

Indice

<i>Introduzione</i>	7
CAPITOLO PRIMO	
Ontologia e analisi linguistica	
1. <i>Ernst Tugendbat: una biografia intellettuale</i>	13
2. <i>Linguaggio e ontologia</i>	19
3. <i>La filosofia tradizionale nella prospettiva linguistico-analitica</i>	23
CAPITOLO SECONDO	
Critica della tradizione ontologica	
1. <i>Aristotele</i>	29
2. <i>Il pensiero moderno e Kant</i>	50
3. <i>Heidegger</i>	75
4. <i>La filosofia linguistica</i>	96
CAPITOLO TERZO	
La “coscienza linguistica”	
1. <i>Il passaggio dall’Io all’io</i>	113
2. <i>Il concetto di autodeterminazione e la filosofia pratica</i>	138
 <i>Conclusioni</i>	 151
 <i>Bibliografia</i>	 159
 <i>Ringraziamenti</i>	 171

Introduzione

Se una delle cifre distintive della filosofia contemporanea sembra rintracciabile nella spinta a ritornare, con sempre maggiore urgenza, alla riflessione sulla “questione ontologica”, e con essa alla riflessione sul tema della soggettività, la filosofia di Ernst Tugendhat si può inscrivere a ragione all’interno di questo quadro concettuale, con il merito di metterne a fuoco temi e problemi principali. L’eccentricità della posizione di Tugendhat nel vasto panorama della filosofia contemporanea, nonché la forte risonanza che ha avuto la sua posizione intellettuale sia nell’ambito della riflessione filosofica di area tedesca (in particolare per il serrato confronto con la “scuola di Heidelberg”¹, ma anche per l’intenso rapporto con pensatori di primo piano quali Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas), sia in quella di area anglosassone (soprattutto per il dibattito intorno alla nozione analitica di “verità”, nel confronto con autori come Richard Rorty, Donald Davidson, Robert Brandom), rendono necessaria una riflessione su quelli che, a una ricostruzione della sua complessa architettura teorica, emergono come i temi e i problemi centrali di una originale proposta filosofica. Questi temi possono essere a grosse linee rintracciati nell’indagine intorno al concetto di “essere”, a quelli di “coscienza” e di “esperienza” e al concetto di “ragione”, laddove le problematiche centrali traggono spunto, al di

1. Il riferimento è qui a pensatori, quali Dieter Henrich, Konrad Cramer, Ulrich Pothast, che si pongono nel solco della tradizione idealistica. Cfr. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979, tr. it. *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, a cura di A. Pinzani, La Nuova Italia, Firenze 1997, *passim*.

là di qualsiasi questione di metodo, da una consapevole riflessione intorno a temi di chiara derivazione fenomenologico-ermeneutica².

Il presente lavoro si propone dunque di offrire la breve ricostruzione di una evoluzione intellettuale attraverso cui l'Autore, dagli esordi segnati dagli studi filologici al distacco, forse rimasto incompiuto, dalla filosofia di Martin Heidegger, passando per il soggiorno in Michigan negli anni Sessanta e l'adozione di un "nuovo modo di pensare" (il metodo analitico), giunge alla meditazione sul tema della coscienza e dell'autocoscienza, meditazione che sposta il baricentro della sua proposta filosofica nell'ambito della filosofia pratica. Paradigmatica di tale slittamento concettuale è la sua collaborazione con Jürgen Habermas al Max Planck Institute³ e il lavoro portato avanti durante la sua lunga permanenza in Cile.

La rilevanza della riflessione tugendhatiana nel panorama della filosofia contemporanea si giustifica, ad avviso di chi scrive, non tanto e non solo per la sua rilettura delle principali linee evolutive della storia della filosofia tradizionale in chiave linguistico-analitica, né, o almeno non soltanto, per la sua originale riformulazione della prospettiva heideggeriana, da cui tale rilettura prende le mosse, ma acquista importanza centrale anzitutto nella misura in cui sembra non solo assumere, ma portare alle sue estreme conseguenze una delle tappe epocali della filosofia occidentale: quella "svolta linguistica" a partire dalla quale l'a priori della conoscenza è stato inteso come propriamente linguistico. La sua proposta intellettuale rimane inoltre di estrema attualità nella misura in cui ha saputo focalizzare lucidamente e riportare l'attenzione su alcuni dei plessi problematici centrali della filosofia contemporanea⁴.

2. Per un approfondimento in merito al "carattere ermeneutico" della filosofia di Tugendhat, si veda S. ZABALA, *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analitica*, Franco Angeli, Milano 2004.

3. Cfr. E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart 1984, tr. it. *Problemi di etica*, a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, p. xi.

4. Rorty sottolinea come Tugendhat abbia saputo cogliere i motivi comuni alla riflessione di Heidegger e di Wittgenstein «coniugando la meta-filosofia wittgensteiniana con le interpretazioni heideggeriane della filosofia antica e moderna».

L'intento del presente lavoro è dunque quello di ricostruire le tappe di una evoluzione teorica attraverso la quale l'Autore giunge a quella che può essere definita una "svolta pragmatica", dove la posta in gioco è costituita dal riconoscimento dei limiti della filosofia linguistica per l'indagine di uno dei concetti soggiacenti alla riflessione ontologica a partire dalla modernità: il concetto di "coscienza" e i suoi correlati "autocoscienza" e "autodeterminazione". Questo è anche il motivo per cui si è scelto, piuttosto che ricondurre forzatamente la speculazione tugendhatiana a un determinato orizzonte concettuale, di tentare di ricostruire le linee evolutive del suo pensiero per così dire dall'interno, evidenziando tanto il forte debito quanto gli elementi di rottura nei confronti della prospettiva fenomenologica. Il bersaglio polemico, da questo punto di vista, è costituito dal concetto fenomenologico di coscienza, di cui si contesta sia il carattere fondativo per la conoscenza, sia la dimensione "privata". Questo è il motivo per cui l'approccio semantico, che critica la dimensione propriamente soggettiva della conoscenza sulla quale ha fatto perno la riflessione ontologica almeno a partire da Descartes, può e deve essere riletto, alla luce della "svolta" nella direzione della filosofia pratica, come una istanza antisolipsistica essenziale, attraverso la quale l'Autore giunge a riconcettualizzare tanto la coscienza, quanto il suo supposto orizzonte intenzionale, nei termini di una "coscienza linguistica".

La dimensione linguistica assume dunque, all'interno della filosofia tugendhatiana, lo statuto di orizzonte autonomo, tanto nei confronti del soggetto quanto nei confronti di una presunta "comunità della comunicazione"⁵. È infatti la dimensione linguistico-semantica, all'interno della quale il soggetto si trova già da sempre inserito, a determinare l'orizzonte delle possibilità e dei limiti non

R. RORTY, *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language by Ernst Tugendhat*, «Journal of Philosophy», 82, 1985, p. 721.

5. Andreas Pechl sottolinea come alla base della prospettiva tugendhatiana si trovi l'idea di una "semantica senza soggetto". Cfr. A. PESCHL, *Transzendentalphilosophie – Sprachanalyse – Neoontologie. Zum Problem ihrer Vermittlung in exemplarischer Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert, Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1992, p. 292.

solo della pensabilità del mondo, ma della sua esperibilità stessa. La nostra comprensione del mondo non ha come referente un orizzonte esterno di cui si debba dar conto – e da qui prende le mosse la critica tugendhatiana nei confronti del modello “rappresentazionale” della conoscenza –, essa è invece eminentemente comprensione di strutture linguistiche e del loro uso.

Al di là della aperta critica nei confronti del “momento trascendentale della filosofia”, e del suo orientamento fondamentalmente oggettualistico, c’è dunque più Kant che Heidegger nel pensiero di Tugendhat, come dimostra anche la ripresa del tema wittgensteiniano in *Autocoscienza e autodeterminazione*, proprio allo scopo di decostruire la prospettiva fenomenologica orientata alla coscienza e di rifondare l’orizzonte della comprensione, anche e soprattutto quella filosofica, in una dimensione che, in quanto linguistica, rimane costitutivamente intersoggettiva⁶.

La mappa concettuale tracciata nelle pagine che seguono tenta di seguire l’itinerario concettuale dell’Autore attraverso il filo conduttore del concetto di “coscienza linguistica”. Il motivo della scelta è determinato da quello che sembra emergere come il contrassegno fondamentale della posizione tugendhatiana, al di là delle diverse articolazioni concettuali in cui prende forma all’interno della sua vasta produzione intellettuale, e cioè una radicale problematizzazione dell’orizzonte che tradizionalmente mette capo a una “filosofia del soggetto”.

Se dunque la prima parte del libro traccia le linee di una breve biografia intellettuale dell’Autore, tentando di dar conto dell’orizzonte concettuale, oltre che della temperie culturale all’interno della quale il suo pensiero ha preso le mosse, la seconda parte ricostruisce la critica tugendhatiana della storia della filosofia tradizionale a partire dalla prospettiva linguistico-semantica, affrontando quelle

6. Per una panoramica sulla prospettiva tugendhatiana e su alcuni suoi esiti teorici si rimanda a C. BARTOLUCCI, *Note su ontologia tradizionale e semantica dell’oggetto. A partire da Tugendhat*, in A. ALLEGRA-G. MARCHETTI (a cura di), *Le forme dell’oggetto. Percorsi della rappresentazione nella filosofia moderna*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 125-140.

che possono essere ritenute le sue tappe fondamentali – almeno nella prospettiva di una ri-fondazione della filosofia in quanto disciplina autonoma –, dunque Aristotele, Cartesio, Kant, Husserl, Heidegger, la filosofia linguistica.

La terza parte del libro tenta invece di ricostruire nelle sue linee essenziali la “svolta” tugendhatiana nella direzione della filosofia pratica, a partire dal nodo concettuale principale di questa evoluzione, e cioè la problematizzazione e la rielaborazione di una “filosofia della coscienza”. Tale ricostruzione tiene ovviamente conto del serrato confronto di Tugendhat con gli esponenti della “scuola di Heidelberg”, ma anche e soprattutto con il pensiero di quegli autori che, come Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel, assumendo coerentemente le conseguenze della “svolta linguistica”, continuano a orientarsi al linguaggio quale orizzonte ultimo della filosofia.

Capitolo primo

Ontologia e analisi linguistica

Il linguaggio resta strutturalmente l'unica cosa verso cui possiamo orientarci.

Ernst Tugendhat, *Introduzione alla filosofia analitica*

1. *Ernst Tugendhat: una biografia intellettuale*¹

Ernst Tugendhat nasce l'8 marzo 1930 a Brünn in Cecoslovacchia, da genitori di origini ebraiche, ma deve abbandonarla nel 1938 in seguito all'occupazione nazista. Emigra in Svizzera nel 1938, poi in Venezuela nel 1941.

È solo dopo aver fatto degli studi di filologia classica all'Università di Stanford, dal 1946 al 1949, che si dedica definitivamente alla filosofia. Si iscrive all'Università di Friburgo in Germania e, nel 1951-52, assiste a tre seminari diretti da Heidegger. Il lavoro di Tugendhat rimarrà fortemente influenzato dal pensiero di Heidegger, sia per quanto riguarda la dimensione del linguaggio che per quanto riguarda l'etica: tutta la sua riflessione si svilupperà costantemente attraverso questo confronto².

A Friburgo si laurea nel 1956, presentando una tesi sulle "categorie aristoteliche". Dal 1956 al 1958 prosegue i suoi studi a Münster

1. Al fine della ricostruzione di questa breve biografia, alcune informazioni di difficile reperibilità sono state ricavate da un'intervista (non pubblicata) rilasciata a Potsdam da S. Gosepath, allievo diretto di Tugendhat e docente di Etica ed Estetica all'Università di Potsdam e alla Freie Universität di Berlino, in data 9 dicembre 2003.

2. *Pro manuscripto*, pp.1-2.

dove frequenta il circolo del neo-aristotelico Joachim Ritter. Nel 1958 segue Karl Ulmer, che aveva seguito la sua tesi, a Tübingen, dove ottiene nel 1960 un posto di assistente. Tugendhat trascorre poi alcuni anni in Michigan ed è lì che viene realmente introdotto alla filosofia analitica, a un “nuovo modo di pensare”³.

Nel 1966, presenta la tesi d’abilitazione su *Il concetto di verità in Husserl e Heidegger*, con il proposito di argomentare le debolezze delle teorie della verità sviluppate da Husserl e Heidegger. Husserl, infatti, manterrebbe un rapporto soggettivo con il concetto di verità, mentre Heidegger supererebbe questo rapporto attraverso l’idea di una *apertura* al mondo, rinunciando però così a un concetto specifico di verità, e dunque a un criterio che permetta di misurare e di controllare la correttezza o la legittimità di un’asserzione.

L’Autore sosterrà a più riprese: “il lavoro su Husserl è stato duro e ho perduto degli anni della mia vita a dedicarmici. In seguito ho tentato di mostrare che Husserl è realmente superato dalla filosofia analitica”⁴. La conclusione dello studio sviluppa una critica severa dell’ultimo Heidegger e fornisce una spiegazione interna della sua incapacità a opporsi al nazismo. In questo lavoro, che eserciterà un’influenza considerevole sulla filosofia tedesca, egli tenta di mostrare che Heidegger e Gadamer sotto il nome di verità trattano di un’altra cosa: dell’apertura al mondo. Il loro arricchimento della questione avrebbe dunque come contropartita la perdita di un aspetto essenziale del concetto di verità.

Dal 1966 al 1975 Tugendhat è professore all’Università di Heidelberg, allora uno dei centri più vivi della filosofia tedesca. Lì entra in contatto, tra gli altri, con Hans Georg Gadamer e Michael Theunissen. Nel 1976, al termine di questo periodo, pubblica sotto forma di “lezioni” il risultato delle sue ultime ricerche in *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*⁵. L’opera è dedi-

3. *Ibid.*

4. E. TUGENDHAT, *Être juif en Allemagne. Conférences et prises de position des années 1978-1991*, Editions du Cerf, Paris 1993, *passim*.

5. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976 (tradotto parzialmente in italiano da

cata a Heidegger: «Queste lezioni – spiegherà l’Autore – tentano di riprendere la questione che Heidegger aveva posto a proposito della struttura unitaria dell’atto di comprendere»⁶. Ma, al termine del lavoro, Tugendhat si rende conto del fatto che il problema dell’*essere* si trova così svuotato della sua sostanza. Questa è la ragione per la quale si allontana allora dalla filosofia teoretica.

In quest’opera è possibile rintracciare tre direttrici fondamentali attraverso le quali si sviluppa la sua filosofia: la prima riguarda il costante confronto con Heidegger. In secondo luogo emerge il tentativo di mostrare la continuità tra tradizione fenomenologica e prospettiva analitica. La terza questione riguarda il clima intellettuale di Heidelberg in quel periodo: Gadamer, Henrich, la tradizione “speculativa” tedesca, che egli considera una filosofia ormai superata⁷. Tugendhat prova a mostrare come questo modo di fare filosofia ponga le domande in modo scorretto: nella sua opinione infatti tutte le questioni tradizionali della metafisica vanno reimpostate, devono cioè essere affrontate con una nuova metodologia, quella linguistico-analitica.

Tugendhat entra in polemica con i suoi colleghi di Heidelberg principalmente intorno al concetto di autocoscienza (questo infatti era letto, soprattutto da Henrich, hegelianamente, come il più alto momento dello spirito): in *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, l’Autore cercherà di mostrare come molte delle aporie relative al concetto di autocoscienza cui è giunta la filosofia tradizionale derivino da una “scorretta impostazione delle domande”.

C. Penco col titolo *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989: il testo contiene solo sette delle ventotto lezioni che comparivano nella edizione tedesca del 1976). La prefazione alla edizione italiana chiarisce come l’intento del libro sia quello di «introdurre a un modo analitico di filosofare, cioè di svolgere una attività, quella filosofica».

6. «Trained by Heidegger in the Aristotelian and phenomenological tradition, he argues that analytic philosophy of language is the culmination of Aristotle’s ontological project». S. GOSEPATH, *Tugendhat Ernst*, in T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 883.

7. *Pro manuscripto*, p. 5.

È inoltre possibile rilevare una stretta connessione tra la posizione di Tugendhat e quella della scuola fenomenologica. Questo punto è stato ampiamente interpretato dalla “Scuola di Heidelberg”, i cui autori sottolineano come Tugendhat abbia giustamente cercato di inserire la filosofia analitica nella tradizione filosofica della fenomenologia del Novecento, mostrando come non esista rottura vera e propria tra le due tradizioni di pensiero. Tugendhat ha cioè riletto la filosofia tradizionale da Husserl a Frege in una nuova prospettiva.

Certo a Heidelberg in quegli anni prevaleva un ambiente intellettuale di stampo conservatore e gli scontri erano molto accesi, sia a livello filosofico che politico, ma questo non può essere considerato l'unico motivo per cui Tugendhat si trasferisce a Starnberg, sembra piuttosto che in questi anni il suo interesse si sposti verso problemi di filosofia pratica: egli ritiene cioè che i problemi metafisici siano insieme anche problemi etici⁸.

Nel 1975, infatti, mentre è sul punto di lasciare l'Università per dedicarsi, per tre o quattro anni, allo studio della filosofia sociale e delle scienze politiche, Tugendhat è invitato da Habermas a partecipare alle ricerche dell'Istituto Max Planck a Starnberg, i cui lavori vertono sulle “condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico”. Vi resta fino al 1980, data a partire dalla quale insegna all'Università di Berlino.

Al termine di questo periodo termina il suo *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* e, riprendendo il contenuto del suo ultimo anno di insegnamento a Heidelberg (in cui cercava di mostrare, attraverso le sue lezioni, quello che egli considerava un cattivo modo di fare filosofia), scrive *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, che attesta il suo definitivo passaggio alla filosofia pratica.

Tugendhat, in linea con la posizione di Wittgenstein, considera la filosofia essenzialmente una chiarificazione di concetti⁹, ma, sem-

8. *Pro manuscripto*, p. 8.

9. «Il compito primario della ricerca filosofica consiste, a mio modo di vedere, nella chiarificazione dei concetti, o meglio dei significati». E. TUGENDHAT, *Sulla necessità di una cooperazione fra ricerca filosofica ed empirica nella chiarificazione*

pre seguendo Wittgenstein, ritiene che con questo il discorso non sia affatto esaurito: risolvendo i problemi teoretici non si è fatto ancora abbastanza. Tugendhat ritiene ora che la principale questione metafisica sia non teoretica ma pratica; la filosofia analitica non è più considerata essa stessa l'argomento principale, ma un mezzo per affrontare nuovi argomenti: in questo consiste esattamente il suo passaggio alla filosofia pratica¹⁰.

L'influenza di Habermas può essere ritenuta determinante in questo passaggio. Attraverso il progetto portato avanti all'Istituto Max Planck, Habermas stava infatti lavorando nella direzione di una vera e propria fondazione della morale. Tugendhat e Habermas si incontrano così nell'intento di rivolgere le loro ricerche verso problemi di etica; dal 1978, a partire da un dibattito con Habermas, di cui contesta l'approccio fondato su Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, Tugendhat affronta problemi di etica.

Nel 1980 Tugendhat viene chiamato a insegnare presso la Freie Universität. Egli si trasferisce così a Berlino e inizia a trattare problemi di filosofia pratica nel suo insegnamento. In questa fase Tugendhat si occupa di filosofia pratica in due sensi: uno etico e uno politico. Inizia infatti a scrivere per alcune riviste articoli, saggi critici e, tra il 1983 e il 1986, l'impegno dell'Autore è rivolto in favore contemporaneamente del movimento pacifista e dell'opposizione ai tentativi di limitazione del diritto d'asilo in Germania. Un nuovo tentativo di affrontare il problema dell'etica fallisce nel 1986-87, scacco in seguito al quale l'Autore ha dei gravi problemi di salute, che riesce a superare definitivamente solo nel 1989.

del significato del dovere morale, in T. BARTOLOMEI-VASCONCELOS (a cura di), *Apel, Bubner, Habermas, Tugendhat, Wellmer, Wolf. Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, p. 132.

10. «Throughout Tugendhat's work the central characteristic of philosophy is "the idea of organizing life as a whole in accordance with truth, i.e. the idea of a life of critical responsibility". Along the same lines, he argues that Wittgenstein's view of self-knowledge and Heidegger's account of practical self-understanding are intrinsically connected because consciousness of the self arises only when I ask the question what kind of human being I aspire to be». S. GOSEPATH, *Tugendhat Ernst*, in T. HONDERICH (a cura di), *The Oxford Companion to Philosophy*, cit., p. 883.

Nel 1991, lo stesso anno in cui va in pensione, Tugendhat lascia la Germania e si trasferisce in Cile. Allo stesso tempo, consegna alla casa editrice Suhrkamp i manoscritti di due libri, *Ethik und Politik* e *Philosophische Aufsätze*¹¹, le cui prefazioni tracciano ampiamente tutto il suo percorso filosofico e politico.

Il successo di Tugendhat al suo ritorno dal Michigan era stato immediato, pur essendo uno dei pochi in Germania a occuparsi di filosofia analitica a quei tempi. Egli può essere considerato un filosofo analitico “solo” nella misura in cui, nel trattare argomenti di filosofia del linguaggio, certamente usa una metodologia che può essere definita analitica, ma non avrebbe mai definito se stesso un filosofo analitico¹².

Un esempio per chiarire la sua posizione rispetto ai problemi di filosofia teoretica può essere considerato il suo scontro con Habermas riguardo al concetto di verità: Tugendhat infatti respinge totalmente la posizione di Habermas a questo proposito – viceversa Habermas venne infine influenzato dalla teoria della verità elaborata da Tugendhat. La sua posizione è essenzialmente in contrasto anche con quella di Husserl e di Heidegger. Egli infatti fu uno dei primi a introdurre già nel 1963 la teoria di Tarski come rilevante all'interno di una riflessione filosofica sul concetto di verità.

Per Tugendhat, il problema riguardante cosa sia il concetto di verità è essenzialmente una chiarificazione (come il tempo in Agostino): bisogna sì spiegare cosa significa il concetto, ma, una volta spiegato, bisogna capire che cos'altro rimane da spiegare; infatti perfino se si spiega che cos'è la morale, rimangono aperte molte altre domande, domande filosofiche, e il discorso non è affatto esaurito. Lo stesso

11. E. TUGENDHAT, *Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992; ID., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992.

12. «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 di filosofare». E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 10.

può essere detto per il concetto di *essere*. In questo senso si può ancora parlare di quella che può essere definita una *analitica esistenziale*¹³.

2. *Linguaggio e ontologia*

La riflessione di Tugendhat può dunque essere letta come un tentativo di riabilitare il ruolo della filosofia attraverso la sintesi tra ontologia (Heidegger) e semantica formale (Frege), tentativo che finisce per riconfermare l'importanza dell'analisi linguistica proprio attraverso la riflessione sull'ontologia. Secondo questa prospettiva, dunque, la filosofia analitica si identifica compiutamente con la filosofia linguistica come erede della problematica dell'*essere*, nella misura in cui costituisce il metodo ideale per lo sviluppo dell'ontologia heideggeriana, intesa come svolgimento ulteriore della filosofia trascendentale kantiana e della fenomenologia. Assegnando alla filosofia il compito di indagine ontologica, indagine cioè sul senso e la natura dell'essere, Tugendhat si mostra in accordo con la tradizione filosofica di impianto riflessivo da Aristotele fino a Kant e Heidegger. Questa però, a suo avviso, non ha compreso la dimensione fondamentalmente semantica del problema ontologico: il linguaggio è infatti quell'a priori che costituisce la realtà e gli oggetti. E dal momento che il problema centrale della riflessione filosofica, a partire da Aristotele, è il problema dell'oggetto, dobbiamo interrogarci sul modo in cui ci riferiamo agli oggetti, intraprendere una indagine formale su tale processo.

Questo è il punto di partenza, e il nodo concettuale fondamentale, della riflessione di Tugendhat; e la questione, così nuovamente impostata, lo porta a concludere che il *linguaggio* è il modo in cui ci riferiamo agli oggetti. «La posizione specificamente analitica consiste nel fatto che si può spiegare cosa si intende per concetto solo ricorrendo all'uso di predicati, e che cosa si intende per oggetto

13. *Pro manuscripto*, p. 9.

solo ricorrendo all'uso di termini singolari»¹⁴: comprendiamo ciò che gli oggetti sono solo attraverso espressioni linguistiche, perciò la semantica formale deve costituire il nucleo di base dell'ontologia. La filosofia linguistica diventa così il punto di arrivo della problematica intorno all'essere.

Aristotele aveva fondato la filosofia come scienza universale dell'ente in quanto ente, ponendo l'ontologia come suo contenuto fondamentale. Da allora la filosofia occidentale ha posto come centrale il problema dell'oggetto. Il medioevo ha poi radicalizzato l'ontologismo aristotelico: intendendo il *verum* come ulteriore determinazione dell'*ens*, ha continuato a oggettivare il senso veritativo, e l'idea che nella conoscenza l'intelletto abbia davanti a sé un *objectum*.

Con Cartesio si passò dalla domanda *che cos'è l'ente in quanto ente?*, alla questione riguardante la sua accessibilità: il modo in cui ci è dato ciò che è esterno (o interno) e come il soggetto lo possa conoscere. E l'indagine fu rivolta alla coscienza, come fondamento per l'intera teoria della conoscenza.

Kant intraprese invece una indagine trascendentale: si può tematizzare un oggetto in quanto oggetto solo riflettendo contemporaneamente sul nostro riferimento ad esso. L'analisi è qui intesa come svolgimento: nei giudizi analitici "il predicato appartiene al soggetto come qualcosa che vi è contenuto (implicitamente)". Da Kant in poi l'analisi ha cessato di riguardare il pensiero inteso in senso psicologico, o soggettivistico, per volgersi invece a indagare le strutture del pensiero, quell'a priori su cui poggia l'intero impianto della conoscenza.

Per primo l'Heidegger di *Essere e tempo*, con il concetto di "apertura", ha prospettato una immagine non oggettualizzata della coscienza, fermandosi però a una dimensione pre-logica e pre-linguistica della comprensione¹⁵.

14. E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 34.

15. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 102 ss., p. 520 ss.

La riflessione di Tugendhat prende dunque le mosse dall'interrogativo *che cos'è ciò di cui senz'altro disponiamo?* È la risposta a questa fondamentale domanda a condurre a una riformulazione del problema della conoscenza, "misconosciuto" dalla storia della filosofia tradizionale, ma recuperabile tramite la concezione di analisi inaugurata dalla nuova logica del Novecento.

Nella prospettiva analitica «il problema della "accessibilità" degli oggetti diventa parte del problema della verificabilità degli asseriti predicativi che possono essere fatti sugli oggetti»¹⁶: la risposta analitica alla domanda riflessiva sulla conoscenza, almeno a partire da Frege, è che l'oggetto dell'analisi è una entità di natura linguistica, e un chiarimento (scomposizione-svolgimento) di tipo analitico è un chiarimento linguistico.

Frege aveva infatti correttamente inteso il pensiero come un fatto essenzialmente linguistico, aveva opposto al concetto di oggetto il concetto di verità (e alla centralità del nome quella dell'enunciato) e ampliato il concetto kantiano di "analisi" intendendolo come svolgimento logico degli enunciati dotato però anche di capacità esplicativa, e dunque capace di far emergere «concetti nuovi senza far appello né alla esperienza né alla intuizione pura»¹⁷.

Tugendhat, in linea con tale concezione, intende l'analisi come procedura immanente, riflessiva, che consiste nello svolgere, spiegare e scomporre ciò di cui si dispone: il linguaggio. Il carattere riflessivo della filosofia consiste nel fatto che questa non tematizza mai direttamente gli oggetti dei propri problemi ma riflette su come essi possono venir dati ed essere per noi accessibili. E proprio il carattere specifico di tale processo comporta la necessità di determinare il suo rapporto con una scienza empirica particolare, che per la filosofia moderna (e soprattutto per la filosofia trascendentale-kantiana) era la psicologia, mentre ora è la linguistica.

16. E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 73.

17. G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik* [1893], Hildesheim, Olms 1966, tr. it. *I principi dell'aritmetica* in C. MANGIONE-M. FRANCHELLA (a cura di), *Lettere di Logica*, LED, Milano 1993.

Una ulteriore specificazione del concetto di comprensione può essere utile per far emergere le specifiche differenze di questa definizione della riflessione filosofica rispetto alla tradizione continentale, da cui pure sono tratti i contenuti che tale indagine ha lo scopo di affrontare.

“Comprensione” nell’accezione tugendhatiana significa chiarificazione, comprensione della struttura della esperienza e della stessa comprensione¹⁸. Essa non pretende di rispondere a domande sul perché ma sul come, sulla relazione in cui qualcosa che noi comprendiamo sta con altre cose che noi comprendiamo. E lo può fare rendendo perspicua la rete semantica in cui si dispiega il nostro linguaggio ordinario. Eppure tale chiarificazione non è solo chiarificazione di significati: la descrizione delle strutture della nostra comprensione non è (più) un lavoro scompositivo e riduttivo su concetti e significati irrelati, ma viene dopo un lavoro di analisi connettiva all’interno dei nostri schemi concettuali. E il soggetto di questo genere di comprensione non è la soggettività, ma il punto di vista della comunicazione intersoggettiva.

La filosofia analitica non serve (più) a smascherare i problemi della filosofia come falsi problemi, o a chiarire concetti esplicandone le regole d’uso, ma ambisce allo *status* di filosofia prima, conoscenza universale e fondante. Il suo compito non consiste nel tematizzare direttamente gli oggetti della conoscenza, ma nella riflessione sul modo in cui possono esser dati e divenire accessibili. È una riflessione sul nostro stesso comprendere.

La filosofia tradizionale ha frainteso la natura fondamentalemente semantica dell’ontologia perché è rimasta ferma alla configurazione soggetto-oggetto propria dell’ontologia metafisica. L’analisi trascendentale e quella fenomenologica rappresentano gli ultimi tentativi di portare avanti l’indagine sulla ontologia come teoria dell’essere (non più dell’oggetto), ma si sono sviluppati attraverso il rinvio all’intenzionalità e costitutività del soggetto. Il metodo analitico permette invece a Tugendhat una rifondazione dell’auto-coscienza su base intersoggettiva e linguistica. Gli stati di coscienza,

18. E. TUGENDHAT, *Philosophische Aufsätze*, cit., pp. 414-425.

afferma, sono di natura proposizionale: «ogni coscienza intenzionale è coscienza di proposizioni»¹⁹.

Già nel 1977 Apel riteneva che la filosofia analitica, centrando l'attenzione sul problema della comprensione del linguaggio, avrebbe avvertito l'esigenza di confrontarsi con le tematiche del comprendere elaborate nel "continente"²⁰. Tugendhat ha sfidato la *koiné* ermeneutica obiettando la sua rinuncia a ogni criterio di verità nella comprensione e indicando nella filosofia analitica l'unico strumento in grado di conferire un senso alla questione di Heidegger riguardante la comprensione dell'"essere"²¹.

«Non si può intendere il linguaggio come puro medio espressivo tra pensiero e realtà. Ciò che è linguistico non è certamente soggettivo, è ciò che si comprende e che molti possono comprendere alla stessa maniera. Né è qualcosa di oggettivo: esso impone al contrario una nuova visione *non oggettivizzante* dell'oggetto»²².

3. *La filosofia tradizionale nella prospettiva linguistico-analitica*

Le principali tesi di Tugendhat sulla prospettiva analitico-linguistica come erede della ontologia tradizionale sono espresse in *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, opera scritta sotto forma di lezioni accademiche. L'intenzione è infatti quella di mostrare che «la filosofia analitica non è solo un metodo, ma contiene in sé l'idea di una semantica formale in grado

19. E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 87.

20. Cfr. K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, tr. it. (parziale) *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

21. «La filosofia analitica [...] ha finito per farsi carico di gran parte dei problemi tradizionali della filosofia e della metafisica. Dove è possibile trovarne una caratterizzazione che la renda ancora riconoscibile, è forse nel *modo* e nelle *forma* in cui i problemi vengono trattati». E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 183.

22. Ivi, p. 42.

di assumere l'eredità ontologica e della filosofia trascendentale»²³ e che sia possibile quindi rintracciare una sua propria problematica unitaria e fondamentale proprio attraverso la ricostruzione storica²⁴. Lo stesso Tugendhat, nella Prefazione alla edizione tedesca, sottolineava la importanza fondamentale della riflessione storica in filosofia: «un modo di filosofare si può costruire come posizione filosofica fondamentale solo nel confronto con precedenti concezioni della filosofia»²⁵. Le *Lezioni introduttive* di Tugendhat si propongono di mostrare come la prospettiva analitica rappresenti una proposta rivoluzionaria per l'interpretazione del concetto stesso di filosofia: la intera storia della filosofia può e deve essere riletta da un punto di vista specificamente analitico, e partendo proprio dalla ontologia aristotelica, dal luogo, cioè, da cui si sviluppa l'intera riflessione occidentale intorno alla questione ontologica.

Secondo Tugendhat, infatti, è stata proprio l'impostazione aristotelica del problema, che definisce la ontologia come “scienza dell'ente in quanto ente”, e che privilegia dunque semanticamente i termini singolari (nomi propri), a inaugurare una tradizione di pensiero incentrata interamente sul concetto di oggetto.

La filosofia analitica, invece, con la formulazione del principio di contestualità di Frege, parte dall'analisi dell'enunciato, e non del nome: solo nel contesto di un enunciato si può attribuire un significato a un nome. Tale impostazione permetterebbe di mantenere la ontologia tradizionale nei suoi contenuti, ossia come domanda sul

23. Ivi, p. 5.

24. La parte esclusa dalla pubblicazione nella traduzione italiana consiste in un tentativo di effettiva realizzazione di filosofia analitica del linguaggio attraverso la chiarificazione della forma predicativa, la forma più elementare di enunciato assertorio. L'analisi procede dalla asserzione su oggetti percepibili come predicati, al chiarimento semantico degli enunciati, fino a una semantica generale degli enunciati assertori (e di quelli non assertori come imperativi e ottativi).

25. E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, cit., p. 3, dove aggiunge: «questa riflessione sui fondamenti non è solo un atto di autochiarificazione aggiuntivo, ma una condizione della capacità che ha una filosofia di percepire quello che da sempre è stato l'autentico compito filosofico: esaminare questioni, metodi e concetti fondamentali già esistenti e svilupparne di nuovi».

significato dei termini singolari, superandone però la prospettiva esclusivamente oggettuale: la domanda sull'ente in quanto ente si trasforma nella domanda sul significato di un enunciato. La filosofia dunque, ritrova una sua domanda fondamentale in grado di ricomprendere i problemi ontologici tradizionali: "come comprendiamo un enunciato?".

La filosofia moderna da Cartesio a Kant tenta di rispondere a questa domanda sostituendo l'ontologia con la "teoria della conoscenza", ma la svolta linguistica in filosofia inaugurata dalla prospettiva di Frege apre la possibilità di una critica all'impianto della conoscenza sviluppato dalla filosofia moderna, mostrando come anche questa rimanga ancorata a una dimensione fondamentalmente oggettuale al pari della ontologia tradizionale.

Perfino la tematica husserliana della intenzionalità come "essere diretti verso un oggetto" deve essere intesa, in ultima analisi, come comprensione proposizionale poiché, secondo Tugendhat, in qualunque modo un soggetto si riferisca coscientemente a un oggetto, la relazione è sempre fondata su una comprensione di proposizioni.

L'orientamento verso l'oggetto della filosofia tradizionale impediva una adeguata comprensione della forma proposizionale predicativa: il giudizio veniva considerato come sintesi tra due entità. Frege, incentrando l'analisi sul concetto di verità invece che su quello di oggetto, ha permesso di superare questa concezione: la comprensione, sia del soggetto logico che del predicato logico, è comprensione di regole linguistiche. E le regole linguistiche prevedono il processo di identificazione per il termine soggetto, la verifica per il predicato; ne risulta quindi che il predicato non sta per un oggetto. Il termine soggetto sta invece per un oggetto, che però non è accessibile se non sul piano linguistico.

L'idea dell'attribuzione, tipica della filosofia trascendentale, presuppone infatti che l'oggetto sia accessibile extralinguisticamente, mentre nella concezione di Tugendhat il riferimento a un oggetto è comprensibile come indicazione e localizzazione spazio-temporale, cioè solo tramite espressioni dimostrative.