

◀ dualmente i progetti utopici, né a ridurre la speranza a un frenetico oltrepassare senza punti di arrivo e neppure di appoggio. La speranza vuole arrivare alla meta, l'utopia non è uno stato permanente, un continuo rinvio al futuro, un vivere nella perenne dilazione; la realizzazione non può essere concepita come "cattiva infinità". Ma ciò non significa neppure che la speranza debba semplicemente rassegnarsi davanti all'inadeguatezza di ogni esaudimento esperito e metterla sul conto della finitezza dell'uomo, rinunciando alla propria ricerca di perfezione e di assolutezza, come se il suo elevarsi alla razionalità richiedesse necessariamente di riconoscere l'ineluttabilità dello stato di cose presente. In realtà proprio della speranza è voler giungere alla fine, all'*ultimum* del compimento non più inadeguato, e proprio questa è la ragione profonda di ogni "malinconia dell'adempimento": in ogni positiva realizzazione giunge a compiersi un contenuto di desiderio, ma quello che resta irrealizzato è lo stesso "realizzante", il soggetto pulsante e produttore ma ancora oscuro e ignoto a se stesso. L'ineluttabilità del rimando escatologico della coscienza anticipante scaturisce dallo stesso nucleo originario e propulsivo del vivere dell'uomo.

Non si può certo dire che i lettori e i critici abbiano sempre colto o riconosciuto l'essenzialità di questo motivo blochiano. Anzi, tutta la ricezione de *Il principio speranza* è stata non solo poco lineare, ma nel suo insieme piuttosto limitata e quasi superficiale: se il libro è risultato un grosso successo editoriale, se il titolo è diventato espressione usatissima nella pubblicistica e nella lingua comune tedesca, non molti sono i temi e i motivi che hanno esercitato un influsso profondo e durevole. Bloch è stato recepito piuttosto nella globalità (vera o presunta) del suo indirizzo di fondo e nella puntualità di motivi e accenti particolari che non nella specifica forza inventiva e argomentativa dei suoi contributi tematici.

L'eccezione più vistosa è il suo pensiero religioso, che non è stato solo oggetto di studi specialistici e di vaste discussioni, ma ha inciso a fondo e a lungo nella riflessione teologica sia protestante che cattolica (meno forse, paradossalmente, in quella ebraica). Jürgen Moltmann con la sua *Teologia della speranza* (1964) è l'esempio più rappresentativo di questa feconda ricezione teologica de *Il principio speranza*, ma diversi altri teologi di primo piano (come Wolfhart Pannenberg, Hellmut Gollwitzer, Johann Baptist Metz o Italo Mancini) hanno ricavato o elaborato concetti fondamentali del loro pensiero in base a sollecitazioni di Bloch. Molti altri (W.D. Marsch, G. Sauter, J. Pieper, H. Sonnemans, C.H. Ratschow, R. Schaeffler, A. Jäger, M. Eckert ecc.) hanno discusso le concezioni religiose di Bloch in opere pregevoli per incisività e acume interpretativo. Per tutti le provocazioni del "messianismo ateo" di Bloch sono state una spinta per riscoprire, ridiscutere e ridefinire la centralità della prospettiva escatologica nella dimensione religiosa, per ricalibrare il rapporto tra l'aspetto metastorico delle "cose ultime" e l'impegno etico-politico rivolto al futuro intrastorico, per ripensare a fondo il nesso tra immanenza e trascendenza alla luce dell'intreccio sotterrico tra azione divina e azione umana, tra eternità e temporalità.

Le altre specifiche articolazioni del pensiero di Bloch (antropologia, ontologia, etica, estetica, cosmologia), così come la sua impostazione complessiva, sono state studiate da molti specialisti, ma non sono entrate tra i motivi ricorrenti delle discussioni filosofiche contemporanee, anzi sono state per lo più intenzionalmente ignorate e lasciate da parte. È augurabile che la traduzione dell'opera fondamentale stimoli, almeno in Italia, una ricezione più attenta.

## Schema o ossatura?

di Marco Santambrogio

DONALD DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, ed. orig. 1984, trad. dall'inglese di Roberto Brigati, pp. 402, Lit 48.000.

Ci sono due grandi temi che percorrono la filosofia del Novecento e sembrano, ma non lo sono, indipendenti. Sono il linguaggio e la verità. Con la "svolta linguistica", la filosofia ha tro-

in realtà ne siamo ancora molto lontani. Tempo fa Carlo Viano ebbe a sostenere che ciò che oggi sappiamo del linguaggio non è molto di più di quello che poteva saperne un qualunque dotto medievale. Credo che Viano avesse torto; è vero però che mentre siamo ragionevolmente sicuri di quale sia la forma generale ad esempio della scienza fisica (anche se non possiamo affatto sapere quale sia la teoria fisica vera), non abbiamo invece idee altrettanto chiare per quel che riguarda la forma generale che dovranno assumere le teorie del significato linguistico. Il secondo tema, la verità, è sempre stato centrale per i filosofi. Ma per il nostro secolo sembra che sia divenuto drammatico, con la "scoperta" che

la spiegazione del funzionamento di una qualunque lingua naturale. Tale spiegazione dovrà essere in primo luogo una *teoria del significato* per quella lingua e cioè una teoria tale che chiunque la conosca sia per ciò stesso in grado di capire i parlanti di quella lingua. Naturalmente, perché la teoria non sia circolare e quindi inservibile, essa dovrà essere applicabile alla lingua in questione senza far uso di concetti specificamente linguistici propri di quella lingua (non potremo cioè supporre di sapere che cosa sia un enunciato o il senso di un termine o un'asserzione in quella lingua).

In secondo luogo, una tale teoria dovrà dirci, per ogni enunciato della lingua in questione, a quali condizioni

il silenzio è d'oro, che "L'Azur triomphe" è vero in francese se e solo se l'Azur trionfa, e così via per ogni altro enunciato di quella lingua: c'è forse qualcosa che ancora ci manca per poter capire qualunque cosa diano i francesi? Su questa domanda e le sue inaspettate conseguenze si arrovellano da anni i filosofi analitici. (Si osservi che se il compito dei filosofi è quello di produrre teorie del significato così concepite, allora è facile cogliere la distanza che li separa da quei linguisti, come Chomsky, che si disinteressano del tutto della verità e delle altre nozioni semantiche).

Ma questo modo di mettere le cose per quel che riguarda il linguaggio non significa precisamente incorrere nella fallacia di credere che le parole possano essere messe *direttamente* a confronto con la realtà, e quindi ignorare che *prima* di poter operare un tale confronto, dobbiamo già aver scelto uno schema concettuale o un paradigma, per usare il termine di Kuhn? Se capisco bene, è proprio questo che sostengono (ma senza entrare direttamente in polemica con Davidson) gli ermeneutici. Prima della verità pensata come *corrispondenza* o *conformità*, ha scritto ad esempio Gianni Vattimo, dobbiamo postulare una nozione di verità diversa, pensata secondo la metafora dell'abitare, e precisare il tratto che è comune a ogni abitare: "il suo inserirsi non in uno spazio naturale pensato in fondo come spazio astratto, geometrico, ma in un paesaggio segnato da una tradizione". Di nuovo, "tradizione" è solo un altro modo di chiamare uno schema concettuale. La risposta di Davidson è molto articolata e piuttosto convincente. In primo luogo, non bisogna credere che una teoria del significato, con i suoi infiniti teoremi della forma "... è vero se e solo se..." — dove i puntini possono essere rimpiazzati da ciascun enunciato della lingua in questione — stabilisca le condizioni di verità di ciascun enunciato in isolamento dagli altri. L'unità minima del significato è l'intero linguaggio. Non è possibile quindi capire un solo enunciato, ad esempio del francese: per capirne uno dobbiamo capirne almeno implicitamente infiniti altri. Ma soprattutto, sostiene Davidson, il dualismo implicito nell'idea di uno schema concettuale, tra lo schema e qualcosa che potremmo chiamare il contenuto, "non può essere difeso, né compreso". Possiamo pensare che gli schemi concettuali *organizzino* qualcosa come il flusso dell'esperienza; oppure che *si conformino* con la realtà o l'esperienza. Ma la prima metafora non ha un senso preciso e per quanto riguarda la seconda, l'idea di conformità all'esperienza nel suo complesso non aggiunge nulla di intelligibile al semplice concetto di *essere vero*. Ora, possiamo in effetti pensare l'esistenza di schemi concettuali diversi sul modello dell'esistenza di lingue diverse, che tutte descrivono la realtà o si conformano soddisfacentemente all'esperienza, eppure sono reciprocamente intraducibili. Ma "conformarsi soddisfacentemente all'esperienza" significa semplicemente essere in larga misura veri. E allora dobbiamo chiederci: "fino a che punto riusciamo a comprendere la nozione di verità, applicata al linguaggio, indipendentemente dalla nozione di traduzione?"

La risposta di Davidson è che non possiamo affatto farlo e quindi non riusciamo veramente a capire l'idea che possano esistere linguaggi diversi, tutti accettabili eppure intraducibili l'uno nell'altro. Le discussioni e gli interrogativi sollevati da queste riflessioni sono davvero molti. Ma una cosa appare chiara, a giudizio di chi scrive: è dai filosofi che lavorano nel solco della filosofia analitica che dobbiamo attenderci i progressi più significativi nella comprensione dei meccanismi linguistici fondamentali, perché essi in genere hanno ben presenti le teorizzazioni dei filosofi non analitici, ma raramente vale l'inverso.

## Provare l'improbabile

di Marco Ravera

EMANUELA SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 262, Lit.48.000.

È con grande favore che si deve salutare questo saggio che, vertendo su uno degli argomenti centrali della storia della filosofia moderna, si affianca all'ormai classico volume di Dieter Henrich (La prova ontologica dell'esistenza di Dio, tradotto nel 1983 per la casa editrice Prismi), che costituiva sinora l'unico strumento per lo studio complessivo della questione. Va detto subito che rispetto al libro di Henrich il lavoro della Scribano affronta un arco temporale più ristretto. Quello infatti, riprendendo ab ovo la tematica ontoteologica, ne ripercorreva le tappe attraverso l'età moderna sino a Kant, per poi dedicare ampio spazio alle vicende della sua problematica riproposizione nell'idealismo postkantiano culminanti nel suo irrevocabile tramonto con C.H. Weisse. Il presente volume si arresta invece a Kant: è una scelta precisa le cui motivazioni, non solo storiografiche ma schiettamente teoretiche, ineriscono agli intenti fondamentali dell'indagine svolta. L'autrice riconosce che il periodo focale della complessa avventura della prova a priori è quello che si dispiega tra Cartesio e Kant, argomentando con ragione che tutte le obiezioni che sono state rivolte per due secoli all'argomento anselmiano sono state poste in essere all'interno della visione metafisica di Cartesio, come del resto dimostra il fatto che "la critica che Kant rivolge all'argomento ontologico è modellata sulla particolare forma che la prova a priori ha assunto nelle pagine cartesiane". Insomma, con Cartesio si ha una cesura radicale che può ripresentare l'argomento ontologico proprio perché si situa completamente al di là del modo di pensare di Tommaso, confluendo così in una riformulazione della prova a priori che è qualcosa di assolutamente diverso da ciò ch'essa

era, o voleva essere, in Anselmo.

Cardine di questo spostamento — come l'autrice efficacemente argomenta soprattutto nel capitolo centrale — è a ben vedere però la rielaborazione cartesiana della prova a posteriori: nelle pagine delle Meditazioni metafisiche questa non appare più come una prova "altra" rispetto a quella ontologica, bensì a questa completamente subordinata e pertanto del tutto secondaria, col risultato di poter ambire a una qualche validità dimostrativa soltanto rimanendo in questo ruolo di sudditanza; e che Kant lo riconosca è certamente suo grandissimo merito, ma ciò non toglie che la pietra tombale da lui posta sulla questione non possa e non debba far passare in seconda linea l'enorme vitalità dei dibattiti che da Cudworth a Leibniz fino a Wolff e a Hume costellano questa decisiva avventura del pensiero. Dall'assunto cartesiano che la dimostrazione dell'esistenza di Dio non debba nulla all'esperienza, si diparte lo sforzo di adeguare pienamente la ragione come tale all'immagine cristiana di Dio: in questo modo l'ateismo diventa contravvenzione delle leggi stesse della matematica e della logica, e le "vecchie" prove non avrebbero più valore alcuno, completamente riassorbite dalla "nuova" ontoteologia. Ma quando esse ritornano — com'è il caso del riproporsi dell'argomentazione cosmologica di matrice tomista nel pensiero inglese di Seicento e Settecento, da Locke a Hume — viene alla luce ex contrario quanto "platonismo delle essenze" di fatto si celi in tale moderna ontoteologia; e il problema ancora si complica, se concordiamo con la Scribano sul fatto che, nel suo rinnovato riproporsi, anche la prova cosmologica è costretta a modellarsi su categorie non più solo causali ma puramente logiche, e perciò a riaffermare, sia pure indirettamente, l'egemonia dell'argomento a priori cartesiano il cui emergere e consolidarsi è appunto l'oggetto principale di questo libro.

vato il modo di riformulare tutti i suoi problemi tradizionali come se riguardassero direttamente o indirettamente il linguaggio. Dal problema ontologico al problema degli universali, dal dualismo cartesiano al problema dell'intenzionalità — le grandi questioni della storia della filosofia trovano così una nuova presentazione. Certo, in filosofia non si può mai parlare di soluzioni definitive, ma la filosofia analitica, che si caratterizza grosso modo come quel modo di filosofare che ha cercato di sviluppare sistematicamente le conseguenze della svolta linguistica, ci ha fatto fare grandi progressi nella comprensione di tutte quelle questioni.

Ora però il compito più urgente per il filosofo è quello di capire meglio come funziona il linguaggio stesso. Dobbiamo ad esempio sapere che tipo di conoscenze deve avere un parlante per capirne un altro, che tipo di rapporto abbiano le parole con le cose, se esista una "forma logica" e così via. Se disponessimo di buone risposte per questi interrogativi, sarebbe facile tra l'altro costruire macchine che parlano;

esistono molte teorie per spiegare gli stessi fenomeni, che la nostra conoscenza dipende dai modi di organizzare l'esperienza e cioè dagli schemi concettuali che usiamo, e che non può esistere un unico schema. Di qui l'impressione che l'idea di verità, con i suoi tradizionali caratteri di unicità e di assolutezza, sia divenuta inservibile o richieda comunque profonde revisioni. Il filosofo contemporaneo che ha fatto forse più di ogni altro per chiarire i rapporti tra questi due temi (e per demolire il relativismo concettuale) è Donald Davidson. Esce ora dal Mulino il suo *Verità e interpretazione*, che raccoglie una ventina di saggi, dal 1964 al 1981, alcuni dei quali sono ormai dei veri classici e hanno dato luogo a una letteratura imponente (in queste stesse settimane sono usciti altri due volumi, *Sopprimere la lontananza uccide* di Davide Spati, La Nuova Italia, e *Davidson et la philosophie du langage* di Pascal Engel, Puf).

Cercherò ora di esporre per sommi capi la tesi centrale di Davidson circa la forma generale che dovrà assumere

quell'enunciato sia vero. Questa è evidentemente una condizione necessaria per capire i parlanti di essa: non potremmo certo sostenere di sapere il francese se non sapessimo che l'enunciato "La neige est blanche" è vero in francese se e solo se la neve è bianca. Né potremmo sostenere di saperlo se non riconoscessimo le conseguenze logiche di un enunciato — ad esempio, se non sapessimo che da "Giuseppe è scapolo" e da "Nessuno scapolo è sposato" segue "Giuseppe non è sposato". E la nozione di conseguenza logica — si osservi — è definita nei termini della nozione di verità.

Ma, in terzo luogo, Davidson ha sostenuto che una teoria della verità per una data lingua è tutto ciò di cui dobbiamo disporre per avere anche una teoria del significato per la stessa lingua. Una teoria della verità non è altro che una teoria che sistematicamente e quindi a partire da un numero finito di principi ci dà le condizioni di verità per ciascun enunciato di quella lingua. Supponiamo di sapere che "Le silence est d'or" è vero in francese se e solo se