



“Debugger”, <http://xkcd.com/1163/>, CC BY-NC 2.5

Michele Lavazza

Il rapporto tra costituito e costituente in Husserl e Wittgenstein Osservazioni sull'esperienza e sul linguaggio come spazi trascendentali

1. Introduzione – 2. Husserl – 3. Wittgenstein – 4. Considerazioni conclusive

1. Introduzione

Almeno da Kant in poi la questione filosofica del limite (inteso primariamente come limite del conoscibile, e poi del pensabile, del dicibile e così via a seconda dei punti di vista e delle interpretazioni) si è imposta come questione difficile da ignorare. In estrema sintesi: se vi è un limite a ciò che è accessibile alla nostra conoscenza, come possiamo definirne la collocazione senza oltrepassarlo? Se il conoscere è condizionato, questo può essere detto sensatamente e veridicamente senza pretendere di uscire dal campo di quella condizionatezza? Se sono necessarie alcune strutture (esperienziali, logiche o linguistiche) per rendere possibile l'esercizio della filosofia, come si può filosoficamente tematizzarle senza né uscire da esse, il che equivarrebbe a togliersi il terreno di sotto i piedi, né ridurle dalla posizione dell'atmosfera in cui la filosofia deve respirare a quella di semplici oggetti immersi *in* quell'atmosfera?

Il problema e le proposte per la sua soluzione hanno ovviamente una storia lunga e interessante. Qui propongo di affrontare la questione attraverso due vie d'accesso, offerte l'una da Husserl, l'altra da Wittgenstein, in due passi molto brevi, che tratterò più come rilevanti risposte teoriche che come oggetti di un'analisi storica.

2. Husserl (La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, §§ 53-54)

Nella prospettiva teoretica di Husserl la fenomenologia, in quanto metodo che, solo, mette capo a una filosofia bene intesa (cioè a una filosofia come scienza eidetica trascendentalmente ridotta), passa da un'*epoché* la cui precisa caratterizzazione occupa una buona parte di ogni saggio sulla fenomenologia stessa.

L'*epoché* husserliana, malgrado le eco scettiche che per chiare ragioni storiche il termine porta con sé, non consiste in una sospensione del giudizio sulle cose del mondo come seguirebbe

dalla messa in dubbio della loro realtà o conoscibilità. Essa consiste invece nel disinteressarsi della questione diretta se gli oggetti che ci si danno siano o meno reali; nella neutralizzazione e «messa fuori circuito» del predicato di realtà che così spesso la nostra percezione delle cose reca con sé; nella sospensione dell'«atteggiamento naturale» che ci porta a prendere molti degli oggetti che esperiamo come oggetti semplicemente reali. Tale realtà non viene, insisto, negata o revocata in dubbio, ma viene ridotta a un attributo fenomenologico: il fatto che (e il problema se) gli oggetti siano reali è messo tra parentesi, e ciò che resta fuori dalle parentesi è la realtà degli oggetti non come fatto o come problema, ma come modo di datità, come forma caratteristica (e suscettibile di uno studio descrittivo) di un certo tipo di esperienze. La realtà degli oggetti che chiamiamo abitualmente reali non è affermata ma neanche negata, bensì è presa per come è data e solo per come è data, cioè appunto come un indice fenomenologico.¹

In questo quadro, la filosofia fenomenologica si differenzia evidentemente dalle scienze naturali, e per esempio dalla psicologia: «Una psicologia scientifica si muove sul terreno del mondo, del mondo che essa presuppone ovvio ed essente; l'epoché ci ha invece privato proprio di questo terreno».² Il compito della fenomenologia è essenzialmente diverso da quello delle scienze naturali: queste ultime si occupano dei fatti e li spiegano nei termini di relazioni, tipicamente causali, tra fatti, cioè (senza uscire da quello che si è chiamato l'atteggiamento naturale) prendono il mondo come un insieme di oggetti reali uniti da rapporti reali; mentre la fenomenologia si occupa delle essenze, cioè degli invarianti irriducibili delle forme d'esperienza in quanto tali, e cerca di chiarirli nel loro senso, ad esempio proprio occupandosi di circoscrivere correttamente il campo dell'esperienza di oggetti che si danno come reali e di distinguerlo, ad esempio, da quello dell'esperienza di oggetti che si danno come ricordati, sognati, immaginati eccetera.

Ecco in che senso la fenomenologia è, come si diceva in termini decisamente troppo criptici, una filosofia come scienza eidetica trascendentalmente ridotta: trascendentalmente ridotta perché non assume se non quello che non può non assumere (il fatto che gli oggetti siano dati, e non che siano *tout court*) ed eidetica perché non si interessa del contingente, benché non caotico, essere ed essere-così degli oggetti in quanto sono oggetti reali, ma delle forme generali, e strutturalmente caratteristiche, dell'esperienza (con il che la fenomenologia è innanzitutto una gnoseologia).³

Queste tesi sono rapidamente riassunte da Husserl all'inizio del § 53 della *Crisi delle scienze europee* e valgono come un'introduzione al problema che ci interessa soprattutto, i termini del quale Husserl stesso riassume icasticamente nel titolo del detto paragrafo: *Il paradosso della soggettività umana, che è soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo*.

Per la considerazione fenomenologica, «il mondo (che nell'atteggiamento dell'epoché diventa un “fenomeno trascendentale”) è inteso fin dall'inizio come il correlato delle apparizioni e delle intenzioni soggettive, degli atti soggettivi e delle facoltà soggettive in cui esso ha costantemente il senso mutevole della sua unità e in cui ne assume progressivamente altri».⁴ Da un mondo di fatti, che è un terreno assai meno solido di quanto sembri alle prospettive teoriche ingenuie, Husserl propone la riduzione a un mondo di esperienza con le sue forme, che è un terreno veramente irriducibile e veramente apodittico.

E, egli prosegue: «Se retrocediamo dal mondo (il cui modo d'essere è quello di un'unità di senso) e ci interroghiamo sulle forme essenziali di queste “apparizioni e intenzioni di”, esse diventano “modi soggettivi di datità”».⁵ Da questo passo, ancor più chiaramente di quanto già non avvenisse col precedente, emerge un punto importante: il passaggio da un mondo reale a un mondo dato come reale comporta il porsi ineludibile della domanda circa il termine di questo darsi, ossia – dato a chi, o a cosa? La riduzione fenomenologica deve tematizzare la soggettività. L'esperienza è *di* oggetti, cioè ha un carattere intenzionale su cui si soffermano altre importanti riflessioni

1 Cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, pp. 85-86.

2 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, a cura di W. Biemel, Il Saggiatore, Milano 1975, p. 205.

3 Cfr. p.e. E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 46, 60, 69 e *passim*.

4 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 205.

5 *Ibid.*

husserliane, e *per* soggetti, cioè converge verso il centro di una coscienza con la forma dell'«io». Essa è costitutivamente polarizzata secondo un asse che unisce in modo originario l'esperito e l'esperiente, secondo quella che può ben essere chiamata una «*correlazione trascendentale soggetto-oggetto*».⁶

Il problema, anzi il paradosso, è allora questo: come conciliare il fatto che la soggettività sia il campo dentro il quale ogni esperienza deve necessariamente darsi, e dunque l'orizzonte della costituzione del mondo come unità di senso composta da una molteplicità complessa di oggetti intenzionali, con il fatto che la soggettività sia anche un oggetto come tanti altri che si danno nel mondo così inteso? Se la soggettività è il perimetro entro il quale e solo entro il quale gli oggetti possono darsi, come può essa darsi come oggetto? O viceversa, come può la totalità del mondo costituirsi in una sua parte? «L'elemento soggettivo del mondo inghiotte per così dire il mondo e perciò anche se stesso. Ma questo è un controsenso!»⁷

Si deve pensare che l'*epoché* fenomenologica, portata avanti coerentemente nelle sue implicazioni, abbia corroso le sue stesse fondamenta, secondo una *consequentia mirabilis* cui tipicamente sono soggetti quegli scetticismi che essa pur voleva contrastare? Si deve cioè interpretare questo risultato, più che come un paradosso, come una semplice contraddizione, che esibisce l'assurdo a cui porterebbe la considerazione degli oggetti come semplici modi dell'apparenza e quindi la confuta?

O si tratta invece di un paradosso nel senso, tutto sommato non problematico, di un esito controintuitivo che deriva dal gesto fenomenologico, controintuitivo sì ma non contraddittorio, di considerare come un enigma tutto ciò che l'atteggiamento naturale considera ovvio per chiarificarlo nel suo vero senso?

Nel procedere, con il successivo paragrafo 54, alla *Soluzione del paradosso* è importante dare una elaborazione ben fondata di alcune questioni che finora non si erano poste, e intorno alle quali era stato conservato, dice Husserl, un atteggiamento ingenuo. In primo luogo, bisogna rilevare che «l'«io» – appena io dico «io» si trasforma in «io altro», in «noi tutti», nel noi con molti «io», nel noi entro cui io sono soltanto «un» io».⁸ In secondo luogo, detto questo, bisogna rispondere alla domanda sulla natura di questa intersoggettività: «*Chi siamo* noi in quanto soggetti che compiono l'operazione di senso e di validità della costituzione universale – noi che, nella comunità dei soggetti, costituiamo il mondo come polisistema, cioè come formazione intenzionale della vita in comune?»⁹ «Noi», in quanto soggettività collettiva in cui si costituisce il mondo, siamo «uomini nel senso naturale-obiettivo, cioè nel senso della realtà del mondo?»¹⁰ Evidentemente no, poiché anche gli uomini così intesi, come tutti gli altri oggetti che l'atteggiamento naturale dice reali, sono stati sottoposti all'*epoché*. Gli uomini «sono a loro volta «fenomeni» e, come tali, poli oggettuali, temi dell'indagine sulle intenzionalità correlative di cui essi sono poli, in base al cui fungere esse hanno attinto e hanno il loro senso d'essere».¹¹

Il paradosso che è al centro di questa discussione non dipende da un fraintendimento tra il filosofo e lo scienziato: non nasce dal fatto che da un punto di vista scientifico (dalla prospettiva della spiegazione del mondo come un insieme di fatti con le loro leggi) si dovrebbe dire che la soggettività umana è un fatto tra i fatti del mondo naturale, mentre da un punto di vista filosofico (dalla prospettiva del chiarire nel loro senso le forme essenziali dell'esperienza trascendentale) si dovrebbe dire che il mondo è un'unità di senso che sorge inevitabilmente per e in una soggettività costitutiva. Questo non è un problema, o se lo è si tratta di un problema di facile soluzione: entrambe le posizioni possono essere valide perché esprimono punti di vista consapevolmente diversi, di cui poi si può dire che quello scientifico è subordinato per la chiarificazione delle sue categorie e dei suoi presupposti a quello filosofico (poiché dopotutto la fenomenologia non è che la chiarificazione gnoseologica delle categorie e dei presupposti delle scienze, che ne mostra

6 Ivi, p. 207.

7 Ivi, p. 206.

8 Cfr. ivi, p. 208.

9 Ivi, p. 209 (corsivo mio).

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

contestualmente potenzialità e limiti). Il problema con cui Husserl sta qui facendo i conti è un altro, più radicale, che si pone di fronte alla considerazione fenomenologica nella sua purezza: anche intendendo il mondo nell'accezione ridotta che si rende disponibile una volta attuata l'*epoché*, resta questo paradosso che «“la soggettività è un oggetto *nel mondo*” e insieme è “un soggetto coscienziale *per il mondo*”».¹²

«I soggetti trascendentali, cioè i soggetti che *fungono* per la costituzione del mondo»,¹³ non sono gli uomini intesi nel senso naturale-obiettivo. Gli uomini, «l'*epoché* li ha resi “fenomeni”»; così per il filosofo che si è posto all'interno dell'*epoché* né essi né gli altri valgono direttamente e ingenuamente come *uomini*, essi valgono appunto soltanto in quanto fenomeni, in quanto poli di una problematica trascendentale». ¹⁴ Il che non risolve affatto il nostro problema, ma ce ne dà finalmente un quadro preciso.

Per risolvere propriamente la questione è necessario ripercorrere il nostro cammino filosofico per liberare l'*epoché* da ogni residua ingenuità. L'*epoché* può essere qualificata, senza discostarsi dalla lettera di Husserl, come un tentativo di escludere per principio ogni terreno di ovvietà compiute; con il che però quasi subito un terreno irriducibile torna a manifestarsi, ovvero, per dirla altrimenti, quasi subito questo tentativo crea da sé un terreno nuovo – che è quello del mondo non in quanto reale, ma in quanto dato.¹⁵ Un primo passaggio è quello «del mondo ingenuo trasformato in fenomeno»; si accede così a un terreno che è quello ridotto sì, ma relativamente anarchico, dell'«evidenza ingenua del pensiero», che procede auto-interrogandosi senza metodo e che dunque inciampa di continuo (e necessariamente) in incongruenze e paradossi. Evidentemente, è da fare un passo ulteriore. Si è effettuata la transizione dal paradigma del *cogito, ergo sum*, a quello del *cogito cogitata qua cogitata*; resta da chiarire fino in fondo l'insieme di strutture di quell'*ego* che, implicitamente, è fungente e operante in ogni *cogito*, quantunque ridotto. Solo così si potrà dire fondatamente e coerentemente quello che l'*epoché* ingenua diceva non senza validità, ma in modo rapsodico e paradossale: cioè che un'intersoggettività trascendentale, di cui non si sapeva e non si sa ancora abbastanza, ha un ruolo fungente nella costituzione del mondo.

La riduzione fenomenologica, rigorosamente sviluppata, comporta un momento di solipsismo metodologico. «Sono io che attuo l'*epoché*, anche quando con me ci sono gli altri, altri uomini che operano con me l'*epoché* in una comunità attuale; perciò con la mia *epoché* tutti gli altri uomini, e la vita di tutti i loro atti, rientrano nel fenomeno del mondo che, nella mia *epoché*, è esclusivamente mio. L'*epoché* crea una singolare solitudine filosofica, che è l'esigenza metodica fondamentale di una filosofia realmente radicale». ¹⁶ Ma questo io residuo, già nella prima *epoché*, non era più un essere umano nel senso naturale-obiettivo; esso non è ora più nemmeno un io tra altri io posti al suo stesso livello; questo io residuo non è più l'io che attua l'*epoché*, non è più l'io come polo egologico di un mondo che pure si dà ormai solo in quanto si dà in un certo modo entro una costituzione trascendentale, e non è insomma affatto più l'io che sono io: «È denominato “io” soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale». ¹⁷

L'io che rimane, il residuo ultimo dell'*epoché* che è anche la prima pietra di una nuova costruzione, è un campo di esperienza unitario, ma impersonale; al suo interno si costituisce una «sfera oggettuale “primordiale”» in rapporto alla quale, con «un'operazione motivata e costitutiva»,¹⁸ una particolare esperienza intenzionale, cioè una particolare esperienza di un particolare oggetto, si configura in modo valido come esperienza di sé; e nel momento in cui nell'esperienza si danno come un unico l'esperiente e l'esperito, nella coscienza dell'io (precedentemente del tutto implicito) entra anche la coscienza dell'io in quanto altro (esplicito proprio solo in quanto altro); dalla quale a sua volta trae la sua fondazione apodittica l'intersoggettività non come fenomeno, ma come funzionalità trascendentale. In questo sta

12 Ivi, p. 207.

13 Ivi, p. 209.

14 *Ibid.*

15 Cfr. ivi, pp. 207-208.

16 Ivi, p. 210.

17 *Ibid.*

18 Ivi, p. 211.

l'equivoco, nel chiamare «io» sia la funzione costituente, sia uno degli oggetti costituiti. Non propriamente qui, ma in altri passi della sua opera che toccano questo argomento, Husserl neutralizza l'equivocità introducendo due specificazioni del termine incriminato, parlando cioè di «io puro» (o «trascendentale») e «io empirico» rispettivamente. Quanto all'essenzialità di questo equivoco, essa dipende dal fatto che un'indagine spinta fino a questo punto presuppone un soggetto autocosciente che interroga la propria coscienza e che, anche operando la riduzione più raffinata dell'esperienza e trovandosi il terreno purissimo e originario della prima costituzione del mondo, non può (né dovrebbe) dimenticare la sua natura di oggetto nel mondo, paragonabile in un senso del tutto legittimo, benché essenzialmente circoscritto, a molti altri oggetti empirici. Il solipsismo di cui si diceva è puramente metodologico proprio in questo senso, che non intacca il livello in cui si dà una comunità di uomini in quanto oggetti naturali, e nemmeno quello in cui si dà un'intersoggettività cosciente che stabilisce una norma comune per pronunciarsi sulla conoscenza; bensì esso concerne solo la riduzione veramente radicale dell'esperienza a ciò che in essa vi è di ineludibile e mette a disposizione quella coscienza fungente che è lo spazio della costituzione trascendentale del mondo – cosicché tale io apparentemente solitario in effetti, più che indebolire la validità del sistema collettivo e a sua volta trascendentale dei soggetti umani, la fonda.

Il paradosso del duplice posto e ruolo dell'io, oggetto nel mondo e soggetto per il mondo, si scioglie col distinguere due modi in cui si dice «io»: in quanto è oggetto nel mondo, senza per questo essere necessariamente un oggetto ingenuo messo al centro di uno studio naturalistico da parte di qualche scienza dell'atteggiamento naturale, come la psicologia empirica, l'io è una formazione di senso che emerge nell'esperienza (appunto, ridotta o meno); in quanto è soggetto per il mondo, soggetto nella sua purezza ultima e originaria, esso è l'esperienza stessa come campo trascendentale in cui ogni costituzione, inclusa quella dell'io empirico, inclusa quella dell'intersoggettività trascendentale, deve aver luogo. Il paradosso non porta contraddizioni e rimane quindi ben lontano dall'esito di *reducere ad absurdum* l'atteggiamento fenomenologico in generale, poiché (anche senza abbandonare il punto di vista fenomenologico, subordinato all'*epoché*, né nel dire che l'io è oggetto nel mondo né nel dire che è soggetto per il mondo) l'io in quanto funzione trascendentale è altra cosa dall'io in quanto oggetto (o, se è per questo, soggetto) empirico: il primo contiene il secondo e lo fonda, benché ciò sia inteso nell'accezione “debole” delle fondazioni fenomenologiche, che hanno sempre la forma di un chiarimento, interno all'esperienza ridotta, del senso secondo cui si configura il darsi degli oggetti.

3. Wittgenstein (Ricerche filosofiche, § 50)

Nel § 50 delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein tocca un problema analogo.

Nei paragrafi precedenti, dal 46 al 49, egli ha introdotto la nozione di «elemento» in riferimento agli oggetti indicati dai termini del linguaggio, e di essi ha problematizzato sia la semplicità (ogni pretesa che un elemento sia ultimo e non ulteriormente scomponibile, per quanto naturale, può logicamente essere contraddetta) sia la descrivibilità (se a un elemento è associata una singola parola quella è una denominazione, non una descrizione, e ogni descrizione di quell'elemento presuppone altre denominazioni).¹⁹ Il problema da cui ora si riparte è la domanda se abbia senso dire che *esistono* gli elementi di cui il linguaggio si compone.

Da un lato, a un primo sguardo, sembra che si debba dire che agli elementi non si può attribuire l'esistenza poiché non si può attribuire loro nemmeno la non-esistenza. L'esistenza degli elementi, come di quelli che nel *Tractatus* erano chiamati “oggetti”, non può essere sensatamente asserita né negata, poiché che qualcosa esista o non esista vuol dire solamente che sussiste o non sussiste una certa configurazione di elementi.²⁰ Che una simile configurazione sussista o meno può

19 Queste problematiche erano già state affrontate nel *Tractatus logico-philosophicus*: cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 2009, 2.02*, 3.2-3.23. A questa trattazione l'autore delle *Ricerche filosofiche* fa esplicito riferimento al § 46.

20 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2014, § 50.

essere detto ma, a questo scopo, che i nomi degli elementi abbiano significato deve poter essere semplicemente mostrato. L'esistenza di un elemento, se si vuole a tutti i costi parlare di esistenza a proposito degli elementi, si riduce all'essere dotato di significato il suo nome, il che si esibisce nell'uso di quest'ultimo.

Nel momento in cui si associa una parola a un oggetto – gesto sufficiente a dar vita a un gioco linguistico, benché elementare – la necessità di tale associazione è puramente logica. Un'associazione del genere acquisisce, nel gioco linguistico, il ruolo di una regola, e se affermandola si dice qualcosa di innegabile non è perché con ciò si propone una descrizione ben giustificata, ma perché si istituisce una norma grammaticale. Una norma con cui si giudica di altri stati di cose, proprio come tale, svolge una funzione per cui non può essere considerata a sua volta solo uno stato di cose.

Quando si dice, di una certa barra di platino e iridio conservata in una teca a Sèvres, che essa è lunga un metro, non se ne sta dando una descrizione vera, bensì le si sta conferendo (o se ne sta ribadendo) una funzione normativa dentro un determinato gioco, nello specifico quello del misurare; un'affermazione del genere non può essere più o meno vera, anche nel senso di più o meno precisa, ma è semplicemente certa. Non perché una data barra materiale, paragonabile a chissà quante altre, acquisisca perciò prerogative eccezionali o, al limite, magiche: ma perché le viene assegnato un ruolo logico. «Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro: del metro campione di Parigi. – Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro».²¹

In modo del tutto analogo stanno le cose per quanto riguarda il linguaggio vero e proprio, quella specie particolare di giochi che sono i giochi linguistici. Collegare a un elemento un termine è l'origine di una regola; l'elemento a cui si associa ostensivamente, con o senza la solennità di un battesimo, un termine, non è più uno tra gli oggetti che si rappresentano, ma un criterio della rappresentazione: «Questo campione è uno strumento del linguaggio [...]. In questo gioco non è il rappresentato, ma il mezzo di rappresentazione. – E lo stesso vale per un elemento del gioco linguistico [...] se, nominandolo, pronunciamo la parola “R”: così facendo abbiamo dato a questa cosa una parte nel nostro gioco linguistico. Essa è ora un *mezzo* di rappresentazione».²²

Quel gesto di dare un nome a un elemento non fa ancora parte del gioco linguistico, come il posare una pedina sulla scacchiera non è ancora una mossa di una partita a scacchi.²³ Non è dunque l'affermazione di una verità né di una falsità, poiché vero e falso si determinano per il senso e quindi per la giustificazione che una proposizione può trovare nel linguaggio dentro cui si colloca. Che sussista o non sussista una certa configurazione può, e dunque deve, essere argomentato. Al contrario l'esistenza dell'elemento, in quanto a esso è associato un nome secondo una regola grammaticale, non è una cosa che si constata, ma qualcosa che è presupposto dalla significatività di quel nome e che in ultima analisi *si riduce* alla significatività di quel nome. «Il dire», dell'elemento, «“Se non fosse non potrebbe avere un nome” significa tanto, e tanto poco, quanto il dire: se questa cosa non esistesse non potremmo impiegarla nel nostro gioco».²⁴

L'esistenza dell'«elemento», del termine e della regola che li connette non sarebbe che un fatto, se questo potesse dirsi fuori dal gioco; ma dentro il gioco tutte queste cose hanno una necessità profonda, che tuttavia è una necessità puramente logica. «Ciò che, a quanto pare, *deve* esserci, fa parte del linguaggio. È un paradigma del nostro gioco; qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò può voler dire fare una constatazione importante; ma tuttavia è una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico».²⁵

21 *Ibid.*, con leggera modifica della traduzione.

22 *Ibid.*, con leggera modifica della traduzione.

23 Cfr. *ivi*, § 49.

24 *Ivi*, § 50, con leggera modifica della traduzione.

25 *Ibid.*, con leggera modifica della traduzione. L'uso, specialmente se enfatizzato, della categoria del *dovere* segnala quasi sempre nel Wittgenstein degli anni Trenta e Quaranta un riferimento al campo logico in quanto contrapposto a quello empirico. A questo proposito egli scrive ad esempio: «Non sarebbe del tutto insensato dire che la filosofia è la grammatica delle parole “dovere” e “potere”, poiché così essa mostra che cos'è a priori e cosa a posteriori». L.

Da un altro lato dunque, a uno sguardo più approfondito, risulta che *se* effettivamente vi è un senso in cui si può attribuire l'esistenza a un elemento ciò deve valere non come una descrizione di uno stato di cose, bensì come una sanzione del ruolo logico di una parola.

Il linguaggio – che ha la forma di un gioco perché funziona secondo regole che non hanno alcuna necessità, se non quella ineludibile che assumono proprio e solo all'interno del gioco che costituiscono esse stesse – ha un che di necessario: nel senso che non si può uscirne o violarne le regole senza smettere di parlare, cioè anche senza smettere di fare filosofia. Non si può abbandonare il linguaggio senza abbandonare il linguaggio (questo era anche lo spirito della proposizione 6.53 del *Tractatus logico-philosophicus*);²⁶ ciò che sarebbe banale solo se le contraddizioni derivanti proprio dal trascurare quest'apparente banalità non si contassero in abbondanza sia dalla parte di certe letture ingenuie della scienza (per cui rimando alla vignetta riprodotta all'inizio di questo saggio) sia dalla parte della filosofia mistica (per cui rimando alla proposizione 7 del *Tractatus* stesso).²⁷

4. Considerazioni conclusive

La soluzione al problema posto dalla vignetta in apertura è, per la verità, piuttosto facile. Certo c'è tutta una tradizione di assertori dello psicologismo, del fisicalismo eccetera le cui teorie hanno come esito ineluttabile uno scetticismo piuttosto radicale, ma esse sono relativamente semplici da confutare: nell'esempio specifico, che si presta bene a essere generalizzato, l'“ipotesi” di partenza – «il mio cervello è ciò su cui faccio affidamento per sapere come funzionano le cose» – presuppone molte conoscenze, e di certo non può essere stata derivata da una conoscenza approfondita di come funziona il cervello umano senza che anche questa presupponesse molte conoscenze e, più in profondità, un intero spazio logico entro cui acquisiscono un senso e si determinano come vere o false proposizioni di ogni genere; anzi, proprio la tesi che non si possa conoscere senza comprendere adeguatamente il funzionamento del cervello umano, col solo fatto di pretendere di essere vera, si contraddice, poiché una comprensione adeguata del funzionamento del cervello umano non ce l'abbiamo.

Il funzionamento del cervello, se è spiegabile, non può esserlo che nel rispetto della forma che ogni spiegazione, in quanto tale, deve assumere: la quale (tentando ora di usare una terminologia compatibile sia con Husserl, sia con Wittgenstein) è una forma logica, tale per cui le strutture dell'esperienza in quanto è schematica (strutture che qualcuno direbbe eidetiche, qualcuno grammaticali) vengano connesse in quella che è comunque una connessione di concetti.

Il problema toccato da Husserl e da Wittgenstein è più complesso, e riguarda non solo lo statuto degli oggetti qualsiasi nello spazio in cui il mondo si costituisce, ma anche lo statuto dei mezzi tramite i quali il mondo si costituisce – in breve non solo il costituito, ma anche il costituente. Husserl si chiede cosa si debba dire dell'io non in quanto è un oggetto tra gli altri ma in quanto è il centro irriducibile di ogni esperienza possibile; Wittgenstein si interroga sulla natura delle regole e dei loro criteri non in quanto sono atti e oggetti empirici, ma in quanto danno forma allo spazio in cui il mondo si configura come significativo.

Husserl e Wittgenstein compiono entrambi un'operazione filosofica (credo di poter dire, già kantiana) tale per cui la rinuncia all'incondizionatezza mette a disposizione un terreno le forme della cui condizionatezza sono anche le strutture necessarie, le condizioni di possibilità verificate, di ogni conoscenza. (Vale la pena di notare che, in Husserl, questa rinuncia all'incondizionatezza passa proprio per il tentativo di accedere a uno spazio perfettamente incondizionato.)²⁸ Quel terreno, che in estrema sintesi sarebbe in Husserl l'esperienza fenomenologicamente ridotta con le sue forme

Wittgenstein, *Causa ed effetto*, in Id., *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, tr. it. e cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006, p. 12.

26 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.53: «Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; [...]».

27 Cfr. ivi, 7: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere».

28 Cfr. di nuovo E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 207-208.

essenziali e in Wittgenstein il linguaggio con la sua grammatica, dove la grammatica include anche la semantica, ha una sostanziale irriducibilità.

E questo a sua volta implica che parlarne è possibile solo presupponendolo. Esso evidentemente non può essere fondato (né dall'esterno, né dall'interno). Ma anche se non si vuol essere tanto ambiziosi da cercare di fondarlo, il semplice tematizzare quel terreno, e discuterne filosoficamente, significa farne un oggetto dato in uno spazio logico che resta fungente. L'io trascendentale di cui si parla, il linguaggio di cui si parla, sono sempre subordinati all'io trascendentale e al linguaggio. Ma di quest'ultimo io trascendentale, di quest'ultimo linguaggio, si sta pur parlando! Sembra che queste frasi comportino un vertiginoso regresso all'infinito oppure qualche contraddizione. Invece (tentando qui di tirare le somme tanto del discorso di Husserl quanto di quello di Wittgenstein, pur con un uso più libero della terminologia) non si pone nessun problema effettivo: non si sta dicendo che l'io trascendentale è una parte dell'io trascendentale né che il linguaggio è una parte del linguaggio (ciò che sarebbe chiaramente assurdo) perché né l'io trascendentale né il linguaggio di cui parliamo pretendono di essere esauriti dalle parole che li significano per il solo fatto che usiamo parole per significarli.²⁹ Quale oggetto, d'altra parte, è esaurito dal suo nome? E, ugualmente, l'io trascendentale non è fuori dall'io trascendentale come il linguaggio non è fuori dal linguaggio.

Parliamo di oggetti, e questo non richiede alcuna speciale legittimazione proprio perché una legittimazione di questo è impossibile. L'io trascendentale e il linguaggio sono, in quanto ne parliamo, oggetti, non esauriti dal loro nome. Significarli e discuterli dal punto di vista filosofico, cioè dall'interno, è possibile, senza contraddizioni né regressi, alle condizioni a cui ogni significazione e ogni discussione deve sottostare; se da un lato una fondazione dell'io trascendentale o del linguaggio è impossibile, poiché fondare l'uno o l'altro su qualcosa di esterno significa privarsi dell'atmosfera in cui ogni fondazione deve respirare e fondare qualcosa su se stesso non è una fondazione, dall'altro lato il parlare dell'uno o dell'altro dall'interno può farsi nel pieno rispetto delle strutture dell'uno e dell'altro, ed è tanto poco problematico quanto il vedere senza poter vedere il proprio campo visivo o l'agire legalmente senza poter stabilire la legalità o l'illegalità di un corpus di leggi.

29 Si può rimandare qui a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 121: «Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell'uso della parola "filosofia", dev'esserci una filosofia di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell'ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola "ortografia", ma non per questo è una parola di secondo grado». Ma cfr. anche, tra gli altri, i §§ 97 e 108.