

Filosofia del linguaggio, filosofia della vita: l'attualità dell'antropologia filosofica Intervista a Karl-Siegbert Rehberg

A cura di Francesco Marchesi

Fondazione Collegio San Carlo (Modena)
francesco.marchesi@email.it

Nell'ambito di un'intervista dedicata al rapporto tra antropologia filosofica, filosofia del linguaggio e linguistica sembra indispensabile prendere le mosse da due figure lontane, la cui influenza sugli autori principali dell'antropologia filosofica risulta conclamata. Mi riferisco ovviamente alla riflessione sul tema di personalità quali Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt. Qual è stato il ruolo svolto da questi riferimenti nella costituzione del problema relativo al linguaggio all'interno di questa corrente di pensiero?

Un riferimento al ruolo del linguaggio nella elaborazione di un punto di vista complessivo sull'uomo non è una novità nella storia del pensiero, ma una tradizione radicata nella classicità e, successivamente, nei concetti della teologia. Il linguaggio è stato spesso interpretato come punto di rottura tra uomo e mondo animale a partire dal carattere di totalità sistematica che gli è proprio, ancora più che come capacità intrinseca del parlare. È chiaro però, come lei ricorda nella sua domanda, che a partire dal XVIII secolo questo tipo di riflessione vive una svolta, con Rousseau, Herder e Humboldt tra gli altri: il punto caratterizzante della innovazione di queste figure risulta essere una concezione del linguaggio inteso non solamente come sistema di comunicazione ma soprattutto come base di partenza per la percezione e quindi costruzione del mondo. Creazioni per altro non individuali, ma potenzialmente condivise all'interno di una comunità o di una società. Questi risultati sono di cruciale importanza per gli autori dell'antropologia filosofica, in particolare per Gehlen, per il quale il linguaggio è parte fondamentale della costituzione dell'uomo, ma anche per Plessner, il quale ha dedicato la sua abilitazione a Colonia proprio alla teoria del linguaggio di Herder. Ecco, mi pare questo il punto fondamentale attraverso cui questa meditazione influenza in modo decisivo l'antropologia del XX secolo.

Di passaggio: lei ha scritto che proprio Herder e Humboldt avrebbero buone ragioni da opporre alla linguistica di Noam Chomsky¹. Che cosa intendeva?

È ormai convinzione diffusa, nella ricerca di ambito tedesco ma non solo, che il linguaggio costituisca certamente un dato antropologico, ma ancor di più un elemento denso di storicità. In altre parole, esso non pare in connessione con l'antropologia al modo descritto da Chomsky e dalla sua grammatica universale: è insomma assunto che esso contenga un rilevante elemento culturale. Herder, ad esempio, ha mostrato come ogni lingua rappresenti un sistema “legittimo”, per così dire, nel suo isolamento, e non uno stadio della catena progressiva dell'evoluzione.

Volevo adesso sottoporle una questione più strettamente teorica a partire dal concetto, così rilevante nella riflessione dell'antropologia filosofica, di posizionalità, il quale viene declinato in questo contesto a partire da un orizzonte di reciprocità tra elemento umano ed elemento non umano. Nella linguistica, a partire dal modello classico di Ferdinand de Saussure, possiamo ritrovare qualcosa come un concetto di posizionalità nel quale però è del tutto assente qualcosa come un tale rapporto di reciprocità: al contrario, l'elemento individuale è integralmente fabbricato dalla posizione che lo connota. Come valuta questo aspetto proprio della complessità che caratterizza l'antropologia filosofica?

Certamente il concetto di *posizionalità* è presente in tutti gli autori principali dell'antropologia filosofica, sebbene segnato da sfumature differenti: l'elemento che sembra caratterizzarlo in generale è però la “distanza” che l'uomo può sempre guadagnare rispetto alla realtà che lo circonda. Una distanza che è ciò che separa lo statuto dell'umano dall'animalità, sempre integrata funzionalmente con l'ambiente e presa negli automatismi delle reazioni istintuali. Questo mi pare l'aspetto fondamentale, al punto che è presente non solo nel rapporto uomo-ambiente, ma rispetto alle istituzioni ed ai sistemi di comunicazione, insomma, a tutto ciò che non è umano: Gehlen ha ad esempio sostenuto, a partire da Mead, come la distanza, permettendo l'individuazione, rappresenti una condizione della comunicazione. Plessner ha parlato di un “diritto alla distanza” come di un diritto all'individualità. Osserviamo in questi autori un *pathos* tutto borghese verso l'autonomia e l'indipendenza.

Nel corso delle celebrazioni per i cento anni dalla morte di Ferdinand de Saussure abbiamo avuto qui in Italia un convegno dal significativo titolo “La lingua come modello per ogni istituzione”. Attorno ad un tale macro-concetto ha riflettuto molto, com'è noto, Arnold Gehlen: rispetto proprio alle istituzioni Gehlen sembra assegnare al linguaggio il ruolo ad un tempo di “ponte” con esse e quello ulteriore di proto-istituzione. La domanda quindi è: in Gehlen abbiamo certamente un ruolo attivo e dinamico del linguaggio rispetto alle istituzioni, ma si osserva anche una dimensione “formale”, come modello topologico, analogo (o comunque non lontano) alla langue di Saussure.

¹ K.-S. Rehberg, *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*, in «Iride», XVI (2003), n. 39 maggio-agosto, pp. 267-289, p. 273. Cfr. inoltre: K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 33, 1981, pp. 160-198.

Gehlen era affascinato dallo strutturalismo, ma più che da figure come Saussure o dalla Scuola di Praga, dall'antropologia di Lévi-Strauss. Egli in ogni caso conosce ed assume alcune significative conquiste della linguistica, come ad esempio la nozione classica di arbitrarietà del segno. In Gehlen però la lingua ha un ruolo *antropobiologico*, a lui interessa il lavoro che essa svolge nella ontogenesi di ogni individualità, nel processo di acquisizione di una posizione specifica, piuttosto che il fattore “sistematico” che essa iscrive nelle relazioni umane. Per Gehlen il linguaggio è la parte che più di altre presiede alla differenziazione della singolarità, ed in esso confluiscono i risultati della sensualità, dell'immaginazione, della totalità della percezione: in questo ambito tali istanze non solo assumono una formalizzazione sistematica, ma si incrociano, si combinano. Ritroviamo qui suggestioni già rousseauiane, secondo le quali il linguaggio non è tanto o solo struttura, ma ritmo ed espressione. C'è in questa nozione una, a mio parere, originale connessione di percezione naturale ed espressione culturale. È in un quadro così formato che il linguaggio risulta propedeutico ad un rapporto con le istituzioni.

Non solo: Gehlen vede in istituzioni simili al linguaggio, quali ad esempio i rituali, il motore dello sviluppo delle istituzioni stesse, della loro normatività, delle forme della vita comune. Questa teoria dinamica, sia ad un livello individuale, che nell'ambito della collettività sociale delle istituzioni, risulta paradossale se pensiamo all'attitudine conservatrice propria delle posizioni di Gehlen. Un autore curioso degli esiti più avanzati della riflessione delle scienze umane, che è ad un tempo a tal punto spaventato dal disordine sociale da elaborare una posizione politica caratterizzata da un istituzionalismo estremamente rigido, nel quale si perdono la molteplicità e la plasticità della sua riflessione teorica.

Come valuta la tesi elaborata da Karl-Otto Apel su linguaggio come meta-istituzione²?

Intorno alla riflessione centrata sul cosiddetto *linguistic turn*, sul quale si è esercitato in Germania ad esempio Habermas, in particolare a partire dalle tesi di Austin, è necessario sottolineare come per gli autori dell'antropologia filosofica il linguaggio non sia una istituzione a tutti gli effetti, ma piuttosto una condizione naturale della cultura, e quindi anche delle istituzioni stesse. La lingua, il linguaggio, sono istanze primitive che rendono l'uomo un essere naturale dotato di cultura. Rispetto quindi a tutta una tendenza estremamente “culturalista” che ha impregnato una parte significativa delle scienze umane novecentesche, la cui ultima propaggine è senz'altro la scuola decostruzionista, gli autori che stiamo esaminando risultano interessanti al fine di valutare un certo riduzionismo che caratterizza una opzione che avvicina il mondo come un unico grande testo. In questo senso non si tratta di sottovalutare le conquiste di questa tendenza riguardo all'analisi delle forme sociali, della ritualità, ma di pensare l'antropologia come allargamento, ed in parte critica, di un orizzonte che ha finito per mostrare alcuni limiti.

Joachim Fischer ha affermato, in modo molto convincente, nonostante ad esempio Gehlen fosse in parte affascinato dal nazismo, che la prospettiva dell'antropologia filosofica può rappresentare una forma di immunizzazione da ogni tentazione

² Cfr. K.-O. Apel, *Arnold Gehlens «Philosophie der Institutionen» und die Metainstitution der Sprache*, in *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973 (trad. it. a cura di A. Gualandi, *La «filosofia delle istituzioni» di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio*, in «Discipline filosofiche», XIII (2003), n. 1, pp. 93-115).

totalitaria: si pensi al polemica di Plessner contro la totalità chiusa della comunità, o meglio contro il radicalismo di una certa lettura della comunità. Analogamente in Gehlen vi è un approccio alle singole questioni sempre sotto il segno della complessità, volto a smascherare e criticare le unilateralità e gli eccessi.

In Gehlen quindi, seguendo le sue ultime risposte, osserviamo il ruolo di mediazione del linguaggio, inteso come premessa per la costruzione integrale della vita. Da questo punto di vista mi colpisce la natura immediatamente significativa che questo autore coglie nell'azione, come modalità di simbolizzazione intenzionale del mondo. Mi pare notevole questo approccio quasi fenomenologico rispetto alle mediazioni presentate da una opzione come quella delle scienze derivate dalla linguistica, per le quali la simbolizzazione è sempre "di secondo livello".

Gehlen nei suoi primi anni di studio ai tempi dell'abilitazione, ma forse anche in seguito, ha sempre avuto un "talento" fenomenologico piuttosto che un metodo fenomenologico, cui lei fa riferimento. In questo senso credo che egli potrebbe concordare con l'affermazione di Cassirer secondo il quale "l'uomo è un animale simbolico". Tutti gli impulsi, le sensazioni, confluiscono per Gehlen nel cervello, descritto come organo dinamico capace di gestire l'insieme delle funzioni cognitive: è un grande tema delle scienze anche oggi. Il corpo nella sua integralità è inoltre coinvolto in questi processi di simbolizzazione: per questo ricordavo in precedenza come gli autori dell'antropologia filosofica osserverebbero, contro i teorici della decostruzione, l'irriducibile presenza della corporeità, del dato biologico che non può essere escluso, messo tra parentesi.

In questo quadro la simbolizzazione assume allora una posizione a tal punto primordiale che, direi, precede l'intenzione: ancora una volta si tratta di una premessa naturale che permette il lavoro successivo delle potenzialità culturali proprie dell'uomo. L'intenzionalità è possibile proprio a partire da questo elemento di fondo.

Una questione più generale in conclusione. Una delle sue tesi più forti riguarda la rivendicazione di una attualità dell'antropologia filosofica, di una eredità da riscoprire. Alla luce di quanto detto fino a questo momento è possibile che una tale riscoperta possa essere centrata proprio su quel dato biologico fondamentale caratterizzante l'umano, del quale abbiamo tentato fin qui una descrizione? In altre parole: oggi sembra che vi sia qualcosa come l'esigenza di un ritorno ad un concetto forte di "vita", a permanenze biologiche precedenti il tratto culturale. Penso alla ricerca intorno alla biopolitica o a recenti acquisizioni delle neuroscienze: è interessante osservare come alcune di queste correnti orientino la riflessione proprio a partire dalla constatazione delle aporie dei metodi delle scienze umane figlie del linguistic turn. È quindi possibile cogliere l'attualità dell'antropologia filosofica come matrice di un anthropological turn in grado di superare i blocchi di un culturalismo per molto tempo egemone?

Si potrebbe forse parlare di una integrazione del *linguistic turn* nella riflessione a base biologica, del dato culturale nello sfondo vitale, in modo da intendere la simbolizzazione, la lingua stessa, come costruzioni artificiali frutto di potenzialità naturali. Del resto l'impulso che ha dato vita alla corrente dell'antropologia filosofica è stata la percezione da parte di Max Scheler della radicale novità introdotta nelle scienze biologiche dopo Darwin. Oggi, mi sembra, abbiamo un terzo momento nel quale la biologia introduce contenuti inediti nel nostro modo di pensare, grazie alle

scoperte in ambito genetico. C'è però una notevole differenza rispetto al tempo di Scheler: la specializzazione delle scienze ha condotto a ritenere che le domande di stampo antropologico non siano parte del compito del mestiere dello scienziato. È opinione diffusa che le posizioni in questo campo risultino da preferenze personali, alla stregua delle convinzioni religiose. Si può quindi ritenere che il ruolo di una riflessione avvertita sugli esiti delle scienze contemporanee sia proprio quello di interrogarsi sulle conseguenze generali di mutamenti di questa portata. Lo specialismo non intende infatti, esplicitamente, assolvere ad un tale compito. Non solo, ad una filosofia di stampo antropologico spetta il compito ulteriore di una elaborazione intorno ai campi di intersezione tra queste discipline rinnovate e le domande filosofiche tradizionali, ed infine la costruzione di un approccio di natura etica ai problemi sollevati dai nuovi risultati cui abbiamo fatto riferimento. In questo senso è curioso notare come le nuove scoperte delle scienze biologiche sollecitino interrogativi non diversi da quelli che hanno impegnato gran parte della storia del pensiero.

Non si tratta, infine, di fornire un giudizio sulle scienze naturali da parte di una tradizione come quella dell'antropologia filosofica, ma piuttosto di presentare una "offerta" di riflessione a queste discipline, in vista di una più matura coscienza delle implicazioni e della complessità che la ricerca scientifica da sempre ci propone.