

---

# Il contributo di Johannes Lohmann alla trasformazione semiotica del kantismo

GIUSEPPE GALANZINO

---

**ABSTRACT:** Johannes Lohmann (1895–1983) was Professor of Comparative Linguistics at Freiburg University. His reflections on language embody a successful attempt to reconcile Humboldtian theories, Kantian transcendental philosophy and Heidegger's hermeneutics. As a committed follower of Humboldt, he also recognizes that diversity of languages is not only a diversity of sounds and signs, but also a diversity of world views. We always live inside a language, whose structure, syntax, grammar and lexicon perform our knowledge and interpretation of reality. If we assume that the world itself exists through language, it means that language stands for the *a priori* condition of thought. Proceeding along these lines, Lohmann applies the conceptual Kantian structure in a radical way, rejecting the predominance of the subject and ascribing the transcendental element to the language. By means of these reflections, and by assuming the priority given to language over any other knowing act, Lohmann offered a significant contribution to the linguistic turn in twentieth century philosophy.

**KEYWORDS:** J. Lohmann, W. von Humboldt, hermeneutics, *a priori*, semiotic transformation, linguistic turn.

## 1. L'eredità humboldtiana

Gli scritti di Wilhelm von Humboldt sul linguaggio hanno segnato un percorso di riflessione che ha caratterizzato in modo determinante la svolta linguistica, che ha contraddistinto la filosofia del XX secolo. I suoi studi hanno fornito i principi essenziali per una trasformazione radicale della concezione del linguaggio nel panorama filosofico contemporaneo. La priorità attribuita al linguaggio rispetto a ogni atto di conoscenza costituisce il nucleo centrale del suo pensiero. La sua eredità è stata accolta e assimilata da numerosi linguisti e filosofi. Tra questi, Johannes Lohmann si distingue sicuramente per il taglio interpretativo e la radicalità dell'impostazione. Il percorso intellettuale di Lohmann riflette una mente dai molteplici interessi e la passione

lucida per una speculazione che non si concentra su un'unica disciplina ma che ama spaziare in campi interdisciplinari.

Docente di linguistica generale e comparata dal 1933 al 1963, Johannes Lohmann si è formato alla scuola della linguistica storica, fondata da Franz Bopp. I suoi scritti iniziali sono di carattere eminentemente linguistico e lo collocano nell'ambito degli studi tradizionali dell'indoeuropeo, coerentemente in linea con i suoi maestri della scuola di Berlino. L'evoluzione del suo pensiero lo porta però presto ad abbandonare i vecchi maestri e a trovarne di nuovi. Questo periodo si protrae fino agli inizi degli anni Quaranta e probabilmente non è casuale che la pubblicazione dei suoi primi saggi di argomento linguistico-filosofico coincida con il suo ritorno all'Università di Friburgo. È questa la fase in cui si allontana progressivamente dalla linguistica tradizionale e dalle teorie della linguistica indoeuropea. La linguistica di Humboldt e l'ermeneutica di Heidegger diventano i suoi nuovi punti di riferimento.

Tale svolta ha il suo culmine nel 1948, anno in cui Lohmann fonda la rivista «Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung», di cui sarà curatore fino al 1954, ultimo anno di pubblicazione. «Lexis» è la sede in cui compaiono i suoi primi e significativi saggi di carattere filosofico, in cui l'influenza del pensiero di Heidegger emerge in modo decisivo. Ormai la rottura con le teorie tradizionali dell'indoeuropeo e con la linguistica strutturalista è radicale. Quale alternativa, Lohmann propone invece un recupero di Humboldt, le cui tesi sono molto più vicine all'interpretazione del concetto di linguaggio che negli scritti di questo periodo Lohmann sta maturando.

Autentico erede di Humboldt, anche Lohmann considera il linguaggio non solo una delle varie facoltà a disposizione del genere umano, ma quella attraverso la quale l'uomo riconosce il mondo e se stesso, perché, come Humboldt scrive, «l'uomo è tale solo attraverso il linguaggio»<sup>1</sup>. È grazie al linguaggio che l'uomo trova una sua collocazione nel mondo e non esiste dimensione per l'uomo che sia priva di linguaggio: viviamo sempre all'interno di una lingua che rappresenta la condizione principale dei nostri atti di comunicazione e di comprensione della realtà e questa lingua determina la prospettiva da cui noi vediamo il mondo e attraverso la quale lo interpretiamo.

<sup>1</sup> W. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in *Gesammelte Schriften*, im Auftrag der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, a cura di A. Leitzmann *et al.*, Berlin, de Gruyter, 1968, vol. IV, p. 16 (trad. it. *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in *Scritti sul linguaggio* [1795-1827], a cura di A. Carrano, Napoli, Guida, 1989, p. 125).

Nel saggio *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* del 1820, Humboldt scrive:

Dalla reciproca dipendenza del pensiero dalla parola e viceversa appare chiaro che le lingue sono propriamente un mezzo non per presentare le verità già conosciute ma, assai più, per scoprire le verità prima sconosciute. La loro diversità non è una diversità di suoni e di segni ma delle stesse visioni del mondo. In ciò è racchiuso il fondamento e lo scopo ultimo di ogni ricerca linguistica<sup>2</sup>.

Le lingue, nella loro diversità, offrono ciascuna una *Weltansicht*, una visione del mondo in cui il parlante già sempre si trova. Tale visione del mondo costituisce la costante *koiné*, si potrebbe dire, in cui l'uomo si muove e attraverso la quale interagisce con il mondo e le cose. Le lingue, e quindi le loro visioni del mondo, pur differendo tra loro, sono però tra loro equivalenti perché, come scrive Humboldt, maestro esemplare di relativismo culturale, «tutte le lingue insieme rassomigliano a un prisma di cui ogni faccia mostrerebbe l'universo sotto un colore di diversa sfumatura»<sup>3</sup>. Le «diverse sfumature» attraverso cui si mostra l'universo costituiscono dunque un filtro attraverso il quale l'uomo vede il mondo e che la nostra modalità di conoscenza della realtà già sempre presuppone.

Queste affermazioni hanno influenzato notevolmente i maggiori rappresentanti dell'ermeneutica filosofica. Nella terza parte di *Verità e metodo*, Hans-Georg Gadamer dedica alcune pagine molto intense alla filosofia del linguaggio di Humboldt, nelle quali si legge:

Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l'uomo il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio. È questo il vero nocciolo dell'affermazione di Humboldt secondo cui le lingue sono delle visioni del mondo<sup>4</sup>.

Questa è anche l'ottica in cui Lohmann si colloca nell'interpretazione del pensiero di Humboldt, ma sottolineando un legame ancora più stretto tra le lingue storiche e le visioni del mondo che rappresentano. Le lingue,

<sup>2</sup> Idem, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, cit., p. 27 (trad. it. *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, cit., p. 132).

<sup>3</sup> Idem, *Essai sur les langues du nouveau Continent*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, p. 321 (trad. it. *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in *Scritti sul linguaggio* [1795-1827], cit., p. 132).

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, vol. 1, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1999, p. 446 s (trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 507).

con la loro struttura, la loro sintassi, la loro grammatica e il loro lessico hanno già sempre insite in sé modalità che influiscono e preformano il nostro modo di essere nel mondo. L'uomo «vive con gli oggetti percepiti esclusivamente nel modo in cui glieli porge la lingua»<sup>5</sup> scrive Humboldt; ma Lohmann, compiendo un passo ulteriore, dichiarerà che la lingua determina le modalità del nostro pensare e richiamandosi a Kant ancor più di quanto Humboldt abbia fatto, affermerà che la lingua è la condizione della possibilità della nostra conoscenza.

Il linguaggio è certo un mediatore tra il pensiero e il mondo, tuttavia la «rivoluzione copernicana»<sup>6</sup> avviata da Humboldt e portata a compimento da Lohmann consiste nel mostrare che il linguaggio non è il momento di raccordo tra due termini preesistenti e coesistenti, ma è anteriore ai due termini stessi. Humboldt scrive:

È mia convinzione che il linguaggio debba essere considerato come immediatamente insito nell'uomo: esso è infatti assolutamente inspiegabile come opera che il suo intelletto produca nella chiarezza della coscienza. [...] Non si potrebbe inventare il linguaggio se il suo tipo non preesistesse nell'intelletto umano<sup>7</sup>.

Questo per Lohmann rappresenta un ottimo presupposto teorico, ma non è ancora sufficiente a spiegare l'importanza del fenomeno del linguaggio. Per Humboldt il linguaggio deve essere ancora considerato come «insito nell'uomo». La posizione di Lohmann si richiama direttamente alla lezione di Humboldt, ma la radicalizza. Non è il linguaggio a conformarsi al mondo e al nostro pensiero, ma esattamente il contrario, ovvero sono le forme del mondo e del pensiero a essere determinate dal linguaggio o, più precisamente, dalle lingue storiche.

In *Philosophie und Sprachwissenschaft*, l'opera maggiore di Lohmann pubblicata nel 1965, si legge:

Tutti finora, anche Humboldt, considerano il linguaggio a partire dall'individuo (il «soggetto» pensante del pensiero moderno), come espressione del suo «pensiero» (nel senso più ampio del termine) o dei suoi progetti. Questo è però innaturale,

<sup>5</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, a cura di D. Di Cesare, Paderborn, Schöningh, 1998, p. 186 (trad. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, Laterza, 2000<sup>3</sup>, p. 47).

<sup>6</sup> Per il concetto di «rivoluzione copernicana» applicato alla filosofia del linguaggio di Humboldt, cfr. D. Di Cesare, *Introduzione a W. von Humboldt, La diversità delle lingue*, trad. it. cit., in particolare pp. XXXIX e XLVII, e il breve ma interessante volume di O. Hansen-Løve, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Paris, Vrin, 1972.

<sup>7</sup> W. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, cit., p. 16 (trad. it. *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, cit., p. 124 s.).

perché visto storicamente, ciò che noi chiamiamo «pensiero» [...] si è realizzato soltanto attraverso un processo di eliminazione (*Ausscheidungs-Prozess*) derivante dal naturale comunicare degli uomini tra loro (*Miteinander-Reden der Menschen*)<sup>8</sup>.

La filosofia del linguaggio di Lohmann, pur assimilando motivi tratti dalla concezione filosofica di Humboldt, presenta aspetti radicalmente nuovi. La tesi lohmanniana della derivazione del pensiero dal linguaggio è collocata in una dimensione storica, in cui la storia del linguaggio, intesa come evoluzione del «comunicare degli uomini tra loro», del *Miteinanderreden der Menschen*, diventa l'orizzonte comune a tutti gli uomini e la condizione fondamentale della conoscenza, ovvero della nostra interpretazione del mondo. Il linguaggio, nel corso di un continuo «processo di eliminazione», ovvero di trasformazione delle forme linguistiche che si trovano nelle lingue storiche e da cui derivano i presupposti per la costituzione di forme logiche nuove, determina l'evoluzione del pensiero umano e si antepone al «soggetto pensante del pensiero moderno». Nella trasformazione delle proposte filosofiche di Humboldt, il motivo trascendentale kantiano diventa essenziale, ma viene ricollocato in una luce nuova, all'interno di un'impostazione del problema di derivazione heideggeriana e rigorosamente fondato sull'identificazione di «storicità» e «linguisticità».

## **2. Il linguaggio come coscienza dell'umanità**

La storia del linguaggio, secondo Lohmann, instaura un rapporto di rispecchiamento con la storia dell'uomo. In *Philosophie und Sprachwissenschaft* essa viene infatti definita «nei suoi aspetti essenziali *identica* alla storia dell'umanità»<sup>9</sup>; e inoltre si legge: «La tesi di questo libro, espressa in termini sintetici e temerari, è che la storia dell'uomo può essere *compresa* solo come storia del linguaggio»<sup>10</sup>. Questa dichiarazione programmatica riflette l'impostazione fondamentale della filosofia del linguaggio di Lohmann. La

<sup>8</sup> «Bisher alle, auch Humboldt, verstehen Sprache vom Individuum (dem denkenden "Subjekte" der modernen Denkform) her – als Ausdruck von dessen "Denken" (dieses Wort im weitesten Sinne genommen) oder Planen. Dieses ist deshalb widernatürlich, weil geschichtlich gesehen das, was wir "Denken" nennen [...] erst durch eine Art von Ausscheidungs-Prozess aus dem natürlichen Miteinander-Reden der Menschen heraus zustande gekommen ist, und nur so sich bilden konnte» (J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, in *Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften* [1965], Berlin, Duncker & Humblot, 1975<sup>2</sup>, p. 49).

<sup>9</sup> «Die [Sprach-Geschichte ist] mit der Menschheits-Geschichte in ihrem wesentlichen Aspekte *identisch*» (*ibidem*).

<sup>10</sup> «Die These dieses Buches ist kurz und kühn gesagt die, daß die menschliche Geschichte nur als Sprach-Geschichte verstanden werden kann» (*ivi*, p. 62).

storia del linguaggio e, in particolare, la storia della lingua, non si risolvono semplicemente in un oggetto di studio di una disciplina quale può essere la linguistica. Il linguaggio non ha analogie con altri fenomeni dell'esperienza umana, ma rappresenta il tratto distintivo dell'esistenza e connota l'uomo come tale. In questo senso, si può dunque affermare che la storia dell'uomo è speculare alla storia del linguaggio e solo con essa può essere compresa.

Un termine essenziale in questo processo di identificazione della storia dell'uomo con la storia del linguaggio è rappresentato dalla «coscienza». Lohmann fa coincidere il concetto di linguaggio con la forma storica della coscienza e, lungo la storia del linguaggio, distingue due momenti: un primo momento in cui il linguaggio è inteso come «coscienza non consapevole» (*unbewußtes Bewußtsein*) e un secondo momento in cui il linguaggio diventa «coscienza consapevole» (*bewußtes Bewußtsein*).

Il linguaggio è, in una formulazione paradossale, ma non per questo meno esatta, la «coscienza (individualmente ancora) inconsapevole» dell'umanità, da cui poi deriva, in un lungo processo di eliminazione, la «coscienza consapevole»<sup>11</sup>.

Attraverso la storia del linguaggio è possibile comprendere la storia dell'uomo perché, come scrive Lohmann, il linguaggio rappresenta la «coscienza dell'umanità». L'individuo non è consapevole di questo processo di identificazione tra linguaggio e coscienza, in quanto questo non avviene a livello individuale, bensì collettivo. All'interno della comunità dei parlanti, di quel *Miteinanderreden der Menschen* che costituisce l'umanità, il singolo uomo non perviene a una coscienza individualmente consapevole. Nel caratterizzare il linguaggio come «coscienza inconsapevole», Lohmann riconosce la presenza di un'antinomia, che è insita nella sua stessa natura. Il linguaggio, inteso come «coscienza inconsapevole», sembra rappresentare un'autocontraddizione (*der Widerspruch ihrer selbst*), perché è come presumere che la coscienza riconosca se stessa, come inconsapevole, ancor prima di essere consapevole di se stessa. Questo però nel linguaggio accade sempre, in quanto come esemplifica Lohmann «il linguaggio era ad esempio già in sé un agire "logico" [...], quindi una coscienza logica (esistente) prima di ogni "logica" consapevole»<sup>12</sup>. Questo significa che tutto ciò che a livello di coscienza individuale non può che sembrare opera della coscienza – per esempio appunto il pensiero, la logica – era comunque già presente e all'opera nel linguaggio

<sup>11</sup> «Die Sprache ist, in paradoxer, aber deshalb nicht weniger exakter Formulierung, das (individuell noch) "unbewußte Bewußtsein" der Menschheit, aus dem dann, in einem langen Ausscheidungs-Prozeß, das "bewußte Bewußtsein" hervorgeht» (*ibidem*).

<sup>12</sup> «So ist die Sprache etwa z. B. schon an sich ein "logisches" Handeln [...], also (existierendes) logisches Bewußtsein vor aller bewußten "Logik"» (*ibidem*).

stesso, senza che esistessero una coscienza, un pensiero, una logica in senso odierno. Sin dal suo primo manifestarsi, il linguaggio è sempre conoscenza, pensiero, logica, prima ancora di ogni conoscenza, pensiero o logica consapevoli. Tutto questo significa che nel linguaggio, ovvero nelle singole lingue, è già sempre presente nella loro struttura una forma, soggetta a evoluzione continua, che costituisce il presupposto fondante per le categorie della conoscenza, del pensiero, della logica e delle forme di cultura. L'individuo, dal momento in cui nasce, si ritrova già sempre all'interno di questa struttura, a cui ricorre per formulare i propri pensieri. Le nostre forme di pensiero, la nostra struttura logica si trovano da sempre in un terreno precostituito, nel linguaggio. I prodotti delle nostre forme di pensiero non sono quindi che derivati del lungo processo della storia del linguaggio, in cui tutto ciò che poi si costituisce come proprio dell'individuo consapevole è già sempre operante come coscienza collettiva.

### **3. Una rivoluzione copernicana**

La filosofia kantiana costituisce un punto di riferimento costante nella speculazione di Lohmann. Nonostante i numerosi richiami polemici, riconducibili innanzitutto alla negazione da parte di Lohmann di ogni forma di soggettivismo di derivazione kantiana, alcuni aspetti essenziali del criticismo kantiano vengono comunque assimilati, previa una loro debita trasformazione, nella filosofia del linguaggio di Lohmann. La struttura concettuale della filosofia kantiana offre infatti la base portante su cui Lohmann fonda filosoficamente la sua concezione del linguaggio. Lohmann interviene all'interno della cornice strutturale kantiana per sostituire e invertire i termini e le figure logiche principali, ma l'impostazione di fondo resta quella trascendentale.

In un articolo del 1964 dal titolo *Was ist Sprache als "innere Form"*, Lohmann esprime un giudizio severo nei confronti di Kant, muovendo una critica diretta all'aspetto più caratterizzante il suo pensiero:

Non so se sia già stato osservato da qualcuno, che e quanto sia inadeguata come immagine la nota definizione di Kant della tesi fondamentale della sua filosofia come «rivoluzione copernicana». Molto più adatta come metafora astronomica sarebbe la definizione di «rivoluzione tolemaica», nel senso di un ultimo tentativo di mantenere uno schema *ego*-centrico per noi innato del mondo o della conoscenza, che ora tuttavia non concerne più (come nell'antichità e nel medioevo) la costituzione del *cosmo*, bensì la struttura della conoscenza. Il mezzo relativo è in entrambi i casi un'ipotesi – movimenti ipotetici di pianeti per i tolemaici – per Kant l'ipotesi della coscienza «trascendentale» [...].

La coscienza, anche quella trascendentale, è un «io» – l'io sono però innanzitutto «io stesso» – questo non può essere cambiato da nessun ragionamento trascendentale. [...] La mia tesi [...] è invece che la vera rivoluzione copernicana possa essere solo nel senso della «svolta» di Heidegger, che qui ora intendo come una rivoluzione anti-ego-centrica (anti- inteso in modo non affatto polemico, come una mera inversione di direzione), realizzata in base alle nostre conoscenze odierne della storia dello spirito umano, nelle modalità in cui questa si è compiuta nel *linguaggio* in decine o persino centinaia di millenni, da quando l'uomo esiste<sup>13</sup>.

Lohmann riprende il noto motivo della «rivoluzione copernicana», come indicato da Kant nella prefazione alla seconda edizione (1787) della *Critica della ragion pura*. Constatata l'impossibilità di fondare tramite concetti le basi di una conoscenza *a priori* partendo dagli oggetti, come era consuetudine della metafisica tradizionale, Kant prova a percorrere un cammino inverso, formulando «l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza». Questo mutamento di prospettiva sembra accordarsi meglio alla «possibilità d'una conoscenza *a priori*, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati»<sup>14</sup>. Tale cambiamento di prospettiva è quindi comparabile alla rivoluzione concettuale operata da Copernico che, nell'impossibilità di spiegare i movimenti celesti in funzione della loro rotazione intorno alla terra, ipotizzò la loro immobilità, facendo invece ruotare intorno a loro l'osservatore.

In Kant, l'esito di tale inversione di prospettiva non ha condotto però che alla costituzione di un'altra ipotesi altrettanto improbabile quanto quella dell'universo tolemaico, fondata, come Lohmann scrive, sulla «coscienza trascendentale». Lohmann rifiuta la possibilità di una coscienza o di un'apper-

<sup>13</sup> «Ich weiß nicht, ob es schon von irgendjemand bemerkt worden ist, daß und wie sehr Kant's bekannte Bezeichnung der Grundthese seiner Philosophie als "kopernikanische Wendung" als Bild unangemessen ist. Viel besser würde dafür als astronomische Metapher die Bezeichnung "ptolemäische Wendung" passen, im Sinne eines letzten Versuches, ein uns angeborenes ego-zentrisches Welt- bzw. Erkenntnis-Schema aufrechtzuerhalten, das allerdings jetzt nicht mehr (wie in der Antike und im Mittelalter) den Bau des Kosmos, sondern die Struktur der Erkenntnis betrifft. Das Mittel dazu ist beide Male eine Fiktion – fiktive Planeten-Bewegungen bei den Ptolemaikern – bei Kant die Fiktion des "transcendentalen" Bewußtseins [...]. Das Bewußtsein, auch das transcendente, ist ein "Ich" – das Ich aber bin zunächst "Ich selbst" – daran kann kein transcendentales Raisonement etwas ändern. [...] Meine These [...] ist demgegenüber die, daß die wahre kopernikanische Wendung nur so etwas wie Heidegger's "Kehre" sein kann, worunter ich hier jetzt eine anti-ego-zentrische Wendung verstehe (anti- ganz unpolemisch gemeint als eine bloße Richtungs-Umkehrung), ausgeführt auf Grund unserer heutigen Kenntnisse von der Geschichte des menschlichen Geistes, wie sie sich in Jahrzehntausenden, oder wohl schon Jahrhunderttausenden, seit es Menschen gibt, in der Sprache vollzogen hat» (J. Lohmann, *Was ist Sprache als "innere Form"?*, «Archiv für Begriffsgeschichte», IX [1964], p. 173).

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), in *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. III, Berlin, Reimer, 1904, p. 12 (trad. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, con una introduzione di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1981, vol. I, p. 20).

cezione che, in quanto «trascendentale», in termini kantiani, possa costituire la condizione della possibilità di una conoscenza *a priori* comune a tutti gli uomini. Ribadendo che «la coscienza è [...] un “io”» e che «l’io sono però innanzitutto “io stesso”», Lohmann nega la funzione trascendentale della coscienza espressa dall’io penso kantiano, in quanto l’io può rappresentare soltanto un’individualità, un soggetto singolo.

Lohmann sottrae al soggetto kantiano il carattere trascendentale della coscienza e lo ascrive al linguaggio, da lui definito, come si è visto, «coscienza dell’umanità». È in questo senso che Lohmann afferma quindi che il linguaggio è «la soggettività assoluta» (*die absolute Subjektivität*)<sup>15</sup>, l’«appercezione collettiva». Il pensiero moderno e la scienza in particolare nella loro interpretazione della realtà hanno invece erroneamente anteposto a tutto l’«io dell’appercezione individuale» (*individuell apperzipierendes Ich*), ma solo per poi annullarlo in un secondo momento, in quanto punto di vista soggettivo, a favore di una oggettivazione assoluta della realtà. L’«io dell’appercezione individuale» non è un soggetto dotato di facoltà trascendentale, ma è in realtà il singolo individuo, che deriva la propria possibilità di conoscenza solo da ciò che Lohmann definisce *appercezione collettiva*: «Esso [l’io dell’appercezione individuale] ha avuto origine dall’appercezione collettiva, individualmente inconsapevole, del linguaggio umano, ovvero delle lingue umane»<sup>16</sup>.

Il momento conoscitivo del singolo soggetto può essere soltanto quello dell’«appercezione individuale», che nasce unicamente nell’ambito di un’«appercezione collettiva». L’individuo da solo non potrebbe disporre di quelle facoltà conoscitive universali di interpretazione della realtà e, si potrebbe dire, di «significazione» del mondo, ovvero di un’attribuzione di senso, se queste non gli fossero conferite da quella dimensione in cui già sempre si trova e che corrisponde a ciò che Lohmann identifica con l’espressione «appercezione collettiva».

Ma in che cosa consiste l’«appercezione *collettiva*» del linguaggio? Essa si può descrivere innanzitutto come l’immagine speculare della soggettività trascendentale (della coscienza in generale), esposta da Kant nella *Critica della ragion pura*, nella forma del linguaggio attuale<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, cit., p. 64.

<sup>16</sup> «Das [individuell “apperzipierende” Ich ist] aus der kollektiven, individuell unbewußten Apperzeption der menschlichen Sprache, bzw. der menschlichen Sprachen entstanden» (ivi, p. 63s.).

<sup>17</sup> «Worin besteht aber die “kollektive Apperzeption” der Sprache? Sie läßt sich zunächst beschreiben als das Spiegelbild der von Kant in der Kritik der reinen Vernunft exponierten “transzendentalen Subjektivität” (des Bewußtseins überhaupt) in der Form der aktuellen Sprache» (ivi, p. 64).

Allo «schema ego-centrico», che assegna all'io penso la funzione di appercezione trascendentale, quale condizione formale di ogni conoscenza, Lohmann oppone una «visione anti-ego-centrica», in cui le condizioni della conoscenza non provengono dal soggetto della coscienza trascendentale ma hanno origine nell'orizzonte del linguaggio. Il linguaggio, come «coscienza dell'umanità», riveste quindi una priorità sull'individuo, nel senso che, nel suo manifestarsi innanzitutto nella collettività e nella storia, precede e si antepone all'individuo stesso. Solo attraverso il processo storico di evoluzione delle lingue si formano i fondamenti di una conoscenza possibile attraverso quel fenomeno collettivo del *Miteinanderreden der Menschen* che forma l'«appercezione collettiva». In questo senso Lohmann introduce nella sua concezione filosofica quell'aspetto trascendentale che in Kant contraddistingue l'appercezione pura, l'io penso, la coscienza, e lo ascrive al linguaggio. Identificando il linguaggio con la «coscienza dell'umanità» e assegnandogli la funzione di «appercezione collettiva», Lohmann intende non solo indebolire il ruolo del soggetto kantiano ma anteporre a esso quello del linguaggio come condizione della possibilità della conoscenza. Se il linguaggio è inteso da Lohmann come «soggettività assoluta» e l'«appercezione collettiva» è una «immagine speculare della soggettività trascendentale [...] nella forma del linguaggio», il *Miteinanderreden der Menschen*, il linguaggio, costituisce non solo l'orizzonte gadameriano all'interno del quale l'umanità accade, ma è destinato a rappresentare un orizzonte «trascendentale», ovvero una condizione della possibilità della conoscenza che, come «soggettività assoluta» si antepone a ogni altra forma di soggettività.

Sono questi i termini in cui Lohmann inquadra la propria rivoluzione copernicana. Come si è visto<sup>18</sup>, l'espressione «rivoluzione copernicana» nella filosofia del linguaggio non è certo nuova. Il termine è stato già utilizzato per la concezione del linguaggio di Humboldt, di cui Lohmann riprende alcuni aspetti, ma introducendoli in una prospettiva sostanzialmente nuova. Il tratto distintivo della proposta di Lohmann è costituito senz'altro dalla radicalità nel considerare l'aspetto trascendentale del linguaggio. Secondo Lohmann il linguaggio non solo contribuisce alla costituzione di una «visione del mondo», come in Humboldt, ma diventa la condizione della possibilità della nostra conoscenza. Sono questi i presupposti in base ai quali Lohmann connoterà esplicitamente il linguaggio come «apriori»<sup>19</sup>, contribuendo a costituire le basi filosofiche di quella corrente di pensiero denominata da Karl-Otto Apel «trasformazione semiotica del kantismo».

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, nota 6.

<sup>19</sup> Cfr. per es. J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, cit., p. 238.

#### 4. Il linguaggio come apriori

Nell'introduzione a *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Karl-Otto Apel si sofferma sulla considerazione che nella filosofia contemporanea i termini del rapporto tra filosofia e linguaggio hanno subito un mutamento fondamentale, segnando una cesura tra il secolo XX e il XIX.

[Tale mutamento] consiste nel fatto che la lingua non viene più trattata esclusivamente come «oggetto» della filosofia, ma invece per la prima volta viene considerata col massimo impegno dalla filosofia come «condizione della possibilità». Per questo, con «filosofia del linguaggio» non s'intende più una «filosofia del o della», così come «filosofia della natura», «filosofia del diritto» [...] e via dicendo; essa non si limita a sistematizzare l'ambito oggettuale della scienza empirica del linguaggio [...]; essa viene oggi trattata ampiamente [...] come *prima philosophia*, vale a dire, come è avvenuto dopo la comparsa di Kant, per la critica della conoscenza, [...] essa è subentrata al posto dell'«ontologia»<sup>20</sup>.

La filosofia analitica e l'ermeneutica filosofica hanno conferito, pur in termini diversi, una priorità al linguaggio che ha segnato un cambiamento radicale nella storia della filosofia. La «svolta linguistica» che ha caratterizzato il secolo XX sottende una concezione del linguaggio che diventa condizione del nostro stesso modo di rapportarci alle problematiche filosofiche. Il linguaggio non è più solo oggetto di un ambito disciplinare ma è riconosciuto come elemento predominante della possibilità stessa di fare filosofia. Il venir meno del linguaggio, dichiarato da Heidegger nel *Brief über den Humanismus* a esprimere un'incapacità di proseguire il discorso filosofico di *Essere e tempo*<sup>21</sup>, e la dichiarazione di Gadamer in *Verità e metodo* che induce a riconoscere un'identificazione di essere e linguaggio<sup>22</sup> potrebbero rappresentare gli estremi opposti, eppure coincidenti, di un percorso ermeneutico che ha trasformato il panorama filosofico. Dalla consapevolezza dell'impossibilità di affrontare il discorso filosofico ricorrendo al linguaggio della metafisica si è giunti con Heidegger e con l'ermeneutica filosofica a un'impostazione della problema-

<sup>20</sup> K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963, p. 22 (trad. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 23s.).

<sup>21</sup> Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Gesamtausgabe*, a cura di F.-W. von Herrmann, vol. IX, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985, p. 327s. (trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanesimo»*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 281).

<sup>22</sup> Per un'interpretazione della celebre frase «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 478 [trad. it. *Verità e metodo*, cit., p. 542]) nei termini di una identificazione di essere e linguaggio, cfr. per es. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1988, p. 36s.

tica filosofica in cui il linguaggio assume un ruolo fondamentale per la comprensione e quindi per la possibilità della conoscenza del mondo. È da questo contesto che nascono le proposte linguistico-filosofiche di Lohmann, che si arricchiscono ulteriormente attraverso l'elaborazione e la trasformazione di elementi kantiani, determinando una concezione trascendentale del linguaggio inteso come condizione stessa della possibilità della conoscenza.

Sono questi i presupposti in base ai quali Apel si richiama spesso a Lohmann nei suoi scritti, riconoscendogli espressamente il merito di aver contribuito a elaborare un'interpretazione del trascendentale kantiano trasferendolo in ambito linguistico<sup>23</sup>. La «trasformazione semiotica del kantismo» di Apel ha in sé alcuni aspetti che, pur in modo diverso, sono presenti anche in Lohmann. Nell'introduzione a *Comunità e comunicazione* di Apel, Gianni Vattimo ha così descritto questo passaggio:

Questa trasformazione significa infatti che, se resta vero, con Kant, che il mondo degli oggetti è con-costituito nelle sue strutture reggenti dall'attività del soggetto (la sintesi trascendentale dell'appercezione, senza di cui non si può dare, kantianamente, alcuna oggettività), la semiotica mette in luce definitivamente che questa costituzione dell'oggetto come oggetto, cioè di «qualcosa in quanto qualcosa», non avviene se non attraverso l'uso di segni, e cioè con la mediazione del linguaggio<sup>24</sup>.

Per «trasformazione semiotica del kantismo» si intende una rilettura di Kant in chiave linguistica in cui Apel traspone l'elemento trascendentale kantiano nel linguaggio e contestualmente opera un tentativo di «trasformazione della filosofia» sulla base di un superamento della dicotomia tra filosofia analitica ed ermeneutica filosofica, proponendo una sintesi tra aspetti caratterizzanti queste due scuole di pensiero. Questa trasformazione implica «il passaggio della funzione costitutiva dell'oggettività dall'io trascendentale kantiano al linguaggio»<sup>25</sup>, operando una trasposizione analoga a quella realizzata da Lohmann stesso.

In merito alle affinità tra Apel e Lohmann si è pronunciato anche Roberto Mancini, che in *Linguaggio e etica* indica Lohmann tra coloro che in qualche misura possono aver esercitato un influsso sul pensiero di Apel per

<sup>23</sup> Su questo punto, le posizioni di Apel e Gadamer differiscono profondamente. Se Apel riconosce a Lohmann tale merito, diversa è invece l'opinione di Gadamer. Donatella Di Cesare si esprime chiaramente a tale riguardo, quando afferma, nell'*Introduzione* alla raccolta di saggi di Gadamer dal titolo *Linguaggio*, che Lohmann è uno dei filosofi «ai quali Gadamer esplicitamente si richiama pur criticandone l'impostazione trascendentale» (D. Di Cesare, *Introduzione a H.-G. Gadamer, Linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. VII).

<sup>24</sup> G. Vattimo, *Introduzione a K.-O. Apel, Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, p. XXI.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

quanto concerne un'interpretazione in chiave linguistica dell'elemento trascendentale kantiano:

Ma con quale legittimità è possibile operare una simile trasformazione del trascendentale kantiano? Dal punto di vista storico-filosofico Apel si richiama ad una tradizione di pensiero che [...] ha realizzato un rinnovamento del kantismo in chiave semiotica e si è espressa nelle ricerche di Cassirer, di Weisgerber e di Lohmann<sup>26</sup>.

Tali affinità emergono in modo esplicito in un saggio dal titolo *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion* (1969), in cui Apel, riproponendo il problema sopra accennato, affronta alcuni aspetti relativi al rapporto tra linguaggio e filosofia, nel tentativo di rispondere alla domanda programmatica, posta agli inizi del saggio stesso, se «oggi la filosofia del linguaggio possa o forse debba persino assumere la funzione di filosofia trascendentale in termini kantiani ed essere quindi al tempo stesso: *prima philosophia*»<sup>27</sup>. Nel corso della trattazione il nome di Lohmann, congiunto a quello di Gadamer, costituisce un riferimento essenziale per Apel nella ricerca di quelle correnti di pensiero della filosofia contemporanea che abbiano riflettuto sul linguaggio inteso come condizione della possibilità della conoscenza. «In considerazione di questi problemi», scrive Apel, «mi sembra che venga in aiuto innanzitutto l'impostazione di una filosofia *ermeneutica del linguaggio*, nel modo in cui è stata elaborata ad esempio da H.-G. Gadamer e Joh. Lohmann ispirandosi a Heidegger»<sup>28</sup>. Per quanto concerne Lohmann in particolare, Apel così si esprime:

Mi sembra che la quintessenza dell'impostazione appena menzionata di una filosofia ermeneutica del linguaggio sia stata espressa da J. Lohmann, nel suo libro *Philosophie und Sprachwissenschaft*, quando considera la «coscienza» dei soggetti umani come prodotto del comunicare degli uomini tra loro [*Miteinanderreden der Menschen*], che nel corso di millenni ha prodotto la riflessione. Sarebbe certo necessario anche oggi che lo «sviluppo della coscienza come linguaggio»<sup>29</sup> fosse ricostruito in dettaglio [...] da una filologia o una linguistica filosofica<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> R. Mancini, *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl Otto Apel*, Genova, Marietti, 1988, p. 31.

<sup>27</sup> «Kann, oder muß vielleicht sogar, die Sprachphilosophie heute die Funktion der Transzendentalphilosophie im Sinne Kants, u. d. h. zugleich: der prima philosophia übernehmen?» (K.-O. Apel, *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion*, in *Transformation der Philosophie*, vol. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 311).

<sup>28</sup> «Angesichts dieser Probleme scheint mir zunächst der Ansatz einer *sprachhermeneutischen* Philosophie, wie er z. B. im Anschluß an Heidegger von H.-G. Gadamer und Joh. Lohmann entwickelt wurde, weiterzuhelfen» (ivi, p. 322).

<sup>29</sup> *Die Entfaltung des menschlichen Bewußtseins als Sprache* è il titolo di un articolo di J. Lohmann. Nel testo di Apel l'aggettivo «menschlichen» non compare. [Nota mia]

<sup>30</sup> «Die Quintessenz aus dem soeben zitierten Ansatz einer sprachhermeneutischen Philosophie scheint mir J. Lohmann in seinem Buch *Philosophie und Sprachwissenschaft* auf den Begriff gebracht zu

Con queste parole Apel riconosce espressamente il merito di Lohmann nell'aver contribuito a elaborare un'interpretazione del trascendentale kantiano trasferendolo in ambito linguistico. Come è stato già più volte osservato, la posizione di Lohmann in merito è chiara:

La radice di questa problematica è però insita nella costituzione del linguaggio umano che, come fenomeno collettivo e interpersonale viene sempre «prima» dell'uomo singolo. Il linguaggio umano in generale, sia nel suo complesso che in ogni singolo caso, è l'«apriori». [...] Questo apriori [...] ha il suo vero luogo nella forma temporale dell'inter-soggettività umana<sup>31</sup>.

In questi termini si può comprendere che il linguaggio per Lohmann non si riduce solamente a un ambito specifico di ricerca filosofica, ma diventa la dimensione stessa all'interno della quale è possibile concepire qualsiasi discorso filosofico. Il linguaggio, da «*Objektsprache*», da «linguaggio-oggetto», ovvero da oggetto di studio non solo linguistico ma anche filosofico, assurge al ruolo di «*Metasprache*», cioè di quel «metalinguaggio» che crea le condizioni della possibilità di ogni comprensione. È su questi presupposti che Lohmann definisce il suo progetto di «logica semantica» come «metalinguaggio universale» (*universale Metasprache*)<sup>32</sup>, contrapponendolo al «metalinguaggio della scienza» della «logica della conoscenza».

Il metalinguaggio della logica semantica di Lohmann corrisponde a quell'orizzonte di linguisticità costituito dal *Miteinanderreden der Menschen* che, nel suo divenire storico, rappresenta la «coscienza» dell'umanità. La validità del linguaggio della logica semantica non si richiama a operazioni di «verificabilità empirica» di un linguaggio formale ma si fonda sulla verità storica che il *Miteinanderreden*, ovvero la *Sprachgemeinschaft* – nozioni che non poco hanno in comune con la nozione apeliiana di comunità della comunicazione – rappresentano in quanto comunità dei parlanti. In questo senso si può quindi dire che il parlare, la comunicazione, il *Miteinanderreden der Menschen* racchiudono in fondo due aspetti: quello del parlante, ovvero il suo contributo soggettivo all'interno dell'atto verbale, e l'individualità

haben, wenn er das “Bewußtsein” der menschlichen Subjekte als Erzeugnis des Jahrtausende wählenden, die Reflexion provozierenden Miteinanderredens der Menschen begreift. Die “Entfaltung des Bewußtseins als Sprache” müßte freilich auch heute noch im Detail von einer philosophischen Philologie bzw. Sprachwissenschaft [...] rekonstruiert werden» (ivi, p. 324).

<sup>31</sup> «Die Wurzel dieser ganzen Problematik aber liegt in der Verfassung der menschlichen Sprache, die als gesamt- und zwischenmenschliches Phänomen dem einzelnen Menschen immer schon “voraus” ist. Die menschliche Sprache überhaupt und im ganzen und in jedem einzelnen Falle ist das “Apriori”. [...] Dieses Apriori [...] hat seinen wahren Ort in der zeitlichen Gestalt der menschlichen Inter-Subjektivität» (J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, cit., p. 238).

<sup>32</sup> Cfr. ivi, p. 176.

della lingua da lui utilizzata, cioè il contributo storico collettivo ereditato dalla comunità di parlanti in cui vive e che ha definito la costituzione della lingua da lui parlata. Il parlare e la produzione linguistica non sono mai attività esclusiva di un singolo, ma avvengono in un mondo linguisticamente già sempre aperto e abitato da una *Sprachgemeinschaft*, perché, come scrive Lohmann, «l'umanità è il luogo in cui il linguaggio accade»<sup>33</sup>. L'operazione insita nel rapporto tra il linguaggio inteso come prodotto storico a opera di una *Sprachgemeinschaft* e quello del singolo parlante trova il suo compimento nel metalinguaggio.

Questo metalinguaggio si rapporterebbe quindi al linguaggio-oggetto al quale si riferisce come una teoria alla sua prassi o, con una formulazione più concreta, come l'idea (europea) di filosofia all'idea di scienza. [...] Oggi la filosofia deve essere, se non esclusivamente [...], almeno certamente in prima linea, un confronto critico con l'uso preconstituito [*vorgefunden*] del linguaggio<sup>34</sup>.

Il processo di trasformazione del trascendentale kantiano, portato a compimento nella propria concezione del linguaggio, consente a Lohmann di considerare la filosofia del linguaggio come *la* filosofia da cui muovere e di connotarla, coerentemente all'osservazione di Apel relativa alla tendenza caratterizzante il Novecento, come *prima philosophia*.

*galanzino.g@googlemail.com*

<sup>33</sup> «Die Menschheit ist der Ort, wo "Sprache" geschieht» (J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, cit., p. 198).

<sup>34</sup> «Es würde sich sodann diese Metasprache zu der Objekt-Sprache, auf die sie sich bezieht, verhalten wie eine Theorie zu ihrer Praxis, oder, konkreter formuliert, wie die (europäische) Idee der Philosophie zur Idee der Wissenschaft. [...] Philosophie [sollte] heute, wenn nicht ausschließlich [...] so doch in erster Linie eine kritische Auseinandersetzung mit dem vorgefundenen Sprachgebrauch sein» (ivi, p. 237).