

DAL SILENZIO PRIMORDIALE AL BRUSIO DELLA PAROLA.  
ALLA RICERCA DELLA PAROLA “VISSUTA”

Nell'attitudine al “ritorno” che connota e qualifica la fenomenologia husserliana, nel suo programma di ricerca di una strada “rigorosa” per la filosofia, non è secondario il ritorno al terreno originario concreto dell'esprimere e del significare in cui è possibile incontrare la *struttura del vissuto espressivo*, comprendente la lingua empirica, ma che la trascende là dove consegna alla parola una funzione costitutiva in rapporto al significato e al concetto.

Certo non possiamo trascurare il fatto che, come rileva M. Merleau-Ponty, noi viviamo in un mondo in cui la parola è “istituita” e di cui possediamo significati già formati, per cui le parole provocano in noi “pensieri secondi”, esprimibili, a loro volta, in parole la cui espressione e comprensione sono, per così dire, scontate.

La consuetudine della parola, la normalità del linguaggio ci fanno apparire le parole, il linguaggio e la loro comprensione decisamente “ovvii”: cade lo “stupore” e la sorpresa di fronte al mondo linguistico e intersoggettivo, schiacciati definitivamente sul mondo come tale. Ci convinciamo perciò che la “riflessione” si svolga tutta all'esterno di “un mondo già parlato e parlante”. La parola appare definitiva, com'è definitivo il mondo, dal quale non sembra più in grado di distinguersi, dopo aver subito il destino della duplice sottomissione all'oggettivismo scientifico e al soggettivismo intellettualistico.

La parola non è più evento che rompe il silenzio, una volta che si consuma tutta nella “dimenticanza” del momento decisivo e originario dell'*espressione*. Eppure, “la nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio” (Merleau-Ponty 1965: 225).

Nel ricorso al “silenzio” la filosofia s'avvia di per sé per una strada “trasgressiva”, sottraendosi alla fascinazione del *Logos* come parola ininterrotta, e scoprendo una dimensione metafisica in cui è possibile pensare simultaneamente il silenzio e la parola, e la parola non come ciò che contraddice il silenzio, ma come ciò che in esso trova la sua polarità e costituisce la struttura del linguaggio, allo stesso modo in cui il silenzio introduce alla parola essenziale e sobria. Una filosofia che tematizza il “disagio” di fronte al linguaggio, non per costringere al silenzio come “dire nulla”, ma per scoprire una parola autentica che dica di più

e dica meglio del parlare quotidiano, “poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare” (Heidegger 1973: 42), che dica al di là della chiacchiera, riappropriandosi della capacità di essere “nominante chiamare,... invito alle cose e al mondo a farsi presso muovendo dalla semplicità della differenza” (*ibid.*). Ma per andare al di là della parola - chiacchiera bisogna superare il Rubicone dell’egemonia della parola per riscoprire il silenzio come fonte originaria, in cui si costituisce il “senso” della parola e la sua comprensione. Ciò vuol significare che la parola, per così dire, viene da lontano, emergendo da un fondamento esistenziale, da una con-comprensione preliminare, in cui il “tacere” vede esaltate le sue possibilità: “Nel corso di una conversazione, chi tace può ‘far capire’, cioè promuovere la comprensione più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. L’ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all’ampiezza della comprensione della cosa. Proprio al contrario, un fiume di parole su un argomento non fa che oscurare l’oggetto da comprendere, dando ad esso la chiarezza apparente dell’artificialità e della banalizzazione. Tacere non significa però essere muto. Al contrario, il muto tende a ‘parlare’. Un muto non dimostra come tale di poter tacere, perché gli manca perfino la possibilità di dimostrarlo. Anche chi è taciturno per natura non dimostra più del muto di tacere e di poter tacere. Chi non dice mai nulla non ha la possibilità di tacere al momento opportuno. *Solo il vero discorso rende il silenzio autentico.* Per poter tacere l’Esserci deve avere qualcosa da dire, deve cioè poter contare su un’apertura di se stesso ampia e/o autentica. In tal caso il silenzio si rivela e mette a tacere la “chiacchiera”. *Il silenzio, come modo del discorso*, articola così originariamente la comprensibilità dell’Esserci che da esso trae origine il poter sentire genuino e l’essere-assieme trasparente” (Heidegger 1978: 265, corsivo nostro)<sup>1</sup>.

Il *silenzio* irrompe nel mondo della parola “istituita”, dai significati già tutti formati che rendono inutile il lavoro della comprensione, nell’ovvietà della relazione tra linguaggio e comprensione del linguaggio, e instaura un nuovo modello di filosofare in cui il parlare del filosofo viene giudicato come una “debolezza inspiegabile: egli dovrebbe tacere, coincidere in silenzio, e raggiungere nell’Essere una filosofia che vi è già fatta. Viceversa, tutto avviene come se egli volesse tradurre in parole un certo silenzio che è in lui e che egli ascolta. La sua intera ‘opera’ è questo sforzo assurdo” (Merleau-Ponty 1969: 184)<sup>2</sup>.

Ma una volta indagato il terreno del silenzio, si tratta di non rimanere rinchiusi e prigionieri nella sua pretesa esaustività, soddisfatti di un “elogio del silenzio” che faccia cadere nel nulla la fatica del filosofare, unendo nihilisticamente, cioè vanificando, pensiero ed Essere nel silenzio “perenne pestilenza” e “ambiguo nemico” (cfr. Rosen 1969: XX, 87)<sup>3</sup>. Si

tratta quindi di riaprire, sia pure da questa prospettiva nuova, il discorso sul linguaggio e sulla qualificazione della parola, cogliendo l'effetto indotto sulla teoria del linguaggio da posizioni teoriche che individuano "il cominciamento" delle operazioni della coscienza nell'"esperienza pura e per così dire ancora *muta*" (Husserl 1969: 85). Ora, se ci si pone nella direzione qui suggerita, l'analisi del linguaggio va aperta alla correlazione con il problema dell'"origine", che, fenomenologicamente chiama in causa i vissuti nella ricerca dei significati ideali e degli oggetti della logica e quindi deve fare i conti proprio con il linguaggio, giacché il significare e il significato coinvolgono l'espressione e l'espresso, cioè il linguaggio e la sua funzione.

1. È la linea husserliana della prima *Ricerca logica* che, sotto il titolo istruttivo di "espressione e significato", pone il problema dell'intreccio del significato con l'espressione e del rapporto di quest'ultima con il segno, spianando il terreno a quella considerazione del linguaggio tendente ad evidenziarne la differenza di essenza rispetto alle ricorrenti concezioni di "segno", e a cogliere nell'espressione, e quindi nella lingua quel di più rispetto al segno che riguarda il "significato". "I termini *espressione* e *segno* – rileva Husserl – vengono non di rado trattati come se avessero lo stesso senso. Ma non è superfluo notare che non sempre, nel linguaggio comune, essi si identificano. Ogni segno è segno di qualche cosa, ma non ogni segno ha un '*significato*', un 'senso' che in esso 'si esprime'" (Husserl 1986: 291).

Ed anche là dove il segno "designa" ciò di cui esso viene detto segno, il che tra l'altro non si può dire indiscriminatamente, Husserl fa notare che il designare non sempre equivale al "significare" che qualifica le espressioni. Ciò vuol dire "che i segni nel senso di segnali (*Anzeichen*) (segni di riconoscimento, segni distintivi, ecc.) non esprimono nulla, a meno che, *oltre* alla funzione dell'indicare non assolvano anche una funzione significante" (*ibid.*).

A questo va aggiunto che anche là dove Husserl affronta la definizione di segno all'interno del linguaggio, che egli coglie come il più complesso e insostituibile sistema di segni, ritiene indispensabile porre quelle differenze essenziali, che aiutino a rilevare lo specifico della lingua ed il suo rapporto costitutivo ed originario con il "significato". La necessità di questo chiarimento/distinzione traspare senza dubbio dalle puntuali analisi che Husserl riserva alla definizione di segno e alle nozioni di indice e di indicazione, alle quali dedica importanti pagine della *Prima Ricerca Logica*, in cui è possibile leggere testualmente: "In senso proprio, qualcosa, deve essere definito segnale, se e quando serve effettivamente ad un essere pensante come indicazione di una qualsiasi cosa. Quindi se vogliamo cogliere l'aspetto che resta sempre comune, dobbiamo riandare ai casi in cui si svolge questa funzione vivente. Ora, come aspetto comune, troviamo qui il fatto che *oggetti* o *stati di cose* qualsiasi

indicano a chi ha conoscenza *attuale* del loro sussistere, *la sussistenza di certi altri* oggetti o stati di cose nel senso che *la convinzione dell'essere dei primi è da lui vissuta come motivo* (e precisamente come motivo *non evidente*) per *la convinzione o la supposizione dell'essere dei secondi...* Ed evidentemente questo stato di cose non significa altro che questo: certe cose *debbono o possono* esistere *poiché* sono date certe altre cose” (ivi: 292-293, corsivo nel testo). A voler sostare su questa pagina di Husserl, appare chiaro che la nozione di segno e/o di indice ci conduce su di un piano che differisce decisamente dal piano su cui va posta l'analisi e la considerazione del linguaggio. Ciò che si evidenzia subito è il carattere di “esteriorità” e quindi di empiricità del segno, che lo associa estrinsecamente a ciò di cui è segno, come “la bandiera è il segno della nazione”, “il marchio è segno degli schiavi” e il “nodo al fazzoletto, i monumenti” sono segni *mnemonici* utilizzati per richiamare alla memoria fatti dimenticati (cfr. ivi: 292). In definitiva, “*il significare non è una specie dell'essere segno, intendendo il segno come indicazione* (ivi: 291, corsivo nel testo), ancor di più non lo è la lingua nella sua funzione *significante*.”

Certo, come già si diceva prima, anche la lingua è segno, anzi è il più utilizzato ed estensivo sistema di segni, ma ciò che non ne consente l'identificazione col “segno”, come “essere per” o “essere al posto di”, è proprio il carattere “originario” del nesso tra segno linguistico e significato, che vede ridotta, se non annullata l'esteriorità reciproca e la distanza. Di qui la differenza “d'essenza”, che già, per noi, si poteva cogliere nella provocatoria tematizzazione del “silenzio”, come culla della parola, che vede Husserl al fianco di filosofi che hanno osato al di là delle colonne d'Ercole del *Logos*, per spingersi fino alle scaturigini della parola, quel silenzio che è all'inizio e alla fine del parlare “significante”. Ma proseguiamo sulla strada della distinzione.

Se, come ribadisce Husserl, ogni segno è segno di qualche cosa, non necessariamente ogni segno “ha un significato”. Ora l'espressione, la lingua, la parola si distinguono dagli altri segni, per il fatto che esse “hanno” un significato, che è come dire che questo non si aggiunge loro tardivamente o, comunque, in seconda istanza, ma è costitutivamente e originariamente proprio di esse. Pertanto, “con *espressione* senza specificazione ulteriore si intende ora di regola, e quando non si parla di ‘mera’ espressione, l'espressione *animata da un senso*. Perciò non dovrebbe essere lecito dire (per quanto ciò accada molto spesso) che l'*espressione esprime il suo significato*. Più opportunamente si dirà che l'*atto riempiente* si presenta come l'*atto espresso dall'espressione completa*, come quando, ad esempio, si dice di un enunciato che esso dà espressione ad una apprensione o ad una immaginazione” (ivi: 305, corsivo nel testo).

Questo vuol dire, già da subito, che non ogni espressione e quindi non tutte le parole svolgono una funzione significante, anche se in ogni tipo di espressione è possibile cogliere, magari in nuce, quell'elemento qualificante che consente di distinguerla dagli altri segni "indicativi". Si prenda, ad esempio, in esame la "funzione comunicativa" dell'espressione: "la complessione fonetica articolata (il segno scritto, ecc.) si trasforma in parola parlata, in discorso comunicativo in generale per il solo fatto che colui che parla la produce con l'intento di '*pronunciarsi su qualche cosa*', cioè conferisce ad essa, in certi atti psichici, un senso che intende comunicare all'ascoltatore. Questa comunicazione diventa tuttavia possibile perché l'ascoltatore comprende anche l'intenzione di colui che parla. Ed egli può far questo in quanto coglie colui che parla come una persona che produce suoni, ma che *gli rivolge la parola*, e che quindi, insieme ai suoni, compie anche certi atti di conferimento di senso: egli vuole rendergli noti questi atti o comunicargli il loro senso" (ivi: 299-300). Si noti come già in questo caso la comunicazione verbale differisca dai segnali sonori che pure sono intesi a comunicare qualcosa. In più, come carattere originario e di frequenza spirituale della comunicazione intersoggettiva, vi è una correlazione, mediata dagli aspetti fisici del discorso, "tra i vissuti fisici e psichici, reciprocamente inerenti, delle persone che si frequentano. Vi è una coordinazione reciproca tra il parlare e l'ascoltare, tra l'informare su certi vissuti psichici nel parlare e l'assumere questa informazione nell'ascolto" (ivi: 300).

La prevalenza, nell'atto comunicativo/informativo, delle funzioni "segnalistiche", potrebbe costringere ad assimilare e ridurre la parola al segno. Per questo Husserl insiste sul ruolo assegnato alle espressioni "anche nel caso della vita psichica che non entra in rapporto comunicativo" (ivi: 301), aprendosi così ad una questione che può essere sviluppata e risolta solo tenendo sempre in conto l'impianto teoretico della fenomenologia. Nel caso delle *espressioni nella vita psichica* non si può più sostenere, fenomenologicamente parlando, la funzione comunicativo/informativa della parola. Si chiede Husserl: "dovremmo forse dire che colui che parla *da solo* parla a se stesso ed anche a lui le parole servono come segni, cioè come segnali dei propri vissuti psichici?" (*ibid.*). Se si potesse ammettere una situazione di questo tipo, dovremmo anche poter sostenere uno sdoppiamento del polo della coscienza, un momento cioè di estraneità della coscienza a se stessa, da cui solo potrebbe discendere la disposizione comunicativa di sé a sé. Ma sappiamo bene che proprio questo sdoppiamento è husserlianamente insostenibile, e quindi non è, conseguentemente sostenibile una distinzione di parola e significato. Anzi, nel caso delle espressioni nella vita psichica è possibile, per così dire, parlare, in senso pregnante, solo "senza parlare", ovvero parlare senza comunicare, ma solo rappresentando se stessi come persone che parlano e che comunicano. "Nel discorso

monologico le parole non possono avere per noi funzione di segnali dell'esistenza di atti psichici, perché questa indicazione sarebbe del tutto priva di scopo. Gli atti in questione sono infatti vissuti da noi stessi nel medesimo istante" (ivi: 303). Ma questo è solo il caso estremo che Husserl utilizza per dimostrare la non essenzialità segnica della parola. Inoltrandoci invece più coerentemente nell'articolata posizione fenomenologica, si può sostenere che in ogni caso ciò che prevale, anche nel riferimento espressivo agli oggetti, è sempre "l'intenzione significante", rispetto "al vuoto complesso fonetico". Infatti, se si descrive correttamente la situazione fenomenologica, ci rendiamo conto che tutti gli oggetti e i riferimenti agli oggetti "sono solo in virtù degli atti dell'intenzionare, che sono da essi essenzialmente diversi e nei quali essi ci sono resi presenti e si trovano di fronte a noi appunto come unità intenzionate. Per la considerazione puramente fenomenologica, non vi è null'altro che un tessuto di tali atti intenzionali" (ivi: 308).

Ma proprio la radicalità (fenomenologica) di questa posizione richiede un ulteriore approfondimento, ancora alla luce della *Prima Ricerca Logica*, relativo al nesso tra il significato e il riferimento all'oggetto e quindi al rapporto tra significatività ed intuizione. Possiamo cioè chiederci: se tutti gli oggetti "sono" solo in virtù degli atti dell'intenzionare e se intenzionare è essenzialmente intenzionare il senso, giacché "il significato risiede... nel carattere d'atto che dona il senso", è possibile un'espressione che funga in modo significativo anche senza l'intuizione di un oggetto? Detto altrimenti, è possibile un parlare (*ein sprechen* e non *Sprache*) privo di intuizione, o si è costretti a legare inscindibilmente il significato all'intuizione?

La risposta di Husserl a questi interrogativi è inequivocabile, e ripropone tutta la ricchezza del "significare" (della parola significante) all'interno del reticolato degli atti intenzionali, rivendicando, ancora una volta, alla parola la sua valenza di significato e quindi la sua irriducibilità a mero segno. Ma non è tutto qui, il risultato della posizione husserliana. Ciò che si rende possibile, relativamente al linguaggio, una volta svincolato questo dall'intuizione, è la possibilità di fondare il *pensiero simbolico*, che apre alla parola spazi preclusi ogni qualvolta la si riduca ad indice.

Naturalmente non si deve sottovalutare il fatto che il pensiero simbolico si serve di segni, che apparirebbero, a prima vista, assunti con *funzione supplente*, come gli oggetti della considerazione del pensiero, ma neppure in questo caso si può dimenticare che noi viviamo interamente all'interno della coscienza del significato e che questa non viene meno per la mancanza di intuizioni. "Si deve tenere presente che il pensiero simbolico è pensiero solo in virtù del nuovo carattere 'intenzionale' o carattere d'atto che costituisce l'elemento distintivo

del segno significativo, di fronte al segno, ‘puro e semplice’, cioè al complesso fonetico, che si costituisce come oggetto fisico nelle rappresentazioni meramente sensibili. Questo carattere d’atto è un elemento *descrittivo* nell’esperienza vissuta del segno che viene compreso, pur essendo privo di un rimando intuitivo” (ivi: 336). Una volta costruita l’incolmabile distanza tra intenzione ed intuizione, la significazione si libera dei vincoli dell’oggettualità e rimane aperta ad un lavoro di riempimento che non sarà mai esaurito e che la costringe ad arricchirsi continuamente per cercare, vanamente in verità, di far fronte all’inesauribilità dell’intuizione. Si apre così la strada che altri percorreranno, al pensare ermeneutico, in cui alla parola oggettivata e fatta “segno” irreversibile si sostituisce la parola polisemica, che non è mai parola arbitraria, perché si rifà sempre al terreno originario dell’esprimere e del significare, a quel vissuto espressivo, a quell’originaria esperienza della parola in cui il significato è tutt’uno con essa, cioè si sottopone alla verifica dell’*espressione linguistica*, che non disdegna nemmeno il tribunale della “forma grammaticale”<sup>4</sup>. E proprio sul ruolo dell’espressione linguistica conviene insistere con un supplemento di indagine.

Husserl, dopo aver affermato, nel secondo paragrafo dell’introduzione alla *Prima Ricerca Logica*, che qualsiasi tipo di indagine teoretica si risolve, in definitiva, “in enunciati”, ribadisce con inequivocabile certezza che “solo in questa forma, la verità, e specialmente la teoria, si trasforma in possesso permanente della scienza, in patrimonio, catalogato in tutti i suoi documenti e sempre disponibile, del sapere e di una ricerca che progredisce di continuo. Comunque ne sia della questione se il legame tra pensiero e parola o il manifestarsi del giudizio conclusivo in forma di asserzione siano necessarie per ragioni essenziali, è in ogni caso certo che non si possono compiere giudizi appartenenti alla sfera intellettuale superiore, in particolare a quella scientifica, senza espressione linguistica” (*ibid.*). L’importanza di questa posizione husserliana è tutta nell’irrinunciabilità dell’*espressione della verità*, ogni qualvolta questa voglia liberarsi dei ceppi della soggettività e dell’empiricità, se vuole insomma trovare cittadinanza nel regno dell’idealità della scienza. Senza l’espressione linguistica non si dà scienza, senza il linguaggio non sarebbe possibile condurre un’indagine sul significato delle proposizioni. Allo stesso modo, se si vuole risalire fino alla radice della scienza, non si può non fare i conti con un originario presupposto, costituito proprio dall’intreccio di linguaggio e pensiero, di idealità e di parola.

Ma se è vero che la verità, per essere consegnata all’oggettività ed inalterabilità dev’essere espressa, deve tradursi in enunciati, è anche vero che essa corre il rischio che Husserl espone nella *Krisis*, che è poi il rischio di quell’oggettualità della scienza senza ritorno, perché incapace di risalire alle sue sorgenti costitutive. A meno che non si voglia

intraprendere la via dell'ermeneutica, che riduce la valenza oggettiva dell'espressione per giocare tutto sull'interpretazione, bisognerà rassegnarsi ad assistere anche alla crisi dell'enunciato, una volta posta mano a quell'opera di smascheramento della posizione "occultante" della scienza moderna: lo smascheramento, allora, non può che avere inizio proprio dall'enunciato, l'originario che è alla radice della scienza sarà travolto dalla crisi di quest'ultima. Ma proseguendo nell'analisi Husserl è ancora più determinato nell'affidare all'espressione linguistica la verità della scienza sottolineando financo la funzione insostituibile della lingua scritta per l'obiettività e l'autonomia della scienza. "La scienza possiede uno *status* obiettivo solo nella sua letteratura: solo nella forma delle opere scritte essa ha un'esistenza autonoma, pur nella ricchezza dei suoi riferimenti all'uomo ed alle sue attività intellettuali; in questa forma si riproduce attraverso i millenni e sopravvive agli individui, alle generazioni e alle nazioni. Essa rappresenta perciò una somma di istituzioni esterne che, non appena si sono formate a partire dagli atti conoscitivi di innumerevoli altri individui, possono nuovamente trapassare negli atti conoscitivi di altri individui in modo facilmente comprensibile, ma che richiede, per essere esattamente descritto, analisi minuziose" (ivi: 31-32). Qui si stringe il legame tra l'idealità della scienza e la lingua, nella forma della lingua scritta (*letteratura*), e quest'ultima non è più un accessorio, qualcosa di aggiuntivo o meramente veicolante il significato della scienza. Idealità della scienza e linguaggio si scoprono in relazione non sul piano empirico, come potrebbe accadere tra indice e indicato, ma sul piano costituente, in cui appaiono originariamente relazionati. Il linguaggio scopre qui tutta la sua pregnanza significativa e inesorabilmente segue il destino della scienza.

2. A questo punto il "problema" della lingua diventa quello stesso della scienza, nel significato che al "problematizzare" attribuisce la fenomenologia husserliana. Come per la scienza non si tratta di mettere in dubbio il senso e il valore della "scientificità", così per il linguaggio rimangono incontestabili e la sua manifestazione e il suo ruolo, in tutte le forme del suo sviluppo. Se la fenomenologia, praticando la strada della presa di coscienza, vuol pervenire alla costruzione di una filosofia come "scienza rigorosa", di fatto finisce col coinvolgere tutti i campi del sapere, tutte le forme di cultura, prospettando una nuova enciclopedia, in cui nessuno dei saperi viene trascurato o minimizzato, ma tutti vengono sottoposti ad una *rifondazione*, che è anche una riscoperta del loro *telos* originario. Si tratta, come sostiene a più riprese Husserl, di smascherare il significato di verità che il pregiudizio oggettivistico ha coperto in tutte le scienze compresa la logica oggettuale ed anche quelle teorie della lingua attestate sul concetto di segno come "relazione e rinvio ad un designato",

ed esaurienti nella struttura del segno, che come abbiamo già visto, è quella del rimando, dello “stare per” altro, assolvendo ad una funzione meramente “indicativa”.

Il programma husserliano di “revisione” della scienza e l’obiettivo di questa sono inequivocabili, così come sono espressi nelle primissime pagine della *Krisis*: “Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione generale della scienza. Esso *non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato ti possono significare per l’esistenza umana*. L’esclusività con cui, nella seconda metà del secolo, la visione del mondo complessiva dell’uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla ‘prosperità’ che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi, che sono decisivi per un’umanità autentica. Le nuove scienze di fatto creano meri uomini di fatto” (Husserl 1983: 35, corsivo nostro). La questione, che riguarda la scienza, ma finisce col travolgere anche il linguaggio per via delle connessioni che vi abbiamo individuate, non è quindi quella della sua oggettività, ma di come sia possibile recuperare il suo significato “umano”, senza ridurla ad un’esperienza di ordine psicologico. Allo stesso modo, per il linguaggio si tratta di rifarsi ad un fondamento che ne impedisca lo svuotamento di senso, inevitabile se lo si riduce alla sua funzione indicativa, senza mettere in forse quella obiettività ideale, richiesta dalla considerazione del linguaggio come “espressione abitata dal significato”.

Per offrire una prova dell’itinerario privilegiato, Husserl propone il problema dell’origine della geometria che, come vedremo, finisce con l’aver delle strettissime connessioni col problema del linguaggio, che qui ci interessa più da vicino. Il testo a cui vogliamo fare riferimento è la *Krisis*, con particolare riguardo alla parte seconda su *l’origine del contrasto moderno tra obiettivismo fisicalistico e soggettivismo trascendentale*, in cui insiste il paragrafo 9 su la *matematizzazione galileiana della natura*, di cui Husserl tenta di “ricostruire il processo di pensiero che ne costituì la motivazione”. A questo paragrafo, con riferimento essenziale al punto a) La geometria pura, si collega la terza appendice, che, col titolo *Vom Ursprung der Geometrie*, E. Fink aveva pubblicato a parte nella “Revue Internationale de Philosophie”, e che ora fa parte integrante dell’edizione curata da W. Biemel (cfr. Husserl 1939). Ma seguiamo l’elaborazione concettuale di Husserl che mira “a risalire al senso più originario in cui la fenomenologia si è costituita, in cui si è sviluppata attraverso millenni, in cui è ancora viva per noi e in cui continua a evolvere”, cogliendo quindi quell’oscillare tra “continua vivente ricerca e insieme... tradizione” che caratterizza la storia della scienza, a partire dal Rinascimento (Husserl 1983: 381-545 [nota]).

Ora, proprio attraverso questa attenzione al momento iniziale in cui la geometria ha origine e seguendo i vari momenti di sviluppo di questa scienza siamo capaci, secondo Husserl, “di comprendere come sulla base della prassi del perfezionamento nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento *pensabile*, nel ‘sempre di nuovo’ (*immer wieder*) si delineino continuamente *forme-limite*, verso cui tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti. In quanto ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegnamo conseguentemente a determinarle e a costruirne di nuove sulla base di quelle che sono state costruite, noi siamo ‘geometri’... Al posto della prassi reale... abbiamo ora la *prassi ideale* di un ‘pensiero puro’ che si mantiene esclusivamente *nel regno delle pure forme-limite*” (ivi: 55-56, corsivo nel testo). Si produce così la possibilità di occuparsi “spiritualmente” del mondo geometrico delle oggettualità ideali<sup>5</sup>, attingendo l'*esattezza*, in quanto si è in grado di *determinarle in un ‘assoluta identità*, aprendosi infine alla possibilità di costruire *tutte le forme ideali pensabili in generale* mediante un metodo a priori onnicomprensivo e sistematico (cfr. ivi: 56-57). Ma ciò che appare più importante è quanto Husserl aggiunge subito dopo a completamento della descrizione del metodo della geometria, aprendo la via a quella ri-fondazione della scienza in cui molti hanno voluto cogliere una volontà di “ripartire” fenomenologicamente, riproponendo con forza maggiore, rispetto alle altre opere, il problema dell'*origine*, e risolvendolo in modo da richiedere una lettura nuova e diversa anche delle opere precedenti: “la metodica geometrica della determinazione operativa di alcune e poi di tutte le forme ideali a partire da forme fondamentali, in quanto mezzi elementari di determinazione, *rimanda alla metodica esercitata già nel mondo circostante pre-scientifico-intuitivo*, dapprima in modo rudimentale poi secondo regole d’arte, alla metodica della *misurazione e in generale della determinazione misurativa*. Le sue finalità hanno un’origine, che è rivelatrice, nella forma essenziale di questo mondo-della-vita” (ivi: 57, corsivo nel testo). A questo ormai indispensabile bisogno (fenomenologicamente parlando) di tornare alla sorgente, fa eco la terza appendice in cui si esplicita ancora una volta la necessità di indagare il senso in cui la geometria “si è presentata per la prima volta”, anche se nulla riuscissimo a sapere “sui suoi creatori”, cercando di risalire agli inizi “originariamente fondati”, attingendo a “generalità ricchissime”, che però non oscurano i problemi particolari e le constatazioni evidenti. E così, partendo dal senso della geometria compiuta, comprendiamo in che misura noi siamo debitori nei riguardi della tradizione. Apprendiamo quindi che “la nostra esistenza umana si muove nell’ambito di un numero enorme di tradizioni. Tutto il mondo culturale in tutte le sue forme, è per noi in base alla tradizione. Perciò le forme culturali non sono soltanto divenute causalmente: noi

sappiamo anche che la tradizione è appunto una tradizione che si è costituita nel nostro spazio umano e in base all'attività umana, sappiamo che è spiritualmente divenuta - anche se in generale noi non sappiamo nulla della sua precisa provenienza e della spiritualità che l'ha di fatto determinata. E tuttavia, anche questo non-sapere include sempre, per essenza e implicitamente, un sapere che può essere esplicitato, un sapere di un'evidenza incontestabile (ivi: 381). E l'avvio di quel *zurück-kommen*, di quell'andare indietro che è poi un interrogare la tradizione, che già di per sé consente di non cadere nel doppio pregiudizio del psicologismo e dell'oggettivismo/logicismo, che in Husserl appare l'obiettivo più importante ed anche più resistente da combattere. È anche questo il ruolo della fenomenologia, che Husserl vuole costruire, appunto, come una scienza in grado di condurre il pensiero filosofico al di fuori di quella temperie culturale che lo dimenava tra Scilla dell'oggettivismo e della ovvietà del naturalismo e Cariddi del soggettivismo, del coscienzialismo e dell'idealismo. Di questo programma fa parte integrante la riflessione sul linguaggio, che non a caso è tenuta strettamente legata alla trattazione del tema della geometria.

Certo l'intento e la realizzazione della geometria avvengono senz'altro nella soggettività dell'inventore; anche "il senso originale e tutto il suo contenuto sono per così dire disposti esclusivamente nel suo spazio spirituale" (ivi: 383), ma questo non significa che l'esistenza geometrica sia di ordine psichico e che si esaurisca nella sfera personale della coscienza, al contrario si tratta di un'esistenza spazio-temporale che è accessibile a tutti, in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Come pure, si tratta di un'obiettività che riguarda la geometria a partire dalla sua fondazione originaria e che continua ad investire, caratterizzandole, anche le forme geometriche nuove, che vanno ad aggiungersi a quelle precedenti. Pur incardinate nello spazio spirituale dell'inventore, tutte le forme geometriche, vecchie e nuove, acquistano immediatamente un'obiettività "ideale", che le fa uscire dal circolo psicologico e le destina a tutti, in tutti i tempi. Ma va detto subito, per cogliere fino in fondo l'impostazione husserliana, che non si tratta dell'obiettività della scienza naturale, né, per intenderci, dell'oggettivismo positivisticò che finisce con l'attestarsi sul domma della trascendenza della natura. L'obiettività "ideale" a cui Husserl si appella è, al contrario, quell'obiettività che "inerisce a tutta una classe di prodotti spirituali del mondo culturale, una classe in cui rientrano tutte le formazioni scientifiche e le scienze stesse, *ma anche, per esempio, le formazioni letterarie*" (*ibid.*, corsivo nostro).

Come si può cogliere immediatamente, per Husserl l'oggettività non è univoca ma equivoca, e ciò gli consente non solo di non rinunciare all'esigente istanza dell'obiettività preconizzata dalla cultura scientifica, ma di estenderla anche ai prodotti spirituali del mondo

culturale, con quelle inevitabili, quanto preziose ricadute nella teoria del linguaggio, su cui vorremmo intrattenerci più oltre. Cominciamo intanto col rilevare il carattere di obiettività ideale attribuito da Husserl alla “letturatura” intesa nel suo concetto più vasto, e che potrebbe invogliarci a spingerci fino a cogliere il carattere, per così dire “letterario” della scienza e quasi a vedere annunciate le teorie della letteratura e le posizioni “narratologiche” più vicine a noi, se non fosse per alcune distinzioni che rileveremo subito. Husserl non poteva essere più esplicito nel sostenere, sia pure in nota, che il concetto più vasto di letteratura le comprende tutte: “il loro essere proprio implica cioè che esse sono linguisticamente espresse e sempre di nuovo esprimibili, che soltanto in quanto significato, in quanto senso di un discorso, hanno l’obiettività, l’esistenza-per-chiunque; per quanto riguarda le scienze obiettive, persino in modo particolare, perché in esse la differenza tra la lingua originale dell’opera e la traduzione in lingua straniera non toglie un’identica accessibilità, la rende soltanto impropria, indiretta” (ivi: 545). Husserl insiste nel sottolineare che la geometria è sempre la stessa, sia nella sua lingua originale, sia nella traduzione in lingue diverse, quasi per legarne l’obiettività ideale a quella della lingua stessa, che “in tutte le sue forme particolari, le parole, le proposizioni, i discorsi, è costituita, com’è facile rilevare attraverso l’atteggiamento grammaticale, da oggettualità ideali...” (ivi: 384). Eppure le oggettualità ideali della geometria non sono identiche alle oggettualità ideali della lingua. Nella geometria, infatti, le oggettualità ideali tematizzate sono differenti da quelle della lingua: “le idealità delle parole, delle proposizioni, delle teorie geometriche - considerate puramente come formazioni linguistiche non equivalgono a quelle idealità che nella geometria sono costituite da ciò che è formulato come tale, dalle verità poste come valide – dagli oggetti ideali – dai rapporti geometrici, ecc. Comunque venga formulato, l’oggetto tematico, l’oggetto della formulazione (il suo senso) si distingue dalla formulazione stessa, la quale, mentre viene formulata, non è mai né può mai essere tematica” (*ibid.*)<sup>6</sup>.

Qui si apre una frattura nella teoria del linguaggio che sembrava essere stata definitivamente superata, come abbiamo ampiamente documentato nella prima parte di questo lavoro, con il concetto di “espressione animata da un senso” che Husserl usa proprio per la lingua e la parola, volendole distinguere dagli altri segni con funzione meramente indicativa (cfr. Husserl 1986: 305). La conferma della distinzione sembra venire anche dalla *Logica formale e trascendentale*, in cui la si attribuisce anche all’idea di logica, e dove, rivolgendosi esclusivamente all’aspetto del significato del discorso scientifico e dunque soltanto “alla ragione giudicante medesima e alle sue formazioni”, Husserl conclude: “che lo scopo primario e proprio di chi conosce risieda in questa ragione giudicativa è testimoniato dal fatto

che, benché si presentino in primo luogo, nel campo della coscienza e nelle sue emergenze (nel cosiddetto campo visivo dell'attenzione) le formazioni enunciative, *lo sguardo tematico è sempre rivolto non verso discorsi in quanto fenomeni sensibili, ma – ‘attraverso di essi’ – verso ciò che è pensato. I discorsi non sono fini tematici, bensì indici tematici che al di là di sé rinviano ai temi propriamente logici*” (Husserl 1966: [par. 5] 34, corsivo nostro). Si ripropone qui la medesima situazione descritta nella terza appendice, in cui l'oggetto tematico della geometria, l'oggetto della formulazione geometrica, cioè il *suo senso* è decisamente distinto dalla formulazione che “non è mai, né può mai essere tematica”. Che è come dire che se è tematico solo l'oggetto e il senso è solo nell'oggetto, la formulazione attraverso la lingua è priva di senso limitandosi ad essere indice del senso dell'oggetto. La lingua è ridotta alla stregua degli altri segni, indicatori, non portatori di senso.

Ma le difficoltà di questa posizione, che a noi appare arretrata rispetto alle *Ricerche logiche*, ed un ritorno alle posizioni del saggio *Semiotik* col quale nel 1890 voleva introdurre il mai pubblicato secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica* (cfr. Husserl 1890), non paiono estranee nemmeno all'Husserl della *Krisis*, che proprio in relazione alle oggettualità che sono tematizzate dalla geometria è costretto a chiedersi “come avviene il passaggio dell'idealità geometrica (e di quella di tutte le altre scienze) dalla sua origine originariamente intrapersonale, per cui essa è una formazione che rientra nello spazio coscienziale dell'animo del primo inventore, alla sua obiettività ideale?” (Husserl 1983: 384). Per dare una risposta a questo interrogativo Husserl deve chiamare, ancora una volta, in causa proprio la lingua e lo *Sprachleib* di ciascuna scienza, e quindi anche della geometria. Le oggettività ideali tematizzate dalla geometria si “incarnano” nel corpo linguistico di questa scienza e trasformano “una formazione interamente intrasoggettiva in una formazione *obiettiva*, ... effettivamente comprensibile a chiunque, in quanto concetto o in quanto rapporto geometrico, e che valga per sempre, già nell'espressione linguistica, in quanto proposizione e in quanto discorso geometrico, nel suo senso geometrico ideale...” (ivi: 384-385). Di fronte, però, alla non ovvietà di questo passaggio, dalle oggettività ideali tematizzate dalla geometria, originariamente intrasoggettive, all'obiettività ideale attraverso la lingua, Husserl pare costretto a “ricominciare”, a dare un nuovo inizio alla riflessione sulla lingua, mostrando quanto fosse urgente risolvere il problema e quanto difficile portarlo a soluzione definitiva.

E il “cominciamento” è, come accade sempre nella fenomenologia husserliana, un inizio radicale, in quanto re-investe il problema del rapporto tra la lingua “in quanto funzione dell'uomo nell'umanità”, e il mondo “in quanto orizzonte dell'esistenza umana”, che è come dire che il problema della lingua viene restituito alla competenza dell'esperire umano e

dell'uomo in quanto io-che esperisce-il-mondo (cfr. Husserl, *Manoscritto C 4*: 22; v. anche *Manoscritto B 15 IX*: 31) costantemente cosciente (“anche se non ce ne accorgiamo”) del mondo come orizzonte dell'esistenza umana, orizzonte della nostra vita, orizzonte di “oggetti reali”, nel quale esprimiamo i nostri interessi reali e possibili e la nostra attività. Nell'orizzonte del mondo, poi, si slarga l'orizzonte aperto dell'umanità, l'orizzonte di tutti gli altri uomini nel quale ci ritagliamo un orizzonte più ristretto, secondo i criteri della contiguità ed anche della reciprocità. Si tratta, infatti, di orizzonti (compresi dall'orizzonte degli orizzonti che è, appunto, il “mondo”) che si aprono ad ogni uomo, ad ogni mio simile, che intanto può interagire socialmente con me e può comprendermi ed essere compreso, in quanto ha in comune con me e con tutti gli altri uomini questo orizzonte. “Compresenti alla coscienza sono gli uomini che rientrano nel nostro orizzonte esterno, gli ‘altri’; essi sono presenti alla ‘mia’ coscienza in quanto sono i ‘miei’ altri; con essi io posso entrare in una connessione entropatica attuale o potenziale, immediata o mediata; tra me e gli altri può nascere una reciproca comprensione e poi, sulla base di questa comprensione, un commercio reciproco; tra me e gli altri può nascere uno dei modi della comunità e poi una coscienza abituale di questo accommamento” (Husserl 1983: 385). Ma una volta scoperto l'orizzonte ideale e reale dell'esperienza dell'uomo, ecco individuato il luogo più adeguato per l'espressione più inequivocabilmente umana di questo esperire: la lingua fatta rientrare nell'orizzonte dell'umanità. Non v'è altro luogo in cui sia possibile rintracciare la lingua generale, ma d'altra parte, non è possibile pensare l'umanità in un altro modo, che non sia quello di una “comunità” linguistica immediata e mediata. Non solo, non sarebbe possibile teorizzare un orizzonte umano e l'uomo stesso come “illimitati”, cioè non schiacciati nella loro datità spazio-temporale, se non avessimo il linguaggio che ci apre a tutte le comunicazioni possibili e in modo comprensibile.

La lingua, con la sua capacità di “dare il nome alle cose”, rendendole quindi denominabili, rende il mondo obiettivo un “mondo per tutti”, che, a sua volta “presuppone gli uomini, in quanto uomini che hanno una lingua generale”. Di qui la correlazione forte tra la lingua come funzione e il mondo, l'universo degli oggetti, in cui la forma esprime i secondi nel loro *essere così*. Ciò vuol dire che “gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo – il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi –, e, d'altra parte, la lingua, sono in un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell'orizzonte” (ivi: 386).

Ma Husserl va ancora oltre, spinto sempre dal problema dell'obiettività della geometria

e di qualsiasi altra scienza. L'evidenza attinta attraverso la formula geometrica (che è pure espressa linguisticamente), è senz'altro un bel traguardo sul piano della trasmissione del sapere, ma non è ancora sufficiente per superare il soggettivismo e pervenire all'obiettività. Questo significa che anche l'evidenza raggiunta attraverso la formulazione linguistica, di per sé, non è atta a garantire l'obiettività, e quindi a "dire" tutto il senso della formula scientifica. Questo diviene comprensibile solo nel contesto reale della comunità "entropatica e linguistica". A questo punto, ci pare che sia plausibile rilevare in Husserl due posizioni differenziate rispetto al concetto di lingua, entrambe giocate sulla relazione lingua/significato. Nella prima la lingua è "segno linguistico", che al pari di tutti gli altri tipi di segni *indica* il senso di un'oggettività che non gli è consentito tematizzare, perché gli è essenzialmente estraneo: una parola che giunge tardivamente a dire il senso e che quindi non è in grado di sottrarlo all'ipoteca psicologica della soggettività. Nella seconda posizione, la lingua viene riportata al *vissuto linguistico* che si esprime nella comunità entropatica e linguistica, in cui soltanto, attivando la comprensione linguistica nella sua reciprocità, i prodotti del singolo entrano nel circuito generale e vengono compresi attivamente dagli altri. In questa seconda accezione, la lingua, che è tutt'uno con il tessuto delle relazioni che costituisce l'orizzonte della comunità, non si limita a trasmettere un contenuto sostanzialmente soggettivo o destinato a rimanere tale, bensì coinvolge gli altri in un attivo processo di co-realizzazione dell'agire presentificato, mettendo, tra l'altro, in evidenza l'identità della formazione spirituale, attraverso i prodotti di chi parla e di chi ascolta. Perciò il passaggio delle evidenze diviene, per così dire, fluido, grazie all'identità della formazione spirituale, che rende comprensibili i prodotti spirituali entro l'esperienza concreta della comunicazione. A questo va aggiunto qualcosa per ribadire il valore attivo ed attivante che Husserl, in questa fase, attribuisce alla lingua, rinviandone così l'essenza al *vissuto espressivo* che diviene di fatto *espressione vivente*. "Nell'unità della comunità comunicativa di più persone, la formazione ripetutamente riprodotta non si presenta più alla coscienza come uguale, bensì come a tutti comune in generale" (ivi: 387). Una volta attivata la comunicazione nel contesto reale e vivente della comunità comunicativa, il senso non è più meramente trasmesso. Non rimbalza da soggetto a soggetto rimanendo sostanzialmente identico a se stesso. Ne verrebbe meno il significato effettivo della comunicazione, che, al contrario, una volta messa in opera per il tramite della lingua, compie il miracolo di costituire un "senso" che non è più quello espresso, nella prima formulazione, dal mittente, bensì un "senso" nuovo che si impone come comune a tutti in generale. Qui si coglie il concetto di "espressione vivente" in un "vissuto espressivo", inteso ad esaltare la capacità che ha il linguaggio, sia pure alle condizioni dettate dalla realtà

(*vivente*) della comunità comunicativa, di creare il senso, e non di indicarlo semplicemente, dopo aver provocato l'attitudine dei soggetti parlanti e dialoganti a farsi donatori di senso, attraverso l'esercizio della parola.

Ma la funzione della parola non è ancora esaurita se ci rifacciamo con Husserl alla parola "scritta", e al ruolo indispensabile che questa, in quanto tale, assume nella costituzione di una *piena* obiettività della formazione ideale.

La parola deve ancora assolvere al compito di consentire la *conservazione* degli oggetti ideali, cioè, in definitiva, la garanzia di "un'esistenza permanente degli 'oggetti ideali', un'esistenza che duri anche attraverso quei tempi in cui lo scopritore e i suoi compagni non vivono nella vita desta, nella connessione comunicativa, oppure addirittura non vivono più affatto" (ivi: 387; su questo punto, cfr. Husserl 1986: 31ss). La parola scritta impedisce che si disperda la pregnanza di senso che si trasmette sull'esperienza comunicativa in atto e consente di mantenere viva, *in modo virtuale*, l'attitudine comunicativa. Pur non avendo la immediata esperibilità dei segni linguistici orali, che con la loro sonorità tengono desta l'attenzione per le cose facendone cogliere l'evidenza di senso, l'espressione linguistica scritta svolge una funzione qualitativamente più elevata, in quanto "attraverso la registrazione scritta si attua una modifica del modo d'essere originario della formazione di senso", l'evidenza viene modificata, passando attraverso l'enunciazione scritta, e così viene "sedimentata", in attesa che qualcuno la riattivi, cioè la renda di nuovo evidente. Chiamando in causa il lettore o l'interprete dell'espressione linguistica, Husserl pare voler ribadire che l'evidenza della formazione di senso non si consuma tutta in un momento, non si autodistrugge con il compiersi, in uno spazio e in un tempo determinati, nella sincronia della comunicazione. Il senso che pure richiede la parola per essere comunicato e quindi reso oggettivo, ha bisogno di essere "sostenuto", e questo è possibile se "permane" nella trascrizione, come testo da "leggere" e quindi da "interpretare". Non basta "dare" il senso, *dicendolo*, ma bisogna sostenerlo, garantendosi la sua permanenza nella parola scritta, che attenda paziente di farsi di nuovo parola detta, in chi leggendo o interpretando ne fa rifluire l'evidenza di senso nella riapertura della comunicazione. A questo punto sarebbe facile riprendere tutte le istanze espresse dall'ermeneutica che dall'attitudine dialogica col testo parte per mettere in guardia contro la parola cristallizzata di quel sapere enunciativo, definitorio che vanifica ogni sforzo di risvegliare il senso sedimentato e condanna alla passività il lettore destinatario. E vero che Husserl non sottovaluta i momenti di accettazione "passiva", attraverso il ricordo o l'udito di una proposizione, che "viene dapprima accolta attraverso una partecipazione egologica meramente passiva", consentendo di assumere un senso in modo indistinto e unitario,

direttamente valido, ma si impegna a rilevare nello stesso tempo la diversa qualità di quell'intenzione di "esplicazione" e di "quell'attività che riarticola ciò che è stato letto..., membro per membro secondo il suo senso, che lo circoscrive articolandolo nella sua particolarità nell'ambito di ciò che è stato passivamente ricevuto e porta a una nuova e attiva realizzazione la validità complessiva sulla base delle validità particolari. *Una forma passiva di senso si trasforma così in una forma di senso attivamente prodotta*" (ivi: 391, corsivo nostro).

Husserl insiste sulla peculiarità di questa attività che ridà l'evidenza, offrendo una formazione "nel modo della produzione originaria", che a sua volta si oggettiva idealmente e si rende "tramutabile" sotto forma di nuove proposizioni e di giudizi, che ancora riaccenderanno, dopo un primo momento di passività la capacità tutta attiva di riprodurre originariamente il senso.

E qui prefigurata la comunità permanente degli spiriti come spiriti attivi, nell'inesauribilità della comunicazione in cui il senso "portato" dalla parola scritta viene fatto rivivere e viene trasformato, in un movimento di svolgimento, in cui però non è mai dato di perdere di vista il momento e il luogo originario in cui esso ha avuto origine, e di smarrire la "continuità da persona a persona, da tempo a tempo". Questo significa però che se, da un lato, le idealità originarie, partendo dai dati pre-scientifici del mondo culturale, devono essere state fissate in proposizioni ben definite, dall'altro, la capacità di portare queste proposizioni dalla vaga comprensione linguistica alla "chiarezza del riattivamento del loro senso evidente dev'essere stata tramandata e tramandabile nel suo modo specifico". Se queste due condizioni non si realizzassero, la scienza non sarebbe più in grado di conservare il suo senso originario, lungo tutto il processo delle formazioni logiche e lo scienziato non potrebbe portare a un'evidenza mediata ciò che è implicito in ciascuna proposizione: "non soltanto il senso sedimentato (logico), ma il senso reale, il senso di verità" (ivi: 393). Per garantire la deduttività della scienza è certo sufficiente l'evidenza logico formale, "ma senza la facoltà effettiva e reale del riattivamento delle attività originarie rinchiusi nei concetti fondamentali, e quindi anche del che cosa e del come dei loro materiali pre-scientifici, [la scienza] sarebbe una tradizione svuotata del suo senso; se a nostra volta fossimo privi di questa facoltà, non potremmo nemmeno sapere se essa abbia, o abbia mai avuto, un senso autentico, effettivamente reperibile" (*ibid.*). Ma se si pone attenzione alla realtà della scienza nel nostro tempo, cioè alla situazione della scienza moderna, ci si accorge subito quanto siano disattese le condizioni necessarie a garantire ad essa un senso autentico. Questa è divenuta un insieme di formule linguistiche, corredate da schemi e figure sensibilmente intuitivi, ma non in grado di rimettere in moto la capacità riproduttiva. Dall'evidenza puramente logica, si passa

all'applicabilità della scienza, senza che il suo senso sia fatto evidenziare.

La vita scientifica si consuma e invecchia tra attività logiche e attività pratiche utilitarie, che oscurano il senso originario e ne producono degli altri che “tornano sì a vanto della logica, ma allontanano sempre più dalle origini e rendono insensibili, appunto, al problema dell'origine e quindi al senso proprio dell'essere e di verità delle scienze nel loro complesso” (ivi: 545). Eppure la lingua scritta ha prodotto, comunque, la possibilità di una trasmissibilità delle proposizioni, degli enunciati e dei metodi, affidata al “senso logico”, anche se andava perduto il senso originario di verità. Perciò spesso ci si è accorti che in questa perdita del senso originario della scienza, anche la lingua perdeva la memoria della sua origine, si cristallizzava nell'enunciato, che quanto più è perfetto logicamente e formalmente, tanto più assume una vita autonoma e si separa irrimediabilmente dalla fonte da cui è sgorgata, dal serbatoio di senso dell'esperienza vissuta, della *Lebenswelt*, in cui anch'essa si poneva come luogo privilegiato del senso originario. Come per la scienza anche la lingua, che ne segue il destino, perde la sua essenziale connotazione storica, dimentica di essere nata nell'alveo della storia dell'umanità di cui pure dovrebbe essere l'espressione più congruente, trascende, con la sua pretesa di rigore logico-formale, l'orizzonte vivente presente alla nostra coscienza, implicite in ogni nostro orizzonte presente. Trascura, con grave pregiudizio per la sua funzione originaria, il fatto che “a una certa umanità corrisponde per essenza un certo mondo culturale, un mondo circostante nella vita nel suo modo d'essere, un modo d'essere che è diverso in ogni epoca storica e per ogni umanità e che costituisce sempre una tradizione” (ivi: 395-396), sottovalutando, quindi, la nostra posizione nell'orizzonte storico, entro cui “tutto è storico”, compreso il linguaggio.

Irrompendo dalle scaturigini del silenzio, la lingua si porta dietro il suo carico di senso sedimentato nell'esperienza vissuta, con la quale inizialmente è solidale nella relazione produttiva del “vissuto espressivo”. Poi si sviluppa e diviene “adulta” e rivendicando la sua autonomia, sconfessa le sue origini apparentemente povere e si isterilisce in formulazioni logiche sempre più prive di senso. Compiono le patologie della lingua che reclamano come terapia un risalimento fino all'originario senso del “vissuto espressivo”, in cui il linguaggio non si riduce a “segno” o a semplice portatore del senso di altro, ma vive e cresce nella e con la pregnanza di senso che in esso riesce ad esprimersi.

Il programma della fenomenologia, che porta Husserl a fare i conti con la crisi della ragione e con la crisi della scienza, finisce col dover inserire anche il problema della lingua, con la sua crescente riduzione a segno senza significato. L'orizzonte husserliano si allarga e include anche la ricerca del luogo originario in cui il senso del silenzio diviene senso della

parola. *La Crisi delle scienze europee* diventa, conseguentemente, anche se non esplicitamente, l'opera non soltanto dei limiti della scienza moderna, ma anche di una nuova teoria del segno e del linguaggio che ne arresti il processo degenerativo e li collochi nel flusso produttivo dell'esperienza vissuta in cui il "senso", cioè la verità della lingua, non è stato ancora smarrito.

#### Riferimenti bibliografici

- Baldini, Massimo  
1988 *Le dimensioni del silenzio*, Roma, Città Nuova.
- Heidegger, Martin  
1973 *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia.  
1978 *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, Torino, UTET.
- Husserl, Edmund  
1890 *Semiotik*, Manoscritto K I 51; ora in *Husserliana XII*, The Hague, M. Nijhoff, 1970, pp. 340-373; tr. it. a cura di C. Di Martino, Milano, Spirali, 1984.  
1930a *Manoscritto C 4*.  
1930b *Manoscritto B 15 IX*.  
1939 "Vom Ursprung der Geometrie", *Revue Internationale de Philosophie*, I, 2, Bruxelles; ora in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), The Hague, M. Nijhoff, 1976, Beilage III, pp. 365-386; tr. it. in Husserl 1983, pp. 380-405.
- 1966 *Logica formale e trascendentale*, Bari, Laterza.  
1969 *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano, Bompiani.  
1983 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.  
1986 *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, Maurice  
1965 *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore.  
1969 *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Rosen, Stanley  
1969 *Nihilism: A Philosophical Essay*, New York Haven, Yale University Press.

Mario Signore è Professore ordinario di Filosofia morale nella Facoltà di Economia dell'Università del Salento. È Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali. È membro della Fondazione "Centro di studi filosofici di Gallarate" (Padova). È Beirat della "Görres Gesellschaft" (Köln). È Vice Presidente della Società Italiana di Studi Kantiani. È Direttore di "Idee", rivista del Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali.

È coordinatore del Dottorato di ricerca in "Etica e antropologia. Storia e fondazione", giunto al XXII ciclo e presso il quale svolge anche attività di docenza.

I suoi interessi di ricerca si sono sviluppati nell'ambito della problematica teoretica, etica e filosofico-antropologica. Si segnalano a questo proposito: il volume *Senso e significato in Max Weber* (1977); le traduzioni dell'opera di Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, col titolo *Il fondamento delle scienze della cultura* (1997); e di alcuni saggi rickertiani da *Logos*, sotto il titolo *Filosofia, valori, teoria della definizione* (1987); ha curato l'edizione italiana dell'opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa* (1985); inoltre è autore di "Die Philosophie zwischen Erkenntnistheorie und Weltanschauungslehre", in *Neukantianismus, Perspektiven und Probleme*, Würzburg (1994); *Questioni di etica e filosofia pratica* (1995); "Il discorso filosofico tra scienza e fede", in *Measure and the Infinite. Science Faith Experience* (2003); "Il postmoderno. Itinerario per una nuova condizione culturale ed etica", in *Postmodernità e problematiche pedagogiche* (2003); "Comunità e riconoscimento", in *Libertà e comunità* (2005); *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale* (2006).

---

<sup>1</sup> L'elogio del silenzio col quale Heidegger introduce il problema del linguaggio e tende a chiarire il "luogo ontologico di questo fenomeno nella costituzione dell'essere dell'Esserci", vuole tra l'altro far cogliere i limiti della teoria del significato, per la quale rinvia al secondo volume delle *Logische Untersuchungen* di Husserl (Ric. 1 e 4-6) e a *Ideen* I, parr. 123 ss., e di

---

quella indagine filosofica che si esaurisce nella “filosofia del linguaggio”, senza dedicare la sua attenzione alle “cose stesse”, portandosi sul piano di una problematica concettualmente più chiara (Heidegger 1978: 267).

<sup>2</sup> Nella stessa opera è chiara la preferenza per un *cogito tacito*, che l'autore propone in particolare ai filosofi, troppo inclini, al contrario, al *cogito langagier* (cfr. ivi: 211 ss.).

<sup>3</sup> Per l'autore, che polemizza con Wittgenstein e Heidegger, il silenzio non è “la spiegazione dei desideri, ma la negazione della spiegazione. Nei confronti della comprensione il silenzio è subordinato al linguaggio. Senza il linguaggio il silenzio sarebbe invisibile, non sarebbe nulla” (Rosen 1969: 200-201). Per una visione complessiva del problema del “silenzio” è molto utile consultare il prezioso volumetto di Massimo Baldini, *Le dimensioni del silenzio*, 1988, corredato tra l'altro di un'importante scelta di testi di vari autori, in massima parte del XX secolo.

<sup>4</sup> Husserl afferma che “gli oggetti che la logica pura intende indagare si presentano anzitutto sotto forma grammaticale. Più precisamente, essi sono dati per così dire nell'alveo di vissuti concreti che nella loro funzione di *intenzione significativa* o di *riempimento di significato*... ineriscono a certe *espressioni* linguistiche, con le quali formano una unità fenomenologica” (cfr. ivi: 209).

<sup>5</sup> Husserl precisa a questo punto che la geometria rappresenta tutta la matematica della spazio temporalità.

<sup>6</sup> Cogliamo l'occasione per far rilevare, a questo punto, la distanza di Husserl dalle teorie narratologiche: la non tematicità della formulazione linguistica della geometria e delle scienze in generale non consente l'equazione geometria/scienza uguale a narrazione. Nella narrazione non è tutta l'oggettualità ideale (il senso) dell'oggetto narrato, che quindi la trascende.