

## Verso un'antropologia semantica

Armando Canzonieri

Università degli studi di Palermo

e-mail: [acanzonoieri@gmail.com](mailto:acanzonoieri@gmail.com)

*I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo.*

L. Wittgenstein

### 1.

L'intento di questo articolo è molto modesto. Cercheremo di delineare le principali direttive formali e, quindi, le principali domande che un'indagine di natura semantica sulla natura umana può (forse, deve) seguire. Per far ciò ci serviremo principalmente di alcune indicazioni contenute nell'opera di Martin Heidegger. Nostro intento non è quello di cercare o ri-costruire una possibile antropologia filosofica interna al pensiero del filosofo tedesco né sviluppare una lettura approfondita delle opere in cui Heidegger si occupa esplicitamente di questioni antropologiche. Useremo invece delle idee presenti in alcuni testi, cercheremo di interrogarle e di seguire il percorso che esse tracciano, mossi dall'ipotesi che siano delle direttive per una possibile antropologia filosofica che intenda basarsi sull'analisi del linguaggio, o meglio, sull'analisi delle forme del dire qualcosa di significativo, per giungere ad una descrizione della natura umana. Un tale intreccio tra le due discipline, all'interno dell'antropologia, non è per nulla nuovo e viene presentato da Alessandro Duranti nel testo *Antropologia del linguaggio* in questi termini:

[...] porre l'accento sulle pratiche comunicative considerate quali elementi costitutivi della cultura quotidiana, e di conseguenza l'idea che il linguaggio sia un potente strumento formativo [...] di realtà sociali (DURANTI 2000: pag. 9)

Del resto, l'antropologia del linguaggio costituisce uno dei quattro sotto settori ufficiali dell'antropologia (insieme all'antropologia fisica, archeologica e culturale)

così come essa è stata definita da Boas (1911) nel testo *Handbook of American Indian Languages*.

Dinanzi a questa affermazione, bisogna però sottolineare che tanto l'antropologia che la filosofia del linguaggio hanno al loro interno una doppia anima, un doppio indirizzo di ricerca. Da un lato abbiamo l'antropologia empirica o culturale, la quale è impegnata nella descrizione e nella comprensione dei diversi modi in cui i rapporti dell'essere umano con sé stesso, con l'altro e con l'ambiente (materiale e immateriale, animato e non animato) si strutturano e si sorreggono, vengono difesi o distrutti; dato un certo fenomeno, come ad esempio il legame di parentela e il nucleo familiare o le forme del saluto, l'antropologia culturale si impegna a capirne la forma e le variazioni a partire dallo studio del modo in cui esso si manifesta in storie culturali differenti, portando alla luce anche il modo in cui esso si lega ad alcuni e non ad altri aspetti della vita di una certa comunità. Dall'altro abbiamo l'antropologia filosofica, impegnata in uno studio, potremmo dire, trascendentale. Essa di certo può avvalersi dei risultati empirici e, di fatto, deve far riferimento a essi, eppure si misura con un problema del tutto differente: la determinazione dei tratti che distinguono la forma (e non i modi) del vivere umano, dei tratti che possano delimitare uno spazio all'interno del quale si trova ciò che chiamiamo *essere umano*, in opposizione differenziale con *ogni altra specie vivente*. Compito dell'antropologia filosofica, sarebbe quello di evidenziare quei modi di vivere che, nel momento in cui vengono a mancare minano le stesse basi dell'animale umano e lo espongono non ad una variazione, ma ad una trasformazione sostanziale. Sappiamo che questa opposizione tra un piano empirico e uno trascendentale è tutt'altro che semplice e pecca di incompletezza, in quanto uno studio della natura umana non deve soltanto fare i conti con le differenze tra specie, ma deve anche decidere se misurarsi o meno tanto con tutte le forme di disumanità interne alla natura umana, quanto con tutte le variazioni normali e patologiche di esistenza umana, sempre nel tentativo di rintracciarne le condizioni formali di possibilità.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> In questo caso pensiamo prima di tutto all'*antropoanalisi o antropologia fenomenologica* di Binswanger il quale nel portare avanti la propria ricerca *trascendentale* intorno alle forme *allentate* di esistenza umana, abbia deciso di partire proprio dall'analitica esistenziale di Heidegger. Sottolineiamo che, a nostro avviso, resta un problema antropologico anche il chiarimento della nozione di *disumanità*.

Sul piano della filosofia del linguaggio, del resto, ci troviamo dinanzi ad una distinzione analoga. Un possibile campo di ricerca riguarda la descrizione delle forme linguistiche che strutturano alcuni campi esperienziali all'interno di storie culturali differenti (pensiamo all'espressioni indicanti colori o sensazioni come il dolore); differente è interrogarsi sulla forma che il linguaggio umano ha, sulle caratteristiche che il dire qualcosa di significativo ha all'interno del parlare umano a prescindere dalle diverse lingue storico-naturali (pensiamo ad esempio agli studi inaugurati da Frege e dal *Tractatus* di Wittgenstein e ripresi nel dibattito contemporaneo da autori come Dummett, Davidson, Tugendhat, per i quali il problema centrale della filosofia del linguaggio è il chiarimento formale della nozione di significato). Anche in questo caso l'opposizione è presentata in forma schematica e riduttiva eppure resta il fatto che gli interrogativi di queste discipline possano essere orientati tanto sul piano empirico che sul piano trascendentale, così come gli interrogativi derivanti da un intreccio delle due.

Un conto è cercare di accedere ai rapporti di forza, alle forme in cui si articola il dominio dell'uomo sull'uomo e ai modi in cui si riconosce l'autorità all'interno di una certa cultura, utilizzando come via lo studio dei modi in cui gli uomini e le donne appartenenti ad essa parlano e si rivolgono la parola l'un l'altro; del tutto differente è andare alla ricerca di una lingua storico-naturale che sia priva di deittici o che non mostri alcuna forma predicativa e alcuna distinzione tra momento referenziale (termine singolare) e momento attributivo (termine generale)<sup>2</sup> o cercare di capire in che modo alcuni fenomeni specificatamente umani (o presunti tali) come l'autocoscienza, il sentirsi liberi, siano possibili proprio perché il nostro linguaggio ha la forma che ha (pensiamo ad esempio alla possibilità di condividere un identico *oggetto di discorso*, alla possibilità di *fare di sé stessi oggetto di esperienza conoscitiva* e alla possibilità di avere una coscienza contemporaneamente senso-

---

Di fatto questa nozione non sembra coinvolgere nessuna altra specie animale a parte la nostra e solo all'interno della nostra specie sembra essere presente questa strana possibilità di *uscire fuori dalla propria natura*. Non sembra avere alcun senso, infatti, un discorso analogo nel caso di un cane o di un elefante.

<sup>2</sup> La necessaria presenza di forme deittiche, di una forma predicativa del parlare umano, nonché un tentativo di distinguere le caratteristiche e le potenzialità di una lingua predicativa da una forma comunicativa non predicativa o quasi-predicativa, viene sostenuta a più riprese da Tugendhat (1976 e 2004), Brandom (2001) e Dummett (1988 e 1999).

motoria e proposizionale dei propri vissuti<sup>3</sup>). È proprio questa connessione tra un'analisi linguistica di tipo formale (impegnata nel chiarimento di ciò di cui è composto il dire qualcosa di significativo), da un lato e analisi antropologica (trascendentale) dall'altro ad essere presa di mira in questo articolo.

La nostra ipotesi è che il parlare apra all'animale umano degli spazi esperienziali (tanto sul piano percettivo e motorio che sul piano concettuale) e all'interno di questi spazi, questo animale, prendendo la parola, accede a delle possibili interazioni con gli oggetti, sé stesso e gli altri, le quali non necessariamente devono essere pensate nei termini di un miglioramento o di un potenziamento sul piano dell'evoluzione della specie animale, tutto al contrario costituiscono la fonte di una ricca serie di pericoli, ostacoli e insicurezze non indifferenti. In altre parole, ciò che accade all'essere umano nel momento in cui diventa un animale parlante, non riguarda semplicemente una serie di potenziamenti e di vantaggi sul piano cognitivo (pensiamo alle trasformazioni che avvengono sul piano della memoria o sul piano della semplice attenzione percettiva, ma anche alla possibilità di depositare e di trasmettere conoscenze) e dell'adattamento (pensiamo alla possibilità di fabbricare utensili, di manipolare, di descrivere), ma comporta anche l'esposizione ad un contesto vitale nuovo, il quale proprio perché fondato su delle regole di tipo argomentativo e non su stimoli, su delle relazioni non di tipo associativo ma di tipo inferenziale, è instabile e imprevedibile per natura. Tutta una serie di domande e di problemi si pongono davanti all'essere umano nel momento in cui deve essere una argomentazione a sorreggere la fiducia o la sfiducia in una interazione sociale, a sorreggere il desiderio di compiere una certa azione o di perseguire un certo obiettivo, ma anche la convinzione che *le cose stanno così* e si svilupperanno *così e così*.

Nostro intento, quindi, non è quello di perseguire e mostrare delle correlazioni empiriche tra alcuni fatti linguistici e alcuni fatti sociali, culturali, ma più che altro cercare di capire quali interrogativi una disciplina che, provvisoriamente, decidiamo di chiamare *antropologia semantica*, deve porre.

---

<sup>3</sup> Rimandiamo al testo di Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1996, trad. it. di Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001.

**2.**

La scelta di Martin Heidegger non è del tutto casuale, ma dipende dalla convinzione che in *Sein und Zeit*, come in molti altri corsi universitari<sup>4</sup>, il filosofo cercasse proprio di spostare l'asse della ricerca antropologica su di un piano semantico, cercasse di sviluppare una metodologia di accesso alla natura umana che passasse attraverso il chiarimento di una serie di interrogativi: che cosa significa dire qualcosa di significativo intorno a qualcosa? E, soprattutto, a che tipo di vita viene esposto un animale che può parlare? E in che tipo di ambiente?<sup>5</sup>

Riprenderemo questa indicazione di metodo per esplicitarne il senso e verificare in che termini la porta di accesso per molte delle caratteristiche della nostra natura sia proprio la possibilità di parlare. Nel perseguire questa via, non saremo del tutto giusti nei confronti di Heidegger e proporremo delle letture, a volte delle traduzioni di alcuni concetti, senza troppo preoccuparci della loro fedeltà. Heidegger, ripetiamo, sta soltanto indicando un'ipotesi di lavoro, diverso è il problema di natura storiografica, riguardante i passi che lo stesso filosofo ha fatto o sarebbe stato disposto a fare in questa direzione. Del resto lo stesso filosofo pone come primo tratto distintivo della vita dell'Esserci, proprio il fatto che questi ha sempre un rapporto con se stesso che passa attraverso *la comprensione*. Tale comprensione di sé viene descritta attraverso varie forme, come *aver da essere*, ma nel momento in cui se ne cerca una descrizione formale si viene sempre rimandati ad analisi di tipo linguistico, in particolar modo ad analisi che hanno una relazione diretta o indiretta con ciò che Heidegger, in continuo confronto con Aristotele, chiamerà *fenomeno dell'in quanto*, un fenomeno tutto interno al poter parlare.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> In questo articolo faremo principalmente riferimento a *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* del 1928/29, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, del 1926 e *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, del 1934

<sup>5</sup> Tale problema, dal punto di vista di Heidegger avrebbe anche avuto delle ripercussioni nel trattare la domanda centrale della filosofia, o meglio dell'ontologia: la domanda intorno al senso dell'essere. Tugendhat (1979) cerca di esplicitare e di valutare criticamente tali ripercussioni).

<sup>6</sup> In questo caso seguiamo Costa (2003) il quale sostiene che la distinzione tra un *in quanto apofantico* e un *in quanto ermeneutico* debba essere interpretata come una distinzione tra due forme di parlare.

La natura dell'animale umano sarebbe, in altre parole, trasformata dalla possibilità formale che il parlare ci offre: dire come le cose stanno o non stanno, dire di qualcosa che cosa essa sia, dire *sì* o *no* tanto dinanzi ad una constatazione che dinanzi ad un ordine o ad un desiderio, tanto nei confronti di sé stessi che nei confronti dell'altro. Se si accetta questa ipotesi di lavoro, diventa di primaria importanza cercare e mettere in evidenza tutte le operazioni trasformative che *il parlare* opera all'interno dell'esperienza umana. Chiedersi, in altre parole, che cosa diventa il desiderare qualcosa nel momento in cui è possibile prendere posizione nei suoi confronti o sospenderne la soddisfazione? Che cosa diventa l'agire? Ma, soprattutto, di che tipo di trasformazione si tratta? È istantanea o presuppone un continuo lavoro da parte del singolo individuo, il quale resta attraversato da zone in cui il parlare non è ancora giunto, da zone in cui la propria coscienza, la propria vita, resta *infante*?

L'idea che l'analisi del parlare possa essere la chiave di accesso alla comprensione della natura umana, non è per nulla nuova, così come non lo è la definizione dell'essere umano come *animale parlante*; essa è stata esplicitamente formulata da Aristotele in diversi passi della sua opera, pensiamo alla *Politica* in cui il filosofo greco, accennando una comparazione tra le diverse forme di vita, sottolinea che l'essere umano sia non soltanto l'unico animale parlante, ma l'unico animale che fa una particolare esperienza del bene, del piacevole, del giusto e del vivere sociale, proprio perché può parlare (1253a 7-18). Ed è proprio nel continuo dialogo con le opere di Aristotele che Heidegger cercherà di dare forma alla propria teoria del *dire qualcosa di significativo* (ne sono un chiaro esempio tanto il corso del 1926 che il corso del 1928/29). Ricordiamo che lo stesso Aristotele, anche all'interno dell'*Etica Nicomachea*, imprime una traiettoria alla ricerca intorno alla natura umana, che ha alla sua base proprio lo studio del linguaggio<sup>7</sup>:

Forse ci sono funzioni e azioni proprie del falegname e del calzolaio, mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo? L'uomo è forse nato senza alcuna specifica funzione naturale? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si

---

<sup>7</sup> In questa citazione seguiamo la traduzione proposta da Lo Piparo (2003)

deve ammettere che esiste una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale potrebbe mai essere questa funzione? È manifesto che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è specie-specifico dell'uomo. Bisogna dunque escludere la vita che si riduca a nutrizione e crescita- Seguirebbe la via dei sensi, ma essa è, manifestamente, comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale. Rimane la vita intesa come quel determinato e specifico agire proprio dell'animale che ha linguaggio: sia nel senso che si lascia persuadere con il linguaggio sia nel senso che ha il linguaggio e ragiona. [...] La specie-specificità dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza linguaggio. [...] Poniamo come funzione specie specifica dell'uomo una determinata vita, ossia l'attività dell'anima e le azioni che si compiono con il concorso del linguaggio. (1097b 28- 1098a 14)

Riprendendo questa indicazione tutta una serie di domande riguardante *il proprio* dell'umano finiscono per sdoppiarsi e in ogni momento bisogna percorrere la via che conduce alla nostra natura con lo sguardo rivolto verso due percorsi che si intrecciano, da un lato abbiamo l'essere umano in quanto animale con determinate caratteristiche fisiche e cognitive che lo predispongono a determinate prestazioni nei confronti del proprio ambiente, di se stesso e del suo prossimo, pensiamo ad esempio ai tanto discussi *neuroni mirror* o alla *plasticità* neurale, dall'altro abbiamo l'essere umano in quanto *parlante* e in questo caso, solo partendo da una forte teoria costruita intorno al parlare sarà possibile successivamente misurare gli effetti che questa possibilità produce nella vita dell'essere umano, tanto sul piano cognitivo che sul piano sociale, tanto sul piano dell'esperienza del proprio corpo (in questo caso pensiamo soprattutto alle pratiche artistiche e circensi e ad alcune tecniche di arti marziali che coinvolgono un processo trasformativo delle capacità corporee e sensoriali che a nostro avviso possono svilupparsi solo a partire dalla possibilità di rendere *il proprio corpo* oggetto di descrizione linguistica, nelle parole di Plessner, operare continuamente il passaggio dal *corpo che sono* al *corpo che ho*) quanto sul piano dell'esperienza di sé.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Rimandiamo, ad esempio, Virno (2004) il quale a partire dalla scoperta dei *neuroni mirror* si interroga sulla particolare forma di socialità con la quale l'essere umano, in quanto *parlante*, deve fare i

## 3.

Che Heidegger non avesse un giudizio positivo verso l'antropologia del proprio tempo è testimoniato già dalle prime battute di *Sein und Zeit*<sup>9</sup> in cui il filosofo puntualizza la radicale differenza tra l'analitica esistenziale e le principali scienze che si occupano dell'essere umano: l'antropologia, la psicologia e la biologia:

[...] le ricerche e le indagini che sono state finora condotte mirando all'Esserci, a prescindere dalla loro fruttuosità materiale, hanno fallito l'autentico problema filosofico e [...] quindi [...] non *possono*, in linea generale, pretendere di raggiungere ciò a cui in fondo mirano (HEIDEGGER 1927: trad. it. pag. 64)

Ciò che Heidegger intende con l'espressione *autentico problema filosofico*, viene chiarito, nelle sue due tematiche principali, nel paragrafo precedente e in quello successivo. Nel paragrafo 9, viene affermato che *l'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi sempre siamo*, mentre nel paragrafo 11, il filosofo sottolinea il fatto che *nel [...] compito (dell'analitica esistenziale) è presente una aspirazione che tormenta da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: l'elaborazione di un concetto naturale di mondo*.

La radice comune di questi due problemi che apre l'analisi heideggeriana di quell'ente che noi stessi sempre siamo e del particolare luogo in cui esso vive è *la comprensione*. Il primo tratto caratteristico dell'Esserci al quale il filosofo accenna, infatti, è proprio il fatto che *l'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere*, indicando con ciò *il concetto formale di esistenza*, cioè il particolare modo in cui l'Esserci vive. Ora, questa comprensione avviene, secondo Heidegger, sempre a partire da un mondo, intendendo con questo termine proprio il particolare ambiente vitale, potremmo dire naturale, all'interno del quale l'Esservi

---

conti; una socialità che prevede anche la possibilità di *allentare e negare* l'immediato senso di riconoscimento che le nostre facoltà cognitive *naturalmente* ci forniscono.

<sup>9</sup> Per le citazioni e le pagine facciamo riferimento alla traduzione di Pietro Chiodi, curata di Franco Volpi.

vive, agisce, incontra i propri simili, esercita le proprie facoltà. Potremmo sostenere che, di fatto, anche gli altri animali vivono comprendendo ciò che accade nel loro ambiente, distinguendo ciò che è rilevante da ciò che non lo è, riconoscendo oggetti e relazionandosi ad essi a partire dalle caratteristiche che hanno. Eppure è nuovamente sulla *forma* di questa interazione che Heidegger richiama l'attenzione. Nel caso dell'essere umano, la forma dell'ambiente aperto dal parlare, non ha alcun vincolo di tipo sensoriale, motorio, istintivo; il parlante può rendere oggetto di discorso ogni cosa sotto una miriade di punti di vista differenti, la forma stessa che gli oggetti di cui si parla hanno, è del tutto particolare e un qualcosa può diventare uno o molti a seconda del contesto comunicativo di riferimento.<sup>10</sup> In più il punto di partenza e il terreno a partire da cui gli oggetti, le azioni, gli eventi vengono riconosciuti e compresi è costituito non da ciò che *noi facciamo e vediamo* ma da ciò che *si dice di essi*, dai criteri di identificazione e di argomentazione che abbiamo appreso e che fungono da mappe di orientamento. Dinanzi a queste mappe, ogni singolo individuo può chiedere di rendere esplicite le ragioni che le sorreggono e una pratica del genere (con tutto quello che essa comporta nei termini di potenziali interazioni tra appartenenti alla stessa specie) non sembra essere per nulla diffusa nel regno animale. Heidegger chiarisce questo punto richiamando la nostra attenzione sul particolare modo in cui, all'interno del parlare, *riconosciamo che cosa è qualcosa*, riconosciamo una lavagna, del cibo, un riparo, un calamaio. Ciò avviene non tanto perché ne conosciamo le proprietà essenziali, ma perché abbiamo familiarità con tutta una serie di azioni coerentemente intrecciate in cui questi oggetti ricorrono.

Heidegger conosce le principali linee guida dell'antropologia, della biologia e della psicologia del suo tempo: conosce la psicologia, soprattutto grazie all'opera di Husserl (1900-01 e 1913) che elabora le nozioni chiave della fenomenologia proprio in continuo dialogo critico con la psicologia e la logica del suo tempo; conosce gli sviluppi della nascente antropologia filosofica, attraverso le opere di Max Scheler

---

<sup>10</sup> Pur rinunciando ad addentrarci nell'analisi della coppia *autenticità e inautenticità* all'interno del pensiero di Heidegger, e sulla loro rilevanza descrittiva sul piano antropologico, ci troviamo dinanzi ad un' evidente difficoltà nel tentativo di utilizzare tali nozioni in un senso plausibile per descrivere la relazione che un cane, un gatto, uno scimpanzè, hanno con loro stessi e con il loro ambiente. Nell'analisi di queste due nozioni in chiave antropologica, rimandiamo a Tugendhat (2002), *Wir sind nicht fest verdrahtet. Heideggers Man und die Tiefdimensionen des Gründe*.

(discute le posizioni contenute nel testo del 1919 *La posizione dell'uomo nel cosmo*) e Elmuth Plessner; tiene in alta considerazione l'opera del biologo Uexküll (e ne discute le tesi nel già citato corso del 1928/29).<sup>11</sup>

Nei primi paragrafi di *Sein und Zeit* afferma che fin quando non si sia raggiunta un'adeguata descrizione *dell'ente che noi stessi siamo e del mondo*, non sarà possibile affrontare quelli che potremmo considerare i problemi fondamentali di queste tre discipline (e ad esse potremmo aggiungere la sociologia): la comprensione della natura umana (antropologia), la comprensione della coscienza delle esperienze e delle facoltà coscienti umane (psicologia) e la comprensione della vita umana (biologia). Ancora nelle parole di Heidegger:

[...] l'analitica esistenziale dell'Esserci implic[a] [...] un compito la cui urgenza è a male pena inferiore a quella del problema dell'essere stesso: lo scoprimento *dello* a priori che rende possibile la discussione filosofica del seguente problema: che cosa è l'uomo? (HEIDEGGER 1927: trad. it. pag. 64)

In questo caso l'intento di Heidegger è chiaro. Prima ancora di affrontare la questione intorno alla natura umana bisogna porre esplicitamente un altro problema riguardante la condizione a priori di possibilità di questa interrogazione; tale condizione non ha soltanto un aspetto di tipo epistemologico, ma ha anche una forma che potremmo esprimere in questi termini: perché mai noi esseri umani ci troviamo dinanzi una domanda del genere? Da dove nasce l'urgenza di porla? E da dove nasce la necessità di trovare una risposta ad essa?

Rischiando di apparire forzatamente semplicisti, crediamo sia utile moltiplicare ulteriormente la serie delle domande e chiedere: che differenza c'è tra lo studio che noi esseri umani facciamo della *natura felina* e lo studio della *nostra natura*? E, ancora, in che senso possiamo sensatamente sostenere che tutte le specie animali sono impegnate nello studio e nella sperimentazione della propria natura, nello stesso modo in cui noi lo siamo con la nostra? Non dobbiamo mai dimenticare la *stranezza della*

---

<sup>11</sup> Per il confronto critico di Heidegger con la logica, l'antropologia e la psicologia del suo tempo, rimandiamo a Costa (2004 e 2006).

*domanda*: che cosa è l'uomo? Essa, nel momento in cui siamo noi a porla, presuppone una forza riflessiva ineliminabile, la quale però deve essere chiarita. Con questa domanda, noi ci chiediamo che cosa siamo noi stessi e in questo caso siamo rimessi dinanzi ad una operazione e ad una forma di riflessione o di rapporto con noi che non appare per nulla diffusa all'interno del regno animale (dove sono le tracce di questo interrogarsi su di sé in altre specie animali? Dove sono i tentativi di risposta? Dove sono le risposte sbagliate? Dove è la disperazione e il disorientamento del *non sapere che cosa si è e che cosa si deve fare per vivere?*). Queste sono domande nelle quali ad essere posta in questione è la condizione di possibilità di ogni concreta analisi antropologica, in quanto ad essa viene semplicemente richiesto di mostrare ed esplicitare a partire da quali canali di accesso tale disciplina intende avvicinarsi al proprio oggetto di ricerca.

Come sottolinea Duranti:

[...] il fatto di poter formulare descrizioni culturali e perciò il destino stesso dell'antropologia culturale si fondano sulle possibilità che una lingua data offre ai suoi parlanti di esprimere articolatamente in parole ciò che stanno facendo nella vita quotidiana (DURANTI 2000: pag.18).

Anche in questo caso ci troviamo dinanzi ad una lettura empirica e ad una lettura trascendentale di questo *potenziale* riflessività che attraversa ogni lingua storico-naturale umana. Anche in questo caso possiamo chiederci in che modo e in che forma tale risorsa venga utilizzata all'interno di culture differenti, verso quali campi dell'esperienza essa venga rivolta e verso quali, invece, essa venga quasi allontanata, ma anche attraverso quali pratiche e divieti alcune culture ne ostacolano la diffusione, ma dobbiamo anche chiederci quali sono gli effetti che tale *possibile* riflessività produce nella vita dell'essere umano e in che modo trasforma il campo generale delle esperienze e delle interazioni.

4.

Il canale di accesso appropriato per lo studio della natura umana potrebbe essere lo studio del parlare.

La connessione essenziale tra analisi del parlare e analisi della natura umana emerge con tutta chiarezza come tematica fondamentale del pensiero di Heidegger, all'interno del già citato corso del 1934, nel quale il filosofo afferma:

Nel momento in cui, ora, ci poniamo la domanda sull'essenza del linguaggio, ci interroghiamo sull'essenza dell'uomo. [...] questa domanda sull'essenza del linguaggio non [è] una domanda della filologia e della filosofia del linguaggio bensì una necessità dell'uomo, dato che l'uomo prende sul serio l'uomo. [...] possiamo prendere uomo e linguaggio insieme ed interrogarci sull'uomo come uomo parlante. [...] Una cosa è chiara, la domanda su che cosa sia il linguaggio dev'essere accoppiata alla domanda su che cosa sia l'uomo (HEIDEGGER 1934: trad. it. di U. Ugazio, pag. 43 e 49).

Sappiamo quanto il termine *linguaggio* sia carico di ambiguità e siamo consapevoli del fatto che una delle critiche mosse dalla filosofia analitica (pensiamo ad esempio alle convergenti affermazioni di Dummett (2001) e Tugendhat (2003) in riferimento al noto detto di Gadamer: *l'essere che può esser compreso è il linguaggio*) a questo modo di esprimersi, ma crediamo proprio che in questo caso, molto più che in altri, l'intento programmatico di Heidegger sia espresso con chiarezza proprio nel titolo del paragrafo che precede questa citazione. Il paragrafo 8 ha come titolo: *Il linguaggio accade nel colloquio*. Ora, secondo noi, possiamo prendere queste parole come la specificazione del fenomeno principale che secondo Heidegger racchiude tanto la natura umana quanto la natura del linguaggio e cioè *il semplice parlare con qualcuno ed intendersi intorno a qualcosa*. Decidiamo quindi di mettere da parte in questo articolo la parola *linguaggio* e di sostituirla con una serie di espressioni legate tra di loro e convergenti verso un unico tema: la situazione di discorso. Del resto lo stesso Heidegger sottolinea più volte che è proprio *nel discorso che l'essenza del linguaggio risiederebbe*. Ora, le condizioni minimali della situazione di discorso sono: la presa di parola, il dire qualcosa di significativo intorno a qualcosa, il rivolgere la parola, l'ascoltare e il reciproco riconoscimento dei parlanti sulla possibilità di prendere la parola; se accettiamo l'ipotesi che tra analisi della situazione di discorso e analisi

della natura umana vi sia una connessione essenziale, allora saremo anche disposti ad accettare l'ipotesi che proprio il chiarimento di questi tratti costitutivi della *situazione di discorso* segnerà le diverse tappe della chiarificazione della *natura umana*.

Questa affermazione contenuta nel corso del 1934 ci permette di presentare una *traduzione* all'interno della terminologia heideggeriana; a nostro avviso l'espressione *uomo parlante* o semplicemente *parlante* può essere considerata del tutto equivalente alla parola (oscura) *Esserci*. L'analitica esistenziale, in questo caso, può essere letta come una analisi descrittiva del parlante e del parlare.

Ricordiamo che proprio nel corso universitario del 1928/29, questo gioco di reciproca implicazione venga sottolineato a partire da un altro problema, cioè il *chiarimento della nozione di mondo*. In questo corso, infatti, Heidegger presenterà come chiave di accesso a questa problematica, proprio l'analisi della natura umana portata avanti secondo il metodo della comparazione. *Mondo, situazione di discorso e natura umana*, risultano essere dei concetti intrecciati.

Interessante, in questa presentazione di un progetto di ricerca, è ciò che il filosofo tedesco afferma intorno alla nozione di *vita* che mostra la sostanziale unitarietà del percorso seguito. Il fenomeno della *vita*, infatti, già in *Sein und Zeit*, viene pensato come un qualcosa di intermedio, differente sia dal regno delle cose inanimate che da quello dell'essere umano (essa verrà sviluppata nel corso *Concetti fondamentali della metafisica*, in cui tenterà di chiarire i due problemi ai quali accennavamo in precedenza, a partire da *una analisi comparata dell'ente semplicemente presente, dell'essere vivente, e dell'Esserci*):

Il vivere non è né semplice-presenza pura né Esserci. Da parte sua l'Esserci non può mai essere definito ontologicamente come un vivere (ontologicamente indeterminato) a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora. (HEIDEGGER 1927: trad. it. pag. 69)

Il significato che *esistere* ha in questi tre casi: semplice presenza, vita e Esserci deve essere distinto e non può essere ridotto, pena la mistificazione stessa del fenomeno che si vuole comprendere.

Ma perché l'essere umano non è un animale che, semplicemente *vive*, ma è un animale che *esiste*?<sup>12</sup> Nel rispondere a questa domanda Heidegger, riprendendo nuovamente Aristotele (soprattutto nel secondo libro del *De Anima*), pone l'accento sul fatto che in ogni momento della propria vita, dinanzi ad ogni condizione, ogni pensiero e desiderio, l'Esserci *deve portare a compimento la propria esistenza*. Questo portare a compimento non sembra per nulla essere una prerogativa dell'*ente che noi stessi siamo*, ma sembra una caratteristica diffusa nel regno animale, anzi una caratteristica generale dell'essere in vita; ogni essere vivente, infatti, porta a compimento la propria vita e si sforza secondo i propri mezzi con il fine implicito di restare in vita, continuare ad esistere, cercando il cibo, evitando pericoli, etc. Nel caso di animali con una struttura organica complessa, possiamo anche giungere a parlare di una serie di desideri, attività, bisogni e istinti che muovono verso la conservazione della vita. Eppure, secondo Heidegger, tale sforzo ha una forma particolare nel caso dell'Esserci e può essere ricondotta proprio a ciò che accade all'essere umano nel momento in cui può parlare della propria esistenza, tanto di ciò che di volta in volta gli accade, tanto del semplice fatto di esistere. Nel momento in cui una condizione fisica (come una sensazione, un dolore, una tensione muscolare) o psichica contingente (come un desiderio, uno stato d'animo, una ipotesi, un progetto), ma anche l'esistenza come fatto nella sua totalità, diventano oggetto di discorso, da un lato il parlante rende sé stesso oggetto di discorso e dall'altro scopre di poter, proprio come fa dinanzi a qualunque altro enunciato con il quale qualcosa in generale viene presentato, prendere posizione nei confronti *di ciò che viene detto*, in questo caso prendere posizione nei confronti di ciò che viene detto di sé, chiedere un certificato di ragionevolezza, metterlo in discussione, ignorarlo, approfondirlo vorremmo dire, *praticare il senso di ciò che viene detto, attraversarlo con la carne e con lo spirito*. Heidegger avanza l'ipotesi che l'ordine di desideri e di attività che spinge gli animali verso la vita si muove intorno a due poli: il piacere e la soddisfazione di un istinto, mentre nel caso dell'Esserci gli stessi desideri e istinti sono inseriti all'interno di

---

<sup>12</sup> L'interpretazione più convincente che conosciamo della nozione heideggeriana di esistenza, si trova in Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 1979, trad. it. di A. Pinzani, *Autocoscienza e Autodeterminazione. Interpretazioni Analitiche*, La Nuova Italia, Firenze 1997

connessioni di senso. Sono queste connessioni di senso, o insiemi di discorsi, che indicano cosa di volta in volta sia possibile fare con un certo desiderio, istinto e inclinazione (anche nel caso della fame, del digiuno, della deformazione del corpo e del desiderio di uccidere un proprio simile). Mentre i vissuti, per ogni essere vivente sono semplicemente dei fatti che orientano l'esistenza, per l'Esserci, per il parlante, queste forme di orientamento si presentano come dei *possibili modi di vivere*, dei modi attraverso cui egli viene *interpellato* e costretto a prendere parte, a partecipare alla totalità di relazioni di senso nelle quali si trova inserito, posizionarsi all'interno del mondo nel quale è stato gettato, oppure decidere di lavorarne i margini.

Tugendhat, sovrapponendo le argomentazioni di Heidegger con quelle di Aristotele, presenta con chiarezza questo punto:

la tesi di Heidegger è dunque la seguente: fintanto che noi esistiamo, noi ci poniamo in rapporto con questo esistere, e precisamente con quello di volta in volta futuro, intendendo per futuro l'essere che nel momento presente deve essere portato a compimento e, a partire da esso, naturalmente, tutto l'essere futuro. [...] proprio questo voleva dire Aristotele: il *télos* dell'attività vitale è l'essere, e nei casi in cui, come per gli animali, si può parlare di un desiderio e di una aspirazione, ogni desiderio è rivolto a ciò che risulta utile alla conservazione dell'essere [...]. Gli animali non razionali, comunque, poiché non hanno stati di coscienza che possono essere articolati in enunciati, non si trovano in una relazione coscienziale con il loro essere [...] per l'uomo che riflette si pone anche il problema di *come* egli vuole vivere. (TUGENDHAT 1979: trad. it. di A. Pinzani, pag. 178-79)

A partire da questa idea emerge l'ipotesi che l'essere umano possa accedere ad (almeno) due forme di conoscenza di sé, una non necessariamente articolata in forma linguistica, che fa semplicemente riferimento a ciò che l'animale umano conosce di sé stesso, delle proprie facoltà, delle proprie capacità e quindi possibilità di azione, a partire dal semplice uso che questi fa del suo corpo nel continuo commercio psicomotorio con l'ambiente circostante (allo stesso modo un gatto impara molto velocemente a calcolare se un certo salto è accessibile alle proprie capacità o meno), e l'altra una forma di conoscenza linguistica all'interno della quale il parlante fa di sé stesso e delle proprie condizioni e capacità degli oggetti di discorso, ne parla e

parlandone può interrogarsi su di esse e, all'interno di alcuni margini, intervenire su di esse (ad esempio trasformare tutta la conformazione del proprio corpo per migliorare le proprie prestazioni nel salto in lungo o per diventare un contorsionista). Riprendendo il paragone con il gatto, potremmo sottolineare il fatto che dinanzi ad un fallimento, ad un salto calcolato male, difficilmente potremo osservare l'animale in questione sottoporsi ad una disciplina di esercizi e tentativi miranti a comprendere *che cosa è andato storto* che coinvolgono l'osservazione dei suoi simili e la progressiva valutazione all'interno di una scala e tutto questo a nostro avviso dipende proprio dalla differente forma che la conoscenza di sé e delle proprie azioni ha nel caso se queste sono articolate linguisticamente o se appartengono semplicemente alla nostra storia senso-motoria. Un percorso analogo di paragone può essere portato avanti nel caso della paura, del disgusto, del coraggio, tutte qualità che da un lato possono essere pretesi in noi a partire dalla storia senso-motoria che ci è capitato di vivere, ma sono delle caratteristiche che in linea di principio, in quanto parlanti possiamo smussare, ampliare, trasformare, sospendere<sup>13</sup>.

Dicevamo che a partire da questo punto potrebbe aprirsi la possibilità di interrogarsi sul modo in cui queste due forme di conoscenza interagiscano tra di loro, sul modo in cui proprio questa interazione generi nell'essere umano tutta una serie di esperienze (anche emotive) di sé che fanno riferimento al fatto che nel mezzo di esse, nei loro punti di intersezioni e nelle loro maggiori distanze, quest'animale possa in ogni momento sensatamente affermare: *io non so chi sono, non so nulla di me stesso, io non mi conosco* e sensatamente sospettare *che tale frattura con sé stesso* (in un certo senso una frattura con la propria animalità) *non possa in linea di principio essere colmata*.

---

<sup>13</sup> È in questi parametri che a nostro avviso deve essere inserita la distinzione che Heidegger propone nel corso del 1934 tra la forma temporale della vita e la forma temporale dell'esistenza storica, la quale non è un processo, non segue nessuna legge di causa ed effetto, ma è *un decidere che continuamente si rinnova* (trad. it. capitolo terzo, pag. 113 e ss.). In queste pagine, Heidegger afferma che *accade storia solo quando vi sia l'uomo – non come essere vivente, bensì l'uomo come uomo* (nel nostro discorso: l'uomo come parlante).

È a partire da questa prospettiva e, nuovamente, in riferimento all'esperienza che l'essere umano fa di sé stesso all'interno della situazione di discorso che deve essere letto, a nostro avviso, il passo in cui Heidegger afferma che

I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente presenti di un ente semplicemente presente «avente l'aspetto» di essere così e così, ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro. (HEIDEGGER 1927: trad. it. pag. 70)

Nel prendere la parola nei confronti di sé stesso, a prescindere da quale sia il discorso in esame (che si tratti di una importante decisione di lavoro, della propria altezza, ma anche nei casi del non voler parlare di una malattia, di un problema, del vergognarsi nel confessare un segreto, una passione o un delitto) ogni parlante si espone o non si espone a delle possibilità di conoscenza tutte racchiuse nella possibilità formale di dire *sì* o *no* al contenuto espresso e, di conseguenza, alla possibilità-necessità di approfondirne il senso. Ed è proprio da questo ininterrotto gioco del parlare e non-parlare, che si svolge tutto all'interno della possibilità di prendere la parola, che ognuno di noi accumula in sé stesso la propria storia, non più di animale che fa esperienza del mondo, ma di animale che fa esperienza del parlare e che è formato proprio dall'intreccio di relazioni che è riuscito ad intrattenere con il parlare stesso e con la situazione di discorso, animale parlante che non soltanto fa esperienza di ciò che dice, ma si misura con la stessa possibilità di dire e non dire qualcosa.

Heidegger sembra suggerirci che l'ente che noi stessi siamo non può essere compreso come una sorta di essere vivente *particolarmente complesso*, in quanto il suo stesso modo di vivere è diverso da quello di ogni altro essere vivente, nessun altro essere vivente, infatti, sembra poter prendere posizione nei confronti di ciò che accade e di ciò che *gli* accade (nel sottolineare questa radicale diversità, risiede a nostro avviso il maggiore pregio ma anche il maggiore limite della posizione di Heidegger, il quale da un lato esasperando i punti di rottura generati dal parlare all'interno del vivere, porta alla luce i problemi con i quali una scienza dell'uomo deve confrontarsi, dall'altro non dà effettivamente spazio ad una graduale, minuziosa ed effettiva, comparazione

che metta in risalto le forme in cui si articola questa dialettica tra essere animale ed essere parlante che costituisce la nostra natura)<sup>14</sup>.

## 5.

Se riprendiamo, ad esempio, le indicazioni fondamentali che Plessner fornisce nei suoi scritti di antropologia filosofica, nel tentativo di individuare la differenza tra la coscienza umana e la coscienza animale, abbiamo di fronte:

1. la possibilità di oggettivare le parti costituenti del proprio mondo, di rapportarsi ad esse in quanto oggetti
2. il non essere vincolati a reagire a degli stimoli, ma di potersi rapportare ad essi in quanto oggetti
3. la costitutiva esperienza di di-sequilibrio e dis-armonia nel rapporto con sé stessi e con il proprio ambiente;

nelle parole dell'antropologo:

Negli animali, anche quelli a noi più vicini come i Primati [...] Se manca l'oggettivazione manca anche il suo opposto, il volgersi verso l'interno. Nel rapporto personale con il proprio corpo, il darsi cinematico e sensoriale della sfera interna si presenta come una sorta di oggetto latente. Il corpo vivente si lascia trattare come corpo tra corpi. (...) Come persona, l'uomo dispone di una distanza da sé e dalle cose, dunque anche da quello "strato" percettivo intermedio tra i corpi materiali e i sensi che serve a informare il corpo vivente. Ed è qui, nell'ambito di questa mediazione, che si pongono, all'uomo che riflette e sa della propria distanza, le domande su verità e fedeltà riprodotiva della percezione, e in generale sulla rilevanza del fattore percettivo nella conoscenza. (PLESSNER 1970: trad. it di M. Russo, pag. 20)

---

<sup>14</sup> Per una lettura critica di Heidegger proprio in riferimento al rapporto umanità-animalità, rimandiamo ad Agamben (2004) e Derrida (2006)

Lo stesso Plessner accenna al fatto che tale possibilità di fare del proprio mondo, di sé stessi e quindi del proprio corpo e delle proprie sensazioni, degli oggetti di conoscenza, che possono essere osservati e interrogati e, conseguentemente questa *possibilità* di prendere le distanze dalle proprie sensazioni, dai propri istinti e dalla proprie determinazioni e tendenze ad agire e reagire, siano riconducibili al fatto che l'essere umano può parlare, ciò che rimane oscuro e implicito riguardo proprio l'individuazione di quei tratti formali del parlare che permettono ciò. Ernst Tugendhat (1976, 2004 e 2007) ha tentato di mostrare la necessità dei termini singolari e dei deittici, nonché della forma predicativa del nostro parlare nella costituzione di questo mondo di oggetti all'interno del quale anche ognuno di noi si conosce e fa riferimento a sé come ad un oggetto:

La caratteristica del linguaggio umano [...] è il fatto di essere un linguaggio predicativo; noi utilizziamo degli enunciati per parlare. I linguaggi rudimentali delle altre specie animali sono inseriti e vincolati in un ambiente a differenza di essi la struttura predicativa del linguaggio umano permette di fare riferimento ad oggetti che non sono pretesi materialmente all'interno della situazione di discorso. (TUGENDHAT 2007: trad. it. mia, pag. 22)<sup>15</sup>

Possiamo, evidentemente, parlare anche di qualcosa che è assente su piano percettivo e senso-motorio e, ciò nonostante possiamo far riferimento a ciò che questo oggetto è, possiamo ragionare insieme sul suo utilizzo, sulle tecniche di fabbricazione o, nel caso, di coltivazione e possiamo farlo proprio perché il rapporto che noi abbiamo con esso è mediato dalla comprensione che noi ne abbiamo e tale comprensione è costituita proprio da tutto l'insieme di discorsi che noi possiamo fare su di esso e che riconosciamo essere sensati. A guidarci nel nostro parlare di qualcosa non è, semplicemente, una certa urgenza pratica o un certo stimolo percettivo e proprio per questo il parlare umano non sembra essere assimilabile alla semplice *comunicazione*, non possiamo non prendere in considerazione il fatto che l'essere umano *parla per*

---

<sup>15</sup> E. Tugendhat, 2007

*schiarirsi le idee, per capire che cosa vuole, per passare il tempo, per ingannare, per convincere, addirittura per non pensare.*

In Heidegger, in particolare nella seconda parte del corso del 1928/29, dedicata alla comparazione del vivere animale e del vivere umano troviamo le note tesi:

1. *l'animale è povero di mondo*
2. *l'esserci dell'uomo formatore di mondo* (affermazione che può essere considerata equivalente a: il parlare nell'uomo è formatore di mondo oppure, l'uomo in quanto parlante è formatore di mondo).

Costa (2006) nota come

Il criterio (di questo confronto) Heidegger ci indica di cercarlo appunto nella nozione di mondo: *dobbiamo mettere in luce differenze strutturali tra il mondo ambiente animale e il mondo ambiente umano*. Questa problematica del mondo, inteso come il criterio decisivo per tracciare la differenza antropologica, è strettamente connessa alla *questione del significato*. (pag. 9)

In queste pagine ci troviamo dinanzi una argomentazione tutta mirante a portare in evidenza il fatto che, nel momento in cui l'essere umano prende la parola e dice di qualcosa, di un oggetto, di una sensazione, di un pensiero, che cosa esso sia, questi possa sospendere, spezzare il legame puramente senso-motorio con il proprio ambiente per accedere ad un tipo di relazione fondata sulla comprensione, sullo specifico sistema di rimandi a partire dal quale una certa identificazione e caratterizzazione (linguistica) vengono riconosciute come sensate e fondate. Citiamo un passo in cui il filosofo si sofferma su alcuni comportamenti delle api, ma tale descrizione ha la pretesa di essere estesa al regno animale nella sua totalità:

[...] in tutto ciò l'ape è riferita al pascolo, al sole, all'alveare, ma questo esser-vi riferita *non* è un *apprendere* i medesimi *in quanto* pascolo, *in quanto* sole [...] all'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. [...] *in quanto tale l'animale non*

*si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti* (HEIDEGGER 1928: trad. it. di P. Coriando, pag. 317)

A nostro avviso la parte principale in vista di una antropologia filosofica in chiave semantica risiede nella comprensione di questa *possibilità*. L'animale umano si differenzia da tutti gli altri esseri viventi non in virtù di qualche proprietà o facoltà, ma in virtù di una possibilità che gli viene *offerta*, la possibilità di fare esperienza di qualcosa e di sé stesso, in quanto qualcosa.

La radicalità dell'argomentazione porterà Heidegger ad affermare che saremo in grado di comprendere che cosa l'essere umano sia soltanto nel momento in cui saremo in grado di individuare e osservare nell'essere umano tutto ciò che è al di fuori dell'esperienza della presa di parola e della situazione di discorso, ma anche tutte le forme di interazione che egli ha con il proprio ambiente al di fuori del parlare. Solo allora potremmo elaborare una descrizione completa della natura umana e del modo in cui natura *parlante* e natura *animale* vivano in lui. In questi termini, se volessimo mantenere le tesi comparative che Heidegger ha proposto, una descrizione esaustiva dell'essere umano dovrebbe mostrare in che termini, proprio in questo animale *povertà* e *formazione* di mondo si intreccino, in che senso l'essere umano si trovi proprio nel mezzo tra *povertà* e *formazione* e in che senso questa posizione non può in linea di principio essere modificata.

## **Bibliografia**

COSTA, Vincenzo (2006), *Esperire e Parlare. Interpretazione di Heidegger*, Milano, Jaca Book.

COSTA, Vincenzo (2003), *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano, Vita e Pensiero.

HEIDEGGER, Martin (2001) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Neimeyer Verlag [trad. it. di Pietro Chiodi, rivisitata da Franco Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005].

HEIDEGGER, Martin (1983) *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe XXIX e XXX*, Frankfurt an Main, Klostermann [trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1998].

HEIDEGGER, Martin (1998), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, in *Gesamtausgabe XXXVIII*, Frankfurt an Main, Klostermann [trad. it. di U. Ugazio, *Logica e Linguaggio*, Christian Marinotti, Milano 2008].

HEIDEGGER, Martin (1987), *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, Frankfurt an Main, Klostermann [trad. it. a cura di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991].

TUGENDHAT, Ernst (2002), *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag.

TUGENDHAT, Ernst (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, [trad. it. di A. Pinzani, *Autocoscienza e Autodeterminazione. Interpretazioni Analitiche*, La Nuova Italia, Firenze 1997].

TUGENDHAT, Ernst (2007) *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C.H. Bech.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell [trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999].