

## Linguaggio e antropologia. Habermas e Gehlen: un confronto critico.

[Andrea Sartori, in *Fenomenologia e società*, n. 3, 1996]

Conferire visibilità e legalità a quegli aspetti della vita elementare dell'uomo rispetto ai quali si producono continuamente offese, questo, *in brevi*, il *pathos* fondamentale che ispira il presente lavoro. J. Habermas, in quanto erede del maestro indiscusso della fenomenologia della vita offesa, non ha potuto esimersi dal dare uno sguardo ai tratti della vita elementare facilmente sottoponibili a coazione, ma egli, pur affermando che i sistemi del lavoro sociale e dell'agire comunicativo si *fondano* nella storia naturale del genere umano, non ha elaborato in modo radicale il ruolo che il corpo biologico e pulsionale gioca nei confronti dell'agire sociale e del linguaggio. Anzi, nella sua opera si nota un certo stemperarsi della corporeità e della materialità dei problemi nel *medium* della comunicazione linguistica.<sup>1</sup>

Il massiccio ricorso alle osservazioni svolte dall'«antropologia elementare» di A. Gehlen è volto, pertanto, a portare alla luce i presupposti inespressi delle tesi di Habermas e a delinearne una ideale revisione, ponendosi dal punto di vista di un filosofo che, *sistematicamente*, ha indagato il complesso rapporto tra il linguaggio da un lato, ed il corpo e la dotazione pulsionale dall'altro.

### 1. J. Habermas: linguaggio, percezione, bisogno, pulsione

Nell'analisi della «logica della ricerca» di Ch. S. Peirce, Habermas concede che il linguaggio informi di sé anche quei momenti dell'esperienza che paiono sottrarsi al complesso *iter* della simbolizzazione: «ogni base d'esperienza sulla quale poggiamo per pensare è mediata attraverso interpretazioni implicitamente inferenti. Queste inferenze per quanto rudimentali sono legate a segni simbolici. Perciò anche le *percezioni* si muovono già nella dimensione della rappresentazione mediante segni»; di conseguenza «neppure esistono elementi ultimi della percezione che siano immediatamente certi indipendentemente dalle nostre interpretazioni»<sup>2</sup>. Per questa via la funzione simbolizzante del linguaggio assume un ruolo determinante nello stabilire le condizioni del costituirsi degli oggetti dell'esperienza<sup>3</sup>. Tale preminenza accordata al linguaggio sembra rafforzarsi quando Habermas volge la propria attenzione alla «natura interna» del soggetto ovvero all'individuo affetto da *bisogni*.

Infatti «sul piano antropologico non cogliamo alcun bisogno che non sia già interpretato linguisticamente e simbolicamente fissato ad azioni virtuali»<sup>4</sup>. Gli interessi del genere umano, radicati nella base naturale dei bisogni, sono «vincolati *in partenza* a determinati mezzi della socializzazione: lavoro, *linguaggio* e dominio»<sup>5</sup>. Rispetto a tali mezzi è il linguaggio ad assumere una posizione in qualche modo sovraordinata. In merito al lavoro Habermas afferma infatti che «il solo gesto di usare lo strumento richiede il ricorso a simboli, perché l'immediatezza dell'appagamento degli istinti animali non si supera se la coscienza denominante non si distanzia

---

<sup>1</sup> A questo riguardo cfr. le osservazioni svolte da un punto di vista immanente alla *Teoria dell'agire comunicativo* da E. DONAGGIO, *Reificazione e teoria dell'agire comunicativo*, «Fenomenologia e società», 1993, n.1, pp. 143-149.

<sup>2</sup> J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968; trad. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1983 (con il «Nachwort» del 1973 tradotto da E. Agazzi), pp. 97-98.

<sup>3</sup> Seguendo in questa direzione la lettura di Peirce, Habermas arriverebbe ad incrociare la nota tesi di K. O. Apel sulla trasformazione semiotica del trascendentale kantiano; a tale proposito cfr. K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1973; trad. it. parz. di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. 132-167.

<sup>4</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p.277.

<sup>5</sup> ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968; trad. it. e pref. di C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, p. 54.

dagli oggetti che identifica»<sup>6</sup>. Da ciò si può dedurre che il lavoro ed il dominio sulla natura che esso inaugura, in quanto mediati simbolicamente, rivelano la propria impossibilità a costituirsi indipendentemente da quei processi di socializzazione che la simbolizzazione stessa innesca. Ne deriva che anche i bisogni, vincolati *ab origine* ad azioni strumentali, sono costitutivamente legati al linguaggio come al loro orizzonte di manifestazione, al di fuori del quale essi non si possono dare.

Questo decisivo venire in primo piano del *medium* linguistico, unitamente al suo approssimarsi alla “base naturale” della vita, si verifica già in una sezione dell’opera di Habermas che cronologicamente precede l’esplicito orientamento all’analisi del linguaggio che si inaugurerà con la *Teoria dell’agire comunicativo*<sup>7</sup>.

A mio avviso la pervasività che il linguaggio (inteso come lingua d’uso) finisce per assumere, determina uno stemperarsi della materialità degli aspetti corporei nella dimensione comunicativa e, di conseguenza, dà luogo alla convinzione che una terapia del linguaggio sia sufficiente a riconferire legalità interna ai suddetti aspetti, qualora vengano offesi da coazioni indebite<sup>8</sup>. Ciò è evidente in *Conoscenza e interesse*, ove la critica dell’ideologia è calcata sul modello della psicanalisi freudiana, la quale è a sua volta intesa come critica di un linguaggio sgrammaticato. In questa prospettiva il sintomo, segno dell’avvenuto oltraggio, diviene l’aggregato di formazioni simboliche devianti che vengono escluse dalla comunicazione pubblica unitamente ai bisogni repressi da esse interpretati. I simboli così scissi risultano «incomprensibili poiché non obbediscono alle regole *grammaticali* della lingua corrente»<sup>9</sup>. Va da sé che la terapia consiste nel restaurare una comunicazione del linguaggio d’uso priva di disturbi<sup>10</sup>.

In controtendenza rispetto a questa «linguisticizzazione» della percezione, del bisogno e del sintomo (connesso ad un bisogno o ad un desiderio represso), si collocano ulteriori riflessioni svolte da Habermas sui condizionamenti antropologici dell’interagire e del fare. Innanzitutto la citata “linguisticizzazione” va presa con cautela poiché, come è stato osservato, «il bisogno mediato linguisticamente non è riducibile all’asserzione che interpreta quel bisogno»<sup>11</sup>. La naturalità dell’uomo, come individuo affetto da bisogni e veicolo di pulsioni, è portatrice infatti di caratteri che dimettono i tratti trascendentali del linguaggio emersi dalle considerazioni fin qui svolte. Nella

---

<sup>6</sup> ID., *Arbeit und Interaktion*, in ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, cit.; trad. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 37.

<sup>7</sup> In merito alla «svolta linguistica» della teoria critica cfr. A. WELLMER, *Kommunikation un Emanzipation. Ueberlegungen zur “sprachanalytischen Wende“ der Kritischen Theorie*, in U. JAEGGI, A. HONNETH (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, pp. 465-500; trad. it. *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta linguistica della Teoria Critica verso l’analisi del linguaggio*, in J. HABERMAS, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano, 1983, pp. 297-324.

<sup>8</sup> R. Baroni ha osservato che tra le nozioni che hanno fatto maggiormente le spese della «svolta linguistica» del 1980-81, «figura quella di “genere” (*Gattung*) – o meglio quella di «processo di formazione culturale del genere umano (*Bildungsprozess der Gattung*)», mediante la quale Habermas aveva in precedenza tentato «di circoscrivere quel concetto di interesse emancipativo che doveva servire da fondamento per una rinnovata teoria critica della società» (R. BARONI, *Processi di apprendimento collettivo e teoria dell’agire comunicativo. Annotazioni sulla nozione di «genere» (*Gattung*) in Habermas*, in M. OSTINELLI, V. PEDRONI (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Juergen Habermas*, Angeli, Milano, 1992, p. 233). Il dubbio avanzato da Baroni è che, nella *Teoria dell’agire comunicativo*, quella prestazione della *Lebenswelt* tramandata linguisticamente che consiste nell’immagazzinare il lavoro interpretativo svolto dalle generazioni precedenti, e che contribuisce a conservare dei «convincimenti» e dei saperi di sfondo, non sia altro che il residuo depotenziato della prestazione della *Gattung*. Ove quest’ultima va intesa a «designare (...) il problema del “di più” costituito dai risultati del lavoro e del pensiero di tutto il genere umano rispetto alle possibilità di agire e pensare di una società storica data» (*ivi*, p. 241).

<sup>9</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p. 221.

<sup>10</sup> Cfr. ID., *Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik*, in R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tuebingen, 1970, pp. 73-104; trd. it. di G. Tron, *La pretesa di universalità dell’ermeneutica*, in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 131-167. Qui si dice infatti che la critica dell’ideologia ha «a che fare con oggettivazioni della *lingua d’uso* in cui il soggetto che produce queste espressioni di vita non riconosce le proprie intenzioni. Queste espressioni si possono concepire come parti di una comunicazione sistematicamente deformata. Esse possono essere comprese solo nella misura in cui sono conosciute le condizioni generali della patologia della comunicazione della lingua d’uso» (*ivi*, p.142).

<sup>11</sup> L. CORTELLA, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Guida, Napoli, 1981, p.98.

ricognizione critica della questione marxiana del lavoro sociale Habermas nota che «l'io assoluto della produzione sociale è da parte sua *fondato in una parte della natura* che genera come suo prodotto l'animale che fabbrica strumenti»<sup>12</sup>. Ora, la produzione sociale è una forma di agire strumentale necessariamente intrecciata a processi di socializzazione, e poiché «le strutture dell'intersoggettività linguistica sono *costitutive* sia per le esperienze e l'agire strumentale, che per gli atteggiamenti e l'agire comunicativo»<sup>13</sup>, ne viene che ad essere «fondato in una storia della natura» non è solo il soggetto della produzione sociale, ma la dimensione dell'intersoggettività linguistica stessa, che pur rende possibili gli atti lavorativi e produttivi.

Ci si trova quindi innanzi alla paradossalità del ruolo giocato dal linguaggio. Da un lato esso si pone come luogo originario in cui si danno immediatamente i bisogni naturali interpretati; dall'altro si presenta come un mezzo radicato in quella sfera della naturalità che in prima battuta esso sembrava accogliere in sé, sotto le proprie categorie di costituzione.

Qui si colloca, credo, il punto di maggiore emergenza della dimensione elementare della vita. Essa ora non viene più assimilata ad un linguaggio patologicamente scisso dalla comunicazione e, di conseguenza, non si può più dire «abbiamo acquisito il concetto di *pulsione* soltanto *privativamente*, dalla deformazione del linguaggio e dalla patologia del comportamento».<sup>14</sup> Anzi, la vita elementare manifesta adesso la propria “fondamentalità” rispetto allo stesso linguaggio e alla razionalità in generale. Infatti, nel corso della critica alla separazione kantiana di ragion pura, ragion pratica ed inclinazione, Habermas finisce per affermare ciò che l'impostazione trascendentale classica del criticismo non avrebbe mai concesso: che «la ragione segua un'inclinazione» e che «è intrinseco alla ragione un *impulso* alla realizzazione della ragione».<sup>15</sup>

È qui che si nota, tra l'altro, la radicalità del tentativo habermasiano di cogliere l'interesse profondo, non solo della conoscenza, ma della ragione stessa,<sup>16</sup> prestando sempre tuttavia cura ad evitare di cadere in una «riconduzione naturalistica da determinazioni logico-trascendentali a determinazioni empiriche».<sup>17</sup> È forse il timore di una ricaduta di questo tipo a portare Habermas a sottolineare, per converso, il carattere “disincarnato” del linguaggio pubblico e a perdere in esso, come esito non voluto, la materialità e la cogenza del corpo e della vita elementare.

## 2.«Antropologia elementare» e linguaggio

Il nesso rilevato da Habermas tra percezione e mediazione segnica ha in Gehlen una ragion d'essere la cui radice affonda nella struttura biologica, organica e morfologica dell'individuo. Tale struttura implica, nell'uomo, una differenza difettiva nei confronti della costituzione degli animali: l'uomo «è privo di organi difensivi naturali» e dal punto di vista morfologico non ha specializzazioni, bensì primitivismi: «rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli ad alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all'arrampicata (...), l'uomo è *in quanto essere naturale* irrimediabilmente inadeguato».<sup>18</sup>

<sup>12</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p. 44. Poco sopra afferma: «Senza la determinata dotazione fisica degli ominidi il processo di “ricambio materiale” non avrebbe potuto assumere, ad un livello antropologico, la forma del lavoro» (*ibid.*).

<sup>13</sup> ID., *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt/M., 1973; trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975, p. 14.

<sup>14</sup> ID., *Conoscenza e interesse*, pp. 276-277. Conseguentemente alla posizione di questa via *privativa* si giunge ad affermare che le pulsioni non hanno diritto di proporsi positivamente come soggetto della comunicazione, poiché sono «spinte da dietro» oscure, aggregate in formazioni simboliche incomprensibili al linguaggio d'uso e, in questo senso segnate dal carattere di patologia.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>16</sup> «Se concepiamo (...) la prestazione cognitiva e la forza critica della ragione a partire da un'autocostituzione del genere umano in condizioni generali naturali contingenti, allora è *la ragione che è insita nell'interesse*» (*ivi*, pp.278-279).

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 192-193.

<sup>18</sup> A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, 1983; trad. it. di C. Mainoldi, intr. di K. S. Rehberg, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 60.

Già questa considerazione introduce il tema della «sprovvvedutezza biologica» a far fronte ai pericoli e agli stimoli provenienti dal mondo esterno. Tale «carenza» diviene per noi interessante se riferita alla «acutezza di sensi» rispetto alla quale l'uomo «è superato dalla maggior parte degli animali»<sup>19</sup>. L'individuo è infatti «soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena “senza scopo” di impressioni»<sup>20</sup> provenienti da un mondo simile ad un «campo di sorprese» dalla struttura di per sé imprevedibile. L'enorme «profluvio di stimoli» al quale l'uomo, privo di meccanismi naturali di conduzione, è sottoposto, rappresenta pertanto un onere da padroneggiare attivamente,<sup>21</sup> pena l'inevitabile soccombere del vivente di fronte alle forze della natura.

L'«incompiutezza» dell'uomo rivela qui la sua controparte positiva: proprio perché l'individuo non ha nel mondo un comportamento regolato da una dotazione organica idonea, risulta esso stesso chiamato a disporre del flusso di impressioni percettive che gli si fa innanzi. Ciò gli è consentito perché egli, in quanto «parto fisiologicamente prematuro» (A. Portman) ed essere despecializzato, è costitutivamente «aperto al mondo» e biologicamente necessitato a rendere la sua propria esistenza un «compito a se medesimo». In questo senso *l'azione* è una prerogativa esclusiva dell'uomo, e solo grazie ad essa ciascuno può padroneggiare la propria apertura mondana.

Addirittura, «il mondo percettivo che alzando gli occhi vediamo intorno a noi è interamente il *risultato dell'attività peculiare dell'uomo*»<sup>22</sup>: tanto per Habermas quanto per Gehlen, quindi, non è data un'esperienza percettiva nella sua nuda immediatezza, poiché essa è già sempre mediata da una attività di simbolizzazione. Infatti, il mondo percettivo «già sotto il mero profilo ottico (...) è, in altissimo grado, simbolico, cioè un campo di *allusioni ad esperienze*»<sup>23</sup>.

La capacità di operare un di stanziamento nei confronti del reale, e di alludere ad esso spezzando il «cerchio dell'immediatezza», costituisce la base di un comportamento esonerato dalle sollecitazioni esterne che di volta in volta si presentano. Tale capacità è data già con la fisiologia della percezione: «da un gruppo di impressioni ghkl è assunta un'impressione-guida, simbolica, I. Ciò avviene in modi assai diversi: per il semplice imporsi del movimento ottico, tattile, eccetera, in forza di certe leggi fisiologiche del “prescindere” dal lato oggettivo (...), attraverso il “sorvolare” (...) sulle impressioni concomitanti ghkl»<sup>24</sup>. È così possibile dislocare gli accenti simbolici maggiormente significativi per l'azione (strumentale) che si intende svolgere, in una configurazione complessa differente, ad esempio pqIrs, e quindi considerare uno strumento B in luogo di uno strumento A, posto che in entrambi compaia la medesima nota caratteristica I. Questa prestazione è ulteriormente sviluppata grazie alla disponibilità di un altro tramite: «questa capacità, in alti termini, si rende realmente compiuta solo con il possesso del *linguaggio*»<sup>25</sup>. Esso, in virtù della sua funzione esonerante progredita, ha un'altissima convenienza simbolica: «il padroneggiamento del linguaggio,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>21</sup> Si noti qui di passaggio che già per Kant era necessaria un'attività ben definita per preservare l'anima dal caos di impressioni provenienti dal mondo esterno: «Se l'unità della sintesi secondo concetti empirici fosse interamente *contingente*, e questi non si fondassero su un principio trascendentale dell'unità, sarebbe possibile che un barabanda di fenomeni (*ein Gewuehl von Erscheinungen*) riempisse la nostra anima senza che tuttavia ne potesse provenire mai un'esperienza» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A111; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1991, p. 533). È però evidente come per Kant una tale attività di sintesi sia fruttuosa solo se condotta a priori, mentre per Gehlen essa viene posta, come sintesi empirica, già al livello della cooperazione di occhio-mano-linguaggio, ove quest'ultimo è inteso sostanzialmente come «movimento fonico». È proprio una sintesi di questo tipo ad essere qualificata da Kant «contingente», e pertanto nulla. Tuttavia Gehlen potrebbe ribattere rivendicando, per la sintesi empirica dei percetti da lui sostenuta, un carattere di necessità, di «necessità biologica».

<sup>22</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p. 66.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.255.

per esempio, libera dalla manipolazione diretta del tatto e dalla presenza immediata che condiziona lo sguardo»<sup>26</sup> ed è in grado di rappresentare la cosa anche «*in absentia*»<sup>27</sup>.

Si rende chiara, ora, l'affermazione di Habermas secondo la quale «il solo gesto di usare lo strumento richiede il ricorso a simboli». La simbolizzazione linguistica rende possibile, infatti, quel «cambiamento di prospettiva» che è necessario per reperire uno strumento adeguato all'azione che si intende svolgere. Se l'uomo fosse irrimediabilmente consegnato alla *presenza* delle proprie impressioni sensibili, la stessa scelta dello strumento operativamente più utile ed economico richiederebbe la presa in considerazione di una serie di casi empirici di per sé inesauribile, nonché un'estenuante opera di selezione del carico percettivo affidata unicamente agli organi di senso.

Il linguaggio è necessario, però, anche da un altro punto di vista: per elaborare un agire strumentale che sia adeguato allo scopo è essenziale che l'individuo prenda la distanza non solo dalle percezioni che lo «assalgono» dall'esterno, ma anche dalla «pressione» dei *bisogni* e delle *pulsioni* che provengono dalla sua natura interna. Questa accezione dell'«esonero» è, come la prima, negata agli animali: «[essi] non possiedono prospettive variabili, il che significa che (...) soggiacciono a una così forte pressione del compito imposto dalla pulsione in quanto prospettiva *loro*, da non riuscire a venire a capo di una prospettiva diversa, quella cioè di dominare il nuovo problema»<sup>28</sup>.

All'uomo, che per vivere nel mondo deve necessariamente agire, inerisce la possibilità «che i suoi bisogni e le sue pulsioni funzionino in direzione dell'azione»<sup>29</sup>. Affinché ciò avvenga è indispensabile che sorga uno «iato» tra l'avvertimento del bisogno ed il suo soddisfacimento, volto a creare lo spazio necessario alle attività di sperimentazione intese alla messa a punto di quegli strumenti, surrogati dell'istinto, senza i quali il soddisfacimento stesso dei bisogni risulterebbe problematico.

Una tale attività svincolata dalla cogenza della pulsione raggiunge, ancora una volta, un elevato grado di compiutezza solo con il linguaggio. È in particolare quella «radice» dei fenomeni linguistici che Gehlen, più per ragioni d'esposizione che per propositi di gerarchizzazione, indica come terza («il riconoscere»), a rendere plausibile questa funzione. Il riconoscere è, per Gehlen, una funzione linguistica che sfocia nella denominazione, ovvero nella fissazione di un rapporto tra il movimento fonetico ed il dato rappresentato (sia esso del mondo esterno, sia, aggiungiamo noi, del mondo interno, ovvero un bisogno). Conseguenza della denominazione è che le cose, «grazie al rivolgersi loro con la parola, sono inserite in questa attività propria, (...) ed entrano nella sfera del *sentimento del proprio esserci*, (...) coinvolte nell'autogodimento della propria animazione (*Lebendigkeit*), cointessute nel nostro autoavvertimento e nel soddisfacimento che la prestazione reca»<sup>30</sup>.

A dire il vero le «cose», alle quali Gehlen in questo passo fa riferimento, sono, come egli stesso sottolinea, le «cose visive». Tuttavia, se la denominazione riguardasse effettivamente solo queste ultime e non i bisogni, non verrebbero fatti molti passi avanti, sul terreno dell'«autogodimento della propria animazione», rispetto a ciò che era dato esperire già a livello della «lallazione» e della «comunicazione fonetico-motoria con impressioni visive» (seconda radice del linguaggio). A suffragare quest'impressione v'è l'inequivocabile riferimento alla «sfera del sentimento del proprio esserci» e, dunque, all'esperienza più completa che si possa fare di se stessi, non solo in quanto esseri dotati della vista e del tatto, ma anche e soprattutto in quanto esseri «aperti al mondo». Difatti Gehlen immediatamente aggiunge che, a questo punto, è dato un rapporto con le cose che «vive sul

---

<sup>26</sup> Così R. MADERA nella pref. a A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Wiesbaden, 1986; trad. it. di E Tetamo, pref. di R. Madera, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milano, 1994, p.8.

<sup>27</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p. 76.

<sup>28</sup> *Ivi*, p.255.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 78. A questo proposito cfr. anche la nozione di «orientamento dei bisogni», in ID., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, pp. 81-86.

<sup>30</sup> ID., *L'uomo*, p. 238

*puro piano linguistico, e l'apertura dell'uomo nei loro confronti esperisce se medesima "definendo" la ricchezza del fenomeno*<sup>31</sup>. L'esperienza che l'uomo, in quanto «apertura», fa di sé stesso, non può evidentemente prescindere dall'esperienza di sé in quanto individuo affetto da bisogni, essendo il bisogno il segno più evidente dello stato di «indigenza» biologica, di mancanza, e quindi della stessa apertura al mondo. In questi termini diviene comprensibile come sia proprio il riconoscere i bisogni attraverso una denominazione che si distanzia dal loro cieco imporsi, a rendere questi ultimi *percepibili come bisogni*, o, in altre parole, *linguisticamente riconoscibili*. Si chiarisce così, nella prospettiva dell'antropologia elementare, anche il presupposto che agiva alle spalle dell'affermazione habermasiana secondo la quale non viene colto alcun bisogno che non sia interpretato linguisticamente.

La mediazione linguistica del bisogno consegna l'uomo, di nuovo, all'azione: «tra i bisogni e gli impulsi umani di ogni tipo e il loro soddisfacimento sta dunque un comportamento intelligente, una prassi, un agire»<sup>32</sup>. La sussistenza di un nesso di questo tipo è stata esplicitamente riconosciuta dallo stesso Habermas: «un'analisi concettuale degli oggetti dell'esperienza sensoria e comunicativa, da un lato, e dell'agire strumentale e comunicativo, dall'altro, dovrebbe confermare questo rapporto *trascendentale* tra esperienza e azione, che come rapporto categoriale viene senz'altro affermato (...) nell'antropologia (Gehlen)»<sup>33</sup>. D'altra parte l'interesse tecnico alla disposizione strumentale degli oggetti dell'esperienza si forma solo a partire da quell'*esonero* dal soddisfacimento immediato della pulsione, sulla cui base si costituiscono, anche per Gehlen, gli interessi stabili orientati all'azione. V'è un luogo, in *Conoscenza e interesse*, in cui Habermas tematizza esplicitamente questa forma di esonero.

Analizzando la logica della ricerca di Peirce, Habermas osserva che «se concepiamo in questo modo la funzione della conoscenza come sostituto della guida istintiva del comportamento, allora la razionalità dell'agire controllato nel risultato si misura alla realizzazione di un interesse che non può essere né meramente empirico e neppure un puro interesse. Se il processo della ricerca fosse immediatamente un processo vitale, allora la realizzazione dell'interesse che guida la conoscenza dovrebbe produrre tanto l'appagamento diretto di un bisogno quanto un movimento dell'istinto, ma l'interesse realizzato non porta al piacere (*happiness*), bensì al risultato positivo (*success*). Il successo si commisura alle soluzioni di problemi che hanno un valore di *posizione vitale e insieme cognitivo*»<sup>34</sup>.

Anche per Gehlen l'interesse non meramente pulsionale è fondamentale, e in base ad esso si capisce come i bisogni possano «funzionare» nella direzione dell'azione. Con la disponibilità dello strumento il bisogno viene deviato dall'oggetto dell'impulso e diviene «bisogno orientato»: «i bisogni di specie elementare (...) debbono poter essere dilatati a bisogni dei mezzi per soddisfarli e dei mezzi di questi mezzi, e perciò diventare interessi oggettivi perspicui e resi univoci»<sup>35</sup>. All'interno di siffatti interessi si può certo stabilire, con Habermas, che i problemi assumono «un valore di *posizione cognitivo*», tuttavia occorrerebbe definire meglio come questo valore di *posizione* più «astratto» non possa essere disgiunto dal «valore di *posizione vitale*», e non già in virtù di un mero accostamento esteriore, bensì in considerazione della ineliminabilità della struttura pulsionale anche in relazione alle prassi razionali più esonerate dall'immediatezza del contratto con la realtà vitale-pulsionale.

Gehlen ha colto questo nesso rinvenendo nella struttura pulsionale una legalità<sup>36</sup> per l'azione. Infatti, «le trasformazioni che un essere così esposto – l'uomo – deve indurre per poter conservarsi

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Id.*, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, p. 17.

<sup>33</sup> HABERMAS, «Nachwort» a *Conoscenza e interesse*, p. 318.

<sup>34</sup> *Id.*, *Conoscenza e interesse*, p. 137.

<sup>35</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p. 79. Quando poi questi stessi bisogni passano in una condizione di «soddisfacimento di sfondo» (cfr. *Id.*, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, pp.57-61) l'azione può arricchirsi di nuove motivazioni, «liberamente affluenti».

<sup>36</sup> Cfr. K. S. REHBERG, «Introduzione» a *L'uomo*, p. 19.

sono esse stesse, *per condizionate e complesse che possano essere*, di un rilievo pulsionale elementare; e perciò anche tutte le attività intermedie, nelle quali ciò si realizza, diventano parimenti dei bisogni: percezione, *linguaggio*, variazioni motorie, l'agire orientato con strumenti»<sup>37</sup>. Conformemente a ciò viene rilevato che «con grande facilità si commette l'errore d'ordine generale di localizzare l'intelligenza dell'uomo nella sua testa, trascurando *la grande ragione del corpo*»<sup>38</sup>. Per Habermas ciò significa unicamente dimenticare che il concetto di pulsione è acquisito solo *per via privativa* dalla deformazione del linguaggio d'uso e del comportamento<sup>39</sup>. Al contrario, per Gehlen, «soltanto un essere che ha pulsioni permanentemente acute e, dunque, un *eccesso pulsionale* che oltrepassa ogni momentanea situazione di appagamento, può volgere in senso produttivo la sua apertura al mondo»<sup>40</sup>. Essendo inoltre plastiche e variabili le pulsioni possono «concretere con le azioni», e ciò non le rende affatto, come vorrebbe Habermas, delle spinte «da dietro» inconscie sottoposte a processi di coazione naturale,<sup>41</sup> bensì le fa partecipi, nel corso della loro strutturazione e del loro orientamento all'azione, di un movimento di coscientizzazione e di soddisfacimento. Per Gehlen «l'eccesso delle pulsioni è pertanto un apriori»<sup>42</sup>: esso conviene, in rapporto di co-originarietà con essa, alla fondamentale apertura al mondo ed è l'energia correlativa che rende il rischio dell'apertura tollerabile. L'«energia correlativa», come si è visto, viene mediata dal linguaggio, ed in questo processo di strutturazione rientrano anche importanti fattori di socializzazione. Ciò risulta evidente allorché Gehlen analizza la quarta radice del linguaggio, «il richiamo».

«Poiché il bambino ottiene interamente *dall'esterno* il soddisfacimento dei suoi bisogni (...), e poiché d'altra parte nei suoni che emette egli ha l'autoavvertimento dell'attività più intensa – prima radice del linguaggio – (...), tali suoni, che dapprima si limitano a precedere il soddisfacimento, non possono che acquisire il senso del richiamo quando si manifesta sonoramente non più la mera oscura pulsione, ma è l'intenzione del soddisfacimento ad anticipare nel suono il soddisfacimento stesso».<sup>43</sup> È centrale a questo riguardo che il grido dall'allarme, prorompente nell'intenzione di ricevere aiuto, sia rivolto ad altri, differenziandosi, così, dagli esperimenti di «lallazione» tipici della comunicazione fonetico-motoria indirizzata ad impressioni visive. Con il grido di richiamo il bambino esprime a terzi un'aspettativa di comportamento, attendendosi da questi il soddisfacimento del proprio bisogno. È in questa configurazione, in cui il linguaggio è inteso ad instaurare un rapporto con altri, che «si produce una connessione tra bisogno, suono e adempimento».<sup>44</sup> Ciò ha una motivazione strettamente connessa ad una questione biologico-vitale.

Poiché l'uomo è un essere costitutivamente «a rischio» e poiché è esposto ai pericoli del mondo a causa della sua insufficienza biologica, egli necessita, durante la primissima e la prima infanzia, di una protezione incomparabilmente prolungata.<sup>45</sup> Essendo questa condizione tutt'uno con la capacità di agire dovuta alla medesima deficienza biologica, ed avendo altresì l'azione «dignità

<sup>37</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p.83.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 397.

<sup>39</sup> Adorno, differenziandosi dalla successiva ricezione "ortodossa" della psicanalisi freudiana operata da Habermas, aveva sempre tenuto in altissima considerazione le esigenze della vita elementare. La psicanalisi, per Adorno, potrebbe sviluppare tutti i suoi momenti emancipativi solo rimanendo fedele alla dialettica delle sue due intenzioni fondamentali: «da un lato il rischiaramento razionale dei bisogni, dei miti e delle superstizioni - dunque la metaforica bonifica dello Zuidoersee: dov'era Es deve diventare Io. Dall'altro lato però la liberazione degli impulsi - dunque il *mantenimento* della pretesa di felicità che in quei miti e in quelle superstizioni stava celata. È su quest'ultimo punto che Adorno si distacca dalla cinica saggezza di Freud» (L. CEPPA, «Introduzione» a Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, pp. xxxiv-xxxv). Per una critica dell'Io freudiano, svolta però da una prospettiva junghiana, cfr. U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano, in part. pp. 171-181 e pp. 192-199.

<sup>40</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p.85.

<sup>41</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p. 2048-249.

<sup>42</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p.86.

<sup>43</sup> *Ivi*, p.246.

<sup>44</sup> *Ivi*, p.278.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 239.

ontologica»,<sup>46</sup> in quanto unica risorsa che la *physis* ha concesso all'uomo per determinarsi all'essere, risulta difficilmente accettabile che i primi esperimenti di fonazione avvengano in quella solitudine della «lallazione» che Gehlen pretende essere in grado di produrre autonomamente dei significati primitivi denotanti le cose. Sulla base anche soltanto del riferimento alla «prolungata protezione», è inevitabile pensare alla dimensione linguistica come situata nella sfera socializzata dei rapporti familiari.

Questa esperienza linguistica, all'interno della quale si dà una dimensione intersoggettiva originaria, comporta tuttavia di liberare dall'ipoteca strumentalistica il concetto gehleniano di «comunicazione».

Tale concetto è utilizzato nell'antropologia elementare per indicare il rapporto con le cose: i movimenti comunicativi «hanno un valore dischiudente, *appropriativo* e esaustivo, in primo luogo cooperano con il senso della vista e con il tatto»; tramite essi «il mondo visivo è stato ridotto (...) alle "cose" a noi note»<sup>47</sup>. La comunicazione non è posta quindi in relazione ai *partners* di un dialogo, nel senso del *kommunikativen Handeln* habermasiano, ed il rapporto che si instaura in tal modo con gli oggetti rimane sempre di tipo strumentale: «*il mondo viene padroneggiato in azioni comunicative non indotte da appetiti*»<sup>48</sup>.

Ad escludere una nozione dialogica di comunicazione sta, alla base di tutto, il ristretto concetto di agire che governa lo svolgimento dell'intero testo di Gehlen: esso si concentra unicamente sull'agire orientato al dominio nei confronti della natura e alle modificazioni dell'ambiente che l'uomo deve compiere per poter vivere in spazi a lui ostili. Le forme d'azione cosiddette «teoriche», come le attività di maneggio (o di comunicazione fonica con la cosa), che non comportano alcuna modificazione del mondo esterno, ma solo un sincerarsi di esso e della sua conformazione, rappresentano ontogeneticamente delle fasi preparatorie all'elaborazione del lavoro, e pertanto neppure esse si possono definire «comunicative» in senso habermasiano. A ciò si aggiunga la sostanziale dimensione solipsistica dell'oggetto d'indagine, l'uomo: «il dare una forma alla vita pulsionale è raggiunto autonomamente» da un essere che «può contare solo su se stesso»<sup>49</sup>. Anche la radice linguistica del «richiamo» viene da Gehlen presa in considerazione, in sede di «ricapitolazione dei fondamenti del linguaggio», per l'effetto di consapevolizzazione che apporta, senza tuttavia ricordarne la fondamentale valenza intersoggettiva.<sup>50</sup> Il linguaggio stesso risente di un'impostazione monologica e strumentale: le sue radici elementari sono «degli atti speciali con i quali l'uomo dovrebbe trovare anche *da solo*, caso per caso, sia pure con infinita fatica e come "fortuitamente", la strada della parola»,<sup>51</sup> e proseguono in linea retta lo sviluppo di quegli aspetti della vita sensomotoria prelinguistica «che consentono di dirigersi retroattivamente sul mondo, di dominarlo e utilizzarlo prevedendolo».<sup>52</sup>

Gehlen tenta poi, proprio all'interno di queste ristrette coordinate antropologiche, di dedurre i «sistemi direttivi», ovvero le istituzioni. In tale ottica il comportamento dell'uomo, privo di figure motorie innate, «si stabilizza, regolarizza e eventualmente si rende abituale soltanto nell'interazione sociale»<sup>53</sup>. A ciò è sotteso quel concetto di agire strumentale che all'uomo è necessario per elaborare il mondo ostile, ma che non è utile ad analizzare le dinamiche sociali che da un tale tipo di agire vengono fatte scaturire, essendo esse condotte da una forma d'azione che propriamente è *inter-*azione. Lo stesso Gehlen, in un contesto di sociologia della religione, avvertì l'aporeticità del

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p.95.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp.406 e 115.

<sup>50</sup> Viene ugualmente ignorata la fecondità che potrebbe avere, in questa prospettiva, la quinta radice: il «gesto sonoro». L'apprezzamento di Gehlen per L. Noire, il primo ad aver individuato una tale radice del linguaggio, è dovuto non tanto alla scoperta dell'«intensificato senso comunitario» che essa comporta, quanto al suo «determinato significato operativo» (*ivi*, p. 267).

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>52</sup> *Ivi*, p.164.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 110.

suo proposito (di dedurre la sfera delle istituzioni dall'agire strumentale) e, con intento autocritico, osservò: «come si vede, la funzione o effetto retroattivo delle rappresentazioni religiose la ponevo in risalto nella sfera delle pulsioni individuali. Ne conseguiva, in una sorta di “cortocircuito”, l'esclusione dell'intero mondo delle istituzioni sociali, alle quali invece essenzialmente si riferiscono i sistemi direttivi».<sup>54</sup>

Pertanto, una messa in relazione della dimensione pulsionale con l'ambito sociale non può avere successo sino a che la prima viene pensata come individuale, e non come condivisa all'interno di un rapporto originariamente intersoggettivo.

### 3. Ripresa della pulsionalità nella valenza intersoggettiva del linguaggio

Si è visto che la radice del «richiamo» fornisce un'indicazione sulla quale Gehlen non si sofferma in modo sistematico, che volge il discorso alla fondamentale condivisione con altri di aspettative di comportamento. Poiché il comportamento dell'altro, a noi così essenziale per dare una forma ai nostri desideri, è mosso, esso stesso, da bisogni ed affetti, è lecito presupporre che una nostra aspettativa di comportamento sia legata anche ad una attesa di manifestazioni pulsionali. A questo intreccio di vita pulsionale e comunicazione con altri, Gehlen dà, in *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il nome di «linguisticità delle pulsioni». Noi porremo immediatamente in relazione tale accezione di «linguisticità» con il linguaggio vero e proprio, che abbiamo visto svolgere una fondamentale funzione di ordinamento delle pulsioni, sicché potremmo parlare di «linguisticità delle pulsioni» mediata linguisticamente. A riguardo Gehlen afferma che un bisogno orientato «non emerge senza il corteggio degli stati d'animo e delle emozioni necessariamente complicate da esso, le quali sono, a loro volta, l'anticipazione delle emozioni altrui e semplicemente i prodromi di un comportamento che già contiene in sé le reazioni altrui»<sup>55</sup>. Analogamente, «nel linguaggio, un'intenzione mentale comincia ad assumere sicurezza di sé e facoltà di espressione, comincia ad essere un'azione, solo quando si sia calata in una parola, e le parole sono sempre anche parole altrui: quell'intenzione si manifesta immediatamente in esse».<sup>56</sup> Ciò significa che ogni esperienza pulsionale è tale perché formata a partire dall'esperienza pulsionale dell'altro; essa «è, virtualmente, già un'esperienza di ritorno: non esiste una dimensione psichica solitaria».<sup>57</sup> Alla dimensione pulsionale conviene ora un principio di socializzazione che, superando i limiti del solipsismo de *L'uomo*, palesa il carattere già socializzato dell'utilizzo di strumenti. Non v'è un orientamento delle pulsioni operato nel linguaggio che non comporti, oltre alla disponibilità dello strumento di lavoro, l'instaurazione di un rapporto con altri: il lavoro non può che essere lavoro sociale, perché è solo in una dimensione sociale che è possibile avvertire, *come bisogno*, il problema stesso del lavoro.

Qui Gehlen verrebbe a convergere con Habermas; afferma infatti il filosofo dell'agire comunicativo: «il comportamento strumentale (...) si trova inserito in una rete di interazioni e dipende quindi, a sua volta, dalle condizioni che permettono la comunicazione in ogni forma di cooperazione»<sup>58</sup>. Come è stato inoltre notato dalla letteratura critica su Habermas, a tutto ciò corrisponde una nozione di comunicazione ben lontana da risonanze strumentali e fondante la stessa molteplicità di coscienze: «anche l'intersoggettività (intesa come pluralità di coscienze individuali) non è costitutiva ma costituita. È la comunicazione la dimensione originaria, attraverso il cui

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 430. Ciò non condusse tuttavia Gehlen a rielaborare il nesso tra socializzazione e dimensione biologica individuale. Tant'è vero che, in una delle edizioni riviste del suo trattato di antropologia elementare, pare profilarsi una pericolosa scissione tra antropologia e filosofia (intesa, quest'ultima, come scienza in grado di fornire un apparato concettuale alle indagini sociali, ovvero come «filosofia delle istituzioni»); cfr. *ivi*, pp. 428-452. In questi termini diverrebbe paradossalmente problematico riferirsi all'antropologia di Gehlen come ad una «antropologia filosofica».

<sup>55</sup> *Id.*, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, p. 84.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>58</sup> HABERMAS, *Lavoro e interazione*, p. 37.

medio essenziale, il linguaggio, si costituiscono le coscienze. Al di fuori di essa non è pensabile né soggettività né intersoggettività»<sup>59</sup>.

La linguisticità delle pulsioni, intesa come anticipazione, in me, dell'affettività dell'altro, permetterebbe per di più di trasporre anche sul piano pulsionale ciò che Habermas afferma in merito al costituirsi dell'autocoscienza: «l'autocoscienza si costituisce nel *punto di intersezione* del piano verticale della intesa con se stesso con il piano orizzontale dell'intesa intersoggettiva con altri» e ciò consente sia «la reciproca identificazione *che la non identità* dell'uno con l'altro».<sup>60</sup>

Va ricordato tuttavia che per Gehlen «la comunicazione con altri acquisisce un punto di intersezione che cade all'esterno (...), rispetto al quale [gli individui] possono mettersi in comunicazione tra loro».<sup>61</sup> Affinché si costituisca un'identità pulsionale, l'interazione è necessaria anche per Gehlen, ma essa ha come punto di riferimento un momento sovraordinato ed esterno all'attività del riconoscimento reciproco: le istituzioni. Un agire di questo tipo, che comporta un riconoscere se stessi in un elemento differente dall'attività orizzontale del riconoscersi, non è neppure ora, evidentemente, un agire comunicativo, bensì, con le parole di Gehlen, un «agire ascetico». Tale termine è giustificato dal fatto che l'istituzione impone degli obblighi ben determinati che comportano una presa di distanza dalla propria naturalità (*in primis* il divieto di uccidere e quindi il tabù dell'incesto). Poiché tali obblighi, fattisi frattanto più complessi ed articolati con lo svilupparsi dei «sistemi direttivi», si sedimentano come abitudini nell'*ethos* comune, non può non risultare evidente la distanza che separa Gehlen all'agire comunicativo: l'agire conforme a norme sedimentate rientra infatti tra quei tipi di prassi a «basso grado di razionalità» che Habermas qualifica come «agire di fatto consuetudinario».<sup>62</sup>

D'altro canto, la *Lebendigkeit* pulsionale che Gehlen fa inerire al linguaggio, una volta depurata dalle sue ristrettezze strumentali e solipsistiche, conferirebbe una maggiore pregnanza alla trattazione dei problemi materiali della prassi vitale. Essa stimolerebbe, in senso critico, le stesse unità semantico-pragmatiche del discorso e dell'argomentazione a riformularsi in costellazioni di significato e d'azione di volta in volta maggiormente aderenti alla *Befindlichkeit* pulsionale in cui la prassi comunicativa viene a collocarsi. Per questa via la «vita elementare» otterrebbe una sua peculiare visibilità pubblica e non verrebbe relegata nelle manifestazioni patologiche di un linguaggio privato scisso dalla sfera della comunicabilità con altri. Ciò non comporta, evidentemente, una incontrollata liberazione degli impulsi (poiché da ciò è il linguaggio stesso in quanto mezzo esonerante a tenerci lontani), bensì uno spezzare l'immediatezza della profusione degli stimoli e un ridurre al minimo i punti di contatto con essi, «*ma a minimi di altissima sviluppabilità potenziale*».<sup>63</sup> L'affrancamento dalla presenza immediata dell'oggetto instaura cioè la possibilità che l'esperienza linguistica non sia la fissazione di un univoco rapporto semantico-pragmatico con la cosa e con la pulsione. Al contrario, un tale affrancamento definisce il dire innanzitutto come *potenza del dire*, accogliendo ogni determinazione di significato come criticabile in linea di principio. La sviluppabilità potenziale dello «spessore pulsionale» del linguaggio assume questa funzione critica e fa in modo che il «suono si rappresenti da sé come parte di un tutto più vasto»<sup>64</sup>. La funzione critica delle pulsioni non è però, daccapo, un incondizionato dispiegamento della *Lebendigkeit*, quanto piuttosto un custodire nel significato determinato della parola, e nell'unità dell'azione linguistica, la *Lebendigkeit* stessa, mantenendo per essa quell'instabile fissità «grammaticale» necessaria a *dirla* e a renderla comprensibile ad altri. Inoltre, solo mantenendo tra linguaggio e prassi vitale-pulsionale la distanza dell'esonero, è possibile conservare il «rilievo

<sup>59</sup> CORTELLA, *Crisi e razionalità*, p. 95. Sulla medesima accezione di «comunicazione» cfr. anche ID., *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, «Fenomenologia e società», 1984, n. 2, pp. 19-41.

<sup>60</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p. 159.

<sup>61</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p. 238.

<sup>62</sup> J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt/M., 1981; ediz. it. a cura di G. E. Rusconi, trad. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna, 1986, vol. I, p. 392.

<sup>63</sup> GEHLEN, *L'uomo*, p. 91.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 286.

pulsionale» del linguaggio stesso<sup>65</sup>: Habermas non rimane fedele a questa premessa antropologica e «pone un nesso strettissimo, troppo stretto (...) tra linguaggio e prassi di vita. L'esistenza si deforma in *presenza* di una comunicazione parimenti deformata, e viceversa»<sup>66</sup>. Conseguenza di questa identificazione immediata<sup>67</sup> è l'affermazione secondo la quale «valore di posizione *trascendentale* ha (...) la *grammatica del linguaggio*, che nello stesso tempo regola gli elementi non *linguistici* di una prassi di vita in atto»<sup>68</sup>. Ciò non coglie che gli stessi «elementi non linguistici» non si limitano ad essere regolati (mediati) dal linguaggio e tralascia che essi esercitano anche la funzione primaria di definire, ed eventualmente riformulare, le unità semantico-pragmatiche del discorso.

## **Bibliografia**

TH. W. ADORNO, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, «Introduzione» di L. CEPPA, Einaudi, Torino 1994.

K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1973; trad. it. parz. di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. 132-167.

R. BARONI, *Processi di apprendimento collettivo e teoria dell'agire comunicativo. Annotazioni sulla nozione di «genere» (Gattung) in Habermas*, in M. OSTINELLI - V. PEDRONI (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Juergen Habermas*, Angeli, Milano, 1992.

R. BUBNER, *Linguaggio e politica*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano, 1994.

L. CORTELLA, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Guida, Napoli, 1981.

ID., *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, «Fenomenologia e società», 1984, n. 2, pp. 19-41.

E. DONAGGIO, *Reificazione e teoria dell'agire comunicativo*, «Fenomenologia e società», 1993, n.1, pp. 143-149.

U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano.

A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, 1983; trad. it. di C. Mainoldi, intr. di K. S. REHBERG, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1990.

---

<sup>65</sup> Anche Adorno ricordava che «paradossalmente, l'estraneazione si manifesta come caduta delle distanze. Poiché solo in quanto – gli uomini – non sono sempre a ridosso gli uni degli altri nel ritmo di (...) *discussione ed esecuzione* (...), *resta sufficiente spazio tra di loro per il tessuto sottile che li collega gli uni agli altri*» (ADORNO, *Minima Moralia*, p. 37).

<sup>66</sup> DONAGGIO, *Reificazione*, p. 148.

<sup>67</sup> Da una prospettiva politica, ma affine al discorso che si è svolto, Bubner osserva che il modello habermasiano della teoria della comunicazione, in cui hanno tanta parte le strutture linguistiche declinate in senso dialogico, finisce per essere trasposto da Habermas *sic et simpliciter* in sede di agire politico, pretendendo indebitamente di risolvere in quelle strutture la prassi dell'azione effettiva. Cfr. R. BUBNER, *Linguaggio e politica*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano, 1994.

<sup>68</sup> HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, p. 189.

A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Wiesbaden, 1986; trad. it. di E Tetamo, pref. di R. MÀDERA, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milano, 1994.

J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968; trad. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1983 (con il «Nachwort» del 1973 tradotto da E. Agazzi).

ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968; trad. it. e pref. di C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969.

ID., *Arbeit und Interaktion*, in ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, cit.; trad. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano, 1975.

ID., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1970, pp. 73-104; trad. it. di G. Tron, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 131-167.

ID., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M., 1973; trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

ID., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt/M., 1981; ediz. it. a cura di G. E. Rusconi, trad. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna, 1986.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (1787); trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1991.

A. WELLMER, *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie*, in U. JAEGGI, A. HONNETH (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, pp. 465-500; trad. it. *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta linguistica della Teoria Critica verso l'analisi del linguaggio*, in J. HABERMAS, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano, 1983, pp. 297-324.