

Claudia Razza

Dall'analitica all'estetica

Metafora e metodo fenomenologico
come alternativa alla svolta linguistica

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2014
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884674114-1

Non ci sono strade che portano
dalla grammatica alla metafisica.

MAX BLACK

AL LETTORE

Gli studi sulla metafora si sono sviluppati generalmente in sede letteraria. La filosofia ha sempre manifestato una diffidenza, se non il rifiuto, di introdurre la metafora in uno schema riflessivo di tipo teoretico. L'esame del concetto di metafora come strumento del metodo fenomenologico è l'argomento cruciale di questo lavoro di Claudia Razza. Un lavoro complesso che prende in considerazione la vasta problematica con cui, non solo in ambito linguistico, ma soprattutto filosofico, è stato affrontato il concetto di metafora. Convinzione dell'autrice, sostenuta con argomentazioni serrate e documentate, è che l'idea stessa di metafora sia stata chiusa da un'interpretazione filosofico-analitica nella sfera esclusiva del linguaggio. Questa critica ha il suo punto di riferimento nella fenomenologia, il cui metodo mette in luce come, senza il ritorno a un originario precategoriale e a un'indagine di tipo gnoseologico, si rimanga in una dimensione «ingenua», «naturalistica».

La sfida culturale di Claudia Razza è rileggere la metafora non in questa visione linguistico-analitica, bensì attraverso una metodologia che consenta di elaborare un concetto assolutamente originale, cioè quello di «estetica fondamentale». La metafora, in questo senso, è ciò che rimanda all'originario, vale a dire a una sfera che oltrepassa il linguaggio stesso, mettendo in luce l'aisthesis trascendentale, tema cruciale della fenomenologia.

Dunque, se chiudiamo in una relazione i seguenti argomenti – la metafora, la fenomenologia, l'estetica trascendentale – troviamo i termini essenziali della teoria fenomenologica della metafora, a cui è dedicato il lavoro di Claudia Razza, che mette capo, come osservato, all'idea di «estetica fondamentale». I passaggi riflessivi per giungere a questa tesi sono complessi nella loro articolazione. Il cammino privilegiato è quello tipico della ricerca fenomenologica, cioè lo sguardo

che riconduce il pensiero di Husserl a quello di Kant e di Descartes, in cui si evidenzia come l'estetica trascendentale rappresenti il momento fondamentale di quella «donazione di senso» propria della fenomenologia.

Tenendo sempre bene in evidenza la problematica relazione tra Husserl e Heidegger, cogliendo con precisione le tesi di Ernesto Grassi e di Hans Georg Gadamer, l'autrice non nasconde la sua polemica contro la filosofia di Derrida e di Rorty, che si esaurisce nell'analisi formale del linguaggio. Con coraggio, Claudia Razza sottolinea come questa concezione si contrapponga a quella fenomenologica (più chiaramente: alla fenomenologia metaforologica), in quanto la prima «comporta la negazione dell'uomo», mentre la seconda, quella fenomenologica, «conduce all'uomo».

In questa prospettiva diventa opportuna l'apertura della ricerca alle problematiche attuali sul linguaggio virtuale, sulla «virtualizzazione dell'uomo» che, appunto, hanno il loro fondamento di comprensione nelle questioni prima delineate. È decisivo, allora, sottolineare, e non perdere di vista, la funzione del soggetto nel metodo fenomenologico, per non dimenticare quella «donazione di senso» che è tema essenziale dell'estetica fondamentale: «dal momento stesso in cui teorizza la dissoluzione dell'identità soggettiva, tutto ciò non comporta che l'oscuramento, il naufragio del metaforico. Nella misura in cui si può considerare Rorty come il Derrida della filosofia analitica, quella che in qualche modo viene delineata come l'alternativa filosofica odierna si rivela in realtà come una falsa alternativa».

D'altra parte l'autrice non si lascia attirare dalle sirene di un facile, quanto illusorio, metaforicismo filosofico. Se nella scienza, metafora significa inganno, arbitrio poetico, nella filosofia essa può divenire condizione dell'espressione della verità metafisica nella misura in cui il precategoriale fenomenologico preceda e fondi l'analisi linguistica. In questo contesto, il ritorno all'ego della fenomenologia rappresenta il metodo con cui comprendere i limiti stessi dell'analisi formale del linguaggio. È, dunque, questo di Claudia Razza, un lavoro che ha saputo unire prospettive che per convenienza si preferisce generalmente tenere ben distinte.

Vi troviamo un eccellente esame delle problematiche proprie della fenomenologia, documentate con un'attenzione ai testi molto accurata. In secondo luogo, sulla base di questo studio, Claudia Razza avanza una propria interpretazione della metafora, di cui conosce la sterminata bibliografia, elaborando la sua idea originale di «estetica fondamentale». Infine, è evidente, e non taciuta, la consapevolezza che la filosofia non sia un esercizio retorico fine a se stesso, ma metta in gioco la nostra esistenza, il nostro essere nel mondo, la nostra determinatezza storica: ciò comporta, come logica conseguenza, la presa di distanza da alcune posizioni filosofiche peraltro dominanti nella nostra cultura, cosa che rende ancora più interessante il lavoro di Claudia Razza.

Stefano Zecchi

Introduzione

SENZA SINTESI, C'È FILOSOFIA?

«L'indagine [*Besinnung*] filosofica deve rinunciare alla “filosofia del linguaggio” e dedicare la sua attenzione alle “cose stesse”»¹. A riproporre così il noto monito husserliano è la voce di Martin Heidegger, la cui firma compare chiara e autorevole a capo di una *Gesamt-ausgabe* che registra l'espressione definitiva («*letzter Hand*») di un pensiero di prima mano, un pensiero cioè rivolto direttamente all'essere, da parte di un *Dasein* che si è rivelato, attraverso straordinarie intuizioni, all'altezza del compito. Ora, se Heidegger abbia vinto la «battaglia contro l'incantamento dell'intelletto»², o non si sia piuttosto lasciato guidare dalla grazia indicativa del suo linguaggio, è una questione controversa.

Per le posizioni che come unica alternativa all'idealismo metafisico ammettono il «nominalismo metodologico»³ e adottano quindi fino in fondo un atteggiamento «analitico», cioè un approccio capace di rinunciare ad ogni sintesi realista e di confinare la filosofia nella «critica del linguaggio»⁴, l'«impegno ontologico»⁵ di Heidegger rispetta la sua opera ancora all'interno della metafisica più recalcitrante⁶.

¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, § 34, p. 204.

² Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1980, prop. 109, p. 66.

³ R. RORTY, *La svolta linguistica*, tr. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994, p. 45. Il «nominalismo metodologico» è «l'unica tesi di fondo che unisce i vari rami della filosofia linguistica» (ivi, p. 91).

⁴ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1980, prop. 4.0031, p. 21: «tutta la filosofia è “critica del linguaggio”»; nonché ID., *Ricerche filosofiche*, cit., prop. 109, p. 66: «la filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio».

⁵ Questa espressione, di ispirazione chiaramente ockhamiana, è comunemente usata dalla tradizione analitica in modo peggiorativo, per indicare la presenza di presupposti assunti con acriticità. Si dice (o si traduce) «impegni ontologici» intendendo piuttosto «compromessi ontologici».

⁶ Cfr. R. CARNAP, «Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del

Ma quella dell'analisi logico-sintattica è l'unica alternativa possibile? E se *le metafore* di Heidegger avessero lo scopo di innescare un altro genere di gioco, altamente filosofico, capace di spingere il linguaggio oltre i confini della convenzione intellettuale? E se il suo fosse, semplicemente, «un nuovo modo», un *altro* modo, «di descrivere la conoscenza e la ricerca»? In tal caso, il suo peccato, un vero e proprio smacco nei confronti dei «fedeli»⁸ del pensiero letterale, non sarebbe un compromesso inconsapevole, ma una deliberata *scelta*⁹ di parlare

linguaggio» (ID., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in «Erkenntnis», 2 (1931), pp. 219-241), dove si afferma che gli enunciati della metafisica sono senza senso poiché usano termini che non hanno significato in quanto privi di riferimento empirico, com'è il caso del termine «nulla» usato da Heidegger. La metafisica è dunque per Carnap da eliminare in quanto non scientifica. D'altra parte, «il campo psichico altrui e la polemica del realismo» rientrano fra quelli definiti «pseudoproblemi nella filosofia» (cfr. R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, tr. it. a c. di E. Severino, Fabbri, Milano, 1966, pp. 329-414), dai quali propone una «purificazione della teoria della conoscenza» (cfr. ivi, pp. 400 sgg.). Delineando un «sistema di costituzione» dei concetti in base a una classificazione teorico-strutturale degli oggetti in varie «specie» e in «sfere» – nonché delle loro proprietà in «classi» e quindi delle loro relazioni – ridotti tutti a elementi primitivi ritenuti «dati di fatto», la sua analisi si pone agli antipodi rispetto al concetto fenomenologico di costituzione trascendentale, il quale (con un obiettivo che in superficie potrebbe essere ritenuto analogo, cioè quello di fondare una scienza unica e vera), penetra, al contrario, nel campo della sintesi. In relazione alla gnoseologia husserliana (che nel profondo non risulta sfiorata), alcuni passaggi di questa teoria sembrano rappresentare una semplificazione (a partire dalla «scomposizione del contenuto conoscitivo» in «nucleo» e «accessorio», in cui il secondo è considerato «superfluo» – ivi, pp. 389 sgg.). Dall'«albero genealogico dei concetti» e dal «sistema gnoseologico stratificato delle quattro specie più importanti di oggetti» (ivi, pp. 397 sgg.), ai termini stessi utilizzati («oggetti spirituali», «oggetti psichici» (altrui e propri), «oggetti fisici»), Carnap si muove nel terreno di una logica pre- o extra-fenomenologica che *dopo* Husserl non può essere ritenuta critica senza che vi affiori una parvenza di naturalismo e senza che il rigore appaia come rigidità. Il neopositivismo del primo Carnap esprime comunque un approccio logico-empirista che egli ha in seguito rivisto.

⁷ Cfr. R. RORTY, «Venticinque anni dopo», in ID., *La svolta linguistica*, cit., p. 145.

⁸ Cfr. D. DAVIDSON, «Fedeli ai fatti», in ID., *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna, 1994, p. 87.

⁹ A proposito di quella che così assume i tratti di una precisa «decisione», Fabio Polidori spiega come «le molteplici parole a cui Heidegger ricorre per tentare di (non) dire l'essere» costituiscano a tutti gli effetti «un tentativo di sottrarsi ai significati», in quanto «l'essere non può essere significato, non può porsi sul piano del significato», diversamente da come «è sempre possibile per l'ente» (cfr. F. POLIDORI, *L'ultima parola, Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 176-177). La scelta della polisemia si presenta in tal caso come una «decisione (*Entscheidung*) [che] ha il compito di aprire uno spazio di pensabilità all'interno di un tratto che, seppur divide, offre anche un luogo di consistenza per il pensiero» (ivi, p. 25), e si configura essa stessa come parte della risposta alla domanda fondamentale per l'essere.

per metafore: terribili infrazioni dai rimbalzi imprevedibili, «geroglifici» blindati che sfuggono al controllo dei sistemi della «filosofia analitica»¹⁰, la quale, soverchiato l'orrore del vuoto materiale, opera sospesa in un piano *iperformale* (che a tratti si rivela non meno platonico dell'iperurano), e teme invece il contenuto *vissuto*, anzi lo rifiuta, o ci combatte¹¹.

Ma ancora, fino a che punto ha diritto di essere chiamata filosofia una posizione costretta ad autolimitare ogni sua indagine all'esame della *validità* formale di ogni argomentazione e che, a rigore, per mantenersi «autoreferenzialmente coerente»¹², dovrebbe precludersi ogni domanda filosofica fondamentale e dinanzi a questioni radicali – ed essenzialmente sintetiche – come quella della *verità*¹³, irrimediabil-

¹⁰ Al di là della «linea trasversale» che Franca D'Agostini traccia per esempio tra la fenomenologia e la versione dummettiana dell'analitica, appare consolidato che tra sviluppo analitico e sviluppo continentale della filosofia novecentesca intercorra una frattura tale da determinarne l'incommensurabilità. Dirimente è «la differenza [...] data [...] dall'uso della logica formale, attivo e inaggrabile nella filosofia analitica, e trascurato o considerato improprio in quella continentale» (cfr. F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 220). Rilevando che, nella sua proposta di «oltrepassamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio», Carnap «sottopone a una distruttiva lettura logica lo scritto heideggeriano *Che cosa è metafisica?*», l'autrice osserva che tale *distruzione* ha valore solo in relazione a «una concezione normativa del linguaggio che vige in ambito analitico», la quale «non è [...] riconosciuta in ambito continentale» (ivi, pp. 215-216).

¹¹ Cfr. G. CORRADI FIUMARA, *Il processo metaforico. Connessioni tra vita e linguaggio*, tr. it. di M. Maraffa, il Mulino, Bologna, 1998, che nella demonizzazione della metafora da parte del positivismo legge una volontà di dominio e di conservazione del potere. Di fronte al «letterale» come strumento di «controllo» e di imposizione di «standard normativi», la libera creatività metaforica sarebbe vista come «una minaccia». Corradi evidenzia come nella scienza questo fenomeno si ripercuota in un «occulto degrado della simbolicità», in una «involutione linguistica» che avrebbe come obiettivo quello di «mantenere la mente ristretta all'interno di un unico, immutabile vocabolario» come quello che Aristotele riservava agli schiavi (ivi, pp. 7-13). Cfr. anche F. NIETZSCHE, «Su verità e menzogna in senso extramorale», in ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1980, p. 370: «l'intelletto [...] è libero e sottratto al suo normale servizio da schiavo» soltanto quando «con gusto creativo mescola le metafore e sposta i confini dell'astrazione», gettando così «via da sé il segno della soggezione».

¹² Si tratta di un criterio largamente condiviso (epistemologicamente basilare), ma che appare come particolarmente caro agli analitici. Cfr. p. es. R. RORTY, *La svolta linguistica*, cit., p. 40.

¹³ La linea analitica che va dalla «teoria semantica della verità» di Tarski alla «teoria pragmatistica della verità», in cui Rorty colloca – fra Peirce, James e Dewey – anche Davidson (cfr. R. RORTY, *Scritti filosofici*, vol. I, tr. it. di M. Maraffa, a c. di A. Gargani, Laterza, Bari, 1994, pp. 169-175), conferma che non sia possibile intendere il con-

mente arrestarsi? «La proprietà di essere vero va spiegata attraverso una relazione tra un'asserzione e qualcos'altro»¹⁴, scrive Donald Davidson, che ribadisce d'altra parte l'insostenibilità della semplice «corrispondenza ai fatti». Ma quel «qualcos'altro» con cui si toglie dall'impiccio non può essere a sua volta un'altra struttura, sempre formale, magari ancora più «pura», vale a dire più astratta. Proprio questo tuttavia egli intende: «vogliamo concentrarci sulla struttura quantificazionale a scapito dei termini singolari», fra i quali rientrebbero tra l'altro, oltre alle parole con il loro riferimento (repliche di cose, qualità, situazioni ecc.), pure le citazioni (repliche di espressioni), e dei quali sarebbe possibile addirittura «fare a meno»¹⁵. Fino a che punto questo modo di procedere, *adagiato* sui «giochi del linguaggio» (ai quali lo stesso Wittgenstein non si abbandonò), non sia più vicino, per paradosso, alla sofistica che alla serietà¹⁶ della filosofia

cetto di verità in modo puramente sintattico, facendo cioè a meno di considerare la questione della corrispondenza (sia in quanto corrispondenza ai fatti, sia mediato a sua volta dalla nozione di soddisfacimento). Che la verità debba consistere nella coerenza formale è peraltro definito da Rorty come «l'errore idealista», che «consiste nell'assumere che "vero" necessiti di una definizione» (ivi, p. 170). D'altro canto, assegnare al termine «vero» un uso esclusivamente decizionale – «per dire cose metalinguistiche della forma «S è vero se e solo se...»» (ivi, pp. 171-172) – rimette la questione della verificabilità al terreno semantico da cui è stata astratta. La volontà di formulare una «teoria della verità» tradisce insomma un'inquietudine realista che, non appena il formalista-coerentista prova a tradurre nei propri termini, comporta una deriva oggettivistico-fondazionistica, esposta tra l'altro a ciò che Putnam ha chiamato «la fallacia naturalistica» (cfr. H. PUTNAM, *Verità ed etica*, tr. it. di A. La Porta, il Saggiatore, Milano, 1982, p. 129). La stessa scelta di campo sembra dunque imporre di rinunciarvi.

¹⁴ D. DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 87.

¹⁵ Ivi, p. 99.

¹⁶ Se Blumenberg oppone la serietà dell'aspirazione realista alla risibilità (al ridicolo) della teoria pura (cfr. H. BLUMENBERG, *La caduta del profeta o la comicità della teoria pura*, tr. it. di P. Pavanini, Pratiche, Parma, 1983), Davidson, che associa la serietà all'«intenzione di dire ciò che è vero» (cfr. D. DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 178), la oppone allo scherzare e persino alla sciocchezza (cfr. ivi, p. 172). Il tentativo di «dire il vero» sarebbe, secondo Dummett, lo «scopo generale» del parlare, e ciò fornirebbe, secondo Davidson, «una spiegazione *fondazionale* del linguaggio» (ivi, p. 179, c.vvo mio). *Dire il vero* è insomma *parlare sul serio*. Ma se «un appello alla serietà [...] non va oltre un appello all'intuizione» (ivi, p. 177), se il vero (o il falso) può essere detto cioè soltanto in relazione a qualcosa (che non sia meramente un'altra asserzione ma uno stato di cose esteriore al linguaggio), non sembra plausibile che un «linguaggio» formalizzato possa essere considerato altro che un *gioco*, «una fiaba» (ivi, p. 170); ad essere *seri*, esso non potrebbe, secondo questa stessa concezione, nemmeno essere considerato un linguaggio. Al riguardo cfr. il gioco di parole di E. DE OLASO, «Giocare sul serio», in «Paradigmi», 38, 1995, pp. 197-210. Cfr. anche la visione controcorrente – in apparenza – di Nietzsche, che incoraggia a «giocare con ciò che è serio», vale a dire, a

come impegno¹⁷ nella *ricerca* della conoscenza, è una questione che dunque si pone.

Richard Rorty spiega come, a differenza del «positivismo logico tradizionale», nel quale si sosteneva che ad aver «*reso possibile* la formulazione dei problemi tradizionali della filosofia» fosse stata la mancanza di perspicuità dell'inglese ordinario¹⁸, «la Filosofia del Linguaggio Ordinario» – in cui le analisi davidsoniane verrebbero incluse – sostiene che «i problemi filosofici insorgono non perché l'inglese non sia perspicuo (lo è), ma piuttosto perché i filosofi non hanno usato l'inglese [...] bensì una lingua che *sembra* inglese ordinario. [...] Se i filosofi usassero le parole come le usa chiunque altro, non sarebbero *in grado di sollevare* quei problemi» – si conclude –, il che viene quindi presentato come l'obiettivo da raggiungere¹⁹. Se dunque si segue l'interpretazione rortyana, e lo scopo della filosofia analitica, a partire dalla svolta linguistica (dal linguaggio *ideale* a quello *ordinario*, chiamato anche comune, pubblico o naturale), è di trovare un linguaggio che *impedisca la formulazione* dei problemi filosofici tradizionali, quella che ne risulta, così descritta, è una *filosofia dell'elusione*, o meglio una *tecnica* dell'elusione.

Se, su un versante antitetico a quello della fenomenologia, fondata sull'adozione di un atteggiamento e di un metodo – l'*atteggiamento fenomenologico* appunto, che teorizza e pratica la doppia *riduzione* (*trascendentale* ed *eidetica*) –, il *riduzionismo linguistico* teorizzato da Rorty e dalla corrente analitica ampiamente praticato, sostiene quello che per contrasto si può definire come un *atteggiamento elusivo*, una pragmatica elusiva, con essa verrebbe meno all'imperativo classico dell'*impegno filosofico* (gnoseologico, metafisico, ontologico, etico e perfino estetico), un impegno che mira a sostituire, a superare l'ingenuità della mera opinione semplicemente asserita o stabilita, con un approccio sempre rinnovatamente critico, comprensivo di dubbio e di accor-

rimettere in gioco ciò che è stato erroneamente preso per serio (cfr. F. NIETZSCHE, «Su verità e menzogna in senso extramorale», cit., p. 372).

¹⁷ Il termine impegno è qui inteso *anche* nel senso morale, nel senso di quella «responsabilità filosofica» dal «carattere radicale» invocata da Husserl (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 1989, § 2, p. 41).

¹⁸ R. RORTY, *La svolta linguistica*, cit., p. 49. «I positivisti credono che sia importante costruire un linguaggio alternativo [...] i cui termini descrittivi non definiti si riferiscano soltanto ad oggetti che si offrono a una cognizione diretta, la cui logica è estensionale» (*ibid.*).

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 48 sg.

tezza, di astensione dal pre-giudizio e di ricerca originaria. Il raffronto è manifesto e offre lo spunto da cui iniziare: da un lato, l'atteggiamento fenomenologico che, esercitando la *riduzione metodica*²⁰ dinanzi alla conoscenza, si pone come quella che possiamo definire una *filosofia del compimento*, del *riempimento*, eminentemente sintetica – la riduzione fenomenologica non è *riduttiva* bensì, per l'appunto, *riconduttiva*²¹ –; dall'altro, un atteggiamento elusivo non solo nei confronti del *senso*, ma nei confronti della filosofia stessa. «Mettendo insieme tutti questi espedienti per salvare la faccia, queste ritirate tattiche, queste deboli nuove formulazioni, e via dicendo», scriveva Ernest Gellner nel 1959, «quel che rimane [...] è o proprio un bel nulla, o qualcosa di così debole, di così innocuo, di così delimitato, ed eclettico, e mitigato, che non si ha il coraggio di dissentirne». Ciò «impedisce l'esame critico di quei valori e di quelle idee» che «la filosofia linguistica [...] contiene [...] in forma camuffata», nonché «l'esame critico in genere; inibisce il pensiero»²².

Alcuni passaggi di *questa* analitica avvezza all'*escamotage* sembrano infatti aver toccato il fondo di quell'«età infelice»²³ da cui Edmund Husserl trasse come reazione la spinta per proporre un nuovo «ritorno all'ego»²⁴, una nuova «svolta radicale dall'oggettivismo ingenuo a un *soggettivismo trascendentale*»²⁵. Ciò che «è andato perduto» – affermava Husserl – nella «dispersione della filosofia contemporanea», nella «desolazione» di «pseudoesposizioni e pseudocritiche», nella «laboriosità disordinata» di «una letteratura crescente all'infinito quasi priva di connessione», è «lo spirito stesso del carattere radicale della responsabilità filosofica»²⁶. Un «convenzionalismo privo di vita» – osservava – ha interrotto lo sviluppo della «filosofia vivente in modo unitario», tesa alla «seria meditazione tra le teorie in contrasto, che pur nel loro opporsi manifestano un'intima solidarietà»: quella di convergere in un «filosofare [...] collaborativo» intento al raggiungimento di risultati tali da «resistere a ogni critica ulteriore»²⁷.

²⁰ L'*epoché* fenomenologica è «presuntiva», semmai regolativa, non definitiva.

²¹ Riconduce all'*ego* trascendentale.

²² E. GELLNER, *Parole e cose. Un contributo critico all'analisi del linguaggio e uno studio sulla filosofia linguistica*, tr. it. di B. Oddera, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 218-219.

²³ L'espressione è tratta da E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 2, p. 40.

²⁴ Ivi, § 2, p. 41.

²⁵ Ivi, § 2, p. 39.

²⁶ Ivi, § 2, pp. 40-41.

²⁷ Ivi, § 2, p. 40.

INDICE

«Al lettore», di Stefano Zecchi	9
---------------------------------	---

Introduzione

Senza sintesi, c'è filosofia?	13
-------------------------------	----

La metafora come problema

1. Dalla «svolta linguistica» alla svolta fenomenologica	45
2. Il linguaggio ordinario, fra scienza e arte	86
3. La linguistica come scienza positiva	110
4. Problematicità dell'analisi logica	119
5. Metafora e verità: un medesimo problema	151
6. Metafora come rappresentazione linguistica e metafora come figura regolativo-conoscitiva	174

La metafora come risposta

1. Metafore e vita quotidiana: la strada della sintesi	189
2. «Metafore convenzionali», contro il mito della letteralità	203
3. Comunicazione, espressione, indicazione	207
4. L'analisi trascendentale del linguaggio e l'ascesa metaforica	211
5. Insufficienza dell'ermeneutica testuale	226
6. Intenzionalità e metaforicità: l'atteggiamento metaforologico	244
7. Il mondo come fenomeno	251
8. Segnatura anziché definizione	254
9. La svolta estetica della fenomenologia	257
10. L'espressione filosofica	264
11. Il linguaggio-oggetto della metafilosofia e l'espressione filosofica come tema della fenomenologia	269
12. Eidetica e metaforologia	273

13. La riduzione estetica (la metaforologia come estetica rigorosa)	278
14. Lo sguardo umano della riflessione filosofica	284
15. Dialettica metaforologica ed estetica fondamentale	292
<i>Conclusione</i>	
Senza sintesi non c'è neanche linguaggio	307
<i>Ringraziamenti</i>	343
<i>Indice dei nomi</i>	345