

L'isola che non c'è. L'arcipelago analitico e le filosofie continentali.

di Sergio Cremaschi

Così è la Grande Danza: posate gli occhi su un movimento ed esso vi condurrà attraverso tutti gli schemi, tanto da sembrarvi il movimento principale [...] Sembra non vi sia alcun disegno perché tutto è disegno; sembra non vi sia alcun centro perché tutto è centro.

C.S. Lewis, *Perelandra*

1. C'era una volta la filosofia analitica

C'era una volta la filosofia analitica. Erano i tempi in cui l'estraneità fra il mondo filosofico del continente europeo e il mondo filosofico angloamericano era profonda, tanto quanto sembrava totale e monolitico il predominio di qualcosa che in questo mondo si era da poco cominciato a chiamare filosofia analitica. Oggi la filosofia analitica non esiste più. Esiste invece la filosofia del linguaggio. Ciò non implica che abbia preso il suo posto, perché una disciplina non può occupare (tutto) lo spazio occupato in precedenza da una scuola.

In primo luogo, vi sono stati drastici mutamenti in quelle che erano nel mondo angloamericano le due discipline portanti, se non quelle che esaurivano l'universo filosofico: la filosofia della scienza e l'etica. In filosofia della scienza si è avuta la ben nota rivoluzione che ha portato dalla *standard view* al postempirismo e che ha trovato in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn il suo catalizzatore¹. In etica si è verificata poco dopo una svolta non meno decisiva che ha visto il declino della metaetica come ambito pressoché unico della filosofia morale e la scoperta dell'etica applicata (una rinascita della casistica) e la riabilitazione della filosofia politica, catalizzata dall'opera di John Rawls, *Una teoria della giustizia*².

In secondo luogo, si è avuto l'emergere di una nuova disciplina di punta, quasi una nuova filosofia prima, cioè della filosofia del linguaggio, accompagnata da reinterpretazioni della storia della tradizione analitica precedente, a partire da Frege, Russell, e Wittgenstein, che hanno sostenuto il carattere centrale di questo ambito per la filosofia analitica. Il venire in primo piano di questa disciplina si è accompagnato a cambiamenti importanti nelle tesi sul linguaggio degli analitici, cambiamenti che sono andati, come si dirà, in due direzioni divaricate.

In terzo luogo, con uno sviluppo in parte intrecciato con il secondo e in parte divergente, si è avuto il sorgere della filosofia post-analitica, una composita corrente di pensatori americani che

hanno sottolineato le affinità fra sviluppi dell'epistemologia post-empirista e della filosofia del linguaggio dopo Quine e il secondo Wittgenstein con gli sviluppi dell'ermeneutica nel mondo di lingua tedesca³.

2. Da corrente a disciplina

Il secondo sviluppo, cioè la nascita della filosofia del linguaggio, e il terzo, l'affermarsi della filosofia post-analitica, sono solo in superficie divergenti. I filosofi del linguaggio degli anni Novanta sono «specialisti», con una formazione molto più simile a quella di altri specialisti di scienze del linguaggio, che sanno bene di non essere filosofi, che a quella del tradizionale filosofo sfornato dalle università dell'Europa continentale ma anche da quella dei filosofi «analitici» della prima metà del secolo. In realtà, alla filosofia analitica, *corrente* filosofica degli anni Cinquanta e Sessanta, è subentrata in modo non indolore la filosofia del linguaggio, *disciplina* filosofica degli anni Settanta e Ottanta. Un filosofo «analitico» degli anni Cinquanta era, pur con tutta la vis polemica, molto più vicino per formazione, interessi e atteggiamento a un filosofo di altre correnti filosofiche (fenomenologia, ermeneutica, esistenzialismo, i diversi neomarxismi) di quanto lo possa essere un filosofo del linguaggio odierno. La sua produzione filosofica era fatta in misura assai maggiore di ideologemi filosofici e di tesi generali affermate meno come ipotesi che come scomuniche nei confronti degli avversari. Da allora ad oggi la filosofia «analitica» ha mutato pelle: il nocciolo che si è salvato ha abbandonato una scorza fatta di tesi filosofiche rivelatesi inessenziali al progetto originario (o alla sua reinterpretazione oggi accettata). forse, e se ne riparlerà in conclusione, alcune scorie, nella forma di autoimmagini ingannevoli o di aloni ideologici che la pratica teorica effettiva si trascina ancora dietro.

Facciamo un passo indietro, a quel passaggio dalla scuola «filosofia analitica» alla disciplina «filosofia del linguaggio» di cui ho parlato. Negli anni Cinquanta l'ortodossia filosofica nel mondo angloamericano risultava da una osmosi fra empirismo logico (il positivismo logico, cioè la filosofia del circolo di Vienna sottoposto a un'opera di liberalizzazione) e filosofia linguistica (la filosofia di Ryle e Austin accostata a quella del secondo Wittgenstein nella versione un po' rassicurante propagandata dai suoi allievi di Cambridge). Allora questa ortodossia pareva a sostenitori e avversari un fronte compatto. In realtà era molto meno omogenea di quanto si ammettesse: la filosofia del linguaggio ordinario pareva un esercizio futile ai filosofi della scienza allievi della prima generazione dei positivisti logici e Wittgenstein era stato un pensatore molto più scettico, se non tragico, di quanto fossero in grado di tollerare tutti coloro che gli erigevano monumenti funebri. I sostenitori non lo dicevano in pubblico per motivi di politica culturale e gli avversari non se ne rendevano conto per loro pochezza. Inoltre, in Inghilterra prevaleva la filosofia linguistica, in America prevalevano gli eredi dell'empirismo logico. Ma alcuni fra i principali eredi americani dell'empirismo logico avevano innestato il bagaglio

empirista logico su un tronco pragmatista: era avvenuto nella prima generazione per Clarence I. Lewis, nella generazione seguente per Quine, e in quella ancora successiva per Rorty. Periodicamente qualche pollone del tronco pragmatista germogliava critiche dirimpenti, tanto più disturbanti in quanto venivano da seri filosofi «professionali» e non da outsider «continentali». *Due dogmi dell'empirismo* di Quine nei primi anni Cinquanta e *La filosofia e lo specchio della natura* di Rorty a fine anni Settanta saranno due fra diversi sassi nello stagno dopo i quali la corrente tentava ogni volta di richiudersi in modo più o meno tranquillo.

Negli anni Settanta, quando dopo il postempirismo e la svolta dalla metaetica all'etica normativa emerse il fenomeno «filosofia postanalitica», la frequenza di questi ricorrenti sassi nello stagno raggiunse il punto critico tale da determinare l'avvio di un processo di autotrasformazione (una risposta alle sfide esterne che può essere interpretata sul modello della «rivoluzione passiva» gramsciana). Questo processo di autotrasformazione fu messo in atto dai difensori della tradizione analitica, compiendo una scelta opposta a quella dei transfughi postanalitici come Rorty e MacIntyre. Si noti che la scelta opposta era la risposta a una stessa sfida e che l'opposizione era in primo luogo sul terreno delle immagini o della autodefinizione e poi anche sul terreno delle strategie di ricerca. Ma in filosofia non meno che in religione è prudente distinguere gli errori dagli erranti, e le cose dalle parole con cui vengono presentate. Le figure principali di questo movimento di autotrasformazione della filosofia analitica sono Dummett e Davidson. Si noti che i due indirizzi che a questi due nomi fanno capo scelgono aspetti diversi della tradizione «analitica» da salvare, individuano aspetti diversi come zavorra da buttare, e infine la avvicinano a due correnti diverse della filosofia continentale: rispettivamente la fenomenologia e l'ermeneutica. Dummett è sostenitore di una reinterpretazione della storia della filosofia analitica che le assegna per fondatore Frege (e non Wittgenstein) nonché di una ridefinizione della filosofia (agli antipodi della dissoluzione della filosofia auspicata da Rorty) che la fa coincidere con la filosofia del linguaggio, e più precisamente con la semantica formale⁴. Davidson è sostenitore di una teoria del significato speculare rispetto a quella di Dummett: la teoria dell'interpretazione radicale⁵. Va osservato però che, al di là delle divergenze su tesi decisive nell'ambito della filosofia del linguaggio (la concezione dummettiana del significato è assolutistica o oggettivistica, quella davidsoniana è relativistica) le due tendenze, se confrontate con le posizioni degli empiristi logici e dei filosofi del linguaggio ordinario di mezzo secolo fa, si rivelano avere alcuni punti in comune. Questi punti sono: (i) l'abbandono di ogni collegamento fra il programma dell'analisi del linguaggio e l'empirismo; (ii) la rinuncia a entrare nel dibattito filosofico generale con tesi di stampo ideologico per condurvi una battaglia delle idee (si pensi alla guerra dichiarata alla «metafisica» da parte dei neopositivisti); (iii) lo stemperarsi di alcune distinzioni concettuali (come quella fra analitico e sintetico) che erano state tenute ferme dai predecessori forse più per la loro utilità polemica che per le buone ragioni che le sostenevano.

Si pensi, a proposito del terzo punto, all'effetto ambiguo provocato dall'indebolimento della nozione di «ontologia» proprio di Quine; da un lato questo indebolimento contribuisce a rendere la distinzione fra scienza e filosofia semplicemente questione di grado, con la formulazione di una tesi con un certo sapore scientifico che non sarebbe spiaciuta ai neopositivisti più arrabbiati, dall'altro lato lo stesso indebolimento della nozione di ontologia contribuisce a rendere lo spauracchio della «metafisica» relativamente innocuo, in quanto le metafisiche dei filosofi speculativi che per i neoempiristi erano ancora da considerare coacervi di proposizioni prive di senso potrebbero rivelarsi semplicemente ontologie molto generali, molto astratte, un po' fraintese quanto alla loro reale portata, ma non prive di senso in linea di principio⁶.

3. La grande frattura

Agli inizi del Novecento, ai tempi di Brentano e Russell, filosofi europei destinati a essere all'origine di una delle correnti filosofiche «continentali» come la fenomenologia, e filosofi di lingua inglese destinati a essere alle origini della tradizione analitica, avevano entrambi bersagli polemici nella propria area linguistico-culturale ed erano invece in grado di scambi fruttuosi fra di loro. E questo avveniva nonostante che già ai tempi di Kant e di Hegel i filosofi scozzesi avessero manifestato notevole avversione nei confronti dell'oscuro modo di esprimersi dei loro colleghi tedeschi. Negli anni Trenta invece, ai tempi di Heidegger e Carnap, una rottura irreparabile sembra essersi ormai consumata: fra gli esponenti dei due mondi non sembra esservi altra scelta se non quella di ignorarsi o di polemizzare. Bisogna interrogarsi sulle ragioni di questa frattura che ha lasciato conseguenze che si sono perpetuate per decenni: bisognerebbe esaminare l'effetto della emigrazione dei neopositivisti sia sull'ambiente di origine sia sull'ambiente di destinazione; bisognerebbe valutare il peso che i risvolti politici di questo evento e la percezione (non certo fuori luogo) di uno scontro a livello mondiale fra due prospettive sul futuro dell'umanità ebbero nel determinare i reciproci modi di leggersi o di ignorarsi. Resta il fatto che le figure emblematiche nella reciproca percezione di questi mondi furono Heidegger e Carnap, due figure dal cui confronto risalta fortemente l'opposizione, lasciando in seconda fila figure come Wittgenstein e Austin da un lato e i fenomenologi dall'altro dal cui confronto sarebbero emersi punti di contatto.

È però degno di nota il fatto che personaggi che pure, nella divisione del mondo in due che caratterizzava quegli anni non stavano dalla stessa parte della barricata di Heidegger avessero preso, come Horkheimer in *Eclissi della ragione*, l'empirismo logico e il pragmatismo come bersagli teorici. È poi curioso che Habermas e Apel, che dei Francofortesi hanno continuato per molti aspetti il progetto, abbiano invece trovato in Peirce, in Wittgenstein e in Austin degli ispiratori decisivi.

4. Due svolte linguistiche parallele

In realtà ciò che avveniva realmente in questi due mondi filosofici non corrispondeva del tutto alle immagini che se ne mettevano in circolazione. Nei decenni fra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta avvennero, in modo al momento poco vistoso, due svolte linguistiche parallele. In Inghilterra il secondo Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* rovesciava la sua posizione del *Tractatus* abbandonando la teoria del significato come raffigurazione e la nozione di un linguaggio ideale, per sostituirvi la nozione di gioco linguistico, mentre Austin faceva qualcosa di simile dando l'avvio alla filosofia del linguaggio ordinario con l'idea del «fare cose con le parole».

In Germania la fenomenologia del primo Husserl veniva capovolta nella *Crisi delle scienze europee* e Heidegger trasformava la sua filosofia facendone, da un'analitica dell'esistenza, una ontologia dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica fu ripresa, negli anni fra i Trenta e i Cinquanta, da uno dei suoi primi allievi, Hans Georg Gadamer, che sviluppò questo filone heideggeriano lasciando però cadere la meditazione heideggeriana sulla storia dell'Occidente e della metafisica come oblio dell'Essere. In questo modo di intendere la filosofia, l'interpretazione di testi diveniva l'ubiquo punto di partenza, il linguaggio diveniva orizzonte ultimo del pensiero, inteso non come linguaggio univoco o ideale, ma come linguaggio che non è mai presente se non nella molteplicità dei linguaggi⁸. E' chiaro per quali aspetti vi sia in tal modo per lo meno un parallelismo fra l'evoluzione che porta dallo Husserl delle *Ricerche Logiche* allo Husserl della *Crisi*, al secondo Heidegger e poi a Gadamer. Come nota Ricoeur: «Husserl e Wittgenstein sono suscettibili in una certa misura di confronto grazie al parallelismo delle loro rispettive evoluzioni: da una posizione in cui il linguaggio ordinario viene misurato sul modello di un linguaggio ideale a una descrizione del linguaggio come funziona, come linguaggio quotidiano o come linguaggio della *Lebenswelt*»⁹. Lo stesso Gadamer ha ravvisato una somiglianza fra la sua posizione in *Verità e metodo* e quella del secondo Wittgenstein sui giochi linguistici; nella Prefazione alla seconda edizione di *Verità e metodo* afferma: «il concetto di *Sprachspiele* elaborato da Wittgenstein, di cui nel frattempo sono venuto a conoscenza, mi pare del tutto legittimo»¹⁰.

5. Due riscoperte incrociate

Un sintomo, o un elemento importante del quadro, è rappresentato dalle scoperte incrociate dell'ermeneutica e della fenomenologia da parte di filosofi americani e di Wittgenstein e la filosofia del linguaggio ordinario da parte di ermeneutici. Questa duplice riscoperta ha avuto luogo a partire dagli anni Settanta.

Nel mondo anglosassone, ampliando le conseguenze della crisi della *standard view* nella filosofia della scienza e svolgendo ulteriormente le critiche di Quine ai «dogmi dell'empirismo»,

si afferma negli anni Settanta il fenomeno composito della «filosofia postanalitica» che raggruppa personaggi molto diversi, transfughi della filosofia analitica come Rorty e MacIntyre, pragmatisti come Richard Bernstein, wittgensteiniani come Stanley Cavell, accomunati dall'interesse per ciò che correnti continentali, in particolare l'ermeneutica, stavano producendo. È da notare come in Rorty e in Bernstein la scoperta dell'ermeneutica si accompagnasse a una riproposizione dell'eredità del pragmatismo¹¹.

La scoperta europea della filosofia analitica è meno nota. Il fenomeno si è concentrato soprattutto in Germania, e in misura minore in Francia, intorno agli anni Settanta. Filosofi di formazione diversa (heideggeriana nel caso di Tugendhat, gadameriana nel caso di Apel, adorniana nel caso di Habermas, legata alla filosofia riflessiva e alla fenomenologia nel caso di Ricoeur) hanno scoperto in motivi della tradizione anglosassone del nostro secolo risposte a domande aperte delle rispettive tradizioni di ricerca. Nel caso di Tugendhat si è avuto addirittura un processo di conversione opposto a quelli di Rorty e MacIntyre: da heideggeriano ad analitico. Apel, Habermas, Ricoeur si sono limitati a proporre combinazioni di eredità dell'ermeneutica o della fenomenologia con l'eredità di Wittgenstein, del pragmatismo, della filosofia del linguaggio ordinario¹².

6. Un terzo escluso

Il pragmatismo torna a più riprese nelle due storie parallele a cui abbiamo accennato: figure importanti della prima generazione della recezione dell'empirismo logico negli Stati Uniti come Clarence I. Lewis erano e restarono in realtà dei pragmatisti; una figura centrale della seconda generazione, Quine, eredita alcune delle sue tesi decisive dalla tradizione pragmatista; e una figura della terza generazione come Rorty, dapprima noto come rispettabile «filosofo analitico», autore di tediosi studi sul *mind-body problem*, poi al centro della svolta post-analitica con *La filosofia e lo specchio della natura*, e infine divenuto una tipica figura degli anni Ottanta-Novanta di filosofo-letterato derridiano, era stato con Bernstein discepolo dei pragmatisti della generazione di Dewey; dopo la sua svolta postanalitica ha proclamato il proprio discepolato a qualcuno dei maestri del pragmatismo, prima Peirce, poi Dewey, infine James (in una progressione verso meno razionalismo e più relativismo). Sull'altra sponda dell'Atlantico è curioso osservare come Horkheimer avesse additato il pragmatismo come espressione della degenerazione attivistica ed efficientistica del modo di vita americano e che invece un paio di decenni dopo Apel abbia iniziato la sua (e di Habermas) scoperta della pragmatica del linguaggio proprio dallo studio di Peirce, padre fondatore del pragmatismo. In realtà tutto il pragmatismo si rifiuta di entrare nella dicotomia corrente fra «analitici» e «continentali» perché questa tradizione di ricerca condivide motivi centrali sia alla tradizione analitica sia ad alcune scuole «continentali» e perché già Peirce aveva messo a fuoco fin dal 1878 una serie di nodi teorici che

sono stati poi al centro del postempirismo e della filosofia postanalitica. I punti centrali del programma «pragmaticista» di Peirce erano infatti i seguenti:

(i) la critica della intuizione o dell'immediatezza: molti dati apparentemente immediati si rivelano in realtà mediati; bisogna affermare che ogni cognizione è sempre mediata, che è sempre determinata da una cognizione precedente e che anche l'attività cognitiva più immediata è sempre commista di inferenze;

(ii) non esiste perciò un punto di partenza assoluto o, nel linguaggio odierno, va rifiutato il «fondazionalismo», dal cogito di Cartesio alle idee semplici di Locke ai *sense-data* dell'empirismo del Novecento; non ha senso il dubbio iperbolico, ovvero è impossibile mettere in dubbio i nostri pregiudizi;

(iii) non ha senso parlare di una mente, una coscienza, o un soggetto di tipo cartesiano perché non è difendibile la nozione di introspezione: non vi è alcuna necessità di supporre un'autocoscienza intuitiva, poiché l'autocoscienza può essere facilmente il risultato di un'inferenza in cui ciò che sappiamo della nostra «vita interiore» è inferito a partire da fatti «esterni» e il pensiero non può essere concepito senza «segni»;

(iv) non è sostenibile la tesi del nominalismo; questa tesi è un punto di arrivo obbligato per il pensiero moderno post-cartesiano; alla base della tesi sta l'assunzione che le relazioni siano mediate e che invece i dati atomici siano immediati; ma questa assunzione erronea è derivata dal criterio cartesiano della chiarezza e distinzione¹³.

7. Scuola, paradigma, o stile?

Buona parte delle discussioni recenti sulla divisione fra analitici e continentali si risolvono in dialoghi fra sordi perché manca un accordo previo non tanto su *che cosa* è la filosofia analitica ma su *quale genere* di cosa è. Sulla denotazione del termine ci sono dubbi non enormi: si sa quali filosofi appartengono alla tradizione analitica; tutt'al più resta da chiedersi se e in quale misura alcuni importanti filosofi analitici americani fossero in realtà dei pragmatisti. La confusione regna sulla connotazione del termine, cioè sulla risposta alla domanda: quali sono le caratteristiche rilevanti che fanno di un testo un contributo alla filosofia analitica.

Gli avversari hanno cercato il più delle volte di ridurla a una *scuola* filosofica in senso tradizionale. Ciò che è stato alla base di fraintendimenti in questi casi è stata l'esigenza di costruirsi un'immagine corrispondente all'immagine che si ha di una scuola filosofica: un insieme di tesi formulate da un caposcuola e poi parzialmente rielaborate e corrette su punti non essenziali dai continuatori. Contrasta con questo tentativo l'esistenza di contrapposizioni teoriche anche radicali fra autori che di fatto si riconoscono e sono riconosciuti come facenti parte di questa tradizione di ricerca, e anzi fra gli stessi padri fondatori Russell, Moore, Wittgenstein.

Una categoria un po' più produttiva potrebbe essere quella di «paradigma» (nel senso di

«esemplare»). Per certi aspetti l'identità della tradizione analitica potrebbe essere fatta risiedere nel riconoscimento di alcune opere filosofiche come esempi tipici di individuazione di una serie di problemi dotati di significato e come esempi tipici di tentativo accettabile di soluzione di problemi filosofici. Ciò che fa problema è che l'esempio paradigmatico di opera filosofica non è tendenzialmente unico (come potrebbero essere i *Principia* di Newton per la fisica moderna) ma è plurimo (essendo rappresentato volta a volta, da Russell, Moore, Wittgenstein, o Frege, o Austin) e che fra le opere paradigmatiche sussistono differenze di impostazione notevoli se non inconciliabili¹⁴.

Una terza nozione che potrebbe essere più illuminante è la nozione di *stile*: la nozione di stile richiede la congruenza

fra un certo numero di fattori che non stanno fra loro nel rapporto della implicazione logica, ma nel rapporto più vago della «affinità elettiva» o delle «somiglianze di famiglia». Se ci accontentiamo di un requisito relativamente debole come il possesso di uno stile comune possiamo forse rendere conto in modo convincente di che cosa collega Russell e Austin o Dummett e Davidson. Compiuto questo passo, alcune delle polemiche degli ultimi decenni potrebbero apparire finalmente per quello che ritengo siano: dei fraintendimenti; se ha senso infatti polemizzare con una tesi espressa in un certo linguaggio, non ha senso polemizzare con il linguaggio stesso in cui la tesi viene formulata. Ma nemmeno questa nozione è del tutto soddisfacente: infatti per adottarla in esclusiva si dovrebbe pagare il prezzo di affermare che non c'è alcun minimo comun denominatore teorico alla base della tradizione analitica, e ciò non solo contrasta con le formulazioni programmatiche dei maggiori filosofi analitici ma in un certo senso dissolve in anticipo il problema: tanto varrebbe parlare dello stile di fatto dominante nella filosofia anglosassone attuale.

8. L'arcipelago analitico e la deriva continentale

Gli sviluppi interni alla tradizione «analitica» richiamati nei par. 3 e 4 vengono interpretati in modi diversi: ci sono gli «ecumenici» che vedono in questi cambiamenti un superamento di steccati ideologici e il riavvicinamento di correnti analitiche e correnti «continentali» per discutere finalmente dei «veri» problemi filosofici; ci sono i disincantati che credono che la crescente settorializzazione e professionalizzazione della filosofia analitica ne abbia fatto ormai una disciplina diversa dalla filosofia continentale, più vicina alle discipline umanistiche; ci sono gli ecumenici prudenti che vedono nei mutamenti in atto da un lato rischi di ulteriori chiusure come sottoprodotto del processo di specializzazione ma dall'altro anche possibilità di dialogo e di scambio in precedenza inesistenti¹⁵.

Riportiamo un campionario di diagnosi sullo *status quaestionis*:

(a) un ecumenico panglossiano: Hector-Neri Castañeda in uno dei suoi ultimi scritti ha espresso una valutazione entusiasta sullo stato della filosofia negli anni Ottanta: si tratterebbe di una disciplina in crisi, ma in crisi di crescita; si sarebbe avuta una enorme espansione degli ambiti di discorso ammessi nella disciplina e questo sarebbe un bene; si tratterebbe di un cambiamento enorme rispetto all'atmosfera filosofica degli anni Cinquanta nel mondo di lingua inglese.

sui tempi lunghi la ricchezza di tematiche e metodi ha alterato l'istituzione della filosofia, e sui tempi brevi i ristretti campi di problemi e metodologia della filosofia analitica anglo-sassone sono stati superati, e si è verificato un salutare riavvicinamento fra filosofia analitica e filosofia continentale. Con tutto ciò, lo schema fondamentale del filosofare e il nocciolo di temi e problemi resta anche se circondato da nuovi temi e problemi¹⁶.

(b) un disfattista ironico: Richard Rorty al contrario ha sostenuto che il nocciolo di problemi ai quali Castañeda affida la continuità fra filosofia di ieri e filosofia di oggi e fra filosofia angloamericana e filosofia continentale è un nocciolo vuoto di problemi mal posti e che lo iato fra filosofia analitica e filosofia continentale, lungi dall'essere stato colmato, è più invalicabile che mai; la prima sconfinava ormai nelle scienze linguistiche e cognitive, la seconda si identifica sempre più con la letteratura:

il corpo professionale filosofico è diviso in due tradizioni istituzionalizzate che hanno pochi punti di contatto. La filosofia analitica, nella misura in cui prende atto dell'esistenza del suo rivale, lo vede come una forma di idealismo esteticizzata e storicizzata. La tradizione «continentale», al contrario, vede la tradizione «analitica» come una fuga dalla storia in un realismo dogmatico e logoro, ma anch'essa si rende ben poco conto della contrapposizione [...] La mia impressione è che queste tradizioni persisteranno indefinitamente l'una accanto all'altra. Non riesco a vedere la possibilità di un compromesso, e sospetto che lo scenario più plausibile sia una crescente indifferenza di ogni scuola all'esistenza dell'altra. Col passare del tempo potrà sembrare semplicemente un bizzarro accidente storico che entrambe le istituzioni portino lo stesso nome¹⁷.

Avviene già oggi – continua Rorty – che qualche università «istituisca un dipartimento "alternativo" di filosofia, piegandosi alla circostanza che due discipline non comunicanti circolano attualmente sotto lo stesso nome». I problemi che ne nascono derivano solo dal fatto che entrambi i dipartimenti aspirano al titolo onorifico di «filosofico». Un giorno o l'altro

«qualche genio risolverà questa questione interamente verbale escogitando i nomi giusti per i due generi di dipartimenti filosofici, nomi che permetteranno una coesistenza pacifica del genere di quella che vi è oggi fra dipartimenti di studi classici e dipartimenti di letterature moderne»¹⁸.

(c) un ecumenico preoccupato: Richard Bernstein nel discorso presidenziale della Eastern Division della American Philosophical Association del 1988 prendeva in esame lo stato attuale della filosofia negli Stati Uniti, e in particolare la frattura fra filosofia «analitica» e filosofia «continentale» che nel mondo filosofico americano era stata al centro di battaglie e polemiche aspre fra gli anni Settanta e Ottanta. Sosteneva che le battaglie ideologiche caratteristiche della prima ondata della recezione della tradizione analitica non avevano ormai più molto senso e che

è giunta l'ora di sanare le ferite di queste battaglie ideologiche. È giunta l'ora di rendersi conto di quanto poco illuminante e infruttuoso sia ragionare in termini di frattura fra filosofia angloamericana e filosofia continentale. I rimescolamenti filosofici che stanno avendo luogo ora sfidano qualsiasi dicotomia semplicistica di questo tipo. La filosofia è stata decentrata. Non c'è un singolo paradigma, programma di ricerca od orientamento che domini la filosofia¹⁹.

Secondo Bernstein la situazione attuale è pluralista. Pluralismo potrebbe voler dire «frammentazione», quella frammentazione che per Rorty è benvenuta ma che per Bernstein è indesiderabile. Ma potrebbe voler dire «abbattimento di steccati», «incontri dialogici in cui esploriamo ragionevolmente le nostre differenze e i nostri conflitti»²⁰. E a questo proposito Bernstein rimanda, oltre che a Gadamer, all'ethos dei padri del pragmatismo, Peirce e Dewey, imperniato sull'antifondazionalismo, il fallibilismo, il carattere sociale dell'io, gli ideali regolativi della comunità critica, della contingenza, del pluralismo. Lo spirito controversistico che è stato portato dalla tradizione analitica in filosofia presenta dei pregi, in quanto «non si accontenta mai di affermazioni vaghe, aiuta a fissare questioni disputate, può svelare difficoltà che esigono di venire affrontate», ma ha portato con sé anche dei pericoli, in quanto «essendo preoccupati in primo luogo di svelare debolezze, di mostrare le assurdità in ciò che si ritiene errato, possiamo essere ciechi a ciò che l'altro sta dicendo»²¹.

9. Due storie da riscrivere

Bernstein, nel discorso citato, partiva da una massima cinese: «talvolta per comprendere il presente bisogna studiare il passato». In effetti, la decisione su che cosa sta avvenendo nel mondo filosofico al di qua e al di là della Manica dipende da un'interpretazione, tutt'altro che scontata, non solo degli eventi in atto ma anche degli ultimi cent'anni di storia del pensiero. Non

è chiaro a tutti, nel mondo di lingua inglese, sia fra gli ammiratori sia fra i detrattori, che la filosofia «continentale» non si esaurisce in Heidegger e Derrida (per non parlare di Lacan). Nel mondo europeo gli ecumenici ottimisti spesso vedono solo l'indirizzo davidsoniano e sono abbagliati dalle sue assonanze con l'ermeneutica o addirittura credono che Rorty sia divenuto il portavoce universalmente accettato della filosofia di lingua inglese.

Ma la decisione su che cosa sta avvenendo oggi dipende anche dalla interpretazione che diamo della storia filosofica precedente. Dummett ha riscritto la storia della tradizione analitica privilegiando Frege²²; le scritture e riscritture della storia di questa tradizione sono però da tempo diverse, e il ruolo maggiore o minore attribuito a Wittgenstein (nonché la scelta di privilegiare certe fasi e aspetti del suo pensiero) sono una spia – al di là dell'unanime tributo verbale alla sua figura – di questa diversità di interpretazioni²³.

10. Due forme di insularità

Nel tentativo di sostituire – come vorrebbe Russell – «l'esitazione articolata alla certezza inarticolata» concluderò con alcune articolate affermazioni:

(i) la filosofia analitica *non esiste*; o meglio, *non esiste più*: era una corrente filosofica negli anni Cinquanta, quando riusciva a conservare un certa unità grazie ad alcune tesi filosofiche apparentemente condivise (o non contestate ad alta voce) da tutti i suoi aderenti (unite a una retorica illuminista e scienziata molto marcata in certe versioni e assai sfumata in altre); queste tesi sono state abbandonate per lo meno in misura tale da non poter costituire più un bagaglio comune; queste tesi si sono rivelate inessenziali alla realizzazione di quel progetto di sviluppo di indagine filosofica in termini rigorosi che ne era poi l'intento «più autentico» (come permette di affermare una «ragionevole» rilettura della storia di questa tradizione);

(ii) esistono oggi, in luogo della filosofia analitica, due discipline filosofiche intrecciate e in parte concorrenti: la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente. Entrambe le discipline aspirano anzi al ruolo di nuova «filosofia prima»; ma una disciplina in più, o addirittura una nuova filosofia prima in sostituzione di un'altra, è qualcosa che non fa male a nessuno; finché si tratta di discipline, della loro validità e del loro ruolo, siamo nuovamente affidati alla validità di un argomentare che non esclude nessun interlocutore; ciò che aveva effetti dirompenti negli anni Cinquanta era l'esistenza di una scuola-paradigma che negava punti di contatto con le altre scuole e con il loro (comune) paradigma; e questo, nonostante Rorty, è proprio ciò che è venuto meno;

(iii) esistono più che mai i *filosofi* analitici, e li si riconosce a prima vista, come si riconoscono le balene; ma le balene sono mammiferi come gli opossum, così come uno studioso di semantiche cognitive viene dalla stessa matrice disciplinare da cui vengono fenomenologi ed ermeneuti; la filosofia analitica come scuola-paradigma si è dissolta, e sintomo della sua dissoluzione è proprio l'esistenza autonoma delle schegge più «dure», cioè delle subdiscipline meglio organizzate,

discipline sempre meno classicamente «filosofiche» e sempre più di frontiera, organizzate in modi simili a quelli delle discipline scientifiche²⁴; questa dissoluzione della filosofia analitica come scuola-paradigma è stata fruttuosa, come quella dei semi che muoiono per dare frutto, proprio perché ha lasciato sul terreno nuove sub-discipline e programmi di ricerca; come in ogni ricerca vera, ben poco di quanto si era posto nel programma iniziale è restato immutato;

(iv) per un altro verso, le acquisizioni dei filosofi analitici relative alla rilevanza del linguaggio per la filosofia, alla rilevanza della logica formale per ogni discorso filosofico, al ruolo della definizione di significati e usi dei termini e degli enunciati per dissolvere, risolvere, reimpostare i problemi filosofici tradizionali, la stessa tesi di Dummett e Tugendhat che compito della filosofia è l'analisi del significato sono dei punti di non ritorno (con quali limiti? In quale senso? Ovviamente su questo la discussione è aperta); in questo senso «non possiamo non dirci filosofi analitici».

(v) la filosofia continentale *non è mai esistita*; si è trattato di uno schema (deformante) per descrivere come un tutto unico una realtà ben poco nota; ma lo stesso termine usato per definirla denuncia il suo carattere speculare e residuale; per un po', oltre la Manica e l'Atlantico, si sono guardati in questo specchio deformante sia i deprecatori sia i simpatizzanti; ma (come l'eurocomunismo) questo *monstrum* geografico-speculativo è una finzione: Derrida non è l'esponente più tipico del pensiero europeo del nostro secolo come si crede negli Stati Uniti, e Wittgenstein e Carnap sono stati con i piedi ben saldi sul Continente per buona parte della loro vita, e infine Frege e Brentano avevano molte cose in comune fra loro e con Russell, o, in una parola, la storia non si adatta a entrare in questa (e in qualche altra) dicotomia;

(vi) se consideriamo le filosofie «realmente esistenti», restano «stili» diversi; questi stili consistono in un intreccio di convenzioni relative al linguaggio e alle forme della comunicazione, a loro volta rispecchiamento di contesti istituzionali particolari, di particolari forme di vita delle comunità filosofiche²⁵; derivano da tradizioni in cui siamo inseriti; le tradizioni ci costituiscono e non è possibile, o non è fruttuoso, strapparci dalla nostra tradizione; la tradizione da cui deriva lo stile oggi prevalente nel mondo anglosassone di fatto risulta da una sovrapposizione fra una tradizione in senso lato empirista che data dai tempi di Locke, e, sovrapposto a questa, un bagaglio di idee e programmi giunti dalla Germania nei primi decenni del Novecento talvolta innestati fruttuosamente e talvolta giustapposti alla tradizione precedente; di fronte agli auspici della ricostituzione qui ed ora di una comunità filosofica senza divisioni è bene essere prudenti²⁶; le differenze di stile e le differenze di tesi filosofiche sono le une e le altri inevitabili, e i due generi di differenze non devono necessariamente combaciare; inoltre le differenze di stile non producono incommensurabilità, producono tutt'al più somiglianze di famiglia; non servono a giocare ai piccoli droghieri, quelli che mettono in un vaso di vetro Gadamer con Derrida e in un altro Carnap con Austin, servono tutt'al più a giocare al gioco del domino, un gioco in cui chi

riesce a mettere insieme più cose diverse vince la partita.

(vii) se invece consideriamo le filosofie come *programmi* dobbiamo capovolgere il discorso fatto per le filosofie *realmente esistenti*. Per chiarire quest'altro modo di considerare le filosofie devo citare Tugendhat: «Che cosa sia la filosofia analitica non è scritto da nessuna parte, e se volessimo tentare di ottenere una definizione di "filosofia analitica" attraverso un processo di induzione e astrazione dalla letteratura filosofica presente caratterizzata come analitica, allora raggiungeremmo nel migliore dei casi una caratterizzazione vuota [...] Una filosofia si costituisce sempre solo nell'atto del filosofare»²⁷. Se la tesi che definisce la filosofia analitica è – seguendo lo stesso Tugendhat – che la filosofia ha come suo oggetto l'analisi dei significati, questa è forse una di quelle tesi filosofiche che Wittgenstein pensava si giungesse a formulare molto raramente ma che, giunte a formulazione, si presentassero con tali caratteri di cogenza da non poter essere negate e da costringere tutti a dire che l'avevano da sempre sostenuta. Con Tugendhat, la tradizione della metafisica aristotelica e poi il pensiero del razionalismo e dell'empirismo moderni possono venire ricompresi come casi particolari di quel compito di analisi dei significati in cui consiste la filosofia. Allora, da un lato non possiamo non dirci filosofi analitici, e dall'altro molti esponenti della filosofia analitica realmente esistente sono ancora vittime di dogmi che nulla hanno in comune con il programma analitico, in primo luogo «la concezione tradizionale, ancora diffusa anche nella filosofia analitica, secondo la quale la referenza di un termine singolare al suo oggetto debba essere intesa come attribuzione»²⁸.

Si può però ricambiare alla semantica formale il servizio che questa ha fatto alla metafisica aristotelica: sulla scia di Austin e dei suoi successori, la semantica formale potrebbe essere ricondotta a caso particolare di un discorso più fondamentale che è la pragmatica. Infatti chi fa uso solitario di proposizioni rappresenta un caso limite, perché il linguaggio è originariamente collocato nell'azione comunicativa fra parlanti e l'interpretazione semantica è in linea di principio incompleta, richiedendo l'interpretazione pragmatica come suo contesto e base²⁹. Mi sembra che solo così divengano convincenti le affermazioni di Tugendhat che «la comprensione intersoggettiva nel linguaggio diviene il nuovo sistema di riferimento universale» e che il programma analitico, «formulato in termini tanto generali [...] è lo stesso programma dell'ermeneutica»³⁰.

Note

1. Th. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970²; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.
2. J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1983.
3. Vd. J. Rajchman, C. West (a cura di), *Post-analytic philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985; A. Cohen, M. Dascal (a cura di), *The institution of philosophy. A discipline in crisis*, La Salle (Ill.), Open Court, 1989; vd. anche F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America: Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milano, Angeli, 1990.
5. Di M. Dummett vd. particolarmente, *Truth and other enigmas*, London, Duckworth, 1978; trad. it. parziale *La verità e altri enigmi*, Milano, Il Saggiatore, 1986; *Frege: philosophy of language*, Duckworth, London 1981²; trad. it. parziale *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.
5. Di D. Davidson vd. particolarmente *Essays on action and events*, Oxford, Oxford University Press, 1980; trad. it. *Azioni e eventi*, Bologna, Il Mulino, 1993; *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984; trad. it. *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994.
6. Vd. W.V.O. Quine, *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969; trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma, Armando, 1986.
7. Vd. M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947; trad. it. *Eclissi della ragione*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 48-50.
8. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Tübingen, Mohr, 1972³; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983², pp. 502 ss.
9. P. Ricoeur, «Husserl and Wittgenstein on language» in H.A. Durfee, *Analytic philosophy and phenomenology*, The Hague, Nijhoff, 1976; trad. it. *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, in *Linguaggio e filosofia*, a cura di D. Jervolino, Milano, Guerini, 1994.
10. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 15 nota; vd. anche *Die phänomenologische Bewegung*, «Philosophische Rundschau», VII, 1963, 1, pp. 1-45, particolarmente pp. 37 ss
11. Vd. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986; A. MacIntyre, *After virtue*, London, Duckworth, 1981; trad. it. *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988; S. Cavell, *The claim of reason*, Oxford, Clarendon Press, 1979; R.J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, Oxford, Blackwell, 1983.
12. Di K.-O. Apel vd. il saggio in questo volume; di Habermas, oltre al saggio in questo volume, vd. *Was heisst Universalpragmatik?* in K.-O. Apel (a cura di): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 174-272; di E. Tugendhat, oltre al saggio in

questo volume, vd. *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976; trad. it. parziale *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989; di P. Ricoeur vd. *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1972.

13. Vd. Ch. S. Peirce, *On a few consequences of four inabilities; The fixation of belief; How to make our ideas clear*, in *Collected Papers*, 8 voll., a cura di Ch. Hartshorne, P. Weiss. A.W. Burks, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958, vol. V; trad. it. *Di alcune conseguenze di quattro incapacità; Il fissarsi della credenza; Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti di filosofia*, a cura di W.J. Callaghan, Bologna, Cappelli, 1978; vd. anche R.J. Bernstein, *Praxis and action*, London, Duckworth, 1972, c. 3; *The new constellation. The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*, Oxford, Polity Press, 1991; trad. it. *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 283-98; M. Okrent, *The Metaphilosophical Consequences of Pragmatism*, in A. Cohen, M. Dascal (a cura di), *The Institution of Philosophy*, cit., pp. 177-198; questa idea della irriducibilità del pragmatismo alle usuali dicotomie è ripresa in questo volume nei saggi di Apel e di Lorenz.

14. Vd. a questo proposito i saggi di Strauss e di Lorenz in questo volume.

15. La divisione fra «analitici» e «continentali», dopo essere stata terreno di battaglie all'insegna del «pluralismo filosofico» negli Stati Uniti fra gli anni Settanta e Ottanta, è diventata una tematica calda negli ultimi anni anche nei apesi europei: vd. Pascal Engel (a cura di), *Philosophy and the analytic-continental Divide*, numero monografico della *Stanford French Review* 17 (1993) 2-3; K. Mulligan (a cura di), *Continental Philosophy Analyzed*, numero monografico di *Topoi* 10 (1991) 1.

16. H.-N. Castañeda, *Philosophy as a science and as a worldview*, in A. Cohen, M. Dascal (a cura di), *The institution of philosophy*, cit. pp. 35-60 (pp. 35-36 citate).

17. R. Rorty, *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, in A. Cohen, M. Dascal (a cura di), *The institution of philosophy*, cit., pp. 13-33 (p. 26 citata).

18. Ivi, p. 32, nota 36

19. R.J. Bernstein, *La nuova costellazione*, cit., pp. 297-98.

20. Ivi, p. 297.

21. Ivi, p. 296.

22. Vd. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988; trad. it. *Alle origini della filosofia analitica*, Bologna, Il Mulino, 1990.

23. Vd. i saggi di Strauss, Apel e Habermas in questo volume; sulle diverse letture della figura di Wittgenstein vd. M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti, 1988, pp. 16-18.

24. Ciò che per chi scrive è semplicemente una caratteristica di interesse per i sociologi della conoscenza, ma per qualche borghese gentiluomo superstite, vittima della propria retorica scienziata, è motivo di vanto. Sulla retorica scienziata nella filosofia analitica vd. S. Rosen, *The Limits of Analysis*, New York, Basic Books, 1980, particolarmente pp. 234-235.
25. Sui motivi sociologici che stanno alla base dello «stile» filosofico francese vd. P. Engel, *French and American philosophical dispositions*, «Stanford French Review», XVII, 1993 2/3, pp. 165-181; B. Smith, *Textual deference*, «American Philosophical Quarterly», XXVIII, 1991, 1, pp. 1-12 esamina il ruolo del genere letterario «commentario» nelle diverse culture filosofiche; nel saggio in questo volume Bubner suggerisce alcune spunti sulle basi sociologiche dei due stili, continentale, o tedesco, e anglo-americano mentre Scharfstein si propone di mettere in risalto quanto *particolari* siano stili e contesti istituzionali sia della filosofia europea sia della filosofia anglo-americana attraverso il confronto con esempi molto meno familiari di stili filosofici.
26. In questo sono d'accordo con P. Engel, *Interpretation without hermeneutics: a plea against oecumenism*, «Topoi», X, 1991, 1, pp. 137-146, e abbastanza in disaccordo con l'ecumenismo ottimista di Castañeda (vd. *Philosophy as a Science*, cit.) e di Bubner (vd. il saggio in questo volume).
27. E. Tugendhat, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 10.
28. Ivi, p. 6
29. Sull'interpretazione pragmatica vd. M. Dascal, *Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXIX, 1987, 4, pp. 564-579; sul carattere più fondamentale della pragmatica rispetto alla semantica vd. anche J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. I, pp. 426-427.
30. E. Tugendhat, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, in questo volume.