

Intervista/tavola rotonda con H.P. Krüger

(a cura di)

Marco Mazzeo

Università della Calabria
m.mazzeo@tiscali.it

Massimo De Carolis

Università di Salerno
mdecarolis@unisa.it

Pietro Garofalo

Università degli Studi di Palermo
pietro.garofalo@unipa.it

L'antefatto

Hans-Peter Krüger (Università di Postdam) è tra i fondatori e membro del comitato scientifico della *Helmuth Plessner Gesellschaft* nata a Gottinga nel 1999. Su invito di Massimo de Carolis (Università di Salerno), tra il 23 e il 24 maggio 2013 Krüger ha tenuto prima una conferenza presso l'Università di Salerno e poi un incontro seminariale dedicato a una discussione a più voci presso il SUM (Istituto italiano di Scienze Umane) di Napoli. Il testo che segue è la trascrizione tradotta della seconda di queste giornate. Qui di seguito l'elenco dei partecipanti alla tavola rotonda: Massimo de Carolis (Università di Salerno), Salvatore Giammusso (Università di Napoli Federico II), Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno e SUM di Napoli), Marco Russo (Università di Salerno), Elettra Stimilli (Università di Salerno), Guelfo Carbone (Università "La sapienza" e LUM di Roma), Giacomo Maria Salerno (LUM e Anomalia Sapienza di Roma), Antonio Manconi (Università "Roma III"), Giorgio Fazio (Università "La Sapienza"), Dario Gentili (Università "Roma III" e SUM), Marco Mazzeo (Università della Calabria), Bruno Moroncini (Università di Salerno), Francesco Piro (Università di Salerno).

L'intervista/tavola rotonda

Marco Mazzeo: *In più di un'occasione lei ha messo a confronto il pensiero di Plessner con quello di alcuni dei più importanti filosofi del linguaggio del novecento (Cassirer¹, Peirce², Austin³). A suo giudizio quale può essere il contributo più*

¹ H. Krüger, *Philosophical Anthropologies in Comparison. The Approaches of Ernst Cassirer and Helmuth Plessner*, Third Ernst Cassirer Lecture, Göteborg University, 2 giugno 2006.

² H. Krüger, *The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatisms and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology*, "Iris", 2009, pp. 195-204 (trad. it. in "Iride", 39, 2003, pp. 331-342).

³ H. Krüger, *L'antropologia filosofica di Plessner è una filosofia del performativo? Un*

rilevante che l'antropologia filosofica di Plessner può offrire alla filosofia del linguaggio?

Come prima cosa vorrei dire che ogni volta che sono venuto qui in Italia ho avuto la stessa sensazione che ebbe Plessner. Egli ebbe un carteggio molto bello con König⁴ negli anni venti e i due avevano l'abitudine di viaggiare attraversando la Grecia e l'Italia per scoprire "mondi". Plessner ha compreso la differenza tra mondo e ambienti non solo grazie al pensiero di Uexküll o di Scheler ma anche grazie all'esperienza che ne fece qui in Italia e in Grecia. Credo avesse ragione. Un mondo ha bisogno di un importante sfondo e non solo di strutture di primo piano e occorre trasformare queste ultime in una sorta di palcoscenico per questo enorme sfondo storico che si ritrova qui in Italia e vi sono grato per il vostro invito. Per rispondere alla domanda, Plessner non è un filosofo del linguaggio in senso stretto, piuttosto è interessante il modo nel quale egli ha situato il linguaggio in un contesto più ampio di comportamenti che è possibile osservare dall'esterno. Come anche per Scheler, il comportamento però non si può ridurre al *behaviour* del comportamentismo. A tal proposito, trovo rilevante proprio questo aspetto, cioè il fatto che il linguaggio sia sempre inserito in qualcosa che linguaggio non è, qualcosa che, riprendendo Wittgenstein, potremmo definire una "forma di vita". È questa la cosa più interessante di questo contributo. Forse possiamo cominciare accennando alle tre cose più importanti che Plessner ha detto a tal proposito. Il sottotitolo del libro *L'unità dei sensi*⁵, che non compare nella traduzione italiana, fa riferimento a una *Aesthesiologie des Geistes* (estesiologia dello spirito). Plessner pone attenzione alla funzione simbolica dove la questione cruciale è comprendere come le funzioni propriamente umane, come quelle legate al piano tradizionalmente chiamato "dello spirito", prendono forma non calate idealisticamente dall'alto, ma a partire dal piano estetico in senso stretto, quello proprio della percezione sensoriale. La questione cruciale è capire come da funzioni percettive inferiori prendano forma le prestazioni cognitive di livello più alto. Queste ultime non devono essere ridotte idealisticamente a un linguaggio del linguaggio o a un meta-linguaggio, ma devono essere desunte alle percezioni sensibili. Nel libro Plessner distingue tre diverse forme simboliche, cioè tre funzioni: la tematizzazione, la precisazione e la schematizzazione. La prima è legata alla *aisthesis*, un livello di percezione estetica che nella tradizione occidentale trova il proprio momento più alto nell'arte. In questo senso ne va essenzialmente della possibilità attraverso la percezione di tematizzare un momento dell'esperienza. La seconda funzione, in cui entra in scena specificamente il linguaggio, è quella della precisazione dato che il linguaggio è caratterizzato da una tendenza selettiva. Il linguaggio a differenza del piano percettivo non può cogliere tutto, ma consente una messa a fuoco più precisa rispetto al piano estetico. La terza funzione è quella della schematizzazione che in primo luogo è legata al corpo e che, in secondo luogo, nell'esperienza tradizionale parte dal piano della formazione dell'*habitus*, delle abitudini, mentre nella modernità ha trovato forma di compimento ideale nella scienza e nella tecnica dove anche a livello tecnico questi schemi, nei quali vengono riassunte e raccolte le esperienze, hanno la possibilità di essere poi

confronto con Austin, in M. Russo, A. Borsari (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura, storia dell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 234-244.

⁴ Josef König (1893-1974), filosofo e psicologo, ha un intenso carteggio (1922-1933) con Plessner di cui è amico.

⁵ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, trad. it. di M. Russo, Cortina, Milano 2008.

materializzati concretamente, tradotti in prodotti, in opere reali. Quindi già da questo tipo di quadro si vede che la questione cruciale per Plessner relativamente al linguaggio non sta tanto in una trattazione del linguaggio come tale, ma nella sua attitudine a inserirlo in un quadro più generale. In questo caso specifico come termine di mediazione tra il piano estetico che prende corpo nella tematizzazione e quello dell'astrazione tecnoscientifica. Il secondo aspetto importante lo si ritrova nel libro *I gradi dell'organico*⁶ e riguarda la distinzione molto importante che Plessner fa tra la posizionalità centrica e la posizionalità eccentrica. Il momento cruciale della posizionalità centrica è l'interazione costante tra organismo e ambiente. Al contrario, quel che caratterizza la posizione eccentrica è che questa interazione tra organismo-ambiente è a sua volta tematizzata da quel che viene indicato da Plessner con il termine "persona" e cioè una polarità soggettiva situata accanto, sopra o sotto questa interazione. Ciò vuol dire che si costituisce qualcosa come un triangolo: non c'è più una relazione univoca tra organismo e ambiente, ma c'è un punto di vista eccentrico. Da questa posizione terza è possibile tematizzare le correlazioni con l'oggetto. In relazione a questa posizione di distanza della persona rispetto all'interazione organismo-ambiente Plessner dice che qui non si incontra più un "ambiente" ma un "mondo" nel quale non si dà più il determinismo di relazioni univoche reversibili. Per questa ragione, sostiene Plessner, a causa cioè di questo carattere triadico della relazione, un vivente che sia in una posizione eccentrica, dunque caratterizzato dalla qualità della persona, è un "essere vivente personale" che deve articolare la propria espressione, letteralmente "esprimersi". Con questa nozione si deve intendere il carattere dell'uscir fuori, perché altrimenti il punto di vista eccentrico non potrebbe stabilizzarsi e aver luogo. Questa articolazione espressiva è caratterizzata dal fatto che ci sono diverse modalità estetico-sensibili che non sono organizzate centricamente, bensì eccentricamente dunque simbolicamente, in forma triadica. Da questo punto di vista il linguaggio rappresenta il momento culminante di questo processo e viene definito da Plessner come una "espressività al quadrato, alla seconda potenza" poiché il linguaggio esplicita ciò che nell'espressività c'è già, ma in modo implicito. Nel linguaggio abbiamo due funzioni. Quella che viene indicata come la funzione "assertoria", "constativa" e quella che invece viene indicata con il termine della "idiomatica" nel quale il carattere di idioma del momento linguistico, a differenza di quanto poteva essere supposto a proposito della funzione assertoria, è un insieme di invenzioni specifiche dei diversi contesti culturali di un punto di vista eccentrico e quindi non ha quel carattere di universalità, né lo potrebbe avere. In questo quadro, quindi, il linguaggio strutturalmente è pensato sempre come espressione, vale a dire esplicitazione di ciò che è già implicito nell'esperienza sensibile caratterizzata da questa posizionalità eccentrica ma sempre secondo questa doppia dimensione: da un lato la funzione constativa, dall'altro il momento idiomatico. Il terzo punto emerge in *Anthropologie der Sinne* (1970), opera nella quale c'è un'importante riflessione sulla relazione tra linguaggio e le diverse modalità sensoriali. Qui, infatti, Plessner torna al tema de *L'unità dei sensi* senza grandi costruzioni di tipo trascendentale in maniera da far emergere due tratti fondamentali. Da un lato la coordinazione tra occhio e mano che viene acquisita già nella primissima infanzia e che presiede in generale all'universo della manipolazione e dell'azione e, dall'altro, la coordinazione delle voci, egualmente precoce, in cui ascoltando le voci innanzitutto della madre ma più in generale delle persone

⁶ H. Plessner, *I gradi dell'organico, e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. di V. Rasini. U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

circostanti e sviluppando a sua volta un'autoaffezione attraverso la propria voce che si mescola al circolo delle voci estranee. L'impostazione di una tale autoaffezione è ripresa in linea di principio da Herder. Plessner afferma che tutti e due i casi sono costitutivi del modo in cui il soggetto si situa all'interno di un tempo e di uno spazio nel mondo. Anche in questo il linguaggio ha una doppia articolazione, è connesso, in primo luogo, con il nostro agire, con il nostro stare nel mondo, con la coordinazione occhio-mano, con le voci degli altri, con la propria e, in secondo luogo, con l'autoaffezione che questa genera.

Per certi aspetti credo sia legittimo mettere Plessner a confronto con l'impostazione di Austin il quale anche distingue all'inizio della sua teoria generale degli atti linguistici tra il piano constativo, al quale già si è fatto riferimento prima, e il piano performativo. Plessner non utilizza questo tipo di terminologia, ma in linea di principio possiamo supporre che il tipo di distinzione sia lo stesso. Nella dimensione occhio-mano emerge l'elemento constativo che riguarda la possibilità di acquisire controllo sul mondo, mentre la dimensione dell'intreccio delle voci costituisce un orizzonte di senso essenzialmente paragonabile al piano performativo.

Marco Mazzeo: *E, nella direzione opposta, quale potrebbe essere il contributo della filosofia del linguaggio all'antropologia filosofica? Non penso solo a Austin e Cassirer ma anche a Peirce, Wittgenstein, Saussure e Vygotsky...*

Tutti questi autori presentano punti di forza nelle loro concezioni sul linguaggio che non sono presenti in Plessner. L'analisi speculativa di Peirce, a mio modo di vedere, ha cercato di fondare una semiotica speculativa circa la totalità e la struttura delle relazioni che preceda l'analisi del dato empirico. Qui io vedo una trasformazione del pensiero di Hegel che in Peirce trova modo di esprimersi. Cassirer ha distinto esplicitamente diverse forme simboliche e, a mio giudizio, il suo apporto specifico consiste nell'aver cercato di creare una specifica combinazione storica di queste, in particolar modo del *mythos*, circa la storia e linguaggio fino alla scienza moderna e a volte persino la tecnica. È un problema di ricerca ancora aperto: di cosa ne è del "mito dello stato" che è passibile di avere delle ricadute di tipo totalitario, una cosa che è presente esplicitamente nelle forme simboliche di Cassirer e assente in Plessner. Per quel che riguarda Wittgenstein molto importante è l'aver tentato di mettere in relazione il linguaggio nel contesto dell'azione e della vita in particolare negli scritti più tardi. Saussure, non lo conosco a sufficienza dunque non posso dire molto. Mentre per Vygotsky, vedo in lui una eredità di tipo hegeliano. Mi sembra corretto concepire il rapporto tra linguaggio e pensiero a partire dalla giusta considerazione che c'è un pensiero prelinguistico e un pensiero postlinguistico e che, quindi, si deve concepire la relazione tra questi due elementi in relazione a questa duplicità. A mio parere, si tratta di un modello di ricerca particolarmente interessante.

Salvatore Giammusso: *nel testo che ieri hai letto a Salerno⁷ si faceva riferimento alla difficoltà con una metafora che è quella dello specchio. Si parlava per l'appunto dei neuroni specchio e si diceva che questi neuroni ci appaiono come uno specchio perché nella nostra cultura, quella occidentale, abbiamo sviluppato una preferenza*

⁷ H. Krüger, *L'antropologia filosofica come cornice teorica per la ricerca sul cervello e per la ricerca sul comportamento*, Università di Salerno, 23 maggio 2013.

per lo specchio della conoscenza. In altre parole: il linguaggio filosofico è pieno di queste metafore che corrispondono a modelli. Mi chiedo allora se un modo per approcciare i temi dell'antropologia filosofica non sia anche quello di una critica del linguaggio, che forse la avvicina alla filosofia di Wittgenstein.

Elettra Stimilli: *E, tal proposito, vorrei aggiungere: in che senso quella dello specchio è una metafora? Forse è anche una esperienza...come ad esempio quella che facciamo quando ci rispecchiamo nell'acqua..*

Guelfo Carbone: *è vero che una critica del linguaggio può aiutare l'antropologia filosofica come in effetti aiuta qualunque approccio filosofico ai temi della scienza o ai temi della sociologia, però il problema credo sia, per ricollegarmi alla prima domanda, che la migliore critica sia utilizzare quel linguaggio, metterlo all'opera. Credo sia inevitabile, penso ai lavori di Derrida o di Foucault a tal proposito.....*

Parto dalla prima domanda cui è molto difficile rispondere. Per Plessner è chiaro che, almeno secondo la mia ricostruzione, un essere vivente eccentrico ha un orientamento verso un piano di irrealtà, poiché le attitudini fisiche e psichiche della posizionalità eccentrica non sono sufficienti per poter vivere. Nella vita deve esserci un piano del «tenere per vero» e il linguaggio è l'esplicazione di questo «tenere per vero», della credenza. Per Plessner l'aspetto metaforico del linguaggio è del tutto elementare. Per mezzo di esso la coordinazione occhio-mano si traduce in coordinazione delle voci. A suo parere, il linguaggio non può far altro che esser metaforico. La dimensione fondamentale del linguaggio è sempre la traduzione della coordinazione occhio-mano nella voce o viceversa della voce in coordinazione occhio-mano. Esistono molti testi brevi che appartengono alla produzione tarda di Plessner, per far riferimento alla domanda posta da Giammusso, nei quali egli si mostra critico nei confronti della cosiddetta "svolta linguistica". Secondo Plessner il linguaggio è costitutivamente autoreferenziale e ha sempre questo carattere metaforico, perciò si costruiscano dei metalinguaggi all'interno del linguaggio. Potremmo pensare a questa come alla sua "critica del linguaggio". Inoltre è scettico a proposito del progetto, per molti aspetti l'illusione della filosofia analitica, secondo la quale l'individuazione di un metalinguaggio appropriato possa risolvere i problemi traducendo il piano idiomatologico in un piano del linguaggio universale. Si è detto che Plessner non abbia capito la svolta linguistica, che fosse troppo "vecchio" per farlo ma credo che non si siano comprese le sue argomentazioni. È possibile comprendere quella che è una critica del linguaggio più che una critica della filosofia analitica, in quanto tale, attraverso un parallelo con Wittgenstein e la sua idea che il linguaggio può "far vacanza" ed essere ingannevole. Egli non crede che un metalinguaggio possa costituire la soluzione al problema. Plessner non vuole risolvere il piano dell'idiomatica in un piano metalinguistico che abbia pretesa di universalità. Egli è per una pluralità delle lingue, in questo troviamo una somiglianza con Lyotard e la sua critica al monopolio della lingua in un metalinguaggio. Arrivando al piano fenomenologico, Plessner ritiene che ci sia un rischio grave nella tendenza a autonomizzare il linguaggio che si risolve poi nel sacrificare il fenomeno al linguaggio. Questo è ciò che per certi aspetti dal punto di vista di Plessner ha fatto il nazionalsocialismo.

Per venire alla questione dei neuroni specchio, non ho in mente un altro nome possibile, quel che mi interessava mettere in luce è il fatto che quella dello specchio è una metafora costitutiva di tutta la tradizione della filosofia dell'autocoscienza e

quindi, in linea di principio, di tutta la modernità occidentale. È un punto che è importante sottolineare perché in verità anche se spesso gli scienziati non se ne accorgono, pure quando si fa scienza naturale è inevitabile che abbia luogo qualcosa come un'ermeneutica delle scienze naturali attraverso la quale la nostra impostazione in quanto scienziati e ricercatori viene proiettata sull'oggetto naturale, che è così ermeneuticamente costruito in relazione a quel che è il nostro modello psicologico. Si tratta di una cosa sostanzialmente inevitabile, è importante però avviare delle possibili procedure di correzione che ci mettano in condizione di liberare l'oggetto della ricerca dalle nostre proiezioni. È qualcosa che non avviene mai completamente e che non dobbiamo nemmeno pensare di poter fare in modo completo, ma che deve avvenire sotto forma di processo costante di autocorrezione. Per quel che riguarda il caso specifico dei neuroni specchio, vorrei sottolineare che non dobbiamo pensare cartesianamente a questi neuroni come dei piccoli "homuncoli" che stanno nella nostra testa e che mettono in atto già a livello microscopico qualcosa come una riflessione sul modello dell'autocoscienza. Sarebbe una sciocchezza. Quello che è importante nei neuroni specchio è che innescano una struttura comportamentale comune, quella che nel linguaggio di Plessner corrisponde al «mitmachen» (fare insieme, cooperare), che è caratterizzata da una serie di limiti a partire dal fatto di essere sempre qualcosa di limitato al qui ed ora. Non è un caso che i neuroni specchio non siano stati studiati a partire dalla mente umana. Si tratta di una struttura fondamentale perché sempre in atto anche in quel processo di cooperazione/imitazione che, invece, Plessner indica negli umani con il termine «*Nachahmung*» (imitazione). È importante sottolineare che i neuroni specchio sono un presupposto e una condizione per la *Nachahmung*, che tuttavia non si lascia ridurre a questi: io so che in questo momento io sto attivando, per entrare in rapporto con voi, i miei neuroni specchio ma mi auguro di star facendo anche qualcosa di più di questo.

Bruno Moroncini: *Vorrei sapere se lei conosce e cosa pensa della teoria dello Specchio di Jacques Lacan poi ripresa da Merleau-Ponty. Lo dico perché sono convinto che ci sia una relazione forte con questo discorso e la teoria dei neuroni specchio. Se ho ben capito la sua obiezione al discorso circa i neuroni specchio è che rinvia immediatamente al mondo dell'autocoscienza, mentre nel caso dell'utilizzazione di questa teoria, che si fonda sempre su dati sperimentali, non c'è il problema dell'autocoscienza, ma al contrario di una capacità corporea elementare per l'autoriconoscimento che da questi autori è proprio pensata come qualcosa che non deve essere scambiata con l'autocoscienza. In questo senso tale denominazione in questa teoria deriva dal fatto che ci sia un autoriconoscimento prima e al di fuori dell'autocoscienza. Quindi in virtù di ciò, mi domando, se proprio questa denominazione "di specchio" sia più corretta ed eventualmente più ricca rispetto a quanto una tale critica riconosca.*

Comprendo la pertinenza di ipotesi del genere, in esse infatti c'è uno specchio senza autocoscienza. Ma io credo che un approccio ermeneutico funzioni diversamente. Per quel che riguarda Lacan, noi partiamo dallo specchio che ci conduce all'autocoscienza. Dunque, noi prendiamo le mosse dalla coscienza, attraverso lo specchio giungiamo all'autocoscienza e questo è il processo che conduce alla coscienza di sé. E ciò è il prodotto di una proiezione. Trovo questo normale, ho citato altri autori, ad esempio i teorici della meta-rappresentazione, che prendono le mosse anche dal problema della riflessione. Essi parlano non di specchio ma di riflessione e

di *Mind Reading*. Ne va in questi casi di un momento di riflessività che precede l'autocoscienza e permette di raggiungere, come avviene nella tradizione occidentale moderna, il piano dell'autocoscienza passando per una diversa nozione di riflessività. Anche questi sono dei modelli di spiegazione e dei modelli conoscitivi: ieri ho fatto riferimento ai neurobiologi che in tal senso fanno riferimento alla nozione di «metarappresentazione». Occorre però sottoporre a un test analitico ipotesi di per sé valide per comprendere cosa sia pertinente alla questione e cosa no. Nel caso dei neuroni specchio il problema è che questi neuroni non rispecchiano, in vero, proprio nulla. La loro funzione è di fungere da anello di congiunzione, in un rapporto di feedback, tra il piano sensoriale e quello motorio, questa è la loro funzione fisica. In questo senso essi non rispecchiano proprio nulla e non hanno a che fare con nessun specchio. Propriamente parlando non viene rispecchiato niente. Credo si tratti, per così dire, di una trasposizione fuorviante della metafora dello specchio e le false traduzioni sono gravide di conseguenze. Faccio riferimento qui al libro di Iacoboni⁸: quando i neurobiologi pensano di aver spiegato il meccanismo di rispecchiamento, pensano di poter spiegare il rispecchiamento della coscienza e in questo modo di aver dato risposta al compito così come lo abbiamo conosciuto nelle scienze della cultura. Oggi, in Germania e negli Stati Uniti, essi credono che si possa spiegare in termini neurofisiologici i fenomeni socioculturali secondo una logica riduzionista ed epifenomenalista. Verso questo tipo di impostazione sono molto critico.

Marco Mazzeo: *quali sono le fonti linguistiche e filosofiche sulle quali Plessner basa la sua riflessione sul linguaggio?*

Fin dall'inizio egli si basa su due riferimenti circa il linguaggio, Herder e Humboldt. Dal primo prende l'idea di una autoaffezione della voce e il modo in cui l'interiorizzazione della voce altrui fa sì che il sé si arricchisca e si ampli man mano che le voci altrui vengono iscritte all'interno di questo momento di autoaffezione vocale. Da Humboldt Plessner trae invece la questione della grammaticalizzazione e della storicizzazione del linguaggio, dunque egli accetta da una parte l'idea che ci sia nelle lingue indoeuropee una grammatica "generale", ma dall'altra egli usa proprio Humboldt per dire che questa non deve essere intesa come grammatica ultima e universale. Proprio questo rinvia a ciò che ho detto prima riguardo all'idiomaticità del linguaggio, che egli mutua proprio da Humboldt. Più tardi, a partire dagli anni trenta, egli fa riferimento a Cassirer, riconosce le molteplicità delle forme simboliche come strutture, ma critica l'idea di Cassirer che sia possibile definire l'essenza dell'uomo come *animal symbolicum*. Poiché Plessner ritiene impossibile determinare in maniera univoca l'umano, riprende e trasforma la nozione di *Deus absconditus* nella nozione di *Homo absconditus*. Inoltre fa riferimento alle ricerche circa le afasie, ad esempio di Gebattel⁹, e dei disturbi del linguaggio. Questi sono i riferimenti più importanti.

⁸ Marco Iacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁹ Viktor E. Gebattel (1883-1976) è una figura transdisciplinare al confine tra filosofia, antropologia medica e psichiatria di matrice teorica fenomenologico-esistenziale.

Marco Mazzeo: *Un tema oggi decisivo è quello della crisi dell'istituzione Stato-nazione. Come già diagnosticato da C. Schmitt negli anni sessanta, si tratta di una forma politica oramai alle corde. A suo giudizio, quali opportunità di trasformazione sociale offre una situazione del genere? In che modo struttura quel che, con le parole di Plessner, potremmo chiamare il rapporto tra "Potere e natura umana"?*¹⁰

È interessante la discussione e i reciproci rimandi tra Plessner e Schmitt, tra il 1931 e il 1932, che richiederebbero una discussione a sé stante. Nel 1930-1931 Plessner aveva compreso che la repubblica di Weimer non era passibile di una stabilizzazione. Ci fu un *Kabinett* autoritario e Plessner cercò di legittimare un regime autoritario in Germania, che si attenesse ai valori europei. A quel tempo, nel 1931, Schmitt non era ancora nazionalsocialista, era parzialmente vicino persino a una posizione di centro e Plessner aveva la speranza che egli entrasse a far parte di una lega degli intellettuali. Alla fine questo progetto non si realizzò. Nel 1932 Schmidt aveva anche fatto riferimento a Plessner nel suo testo sul politico. Come è noto, poi, a partire dal 1933, le loro strade si sono completamente separate. Indipendentemente dalla situazione storica direi che Plessner riprende l'impostazione di Georg Misch, cioè, riprende il principio di una impossibilità della fondazione (*Unergründlichkeit*) del fondamento della vita. Nel testo *Potere e natura umana*, del 1931, parla di una "democrazia dei valori", cioè, di una competizione democratica dei valori tra culture. Questo è un progetto incredibile che egli promuove nel 1931. Una democrazia dei valori, non una democrazia sociale e di classe, bensì una equiparazione plurale dei differenti valori delle differenti culture. Questo è il progetto che propone in accordo con la filosofia della vita contro l'etnocentrismo e la l'autoprivilegiamento della propria autocomprensione. A tal proposito le critiche mosse a Heidegger nella parte iniziale di *Potere e natura umana* si riferiscono proprio a questo. Il fatto che Heidegger abbia presentato con una analitica esistenziale quella che era di fatto una tematizzazione basata sulla forma di vita tipica di un certo modello di cultura europea nella tarda modernità portava con sé questo elemento virtualmente imperialistico di voler considerare universale il proprio modello di riferimento. Contro questo tipo di impostazione Plessner insiste sul principio della "Unergründlichkeit".¹¹ Questo enorme progetto viene ampliato nel 1935 da Plessner nella *Krisen des deutschen Geistes* (Crisi dello spirito tedesco), in cui Plessner parla dell'esigenza degli Stati Uniti d'Europa. Plessner sa che Nietzsche ne ha già parlato nelle *Considerazioni inattuali*, ma il compito della filosofia per Plessner è proprio quello di sollevare questioni apparentemente "inattuali": Plessner ha chiaramente compreso come non si dovesse cavalcare il nazionalismo, cioè il progetto di uno stato nazionale e l'imperialismo. Al contrario propone di organizzare una competizione dei valori democratici e l'Europa può secondo lui rappresentarne il modello. E nonostante fosse tedesco, egli afferma che il compito del popolo tedesco può essere quello della pluralizzazione e non quello di uno stato tedesco con una egemonia imperialista.

¹⁰ H. Plessner, *Potere e natura umana*, trad. it. di N. Casanova e a cura di B. Accarino, ilmanifestolibri, Roma 2006.

¹¹ La traduzione italiana corrente è «insondabilità». Come nota Massimo de Carolis, però, il termine tedesco è costruito intorno alla nozione di «Grund» cioè di fondamento: è assenza di fondabilità di quel che ogni volta è idiomatiko.

Elettra Stimilli: *in Plessner il rapporto problematico dell'antropologia filosofica con la questione politica delle istituzioni si evidenzia in questo concetto di "democrazia dei valori" nel quale io vedo in qualche modo realizzata quell'istituzione post-statuale che è il mercato con i suoi aspetti globalizzanti e, come dire, interculturali. Volevo chiederle cosa ne pensa..*

Guelfo Carbone: *il primo decennio degli anni duemila e anche l'inizio del secondo decennio hanno dimostrato che l'espansione del mercato non è necessariamente, anzi quasi mai, un modo per fare a meno della guerra, la modalità più comune e diffusa di relazione tra Stati. Sia la guerra formale, con trattati tra potenze politiche, sia la guerra informale, come quella ad esempio al terrorismo. Nella democrazia dei valori che ruolo ha, allora, la guerra? Che ruolo ha di fatto e che ruolo dovrebbe avere, per l'appunto, come valore?*

Massimo de Carolis: *nell'antropologia filosofica esiste una tensione tra una pretesa universale relativa alla tematizzabilità dell'umano in quanto tale (presente già nella nozione stessa di «antropologia» filosofica) e il forte desiderio di riconoscere il carattere costitutivo di questa particolarità idiomantica specifica di ogni cultura. Così che si possa dire che quello che propriamente è universalmente umano è la particolarità di ogni cultura umana. A mio giudizio, questa idea a livello di concezione teorica dell'umano funziona bene: se dico che quel che umano è la Unergründlichkeit è chiaro che non può esserci umano che non abbia qualcosa di quella particolarità idiomantica di cui si diceva prima. Al di là delle denominazione (democrazia dei valori, democrazia pluralistica, ecc.), il problema è, stando anche alle domande precedenti: come possiamo istituzionalizzare questa tensione tra una pretesa universale e il riconoscimento della costitutiva varietà idiomantica dell'umano? La sensazione è che di fatto l'unica istituzione che fa qualcosa del genere è da un lato il mercato che riconosce qualsiasi tipo di particolarità col risultato che però si perde il momento universale e comunicativo oppure, invece, ci sono delle posizioni teoriche che, proprio per la pretesa che hanno di incarnare valori e che, in quanto tali, hanno pretesa di universalità, finiscono per tradire questo carattere di particolarità. E non è chiaro in che modo un modello teorico come quello che stiamo discutendo qui possa arrivare ad aprire la strada a una soluzione di tipo istituzionale al problema.*

Francesco Piro: *la domanda di De Carolis ricomprende il larga parte la mia, volevo chiedere infatti se esiste nell'antropologia filosofica una giustificazione di istituzioni come lo scambio o il dono che l'antropologia culturale tende a riconoscere come universali...*

Credo che questa tensione, di cui diceva Massimo De Carolis, riguardi tutti i sistemi teorici. Colgo l'occasione per chiarire un fraintendimento diffuso. Si pensa spesso che l'antropologia filosofica di Plessner si concentri solo su una filosofia della natura (la posizionalità eccentrica). Ma non è così. Già nei *Gradi dell'organico*, Plessner ha intrapreso un confronto non solo in senso verticale, ma anche in senso orizzontale. Non propone solo una filosofia della natura, ma anche un secondo livello fondativo cioè una filosofia storica. È la filosofia della storia che si ritrova in *Potere e natura*

umana e in *Die verspätete Nation*¹². Essa non consiste nella ricerca nel passato di strutture universali. Così l'interrogativo verte su quali strutture umane saranno necessarie in futuro nel caso in cui si aderisca a una democrazia di valori in cui ci sia competizione tra culture diverse. Questa competizione non equivale alla concorrenza di mercato. Egli sa naturalmente come Carl Schmitt che la politica si lascia totalizzare e che probabilmente conduce alla guerra. Plessner ha scritto più tardi sulla guerra totale ma vuole mettere a nudo, scoprire nella sua antropologia filosofica un minimum delle strutture su cui deve basarsi questa concorrenza. Questa è una opzione su come possiamo comprendere il futuro. E tutto ciò non è più pensato da Plessner in termini di eurocentrismo. Egli parla, ad esempio, del Giappone, come di un Paese del tutto privo di valori europei che adotta le tecnoscienze occidentali. Ciò vuol dire che esistono modelli di modernizzazione non occidentale, e il Giappone ne è un esempio, mentre oggi possiamo pensare ad altri casi, come la Cina o l'India naturalmente. Piuttosto, Plessner era interessato a forme non europee di quel punto di vista eccentrico di cui dicevamo prima, era interessato a fare un lavoro di fuoriuscita eccentrica dal punto di vista solo europeo. Questo è il suo progetto. E le strutture minimali, che sono le condizioni di possibilità per modelli di questo tipo, sono le seguenti: innanzitutto il fatto che ogni individuo ha bisogno di uno sdoppiamento tra una dimensione privata e una pubblica, in base al quale egli deve poter vivere entrambe le dimensioni. Abbiamo bisogno, cioè, di una struttura di ruoli e di una separazione tra privato e pubblico. Ci sono molte osservazioni in Arendt che vanno proprio in questa direzione. Secondo Plessner, senza un simile sdoppiamento in privato e pubblico non si dà nessuna vita personale. Si tratta di una affermazione davvero molto forte. Una seconda struttura minimale importante è che, in linea di principio, bisogna distinguere tra forme di comunità e di società poiché non sono la stessa cosa. Le prime sono forme in cui gli esseri umani hanno valori comuni. Ma in esse ne esistono molti di valori, imparentati tra loro da somiglianze di famiglia. Ciò vuol dire che se vogliamo una pluralità nella comunità, dobbiamo lasciar esistere anche una società, altrimenti non esiste nessuno scambio tra le differenti comunità oppure c'è sempre la pretesa che alcune comunità prendano il potere sulle altre, dunque una coercizione all'assimilazione. Da qui deriva il suo concetto di «società» che, in primo luogo, non ha niente a che fare con quello di capitalismo: «società» vuol dire «interazione con altri, con stranieri» con altri e stranieri che possono però continuare a esser tali. Questa è una società civile. È la traduzione moderna dell'idea propria alla cultura latina. Il moderno non può funzionare se non si distingue tra pubblico e privato, tra comunitario e sociale. Queste sono le strutture elementari cui si accennava prima. Poi c'è nel moderno un ultimo problema di struttura nel rapporto tra economia, politica e cultura. Il problema è, come afferma Plessner nel testo del 1935 *Schicksal des deutschen Geistes*,¹³ il capitalismo avanzato. E cos'è il capitalismo avanzato? Esso confonde scienza, tecnica ed economia. Il mercato diventa globale. Proprio il Giappone ne è un esempio e mette ogni cultura in discussione. Ciò significa che il capitalismo avanzato produce in modo reale la *Unergründlichkeit*. Il problema è come dobbiamo regolare questo stato di cose. Plessner non era un neoliberale, era un filosofo liberale, nel senso che pone l'accento sull'irriducibilità del singolo individuo. Non era, però, un liberista. Quel

¹² H. Plessner, *Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2003.

¹³ Si tratta del titolo originale dell'opera di Plessner, già citata prima, poi nota come *Die verspätete Nation*.

che egli chiama «Stati Uniti d'Europa» è la regolamentazione dei mercati e la differenza tra scienza, politica ed economia. Per questo abbiamo bisogno di una dimensione pubblica. Una società civilizzata è una società nella quale la *Unergründlichkeit* degli esseri umani è conservata e regolata. Qui si dà sempre una tensione. Una tensione che lotta continuamente contro il monopolio. Negli anni trenta, in Germania c'era un monopolio dell'ideologia di una comunità nelle vesti dello stalinismo e del nazionalsocialismo. Ora abbiamo la monopolizzazione attraverso il neoliberalismo. Questo monopolio cambia nella storia e bisogna sempre combattere storicamente per la pluralità dell'istituzione.

Salvatore Giammusso: *Proprio in relazione alla domanda di Mazzeo riguardo allo scadimento della vita pubblica cosa può dire l'antropologia in relazione a questo? Lei faceva riferimento al fatto che la modernità non può funzionare senza questa distinzione fondamentale e senza una regolamentazione dei mercati da parte di un'opinione pubblica critica. La domanda è: chi è che fa questa regolamentazione? Ritorna la questione della cultura politica. In questo senso mi sembra che l'antropologia filosofica abbia ancora qualche cosa da dire sotto la forma di una teoria della politica come arte dell'agire creativo nella situazione. Questo è il punto fondamentale. Perché proprio lì c'è l'idea che l'agire politico sia condotto da un'élite la quale si qualifica innanzitutto per la capacità di scegliere nella situazione le cose giuste alla luce di un orizzonte di valori. In tal senso questa teoria non è solo inattuale ma anche critica, cioè è un elemento che permette di giudicare la vita pubblica...*

Dario Gentili: *Mi è chiaro cosa Plessner intendesse nel '35 con "democrazia dei valori". Mi interesserebbe sapere di più cosa accade dopo la guerra, quando Schmitt scriveva "La tirannia dei valori"¹⁴ con cui intendeva un modo di neutralizzazione della politica che era poi quello che Schmitt pensava fosse il principio del pensiero liberista, quello che ha portato più che alla valorizzazione delle comunità e delle particolarità alla loro neutralizzazione....*

Giorgio Fazio: *volevo ritornare alla distinzione che fa Plessner tra forme della società e forme comunitarie che appunto viene intesa come una riflessione sulle condizioni di possibilità del darsi dell'umano nel futuro e che non è riferita immediatamente a determinate istituzioni sociali storicamente esistenti. Questa precisazione è importante, perché non c'è tale sovrapposizione tra una forma societaria e il mercato capitalistico. E anzi può essere, per me, utile impiegare questa distinzione in termini semi-trascendentali per ragionare su quali sono le forme di mercato non capitalistiche. Per esempio una prospettiva come quella di F. Braudel sulle forme di mercato precapitalistiche nelle quali in effetti c'è un'interazione societaria in cui però l'alterità, l'estraneità veniva riconosciuta come tale e non c'era quella spinta assimilazionista tipica del capitalismo nelle forme attuali. Inoltre le desideravo chiedere se poteva spiegare in che modo lei utilizza questa distinzione per assumere una posizione critica nei confronti del programma di ricerca di M. Tomasello. Da una parte lei ha valorizzato questo tipo di ricerca empirica inserendola all'interno del quadro dell'antropologia filosofica, dall'altro però ha criticato quello che potrebbe essere un equivoco che nasce anche da questo tipo d'indagine di ricerca empirica. Tomasello si concentra soltanto su questa prima*

¹⁴ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi 2008.

forma di socializzazione, quella che lui chiama “intenzionalità condivisa di secondo livello”. Si ferma a un modello comunitario, il modello della cooperazione anche linguisticamente mediata che però presuppone una condivisione di valori, di un’opera comune, quella che in tedesco è chiamata «Sachgemeinschaft». Nel momento in cui si assume questo modello come modello originario per criticare le forme di società storicamente date si cade in un equivoco giusnaturalista come se ci fosse una natura cooperativa buona dell’uomo e poi una società che porta al declino. Il problema è che Tomasello rimane legato a una sola forma di interazione sociale e siccome non va avanti e non indaga le forme della socializzazione di una persona adulta, quella che in Mead è l’identificazione con l’altro generalizzato e cioè con norme piuttosto che con una persona di riferimento. L’antropologia filosofica è importante proprio perché non fa cadere in questi equivoci...

Sull’ultimo punto concordo pienamente. Ieri non ho parlato della mia critica a Tomasello. Ma il limite è sicuramente che Tomasello rimane al livello dell’interazione di gruppo e di bambini nell’età prescolare e non fa riferimento a cosa avviene nei bambini a partire dagli otto ai dieci anni, quando cioè diventano adolescenti e poi adulti; inoltre non ha nessuna idea circa le differenti forme di socializzazione e neanche di quello che in Mead è “l’altro generalizzato”. In quanto a ciò si può rischiare di fraintendere Tomasello nei termini di una nuova ideologia del buon selvaggio, cioè, dell’idea che noi siamo solo animali cooperativi. Ma io l’ho “politicamente” compreso così: Tomasello si rivolge contro l’ideologia americana, contro l’ideologia della concorrenza. Egli è americano e viene da Mead, cioè egli è contro l’economismo e l’individualismo degli americani e questo è uno dei motivi per i quali è venuto in Germania (ride)!

Sono d’accordo con quello che lei ha detto, Plessner appoggia i mercati per lo scambio di merci, prestazioni e culture, ma questo non deve essere scambiato con capitalismo o con il capitalismo finanziario. Quel che noi oggi viviamo è un’autonomizzazione del capitalismo finanziario. Non bisogna essere contro i mercati. Senza mercati non potrebbero vivere miliardi di persone, ma si deve essere contro l’autonomizzazione del capitale finanziario speculativo che è distruttivo. Vorrei anche dire una cosa riguardo a un pericolo, forse è datato e tipicamente tedesco, ma in Plessner la sfera del diritto ha il ruolo veramente importante di contrappeso all’economia. Il diritto deve essere il medium per raggiungere un equilibrio e cioè l’accomodamento tra comunità e società, vale a dire che la politica cerca nel medium del diritto di portare a un accomodamento volta per volta e caso per caso. E qui c’è l’approvazione del compromesso, di cui ad esempio non sono capaci gli stalinisti e i nazionalsocialisti. Dunque c’è l’approvazione del diritto e, dopo la seconda guerra mondiale, Plessner ha svolto un importante ruolo per la legittimazione del preambolo delle leggi fondamentali della costituzione tedesca. Si è interessato a questi diritti fondamentali e non ai valori economici. Attraverso il diritto egli voleva mettere al sicuro la persona, la sua libertà contro l’economia e lo stato contro il totalitarismo della politica e dell’economia. Questo è un punto di vista fondamentale e penso che la sua seconda emigrazione nella Svizzera del 1962, la prima fu in Olanda al tempo del nazionalsocialismo, sia in relazione con il fatto che egli non voleva avere niente a che fare con la strumentalizzazione americana della Germania dell’Ovest e la strumentalizzazione sovietica della Germania dell’Est. Per lui quelli non erano valori di libertà. Al contrario in Svizzera Plessner si è trovato bene, dato che i valori della democrazia svizzera erano i suoi valori e non è un caso egli si sia lì sentito veramente bene e libero.