

DISCIPLINE  
FILOSOFICHE

Anno XIII, numero 1, 2003

Quodlibet

# DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XIII, numero 1

Rivista fondata da Enzo Melandri.

Periodicità semestrale.

Aut. Tribunale di Ravenna, n. 707/stampa del 19.3.1982

ISSN: 1591-9625

<i>Direttore responsabile</i>	Barnaba Maj
<i>Direttore</i>	Stefano Besoli
<i>Comitato di redazione</i>	Mauro Antonelli, Roberto Brigati (coordinatore), Marco De Angelis, Andrea Cavazzini, Girolamo De Michele, Vittorio De Palma, Roberto Dionigi†, Gabriele Franci, Roberto Frega, Michele Gardini, Alberto Gualandi, Luca Guidetti, Barnaba Maj, Marina Manotta, Riccardo Martinelli, Giovanni Matteucci, Maurizio Matteuzzi, Davide Messina, Luigi Neri, Lisa Regazzoni
<i>Direzione e redazione</i>	Dipartimento di Filosofia, via Zamboni 38 - 40126 Bologna. Tel 051-2098344. Fax 051-2098355 E-mail: <a href="mailto:discfil@philo.unibo.it">discfil@philo.unibo.it</a> <a href="http://www.filosofia.unibo.it/discfil/Welcome.html">http://www.filosofia.unibo.it/discfil/Welcome.html</a>
<i>Copertina</i>	Augusto Wirbel

© Copyright 2003 Quodlibet

ISBN: 88-7462-087-X

Quodlibet edizioni

via Padre Matteo Ricci 108, 62100 Macerata

tel. 0733-264965 fax 0733-267358

[www.quodlibet.it](http://www.quodlibet.it)

Finito di stampare nel mese di giugno 2003

dalla Grafica Editrice Romana srl, Roma

Questa rivista è parzialmente pubblicata con il contributo di fondi di Ricerca M.U.R.S.T.

# Indice

## *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*

a cura di Alberto Gualandi

Alberto Gualandi, <i>Introduzione</i>	p. 5
Helmuth Plessner, <i>Spazi senza parola</i> (con una nota di Marco Russo)	11
Arnold Gehlen, <i>Was ist deutsch? Riflessioni sull'anima tedesca</i> (con una nota di Alberto Gualandi)	31
Salvatore Giammusso, <i>Il senso dell'antropologia filosofica</i>	45
Christoph Wulf, <i>Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica. Filosofia, storia, cultura</i>	67
Karl-Otto Apel, <i>La «filosofia delle istituzioni» di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio</i>	93
Karl-Otto Apel, <i>La morale delle istituzioni come alternativa alla morale della ragione? Sulla dottrina morale di Arnold Gehlen</i>	115
Alberto Gualandi, <i>La struttura proposizionale della verità umana</i>	123
Jacques Poulain, <i>La trasformazione analitica dell'antropologia filosofica del linguaggio</i>	161
Ernst Tugendhat, <i>Le radici antropologiche della religione e della mistica</i>	201
Luca Savarino, <i>Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica</i>	215

Nicola Russo, <i>Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Geblen</i>	239
Joachim Fischer, <i>Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo</i>	263
Ubaldo Fadini, <i>Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-histoire</i>	275
Girolamo De Michele, <i>Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disobbediente di Günther Anders</i>	293
Jean-Michel Salanskis, <i>L'uomo e l'antropologia</i>	303
Manlio Iofrida, <i>Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty</i>	323
Bernhard Waldenfels, <i>Limiti dell'ordine. Prefazione all'edizione italiana</i>	347
Bernhard Waldenfels, <i>Limiti dell'ordine</i>	349
Roberto Frega, <i>Antropologia della dipendenza: la ragione comunitaria di Alasdair MacIntyre</i>	363
Michael Benedikt, <i>L'antropologia trascendentale può essere pragmatica?</i>	383

# Il senso dell'antropologia filosofica

di *Salvatore Giammusso*

Porre la questione circa il senso dell'antropologia filosofica contemporanea significa innanzitutto descrivere un ambito entro il quale un fenomeno storico-culturale appare significativo. Nelle considerazioni che seguono cercherò allora di individuare in primo luogo alcune caratteristiche delle elaborazioni teoriche di maestri riconosciuti come Scheler, Gehlen e Plessner per vedere se, al di là delle riconoscibili personalità ed accademiche, vi siano degli elementi concettuali, dei modelli, che permettano di isolare un "paradigma" antropologico a loro comune. A partire da Plessner si seguirà poi la svolta ermeneutica di tale paradigma in Bollnow, e la sua radicalizzazione in senso pragmatico in Böhme. Chi conosca anche superficialmente la storia dell'antropologia filosofica sa bene che questa prospettiva potrebbe essere riduttiva di un fenomeno vasto e complesso<sup>1</sup>. Personalità come Rothacker, Alsberg, Portmann, Buytendijk e Cassirer rientrano solo in parte, o non rientrano affatto, né in questo paradigma "classico", elaborato in sostanza tra la fine degli anni Venti e gli anni Quaranta, né nelle sue diramazioni in chiave ermeneutica e pratica, sviluppate dal secondo dopoguerra agli anni Novanta. Manca inoltre il riferimento, anch'esso importante, ai contributi in chiave antropologica a discipline specialistiche come la psicologia, la medicina, la pedagogia, la sociologia e persino la teologia<sup>2</sup>.

Senonché, una volta ammessi questi limiti, va aggiunto anche che porre la questione circa il senso dell'antropologia filosofica significa anche descrivere un orizzonte teoretico che appare soggettivamente rile-

<sup>1</sup> Manca a tutt'oggi una ricognizione storiografica ampia e documentata dell'antropologia filosofica come fenomeno d'insieme specificamente novecentesco che tenga conto delle diverse componenti ed aspetti di questo indirizzo. Per un inquadramento delle origini e lo sviluppo delle linee generali, nonché per molti spunti su autori singoli si rinvia a O. Marquard, «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts», in *Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel 1965, p. 209-239 (ora in O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 122-144); B. Accarino (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991; M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La città del sole, Napoli, 2000.

<sup>2</sup> Cfr. in questo senso M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, de Gruyter 1982 (5 ed.), con ampia bibliografia alle pp. 201-215.

vante e foriero di sviluppi. Il senso compreso ed espresso rinvia qui alla praticabilità di una via. Il fatto che io abbia ricostruito così e non in un altro modo la componente concettuale dell'antropologia filosofica si giustifica anche perché è questo suo aspetto teoretico quello che mi appare più degno di attenzione. Alla fine la filosofia è il modo in cui uno la comprende e la pratica.

1. Quando Scheler tiene nel 1927 a Darmstadt la sua lunga conferenza pubblicata un anno dopo con il titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* gode di grande fama già da molto tempo, tanto che Martin Heidegger vedeva in lui «la più potente energia filosofica nella Germania odierna, anzi dell'Europa odierna e addirittura della filosofia contemporanea»<sup>3</sup>. Già nel 1914 Scheler aveva sostenuto che «in un certo senso tutti i problemi centrali della filosofia si lasciano ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo»<sup>4</sup>. Ma è soprattutto negli anni Venti che i suoi sforzi convergono verso una risposta a questa domanda: «Se c'è un compito filosofico che la nostra epoca chiede di risolvere con ogni urgenza – scrive Scheler nel 1926 –, esso consiste in un'antropologia filosofica»<sup>5</sup>. Com'è noto, Scheler stesso non ha portato a compimento nelle forme che avrebbe desiderato questo suo progetto perché la morte lo colse all'improvviso nel 1928. La vasta incidenza che però ebbe il suo programma traspare da *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in cui Scheler scrive: «Posso affermare con soddisfazione che i problemi di un'antropologia filosofica oggi in Germania sono balzati al centro della problematica filosofica, e che biologi, medici, psicologi e sociologi lavorano intorno a una nuova concezione della struttura essenziale umana»<sup>6</sup>.

Negli anni immediatamente successivi alla sua morte il credito del progetto scheleriano di un'antropologia filosofica crebbe ancora. Un riferimento di Martin Heidegger è significativo al riguardo. In *Sein und Zeit* Heidegger aveva espresso non poche perplessità sul valore “filosofico” dell'antropologia filosofica, chiarendo che il suo lavoro intendeva distinguersene. E tuttavia nel 1929 doveva riconoscere che il concetto di antropologia era diventato un vero e proprio segno del tempo: «Già da molto – si legge in *Kant und das Problem der Metaphysik* – l'antropologia

<sup>3</sup> M. Heidegger, «In memoriam Max Scheler», *Gesamtausgabe*, 26, pp. 62-64 (citato da W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnisse und Bilddokumente*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1980, pp. 143-145). Per una più ampia valutazione dell'eredità scheleriana rinvio al volume di P. Good (Hrsg.), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München, 1975, in cui si possono leggere tra l'altro anche i saggi di Plessner e Gehlen.

<sup>4</sup> M. Scheler, «Zur Idee des Menschen» (1914) in *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Francke, Bern, 1955<sup>4</sup>, p. 173.

<sup>5</sup> M. Scheler, «Mensch und Geschichte» (1926), in *Philosophische Weltanschauung*, Francke, Bern, 1968<sup>3</sup>, p. 62.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Francke, Bern-München, 1962<sup>2</sup>, p. 6.

non è più solo il titolo di una disciplina, la parola indica piuttosto una tendenza fondamentale della posizione che l'uomo assume oggi verso se stesso e nella totalità dell'essere»<sup>7</sup>. E nel 1932 l'alunno di Scheler Paul Ludwig Landsberg traeva un provvisorio bilancio della nuova "tendenza" inaugurata da Scheler con queste parole: «Il termine "antropologia filosofica" non indica un nuovo "dominio filosofico" e neanche un "ontologia regionale", ma l'aspetto attuale della problematica filosofica fondamentale»<sup>8</sup>. Di sicuro in questo giudizio dell'allievo traspare il tributo all'opera del maestro, ma è indubbio che sul finire degli anni Venti ed i primi anni Trenta la problematica connessa all' "antropologia filosofica" godeva di ampia risonanza all'interno del dibattito filosofico tedesco. Da essa si attendevano nuovi impulsi intorno alla questione dell'identità umana.

In uno scritto del 1926 lo stesso Scheler aveva acutamente visto la crisi di questa identità considerandola in una prospettiva universale: «In circa diecimila anni di storia – scrive in *Mensch und Geschichte* – siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato completamente un problema a se stesso, in cui egli non sa più che cos'è, ma nel contempo sa anche che non lo sa»<sup>9</sup>. Sotto la spinta dei nuovi saperi e delle profonde trasformazioni sociali si avvertiva in maniera diffusa il bisogno di rivedere l'antropocentrismo europeo, di ridefinire la stessa essenza dell'uomo. In questo nuovo quadro di riferimento va letto il progetto scheleriano di un'antropologia filosofica. Riflette le tensioni suaccennate, è il segno della crisi in atto, ma intende anche superarla con una nuova sintesi, che ha l'ambizione di ridefinire l'identità umana in modo da sintetizzare scienze empiriche e filosofia.

Scheler affronta il problema elaborando un nuovo paradigma che si pone in concorrenza con le antropologie "dall'alto" e le antropologie "dal basso". Per lui l'antropologia "dall'alto", quella della tradizione metafisica, è insostenibile dal punto di vista delle scienze moderne. Ma anche l'antropologia "dal basso" per Scheler è discutibile. La moderna teoria dell'evoluzione può dimostrare scientificamente che l'uomo si è sviluppato a partire dal mondo animale. Ma perde di vista lo specifico della sfera umana. Per comprendere l'uomo in quanto uomo, occorre quindi per Scheler un diverso tipo di considerazione che compari la vita umana con le altre forme di vita organica. In questa prospettiva in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* assume un ruolo centrale la questione dell'"essenza dell'uomo in rapporto al vegetale e all'animale" e "la particolare

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Klostermann, Frankfurt a.M., 1951<sup>2</sup>, p. 189.

<sup>8</sup> P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (1932), Klostermann, Frankfurt a.M., 1960<sup>2</sup>, p. 49.

<sup>9</sup> M. Scheler, «Mensch und Geschichte», cit., p. 62.

posizione metafisica dell'uomo"<sup>10</sup>. Scheler muove dall'idea che il mondo organico si distingue da quello inorganico perché «l'essere vivente è un X che si delimita da se stesso»<sup>11</sup>.

All'interno del mondo organico si riconoscono però diversi gradi. In primo luogo la successione riguarda le forme essenziali che si distinguono secondo il grado di sviluppo degli stati interni e di questo essere per se stessi (*Inne- und Selbstsein*). La vita vegetale rappresenta il primo grado, poiché l'organismo possiede un centro, ma i suoi stati non gli vengono segnalati. Nella vita animale c'è invece sensazione e coscienza, per cui si forma un punto in cui l'intero sistema è presente a se stesso. Oltre questo secondo grado vi è infine il grado rappresentato dalla sfera umana. Grazie all'autocoscienza il sistema vivente è qui dato ancora una volta a se stesso.

In secondo luogo la successione di gradi riguarda le forze biopsichiche. Scheler le distingue in quattro gradi che si ordinano in maniera gerarchica: impulso affettivo, istinto, memoria associativa ed intelligenza pratica. Nel mondo vegetale esiste solo la prima. Le specie del regno animale dispongono di alcune di queste caratteristiche, e alcune specie superiori di tutte. A sua volta l'uomo racchiude in sé tutte queste forze. Ma ha qualcosa in più che costituisce la sua posizione particolare. Questa risulta da un principio «contrapposto alla vita in generale, ed anche alla vita nell'uomo»<sup>12</sup>. Si tratta dello spirito (*Geist*), che secondo Scheler sta nella possibilità umana di contrapporsi all'impulso vitale. Questo significa che l'uomo non è più vincolato agli impulsi, ma "aperto al mondo". A differenza dell'animale l'uomo è l'essere che può dir di no alla vita (*Neinsagenkönnen*). In questo consiste precisamente la sua posizione metafisica.

La grande fortuna ottenuta dal breve saggio scheleriano si può in un certo senso anche spiegare come una soluzione di compromesso. Essa elaborava un paradigma antropologico nuovo, ma in fondo veicolava al suo interno elementi della più tradizionale metafisica. Di fatto la critica al dualismo cartesiano contenuta nel saggio approdava ad una nuova forma di dualismo. Scompare il concetto idealistico di "ragione", ma compare quello di *Geist*, concepito in opposizione manichea a quello di *Leben*.

Già nelle discussioni di poco successive alla morte di Scheler si richiamò l'attenzione sulle difficoltà interne alla sua antropologia. Autori come Heidegger e Husserl, Horkheimer e Ritter, lo stesso Plessner si confrontarono con Scheler da diversi punti vista ponendo accenti diversi. Ma considerando in retrospettiva le loro critiche, si nota un denomi-

<sup>10</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit., p. 12.

<sup>11</sup> *Ivi*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 39.

natore comune: essi denunciano gli elementi di *Weltanschauung* sottostanti alle ampie basi scientifiche che sorreggono l'impianto dell'antropologia scheleriana.

È opportuno aggiungere una duplice considerazione sul paradigma scheleriano e sul rapporto con la modernità. Il paradigma ha per oggetto l'uomo in quanto essere inserito in un ordine della natura. Il suo metodo si articola attraverso una considerazione comparata delle forme viventi che individua la sfera umana attraverso la differenza specifica dal genere animale più vicino. Il vocabolario che adotta per esprimere i risultati di questa indagine comparata insiste su questa differenza. La posizione dell'uomo è una "posizione particolare" (*Sonderstellung*); come indica più precisamente l'etimo della parola tedesca, si tratta di una posizione separata dal resto delle forme viventi nel "cosmo". Grazie ad essa l'uomo non è vincolato al mondo circostante (*umweltgebunden*), ma "aperto al mondo" (*weltoffen*), ha il "monopolio" (*Monopol*) della cultura e grazie alla funzione specifica della visione d'essenze può comprendere la gerarchia fondamentale secondo cui l'intero sistema si dispone. I punti fondamentali sono tre: la prospettiva cosmologica, la comparazione uomo-animale, la posizione metafisica del dire-di-no-alla vita. Da questo paradigma consegue una visione dell'uomo rassicurante, che si serve di strumenti moderni per veicolare una concezione alquanto tradizionale dell'identità umana.

2. Volgiamo ora la nostra attenzione a Gehlen, a lungo considerato l'esponente "conclusivo"<sup>13</sup> e "più importante"<sup>14</sup> dell'antropologia filosofica. In un saggio degli anni Settanta Gehlen ha stilato un bilancio conclusivo del suo confronto teorico con Scheler e gli ha espresso il suo debito. In particolare ha riconosciuto in Scheler il principale punto di riferimento per tutte le antropologie filosofiche contemporanee e successive<sup>15</sup>. Ma quando si considera l'antropologia di Gehlen nei suoi intenti generali, colpisce subito la profonda diversità di impianto rispetto a quella scheleriana. Dodici anni dopo la pubblicazione di *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Gehlen utilizza alcuni motivi scheleriani all'interno di un nuovo approccio sistematico che liquida ogni forma di residuo metafisico. Nell'opera *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der*

<sup>13</sup> Cfr. H. Schnädelbach, «Deutsche Philosophie seit 1945», in *Die sogenannten Geisteswissenschaften. Innenansichten*, hrsg. von W. Prinz und P. Weingart, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p. 405.

<sup>14</sup> Cfr. K.S. Rehberg, «Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland» in M.R. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Sonderheft 23 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1981, p. 188 nota 1.

<sup>15</sup> A. Gehlen, «Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers», in P. Good (Hrsg.), *op. cit.*, p. 188.

*Welt* lo scopo del lavoro sta in una “antropologia elementare”<sup>16</sup> come “autocomprensione dell’uomo scientificamente raggiungibile”.

Come Scheler, Gehlen rifiuta la prospettiva naturalistica alla Darwin, ma intende ricavare la differenza strutturale tra l’uomo e l’animale richiamandosi piuttosto ad un’intuizione di Herder. Va dimostrato che la destinazione culturale dell’uomo è inscritta nella stessa struttura deficitaria della sua organizzazione biologica. Gli strumenti della scienza moderna ricavati dalle ricerche antropologiche dell’anatomista Louis Bolk e dello zoologo Adolf Portmann servono a Gehlen per corroborare la tesi di Herder, servono a «scorgere l’intelligenza dell’uomo nel contesto della sua situazione biologica, della struttura delle sue percezioni, azioni e bisogni»<sup>17</sup>.

Dal punto di vista biologico, osserva Gehlen, l’uomo è il più debole di tutti gli esseri viventi. Non ha artigli per l’attacco e la difesa, non ha un mantello che lo protegga dalle intemperie ed è scarsamente dotato di istinti. La sua apertura al mondo significa in realtà un scarso adattamento all’ambiente naturale. Questo procura un “onere” (*Belastung*) perché l’ambiente in cui l’uomo si muove non si articola secondo una logica di significati ovvi, ma è un «campo di sorprese, dalla struttura imprevedibile».

Ebbene, il problema fondamentale di Gehlen sta nel determinare a quali condizioni un essere deficitario aperto ad un mondo di situazioni imprevedibili possa sopravvivere. La risposta di Gehlen è nota: «l’uomo deve trovare a se stesso degli esoneri con strumenti ed atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita»<sup>18</sup>. Per rimanere in vita, l’uomo deve esonerarsi dalla pluralità di stimoli che non sono finalizzati ad uno scopo attraverso l’azione. Il concetto di azione viene così ad occupare un posto centrale per la comprensione della sfera umana. I processi senso-motori culminanti nel linguaggio esercitano un’azione di esonero poiché trasformano la natura ai fini della vita. Di qui si origina l’intera sfera della cultura, che non è altro se non l’uscita dal caos naturale e dalla precarietà biologica. In questo modo la cultura compensa l’handicap naturale dell’uomo fornendogli un habitat analogo a quello che l’ambiente circostante fornisce all’animale.

Non è un caso quindi che nelle ricerche antropologiche degli anni Cinquanta e Sessanta Gehlen abbia approfondito il fenomeno dell’azione. Il concetto di azione è la categoria che permette di comprendere unitariamente la dimensione anatomica dell’uomo e quella etnologica, e

<sup>16</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum, Frankfurt/Bonn, 1962<sup>7</sup>, p. 14, trad. it. *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

<sup>17</sup> Gehlen, *L’uomo*, cit., pp. 112-113.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 63.

di unificare la distinzione kantiana tra antropologie fisiologiche ed antropologie pragmatiche. L'azione è il fenomeno in cui biologia e cultura sono inscindibilmente collegati.

Senonché la necessità dell'azione rinvia alla necessità delle istituzioni. «Ogni azione sociale – questa è la tesi centrale di *Urmensch und Spätkultur* – diventa effettiva, durevole, disciplinabile, quasi automatica e prevedibile solo attraverso istituzioni»<sup>19</sup>. Queste sono forme di azione riconosciute socialmente come modello normativo, sono “forze stabilizzanti” (*stabilisierende Gewalten*) che rendono possibile la convivenza intersoggettiva ad esseri naturali aperti al mondo e al rischio<sup>20</sup>. Strutturando l'azione, le istituzioni strutturano anche le forme di coscienza<sup>21</sup>.

Non solo i contenuti di una cultura, ma anche i modi in cui la rappresentazione di questi contenuti si organizza nell'esperienza variano storicamente. Gehlen distingue due fasi fondamentali nella storia dell'umanità in base al tipo specifico di esperienza. La prima è quella caratterizzata dal passaggio a forme di società basate sull'agricoltura. La seconda è quella dell'“industrialismo”<sup>22</sup>. L'attenzione di Gehlen si rivolge soprattutto alla struttura dell'esperienza in età moderna. Per Gehlen i processi di modernizzazione producono la perdita del senso della realtà, perché le macchine sostituiscono l'attività umana e l'individuo si sente puro ingranaggio di un apparato produttivo che non può controllare. Lo stesso tipo di esperienza della società industriale alimenta il senso di estraneazione alla realtà. Nel mondo moderno si fanno esperienze di “seconda mano”, ci si limita a registrare una informazione su una serie di avvenimenti di cui si conoscono solo i risultati. Il singolo non può agire su queste situazioni, ma sa che possono aver influsso su di lui<sup>23</sup>. Di qui una condizione vissuta spesso inconsapevolmente come onere che tende a generare aggressività.

L'opera gehleniana si apre così nella sua ultima fase ad una critica generalizzata della cultura moderna. Il sistema basato sulla stretta connessione di economia capitalistica, scienza e tecnica trasforma in profondità le strutture sociali e la strutturazione della coscienza. Le istituzioni tradizionali sono l'unica fonte di sicurezza per la vita umana, ma risultano minacciate alle fondamenta dal tipo di esperienza moderno. Da questa crisi delle istituzioni deriva un senso di disorientamento, diventa diffici-

<sup>19</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn, 1956, Aula, Wiesbaden, 1986, p. 48.

<sup>20</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Aula, Wiesbaden, 1986, p. 97.

<sup>21</sup> Cfr. A. Gehlen, «Die Seele im technischen Zeitalter» in *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Reinbek, 1986, p. 176.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 211 sgg.

<sup>23</sup> A. Gehlen, «Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen», in Id., *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, cit., p. 134.

le distinguere tra realtà e finzione, e cresce quindi anche la disponibilità a vivere in mondi immaginari<sup>24</sup>. L'intera cultura progressista moderna è per Gehlen segno di questa crisi dell'esperienza. I suoi ideali utopici documentano la perdita del senso della realtà e la disponibilità a vivere in dimensioni immaginarie. Esse non corrispondono alle esigenze della natura umana, ma sono piuttosto indizio dell'ipocrisia dell'intellettuale moderno, che è desideroso di illimitata libertà per sé e di uguaglianza per gli altri<sup>25</sup>. Contro l'etica illuministica della fratellanza universale Gehlen rivendica invece il valore di un'etica dell'istituzioni pubbliche, fondata sul valore della fedeltà allo Stato, al servizio, necessaria per la sopravvivenza della specie.

Se ora proviamo a confrontare il pensiero antropologico di Gehlen con Scheler alla luce del rapporto tra contesto sistematico e contesto storico si notano subito delle differenze. Nell'antropologia di Scheler traspaiono le tensioni di quei convulsi anni Venti cui Scheler intendeva dare una nuova sintesi. Il grande successo di Gehlen va invece collocato innanzitutto nel contesto della Germania hitleriana. Ed anche se egli non è stato un ideologo del regime, è innegabile che la viscerale antipatia per il liberalismo borghese, già presente negli scritti giovanili<sup>26</sup>, e più ancora la concezione della natura umana trovarono nel convinto appoggio al regime nazista uno sbocco naturale. Già negli anni Quaranta si considerò l'antropologia di Gehlen come compimento e superamento dell'antropologia scheleriana<sup>27</sup>. Ma la fama di Gehlen è legata soprattutto al periodo del dopoguerra. Nella teoria dei sistemi e nel funzionalismo contemporaneo si conservano alcuni suoi motivi. Del resto, senza il riferimento a Gehlen molti aspetti del dibattito tedesco intorno al problema di una filosofia pratica risulterebbero scarsamente comprensibili. Nel complesso l'intero itinerario speculativo di Gehlen si iscrive nella tradizione del pensiero conservatore tedesco e rappresenta a sua volta il punto di riferimento per una serie di posizioni, dal neoaristotelismo al decisionismo, che formano il panorama del neoconservatorismo contemporaneo<sup>28</sup>.

Può sembrare paradossale, ma proprio queste precise implicazioni politiche della sua antropologia, hanno consentito a Gehlen di godere a lungo di ampia attenzione anche al di fuori degli ambienti conservatori. Buona parte della risonanza di cui ha goduto si spiega anche con le forti

<sup>24</sup> A. Gehlen, «Die Seele im technischen Zeitalter», cit., p. 184.

<sup>25</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, cit., p. 117.

<sup>26</sup> Cfr. D. Böhler, «Arnold Gehlen: Handlung und Institution» in J. Speck, *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, pp. 231-282; in particolare pp. 238 e sgg.

<sup>27</sup> N. Hartmann, «Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtung zu A. Gehlens „Der Mensch“», *Blätter für deutsche Philosophie*, XV 1941-42, n. 1/2.

<sup>28</sup> Cfr. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

contrapposizioni accademiche ed ideologiche degli anni Cinquanta e Sessanta. Per un paese come la Germania, uscita materialmente e moralmente distrutta dalla guerra, fu naturale interrogarsi criticamente sul proprio passato. Nel dibattito culturale l'ansia di rinnovamento si scaricò in maniera naturale sull'antagonista da cui distinguersi. Questo spiega anche il fatto che nel dibattito sull'antropologia l'attenzione critica si concentrò su Gehlen: rispetto al passato nazista rappresentava la continuità, a differenza, ad esempio, di Plessner. È un fatto che nella Germania degli stessi anni Settanta e dei primi anni Ottanta, anche se con intenti critici, si sia letto Gehlen molto più che Plessner. Nell'area della tradizione francofortese la polemica con Gehlen è costante; e ad averne esposto il tema era stato lo stesso Habermas in un articolo uscito alla fine degli anni Cinquanta. La condanna era secca: ideologia. In Gehlen scompariva la metafisica, ma subentrava una forma di riflessione chiaramente conservatrice: dalle stesse premesse herderiane, osservava Habermas, Gehlen avrebbe potuto concludere che l'uomo è destinato alla libertà, ma finiva per propendere per istituzioni antiliberali con una deduzione illegittima<sup>29</sup>.

Anche nel caso di Gehlen non è tanto interessante entrare nella *Wirkungsgeschichte* della sua opera, che peraltro è quasi cronaca dei nostri giorni; conviene invece guardare agli elementi paradigmatici della sua antropologia, anche qui tenendo sullo sfondo il rapporto con la modernità. Rispetto a Scheler, la posizione di Gehlen rifiuta la prospettiva cosmologica, la comparazione uomo-animale, il conflitto metafisico tra vita e spirito. Ne risulta una critica dell'antropocentrismo e dell'umanitarismo. Sembra che la rottura rispetto a Scheler sia totale: altri metodi, altre finalità. Ma anche qui a ben guardare si vedono in ultimo delle convergenze. Il vocabolario gehleniano è in buona misura innovativo, ma proprio come in Scheler vi giocano un ruolo di primo piano concetti come "posizione particolare" (*Sonderstellung*) dell'uomo, "apertura al mondo" (*Weltoffenheit*), "immagine dell'uomo" (*Bild vom Menschen*). E questi concetti lasciano intravedere due aspetti collegati: c'è una diversità della specie umana dimostrata dalle scienze moderne, e compito della riflessione antropologica è costruire un'immagine che la elabori e la faccia apparire evidente nel concetto. In quest'"immagine" il motivo determinante è l'azione, dal momento che la natura umana è costretta all'azione per la sopravvivenza. Così l'uomo costretto all'azione per sopravvivere diventa una specie di diluente che stempera tutti i colori e lascia in ultimo un'umanità priva di differenze. Nel caso di Gehlen il paradigma antropologico è più innovativo, ma come quello di Scheler sembra che si affretti a ricostruire certezze, affidandole in questo caso alla dimensione politica, ossia non alla capacità dello spirito umano di dir

<sup>29</sup> J. Habermas, «Anthropologie», in A. Diemer, I. Frenzel (Hrsg.), *Philosophie* (Fischer Lexikon 11), Fischer, Frankfurt a.M., 1958, pp. 18-35.

di no alla vita, ma alla indiscutibile solidità delle istituzioni, al di fuori delle quali c'è solo il caos.

3. Quando si confronta Plessner con Scheler e Gehlen, si nota subito una differenza. A differenza di Scheler e Gehlen, Plessner è animato da un profondo modernismo. Per lui le scienze empiriche non sono strumenti con cui restaurare concezioni premoderne o antimoderne dell'uomo. Sono esse stesse prodotto del moderno e portatrici di un senso che ha valore morale. Lo spirito di apertura al nuovo, l'autonomia del sapere ed il senso dell'alterità, la coscienza storica sono i pilastri su cui si costruisce la concezione plessneriana dell'antropologia.

Ora, se la coscienza storicistica è un presupposto della riflessione di Plessner che anima tutta la sua riflessione e trova sbocco specifico in una serie di studi storico-politici, è anche vero che il suo obiettivo è l'elaborazione di un'antropologia filosofica. Essa ha una funzione fondativa in quanto è "teoria della conoscenza della scienza dell'uomo". (*Erkenntnistheorie der Wissenschaft vom Menschen*) e si pone il compito di individuare quel sostrato neutro, indifferente rispetto alla distinzione tra natura e cultura, che rende possibile il collegamento tra le scienze pragmatiche e le scienze fisiologiche dell'uomo. L'idea di un'antropologia filosofica così intesa riecheggia Kant, trasformandone in maniera radicale l'impianto concettuale. Per Plessner, la fondazione delle scienze umane ed il rinnovamento dell'antropologia passano attraverso l'analisi ontologica del mondo organico. Questa analisi mira a distinguerne i vari "gradi" (*Stufen*) con un metodo regressivo che parte dal fatto della vita e delle forme organiche, per giungere alle loro condizioni di possibilità in senso fenomenologico.

La tesi centrale di Plessner è che i viventi si differenzino dalla materia inorganica per il loro carattere posizionale. Grazie al proprio limite corporeo il vivente acquisisce una *posizione*: dove il carattere posizionale sta ad indicare un rapporto dialettico del corpo con il mondo circostante. Grazie al limite il corpo si distacca dall'ambiente circostante ed acquisisce autonomia; allo stesso tempo il limite schiude il corpo al mondo. Che il corpo organico abbia il carattere dell'esser posto, significa dunque che è indipendente e correlato all'ambiente. Ora, l'animale si risolve completamente nella relazione tra il suo corpo ed il mondo circostante; di qui la sua posizione concentrica di vita. Al contrario, la struttura del comportamento umano è eccentrica. L'uomo vive contemporaneamente come centro e come periferia del suo campo posizionale; non è soggettivamente rinchiuso nell'orizzonte di vita relativo al suo corpo, ma come "io" ne prende distanza. Ovviamente il concetto di "io" non deve venir pensato in senso sostanziale; la prospettiva di Plessner è fenomenologica: l'"io" rappresenta semplicemente la funzione riflessiva, il punto di fuga grazie al quale l'uomo è doppiamente distante dal suo corpo e

dal mondo circostante. L'uomo non può infrangere la posizione concetrica legata alla sua vita corporea, ma giunge a conoscerla: così si pone nel suo ambiente di vita in modo eccentrico<sup>30</sup>.

L'antropologia di Plessner come metafisica scientifica culmina così nell'immagine collegata al concetto dell'uomo eccentrico. Plessner la descrive in maniera molto efficace in una lezione inedita del 1953 intitolata «Comportamento sociale dell'uomo e dell'animale» (*Soziales Verhalten vom Mensch und Tier*): se si potesse osservare l'uomo da un altro pianeta, dice, si noterebbe un essere, che non si distacca dagli animali e che tuttavia sembra balzare in avanti, in alto, sembra in qualche modo andare oltre la sua posizione di vita. Questa è in sintesi l'immagine che sottosta all'impianto plessneriano: tutte le argomentazioni fenomenologiche, gnoseologiche e biologiche, sono un'infinita variazione su quest'immagine fondamentale.

Fondata su questo concetto della posizione eccentrica dell'uomo, l'antropologia plessneriana è un'epistemologia delle scienze umane in cui momento metodologico e momento pratico sono strettamente collegati. Già a partire dagli anni Trenta, ma sempre più esplicitamente nel secondo dopoguerra, Plessner ha incluso nel concetto dell'antropologia filosofica la critica di ogni antropologia positiva. L'antropologia assume l'idea che il comportamento risulti da una totalità di aspetti intrecciati – corpo, anima, spirito – di cui occorre rendere conto. La comprensione antropologica è comprensione dell'uomo come un tutto.

In questa prospettiva una frase in apparenza criptica del tardo Plessner risulta comprensibile. «L'antropologia – si legge in *Homo absconditus* (1969) – dissolve la teologia»<sup>31</sup>. La totalità antropologica è indefinibile ed assume lo statuto che ha il concetto di Dio nelle teologie negative: rappresenta l'orizzonte di pensabilità di un essere che non si può raggiungere attraverso determinazioni positive. Qui però scompare il retroterra teologico, e passa in primo piano lo stretto nesso di teoria e prassi: perché l'uomo diventi libero, perché realizzi la sua libertà, occorre che ci si abitui a considerarlo come una forma di buco nero in cui ogni determinazione di essenza viene risucchiata. L'antropologia deve allora essere un tipo di conoscenza dell'umano, una forma di autocomprensione dell'uomo nella storia che funga nel contempo da critica dell'antropologia. Ogni immagine che pretenda di esaurire la totalità degli aspetti in cui può manifestarsi l'esistenza storica dell'uomo va criticata. E questo perché non si dà teoria che non sia sempre orientata alla prassi e non si dà

<sup>30</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker unter Mitwirkung von R. W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1980-86, Bd. IV, pp. 363 e sgg. Per una più ampia trattazione di questi aspetti rinvio a S. Giammusso, *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Guerini, Milano, 1995.

<sup>31</sup> H. Plessner, «Homo absconditus», *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. VIII, p. 354.

prassi che non sia già sempre sorretta da una forma implicita di precomprensione teorica.

Proprio qui si deve riconoscere il senso squisitamente filosofico dell'antropologia plessneriana. La questione sollevata da Heidegger a proposito del preciso senso filosofico dell'antropologia trova una risposta in Plessner che neutralizza il senso dell'obiezione heideggeriana<sup>32</sup>: antropologia è 1) fondazione delle scienze dell'uomo; 2) proprio per questo suo senso criticistico è metafisica scientifica che pensa nel suo stesso concetto la critica alla metafisica tradizionale da parte della modernità; 3) principio pratico a difesa della totalità antropologica e del senso del moderno.

Proviamo ora a considerare nel complesso il paradigma antropologico di Plessner ed a confrontarlo con quello di Gehlen e Scheler. Nella concezione di Plessner l'antropologia ha per oggetto un'interpretazione della natura umana e dei fenomeni specifici del comportamento; da un punto di vista metodologico si serve del frequente ricorso alla comparazione del comportamento animale e di quello umano; si propone il fine di fondare le scienze dell'uomo in modo tale da congiungere momento teorico e momento pratico. Nonostante tutte le differenze rispetto alla metafisica "premoderna" di Scheler ed all'istituzionalismo antimoderno di Gehlen, ritorna anche in Plessner un vocabolario comune. A differenza di Scheler e Gehlen, Plessner parla di *Weltstellung* e non di *Stellung im Kosmos* o di *Sonderstellung*, ma l'idea è analoga: c'è una specificità della posizione di vita dell'uomo come organismo che si manifesta nel monopolio di determinate fenomeni del comportamento (il riso e il pianto, il sorriso, l'imitazione e così via), e che lo rende essere naturale e nel contempo svincolato dalla natura.

Rispetto a Scheler e Gehlen Plessner ha il merito di aver elaborato una concezione capace di affrontare i problemi senza negare la modernità. Per lui il senso del moderno risiede nel riconoscimento dell'autonomia umana, che la società pluralistica e la teoria moderna dell'uomo hanno il compito di difendere. Per difendere la libertà umana, per assicurare il primato del momento pratico, l'antropologia deve allora assumere una funzione critica rispetto ad ogni antropologia empirica o ontologica, in genere rispetto ad ogni antropologia "positiva". Ed è proprio a partire da questo motivo che si è aperta una nuova prospettiva per la comprensione antropologica.

<sup>32</sup> È noto che per Heidegger il punto cruciale di una teoria dell'uomo sta nel suo carattere filosofico: l'antropologia filosofica è per l'appunto troppo poco filosofica. Sul rapporto tra Heidegger e l'antropologia filosofica cfr. H. Fahrenback, «Martin Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie», in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, pp. 97-131; A. Ignatow, *Heidegger und die philosophischen Anthropologie*, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenaeum, Koenigstein/Ts., 1979. Tra i contributi più recenti si veda in particolare M. Russo, «Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica», in *Discipline filosofiche*, XII, 1, 2002, pp. 167-196.

4. È merito di Otto Friedrich Bollnow aver lasciato cadere, o per lo meno posto sullo sfondo gli elementi "cosmologici" dell'antropologia plessneriana ed aver insistito su una radicalizzazione ermeneutica dell'antropologia filosofica. Allievo di Georg Misch, il genero di Dilthey, e di Hermann Nohl, scolaro e prosecutore dell'opera di Dilthey in campo pedagogico, Bollnow appartiene a quella cerchia di autori che a partire dagli anni Venti hanno seguito le tracce della filosofia diltheyana in diverse direzioni. Più in particolare, Bollnow va collocato in quella ristretta *Dilthey-Schule* che ha insistito sulla portata filosofica dell'opera diltheyana e che ha poi anche prodotto originali idee sistematiche elaborate a partire da Dilthey<sup>33</sup>. Sin dalle origini della sua attività filosofica Bollnow si è mosso nel solco di questa linea sistematica Dilthey-Misch; ne ha sostenuto le ragioni nei confronti di autori come Heidegger e Jaspers, che dal punto di vista della filosofia dell'esistenza ritenevano superata l'impostazione diltheyana e filosoficamente insostenibile l'idea di un'antropologia filosofica. Così Bollnow ha elaborato una teoria filosofica dell'uomo che nel senso di uno storicismo radicale si è distaccata non solo dalla metafisica, ma anche dal formalismo dell'*Existenzphilosophie*.

Tutti questi motivi sono presenti esemplarmente in un breve saggio dei primi anni Settanta intitolato «Die philosophische Anthropologie und ihre methodische Prinzipien»<sup>34</sup>, epilogo di una lunga riflessione su questioni di metodo estesi lungo l'arco di un quarantennio<sup>35</sup>. Per Bollnow l'antropologia filosofica contemporanea va intesa non solo come un fenomeno culturale riconducibile alla seconda metà degli anni Venti, ma come il risultato di una svolta nella filosofia moderna: essa presuppone la consapevolezza che il conoscere non è autonomo e che il progetto di una fondazione ultima ed indubitabile del sapere è illusoria. Di qui l'esigenza di spostare il baricentro della filosofia dalla teoria della conoscenza ad una teoria della vita e dell'uomo. Nella prospettiva bollnowiana l'antropologia filosofica risulta essere quindi una trasformatio-

<sup>33</sup> Per un inquadramento di Dilthey nel contesto della *Lebensphilosophie* cfr. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rohwolt, Reinbeck, 1993, pp. 108-123; per la ricezione della *Lebensphilosophie* rinvio al saggio di M. Mezzanzanica, «La filosofia della vita e le sue interpretazioni» in *Rivista di filosofia*, 89 (1998), n. 2, pp. 239-269. Su Misch cfr. ancora M. Mezzanzanica, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Franco Angeli, Milano, 2001; su Dilthey e l'antropologia filosofica si veda S. Giannusso, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Rubbettino, 2000.

<sup>34</sup> O.F. Bollnow, «Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien» in R. Rocek (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, Beck, München, 1972, pp. 19-36.

<sup>35</sup> Su Bollnow rinvio a H.P. Göbbeler, H.U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, Alber, Freiburg, 1983, ai saggi a lui dedicati in S. Giannusso, *La comprensione dell'umano*, cit.; e soprattutto a F. Kümmel (Hg.), *O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, Alber, Freiburg/München, 1997 e G. Schütz, *Lebens Ganzheit und Wesen Offenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnow Hermeneutische Anthropologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001.

ne del criticismo kantiano nel senso di una filosofia della vita, così come è stata sviluppata esemplarmente da autori come Dilthey, Nietzsche, Simmel e soprattutto Plessner.

Bollnow avanza però qualche perplessità nei confronti dell'antropologia di Scheler e di quella del primo Plessner. Entrambe gli sembrano preoccupate di pervenire ad un'immagine dell'uomo dalla comparazione tra l'uomo e le altre forme di vita; in questo modo secondo Bollnow si perviene ad un'"immagine chiusa" dell'uomo e si pongono in luce in maniera unilaterale certi aspetti del comportamento umano<sup>36</sup>. Il punto è che Bollnow si fa interprete dell'esigenza di evitare che la ricchezza del mondo storico venga cristallizzata e ridotta in una qualsivoglia "formula antropologica". Per questa ragione Bollnow pensa ad una fondazione dell'antropologia che "riconosca in linea di principio l'eguale diritto di tutti i tratti essenziali reperibili nell'uomo senza privilegiare un aspetto determinato" ed inoltre "muova innanzitutto dall'uomo, lo comprenda a partire da lui stesso e non a partire da una comparazione, posta su un livello oggettivo, con l'essere extra-umano"<sup>37</sup>.

Risulta determinante per Bollnow la svolta storicistica di Plessner, cui egli si richiama di continuo nel fissare i principi metodologici della sua antropologia. In *Macht und menschliche Natur* (1931) Plessner aveva sviluppato nel campo della politica il principio dell'insondabilità del mondo storico considerando l'uomo intero come «scaturigine delle forme culturali di cui è responsabile»<sup>38</sup>. Con questo, spiega Bollnow, Plessner aveva riproposto il principio secondo cui ogni formazione culturale, ogni sfera in apparenza autonoma della vita, ad esempio religione, diritto e così via, vanno comprese a partire dalla funzione che svolgono per soddisfare un bisogno umano. Bollnow chiama "riduzione antropologica" quest'operazione ermeneutica che consiste «nella riconduzione di un'oggettività apparentemente slegata ad una relazione che comprende insieme uomo e mondo – in questo caso dunque: uomo e cultura»<sup>39</sup>. In un tardo saggio degli anni Ottanta Bollnow precisa il senso di questa

<sup>36</sup> Non è questa la sede per discutere se il giudizio di Bollnow, specie riguardo al primo Plessner, sia del tutto fondato. Volendo riassumere, Bollnow sostiene che Plessner romperebbe con la sua prima impostazione «cosmologica» a partire da «Macht und menschliche Natur» (1931) sotto l'influsso di Misch e dei lavori di Dilthey. In realtà per lo meno a partire dalla metà degli anni Venti Plessner si era fatto antesignano della visione storica del mondo, così come del resto anche dopo gli anni Trenta non ha mai del tutto abbandonato un approccio «dal basso» all'antropologia, nella comparazione tra le forme di vita. Cfr. S. Giammusso, *Potere e comprendere*, cit., in particolare le pp. 110-112 e 207-210. Per un confronto approfondito delle metodologie di Bollnow e di Plessner cfr. H. Fahrenbach, «Differentielle Interpretation, Strukturanalyse und offene Wesensfrage. O.F. Bollnows Beitrag zur Methodenreflexion philosophischer Anthropologie» in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 80-118.

<sup>37</sup> O.F. Bollnow, «Die philosophische Anthropologie ...», cit., p. 25.

<sup>38</sup> H. Plessner, *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* V, p. 148.

<sup>39</sup> O.F. Bollnow, «Die philosophische Anthropologie ...», cit., p. 28.

“riduzione antropologica”, sgombrando il campo da eventuali fraintendimenti. Il senso della riduzione antropologica operata dall'antropologia filosofica non va inteso alla maniera in cui Feuerbach critica la religione riconducendola ad un mero bisogno umano; il principio stabilisce piuttosto che «l'uomo, producendo la sua cultura, sviluppa nel contempo se stesso e così l'uomo e la cultura devono essere compresi nell'unità che li avvolge. Così, in un reciproco completamento, la cultura viene compresa dall'uomo che la produce e l'uomo viene compreso dalla cultura che ha prodotto»<sup>40</sup>.

Il secondo principio bollnowiano consiste nella procedura inversa. Se la riduzione antropologica sta nel ricondurre una formazione culturale all'uomo che la produce, il principio dell'*organon* risale dal fenomeno culturale all'essenza umana. Bollnow riconosce ancora una volta a Plessner il merito di aver ripreso il principio diltheyano secondo cui l'uomo si conosce solo attraverso le sue oggettivazioni storiche e di averlo formulato nel contesto di un'antropologia dal valore universale. In *Macht und menschliche Natur* Plessner aveva cercato infatti un fondamento per la trattazione delle cose politiche «comprendendo la politica nella sua necessità umana». Questo significava fare della politica un *organon* per acquisire delle conoscenze riguardo alla natura umana<sup>41</sup>. Così Bollnow riformula il senso del principio plessneriano: «come deve essere l'essenza dell'uomo, perché possa produrre da un bisogno interiore l'arte, la scienza, la politica e così via? Cosa apprendiamo da queste creazioni sul loro creatore?»<sup>42</sup> Qui – è appena il caso di aggiungerlo – non è intesa alcuna “essenza” sovra-storica o metafisica, quanto piuttosto il fatto che la nostra comprensione della natura umana deve avvenire a partire dalla cultura e dalla funzione che i suoi diversi ambiti assolvono nel contesto della vita.

Tra i primi due principi ed il terzo c'è una differenza. Per Bollnow i primi due principi si integrano tra loro perché definiscono l'ambito di un'approccio al mondo storico nel senso di un'antropologia della cultura. Il terzo principio si riferisce non tanto a fenomeni della cultura quanto piuttosto a fenomeni vitali: stati d'animo, sentimenti, impulsi e così via. Bollnow lo chiama «principio dell'interpretazione antropologica dei fenomeni singoli della vita umana»; esso consiste nel muovere da un fenomeno qualsiasi per interpretarlo nel contesto del comportamento umano. Il principio si lascia trasformare in termini operativi ed ermeneutici in una questione da cui Bollnow aveva preso le mosse nell'analisi delle tonalità affettive: «come deve essere l'essenza dell'uomo nella sua totalità affinché questo particolare fenomeno dato nel fatto della vita si

<sup>40</sup> O.F. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Weitz Verlag, Aachen, 1988, pp. 87-88.

<sup>41</sup> H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 142.

<sup>42</sup> O.F. Bollnow, «Die philosophische Anthropologie», cit., p. 29.

lasci comprendere come membro dotato di senso e necessario?»<sup>43</sup> Dal punto di vista di quest'ermeneutica antropologica l'analisi di manifestazioni della cultura appare come un caso particolare di una procedura interpretativa che muove dal fenomeno singolo per giungere a delle affermazioni riguardo alla stessa natura umana.

L'ermeneutica antropologica che Bollnow ha sviluppato con particolare riferimento a fenomeni come l'incontro, la crisi, la fiducia, il rapporto educativo, è storicisticamente avveduta e sa che questa "totalità", questa essenza dell'uomo non si lascia racchiudere e restringere in alcuna "immagine". Qui Bollnow si richiama ancora una volta a Plessner, al suo «principio della questione aperta»<sup>44</sup>, per formulare il quarto principio metodologico della sua antropologia. Esso consiste nel rifiuto di ogni immagine conclusiva, di ogni impostazione ontologica e metafisica che già per il suo modo di porre questioni costringe i fenomeni a rispondere in maniera tale da confermare schemi concettuali pre-costituiti. «Una questione aperta – scrive Bollnow – [...] non significa una questione cui non viene data o non si può dare risposta, ma una questione il cui risultato non è già prefissato dal tipo di posizione della domanda, ma è aperto a risposte nuove, sorprendenti e non previste»<sup>45</sup>. Ne deriva che per Bollnow il lavoro di un'antropologia filosofica «non può mai giungere ad una conclusione, perché dall'insondabilità dell'uomo appare sempre qualcosa di nuovo ed impreveduto»<sup>46</sup>. Le conseguenze metodologiche di questo principio stanno in un'ermeneutica che non suppone più a priori, ma esplora il mondo dei fenomeni della vita e della cultura integrando di volta in volta i caratteri particolari di un fenomeno nel complesso del comportamento umano in un'indagine mai conclusa, in cui spirito d'apertura al nuovo e senso dell'indagine scientifica si incontrano e si armonizzano.

5. Partita da una prospettiva "cosmologica", l'antropologia filosofica assume a partire dagli anni Sessanta una curvatura sempre meno legata al paradigma incentrato sulla comparazione uomo-animale. In particolare, risulta sempre più dubbia ogni pretesa di fissare un'immagine conclusiva dell'uomo. Bollnow e lo stesso Plessner del tardo periodo insistono su questa idea di fondo: più che avere contenuti positivi, un'antropologia filosofica deve diventare critica della stessa antropologia.

Lo stesso spirito critico, ormai libero da una prospettiva cosmologica, si ritrova in un brillante lavoro degli anni Ottanta che sostiene ed amplia verso la sfera morale questo tipo di impostazione, le lezioni di Ger-

<sup>43</sup> O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1941 (3° ediz. aumentata 1956), p. 16; cfr. più avanti, pp. XXX e sgg.

<sup>44</sup> H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 188.

<sup>45</sup> O.F. Bollnow, «Die philosophische Anthropologie», cit., p. 35.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 36.

not Böhme su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*<sup>47</sup>. Il titolo di chiara matrice kantiana non deve trarre in inganno: il saggio non persegue finalità esegetiche o apologetiche, si richiama piuttosto allo spirito dell'omonima opera kantiana per andare oltre lo stesso Kant. Böhme intende il suo lavoro nel senso di un'antropologia filosofica che faccia ricorso ai risultati delle scienze umane per mostrare la limitatezza dell'ideale della ragione illuministica. Rispetto al paradigma classico dell'antropologia filosofica basato sulla prospettiva cosmologica, Böhme introduce delle novità. Se «il tema uomo ed animale nell'antropologia da Protagora a Gehlen è il tema centrale»<sup>48</sup>, per Böhme l'antropologia filosofica deve porsi un compito più ampio: essa deve «criticare il ruolo dominante del sapere scientifico nella determinazione pratica dell'essere umano dal punto di vista di una molteplicità di forme di sapere»<sup>49</sup>.

Più che distinguere tra le forme dell'organico, ovvero porre la questione di fondare le scienze umane (come in parte avviene ancora in Plessner), il lavoro di Böhme si pone un fine pragmatico. L'antropologia filosofica si configura come un sapere che prospetta possibilità alternative a quelle incarnate nell'ideale del *Vernunftmensch*<sup>50</sup>; il suo compito consiste nel rendere consapevoli le rinunce e le astrazioni su cui si è costruito il moderno ideale di umanità, giunto ad instaurare il dominio dell'Io e del sapere tecnico-scientifico su una natura presuntamente inerte.

La distanza da Kant in sostanza non potrebbe essere più marcata. «Per Kant – scrive Böhme – lo scopo della ricercata stilizzazione [scil.: dell'umano] era chiaro: l'uomo dovrebbe fare di sé un essere razionale mediante l'incivilimento, il coltivarsi, la moralizzazione. La mia antropologia non ha dinanzi agli occhi alcuna autostilizzazione ideale. Nella dottrina delle “situazioni” dell'esser uomo essa intende piuttosto sollecitare l'individuo ad assumere molte forme e ad apprendere transizioni (*Übergänge*), per lo meno a rimanere consapevoli dell'altra possibilità quando ne sceglie una»<sup>51</sup>.

Se questo progetto di antropologia non ha modelli ideali da proporre (ed in questo a ben vedere rimane vicino al principio plessneriano-bollnowiano della questione aperta), va però riconosciuto che esso muove da una ben distinta consapevolezza storica e teoretica che si estende ad una visione della modernità e della modernità del pensare. Böhme vede la società moderna caratterizzata dalla liberazione sessuale, dalla fine dell'eurocentrismo, dallo scetticismo nei confronti dell'ideale della razionalità tecnico-scientifica. Questo sgretolamento delle forme di

<sup>47</sup> G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>50</sup> Cfr. H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

<sup>51</sup> G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 9.

vita tradizionali corrisponde al ritmo accelerato della vita nelle società industriali avanzate, ma per Böhme non rappresenta una minaccia, quanto piuttosto un arricchimento: proprio nella cultura contemporanea – a dispetto dei ritmi incalzanti di vita – si offre la possibilità di una nuova cultura, fondata sulla «tranquillità (*Ruhe*) nel rapporto dell'uomo con se stesso», modalità in cui Böhme individua enfaticamente la «chance di essere finalmente adulti»<sup>52</sup>. La tranquillità di cui si tratta non va però intesa nel senso di una passiva inattività quanto piuttosto come una forma di vita non rigida, non calcolante, capace piuttosto di venire incontro alla dimensione dell'altro dalla ragione, e di riscoprire quindi quella originaria dimensione di uomo e natura che la razionalità moderna ha occultato.

Per rendere conto di questo altro dalla ragione, per Böhme occorre una forma di filosofare che innanzitutto liquidi ogni forma di idealismo e di soggettivismo. Nell'idea di un pensare «obliquo» Böhme vede la possibilità che il pensiero riconosca ciò da cui dipende, ciò che è dietro di lui, senza per questo presupporre la centralità dell'Io, come invece fa la tradizione del coscientialismo moderno. In questa prospettiva di un pensare senza egocentrismo, la filosofia si svolge come una forma di considerazione rimemorante che evoca le possibilità andate perdute con l'affermazione del soggetto teoretico: «La filosofia come pensiero obliquo rende consapevole la perdita e mantiene aperta la possibilità delle alternative. Ci sono altre modalità di conoscenza, è possibile una conoscenza non estraniata: conoscenza mediante partecipazione, mediante simpatia, conoscenza come riconoscimento, come aveva formulato già Herder»<sup>53</sup>. L'antropologia filosofica sposta così l'accento dalla filosofia come discorso «scientifico» sul pensare e sull'essere alla filosofia come via formativa, che lavora nelle sue forme specifiche – il dialogo, l'argomentazione, la critica, la discussione – all'integrazione tra le culture e quindi ad una nuova cultura umana. Non è casuale che in un brillante saggio degli anni Novanta Böhme si sia richiamato a Socrate, in cui ha visto un'«innovazione antropologica», il prototipo di «una forma fondamentale dell'esistenza umana»<sup>54</sup>.

Da questo punto di vista si viene a stabilire uno stretto rapporto tra antropologia ed etica. Se l'Io viene detronizzato, l'altro dalla ragione assume per ciò stesso rilevanza centrale per l'antropologia filosofica. E questo significa portare l'attenzione su fenomeni della sfera morale, come ad esempio il senso della corporeità, della sessualità, l'amore, lo sviluppo infantile, addirittura l'esperienza mistica, quali fenomeni non periferici o residui rispetto alla conoscenza scientifica e all'autonomia del

<sup>52</sup> *Ivi*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>54</sup> G. Böhme, *Der Typ Sokrates*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, p. 32.

volere. Proprio a partire da una rivalutazione teoretica dei fenomeni tradizionalmente appartenenti al campo delle "passioni" Böhme individua nuove possibilità per l'etica. «L'integrazione dell'altro della ragione nell'idea della vita buona costringe, di fronte a questa costellazione, a trasformare le categorie etiche»<sup>55</sup>. Il principio è che l'agire non è soltanto attivo, per lo meno non nel senso in cui lo intende il soggettivismo che insiste sull'autonomia del volere. «L'agire richiede che ci si lasci andare alla realtà [...]. Questa nuova categoria etica del "lasciarsi andare" (*Sich-lassen*) sta tra attivo e passivo, essa corrisponde alla forma del medio presente nella grammatica antica. Si può pertanto dire che il pensare obliquo conduce nell'etica a modalità mediali di essere. Così al giusto poter essere umano appartiene non solo il poter agire, ma anche praticare modalità del lasciarsi andare»<sup>56</sup>. Ne deriva quindi una trasformazione delle forme dell'etica, che non si limita a giustificare i giudizi morali o ad indicare le condizioni dell'agire razionale, ma intende formulare possibilità praticabili, dare suggerimenti sul modo in cui lasciarsi andare all'altro dalla ragione.

6. Come si è visto, l'antropologia filosofica del Novecento non è una tradizione omogenea, e in taluni casi, contiene motivi in piena opposizione tra loro. È indubbio però che riproporre la questione di cosa sia l'uomo e quale sia il suo posto nel mondo, individuare il fine di elaborare un'autocomprensione dell'uomo scientificamente raggiungibile è un compito filosofico che rinvia a Kant. A Kant è infatti ascrivibile l'uso moderno del termine "antropologia" in un contesto filosofico<sup>57</sup>; dove con "moderno" si presuppone l'ideale di un filosofare scientifico fondato sull'autonomia teorico-pratica della ragione. In un certo senso l'antropologia filosofica è stata una prosecuzione della filosofia kantiana con altri mezzi. Infatti in Plessner, ad esempio, l'antropologia è kantianamente "teoria della conoscenza della scienza dell'uomo"; ma è anche vero che essa si approfondisce con il passare del tempo nel senso di una sostanziale trasformazione della filosofia criticistica. In Plessner e soprattutto in Bollnow subentra al posto del criticismo l'idea di un filosofare fenomenologico-ermeneutico e di un'antropologia come ermeneutica della vita. Lo stesso può valere anche nel caso di Böhme. Egli riprende da Kant alla lettera il titolo per le sue lezioni di antropologia filosofica, ma in fondo proprio là dove Böhme riscopre il senso pragmatico dell'antropologia finisce con il liquidare i presupposti intellettualistici del pensiero kantiano.

<sup>55</sup> G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 14.

<sup>56</sup> *Ivi*.

<sup>57</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, 12 Bde, Bd. 12.

Si può dire, per certi versi, che l'antropologia filosofica è stata il tentativo di andare con Kant oltre Kant, ma va tenuto conto che questo "oltre" rappresenta non solo una trasformazione metodologica del criticismo quanto piuttosto un vero e proprio riassetto del campo dell'indagine filosofica. Plessner ha posto l'accento, ad esempio, sui fenomeni dell'espressività nel convincimento (tutto diltheyano) che la vita espressiva sia di particolare rilevanza per la comprensione della peculiare posizione dell'uomo nel mondo organico. Di qui dunque l'attenzione per fenomeni come il riso ed il pianto, il sorriso, l'imitazione e così via. Dal canto suo, Bollnow ha sviluppato in particolare i problemi legati alla sfera esistenziale e psicopedagogica; a lui si devono lucide analisi di fenomeni come l'incontro e la crisi, la speranza e la fiducia, ed ancora il richiamo alle tonalità affettive come modalità in cui si schiude l'esperienza del mondo. A sua volta, Böhme ha reintrodotto nel contesto di un'antropologia in senso pragmatico la dimensione corporea nelle sue varie componenti, una costellazione di fenomeni che, in quanto altro dalla ragione, rimanevano piuttosto ai margini della filosofia kantiana; ed in questo modo è giunto a minare da un punto di vista psicodinamico le fondamenta intellettualistiche del criticismo. Senonché questo – a ben vedere – si può considerare l'epilogo di quel rivolgimento iniziatosi proprio con il progetto plessneriano di una filosofia della natura, che, sulla scia del concetto scheleriano dell'apriori materiale, insisteva sul senso dell'esperienza sensibile. Richiamare l'attenzione sull'indissolubile intreccio di natura e cultura nell'esperienza del mondo serviva a stabilire un principio generale: nella comprensione dell'umano non è legittimo assolutizzare alcun principio, tanto meno quello del soggetto che reifica la natura.

Si può proprio riconoscere in questo motivo un tratto caratteristico dell'antropologia filosofica. L'antropologia filosofica rifiuta di assolutizzare di volta in volta la ragione, ovvero lo spirito, ovvero ancora la stessa natura; essa accorda a qualsiasi fenomeno pari dignità per la comprensione del mondo della vita. I fenomeni della sfera teoretica non hanno più valore di quelli della sfera pratica o estetica. Per questo l'approccio antropologico non sta né in un metodo privilegiato né in un fenomeno privilegiato a partire dal quale dedurre tutto il resto.

Il che può apparire poco rassicurante. Di sicuro è un approccio che inevitabilmente dovrà deludere chi cerchi conferma di concezioni di tipo idealistico e religioso; per il suo carattere aperto e critico i gelosi custodi di ogni "-ismo" potrebbero giudicarlo irritante ed indisciplinato; ai corifei della scientificità apparirà troppo poco esatto, troppo poco fissabile nei paragrafi di una metodica, troppo individuale e rapsodica. Ma in realtà questo è un difetto solo per chi è in cerca di sistematiche parole conclusive. Chi non condivide questa esigenza di assolutezza in campo filosofico, chi non possa dirsi soddisfatto della riduzione della filosofia a

storia della cultura filosofica o metodologia delle scienze potrà scorgere nell'antropologia filosofica una possibilità praticabile, una via aperta e ulteriormente perseguibile. Essa rappresenta la possibilità di avvalersi dei risultati delle scienze empiriche, senza per questo applicare meccaniche generalizzazioni, astrazioni e teorie, ma tenendo sempre bene in vista il fine di comprendere il senso dei fenomeni per come si manifestano nel mondo della vita. Infatti l'antropologia filosofica descrive e comprende i fenomeni della sfera umana procedendo in senso integrativo; essa li affronta in una prospettiva globale (oggi si potrebbe dire "olistica") che renda conto di tutte le loro molteplici dimensioni; ed in quanto tale ha una vocazione fenomenologico-ermeneutica. Lavorare all'antropologia filosofica significa creare connessioni, travalicare confini, gettare ponti, tendere insomma ad unificare, ad interpretare nel contesto della realtà biologica, sociale e culturale dell'uomo fenomeni che opposti specialismi tendono a considerare da un punto di vista strettamente interno ad una scuola, ad una disciplina, ad una facoltà accademica. Per questo più che essere un nuovo specialismo (lo specialismo che unifica numerosi specialismi inquadrato in un raggruppamento tematico-disciplinare ben determinato), è piuttosto una pratica, un modo di guardare ai fenomeni che si avvale di una pluralità di metodi, fenomenologia ed ermeneutica certo, ma anche storia della cultura e dei concetti, sociologia del sapere.

Nella tradizione dell'antropologia filosofica neanche il tipo di contributo è omogeneo. Non mancano sintesi provvisorie utili ad inquadrare la rilevanza di ambiti determinati dell'esperienza per la vita umana. Penso ad esempio alla riflessione sul senso della politica in Plessner. Ma la vocazione spiccata al pluralismo metodologico, l'opzione teoretica di dimostrare l'intreccio di natura e cultura nelle singole manifestazioni umane, l'eredità della stessa fenomenologia ha portato in molti casi a focalizzare l'attenzione su fenomeni limite, transizionali fra dimensioni diverse.

Qui ovviamente l'individualità gioca un ruolo determinante nella scelta degli oggetti di studio. Per quanto mi riguarda, lavoro attualmente proprio su alcuni fenomeni al confine tra dimensione biologica e psicologica quali il respiro, la postura ed il movimento. Ma si può pensare ancora, ad esempio, al fenomeno del carattere (un concetto rilevante della filosofia da Teofrasto a Schopenhauer attraverso la moralistica europea ed oggi in pratica assente dal dibattito filosofico, e coltivato per lo più nello studio psicologico della personalità) come ponte tra la dimensione individuale delle emozioni e quella intersoggettiva del comportamento morale. Nel concetto dei caratteri nazionali, dell'identità nazionale possiamo trovare una chiave di accesso al mondo sociale e storico, così come nei caratteri spirituali delle aree di civiltà un approccio alla dimensione storico-universale.

Ciò che qui è più importante non è però tanto la scelta dell'oggetto, ma il senso della ricerca. La ricerca nel campo dell'antropologia filosofica si può intendere come un contributo ad una fenomenologia ermeneutica del mondo della vita in senso pratico. Si può riconoscere il senso "speculativo" di un'antropologia così concepita nell'ambizione di rappresentare una teoria generale dell'identità umana che sappia rimanere aperta all'esperienza, provvisoria, frammentaria piuttosto che sistematica, interdisciplinare, storicamente consapevole delle tradizioni filosofiche senza per questo ridursi a storia della cultura filosofica. In questa prospettiva la filosoficità del pensiero non consiste né nel compito forte di fondare i saperi particolari né in un quello più tecnico di costituirsi come metodologia delle discipline empiriche (che peraltro oggi è risolto all'interno degli stessi saperi particolari) né ancora in quello più debole di separarsi dai risultati della ricerca empirica in nome di un accesso privilegiato allo Spirito, all'Essere o, comunque, a qualche presunta realtà suprema.

La filosofia si assume un compito più umile ed al tempo stesso più ricco: entrando in un rapporto di circolarità con le scienze particolari, essa impara da queste, mette a frutto i loro risultati per riscoprire il mondo della vita con altri occhi, il che vuol dire: per praticarlo diversamente, per apprendere e proporre "transizioni", come dice suggestivamente Böhme. Per questo un approccio filosofico all'antropologia evita discorsi enfatici su ciò che l'uomo è o dovrebbe essere, paragonandolo al mondo animale o all'intelligenza artificiale, e si interessa ai dettagli (dove tradizionalmente si annida il diavolo), descrive i fenomeni, guarda come le cose sono collegate e riscopre in questo di essere una via, ossia innanzitutto una pratica che ha lo scopo di metterci a confronto con noi stessi nella molteplicità delle nostre manifestazioni individuali e sociali.