinità di altri parlanti che usano questa stessa parola e, per questo, di altri soggetti che, come lui, intrattengono la stessa relazione con gli oggetti del loro mondo e con i propri stati di coscienza.

Queste prime caratterizzazioni del modo in cui viene usata la parola “io”, nella sua generalità, ci permettono di fare alcuni passi in avanti se ricollegiamo tali caratteristiche semantiche alla distinzione fatta da Wittgenstein tra *uso soggettivo* e *uso oggettivo* della parola “io”; in questi due usi, come abbiamo detto in precedenza, risiedono due diverse forme di identificare sé stessi, ma se con tale parola io designo me stesso, allora tale distinzione dovrà anche investire il modo in cui io vengo dato a me stesso. Nel momento in cui, tale parola, viene usata da una prospettiva esterna o da una prospettiva interna, la distinzione dipende dalle diverse classi di predicati che le vengono attribuiti. Come sottoienna Tugendhat

Si possono distinguere le classi dei predicati a seconda del tipo di datità dell’oggetto, *discernendo* cioè se il predicato si addice all’oggetto oppure no. (trad. it. pag. 26)

Nel caso di caratterizzazioni i cui criteri di applicazione corretta e scorretta rimandano a una certa connessione tra situazione di discorso e situazione percettiva, come nel caso di «io ho un cappello in testa», «io sono il più alto in questa stanza», come abbiamo visto, il modo in cui vengo dato a me stesso e il modo in cui conosco qualcosa di me, è del tutto identico al modo in cui io conosco qualcosa di un’altra persona. Verifico se il predicato si addice all’oggetto inteso con il termine singolare (in questo caso “io”), nel momento in cui mi trovo all’interno di un contesto percettivo che mi permette di sostituire il termine singolare con l’espressione “questo”, cioè “qualcosa nel mio campo percettivo”.

Tale riferimento al “mio campo percettivo”, ci permette di vedere meglio il carattere fondante dei termini singolari che aprono la situazione di discorso. Ogni

forma di identificazione e di specificazione, in ultima analisi, rimanda alle coordinate aperte dal parlante nel momento in cui prende la parola, rimanda a un “io”, “qui”, “ora”. Come sottolinea lo stesso Tugendhat, tale idea è di dominio comune all’interno della letteratura più recente. Tutte le altre espressioni deittiche, come in generale tutti gli altri termini singolari, si riferiscono a qualcosa e, *al tempo stesso*, lo identificano (trad. it. pag. 29), ma ogni identificazione di fatto non sta sospesa in aria ma è efficace solo nel momento in cui avviene in riferimento a un qualche parlante e alle coordinate spazio-temporali che questi occupa. Il parlante, colui che dice io, è un punto di prospettiva sul mondo, nelle parole di Wittgenstein, si colloca ai limiti del mondo, in quanto, ci si può riferire a esso e può essere identificato da altri, ma non può identificarsi da sé, in quanto non è mai qualcosa all’interno del campo che lui stesso, parlando, apre. Dicendo «io», chiunque fa riferimento a sé stesso, non a partire da un qualche punto di vista, ma semplicemente da sé stesso. Ci troviamo di nuovo dinanzi a questa formulazione, di nuovo dinanzi alla domanda: ma che vuol dire tutto questo?

Possiamo fare, anche in questo caso, dei passi in avanti prendendo in considerazione un esempio in cui, concretamente, avviene l’identificazione di qualcosa (del parlante) a partire dalla parola “io”. Nelle pagine conclusive del secondo capitolo abbiamo seguito un percorso analogo in riferimento alla parola “qui” e abbiamo visto che tale parola, presa di per sé, non fornisce alcun criterio di identificazione spazio-temporale, in quanto, pur riferendosi analiticamente a un qualche luogo, non lo rende di per sé identificabile, cioè distinguibile da ogni altro luogo. Che cosa accade nel caso della parola “io”?

Se telefono a qualcuno e l’altro chiede: «chi parla?», è perfettamente assurdo che io risponda: «io», a meno che non presupponga che l’altro conosca la mia voce. È vero che con “io” intendo una singola persona, la quale può essere identificata, proprio come dicendo «qui» intendo un singolo luogo, che può essere identificato; ma come non identifico quel luogo dicendo «qui», così non identifico questa persona dicendo «io».

Ciò su cui Tugendhat intende attirare la nostra attenzione, è nuovamente la connessione essenziale tra punto di vista soggettivo e oggettivo che attraversa l’uso di questo termine singolare. Connessione indispensabile nel momento in cui

bisogna comprendere il significato di un qualche enunciato che predichi qualcosa di un certo oggetto. Anche in questo caso, come nel caso della parola “qui” analizzato in precedenza, è solo nel momento in cui questa parola viene utilizzata dinanzi ad altri che diventa anche un criterio di identificazione, solo nel momento in cui la situazione di discorso viene condivisa spazio-temporalmente da una intersoggettività, in quanto solo in questo caso diventa possibile attivare il sistema di sostituzioni che portano da “io” a “questa persona con la giacca sgualcita e i capelli ricci” e viceversa.

Se in un gruppo di persone, qualcuno dice qualcosa, si può chiedere: «chi ha parlato?» [...] se [...] la persona in questione dice: «io», egli ha fornito un segno che può essere sostituito da “egli” o da “questo (quello) uomo” [...] la differenza fondamentale tra “io” e “questo uomo” è che con “questo” si fa riferimento a un oggetto in base ad una osservazione, mentre con “io” no [...].
(trad. it. pag. 81-82)

Ed è proprio per questo che non posso identificare me stesso a partire, solo, da questa prospettiva, in quanto

Posso identificare qualcosa solo quando gli assegno una posizione rispetto a me stesso, il che avviene anche con il mio corpo, al quale pure spetta una posizione nel sistema delle coordinate. (*Egocentricità e Mistica*, pag. 29)

Ma allora che cosa faccio quando uso la parola “io” e in che cosa tale parola si distingue dall’espressione “quest’uomo”? Pur non identificando alcunché, usando tale parola io rendo me stesso e, in un certo senso, concepisco me stesso, come identificabile a partire da differenti prospettive di osservazione. La distinzione tra le due espressioni, come abbiamo già rilevato in precedenza, riguarda il modo in cui i miei stati di coscienza si presentano a me stesso dall’una o dall’altra prospettiva, nonché il modo in cui *io vengo dato a me stesso*. Ed è una distinzione che ritorna anche nell’utilizzo di diverse classi di predicati, per indicare da un lato, le caratterizzazioni basate sul punto di vista dell’osservazione e, dall’altro, le caratterizzazioni che avvengono dal punto di vista del parlante. Iniziamo con la prima parte di questa precisazione e chiediamoci nuovamente: come mi vengono

dati i miei stati di coscienza? Un modo diverso per porre questa questione, evidentemente, è: in che cosa consiste il mio essere cosciente di questi stati?

Tale domanda non è una semplice ripetizione delle cose già dette, in quanto diverso sarà il punto di vista dal quale Tugendhat la osserverà, un punto di vista che il filosofo sente la necessità, come accennato, di riprendere direttamente dal padre della psicoanalisi: Freud.

4.4 Coscienza proposizionale e inconscio

Nel prendere in considerazione il pensiero di Freud, Tugendhat non ha nessuna intenzione di operare nei confronti dei concetti fondamentali della psicoanalisi le stesse *interpretazioni analitiche* che compierà nei confronti di Heidegger o Mead, né tanto meno è interessato alla ricerca di una possibile connessione tra le riflessioni di Freud e la struttura antropologica della comprensione. Tugendhat incontra Freud, quasi per caso, ci si imbatte andando alla ricerca di una prima definizione generale degli stati coscienti

Nella *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*¹⁴⁷ di Freud leggiamo questa sorprendente affermazione: «Su ciò che si deve chiamare conscio non abbiamo bisogno di discutere, poiché non vi è motivo di dubbio. [...] chiamiamo “inconscio” un processo psichico di cui dobbiamo supporre l’esistenza – per esempio perché la deduciamo dai suoi effetti – ma del quale non sappiamo nulla. (trad. it. pag. 5)

Operando un rovesciamento dei termini della definizione di “processo psichico inconscio”, possiamo rendere esplicita una definizione di “processo psichico conscio”. Tale operazione, evidentemente, dovrà muoversi intorno al termine *sapere*. Se dei processi psichici inconsci non sappiamo nulla, allora di quelli consci sappiamo qualcosa e, in più, se nel caso dell’inconscio tale sapere passa attraverso una forma di deduzione, nel caso del sapere conscio tale passaggio dovrebbe essere assente

¹⁴⁷ La traduzione italiana del testo di Freud è contenuta in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino. La citazione si trova a pagina 182

Ciò che Freud vuole dire non è che non possediamo alcun sapere circa il processo inconscio, ma che non e possediamo un sapere diretto e immediato. Ribaltando il discorso, ne deriva che uno stato psichico è cosciente quando colui che vi si trova ne possiede un sapere immediato. (trad. it. pag. 6)

Che questa non sia una scelta interpretativa del filosofo, ci viene confermato da Freud stesso, nel momento in cui questi *giustifica* la validità e l'utilità di un tale concetto all'interno di una teoria della psiche. Come prova determinante Freud annovera proprio l'impossibilità di spiegare tutto ciò che accade nella psiche a partire da quelli che sono i dati coscienti *immediati*

[...] i dati della coscienza sono molto lacunosi; sia nei sani che nei malati si verificano spesso atti psichici che possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza¹⁴⁸. Atti del genere non sono solo le azioni mancate e i sogni delle persone sane [...]. La nostra personale esperienza quotidiana ci fa constatare l'esistenza tanto di idee improvvise di cui non conosciamo l'origine quanto di risultati intellettuali la cui elaborazione ci è rimasta oscura. Tutti questi atti coscienti restano slegati e incomprensibili se ci ostiniamo a pretendere che ogni atto psichico che compare in noi debba essere sperimentato dalla coscienza [...] immediata. (*L'inconscio*, trad. it. pag. 70)

Dalle precedenti analisi sappiamo, però, che tale sapere nel caso di noi esseri umani, è anche un sapere che si esprime in proposizioni e questo significa che la nostra coscienza di un certo stato o di un certo processo (come l'aver una certa credenza o il compiere una certa attività) è una coscienza di tipo proposizionale. Tale sapere, come abbiamo visto, non ha solo la caratteristica dell'immediatezza, ma ha anche quella del *poter prendere posizione*. Io so, immediatamente e direttamente, di avere una certa credenza o una certa intenzione e, nella misura in

¹⁴⁸ L'uso dell'espressione *testimoniati dalla coscienza*, rimanda immediatamente alla frattura tra vissuto e soggetto del vissuto che avviene nel momento in cui si prende la parola. Gli stati di coscienza non solo solo dei fatti a partire da cui il soggetto in questione viene indirizzato e determinato ma diventano dei fatti che vengono *testimoniati al soggetto*, che vengono rappresentati al soggetto. Il modo specifico in cui intendere, in questo caso la soggettività coincide con il problema del rapporto con sé stessi. In altre parole, che cos'è questo soggetto in quanto tale, al quale i vissuti di volta in volta vengono rappresentati? Com'è possibile farne esperienza?

cui esprimo questo sapere in proposizioni, allora so anche di poter prendere una certa posizione nei confronti di questa credenza e di questa intenzione. Una delle possibili prese di posizione è il *poter approfondire*. Ma che senso ha *approfondire*, interrogarsi, comprendere meglio una certa intenzione, se di essa se ne ha un sapere immediato? In che senso un'esperienza vissuta si presenta contemporaneamente nella forma dell'*immediatezza* e della *lacunosità*? Non è già questo un indizio? Non ci suggerisce forse che il sapere (immediato) proposizionale faccia apparire anche gli stessi stati di coscienza come circondati da zone d'ombra? Che cosa potrebbe significare parlare di *lacunosità* nel caso degli stati di coscienza di un animale non umano?

In generale potremmo dire che ogni specie animale, è cosciente di un certo processo o stato psichico, nella misura in cui sa in maniera immediata che esso è presente, ma che tale sapere solo nell'essere umano si articola in una struttura che offre anche, da un lato, la possibilità di *sapere di sapere* e, dall'altro, la possibilità di dedurre qualcosa da qualcos'altro. Solo nel momento in cui si è anche in grado di *sapere di sapere* allora diventa una necessità cercare di capire la trama di questo sapere, in modo tale da verificarne l'attendibilità, solo in questo momento diventa pungente la domanda: e se mi sbagliassi *anche sul mio conto*? Vorremmo dire: qualcosa di inconscio esiste solo per quell'animale che è cosciente in modo proposizionale. Una tale idea dovrà essere ripresa e confermata, e per farlo sposteremo leggermente l'asse della ricerca al testo di Freud *Metapsicologia*¹⁴⁹

Prima di passare a questi interrogativi, prenderemo in considerazione il secondo momento in cui Tugendhat nel corso del testo, incontra Freud. Tale secondo incontro è strettamente connesso al primo, in quanto il filosofo viene condotto verso il pensiero del padre della psicoanalisi nel momento in cui cerca di chiarire che cosa intendere con l'espressione *coscienza proposizionale* (uno dei due problemi solo accennati all'interno delle *Vorlesungen*). Tale chiarimento diventa necessario nel momento in cui Tugendhat esprime la propria convinzione che ogni forma di coscienza (umana) poggia su di una coscienza proposizionale

Io credo che anche quelle esperienze vissute intenzionali che non si rivolgano a proposizioni [...] riposino su una relazione cosciente con una

¹⁴⁹ Raccolta di saggi di Freud pubblicata in italiano con questo titolo, Bollato Boringhieri, Torino 1978

proposizione, su di una coscienza proposizionale. [...] Con “coscienza intenzionale” si intendono delle relazioni, che si differenziano dalle altre per il fatto di essere relazioni tra un’entità spazio-temporale (una persona) con una proposizione. (pag. 12)

Convieni, in questo caso, seguire passo passo l’argomentazione di Tugendhat, lasciargli la parola e rilevare in un secondo momento i punti del discorso che, a nostro avviso, possono essere rielaborati all’interno di una trattazione antropologica del fenomeno della coscienza. Il filosofo ammette che per fondare una tale idea

[...] il concetto di esistenza assume un ruolo decisivo. Io parto da un elemento caratteristico dell’intenzionalità, messo in rilievo da Brentano: egli ha accennato al fatto che nelle relazioni intenzionali il secondo termine della relazione può anche non esistere. [...] Quello che Brentano voleva dire è che si può temere, amare, desiderare *N* anche se magari *N* non esiste. Al contrario, relazioni non intenzionali sono possibili solo a patto che entrambi i termini della relazione esistano. Se *N* non esiste non è possibile colpirlo o mangiarlo o stargli accanto. [...] chi teme, chi ama, ammira *N* deve quantomeno essere dell’idea che *N* esista. Posso temere il diavolo senza che egli esista ma non senza reputare che egli esista. Ciò su cui Brentano ha richiamato l’attenzione [...] è quindi la diretta conseguenza del fatto che ci si può rapportare ad un oggetto in maniera cosciente solo se lo si ritiene esistente e naturalmente *che un oggetto esista è una proposizione* [...]. (trad. it. pag. 13)

Senza entrare nel merito di questioni interpretative intorno al pensiero di Brentano, né tantomeno intorno al modo in cui la nozione di intenzionalità elaborata da questi venga ripresa e posta alla base delle ricerche fenomenologiche di Husserl, notiamo che centrale, accanto alla nozione di esistenza, è la nozione di *ritenere*. Le relazioni coscienti, siano esse di tipo conoscitivo o di tipo volitivo e desiderativo, si articolano intorno a questa fondamentale possibilità del *ritenere che le cose stiano in un certo modo* e, come abbiamo già detto in precedenza, l’oggetto di tale ritenere è uno stato di cose, una proposizione. A questo punto il pensiero di Tugendhat si arresta. Proprio dove, secondo noi, sarebbe dovuta iniziare un’analisi antropologica riguardante le diverse forme del *ritenere che le cose stiano in certo modo*. Sappiamo infatti che la domanda centrale dell’antropologia filosofica, viene

formulata da Tugendhat in questi termini: quali sono le caratteristiche formali e distintive della coscienza umana? A partire da tale domanda ci sentiamo autorizzati a fare un passo in più rispetto al filosofo e cercare di verificare fino a che punto lo stesso inconscio non sia una caratteristica formale e distintiva della coscienza umana

Questo significa che ogni coscienza intenzionale è necessariamente una coscienza linguistica? Vien fatto di pensarlo per il fatto che una proposizione è un oggetto che non può essere identificato spazio-temporalmente; se ci si chiede *che cosa è* che uno teme o ha in animo o ha in mente, identifichiamo la proposizione che è oggetto di questa domanda attraverso l'espressione linguistica "che *p*" (egli teme, ritiene, etc. che pioverà) e "che *p*" a sua volta rimanda all'espressione semplice "*p*", cioè a un enunciato. (trad. it. pag. 13)

Crediamo, in ogni caso, di avere a nostra disposizione tutti gli strumenti per affrontare tale questione e nell'affrontarla giungeremo ancora una volta dinanzi alla nozione centrale della psicoanalisi: l'inconscio. Un primo indizio ci viene dato da un semplice confronto tra questa descrizione e la condizione naturale e quotidiana del *non saper rispondere a una domanda del genere*, cioè il non sapere che cosa è che stiamo temendo, sperando, credendo e, di conseguenza, il *non saper dare una forma enunciativa a quel ritenere che sorregge* quel vissuto del quale abbiamo un sapere immediato. L'unica indicazione che il filosofo ci fornisce è

Resta però incerto se veramente noi non siamo in grado di identificare delle proposizioni (degli stati di cose) in altro modo che linguisticamente. In tal caso dovremmo dire che quando parliamo di "temere", "credere" ecc., in riferimento ad animali o a bambini ancora non in grado di parlare, usiamo queste parole in maniera impropria o comunque in un altro senso [...] (trad. it. pag. 13)

Abbiamo già affrontato tale problema e, in questo caso, sappiamo già dire in che direzione dovrebbe andare, secondo Tugendhat, un tale discorso. Nel caso dei bambini piccoli non ancora in grado di parlare o degli altri animali non umani, di certo ci troviamo di fronte a un *ritenere*, ma non ci troviamo di fronte a un *ritenere intenzionale* o proposizionale, in quanto ciò che di volta in volta è l'oggetto che

compone lo stato di coscienza non può essere rappresentato alla coscienza stessa *in quanto tale*, la “persona” che si trova in questo stato non ha alcun modo per identificare e caratterizzare tale stato e, in questo modo, per avere un primo punto di partenza per giungere a un sapere esplicito intorno a tale stato. Sappiamo anche, dalle ricerche di Lorenz prese in considerazione, che nel regno animale alla base di questo *ritenere* ci sia l’istinto, o meglio: il parlamento degli istinti. Ciò che spinge una certa specie animale (essere umano compreso) a *ritenere che le cose stiano in un certo modo e non in un altro* e, quindi, ciò che lo predispone verso una certa azione piuttosto che un’altra è un determinato istinto filogeneticamente sviluppatosi e adattatosi per garantire la sopravvivenza dell’individuo e quindi della specie. Nel caso dell’essere umano parlante, come abbiamo visto, ciò che sospende tale legame istintuale con i contesti e, con esso, sospende la predisposizione ad agire in un certo modo è il *Man*, l’insieme di argomentazioni e valutazioni che formano il nostro intendere e il nostro credere e danno un primo indirizzo di risposta alla domanda: come devo vivere? e una prima configurazione a *ciò che è bene per me*. Tale sospensione, ricordiamolo, non è un qualcosa che una persona possa in qualche modo padroneggiare e o auto-generare, ma avviene sempre dall’esterno, dal contatto tra un individuo particolare e una certa comunità di appartenenza, alla quale l’individuo semplicemente *si conforma* senza però sapere a priori, e in modo chiaro, quali siano di volta in volta le implicazioni che sorreggono la conformazione a un certo modo di agire e di credere. Tali implicazioni restano sullo sfondo del proprio sapere. Allo stesso tempo, sempre sullo sfondo del proprio sapere vi sono tutte quelle forme istintuali che l’individuo, in quanto animale appartenente alla specie umana, porta con sé, le quali vengono sospese ma non necessariamente ri-articolate e portate all’espressione. Ciò che in questo caso aggiungiamo a tale trattazione, riguarda proprio il fatto che solo nel momento in cui diventa possibile avere un sapere esplicito intorno ai propri stati di coscienza, è anche possibile *trovarsi nella condizione di non sapere nulla intorno a essi*. Tugendhat a questo punto ricorda

Come Freud ci ha insegnato, possiamo temere, avere in mente o in animo qualcosa, senza sapere in modo immediato che ci troviamo in questo stato.
(trad. it. pag. 14)

A questo punto, le domande che Tugendhat non pone e che a nostro avviso diventano necessarie all'interno di un'indagine antropologica sulla coscienza umana sono:

- È possibile rintracciare un legame tra tale condizione umana e la struttura del nostro parlare?
- Il fatto antropologico di trovarsi sempre nella condizione di non sapere quale stato di coscienza determina il nostro agire e il nostro credere è, a sua volta, un effetto dell'articolazione proposizionale della coscienza?
- Infine: lo stesso inconscio è leggibile come un effetto della struttura proposizionale della nostra coscienza?

4.5 L'istinto e le pulsioni

Possiamo, a questo punto, passare effettivamente a Freud e ad alcune considerazioni che il padre della psicoanalisi compie all'interno di due saggi raccolti in lingua italiana nel testo *Metapsicologia: Pulsioni e loro destini* e *L'inconscio*. Sembrerà di allontanarci dal tema di questo capitolo e di questa tesi, ma crediamo che tale divergenza sia del tutto necessaria per segnare un ulteriore tratto antropologico fondamentale della nostra coscienza. Speriamo che, alla luce delle pagine scritte in precedenza nella discussione di alcune nozioni chiave dell'etologia, quest'argomentazione apparirà del tutto funzionale. Cercheremo di giustificare tale digressione attraverso le stesse parole di Freud. Nostra convinzione è che, nel descrivere le caratteristiche dell'inconscio, Freud utilizzi una terminologia e delle definizioni a noi tutt'altro che estranee, che ci permetteranno di vedere da un'altra angolatura la trasformazione subita dalla nostra natura, nel momento in cui da animali formati da un determinato parlamento di istinti, diventiamo animali parlanti, capaci di determinare il nostro agire e il nostro pensare a partire dall'idea del bene e dalla *riflessione*. Un effetto di tale trasformazione consiste nel diventare, necessariamente, animali *carichi di pulsioni*. Che cosa intendere con questo termine? All'interno del saggio *Pulsioni e loro destini*, Freud distingue immediatamente tra *pulsioni* e *stimoli* sulla base di un'opposizione tra

esterno e interno. Se la spinta ad agire si trova in una particolare condizione ambientale, allora abbiamo a che fare con uno stimolo, se tale spinta proviene dall'interno dell'organismo allora si tratta di una *pulsione* o meglio di un *bisogno*

[...] in quanto non preme dall'esterno, ma dall'interno del corpo, non c'è fuga che possa servire contro di essa. Indichiamo più propriamente lo stimolo pulsionale con il termine "bisogno"; ciò che elimina tale bisogno è il "soddisfacimento". [...] la "pulsione" ci appare [...] come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine all'interno del corpo e pervengono alla psiche. (trad. it. pag. 29 e pag. 32)

Nel saggio *L'inconscio* ci viene data un'ulteriore informazione, sulla quale ritorneremo a breve. Freud così descrive il processo di rimozione¹⁵⁰

[...] non consiste nel sopprimere una idea che rappresenta una pulsione, nell'annullarla, ma nell'impedirle che diventi cosciente. In questo caso diciamo che essa si trova in uno stato inconscio. (trad. it. pag. 69)

Già in questo caso ci troviamo dinanzi a un indizio importante. In primo luogo abbiamo una caratterizzazione dell'inconscio come di uno *stato* e non come una zona della mente. L'inconscio consisterebbe nelle proprietà che avrebbero in comune tutte quelle rappresentazioni psichiche che hanno subito il processo della rimozione. Abbiamo in precedenza sottolineato come Tugendhat, seguendo Aristotele, distingua in due macro-aree quelle che sono le idee guida intorno cui si articolano le azioni umane e le azioni degli animali non umani: da un lato l'idea di bene, dall'altro la sensazione di piacere. Fin quando una specie animale (essere umano compreso) determina il proprio agire sulla base della coppia piacere/dispiacere, non vi è alcun motivo per sopprimere una certa pulsione, se non

¹⁵⁰ Non ci soffermeremo su questo meccanismo, ma in questa prospettiva, una sua indagine dovrebbe partire da un confronto tra la rimozione delle idee che rappresentano le pulsioni e la riduzione degli istinti, ma anche tra la rimozione in quanto "meccanismo" e la riflessione in quanto attività dell'io. In questo caso ciò che corrisponde alla *rimozione originaria* non sarebbe altro che l'incontro tra le pulsioni dell'individuo e l'altro individuo che incarna le norme di valutazione e di azione proprie di una certa comunità. A partire da questo incontro e dall'interiorizzazione di questa rimozione, avverrebbero poi le *rimozioni propriamente dette*. Un'ulteriore prospettiva di ricerca riguarderebbe la relazione tra la rimozione originaria e l'insopportabile esperienza *polivalente* delle pulsioni dal punto di vista della presa di parola; da questa prospettiva infatti, il soddisfacimento di pulsione può apparire contemporaneamente come fonte di piacere e di dispiacere a partire da ordini di finalità distinti ma contemporaneamente presenti alla coscienza.

in funzione di una pulsione che ha una funzione adattiva più rilevante. Tale meccanismo è evidente nel regno animale nei casi in cui la pulsione (l'istinto) ad attaccare degli intrusi nel territorio, viene frenata dalla pulsione (istinto) a proteggere la prole; ma, ripetiamo, tutto questo, avviene senza il minimo concorso del singolo animale in questione. E lo stesso Freud ammette che

Il soddisfacimento di una pulsione è sempre piacevole. Bisognerebbe pertanto ammettere condizioni particolari, e cioè un processo in virtù del quale il piacere del soddisfacimento venga tramutato in dispiacere. (trad. it. pag. 53-54)

In che cosa consiste la trasformazione nel modo stesso di vivere le pulsioni, tale da generare la necessità del meccanismo di rimozione?

Atteniamoci all'esperienza clinica così come essa ci si presenta nella prassi psicoanalitica. Apprenderemo allora che il soddisfacimento della pulsione soggetta a rimozione sarebbe ben possibile, e che inoltre sarebbe di per sé sempre piacevole; tale soddisfacimento sarebbe però inconciliabile con altre esigenze e propositi. Produrrebbe dunque piacere da un lato e dispiacere dall'altro. (trad. it. pag. 54-55)

A generare questa necessità, quindi, non sarebbe altro che il fatto di essere contemporaneamente dinanzi a una molteplicità di esigenze e propositi contemporaneamente presenti alla coscienza. Ma tale possibilità non è per nulla data, secondo Tugendhat, prima della possibilità di parlare e di *oggettivare* tali esigenze e tali propositi.

Capiamo allora perché non è del tutto lecito sostituire la parola *pulsione* con la parola *istinto*. Una tale sostituzione sarebbe giustificata solo nel momento in cui la forma di tale *rappresentante* sia identica nell'uno e nell'altro caso. Possiamo portare avanti tale confronto a partire dalle stesse caratteristiche della *pulsione* analizzate da Freud. Tale sostituzione diventa immediatamente problematica nel momento in cui procediamo nella lettura del testo e incontriamo le altre caratterizzazioni che Freud fornisce. Prendiamo ad esempio "l'oggetto" di una pulsione

Oggetto della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è un oggetto estraneo ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venir mutato infinite volte [...]. (trad. it. pag. 32-33)

Ci rendiamo immediatamente conto che molti degli aspetti che caratterizzano gli "oggetti" delle pulsioni, non coincidono con gli aspetti dell'istinto presi in considerazione nei precedenti capitoli. In primo luogo, nel caso dell'istinto la variabilità dell'oggetto non appare mai come una condizione permanente ma, al massimo, come una condizione di partenza che verrà superata nel corso del tempo. Abbiamo anche già sottolineato come tale arresto nel processo di specificazione e determinazione dell'oggetto che scatena l'istinto, avvenga nell'essere umano proprio come effetto necessario della possibilità di prendere posizione nei confronti dell'*oggettivazione proposizionale* della credenza e dell'intenzione che tale istinto porta con sé. In secondo luogo, il legame tra istinto e oggetto si presenta proprio come un legame originario, in quanto *filogeneticamente adattato*, mentre in questo caso avviene a partire da una *proprietà*. Anche in questo caso, abbiamo visto come è all'interno del parlare proposizionale che diventa possibile tale relazione orizzontale e mobile tra oggetti differenti, in virtù della possibilità di accostamenti possibili di caratterizzazioni: una mela è rossa e anche il sangue è rosso e sotto questo rispetto, tali oggetti sono identici e quindi possono permettere, per fare solo un esempio, un passaggio della pulsione da un oggetto a un altro, in virtù di questa proprietà comune. Il fatto che gli oggetti possano essere paragonati e accostati sul piano delle loro proprietà e caratteristiche è, però, un'ulteriore conseguenza del fatto di poter parlare degli oggetti per mezzo di termini singolari e predicati, di poterli identificare e specificare sotto punti di vista differenti a partire da termini singolari diversi e di poterli caratterizzare in maniera sempre più varia, grazie ai predicati.

Come avevamo già accennato, la nostra intendeva essere solo una digressione, una parentesi all'interno di un discorso che ha un direzione diversa. Eppure, tale precisazione, servirà molto per comprendere meglio quella che invece è la nozione

chiave di questo capitolo: l'espressione *io rifletto*. Crediamo che solo tenendo in considerazione quello che abbiamo detto finora, la nostra indagine del *rapporto con sé stessi* acquisti lo spessore che merita. Essa, infatti, si articola su due piani differenti: il rapporto con i propri stati di coscienza e il rapporto con sé stessi. Questi due piani sono di certo intrecciati, in quanto, ogni rapporto con i propri stati di coscienza è un rapporto con sé stessi e lo implica. Ma hanno una struttura diversa. Probabilmente, nel primo caso sarebbe più corretto parlare degli *aspetti formali della conoscenza di sé* e solo nel secondo di *rapporto con sé stessi*.

4.6 (io) credo, (io) desidero, (io) voglio

Nel secondo capitolo abbiamo già incontrato una prima descrizione di che cosa sia *credere*, la quale, nella sua generalità, poteva essere utilizzata sia per gli animali umani che per gli animali non umani. Abbiamo anche visto per quale motivo, nell'essere umano la prestazione cognitiva del "credere qualcosa" si stacchi dalle tendenze ad agire verso qualcosa, come il desiderare o il volere. Avevamo affermato che il fatto di avere una certa credenza è del tutto constatabile, tanto nel caso di un essere umano che nel caso di un altro animale (superiore), dall'osservazione del suo comportamento. E avevamo messo in evidenza il fatto che, prescindendo dal poter parlare e in particolare dal poter usare sensatamente enunciati assertori, l'osservazione di un certo comportamento ci informa contemporaneamente sia delle credenze che delle intenzioni e dei desideri in gioco in un certo corso di azioni. Nulla però è stato detto intorno al modo in cui il soggetto in questione, colui che compie l'azione stessa, faccia esperienza di avere questa e quest'altra credenza e di essere determinato nel proprio agire da questa intenzione e non da quest'altra. È un problema, questo, che non ha un corrispettivo specifico all'interno degli studi di etologia, in quanto, è molto complicato anche solo immaginare che cosa potrebbe considerarsi come una porta di accesso al modo in cui un certo animale è cosciente in prima persona di vivere un certo stato di coscienza o di compiere una certa azione in funzione di un fine. Nel secondo capitolo abbiamo seguito Tugendhat nell'argomentare che non vi sia un modo diverso di rapportarsi a (e in questo caso potremmo anche dire: di essere coscienti

di...) una certa credenza (o un certo desiderio, intenzione) in quanto tale, se non per mezzo di un enunciato che la esprime; questo significherebbe che se da un lato ogni essere vivente, a suo modo e in funzione della sopravvivenza all'interno del proprio ambiente specifico, agisce e valuta cognitivamente in maniera cosciente, non ha alcuna possibilità di rappresentare a sé stesso queste valutazioni e queste azioni e, per questo non si trovi mai dinanzi a sé stesso e non incontri mai il problema di dover stabilire chi egli sia, in quanto come cercheremo di mostrare, in questo rappresentare a sé, è sempre implicato un rappresentare sé stessi.¹⁵¹ Proprio da questo punto prende avvio l'indagine di Tugendhat intorno all'esperienza di sé. Come abbiamo visto, il problema si presenta in un primo momento come un problema semantico, riguardante le regole di applicazione di alcune classi di predicati che esprimono stati di coscienza (che il filosofo chiama predicati- ϕ)¹⁵² e il legame tra le regole di applicazione di questi predicati quando vengono usati in prima o in terza persona. Un esempio potrebbe essere l'enunciato: "Io ho intenzione di sposarla" e "Lui ha l'intenzione di sposarla". Nel primo caso, evidentemente, il parlante esprime un sapere riguardante le proprie intenzioni e, quindi, un sapere su di sé; la domanda quindi concerne il modo corretto in cui descrivere tale sapere e, per mezzo di questa descrizione, accedere all'esperienza che il parlante fa di sé stesso. Tale domanda, se viene vista dal punto di vista dell'uso di una certa classe di predicati, è immediatamente connessa con il problema del *saper verificare se il predicato è usato correttamente*, quindi, chiama in causa un'analisi della diversa natura del sapere nel caso in cui io so di avere una certa intenzione e, nel caso in cui qualcun altro (o io stesso in riferimento a un altro) sa che io ho una certa intenzione. Ci verrebbe da dire che, se io ho intenzione di andare al cinema, so anche immediatamente di avere questa particolare intenzione; ma che cosa intendere in questo caso con il termine "immediatamente" e che relazione c'è tra questo caso e il caso del "provare dolore"?

Di nuovo, lo studio di un certo fenomeno si intreccia con lo studio del modo in cui noi portiamo all'espressione tale fenomeno all'interno del discorso, suggerendo

¹⁵¹ Stiamo evidentemente usando una particolare accezione del termine "autocoscienza". Per una presentazione schematica delle diverse teorie a riguardo, rimandiamo al testo di Pietro Perconti, *L'autocoscienza. Che cosa è, come funziona, a che cosa serve*, Laterza, Bari 2007

¹⁵² Op. cit. Lezioni 5-6-7

in questo caso una sorta di cooriginarietà tra l'aver a disposizione una certa classe di predicati e il poter accedere ad una certa classe di esperienze¹⁵³.

La definizione di intenzione che Tugendhat prende come punto di partenza è

Che una persona abbia una certa intenzione significa che nel suo agire essa è orientata, attualmente o disposizionalmente, al fine corrispondente. Che questo sia il suo orientamento, lo si può constatare dalla prospettiva della terza persona servendosi di criteri basati sul comportamento [...]. (*SuS*, trad. it. pag. 141)

In linea con le nostre precedenti affermazioni, ogni essere vivente (e in questa forma così generale, anche delle macchine costruite per compire attività più o meno complesse) capace di “essere orientato” è un essere dotato di “intenzioni”; l'essere umano ha delle intenzioni nella misura in cui agisce in maniera orientata, cioè in vista di una specifica finalità, la quale può essere: evitare dei pezzi di vetro mentre si cammina, cercare un rifugio da una carica della polizia durante una manifestazione contro “i grandi della terra”, cercare del cibo o ottenere le attenzioni di un partner sessuale. Le intenzioni, nel caso dell'essere umano, possono essere anche espresse linguisticamente e il modo in cui esse vengono espresse è un enunciato assertorio che, già a un primo sguardo, sembra avere delle caratteristiche peculiari, differenti rispetto agli enunciati assertori nei quali parliamo di un qualunque oggetto del mondo. Quando, ad esempio, dico: «io ho l'intenzione di andare al cinema», sembra naturale vedere in un tale enunciato l'espressione di un sapere che ha come oggetto una mia intenzione; tale sapere può essere constatato da un osservatore esterno il quale, a partire dalla constatazione di una serie di comportamenti che dovrebbero valere come criteri, afferma di me stesso: «lui ha intenzione di andare al cinema». Il problema, rileva immediatamente Tugendhat, riguarda il fatto che nel primo caso, quando sono io stesso a parlare, mi ritrovo davanti a una mia intenzione e in questo trovarmi davanti a essa, nella misura in cui io comprendo l'enunciato che ho appena formulato, mi trovo anche nella possibilità di prendere posizione nei suoi confronti. Ma le caratteristiche di questo fenomeno non sono finite qui. Di fatto io stesso, in quanto animale umano, vivo a partire da

¹⁵³ Senza dimenticare il fatto che la condizione di base che permette alla nostra comprensione di articolarsi anche sulla base di predicati di questa forma, dovrebbe comunque essere ricondotta all'esperienza fondamentale del prendere la parola e dell'aprire un contesto di discorso.

una serie di credenze, di intenzioni e di desideri, ancor prima di aver imparato a parlare e queste credenze e intenzioni determinano le mie azioni, il mio fuggire e ricercare, il mio valutare, il mio desiderare; contemporaneamente imparare a parlare, come abbiamo visto nel precedente capitolo, è un qualcosa che avviene sempre in riferimento a un insieme di consuetudini del valutare, del credere, del desiderare, i quali di volta in volta formano in ogni singolo parlante i criteri di base della correttezza e della scorrettezza nell'uso degli enunciati, nonché offrono delle più o meno precise linee guida per riconoscere la verità e la falsità di ciò che viene di volta in volta detto. Questo significa che l'essere umano, nel momento in cui diventa parlante e prende la parola per esprimere una propria intenzione o una propria credenza, appartiene a un sistema di relazioni bio-culturali che determinano il suo valutare, in quanto ne hanno dato forma, stabilendo i criteri di che cosa è rilevante e di che cosa non lo è, senza però essere a sua volta cosciente in maniera esplicita di questo sistema di relazioni in cui il suo parlare, il suo identificare e il suo valutare sono inseriti. In questo senso è abbastanza naturale supporre che, non sempre se un osservatore esterno vede nel mio comportamento un insieme di prove che lo portano ad asserire che io sono mosso da una certa credenza e da una certa intenzione, anche io sappia già che è proprio quella determinata intenzione o credenza a muovermi. Questo non soltanto perché alla constatazione in terza persona non corrisponderebbe alcun proferimento in prima persona (Tugendhat, 1979, trad. it. pag. 141), ma anche perché il modo stesso in cui io ho formulato la credenza e l'intenzione che guidano il mio agire potrebbero non corrispondere con ciò che effettivamente sto facendo. Possiamo comprendere meglio tutto questo attraverso un esempio

Se mi si chiedesse che cosa voglio, per quanto riguarda Petra, potrei rispondere sinceramente: «vorrei evitarla», e questo non escluderebbe che il mio rapporto con quella medesima persona non sia determinato inconsciamente anche da altre intenzioni o addirittura da intenzioni opposte. (*Autocoscienza e autodeterminazione*, pag. 142)

Questo significherebbe che, all'interno della vita di ogni parlante vi sono tutta una serie di credenze, intenzioni, desideri, che pur esprimendosi sul piano comportamentale o delle disposizioni, non avrebbero per nulla la forma di un *io*

credo, di un *io* desidero, *io* voglio. Ma che cos'è questo *io*? E cosa ne certificherebbe l'assenza? Possiamo ipotizzare che una risposta alla seconda domanda dovrà ruotare proprio intorno alla nozione di *riflessione*, in quanto di certo è proprio questo uno dei fattori che manca in tutti quei casi in cui tali stati di coscienza non vengono rappresentati alla coscienza stessa in quanto tali. Se le cose stanno così, allora, dovremo anche chiederci: che relazione c'è tra questo *io* e il riflettere?

Se adesso riprendiamo in considerazione ciò che abbiamo in precedenza detto sul comportamento animale, notiamo immediatamente una differenza. Anche nel caso degli altri animali il cui comportamento è dettato da intenzioni e credenze, è possibile trovarsi dinanzi a una compresenza di intenzioni e credenze (cioè di istinti) che fanno riferimento a una stessa situazione e i quali però spingono verso modi di agire differenti. Come abbiamo visto in precedenza, Lorenz utilizza in questi casi la metafora del *parlamento degli istinti* e descrive tali relazioni istintuali sempre come dei conflitti che arrivano a una soluzione per via di una soppressione momentanea di uno dei due istinti, tale conflitto viene di certo vissuto dall'animale stesso, ma una volta che esso viene risolto, un animale che non ha la possibilità di rappresentare per sé stesso un certo istinto, cioè un certo intreccio di credenze e intenzioni, non ha neanche la possibilità di vedere in che connessione esse stiano con ogni altra credenza e intenzione e non ha alcuna possibilità di vedere in che modo una stessa situazione sia centro di interesse di comportamenti istintuali differenti, in altre parole la sua coscienza del proprio comportamento non si trova per sua stessa natura tra ciò che egli sa di esso e ciò che egli non sa. Interessanti, da questo punto di vista, sono le indagini condotte dall'etologo sulle diverse forme di ri-direzione di un certo istinto soppresso a lungo e divenuto disfunzionale. Tali ridirezioni sono tracce del modo in cui gruppi di istinti si siano storicizzati e abbiano dato forma al comportamento di un certo animale, accessibili all'osservatore ma non all'animale stesso, il quale quindi non ha alcuna possibilità di vedere in sé stesso tali ri-direzioni, tali soppressioni e non si sente chiamato a prendere posizione nei confronti degli assestamenti che la sua coscienza subisce. Nel caso della coscienza umana, al contrario, molte intenzioni e molte credenze possono essere presenti sullo stesso piano dinanzi alla stessa persona, e non solo credenze e desideri aventi oggetti contrastanti ma anche aventi come fuoco lo stesso oggetto, e tra questa molteplicità, il soggetto in questione, si trova costretto a

effettuare continuamente delle gerarchie. Mentre nel caso degli altri animali non umani, tale gerarchizzazione dei fini avviene in maniera del tutto inconsapevole per l'animale in questione, nel caso dell'essere umano, come vedremo nei prossimi paragrafi, essa è una azione compiuta in prima persona, in cui la persona è chiamata a decidere di volta in volta che cosa è il bene per lui e, conseguentemente, decidere *chi lui voglia essere*. Nel caso dell'essere umano, nel momento in cui questi esprime un certo scopo in forma proposizionale,

[...] non si subordinano allo scopo soltanto le cose ci circondano, riflettendo su che cosa possa servire allo scopo stesso, ma si debbono subordinare allo scopo anche i propri stati interiori e, nella misura in cui contrastano con i fini, porli sotto controllo. Ne deriva che la vita interiore di un essere umano definita dal proposito di raggiungere un fine si articola in una componente attiva e una passiva. Da un lato mi sforzo, mi concentro, etc., dall'altro vi sono i sentimenti contrastanti che devo sottoporre a controllo: la pigrizia, la cosiddetta «bassezza» etc. Sono gli impulsi sensibili di Aristotele, e l'elemento da essi deviante, come Aristotele ha visto, è lo sguardo su qualcosa di buono [...].
(*EuM*, trad. it. pag. 50)

Non è un caso se, proprio in queste pagine, dedicate alla frattura tra passività e attività interna alla coscienza umana ritorni il nome di Freud. Nel rapportarsi alle proprie intenzioni e credenze, l'essere umano scopre di essere diviso da una componente attiva (sulla quale ritorneremo) e una passiva, scopre di trovarsi nel mezzo di una lotta tra fini e credenze che spingono per essere attualizzati e deve di volta in volta decidere tra essi. Ma scopre anche che dentro di sé è attraversato da tutta una serie di desideri, propositi e fini nei confronti dei quali lui stesso è passivo, in quanto non ne conosce l'esistenza, che egli si limita ad "avere" ma sui quali non esercita ancora nessuna attività riflessiva.

L'elemento passivo non è costituito soltanto da quegli stati interiori che l'agente si limita ad «avere», ma anche da quelli che egli esperisce come fattori che si oppongono al suo fare. L'agente è in lotta con la sua parte passiva, e quando in questa lotta soccombe – come un fumatore che vuole smettere di fumare o che non riesce a frenare la propria collera, o anche semplicemente come il concorrente che «non ce la fa» - in molte lingue si dice: «è più forte di

me» (*es ist stärker als ich*). Dal momento che può essere più forte di me, anche la cosiddetta componente passiva è in un certo senso attiva, ma si tratta di una attività che non procede da *me*. Le espressioni *es* e “io” hanno un senso analogo a quello delle espressioni «Es» e «Io» in Freud. (trad. it. pag. 50-51)

Per quanto riguarda un animale non umano, ciò che lui sa riguardo le sue intenzioni, lo sa chiaramente e ciò che lui non sa, non ha alcun modo di sapere di non saperlo, né tanto meno di confrontare ciò che lui fa adesso con ciò che lui nella stessa situazione ha fatto in passato, prima che il parlamento degli istinti si riassetasse in nuove gerarchie. Anche nel caso di “conflitti” istintuali, tali conflitti non vengono mai vissuti come una lotta tra una parte attiva e una parte passiva, in quanto rispetto ai fini dei diversi istinti, l’animale ha sempre un ruolo passivo, laddove, secondo Tugendhat il centro di ogni attività dell’individuo nei confronti di ogni stato di coscienza è costituito proprio dal *poter riflettere*. La coscienza umana, ci suggerisce Tugendhat, si trova per sua stessa costituzione sospesa tra sapere e autoinganno e questo perché ogni singolo parlante, nell’ esprimere una certa intenzione viene sempre rimandato verso i possibili aspetti nascosti di quella stessa intenzione. La struttura di tale rimando è un ulteriore aspetto dell’*io posso riflettere* e, la cosa importante sulla quale vogliamo attirare l’attenzione, riguarda il fatto che “dipende da ogni singolo soggetto parlante il voler approfondire tale rimando oppure no”. Con questa affermazione abbiamo anticipato una nozione sulla quale dovremo naturalmente ritornare, per ora notiamo solo il fatto che con tale espressione non stiamo facendo altro che gettare ulteriore luce sul fenomeno formale della libertà già incontrato; se da un lato, è possibile ipotizzare che ogni singolo desiderio, ogni singola credenza e ogni singolo comportamento siano determinati da cause psico-fisiche, il comportamento del riflettere a sua volta ha come unica clausola quella di prendere la parola, e l’esperienza che ogni singolo soggetto parlante fa di sé stesso nel momento in cui si muove in questo universo di stati di coscienza è quella di poter in parte dirigere questo movimento esplorativo. Ma, cosa ancora più interessante, tutto questo ci permette di fare un passo in avanti nella comprensione della frattura tra fattori cognitivi e fattori desiderativi che avviene nel momento in cui l’essere umano impara a usare enunciati assertori ed enunciati pratici e a trattare la propria vita a partire da queste due prospettive; capiamo da questo esempio che la prospettiva assertoria e la prospettiva

desiderativa sono alla base dei due atteggiamenti fondamentali in cui l'essere umano può conoscere sé stesso e rispecchiano le forme fondamentali dell'essere un animale umano. L'essere umano, nel prendere la parola può fare esperienza della propria vita sia nella forma della constatazione che nella forma del "dovere/potere fare qualcosa di essa".

Ritornando al nostro esempio, possiamo capire meglio che cosa esso ci suggerisce se prendiamo in considerazione il fatto che le intenzioni e le credenze siano intese da Tugendhat anche come delle disposizioni ad agire in un certo modo. Abbiamo notato che ogni singolo individuo non ha un ruolo attivo preponderante in quello che è il processo di formazione delle proprie intenzioni e delle proprie credenze, esse semplicemente ci sono, ci si trova ad averle; questo significa che dinanzi alla domanda: «perché fai così?» o alla constatazione che afferma: «se fai questo e quest'altro allora stai cercando di perseguire questo fine», possiamo benissimo trovarci nella condizione di non saper rispondere e di non sapere fino a che punto tale constatazione sia vera, per il semplice motivo che non abbiamo mai reso esplicita a noi stessi questa specifica situazione; ma ciò significa che accanto a un non sapere nei confronti di un'altra persona, veniamo a contatto anche con un non sapere nei confronti di noi stessi. La coscienza che abbiamo di noi stessi, si presenta necessariamente come un fenomeno dinamico, che può restringersi e ampliarsi e ogni singolo parlante si trova quindi necessariamente dinanzi alla possibilità di lavorare per ampliare questo campo di sapere (e di libertà) o restringerlo. La libertà che ogni parlante esperisce di avere nei confronti dei propri stati di coscienza non è un fatto ma è una possibilità. In questi termini si esprime Tugendhat

La libertà, proprio come l'autocoscienza, è un fenomeno graduale: la nostra libertà è tanto più grande quanto più ampia è la nostra conoscenza dei fattori che determinano il nostro essere e il nostro agire, il nostro volere e il nostro sentire, poiché solo conoscendoli possiamo eventualmente controllarli, e quindi rapportarci ad essi autonomamente, riflettendo e scegliendo, assumendo nei loro confronti posizioni diverse. (trad. it. pag. 145)

Proprio per questo, nel caso dell'essere umano è lecito parlare non soltanto di una libertà dell'agire ma anche di una libertà del volere, non soltanto di un poter

scegliere questo o quello ma anche di un poter volere *più o meno risolutamente* tale scelta. È questa un'ulteriore caratteristica antropologica dell'esperienza di sé con la quale l'essere umano deve fare continuamente i conti: egli fa esplicitamente esperienza della propria forza e della propria debolezza nel raggiungere i propri scopi, nel perseguire i propri fini. Nell'essere posto dinanzi ai propri stati di coscienza, l'essere umano è immediatamente posto dinanzi non solo al modo in cui egli vive questi stati ma anche alla necessità di scegliere come *volerli vivere*, e tale *come*, a sua volta, si presenta nella forma del *già scelto*, proprio per questo è altrettanto necessario per l'essere umano fare esperienza della propria vita come di *un che di estraneo*, composta da infiniti fattori che si presentano già decisi e solo da constatare. Tale constatazione, però, può essere gradatamente trasformata in *autodeterminazione*, nella misura in cui si inizia a percorrere la via indicata da queste determinazioni della coscienza e del volere e si tenta lentamente di risalire alle ragioni che le sorreggono e di collocare *la propria riflessione all'origine di essi*. Ciò non comporta affatto l'abbandono del regno delle cause e lo sconfinamento in un regno slegato dai vincoli delle leggi fisiche e chimiche che di fatto *causano* il mio agire; il punto riguarda sempre la forma che ha la soggettività nel momento in cui essa esperisce sé stessa

Ogni volere orientato a uno scopo, in quanto nel suo orientamento al buono si confronta sempre anche con la propria passività, può essere più forte o più debole. L'«io posso» è dunque tale non soltanto rispetto all'agire, ma anche rispetto al volere [...]. In quanto volente, io esperisco me stesso come uno che può volere in modo più forte o più debole. Questo «più forte o più debole» non sarebbe affatto esperibile a prescindere dal dire «io», poiché una tale gradualità del volere si commisura alla risolutezza con la quale l'agente tiene fermo al proprio fine o proposito. [...] nell'applicarmi o concentrarmi trovo un limite; fino a che punto io riesca ad applicarmi è casualmente predeterminato, ma solo io posso verificare dove si trova il limite, tanto che un tale limite non è mai una grandezza fissa, ma un orizzonte in cui oscilla colui che si dà da fare [...].
(pag. 52)

Tale libertà, come abbiamo visto in precedenza, non deve essere pensata come un qualcosa che cade dal cielo creando uno spazio non sottomesso alle leggi causali, ma più che altro, come il modo specifico in cui l'essere umano vive queste stesse

determinazioni dal punto di vista della presa di parola. Il fatto di fare l'esperienza dell'essere determinati è formalmente accompagnata dall'esperienza del poter controllare, entro certi margini esplorativi, queste stesse determinazioni e anche di poterle modificare. Anche queste azioni hanno delle cause, ma questo non cambia affatto la validità descrittiva dell'esperienza; lo stesso fatto di conformarsi fermamente all'idea che ogni azione e ogni credenza ha una causa e che quindi ogni azione e ogni valutazione siano determinati, conferma il fatto che dietro questo conformarsi vi sia comunque uno sforzo del parlante che cerca, con diverse strategie di trasformare sé stesso, il proprio modo di vivere, in vista di un certo scopo. Tale sforzo è la dimostrazione del fatto che dipende anche da lui stesso il grado in cui una certa credenza e una certa intenzione determinino la sua vita. Nonché sono l'indizio del fatto che ogni singolo parlante faccia esperienza di sé come posto nel mezzo di una totalità di fini disorganizzati e disomogenei e che debba sforzarsi in prima persona per orientarsi in essi.

Ciò che Tugendhat ci suggerisce in queste prime battute, riguarda un primo aspetto formale del modo in cui l'essere umano fa esperienza di sé all'interno del parlare e del riflettere; un tratto antropologico fondamentale dell'esperienza di sé riguarderebbe proprio questo sentirsi nel mezzo di attività e passività, in altre parole egli scopre da un lato di appartenere a una certa storia bio-culturale e dall'altro di essere anche via di accesso per una possibile trasformazione, da un lato sente sé stesso impotente, piccolo e inutile e, dall'altro, sente sé stesso come potente, importante, determinante¹⁵⁴. Nel momento in cui il parlante dà voce a una intenzione o a una credenza, colloca sé stesso nel mezzo di una biforcazione e da un lato può ignorare il modo in cui egli è legato a questa credenza e a questa intenzione, il modo in cui essa ha preso forma in lui e il modo in cui egli è determinato da essa nel valutare e nell'agire e dall'altro vede sé stesso dinanzi alla via dell'esplorazione e della liberazione, in altre parole dell'autodeterminazione. Questi interessi antropologici fondamentali vengono descritti dal filosofo tedesco attraverso una terminologia heideggeriana: [...] sono interessi in cui per l'individuo ne va di sé stesso (trad. it. pag. 145) e questo nel senso che nella decisione sistematica di ignorare la possibilità riflessiva, il singolo parlante lascia cadere

¹⁵⁴ Crediamo che molte forme di malattia mentale possano essere descritte a partire da particolari squilibri, accentuazioni e distruzioni di una o dell'altra esperienza di sé.

quella che è una possibilità fondamentale che costituisce la propria stessa esistenza in quanto essere umano.

In queste parole abbiamo compiuto un passo in avanti fondamentale dal punto di vista descrittivo, in quanto esse ci permettono di visualizzare quale sia, secondo Tugendhat, il modello generale del rapporto con sé stessi che la stessa analisi semantica trova nel momento in cui indaga le regole d'uso degli enunciati che portano all'espressione i diversi stati di coscienza.

4.7 Io rifletto

Dai precedenti paragrafi abbiamo visto il modo specifico in cui ogni presa di parola, tanto nel rivolgersi al mondo esterno quanto nel torcersi verso sé stessi, le proprie caratteristiche fisiche, i propri stati interiori, o le proprie intenzioni, chiami in causa sempre e comunque una certa prospettiva sul mondo. Tale prospettiva se da un lato è del tutto determinata, dall'altro lascia dei margini di intervento, si presenta a ogni parlante come "dipendente da lui", come un qualcosa su cui egli può riflettere. Il parlante, in altre parole, è dato a sé stesso come *colui che può riflettere* e il puro e semplice rapportarsi a sé stessi sarebbe un rapporto con il *proprio poter riflettere*. Ma quali caratteristiche ha questa relazione con sé? E, in secondo luogo, che cosa scopro io della mia *forma*, del modo in cui *esisto*, nel momento in cui mi rapporto solo e semplicemente a me stesso? Intervenire, riflettere, prendere posizione, sono a loro volta dei predicati e appartengono a una classe specifica che non è stata finora presa in considerazione: i predicati indicanti azioni. Oltre a provare sensazioni e ad avere intenzioni, credenze, desideri, l'essere umano compie delle azioni e parla delle azioni che compie.

Se vogliamo procedere sulla stessa linea dei precedenti paragrafi, la prima domanda che ora dobbiamo porre è: che tipo di predicato è "riflettere"? Esso non è un predicato di percezione, in quanto non è per mezzo di un'osservazione che io mi sincero del fatto che sto riflettendo, è difficile anche immaginare che cosa io debba vedere o percepire. Non sembra però essere neanche un predicato che indica un certo stato della coscienza

[...] quando io penso o rifletto, il pensare o il riflettere non mi appartengono soltanto, non sono cioè solo degli stati interiori, non mi limito a trovarli dentro di me; al contrario: sono io che eseguo l'atto del pensare o del riflettere, sono io "l'agente" [...]. (trad. it. pag. 47)

Ricapitolando ciò che abbiamo visto finora, l'essere umano nel momento in cui può prendere la parola (e anche questa, ricordiamo, è una azione), può avere due modalità fondamentali di accesso a sé stesso e tali modalità sono del tutto inerenti al linguaggio proposizionale, che ancora una volta si rivela condizione di possibilità per campi di esperienza specie-specifici:

1. Da un punto di vista esterno, cioè dal punto di vista di qualcun altro
2. Da un punto di vista interno

In entrambi i casi, tale esperienza è comunque accompagnata necessariamente da una specifica esperienza di sé, che abbiamo denominato "riflessione", questo significa che in ogni esperienza che l'essere umano fa di sé stesso, egli ha la forma più o meno marcata di un agente. Possiamo quindi dire che, il modo in cui ogni parlante viene dato a sé stesso, nel momento in cui prende la parola, non in riferimento a quello che fa o che prova in un caso specifico, ma semplicemente in riferimento a sé stesso, è l'essere colui che parla, che riflette e in questo parlare e riflettere, l'essere colui che agisce; ogni coscienza di uno stato o di un fare è sempre accompagnata, all'interno della coscienza proposizionale umana dalla coscienza di un *poter fare*. Nelle parole di Tugendhat

Appartiene a ogni contenuto che venga enunciato o pensato in forma proposizionale la coscienza di uno spazio di azione (che viene poi misurato nella riflessione): è lo spazio di azione di poter questo o quello, implicito nelle prese di posizione che si esprimono con un "sì" o con un "no". Tanto questo potere quanto queste prese di posizione sono un "io posso", "io prendo posizione", "io giudico". Conviene dunque affermare che essere coscienti di sé stessi significa essere coscienti di sé in quanto pensanti in uno spazio d'azione costituito da prese di posizione. (pag. 48)

In linea di principio, è proprio questa coscienza di sé a trasformare la nostra coscienza animale, è questo supplemento di *potenza* nel nostro spazio vitale a fare la differenza. In primo luogo perché non è rilegata solo alle azioni vere e proprie ma è omnicomprensiva, nella misura in cui è connaturata alla presa di parola. Ogni animale, infatti, nel momento in cui compie un'azione finalizzata, ha anche coscienza di quello che sta facendo e tale coscienza può essere più o meno ampia, più o meno dettagliata, così come non vi è nulla di sbagliato nell'ipotizzare che in specifici campi di azione sia possibile per l'animale fare esperienza delle diverse possibilità messe a disposizione. Ciò che costituisce l'essere umano, però, è l'esperienza di sé come *possibilità* e come *potenza*. Anche in questo caso, nonostante Tugendhat non menzioni Heidegger, crediamo che sia evidente il tentativo di ritraduzione della nozione di aver-da-essere, sul quale ci siamo soffermati nel primo capitolo. È a partire da questa base potenziale, che Tugendhat indaga i tratti specifici dell'agire umano per mostrare quali siano i fattori strutturali in gioco all'interno di ogni azione che questi compie. Proprio per questo la vita umana non può che apparire a ogni parlante come un'attività, come un qualcosa che deve essere portato a compimento *da me stesso* e che solo io, riflettendo, posso portare a compimento. Se ogni fare è accompagnato da un doppio proposito, da un lato il proposito interno a esso e dall'altro il proposito di riflettere (cioè indirizzare il fare in funzione di una certa idea di che cosa sia buono o migliore fare), allora ogni attività viene necessariamente inserita all'interno del binomio: tentativo/riuscita¹⁵⁵ e tale binomio accompagna sia l'azione e il proposito specifico (vincere una maratona, smettere di fumare, essere un buon medico o un buon postino), che l'azione del riflettere in sé e per sé e in questo caso, investe la concezione globale della mia umanità, cioè l'essere un uomo buono. E che i diversi scopi contingenti o lo scopo ultimo vengano realizzati, *dipende anche da me*. Una delle caratteristiche essenziali dell'esperienza umana di sé, riguarda proprio questo *sentirsi chiamati in causa*

Laddove un fare è riferito ad uno scopo, ciò significa sempre che l'agente cerca di ottenere lo scopo; ma l'obiettivo può essere fallito. [...] Che io ottenga ciò che mi prefiggo dipende, è vero, sempre da fattori che non sono in mio potere, ma in parte dipende sempre anche da me. [...] Con il «dipende da me»

¹⁵⁵ Tugendhat rimanda in questo caso al testo di Stuart Hampshire, *Thought and Action* (1959)

abbiamo un'espressione dell'io con la quale facciamo riferimento ad un "io posso" che rinvia a qualcosa di irriducibilmente pratico. (trad. it. pag. 49)

Essere coscienti di sé, per un essere umano, non significa per nulla fare esperienza di uno strano oggetto chiamato "Sé", ma significa entrare in contatto con la struttura stessa dell'esperire, con la struttura che accompagna ogni altra forma di relazione. È un'indicazione metodologica, questa, che Tugendhat riprende direttamente da Kierkegaard, affermando già nel testo *Autocoscienza e Autodeterminazione*

Kierkegaard è arrivato vicino a questo fenomeno ([...] sempre nell'insoddisfacente terminologia tradizionale che riprendeva dall'idealismo tedesco). [...] La caratterizzazione strutturale fondamentale del rapporto con sé stessi è contenuta nelle prime frasi de *La malattia mortale: L'uomo è spirito*. Ma che cosa è lo spirito? Lo Spirito è il Sé? Ma il Sé che cosa è? È un rapporto che si rapporta a sé stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a sé stesso. (op. cit. pag. 159; *La malattia mortale*, trad. it. pag. 625)

Ancora nel testo del 2003, Tugendhat utilizza una formulazione che evidentemente continua a ispirarsi a queste parole: colui che dice «io» si misura con sé stesso nelle relazioni che ha nei propri confronti (trad. it. 59). Ma in tale formulazione emerge anche un'ulteriore caratteristica di questa "azione", riguardante da un lato l'oggetto a cui essa si riferisce e dall'altro il fine che tale azione ha. Se nella riflessione io mi rapporto a me stesso nella forma del poter agire, e se il fuoco di questa azione sono di volta in volta i contesti di esperienza o di coscienza in cui io mi trovo e che mi determinano, e tramite questa azione io cerco di capire com'è meglio intendere e/o volere una determinata cosa, allora tale azione ha come suo fuoco, oggetto di riferimento, nient'altro che *me stesso*. Riflettere è *un'azione che io rivolgo a me stesso*. Nel prossimo paragrafo cercheremo di capire quale sia il modello specifico intorno al quale tale *agire* si sviluppa. Ora seguiremo Tugendhat nel rilevare alcuni dei tratti formali di questo *agire rivolto verso di sé*.

Ciò che abbiamo appena detto ha delle forti ripercussioni sul piano antropologico, in quanto è proprio a partire da questa struttura del rapporto con sé stessi che, secondo Tugendhat, possono essere indagate e comprese alcune emozioni specificatamente umane, emozioni che riguardano *il sé*. Il fatto che ogni singolo individuo, *riflettendo* prenda anche coscienza della qualità della propria azione di *riflettere*, cioè dell'essere capace o incapace di subordinare le diverse tendenze a un certo scopo e di vincere le *forze passive* che ostacolano il suo fare e il suo pensare, espone necessariamente l'essere umano alla necessità e alla possibilità di *valutare sé stesso*, di rimproverarsi e, di conseguenza di considerare sé stessi buoni o cattivi, non in relazione a un qualche fine specifico, ma in generale. L'essere umano, in altre parole diventa anche affettivamente presente a sé stesso nella misura in cui si rapporta al proprio *poter riflettere* e sente la necessità emotiva di *aver cura* (è un'espressione usata da Tugendhat e, in riferimento a essa, il filosofo afferma di essere ancora fortemente influenzato da Heidegger nello sviluppo di questo tema).

Possiamo, a questo punto, proporre un primo schema a partire dal quale porre ulteriori quesiti:

1. L'essere umano si rapporta a sé stesso ogni qualvolta prende la parola e porta all'espressione i propri stati di coscienza, le proprie credenze, ogni qual volta esprime un giudizio sul mondo, sugli altri o sulla persona e sul corpo che lui stesso è.
2. Ogni rapporto con quelle che sono le proprie condizioni (fisiche o psichiche) rimanda a un puro e semplice rapporto con sé. Io divento presente a me stesso come un *poter riflettere che io devo di volta in volta condurre e attivare*. Per questo, nella possibilità della riflessione, ogni singolo individuo esperisce i propri stati di coscienza e le condizioni in cui egli si trova, a partire da un irriducibile *dipende da me*, o nelle parole di Heidegger: vede che in ogni momento *ne va di sé stesso*.
3. Tale poter riflettere, a sua volta, è sempre inserito all'interno di specifici campi di azione, campi di *opportunità* e, per questo, la possibilità di riflettere non si presenta come un che di neutro, ma come *più o meno forte, più o meno ostacolato dalle diverse tendenze che abitano la mia coscienza*. Nasce in questo modo l'esigenza e l'opportunità di *valutare sé stessi* non in relazione a una specifica attività ma in relazione alla propria

capacità generale e formale di *riflettere*, cioè di indirizzare, tenere sotto controllo e gerarchizzare i diversi stati di coscienza in funzione di una certa idea del bene. Nasce la possibilità di *avere un certo comportamento verso sé stessi*.

4. Il poter riflettere si presenta sempre come connesso a un fine specifico, che seguendo Aristotele, abbiamo chiamato: vita buona.

Resta ora da chiedersi: ma in che cosa consiste, propriamente tale riflessione? Come funziona e che forma ha? Che cosa è questo *comportarsi verso sé stessi*?

4.8 Mead: Il Sé e la riflessione come dialogo con sé stessi

Nei precedenti paragrafi abbiamo cercato di indicare alcuni punti capaci di delimitare le condizioni all'interno delle quali diventerebbe possibile il rapporto con sé stessi. Tali punti sono: la possibilità/necessità di dire io e la connessa possibilità/necessità di avere una prospettiva in prima persona su sé stessi; la necessità di sospendere il proprio legame istintuale con le situazioni percettive e volitive e la sostituzione di questo legame con un insieme (implicito) di relazioni argomentative; la possibilità/necessità di rappresentare da questa prospettiva i propri stati di coscienza; la possibilità di riflettere; la possibilità di far riferimento a una certa idea del bene. Ciò che è rimasto ai margini, ed è stato solamente accennato, è un fattore altrettanto determinante nel dare fondamento al rapporto con sé stessi: il fatto che la riflessione si configuri come un'azione rivolta verso di sé. Quest'azione, avente il tratto formale del dire «io», si ripete e accompagna in forma implicita o esplicita tutta la vita di ogni singolo essere umano (nella misura in cui egli può prendere la parola), ma tale ripetizione non è a sua volta formale ma è il divenire storico di ogni singolo parlante, il modo in cui la propria vita diventa storia.

In quest'ultimo paragrafo, come il titolo suggerisce, cercheremo di mostrare come la condizione di possibilità di questa azione sia da ricercarsi in quella che Mead chiamerà *assunzione dei comportamenti che gli altri hanno nei confronti dell'individuo*. Abbiamo incontrato tale relazione in ognuno di questi punti ma non

abbiamo mai dato esplicito spazio a essa. Concluderemo questo capitolo dando uno sguardo a questo fattore generativo del sé, e della possibilità di avere un certo comportamento verso di sé. All'interno del testo *Mente, Sé e Società*, troviamo degli spunti molto rilevanti in vista di un'antropologia semantica e il fatto che Tugendhat usi proprio le riflessioni di questo psicologo è, a nostro avviso, un'ulteriore conferma del fatto che il problema centrale di tutta la produzione del filosofo sia proprio questa connessione tra *natura umana* e *natura del parlare*. Nel discutere la nozione di Sé, lo psicologo non ha alcun problema ad affermare, ad esempio

[...] il processo del linguaggio è un elemento essenziale per lo sviluppo del sé. Il sé ha un carattere diverso da quello dell'organismo fisiologico vero e proprio. Il sé è qualcosa che ha uno sviluppo; non esiste alla nascita, ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale [...]. L'intelligenza propria delle forme più basse della vita animale, come gran parte dell'intelligenza umana, non implica un sé . [...] In primo luogo io direi che un tale sé non si identifica con l'organismo fisiologico (trad. it. pag. 192 e 197).

Già in queste parole, troviamo un'assoluta convergenza con il programma di ricerca di Tugendhat, naturalmente mantenendo chiara la convergenza tra ciò che significa *Sé* in Mead e ciò che significa *riflessione* in Tugendhat. Tale convergenza viene assicurata proprio dal fatto che entrambi stanno parlando di un *tipo di comportamento* (o azione) che gli esseri umani, in quanto parlanti, possono compiere nei loro confronti. Anche per Mead, quando si tratta dell'esperienza umana, il cuore della questione non riguarda le convergenze con il restante mondo organico e con le altre specie animali, ma le differenze strutturali che incorrono, in questo caso, tra l'esperienza e la formazione del sé umano e l'esperienza e la formazione del sé nel caso degli altri animali non umani. Bisognerebbe, inoltre, interrogarsi sulla natura di tale *non coincidenza* tra il sé e l'organismo fisiologico, in quanto con essa non è possibile postulare una separatezza assoluta; basti pensare al fatto curioso che l'organismo fisiologico è sempre permanente (niente sarebbe possibile fare, pensare, desiderare, se all'improvviso sparisse l'organismo fisiologico) mentre il sé ha come una natura e un'esistenza intermittenti, proprio

come intermittente è la natura dell'io (e della persona che si storicizza per effetto degli infiniti atti di presa di parola).

Anche in questo caso non è per nulla necessario porre in discussione il fatto che anche gli altri esseri viventi, in un modo o in un altro facciano esperienza di sé e nessuno intende negare il fatto che in alcuni casi specifici, nelle specie animali in cui vi è una forte organizzazione sociale, tale esperienza di sé passi proprio attraverso le relazioni con altri, pensiamo ad esempio alle comunità di animali non umani in cui vi è una forte gerarchizzazione dei ruoli e dei compiti. Il punto, in questo caso, riguarda proprio la possibilità di sovrapporre e far coincidere la forma delle interazioni umane con la forma delle interazioni di alcune specie animali. Anche nel momento in cui Mead parla di un' *implicazione*, dobbiamo intendere tale termine dal punto di vista della sua funzionalità biologica: non è necessario, per la sopravvivenza dell'organismo in questione (ma anche per la formazione di prestazioni umane condivise con altre specie animali), la presenza di una certa relazione con sé. Nella misura in cui, la vita dell'essere umano si organizza intorno al polo della *vita buona* e del *chiedere ragioni*, allora avere un comportamento verso sé stessi e rapportarsi a sé nelle maniera della riflessione diventa necessario per mantenere in vita questi stessi poli. Almeno in un caso, sappiamo che tale sovrapposizione sarebbe a dir poco azzardata e ingiustificata: il caso del *dare e chiedere ragioni*, del ragionare insieme intorno a una medesima cosa, per trovare un accordo. Come rileva giustamente Tugendhat, non tutto ciò che possiamo chiamare *dialogo con sé stessi* ha anche la forma del *rapporto con sé stessi*, per far sì che ci sia anche questo *pensare a sé*, è necessario che tale dialogo assuma una forma tale in cui viene chiamata in causa anche una certa azione su di sé, avente la forma di una certa *presa di posizione riguardate l'attività che stiamo svolgendo*.

Supponiamo allora di dover risolvere un qualche problema teoretico. Un dialogo del genere potrebbe svolgersi, ad esempio in questo modo: «*p* poiché *q*, e *q* poiché *r*, o è falso che *p*? Infatti *s* e *t*, inoltre è sicuramente vero che *u*, ma *u* e *p* si contraddicono. Ma allora non dovrebbe essere falso *r*? O *p* non deriva affatto da *r*? etc.» . [...] Nel corso di un processo mentale del genere io non penso a me stesso (*Autocoscienza e Autodeterminazione*, pag. 267)

La forma di interazione del *dare e chiedere ragioni* funziona, al contrario, nel momento in cui a diventare oggetto di dialogo, sono le proprie credenze e le proprie disposizioni ad agire. Tale interazione è strettamente legata alla semantica del nostro parlare, che costringe l'essere umano ad avanzare *ipotesi di realtà* e a creare campi di esperienza comune con altri simili attraverso queste ipotesi. Riprendendo le parole di Mead, possiamo allora chiederci: quali sono gli effetti di tale pratica intersoggettiva nella forma in cui l'essere umano si rapporta a sé stesso?

Sappiamo ad esempio, che nella pratica del *dare e chiedere ragioni* o nella pratica del dialogare intorno a qualcosa, uno dei tratti essenziali è *la condivisione delle proprie credenze e intenzioni*. Un tratto essenziale di questa condivisione riguarda ad esempio il fatto che nel momento in cui una certa credenza viene espressa, il ruolo del parlante e dell'ascoltatore nei confronti di tale credenza non è per nulla fisso ma è mobile. Entrambi possono nel corso del dialogo, farla propria o rifiutarla, accettarla o negarla. Questo significa che nella pratica di condivisione è implicata anche la continua possibilità di far propria una credenza espressa da un altro o far propria un'intenzione espressa da un altro. Qualcuno ad esempio dice «laggiù c'è un cervo», io rispondo: «no, laggiù c'è un cane» e dopo aver esplicitato le diverse ragioni che motivano e sorreggono tale giudizio (nello specifico, altri enunciati assertori contenenti predicati di percezione), e dopo aver seguito i diversi percorsi tali da metterci entrambi nella posizione percettiva da verificare chi dei due abbia ragione, io mi trovo a dire: «qui c'è un cervo», mi trovo cioè nella condizione in cui ho fatto mia la credenza di un'altra persona. Ricordiamo naturalmente che tali regole di verifica e di argomentazione sono regole strutturalmente intersoggettive. Tale gioco, come abbiamo visto in precedenza, può essere rivolto anche verso di me, in quanto anche io sono un oggetto identificabile dalle altre persone e anche io posso diventare oggetto di discorso. Qualcuno ad esempio dice di me stesso: «hai i capelli in fiamme» e io rispondo: «non è vero», etc. E oltre alle constatazioni e agli enunciati assertori, tale gioco può essere compiuto anche nel caso delle intenzioni, dei desideri, in quanto anche in questo caso abbiamo a che fare con un contenuto proposizionale condivisibile e quindi trasmissibile, intercambiabile. Tanto nell'uno che nell'altro caso, a essere condiviso, trasmesso o, nelle parole di Mead, *introiettato* non è soltanto l'enunciato in quanto tale ma anche un particolare modo di vederne il significato, una particolare prospettiva nei suoi confronti, prospettiva che in un primo momento non

mi apparteneva e, adesso, mi appartiene. Tutto questo è molto evidente nel momento in cui, nel corso del dialogo assertorio, emergono degli errori riguardanti i passi da compiere per verificare qualcosa. In questo caso, io finisco per introiettare dei passaggi di verifica da un altro individuo. Nel caso delle intenzioni, dei desideri, tale meccanismo è evidente nel momento in cui a essere oggetto di dialogo sia il fare o non fare qualcosa, anche in questo caso i partecipanti al dialogo si comprendono vicendevolmente nella misura in cui sono in grado di “mettersi nei panni dell’altro”, dal punto di vista dell’altro e, alla fine del dialogo, possono giungere a un punto in cui l’uno ha fatto proprio il punto di vista dell’altro. Tale punto di vista però, avendo come fuoco una mia intenzione è anche un punto di vista che l’altro ha su di me, punto di vista che io stesso, ora, posso utilizzare, con il quale posso continuare a confrontarmi. In questo caso io ho assimilato dall’altro una possibile presa di posizione nei confronti di una mia condizione, quindi di me stesso.

[...] si potrebbe dire che, ogni volta in cui noi prendiamo posizione nei confronti di una nostra attività, ci poniamo con ciò in rapporto con noi stessi, così come, ogni volta che prendiamo posizione nei confronti dell’attività di un’altra persona, ci poniamo con ciò in rapporto con un’altra persona. (*Autocoscienza e autodeterminazione*, pag. 267)

Tale forma di *interiorizzazione* del prendere posizione nei confronti dell’altro è, evidentemente, un ulteriore aspetto del fatto che io possa in ogni momento far riferimento a me stesso e caratterizzarmi a partire dalla prospettiva di un altro e, proprio per questo, posso in ogni momento confrontare una molteplicità di prospettive che hanno come fuoco quella persona che io sono, che la descrivono e che la caratterizzano in una moltitudine di modi, alla ricerca di me stesso all’interno di questa moltitudine delle descrizioni corrette. Una tale ricerca è già una forma di *riflessione* e di azione che io compio nei miei confronti, azione che, come abbiamo visto, ha la forma del: controllo, dell’autoattivazione, del rimprovero, del consiglio. Ma in questo collocarsi nelle innumerevoli prospettive dell’altro, tanto nella dimensione descrittiva che nella dimensione imperativa-ottativa

L'individuo ha esperienza di sé stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale [...]. Perciò egli si inserisce come un sé o come un individuo nella sua stessa esperienza non direttamente o in modo immediato, non diventando soggetto a sé stesso, ma solo in quanto egli prima diventa oggetto a sé stesso [...] (trad. it. pag. 196)

Tutto questo significa però che le diverse forme in cui si articola la riflessione, il rimprovero, l'autoattivazione, il controllo, sono possibili proprio perché prima di noi altri hanno eseguito queste stesse azioni su di noi e in un secondo momento noi, nel momento in cui le abbiamo comprese, le abbiamo necessariamente introiettate. Nelle parole di Mead la riflessione, in quanto azione rivolta a sé stessi, diventa effettiva

[...] quando qualcuno risponde a ciò che egli comunica a un altro e quando la sua risposta diviene parte della sua condotta, quando qualcuno non solo ascolta sé stesso ma dà una risposta a sé stesso, quando qualcuno parla e replica a sé stesso allo stesso modo in cui l'altra persona replica a lui; allora noi abbiamo un tipo di comportamento nel quale gli individui diventano oggetto a sé stessi. (trad. it. pag. 197).

Tale movimento che dall'esterno di un'intersoggettività giunge all'interno di un Sé, coincide con il movimento descritto nel terzo capitolo in riferimento al *Man* e ci permette di comprendere meglio la relazione tra *autonomia* e *conformismo* con la quale avevamo concluso il precedente capitolo. Questi due atteggiamenti fondamentali non sono mai in netta opposizione, in quanto anche nel caso estremo di un rifiuto di ogni forma di normatività teoretica e pratica costitutiva di una certa intersoggettività, tale rifiuto non potrebbe che avvenire nella forma di una riflessione a sua volta normativa; la riflessione non è altro che un dialogo con sé stessi formato sul modello del dialogo con l'altro e questo significa che esso stesso per sua natura tende verso una condivisibilità potenziale con altri individui, crea dentro di me una forma differente di *conformismo* e una forma differente di argomentazione condivisibile, la quale è autonoma non perché è soltanto mia ma perché sono stato io stesso a portare avanti la riflessione e a cercare il modo migliore per dare fondamento a un certo gruppo di enunciati assertori e pratici. Il

richiamo al pensiero di Aristotele e alle pagine conclusive dell'*Etica Nicomachea* è, anche in questo caso, molto forte.

Abbiamo visto che è bene ciò che viene preferito in base a motivi oggettivi, e per stabilire ciò *non abbiamo* (corsivo nostro. Questa è una caratteristica antropologica fondamentale) dei criteri riguardo ai contenuti, ma sono i più esperti a decidere in materia. Si potrebbe temere [...] che in tal modo la scelta su ciò che è bene venga affidata a ciò che è convenzionale. Ma c'è differenza tra i più esperti e coloro che vengono ritenuti tali. [...] il criterio per stabilire se la propria opinione è corretta è la possibilità di convincerne alla fine altri. Si tratta di una impresa faticosa nel caso singolo. [...] ora possediamo un concetto di un rapporto riflessivo con sé stessi, in cui si prende posizione per mezzo di una riflessione (cioè interrogandosi su ciò che è reale, possibile, migliore) rispetto a quelle opinioni individuali e sociali preesistenti che sono implicite nelle nostre proprie azioni e in quelle sociali, nelle istituzioni e in particolare nel modo in cui il singolo e la società concepiscono la vita giusta [...] e questo discorrere con sé stessi è al tempo stesso tendenzialmente un discorrere con tutti gli esseri razionali.

Discorrere, aggiungiamo noi, che è sempre una forma di accoglienza e delle ragioni dell'altro all'interno di sé stessi, accoglienza attraverso la quale viene misurata di volta in volta la capacità di tali ragioni di rendere la nostra vita una vita non soltanto felice, ma una vita buona. L'essere umano, quindi si troverebbe nella condizione di dover lentamente allentare e relativizzare le proprie credenze e i propri desideri, in quanto in questa pratica continua consisterebbe il bene che gli è proprio. Né la ricerca di verità ultime o il mantenersi attaccati a quelle che il caso ci ha fatto incarnare all'interno di una cultura, ma più che altro la loro continua assunzione e il loro continuo abbandono, così da diventare effettivamente *l'animale contingente*.

(Oltre le) conclusioni

*

Quando abbiamo cominciato a intravedere, ancora con una certa intermittenza, le linee di discorso che sarebbero confluite in queste pagine, avevamo nelle nostre mani qualcosa di indeterminato, un misto di immagini, esperienze individuali convergenti, parole evocative, ma nessuna argomentazione vera e propria. Tale accozzaglia di materiale eterogeneo, esercitava un certo fascino magnetico nei nostri confronti e così abbiamo cominciato a muoverci al suo interno, abbiamo cominciato a “mettere un poco di ordine”, selezionare, scartare. Forse per questo, lo sguardo che sorvola l’opera materializzata, non può fare a meno di notare delle storture, delle mancanze, delle debolezze strutturali: non può fare a meno di rilanciare nuovamente al singolo, la sfida di una nuova azione che sia capace di smontare nuovamente l’opera, portare alla luce i presupposti che ne governano l’articolazione, nuovamente sentirsi spaesato e sommerso al loro interno e gettarsi in una nuova organizzazione.

Ritornando ai ripetuti inizi, alle prime letture, alle prime cancellature, potremmo dire di aver cominciato questo lavoro con il proposito e con il desiderio di accostarci in modo filosofico all’esistenza mistica. Quando pensiamo a tale *modalità di approccio* verso un campo dell’esperire, abbiamo in mente non soltanto una serie di strategie descrittive capaci di individuare e mettere in evidenza la trama di tale campo, ma pensiamo a un esperire che mantiene sempre l’attenzione rivolta alle figure dell’umano che tali descrizioni offrono. Partiamo infatti dalla convinzione che sia proprio tale preoccupazione verso l’umana esistenza a caratterizzare l’esperire e il conoscere filosofico.

Dell’esistenza mistica, però, non vi è alcuna traccia in queste pagine. Esso non viene trattato né dal punto di vista di un’indagine antropologica, né tantomeno sul piano di un’analisi linguistica. Eppure è proprio perché Tugedhat ha proposto questo ardito accostamento, che abbiamo deciso di compiere i primi passi seguendo le sue opere, esplorando le sue argomentazioni. Perché crediamo che a partire da alcuni suoi suggerimenti, sue descrizioni e argomentazioni, sia possibile (ri)tornare

ai testi che descrivono l'esistenza mistica, le pratiche che la caratterizzano e le diverse vie di accesso a essa, prenderli in mano e ristudiarli, forti della convinzione che essi continuano a parlare dell'essere umano e si rivolgono all'essere umano, che essi siano una specifica risposta ad alcune esperienze fondamentali e costitutive dell'animale che siamo.

La seconda parte del testo *Egozentrität und Mystik* cerca infatti, di elaborare un'idea dell'esistenza mistica prendendo le mosse da quelle che potremmo chiamare le condizioni formali ed emotive che aprono l'essere umano, la sua stessa natura, alla possibilità di tale esistenza; tali condizioni di possibilità formali ed emotive, sarebbero da un lato, l'articolazione della vita di coscienza intorno alla figura dell'io, e il conseguente *sensu di egocentricità*, cioè il senso di possedere i propri stati di coscienza e di identificarsi con essi, dall'altro, il costante senso di insicurezza dovuto alla continua esperienza dell'incapacità di dominare, di prevedere e di indirizzare con successo, tanto gli stati di coscienza quanto le stesse condizioni del mondo esterno, sempre oscillanti tra un piano apparente e un piano reale, tra un primo piano e uno sfondo. Secondo Tugendhat l'esistenza mistica consisterebbe in una sorta di *auto-relativizzazione* attraverso la quale il singolo può, di volta in volta, dislocare quello che è il proprio punto di vista sulle cose, in base alla contingente configurazione delle cose stesse; l'essere umano, il cui nucleo essenziale coinciderebbe con il *desiderio di esperire e quindi di conoscere*, nel momento in cui estende in modo indefinito il proprio interesse verso la conoscenza e l'esperienza della realtà, non può fare a meno che intraprendere un incessante lavoro di trasformazione su di sé, volto a neutralizzare continuamente le proprie conoscenze e le proprie credenze in vista di una corretta visione delle cose. È un'idea, questa, che il filosofo elabora facendo riferimento principalmente ai testi mistici appartenenti alla tradizione *taoista* e che, di fatto, risultano essere del tutto in linea con il modo in cui tale tradizione viene interpretata da uno dei principali studiosi contemporanei del pensiero cinese, François Jullien, il quale nel testo *Parlare senza parole* (trad. it. 2008)¹⁵⁶, così descrive la condizione mistica propria del *taoismo*:

¹⁵⁶ François Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Editions du Seuil, 2006; trad. it. Di B. P. Fioroni e A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Bari 2008.

Mediante la diffrazione della posizione il saggio incarna la *dis-ponibilità*: egli non si arena all'interno di nessuna prospettiva specifica (non si fissa su nessuna verità), ma si accorda, "risponde" all'invito della situazione, variando e rinnovandosi a seconda di come essa varia e si rinnova. [...] La prospettiva del saggio non è più una sola, ma, assecondando tutte le posizioni (invece di considerarle in modo indivisuale e necessariamente incompleto, e quindi arbitrario e parziale), essa coincide con la globalità del processo continuo delle cose nel suo avvenire *sponte sua* (pag. 96)

Ma perché, allora, non abbiamo preso in considerazione le pagine di *EuM* (2003) in cui Tugendhat si confronta con i testi di Rudolf Otto, con alcuni classici del misticismo buddhista e taoista? Perché non abbiamo preso in considerazione la definizione che Tugendhat dà di "esistenza mistica"? Perché non abbiamo preso in mano direttamente i testi mistici?

Infine: perché questa assenza?

Tutto il nostro lavoro può essere letto come una sorta di atto preparatorio nel quale vengono disposti sul tavolo i materiali necessari. In esso abbiamo cercato di fare un passo indietro per cercare di tratteggiare in modo rigoroso alcuni bordi del contesto umano d'esistenza, convinti che solo a partire da esso sarebbe stato possibile accostarci a una sua particolare configurazione. Se la vita mistica è una vita che *risponde* a delle esperienze umane fondamentali, strutturali, allora dovevamo prima di tutto fare chiarezza su questo sfondo, isolarne alcune porzioni e mostrare a partire da quale struttura generale dell'esperire, l'essere umano per natura non possa sfuggire, sottrarsi a esse.

Crediamo sia giusto cercare di abbozzare, proprio in queste pagine conclusive, una giustificazione a tale scelta, o meglio che sia giusto lasciare che questo spazio venga riempito, mosso da quelle immagini e quei frammenti di discorsi incompiuti, in modo tale che essi possano essere riletti alla luce di tutto il lavoro che li precede. In questo modo tenteremo di rilanciare l'intero discorso oltre sé stesso.

Che cosa significa “esperienza mistica”?¹⁵⁷

Dinanzi a questa domanda, immediatamente, se ne frapponne un'altra: come fare a dare una definizione di un fenomeno così vario e così antico, così sfuggente e culturalmente radicato? Sarebbe come chiedere: che cosa significa “amare qualcuno”? Anche in questo caso, al di fuori dei talk show televisivi, potremmo incappare nell'interrogativo: ma che razza di domanda è mai questa? Stiamo andando alla ricerca di una descrizione o di una definizione? Essa presuppone che si possa trovare, attraverso un qualche metodo che non ci si preoccupa neanche di rendere esplicito, dei tratti costanti e comuni a ogni forma di esperienza amorosa, e pretende che ogni esperienza amorosa debba riportare al suo interno la traccia di tale struttura. Ma è possibile, in generale, fare una cosa del genere? E in che modo bisognerebbe considerare, da questo punto di vista, le variazioni storiche e culturali dell'esperienza in questione, nonché le variazioni descrittive (tentate sia da persone interne all'esperienza che da “semplici osservatori disinterassati”) che nel corso della storia sono state date? Esse devono essere messe da parte, messe fuori gioco, nel tentativo di raggiungere un punto di vista che sia “puro” (purificato) e “originario” sulla questione, o devono essere prese in considerazione? E se sì, in che misura? In che modo operare una selezione?

Anche in questo caso, il modo in cui tale parola viene usata, può essere solo un primo punto di partenza e non un punto di arrivo, se la nostra intende essere una ricerca di tipo *trascendentale*, volta a rintracciare la forma e le condizioni di possibilità dell'esistenza mistica, il che significa riuscire a rispondere alle domande:

1. A partire da quali condizioni sorge l'esigenza di una tale modalità di esistenza?
2. Che cosa la rende possibile?

¹⁵⁷ La definizione che qui proponiamo è solo programmatica e non ha l'ambizione di essere definitiva, né tantomeno la presunzione di collocarsi allo stesso livello delle definizioni che dall'interno e dall'esterno dell'esistenza mistica sono state date della stessa. Rimandiamo alla bibliografia per la consultazione dei testi ai quali abbiamo fatto riferimento.

In altre parole, tutte le pagine di questo lavoro non sono altro che il tentativo di descrivere i tratti del contesto a partire dal quale la possibilità dell'esistenza mistica si dischiude e, all'interno del quale, tale esistenza permane.

In entrambi i casi, andiamo alla ricerca di una serie di attività formali, cioè sempre presenti nell'agire e nel pensare umano, che solo in un secondo momento si configurano come delle attività proprie di una specifica forma di vita, quella del mistico. Il mistico non fa altro che rispondere e prendere posizione dinanzi a un contesto *umano* e resta anch'egli *umano* fino alla fine dei suoi giorni. Proprio per questo il campo di indagine non può mai interamente staccarsi dalla descrizione del quotidiano vivere e agire in cui siamo sempre immersi; anche perché è da esso che siamo nutriti, abbattuti, coinvolti, sollevati.

*

Dobbiamo però mostrare fino a che punto il lavoro preparatorio sia convergente rispetto alla descrizione dell'esistenza mistica. Dobbiamo verificare fino a che punto la descrizione di tale modalità di esistenza muova, per essere compresa, proprio quegli interrogativi che noi in precedenza abbiamo sollevato. In questo modo avremo anche verificato la stessa azione compiuta da Tugendhat di rileggere le caratteristiche formali dell'esistenza mistica a partire da alcune esperienze connesse con la presa di parola.

Anziché dare una nostra definizione di "esistenza mistica", preferiamo presentare solo delle indicazioni a partire da una precisa prospettiva, quella offertaci da alcuni discorsi del Buddha. La prima è tratta dalla traduzione italiana della trascrizione di due discorsi tenuti dal Buddha ai suoi discepoli, uno contenuto nei *Discorsi lunghi* (Digha Nikaya), cioè il Maha-satipatthana Sutta, il Grande discorso sui fondamenti della presenza mentale, che venne pronunciato, secondo la tradizione buddhista, direttamente dal Buddha ai monaci presso Kammasadhamma. In questo discorso viene presentato un percorso di "esercizio dell'attenzione" rivolto ai differenti aspetti del reale (il corpo, le sensazioni, la mente, gli oggetti mentali) e mirante a portare il monaco al pieno risveglio, e siamo sempre stati incuriositi dal fatto che tale esercizio sia presentato come costitutivamente intrecciato a un esercizio di

distinzione, identificazione e caratterizzazione dei diversi aspetti dell'esperienza presi in considerazione; l'attenzione (umana) così come ci viene presentata è, potremmo dire, sempre mescolata con un certo sapere, con una certa conoscenza (implicita o esplicita) riguardante l'esperienza verso cui essa si rivolge; il compito di tale esercizio diventa quindi poliedrico e si sviluppa in un continuo contro-effettuarsi dell'affinamento dell'attenzione sull'affinamento della discriminazione conoscitiva. L'altro discorso, contenuto nella raccolta dei *Discorsi di media lunghezza* (Majjhima Nikaya), è il Satipatthâna Sutta, il discorso sui fondamenti dell'attenzione, nel quale viene presentata una serie interconnessa di descrizioni, consigli, esempi analogici, riguardanti la pratica dell'attenzione. Quest'ultimo, a parte alcune, piccole, variazioni, è identico al primo. Citiamo solo un breve passo presente in entrambi i discorsi, nel quale sono contenute le parole che hanno attirato la nostra attenzione:

La dritta via, o monaci, che mena alla purificazione degli esseri, al superamento del dolore e della miseria, alla distruzione della sofferenza e della pena, all'acquisto del giusto, al realizzazione dell'estinzione, è data dai quattro pilastri del sapere. Quali quattro? Ecco: un monaco, o monaci, vigila presso il corpo sul corpo, instancabile, con chiara mente, sapiente, dopo aver superato le brame e le cure del mondo; vigila presso le sensazioni sulle sensazioni, instancabile, con chiara mente, sapiente, dopo aver superato le brame e le cure del mondo; vigila presso l'animo sull'animo, instancabile, con chiara mente, sapiente, dopo aver superato le brame e le cure del mondo; vigila presso i fenomeni sui fenomeni, instancabile, con chiara mente, sapiente, dopo aver superato le brame e le cure del mondo. Ma come, voi monaci, vigila un monaco [...] ? Un monaco, o monaci [...] s'esercita nel sapere¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Dobbiamo, naturalmente, spendere alcune parole in merito alla traduzione di questo discorso. La copia che noi abbiamo a nostra disposizione non è in lingua pali, ma è la traduzione italiana a cura di K. E. Neumann / G. De Lorenzo, *I discorsi di Gotamo Buddha*, 3 voll. Bari 1969, e tutta la nostra argomentazione non può basarsi solo sulla traduzione italiana del testo. Abbiamo quindi cercato di confrontare le traduzioni in varie lingue europee (tedesco, inglese, portoghese, spagnolo) in modo tale da avere un quadro più ampio del problema. Per quanto riguarda le traduzioni, il punto di riferimento non può che essere la Pali Text Society, anche se restiamo del tutto spiazzati dalle parole di Richard Gombrich, direttore della suddetta società dal 1998 al 2002, il quale in una intervista rilasciata nel 2003 alla rivista australiana *Ordinary Mind* e reperibile sul sito internet: http://www.ordinarymind.net/Interviews/interview_jan2003.htm, presenta il problema della traduzione in questi termini: «[...] Virtually the entire Pali Canon has been translated - about eighty-ninety percent of it very badly and so needs redoing. It will probably keep on needing to be redone, because the last word will not be said. It is very odd, for example, that the Lotus Sutra is so important in the world at large and yet the Sanskrit version of it has only been translated once in the

Queste parole ci presentano il percorso del monaco, il percorso mistico, come attraversato da due principali fuochi: il superamento e la distruzione del dolore e l'esercizio del sapere o dell'attenzione¹⁵⁹. Sapere e attenzione che sono rivolti, si badi bene, sia verso sé stessi che verso i contesti del mondo. La parola usata per individuare tale forma di dolore è dukkha¹⁶⁰ (che potremmo tradurre in italiano con: inquietudine, instabilità, disarmonia). Già ora siamo chiamati a porre la domanda concernente il perché l'essere umano si trovi nella condizione di provare, accanto al dolore fisico (e mentale), che di certo è comune all'interno del regno animale, anche una specifica forma di dolore che ha bisogno di uno specifico percorso di apprendimento ed esercitazione per essere superato. Non dobbiamo mai

nineteenth century. It was a good effort for the nineteenth century, but we now know it is full of very simple errors. It is strange that no one has re-done that. It has only ever been re-translated from the Chinese version, not the Sanskrit one».

Crediamo che dinanzi a queste parole che, minando alla base una corretta accessibilità delle fonti, danno un forte scossone anche ad ogni loro lettura interpretativa, sia possibile rispondere con le parole di un'altro studioso del pensiero buddhista e, in generale, dell'esistenza mistica: Raimon Panikkar, il quale nel testo *Il Silenzio di Buddha*, fa notare: «[...] è risaputo che non esiste un buddhismo; che il cosiddetto buddhismo primitivo rimane problematico, che la dottrina autentica del Buddha è molto lontana da poter esser autenticata. Di fatto l'unanimità non c'è mai stata, né nell'antichità né allo stato presente delle ricerche buddiste [...] Tutto questo ci offre ancora un esempio dell'inesattezza, per non dire dell'arbitrarietà, del concetto di religione, inteso come corpo compatto dell'ortodossia. [...] Sia come voglia, dato che il nostro proposito non è principalmente storico, non si può negare che esista un fatto buddhista e un qualcosa di impalpabile che si potrebbe chiamare spirito buddhista.» p. 44

¹⁵⁹ Nella traduzione tedesca (in questo caso abbiamo consultato quella di Kay Zumwinkel e quella di Karl Eugen Neumann), troviamo come verbi che identificano l'effetto di tale pratica sul dolore e sulla sofferenza: “Überwältigung des Schmerzes und Jammers” e “Zerstörung des Leidens und der Trübsal” (Neumann), “Überwindung von Kummer und Klagen“ e “Verschwinden von Schmerz und Trauer (Zumwinkel); la traduzione inglese: “the overcoming of sorrow and lamentation” e “the disappearance of pain and distress” (traduzione condotta direttamente dal pali da Thanissaro Bhikkhu), oppure “the overcoming of sorrow and lamentation” e “the destruction of suffering and grief” (traduzione condotta direttamente dal pali da Nyanasatta Thera). A partire dalle parole usate, resta del tutto indeterminata la natura di tale dolore, cioè la sua particolare forma e distinzione da ogni altro dolore che in quanto tale può essere affrontato e “risolto” attraverso altri metodi. In questo caso, infatti, si sta parlando di un dolore, la cui causa dovrebbe essere, anche ma non solo, l'assenza di *esercizio nel sapere*, l'assenza di *satipatthāna*. Un discorso a parte deve essere fatto intorno alla parola “sapere”: essa cerca di tradurre le parole *satipatthāna* e *sati*; in inglese e in tedesco tali parole vengono tradotte, prevalentemente con *mindfulness* e *Achtsamkeit* (Besinnung) (Di fondamentale importanza, per il nostro discorso è l'accostamento *esercizio-sapere-attenzione*, che si mantiene in tutte le traduzioni). Per approfondire le diverse sfumature del termine *sati* rimandiamo ai due volumi curati da Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha* (2004), alla traduzione inglese a cura della Pali Text Society) e tedesca (direttamente dal pali, a cura del primo monaco buddhista tedesco, Nyānatiloka) del quarto libro dell'Abhidhamma (Canestro della dottrina): Puggala Paññatti (A Designation of Human Types e Das Buch der Charaktere), in cui si trova la domanda diretta “che cosa è *sati*?”

Crediamo che l'oscillazione tra “sapere” e attenzione, sia un'oscillazione terminologica essenziale, che faccia parte, come vedremo, della natura stessa dell'attività in questione.

¹⁶⁰ Per una prima disamina dell'etimologia del termine, rimandiamo a: Sargeant e altri (2009) e a Monier-Williams (1899)

dimenticare il fatto, banale ma fondamentale, che è l'animale umano a essere chiamato in causa nell'apprendimento e nell'insegnamento della via mistica; tutte le altre specie animali sono, potremmo dire, nel bene o nel male, esonerate da tale via. Da un punto di vista filosofico, dobbiamo chiederci per quale motivo ciò accade? In quale condizione vive l'animale umano e che cosa ha di così particolare il dukkha al quale l'essere umano è esposto? Per quale motivo è necessario dire all'essere umano qualcosa del genere?

E ancora, dinanzi a questo consiglio di stare presso il corpo (in primo luogo presso il proprio corpo e presso il proprio respiro), le sensazioni e così via, ci viene suggerita una particolare struttura del rapporto con sé stessi e del modo in cui gli stati di coscienza vengono vissuti dall'individuo che li vive; ci viene suggerito il fatto che tale individuo non è del tutto coincidente a essi, ma è come staccato, disadserito. Ma da dove ha origine tale disadserenza e che cosa essa comporta? Ha, forse, un legame con il dolore che caratterizza l'esistenza umana?

E quale è, monaci, questa via di mezzo che il Tathagata ha scoperto e che conduce alla chiara visione e alla conoscenza, alla pace, alla saggezza, al risveglio ed al Nibbana? È il Nobile Ottuplice Sentiero, e cioè: retta visione, retto pensiero, retta parola, retta azione, retto sostentamento, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione. Questa, monaci, è la nobile verità del dolore. La nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che odiamo è dolore, la separazione da ciò che amiamo è dolore, non ottenere ciò che desideriamo è dolore, in breve i cinque aggregati dell'attaccamento sono dolore. Questa, monaci, è la nobile verità sull'origine del dolore. È la sete che porta alla rinascita, vincolata all'avidità e alla brama, e ovunque porta all'attaccamento, vale a dire la sete dei piaceri dei sensi, la sete di esistenza e del divenire, e la sete di non-esistenza. Questa, monaci, è la nobile verità della cessazione del dolore. È la completa cessazione della sete, l'abbandono, la rinuncia, la liberazione, il distacco. Questa, monaci, è la nobile verità del sentiero che conduce alla cessazione del dolore. È il Nobile Ottuplice Sentiero, e cioè: retta visione, retto pensiero, retta parola, retta azione, retto sostentamento, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione. (Samyutta Nikaya, 56.11 in Dhamma Cakkappavattana, *La ruota della legge*)

Notiamo immediatamente che la condizione umana viene descritta come attraversata da una frattura paradossale; queste parole ci stanno dicendo: *l'essere umano è un animale che, per natura, si trova a vivere nel proprio contesto senza sapere che cosa fare, né di sé stesso e né del contesto stesso e deve imparare delle tecniche per conoscere la natura del contesto e di sé stesso*. L'essere umano è attraversato da un'inquietudine essenziale dovuta a una sorta di incastro mal riuscito con il mondo. Attraverso la via mistica, la quale non a caso ci viene descritta come del tutto rivolta verso una trasformazione di sé e non verso un intervento trasformativo sul contesto, l'essere umano impara ad abbandonare, a lasciar cadere, il desiderio di *rimediare* a questa disfunzione¹⁶¹. Ecco ripresentarsi gli interrogativi che abbiamo incontrato nel momento in cui abbiamo descritto l'esperienza che l'essere umano compie di sé stesso e del mondo, a partire dalla propria natura di parlante. Aver citato il *nobile ottuplice sentiero* ci ha immediatamente permesso di incrociare alcune indicazioni che descrivono il modo in cui tale *esercizio* venga inteso. Chiediamoci ancora, insistentemente: che cosa rende possibile l'esercitazione del pensiero, della parola, dell'azione, della concentrazione? Che cosa rende possibile il *fare delle prove di pensiero e di azione, simulare, creare e disporre dei contesti di sperimentazione per il parlare, il pensare, l'agire, il sentire, il percepire*? Qual è il luogo in cui si genera la distinzione tra corretto e scorretto? Agire, pensare, parlare, vedere le cose per come sono, tutte attività che in un modo o nell'altro abbiamo già imparato a svolgere e, contemporaneamente, tutte attività che per essere svolte correttamente, richiedono una continua, incessante, esercizio di smontaggio e rimontaggio, di dissoluzione e cristallizzazione, oscillazione con la quale prendiamo familiarizzazione grazie alla pratica mistica. È molto interessante il fatto stesso che tale esercizio continuo venga descritto come un sostare (mantenersi, vigilare) presso...le diverse esperienze. Si tratta di mantenersi in prossimità dell'esperienza, come se l'essere umano si trovasse, nei confronti delle esperienze, in una condizione di frattura, di non coincidenza che a sua volta deve essere gestita, pena la mistificazione della caratteristica peculiare dell'esperire umano. Ciò che l'esistenza mistica aspira a realizzare, non è altro che il puro e semplice far esperienza delle cose, degli oggetti,

¹⁶¹ Siamo tentati dal dire che non potrebbe essere altrimenti, in quanto una variazione radicale del contesto, se possibile, porterebbe anche a una immediata trasformazione del nostro essere umani, alla scomparsa dell'umano.

delle emozioni, delle credenze, dei contesti e, tale esperire, è possibile solo nella misura in cui si impara a *stare nei pressi* di tutte queste cose. Il problema è cercare di capire che cosa sta sullo stesso piano, ma nel punto opposto di tale *prossimità*, come intendere la *forza di allontanamento dall'esperienza* che il mistico cerca di svuotare, smontare, dissolvere. L'esperire umano si consuma in questa frattura e in questa tensione che non può essere colmata, che deve essere gestita, ma che, secondo il mistico, può semplicemente essere dissolta, attraversata, vissuta e in questo modo, disinnescata. E bisognerebbe interrogarsi sulle diverse forme di distorsione dell'esperire umano che sono possibili in questa terra di nessuno. Eppure, crediamo che solo alla luce delle ricerche svolte nei precedenti capitoli diventi possibile muovere dei passi all'interno di essa; solo a partire dalla descrizione della relazione tra presa di parola ed esperienza diventa possibile comprendere tanto l'aspirazione, quanto l'esigenza che la vita mistica rappresentano.

Parlando della paura, Ludwig Wittgenstein ha ben descritto, a nostro avviso, la condizione generale in cui l'essere umano si trova a vivere

Un grido non è una descrizione. Tuttavia ci sono passi intermedi. E le parole: «Ho paura» possono essere più o meno vicine a un grido. Possono essere molto vicine a un grido, ma possono anche esserne *totalmente* lontane. (Ricerche Filosofiche, parte seconda, p.249)

Per parte nostra, affermiamo che la vita mistica è proprio la vita rivolta al continuo studio di questa oscillazione tra esperire e conoscere, alla continua ricerca del modo appropriato per mantenere sempre l'esperire presso il conoscere e il conoscere presso l'esperire, accettando l'essenziale contingenza di entrambi.

Bibliografia

- AA. VV. *Grundprobleme der analytische Ontologie*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1998, trad. it. a cura di Sergio Galvan *Problemi fondamentali di ontologia semantica*, Vita e Pensiero, Milano 2002
- AA. VV., *L'uomo, un progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica* Vol. I, Discipline Filosofiche, Quodlibet, Macerata 2002
- AA. VV. *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002
- AA.VV. *Epistemologia. Rivista italiana di filosofia della scienza. Logica e Ontologia*, Vol. 12, Tilgher, Genova 1989
- AA.VV. *Significato e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 2003
- AA. VV. *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica*, a cura di L. Perissinotto, Unicopli, Milano 1993
- AA. VV. a cura di Simone Gozzano, *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, Editori Riuniti, Roma 2001
- AA.VV. a cura di Sergio Cremaschi, *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997
- AA.VV., *Forme di Umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002
- AA.VV., a cura di Nicla Vassallo, *La filosofia di Gottlob Frege*, FrancoAngeli, Milano 2003
- AA.VV., *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 2005
- William P. Alston, *Philosophy of Language*, Prentice Hall, New Jersey 1964; trad. it. di G. Sandri e R. Simili, *Filosofia del linguaggio*, Il Mulino, Bologna 1971
- Karl Otto Apel, *Trasformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1973; trad. it. parziale, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Seller, Torino 1977
- Aristotele, *Le Categorie*, traduzione di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989
- Aristotele, *Le Categorie*, traduzione di D. Pesce, Liviana Editrice, Padova 1967
- Aristotele, *Metafisica*, traduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
- Aristotele, *I Topici*, traduzione di A. Zardo, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1974
- Allan T. Bäck, *Aristotele's Theory of Predication*, Brill LV, Leiden 2000
- G.P. Baker, P.M.S. Hacker, *Logical Exavation*, Blackwell, Oxford 1984

Emile Banveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. M. Vittoria Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990

Claudia Bartolucci, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat e l'analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia 2008

Enrico Berti, *Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in *Impara, Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, La Sapienza, Roma 1988

Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 1992

Enrico Berti, *Sono ancora utili oggi le Categorie di Aristotele?*, in *Nuove Ontologie*, Rosenberg e Sellier, Torino 2008

Gianluca Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Bari 1990

Robert. B. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harward University Press, 2000; trad. it. di C. Nizzo, *Articolare Ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002

Felice Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

Felice Cimatti, *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Editori Riuniti, Roma 2002

Felice Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007

Felice Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione Alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 1998

Felice Cimatti, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di dio*, Codice Edizioni, Torino 2009

Vincenzo Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999

Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006

Vincenzo Costa, *La verità del mondo. Giudizione e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003

Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. R. Brigati, *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994

Donald Davidson, *Truth and Predication*, The Estate of Donald Davidson, 2005, trad. it. di S. Levi, *Sulla Verità*, Laterza, Bari 2006

Massimo De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008

Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977

Jacques Derrida, *De L'Esprit. Heidegger et la question*, Edition Galilee, 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Edition Galilee, Paris 2006; trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006

Margherite Deslauries, *Aristotele on Definition*, Brill, Leiden 2007

Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Gerald Duckworth, 1978; trad. it. a cura di M. Santambrogio, *La verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano 1986

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, 1993; trad. it. a cura di Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001

Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Harward University Press, Cambridge Mass. 1991, trad. it. di Eva Picardi, *Le basi logiche della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996

Michael Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, a cura di Eva Picardi, il Melangolo, Genova 2001.

Michael Dummett, *Thought and Reality*, Oxford University Press, Oxford 206, trad. it. di Eva Picardi, *Pensiero e Realtà*, Il Mulino, Bologna 2008

Irenäus Eibl Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1999

Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965; trad. it. E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967

Gottlob Frege, *Senso, Funzione, Concetto. Scritti Filosofici 1891-1897*, edizione italiana a cura di Carlo Penco e Eva Picardi, Laterza, Bari, 2001

Gottlob Frege, *Ricerche Logiche*, edizione italiana a cura di Michele Di Francesco, trad. it. di Roberto Casati, Guerini e Associati, Milano, 1988

Sigmund Freud, *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1989

Daniele Gambarara, *Come bipede implume. Corpi e menti del segno*, Bonanno, Acireale 2005

Michele Gardini, *Filosofia dell'enunciazione . Studio su Martin Heidegger*, Quodlibet, Macerata 2005

Matteo Giannasi, *Ontologia e intenzionalità*, Il Poligrafo, Padova 2003

Emilio Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010

Raffaella Giovanoli, *Razionalità espressiva. Scorekeeping: inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia*, Mimesis, Milano 2004

- Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker&Dünnhaupt, Berlino 1940; trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1985
- Arnold Gehlen, *Anthropologische Forshung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckungdes Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg 1961; trad. it. Sergio Cremaschi, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro co sé stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1987
- H.P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Harward University Press, London 1989
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubingen, 1927; trad. it. di P. Chiodi, nuova edizione a cura di Franco Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005
- Martin Heidegger, *Gesamtausgabe n. 29/30, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*; trad. it. di P. Coriando, *Problemi fondamentali della metafisica: mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992
- Marti Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006; trad. it. a cura di Franco Volpi, *Che cosa è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001
- Martin Heidegger, *Wegmarken*. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004; trad. it. a cura di Franco Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erste Band: Prolegomena zur reinen Logik*, HUA XVIII, Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1988
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweite Band*, HUA XIX (1-2), Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore Milano 1988
- Terence Irwin, *Aristotele's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988, trad. it. *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- François Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Editions du Seul, 2006; trad. it. Di B. P. Fioroni e A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Bari 2008
- Jack Kaminsky, *Language and Ontology*, Southern Illinois Univrsity Press, 1969
- W. Kang, *G.H. Mead's concept of rationality. A study of the use of symbol and other implements*, Mouton, The Hague, Paris 1976
- Patrizia Laspia, *Definizione e predicazione: Aristotele e Frege a confronto*, Edizioni della Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer, 2005

Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch eine Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Piper & Co., München 1973; trad. it. C. B. Ceppi, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1991

Konrad Lorenz, *Evolution and Modification of Behavior*, University of Chicago Press, Chicago-London 1965; trd. it. a cura di S. Stratta e R. Valla, *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1971

Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Dr. G. Borotha Schoeler Verlag, Vienna 1963; trad. it. di E. Bolla, *L'aggressività*, Il Saggiatore, Milano 1969

Konrad Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Shichsal des Menschen* P. Piper Verlag, München 1978; trad. it. A. La Rocca, *Natura e Destino*, Mondadori, Milano 1985

Michele Marsonet, *La Metafisica Negata*, FrancoAngeli, Milano 1990

Marco Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet Studio, Macerata 2009

Marco Mazzone, *Menti simboliche. Introduzione agli studi sul linguaggio*, Carocci Editore, Roma 2005

John McDowell, *Mind and World*, President and Fellow of Harward College, 1996; trad. it. di C. Nizzo, *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999

Gorge Herbert Mead, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Bahaviorist*, edizione a cura di Charles W. Morris, Chicago University Press, Chicago 1934; trad.it *Mente, Sé e Società*, Firenze 1966

Desmond Morris, *The Naked Ape. A Zoologist's Study of the Human Nature*, D. Morris and J. Cape, London 1967; trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo* Bompiani, Torino 1968

Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Rautledge & Kegan Paul, London 1970; trad. it. a cura di Giuliana Di Biase, *La sovranità del bene*, Rocco Barabba, Lanciano 2005

Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*; trad. it. E. Costantino, M. Fioroni, F. Elefante, *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano 2006

Gloria Origgi, *Introduzione a Quine*, Laterza, Bari 2000

Rudolf Otto, *Das Heilige. Ueber das Irratoinale und der Idee des gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H.Bech, München 1936; trad. it. a cura di E. Buonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966

Carlo Penco, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Franco Angeli, Milano 1994

Pietro Perconti, *L'autocoscienza. Che cosa è, come funziona, a che cosa serve*, Laterza, Bari 2007

Francesca Piazza, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo 2000

Francesca Piazza, *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Carocci, Roma, 2004

Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Bari 2003

Helmut Plessner, *Die Stufe des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin 3° Edizione 1975; trad. it. di U. Faldini, E. L. Vallauri e V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006

Helmut Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach der Grenzen menschlichen Verhalten*, Van Loghus Slaterus, Arnhem, 1941; trad. it. a cura di V. Rasini, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2000

Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, contenuto in *Gesammelte Schriften* n. V, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 2003; trad. it. di B. Accario e N. Casanova, *Potere e natura umana*, ManifestoLibri, Roma 2006

Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960; trad.it. di F. Mondadori, *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970

Willard von Orman Quine, *From a Logical Point of View*, Harward University Press, Cambridge, 1953; trad. it. *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1961

Willard von Orman Quine, *Word and Object*, Mit Press, Cambridge, 1960; trad. it. *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970

Francesco Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*,

Giorgio Rizzo, *Lettura analitica della fenomenologia*, Milella Edizioni, Lecce 2005

Elisabetta Sacchi, *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Carocci, Roma 2005

Wilfird Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, President and Yellow of Harward College, Cambridge, 1997; trad. it. di E. Sacchi, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004

Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, from *Frontiers of Science and Philosophy*, by Robert Colodny, 1962; trad. it. a cura di A. Gatti, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando Editore, Roma 2007

Tim Scanlon, *What we owe to each other*, Harvard University Press, Harvard 2000

P.F. Strawson, *Analyse, science et metaphysique*, in AA.VV., *La philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris 1962; trad. it. di E. Riverso, *Analisi, Scienza e Metafisica*, Armando Editore, Roma 1977

P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Paper*, Methuen&Co Ltd., London 1971

Ernst Tugendhat, *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Karl Alber Verlag, Friburg 1958

Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1976; trad. it. parziale a cura di C. Penco, *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989

Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1979; trad. it. di Alessandro Pinzani, *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, La Nuova Italia, Firenze 1997

Ernst Tugendhat e Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart 1983

Ernst Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 1992

Ernst Tugendhat, *Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 2000

Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine Anthropologische Studie*, C.H. Bech, München 2003; trad. it. di P. Cresto-Dina, *Egocentricità e Mistica. Studio Antropologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010

Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, C.H. Bech, München, 2007

Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik. Zweite Erweiterte Ausgabe*, C.H. Bech, München, 2010

Lambert Marie de Rijk, *Aristotele: semantics and ontology*, voll.1 e 2, Brill, Leiden 2002

Achille C. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Bari 2005

Achille C. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001

Paolo Virno, *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010

Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

- Paolo Virno, *Scienze sociali e «natura umana»*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003
- Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005
- Paolo Virno, *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli, Roma 2005
- Alberto Voltolini, *Riferimento e intenzionalità. Per una ontologia del discorso*, Edizioni ETS, Pisa 1992
- Wofgang Wieland, *Die aristotelische Physik Untersuchung über die Grundlagung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, trad. it. di Carlo Gentili, *La Fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993
- Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotele. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, London 2000
- Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958; trad. it. a cura di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 2000
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1958; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967
- Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969; trad. it. di M. Trinchero, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1999.
- Santiago Zabala, *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analitica*, Franco Angeli, Milano 2004
- Diego Zucca, *Essere, Linguaggio, Discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis, Milano 2006

Tutto ciò che ho scritto è effetto di molteplici cause e condizioni. Alcune di esse hanno un nome proprio. Approfitto di questo caso fortuito per ringraziarle.

Letizia per la leggerezza e l'attenzione con cui ospita nella sua vita buona parte della mia e con cui riesce ad essere sempre laddove io non sono, a pensare ciò che io non penso.

Vincenzo perché non ride, non piange, ma comprende.

Massimo perché, anche se non ne capisce il senso, crede in quello che faccio.

Riccardo perché dietro la filosofia c'è sempre il filosofare, la sete di andare fino al fondo dell'esperienza, anche a costo di farsi infettare da essa, anche a costo di mandare tutto per aria.

Edo perché mi ha fatto conoscere Bill Hicks, la letteratura contemporanea, i telefilm, la musica, i blog, le gif animate, le chat, e un sacco di altre cose che mi hanno esposto al rischio di chiedere la proroga.

Gaspere perché ridere insieme è molto più importante che capire quello che ci si dice.

Alessandro perché se dovessi puntare su qualcuno, punterei su di lui.

Erik perché in questi tre anni, senza la sua compagnia (e senza il suo vino) non ce l'avrei fatta.

Maria perché è sensibile, iper-sensibile e la invidio per questo.

Il Filo di Sophia perché la pratica filosofica non può essere né triste né solitaria, non si misura nelle aule universitarie ma negli incontri, negli imprevisti, nelle amicizie.

La Nuncepace perché in questi anni la mia seconda università di riferimento è stata il teatro di strada e la giocoleria il mio secondo indirizzo di studi.

Il prof. Felice Cimatti per l'attenzione con la quale ha sempre seguito i miei studi, e per la franchezza con la quale ha saputo consigliarmi, anche al di là del percorso universitario.

Il prof. Vincenzo Costa perché devo a lui quel poco di rigore e la passione con cui mi butto a capofitto in nuove letture e in nuovi studi.

Il prof. Paolo Virno perché l'onestà intellettuale non è tutto, ma fa la differenza.