

14-11-20

VII

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

di

UBALDO FADINI

SOMMARIO. - 1. La questione dell'antropologia filosofica. - 2. Origini dell'antropologia filosofica moderna. - 3. L'apertura al mondo: la posizione dell'uomo. - 4. L'«eccentricità» dell'uomo: a partire da Helmuth Plessner. - 5. La determinazione all'azione: antropologia e tecnica in Arnold Gehlen. - 6. Osservazioni conclusive.

1. La questione dell'antropologia filosofica.

Nel suo importante studio del '35 — *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (Considerazioni sull'antropologia filosofica) — Max Horkheimer sottolinea come l'antropologia filosofica moderna rientri «tra i tardi tentativi di trovare una norma capace di dare un senso alla vita dell'individuo nel mondo com'è ora. Dopo che non solo la rivelazione religiosa ebbe perduto d'autorità, ma anche la deduzione di principi morali com'è stata praticata correntemente dal XVII secolo fino al kantismo si fu rivelata vana, nella metafisica ci si sforzò di presentare la vera immagine dell'uomo come fine dell'agire» (Horkheimer, 1974: 202).

Horkheimer individua nell'antropologia filosofica moderna (in particolare nell'opera del suo fondatore: Max Scheler) lo stesso tentativo della filosofia idealistica dell'età borghese di stabilire dei principi assoluti in grado di giustificare pienamente il complesso dell'agire umano: in questa prospettiva, essa mostra il suo legame con la fenomenologia, nella pretesa di fondare l'agire su «visioni di essenze» certe e indiscutibili. Ma in questo suo delinearsi come tentativo, come saggio, l'antropologia filosofica si rivela anche come sintomo di una crisi, riassumibile nel crollo generalizzato dei grandi sistemi filosofici nel nostro secolo che va a finire, che rende alquanto problematica la comprensione di sé, l'identificazione dei tratti caratteristici dell'esistenza umana.

Horkheimer non ritiene però possibile realizzare una comprensione degli uomini in termini di «unità stabili» o «in divenire», dato che le stesse «qualità umane» s'intrecciano nel divenire della storia e che quest'ultima non è affatto plasmata da una qualche «volontà unitaria»: richiamando la particolare «antropologia vitalistica», esistenziale, di Bernhard Groerhuysen, esplicitata nella sua *Philosophische Anthropologie* (1931, *Antropologia filosofica*), Horkheimer ribadisce come non esista una formula atta a *definire* il «rapporto tra individuo, società e natura».

Quest'ultima osservazione critica si articola sulla base della collocazione dell'antropologia filosofica moderna all'interno di una strategia di ripiegamento sulle condizioni di specificazione dell'umano, che tenta di comprendere genericamente che cosa sia l'uomo, quale senso abbia la sua esistenza, in vista di una rivalutazione della sua possibilità di costruire storia, di organizzare società. Come fonte di interrogazione antropologica è dunque indicata la percezione diffusa, negli anni Venti e Trenta, del venir meno della solidità dei tradizionali organismi sociali e delle forme politiche codificate in un passato ormai comunemente avvertito come remoto, accompagnata dal senso di precarietà che sembra caratterizzare anche i sistemi di sapere più avanzati: la prima guerra mondiale si pone, in quest'ottica, come l'espressione estrema di una vera e propria «crisi di civiltà», come il segnale chiaro della gravità inaudita della crisi del grande «umanesimo borghese», della fiducia nel possesso, rassicurante, di una tavola di valori in grado di legittimare pienamente comportamenti individuali e pratiche sociali. La condizione filosofica è trasformata, almeno in parte, da tutto questo e nell'antropologia filosofica è appunto possibile individuare un momento particolare d'incontro della riflessione filosofica (metafisica) con l'esteso campo degli studi biologici sull'uomo che ha ben poco a che vedere con un contesto culturale che in passato affermava il primato positivistico del sapere scientifico in quanto tale. Non a caso il carattere di ri-biologizzazione assunto dalla riflessione sull'uomo, articolata dagli autori dell'antropologia filosofica, viene fatto rientrare all'interno di una sorta di «metafisica biologica», che si avvale degli apporti più significativi, ad esempio, della biologia teorica per ampliare un orizzonte di domande che concerne la dimensione spirituale dell'essere umano.

Accanto all'interpretazione di Horkheimer è da porre anche la ricostruzione delle vicende dell'antropologia filosofica operata da un altro esponente della cosiddetta «Scuola di Francoforte»: Jürgen Habermas, che la considera come una disciplina intermedia tra la teoria e l'empiria, il cui ambito di ricerca è certamente antico quanto la filosofia, ma acquista un rilievo particolare quando perviene alla definizione del suo compito come interpretazione

età della
crisi

filosofica dei risultati ottenuti dalle scienze dell'uomo, dall'antropologia biologica alla psicologia e alla sociologia. Nel suo contributo sulla *Philosophische Anthropologie* (1958, *Antropologia filosofica*), Habermas individua nella nuova disciplina sorta in seguito agli studi di Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen una «reazione della filosofia all'avvento di quelle scienze che le contendono l'oggetto o addirittura il buon diritto di occuparsene» (Habermas, 1966: 20). L'antropologia filosofica non può avanzare la pretesa di porsi come fondamento e premessa indiscutibile per l'elaborazione scientifica, assicurando appunto a quest'ultima dei principi metafisici: il suo carattere di dato, e non di presupposto, è talmente evidente (e, d'altra parte, riconosciuto dai suoi stessi fondatori) che essa può essere afferrata come il tentativo di soddisfare il bisogno di una interpretazione teoretica dei risultati empirici ottenuti dalle scienze umane. È il suo tener ferma la questione cruciale dell'uomo all'interno di una peculiare interpretazione di risultati scientifici che differenzia l'antropologia filosofica da altre interrogazioni che, pur avvalendosi anche di categorie antropologiche, subordinano la problematica dell'umano a quella del destino dell'essere o della redenzione divina (da Martin Heidegger a Rudolf Bultmann). In questa sua accurata rassegna delle posizioni teoriche più rilevanti dell'antropologia filosofica, Habermas critica la tentazione, che spesso ricorre in questo quadro disciplinare, di riproporre una «scienza dei principi primi» nella forma dell'elencazione di presunte «costanti antropologiche» che specificherebbero la natura umana: per evitare il rischio, particolarmente visibile in alcune delle formulazioni di Gehlen, di presentare delle risultanze storiche (meglio: delle categorie storiche determinate) come naturalmente necessarie, Habermas sottolinea come l'antropologia filosofica debba articolare la sua concezione dell'uomo attraverso il filtro, possibilmente critico, della concezione della società all'interno della quale essa prende corpo. Deve essere, in breve, l'intento comune a tutte le discipline sorte per così dire reattivamente, rispetto allo sviluppo delle scienze, quello di comunicare fra di loro in modo tale da impedirsi qualsiasi assolutizzazione dei risultati ottenuti, ogni innalzamento a norma di particolari figure del proprio contesto di applicazione: in questo senso, diviene essenziale uno sviluppo dell'antropologia filosofica capace di connettersi positivamente con le acquisizioni più significative della «teoria della natura» e della «teoria della società e della storia».

C'è chi ha letto la stagione ormai classica dell'antropologia filosofica moderna in termini diversi da quelli dei due critici francofortesi, salutando in essa l'inizio di un processo di distacco dalla filosofia della storia che pretende di risolvere, prima o poi, tutti gli «enigmi della vita»: Odo Marquard (di cui

sono soprattutto da ricordare due contributi: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, 1965, *Sulla storia del concetto filosofico di «antropologia» a partire dalla fine del diciottesimo secolo*, e *Anthropologie*, 1971, *Antropologia*) coglie in questo distacco un rivolgersi sempre più risoluto alla natura, una *Wende zur Natur* appunto, che costituisce il presupposto decisivo per il complesso di elaborazioni proprio dell'antropologia filosofica. L'opera di dissoluzione della coscienza storica e l'emergere di una coscienza antropologica caratterizza indubbiamente il lento declino di ogni filosofia della storia, il venir meno di una esistenza storica che si pretende autosufficiente e sovrana, e segnala il realizzarsi di nuovi contesti di riflessione, da quello della storicità esistenziale definito da Heidegger a quello della critica della risoluzione dell'esistenza nella storia del mondo (a cui sarebbe infine da affiancare l'orizzonte tematico dell'esistenza «utopica»). In questa prospettiva, la critica della filosofia della storia si dispiega a partire dal patrimonio di conoscenze di una antropologia filosofica che ha nella natura il suo particolare fondamento di verità. La dissoluzione delle forme tradizionali di ordinamento dell'esistenza storica fa intravedere un diverso ordine di possibilità, che smentisce la presunta completezza e linearità del corso della storia. La posizione antropologica dell'uomo, la sua appartenenza alla natura, è tuttavia contraddistinta da un elemento di eccentricità, che consente all'uomo stesso, nelle vesti di *creatura creatrix*, di elaborare e perfezionare il dato naturale attraverso la formazione di culture. Alla radice di tale possibilità di sempre nuove creazioni culturali c'è quella condizione antropologica che riassume la dimensione dell'umano nella formula della «variabile permanente» (Masini, 1990, 185-193). L'antropologia filosofica ha dunque il grande merito di individuare naturalmente l'uomo non come una invariabile, bensì come una variabile permanente capace di creazioni culturali originali. Il polimorfismo dell'uomo a livello antropologico, che si traduce nella moltiplicazione degli «assoluti» sul piano storico, si contrappone al persistente monolitismo delle filosofie della storia (alla razionalizzazione piena del corso storico) e sta a indicare come sia possibile una filosofia pluralista in grado di smentire, anche e soprattutto con una disposizione teorica tipicamente scettico-nichilista, l'unilinearità del progresso storico.

È su quest'ultimo punto che è opportuno operare un approfondimento, che sottolinei come l'antropologia filosofica, nell'interpretazione di Marquard, ribadisca l'impossibilità di esaurire il destino dell'uomo nell'immanenza del processo storico. L'esistenza umana non può essere ricondotta totalmente a tale immanenza, in quanto la coscienza del singolo manifesta una creatività,

una inventiva, che è antropologicamente fondata. L'antropologia filosofica colloca l'umano non più nella dimensione onniavvolgente della storia, bensì in quella della natura, che smentisce la concezione propria dello storicismo per cui l'uomo coincide con il suo orizzonte storico. Certamente è da vedersi, negli accertamenti della tradizione antropologica compiuti da Marquard, un utilizzo della stessa antropologia filosofica al fine di delineare una concezione non più assolutistica della storia, ben radicata in quell'assunto tipico di un punto di vista esistenzialistico che rimarca l'essenziale finitudine dell'uomo.

Sotto questo aspetto l'antropologia filosofica si presenta come un paesaggio concettuale del nostro secolo che cerca di fondare l'idea di un'umanità che nel senso di possibilità (di apertura e di pluralità) assicurato dalla cultura sia in grado di ovviare storicamente — cioè relativamente e senza presunzioni salvifico-escatologiche — alle carenze istintuali, al deficit naturale. La ricostruzione delle radici e dei percorsi dell'antropologia filosofica, con il suo articolarsi al confine tra filosofia, scienze della natura e scienze dell'umano, deve così anche confrontarsi con altri indirizzi di pensiero, classici e contemporanei, che hanno contribuito a tracciare delle nuove vie di analisi della realtà dell'uomo. Ciò ribadisce il carattere per così dire «integrante» di una disciplina che pretende di muoversi con metodo empirico in direzione della proposizione, il più possibile convincente e dunque condivisibile, di un modello di svolgimento del *tema uomo*. Tale modello deve soprattutto riuscire a «coprire le discipline della morfologia, della fisiologia, della psicologia, della scienza del linguaggio, eccetera, almeno abbastanza ampiamente che, se non i loro concetti specifici e le loro leggi particolari, almeno alcune delle loro categorie fondamentali possano venire poste in relazione» (Gehlen, 1987: 191).

L'antropologia filosofica si costituisce in gran parte appunto attraverso questo lavoro di concatenazione concettuale, che è proprio di quel particolare svolgimento del *tema uomo* che si sa aperto, differenziato, plurale, proprio perché consapevole del fatto, come scrive Robert Musil, che «la natura "umana" è altrettanto idonea all'antropofagia quanto alla critica della ragion pura».

2. Origini dell'antropologia filosofica moderna.

L'antropologia filosofica moderna si sviluppa in forme originali, rispetto alla tradizione filosofica, affrontando in termini relativamente nuovi la questione della *posizione dell'uomo nel cosmo*, determinandola in rapporto a quella degli animali. Tra le condizioni dell'interrogazione antropologica sono senza dubbio da annoverarsi l'immagine scientifica della natura (il suo porsi come oggetto del sapere e del metodo delle scienze) e le nuove modalità d'in-

clusione dell'uomo nella sfera animale, che tengono conto dell'affermarsi della teoria evoluzionistica. Tuttavia la costellazione antropologica che s'impone soprattutto nei Paesi di lingua tedesca, negli anni Venti e Trenta, non assume la struttura animale come carattere intrinseco alla definizione dell'umano, nonostante la buona conoscenza dei progressi delle scienze biologiche e zoologiche. In questo senso, si può dire che l'antropologia filosofica assume la sfera animale come accesso importante all'umanità dell'uomo in forme che possono ricordare le scienze del comportamento, il comportamentismo, ma rovesciandone il principio costitutivo, vale a dire l'assunto di continuità tra l'uomo e l'animale, il solo che consentirebbe di rintracciare il carattere peculiare della posizione umana nel mondo. Ciò avviene in virtù di mediazioni scientifiche e filosofiche di particolare rilievo, tra le quali è opportuno segnalare quella fornita dal biologo Jakob von Uexküll, che ha indagato, in primo luogo nel fondamentale *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909, *Ambiente e mondo interno degli animali*), la coordinazione tra il patrimonio organico e il mondo circostante dell'animale. Von Uexküll individua, mediante un elevato numero di osservazioni sperimentali, come ogni specie animale possieda un sistema di organi specializzati con il quale esperisce e padroneggia un mondo *proprio*. Conoscendo gli organi di senso e funzionali di un animale, è possibile ricostruire la sua particolare *Umwelt*, il suo «mondo subiettivo».

Come esempio dell'armonia esistente tra la dotazione organica dell'animale, il suo mondo subiettivo (ciò che gli è accessibile del mondo esterno) e le sue condizioni vitali, sia Scheler sia Gehlen riprendono quello molto noto della zecca, il cui «mondo» consiste soltanto di sensazioni luminose e termiche, di un'unica qualità olfattiva. Habermas riassume questa indagine sperimentale di von Uexküll nei seguenti termini: «L'esempio tipico della zecca femmina, che ha solo tre sensi, è giunto frattanto a mondiale notorietà: con il fotorecettore questo animale riesce a dirigersi su un ramo, il recettore olfattivo e il termorecettore gli segnalano quando sotto il ramo passa un animale a sangue caldo; allora si lascia cadere per succhiarne il sangue. "Tutto il ricco mondo che circonda le zecche" così conclude Uexküll, "si riduce a una misera struttura che in sostanza consta di tre caratteristiche sensibili esterne e delle tre reazioni primitive corrispondenti: ecco il loro ambiente"» (Habermas, 1966: 23).

Accanto al tocco di genio espresso dalla teoria della *Umwelt* è da collocare almeno l'ipotesi di Lodewijk Bolk sul «ritardamento» morfologico, sulla riconduzione del processo di ominazione a una maturazione ontogeneticamente precoce di un mammifero superiore del gruppo dei primati (come ebbe modo di rimarcare successivamente Adolf Portmann). Se si prende in esame l'opera

complessiva di Gehlen, da una prospettiva antropologica, si può notare una profonda attenzione a quelle ricerche biologiche (da quelle di Bolk all'ipotesi sulla «proterogenesi» di Otto Schindewolf) che si articolano in parziale disaccordo con la teoria evoluzionistica, consentendo la rilevazione di come nello sviluppo della specie *Homo sapiens* abbiano agito delle «forze evolutive autonome» che sono presenti unicamente in quest'ultima. L'ipotesi evoluzionistica unilineare è contraddetta proprio dall'uomo, dall'affermarsi di una «figura» del vivente che implica un salto, un'inversione, un rovesciamento rispetto alla linea di tendenza dell'evoluzione: la sopravvivenza dell'umano non può essere semplicemente spiegata a partire dalle leggi della selezione e dell'adattamento (che non potrebbero che segnalare il carattere di inadeguatezza dell'uomo alla vita, dovuto al suo specifico biologico), bensì richiede l'emergere di una qualità «speciale», quella di «porre fini a se stesso», che indica come la natura abbia avviato nell'uomo una «direzione evolutiva» originale, un principio di organizzazione del tutto nuovo. Nel suo capolavoro del '40: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo), Gehlen scrive che «la natura ha destinato all'uomo una posizione particolare o, detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo» (Gehlen, 1983: 43).

L'uomo non ha quindi, a differenza dell'animale, un corredo biologico capace di adattarlo pienamente all'ambiente: in esso si esprime un «progetto globale della natura» (Gehlen), un progetto unico, la cui comprensione non può essere bloccata dalla derivazione diretta dell'umano dalla sfera animale. Quell'«arte del concatenamento» (di movimenti e di «affetti») così ridotta — e comunque *definita* (come testimoniano le ricerche di von Uexküll) — è presa ad esempio nell'animale per esaltare il fatto che l'uomo è in grado, in virtù della sua *non-specializzazione* organica (in riferimento alla particolare congruenza di qualsiasi animale con il proprio modo di vita), di condurre liberamente la propria esistenza non in un ambiente predeterminato, bensì in un «mondo» (un «cosmo») aperto e «sorprendente». L'evidenza della non-specializzazione umana è riconosciuta già all'interno di quella fondamentale *età classica* della Germania da autori come Friedrich Schiller e Johann Gottfried Herder. È soprattutto quest'ultimo a sviluppare, nei suoi numerosi scritti sul linguaggio, sulla poesia e sulla storia universale, una riflessione sulla condizione umana che rappresenta uno dei presupposti essenziali dell'antropologia filosofica del Novecento. Per Herder, l'essere umano è caratterizzato da una sorta di «manchevolezza», rispetto alla sicurezza istintuale dell'animale, fornito di un ambiente specifico e di una modalità di vita rigidamente

determinata: l'uomo possiede facoltà indeterminate, è biologicamente «sprovveduto», i suoi «appetiti» sono come dispersi nella sua costitutiva «apertura al mondo». Ciò che lo contraddistingue è dunque il suo apparire «destinato» a un livello vitale superiore che lo «risarcisca» di tale manchevolezza e dispersione. Da questo contesto di analisi, da un «carattere dell'umanità» così delineato, Herder deduce l'originarsi del linguaggio (e della ragione) nelle vesti di un «surrogato» che trae il suo senso ultimo «dal centro di tale deficienza». È soprattutto Gehlen a insistere sulla verità dello schema proposto da Herder (che intende sviluppare, d'altra parte, con i mezzi forniti dalla scienza moderna), sul fatto che la sua concezione dell'uomo costituisce la migliore premessa per l'imporsi dell'antropologia filosofica del nostro secolo: nella prospettiva herderiana, l'intelligenza è riferita alla situazione biologica, alla struttura delle percezioni, azioni e bisogni, nella piena determinazione della «facoltà pensante» in base alla sensibilità e ai suoi impulsi. Antropologicamente ciò vuol dire che la coscienza è rapportata direttamente a una particolare dotazione morfologica, a prestazioni percettive e spinte pulsionali del tutto originali. Intuizioni simili a queste sono rintracciabili anche in Immanuel Kant, ad esempio nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*), e concorrono a formare un complesso concettuale che, a partire dalla determinazione strumentalmente e istintualmente carente dell'uomo, perviene a riconoscere come quest'ultimo sia un difficile «compito a se stesso», dovendo elaborare la sua singolare natura in modo da definirsi come «opera propria».

La prospettiva antropologica di Herder abbisogna però di un ulteriore chiarimento: la sua tematizzazione della manchevolezza che caratterizza l'umano si articola fino al punto di realizzare una nuova trattazione del motivo, illuministicamente dispiegato, dell'autoperfezionamento umano. Come ha opportunamente sottolineato Wolhart Pannenberg, nella sua *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983, *Antropologia in prospettiva teologica*), la spiegazione herderiana di come *l'uomo si elevi all'uomo* introduce un elemento propriamente teologico, quello della similitudine con Dio, che le consente di tradurre la particolare antropologia «difettiva» (dell'insufficienza, dell'imperfezione) in una filosofia della storia che vede nell'immagine di Dio la guida dell'uomo (così come l'istinto è la guida dell'animale).

È degna di nota l'osservazione gehleniana che l'antropologia filosofica, dai tempi di Herder, non è affatto progredita e che si deve allora riprenderne lo schema concettuale con l'ausilio di nuovi strumenti scientifici (individuati, almeno in un primo tempo, soprattutto in quei concetti di 'fetalizzazione' e di 'ritardo' introdotti da Bolk come tratti distintivi dell'evoluzione umana). Ciò

non significa che non sia possibile rintracciare nel pensiero filosofico del secolo scorso momenti e percorsi di riflessione filosofica in grado di arrecare un contributo essenziale al delinearsi di una moderna immagine dell'uomo: si potrebbero ricordare le analisi di Ludwig Feuerbach e del suo critico Karl Marx su quell'essere che si rivela come il più assennato di tutti per il semplice motivo che è «il più sensoriale e il più sensibile», ma ciò apparirebbe come inopportuno in riferimento, ad esempio, a quella prospettiva scheleriana che tenta di individuare le modalità di «svincolamento esistenziale» dalla base organica, i principi di contrapposizione dell'umano ad ogni altra forma di vita. Più indicato si mostra il rinvio a quella linea di pensiero aperta da Friedrich Schelling e che vede come protagonisti indiscussi pensatori di grande rilievo all'interno del contesto tematico dell'antropologia filosofica: Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche, accomunati dalla sostituzione del dualismo idealistico di coscienza e corpo con il principio monistico della *Tätigkeit* ('attività'). È soprattutto Gehlen a ribadire l'importanza della svolta antropologica operata in filosofia da Schopenhauer: il punto di partenza della riflessione filosofica non è più qualcosa di astratto (idea, Dio, e così via), bensì l'uomo agente, che vede come «prassificati» l'intelletto e i suoi prodotti, in quanto servono alla necessaria regolamentazione degli impulsi che provengono dalle profondità del corpo. L'indirizzo dell'indagine è allora già chiaro: la differenza, tradizionalmente affermata, tra corpo e anima viene meno all'interno di una sorta di biologizzazione delle dinamiche della coscienza, in termini di prestazioni e di fini. Almeno in parte, non certamente secondaria, dell'antropologia filosofica moderna si assiste ad un approfondimento appunto in senso biologizzante di ciò che in passato era svolto in modalità «metafisiche»: è proprio in Gehlen che si ritrova l'elemento dell'«azione» (*Handlung*) come ciò che permette di superare, nella sua fissazione biologica, i vari dualismi di anima e corpo, di spirito e vita (ancora presenti nell'opera di altri autori dell'antropologia filosofica). Il carattere di necessità dell'azione per l'essere umano rappresenta anche la possibilità del conoscere: l'azione — che già in Johann G. Fichte era considerata come condizione della realtà — viene infine trattata a partire dalla «vita naturale», dalla natura oggettiva dell'uomo. In quest'ottica, l'azione si costituisce come una categoria «psico-fisica neutrale», capace di trattenere tutti gli elementi che specificano la particolare «forma di vita» dell'essere umano. L'immagine di quest'ultimo, la sua «visione complessiva», si delinea a partire da quel «nodo del mondo» rappresentato proprio dall'azione, da quel *sapere* che essa sola consente ed esprime, assicurando e confortando nella produzione di salde abitudini comportamentali. La comprensione e rielaborazione della realtà si compie all'interno della *Handlung*,

che si rivela, a livello categoriale, come indispensabile fenomeno-chiave della rappresentazione dell'umano. Quello di azione è in breve un concetto elementare che coglie nell'uomo un atto produttivo che si fonda sulla sua particolare struttura biologica, la quale lo rende un vivente capace di costruire nell'attività la sua realtà, di certificarsi nei riguardi del mondo a partire anche dalla sua sfera interna. È quest'ultima, qualificata biologicamente, ad assicurare un principio di carattere del tutto naturale all'agire dell'uomo. In tempi di presa d'atto dell'incapacità, dell'«impotenza dello spirito» (*Ohnmacht des Geistes*) rispetto al compito urgente di allacciare nuovi rapporti con una realtà multidimensionale, in movimento, viene così individuata la possibilità concreta di formulare orientamenti originali, diversi, sulla base della segnalazione del necessario rilievo da accordare al corredo biologico dell'uomo. Di fronte al «pensare per catastrofi» (Karl Loewith) tanto caro a gran parte della cultura europea del periodo tra le due guerre mondiali, l'antropologia filosofica tenta di dare unitarietà, in termini pratici ed empirici, a quell'individuo che vive, come scriveva Hermann Broch, in uno «spettro di mondo» gravato da una «penombra di opaca insicurezza». Quando la natura non è collocata «dalla parte vecchia» (Ernst Bloch), non viene cioè subordinata a una filosofia della storia, si ha, come ricorda Marquard, la fortuna di quella teoria filosofica dell'uomo che si usa definire come «antropologia», che è resa possibile soltanto nel caso di un rivolgersi radicale verso il «mondo della vita», del «naturale». Ciò è successo inizialmente, in maniera significativa, proprio a partire dalla filosofia della natura di Schelling, da considerarsi come stimolo essenziale per una riflessione antropologica che coglie — in termini per così dire romantici, novalisiani — l'uomo come un confine e afferma che «il più grande mistero per l'uomo è l'uomo a se stesso».

3. L'apertura al mondo: la posizione dell'uomo.

La svolta antropologica degli anni Venti si concretizza soprattutto nell'opera di M. Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*), concepita come l'abbozzo di una trattazione più vasta, che la morte improvvisa dell'autore impedì di realizzare. Nella prospettiva scheleriana, l'antropologia filosofica è considerata la scienza dell'essenza e della costruzione tipica dell'uomo, resa ancor più necessaria all'interno di un'epoca in cui non si posseggono vedute unitarie sulla natura umana, occultata per così dire dalle stesse scienze specializzate che se ne occupano per definizione. L'uomo appare quindi sempre più *enigmatico* a se stesso, anche se lentamente prende coscienza del fatto che non sa che cosa effettivamente è.

Nella nostra *epoca del livellamento* l'antropologia filosofica acquisisce un carattere di necessità proprio perché si afferma come l'unica disciplina capace, con il sostegno particolare della sociologia, di rielaborare i risultati dei saperi specialistici nel tentativo di recuperare un'immagine unitaria dell'uomo, della sua posizione nel cosmo, della sua essenza e di ciò che deve compiere per non perderne il senso. S'impone allora con maggior forza, in un'epoca talmente *pericolosa* per l'umanità, la domanda centrale dell'antropologia filosofica: «Che cosa è l'uomo»? Per tentare di fornire una risposta minimamente plausibile, Scheler ne allarga il campo semantico fino a ricomprendere in essa l'interrogativo sulla *posizione* dell'uomo nell'essere. Per chiarire i termini di tali questioni, Scheler articola un confronto tra l'essere umano e l'animale che vuole anche porsi come un'analisi dettagliata dello specifico «naturale» dell'umano. Innanzitutto vale una considerazione dell'uomo insieme come essere vivente, contraddistinto dall'elemento dell'«impulso» (*Drang*), e come parte del mondo dello «spirito» (*Geist*), in quanto «persona». Questa distinzione dell'impulso dallo spirito, del vitale dallo spirituale è tipica dell'approccio scheleriano. D'altra parte, per Scheler l'essere originario, il «fondamento del mondo» (*Weltgrund*), ha due attributi: lo spirito e l'impulso, inteso come energia creativa, irrazionale. Tali attributi costituiscono un rapporto carico di tensioni, che si distendono nel tempo, nel processo del mondo. Lo spirito è una sorta di divinità, una pienezza di idee e di valori latenti, che il fondamento del mondo stesso s'incarica di realizzare proprio mediante l'impulso, quella fantasia dell'essere, che permette allo spirito di fatto privo di energie, di dare corpo alle finalità di senso, indirizzando così le forze vitali. In questa *storia*, l'impulso si spiritualizza così come lo spirito si vivifica: ciò si realizza in quell'essere vivente in cui l'essere originario si riconosce, vale a dire nell'uomo, nel quale inizia il «relativo divenire di Dio».

Si spiega allora la formula scheleriana dello spirito come assoluta «impotenza», nella sua forma pura che lo inquadra come attributo dell'essere originario. A livello antropologico, ciò che interessa è la dinamica tra impulsi e spirito nell'uomo, soprattutto in base alla considerazione che l'attributo «spirituale» si manifesta nell'unità della persona consapevole di sé. Lo spirito nell'uomo acquista però forza, potenza, soltanto concedendo agli impulsi vitali di fornirgli energia, che verrà poi, in una qualche maniera, sublimata.

Per delineare meglio i tratti specifici della «spiritualità» umana, da non appiattare su quell'«intelligenza» *tecnica* che l'uomo ha in comune con gli animali, Scheler insiste sulla formazione delle idee, sull'atto di *ideazione*. Tale insistenza può essere così riassunta, riprendendo la lettura, complessivamente critica, proposta da un acuto studioso e interprete, tra l'altro, dell'antropolo-

gia filosofica come Martin Buber: «Un uomo sente un dolore al braccio. L'intelligenza si chiede come esso possa esser sorto e come si possa rimuoverlo, e, per rispondervi, fa ricorso alla scienza. Lo spirito invece vede in quello stesso dolore un esempio dello stato fondamentale per cui il mondo tutto è immerso nella sofferenza, s'informa della natura del dolore, va più lontano ancora e si chiede quale possa essere il fondamento delle cose che consente il dolore, come questo sia possibile "in generale"» (Buber, 1972: 184).

Lo spirito compie dunque un atto di rimozione, toglie il carattere di realtà del dolore, articola un atto «ascetico» di de-realizzazione, elevandosi al di sopra dell'impulso, segnato dal dolore. L'uomo è effettivamente in grado di de-realizzare, di *ideare*, il mondo: non soltanto è capace di sospendere il giudizio di esistenza, ma riesce addirittura ad annullare la realtà, ben inteso a titolo di prova, a cancellare l'«impressione di realtà» (*Realitätseindruck*), con il suo portato «affettivo». Ciò vuol dire soprattutto eliminare l'angoscia nei confronti di quanto è terreno, poiché la realtà esercita una pressione opprimente su ogni essere vivente che può esprimersi nella paura «pura», priva cioè di un oggetto definito. L'impulso vitale traduce l'esistenza in «resistenza», consentendo di percepire concretamente l'essere «ora-qui-così». L'atto decisivo della de-realizzazione è un atto ascetico di neutralizzazione e abolizione di tutte le tendenze e di qualsiasi impulso. Protagonista di questo movimento è lo spirito, in quella forma di «volere» puro che può *inibire* l'attualizzarsi di quel centro impulsionale da cui dipende l'accesso alla realtà effettiva, il che significa che l'uomo è in grado di rifiutare ai propri impulsi il nutrimento delle immagini e delle rappresentazioni percettive: «Paragonato all'animale che dice sempre "sì" alla realtà effettiva — anche quando l'abborrisce e fugge — l'uomo è "colui che sa dir di no", l'"asceta della vita", l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà. [...]. In ogni caso — comparato all'animale, la cui esistenza è un'incarnazione dello spirito borghese — l'uomo è l'eterno "Faust", la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere "ora-qui-così", sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente. In questo senso, anche Freud vede l'uomo come "l'essere capace di reprimere le proprie tendenze"» (Scheler, 1970: 194-195).

A differenza dell'animale, che non si eleva al di sopra dell'impulso vitale, l'uomo riesce ad acquisire una preziosa autonomia rispetto al fluire delle sensazioni: ciò non vuol dire però che si debba rifiutare la presenza nell'uomo di una determinazione animale, che anzi ne costituisce la base *vitale*. Lo specifico dell'umano è in ogni modo da individuarsi al di fuori di ciò che si defini-

sce come vita. A quest'ultima va contrapposto il principio dello «spirito», di cui la vita stessa è manifestazione. È l'essere spirituale che consente di orientare, di dirigere la vita, garantendo all'uomo la possibilità di dominarla pur rimanendo collocato, in una certa misura, all'interno di essa. Lo spirito assicura la «sospensione» (termine che rinvia a un contesto teorico chiaramente fenomenologico) del flusso vitale, della relazione percettivo-sensibile al mondo della vita. In questo senso, nella condizione della sospensione si realizza un riferirsi al mondo che è tipico dell'uomo, in quanto libero dai condizionamenti dovuti alla sfera dell'impulsionale. L'«apertura al mondo» (*Weltoffenheit*) è in breve «capacità di oggettivazione», poiché supera quell'immediatezza della relazione con il reale che impediva propriamente di distinguere con precisione l'oggettivo. Lo spirito permette, in virtù della sospensione dei vincoli vitali, di rendere oggettivo il mondo, che non viene quindi né trasceso né «perduto». L'uomo conosce il mondo ritornando su di esso, dopo che si è operato un distanziamento dal fluire immediato della realtà. Tale distanziamento rende possibile la comprensione dell'oggettività del mondo e non è da intendersi negativamente come una sorta di alienazione di sé, che invece concerne per così dire gli altri esseri viventi, coinvolti nella limitante relazione immediata con la sfera della vita. Mentre l'animale coglie soltanto ciò che gli è dato all'interno del suo mondo circostante, della sua *Umwelt*, la *Weltoffenheit* umana assicura l'accesso all'oggettività, alla quiddità, del reale, garantisce l'accoglimento dell'oggetto (che viene invece a mancare all'animale, non fornito di un mondo-realtà e in possesso di un fantasmatico mondo *proprio*). L'animale non riesce a trasformare in oggetti (o «simboli») quei «centri di resistenza» che gli si oppongono perché non è in grado di allontanare/distanziare il suo «ambiente» vitale. Al contrario, l'uomo *diviene* come essere capace di aprirsi illimitatamente al mondo in virtù di quello spirito che si pone come principio di oggettivazione, come forza atta ad elevare quella *x*, quell'incognita, che agita e libera la dimensione dell'umano.

È interessante sottolineare come dal comportamento istintivo (non acquisito, funzionale alla sopravvivenza della specie), derivino il comportamento abitudinario e quello «intelligente». Il primo genere di comportamento è quello che concerne ogni essere vivente in grado di articolare con successo dei movimenti che gli garantiscono la sopravvivenza. Quando un essere vivente si attiene ad essi, si forma un'abitudine, a cui si affianca una memoria di carattere associativo. Là dove siano individuabili esercizio, abitudine, imitazione, memoria, è possibile distinguere un comportamento abitudinario da comportamenti istintivi e intelligenti. Un essere vivente si muove «intelligentemente» nel momento in cui risolve immediatamente delle situazioni problematiche

nuove, che non sono tipiche della specie. È in questa direzione che si delinea il rapporto (la differenza) tra l'animale e l'uomo, una volta che si sia stabilito che comportamenti e abilità «intelligenti» possono appartenere anche, ad esempio, alle scimmie. Scheler cerca di chiarire tale rapporto introducendo un principio di contrapposizione alla vita, quello dello spirito che svincola l'uomo dalla dipendenza dall'organico. L'essere «spiritualizzato» non è più legato all'istinto e all'ambiente e si apre al «mondo», rispetto al quale può rimuovere l'«impressione di realtà» che le cose producono, cogliendo infine il loro puro «essere-così» (*Sein*). Lo spirito si muove nel mondano a spese della vita, sottraendo a quest'ultima quelle energie necessarie per la costituzione di quegli atti spirituali che consentono di afferrare l'essenza e l'essere-così delle cose. L'atto ascetico di inibizione delle proprie spinte pulsionali è la base di ogni processo di ideazione. C'è una capacità di dire di no alla realtà che è pensabile come una tecnica di *derealizzazione*, che vale, in termini di esperimento, come una soppressione del «carattere di realtà» del mondo, con il suo correlato «affettivo».

Mentre il concetto di inibizione impone il confronto con le posizioni di S. Freud, conosciute e autonomamente rielaborate da Scheler, quello di *de-realizzazione* rinvia alla «riduzione fenomenologica» di Edmund Husserl, che viene interpretata come una sorta di «neutralizzazione» del carattere di contingenza delle cose del mondo, al fine di pervenire alla loro essenza (in questo senso l'*epoché* husserliana viene dilatata fino a comprendere la sparizione del momento di realtà delle cose).

La caratteristica centrale dell'uomo è quella di essere «spirituale», di possedere una unità originale delle forme dell'esistere, nei modi appunto dell'essere naturale e di quello «spirituale» (non riconducibile al primo, alla dimensione biologica della sua «natura»). Scheler delinea uno *schema graduale*, organizzato intorno agli elementi dell'istinto, dell'abitudine, dell'intelligenza pratica, dell'intelligenza umana. È proprio quest'ordine che consente a Scheler due affermazioni sulla differenza tra l'uomo e l'animale: la prima ritiene graduale la differenza tra l'intelligenza pratica, posseduta da alcuni animali, e l'intelligenza effettivamente umana. In questa prospettiva, si può individuare una transizione dal mondo animale a quello umano che si caratterizza per il semplice consolidamento o «raffinamento» di precise «qualità» animali; la seconda coglie lo specifico umano in una «natura» singolare dell'intelligenza dell'uomo, in una qualità definibile come «spirito», che si contrappone a tutto ciò che riguarda l'ambito naturale. Questo «spirito» è in opposizione rispetto alla vita (in termini non diversi da quelli propri della *filosofia della vita* di Ludwig Klages e Theodor Lessing), è al di fuori o al di sopra di essa, e

quindi si presenta come «altro» dalle capacità o prestazioni istintuali, dall'abitudine e dall'intelligenza pratica.

Questa nozione di schema graduale, centrale per l'antropologia filosofica di Scheler, è l'oggetto della critica sviluppata da Gehlen alle posizioni teoriche complessive dell'autore di *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Gehlen ripropone un modo di considerazione «antropobiologico», rivolto a formare un sistema di relazioni reciproche tra le caratteristiche dell'uomo (dall'andatura eretta sino alla «morale»). In quest'ottica, lo schema graduale si pone come un «pregiudizio» che blocca la ricerca, che tende ad escludere un'altra possibilità, vale a dire quella che indica come la differenza dall'animale sia data nell'uomo da una «legge strutturale» che lo coinvolge nella sua interezza, la cui unità rende conto di tutte le funzioni umane, da quelle corporee a quelle spirituali, comprendendo allora i movimenti, le azioni, l'intelligenza, le dinamiche pulsionali. La differenza può essere individuata non soltanto nello spirito, bensì già nelle prime forme motorie del soma, allorquando si superi la questione dello schema graduale e dell'aggiungersi o meno dello spirito alle premesse animali nell'ambito dell'umano.

4. L'«eccentricità» dell'uomo: a partire da Helmuth Plessner.

È soprattutto Helmuth Plessner — nel suo *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, *I livelli dell'organico e l'uomo*) — a sottolineare come lo schema graduale debba essere abbandonato a favore di un'analisi dell'unità fenomenica dell'uomo, che superi le opposizioni anima/corpo, spirito/vita. Plessner parla infatti di strutture, analizzando piante, animali, uomini nella relazione che essi hanno con la loro «sfera di vita»: l'animale ha un «ambiente», l'uomo ha un «mondo». L'oggetto dell'indagine antropologica diviene quindi la «posizionalità», il rapporto tra il corpo e l'ambiente circostante.

È il concetto-chiave di 'posizionalità', comprensivo delle relazioni di ogni essere vivente con il suo ambiente, a chiarire quell'ambito dell'organico che trova la sua massima espressione nell'umano. La posizionalità rileva i tre livelli dell'organico: quello vegetale, quello animale e infine quello umano. I primi due livelli sono caratterizzati rispettivamente dai momenti della posizionalità *aperta* e *chiusa*, in riferimento all'ambiente e alla determinazione fisica. Il terzo livello è invece segnato da una posizionalità *eccentrica*, che induce l'uomo a porre il proprio legame con il corpo e con il mondo circostante come imprescindibile oggetto di *riflessione*. In questo senso, il concetto di 'coscienza' è determinato dalla relazione del soggetto con l'ambiente, ed è lo stesso Plessner a parlare significativamente della coscienza come di una «unità di sog-

getto ed ambiente». L'intera esistenza umana, in ogni sua manifestazione, è specificata dalla posizionalità *eccentrica*, e ciò consente di fare a meno, nell'analisi dell'umano, delle opposizioni vita/spirito, corpo/anima, ritenute in precedenza necessarie per inquadrarne il carattere di singolarità. La ricerca di Plessner è sintetizzabile in questi termini, accogliendo anche le opportune annotazioni gehleniane contenute in *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1983: 71-72): è proprio dell'animale vivere a partire dal suo «centro», il che però non significa vivere come «centro»; anche se l'animale costituisce un *sistema* che si rapporta retroattivamente a se stesso, non si può per questo dire che esso si esperisce: il suo «corpo» (*Körper*) non è compiutamente riflessivo. Gehlen sottolinea opportunamente come nell'indagine plessneriana sia il centro della posizionalità, sulla cui distanza rispetto al proprio «corpo» (*Leib*) si basa la possibilità/pensabilità di qualsiasi datità, ad acquisire un distacco anche nei confronti di se stesso. L'uomo si conosce, si osserva, ed è in questa prospettiva che si definisce come «io», come un «punto di fuga» della propria stessa interiorità, posto addirittura «dietro di sé». Si realizza in questa maniera la scissione tra coscienza, campo interno e campo esterno, che vede lo spalancarsi di una voragine tra l'io e i propri vissuti: l'uomo è però al di qua e al di là di tale voragine, con un vincolo che è costituito dal corpo, dalla psiche, ma insieme è sciolto — lo può essere — da ogni vincolo nel tempo e nello spazio. È a partire dalla centralità della sua posizione che si può qualificare la vita dell'uomo come «naturalmente» *eccentrica*.

Merito di Plessner è quindi quello di stimolare — con il rilievo accordato alla posizione *eccentrica* dell'uomo — la sostituzione del rapporto natura/spirito, posto come problema antropologico, con il rapporto uomo/ambiente: ciò presuppone un confronto, scientificamente sorretto, tra la dimensione dell'umano e il regno animale, che si risolve nella individuazione della «posizione particolare» (*Sonderstellung*) dell'uomo in riferimento al suo «eccentrico» connettersi con l'ambiente.

L'uomo è in definitiva *capace di distanza*. È in questo senso che Plessner riarticola la tematica dello svincolo dall'istintualità, dell'«apertura al mondo», di un contesto di vita che è costitutivamente aperto, consentendo il trascendimento del singolo dato che di volta in volta si presenta. Il distacco originario da qualsiasi ambiente determinato, connesso con la possibilità di separarsi dalla propria stessa *natura*, rappresenta la struttura fondamentale dell'agire umano. Questo elemento della distanza ha un significato profondamente positivo in quanto individua come l'uomo non viva nell'immediatezza («animale»), bensì nella mediazione. Nella sua opera fondamentale del '28, Plessner ricomponne il quadro delle sue ricerche enunciando tre «leggi antropologi-

che». La prima è quella dell'«artificialità naturale», che ribadisce come l'uomo debba prendere, non vivendo in ambienti predeterminati (cioè in maniera immediata), «la via più lunga delle cose artificiali»: ciò vuol dire che egli non può che vivere artificialmente il suo stesso rapporto con la natura, formando appunto una cultura che funga da rassicurante e ordinata seconda natura. La seconda è quella dell'«immediatezza mediata», che afferma come l'uomo non possa fare a meno di ciò che gli si presenta, in forma immediata, riuscendo poi a mediarlo, facendone un «mondo umano», in virtù della propria attività formatrice, in cui si compongono il lato conoscitivo e quello pratico. L'ultima legge è quella del «luogo utopico», che coglie, nella presa di distanza dall'immediatezza, una spinta verso un'alterità, un trascendere che è poi alla base di ogni forma di religiosità.

Su queste tre leggi si è soffermato con acutezza un sottile interprete dell'antropologia filosofica: Emerich Coreth, nel suo *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie* (1976, *Antropologia filosofica*), riconoscendo il carattere decisivo dell'«immediatezza mediata» come momento costitutivo del comportamento dell'uomo e del suo «mondo». In termini hegeliani è possibile sostenere che l'uomo è fondamentalmente capacità di mediazione, come dimostra il fatto che riesce ad attuare se stesso articolando in maniera sempre più complessa il rapporto con la realtà esterna. È in questa articolazione che l'uomo si realizza e si sviluppa, negando la sua immediatezza, distaccandosi da ciò che si presenta come condizionamento:

La negazione dell'immediatezza prende già forma a livello biologico nella non specializzazione dell'uomo. Già in forza di questo fatto, in maniera singolare, egli è sottratto all'immediatezza, sciolto dal condizionamento ambientale e lasciato libero nell'apertura di un'esistenza autenticamente umana. In ciò diventa chiaro che questo elemento negativo può apparire come mancanza solo in senso puramente biologico; tuttavia esso, nel contesto dell'intero comportamento umano, deve essere compreso nella sua funzione positiva. Come negatività, non può essere causa di prestazioni superiori, specificamente umane, ma è una condizione previa della loro possibilità. Solo perché e in quanto è negata l'immediatezza nell'esistenza umana, è possibile una mediazione dell'immediatezza: la mediazione del mondo attraverso l'uomo in vista di un mondo umano (Coreth, 1978: 70).

La negazione dell'immediatezza non concerne soltanto il dato biologico, ma interessa l'intero comportamento umano. La negazione ha qui una funzione del tutto positiva. Coreth ricorda l'«immensa forza del negativo» proclamata da Georg Friedrich Hegel e richiama la sottolineatura scheleriana del valore del «saper-dire-di-no» per la costituzione di un'esistenza effettiva-

mente umana all'interno di un mondo «aperto». In quest'ottica, l'«immediatezza mediata», in quanto espressione della capacità di praticare una mediazione che comporti il distacco da qualsiasi immediato, è individuabile come la struttura fondamentale dell'agire umano, il presupposto essenziale della conduzione *libera* dell'esistenza. La presa di distanza dall'immediatezza è quindi segno di libertà, che specifica sia la dimensione pratica della vita umana sia la sua facoltà di comprensione intellettuale dei contenuti determinanti della *Weltoffenheit*, della *exzentrische Position des Menschen* («posizione eccentrica dell'uomo»). È anzi l'analisi di quest'ultima a inserire nell'«apertura al mondo» il motivo dinamico dell'autocoscienza come dimensione della distinzione dell'uomo da se stesso, come presa d'atto della conduzione, da parte dell'uomo, di una esistenza duplice, in termini di «psiche» e di «corpo». L'uomo ha il suo «corpo» (*Körper*) come «corpo proprio» (*Leib*), intendendo il secondo come «espressione della psiche». La comprensione della *physis* come «corpo» e «corpo proprio» corrisponde alla duplice distanza che l'uomo acquisisce prendendo cognizione di sé e, attraverso ciò, pervenendo all'individuazione del mondo, di una realtà nei cui confronti bisognerà decidere con responsabilità una qualche forma di gestione, di «governo». La categoria antropologica della «distanza» ha dunque il merito di rinviare alla problematica, che si riaffaccerà prepotentemente nell'opera di Gehlen, della necessaria «conduzione della vita» da parte di un essere che riconosce come la sua esistenza sia «letteralmente fondata sul nulla», come gli sia impossibile vivere «in sintonia con la sua natura». L'uomo prende coscienza di sé attraverso l'assunzione della condizione eccentrica che costituisce il suo stesso io. Quest'ultimo è costituito appunto in modo eccentrico, vale a dire che l'essere presso l'altro è il presupposto per affermare se stesso. È proprio nella condizione eccentrica che l'uomo deve trovare una unità, sia pure paradossale. Come rileva acutamente Pannenberg, nella sua *Antropologia in prospettiva teologica*, Plessner coglie nell'eccentricità il principio di organizzazione unitaria dell'esperienza individuale, nel senso che l'io si costituisce insieme, e senza alcuna «fissazione», nel suo essere presso l'altro e nel suo essere presso di sé. La risoluzione positiva dell'eccentricità va dunque rintracciata nella capacità naturale che l'io ha di non contraddire la sua condizione antropologica fondamentale, che lo individua come processualità, come campo dinamico di trasformazioni, di sempre nuova acquisizione di elementi di identità: l'immagine dell'uomo che qui si delinea, sulla base del nesso di centralità/eccentricità rinvenuto in un vivente particolare, si caratterizza quindi in termini di critica, neppure troppo indiretta, della presunta autonomia dell'io (nella forma del trascendentale), di un soggetto autosufficiente e ripiegato su di sé.

Evidentemente questa analisi della *conditio humana* mostra singolari convergenze con una sensibilità teorica che nel Novecento tende a raffigurare il carattere lacerato, teso, inquieto che contraddistingue la dimensione dell'umano. Indubbiamente Plessner introduce una polarità all'interno della scheleriana «apertura al mondo» che implica un potenziale di coazione capace di esigere concrete realizzazioni storiche, culturali (in modo simile a ciò che farà, anni dopo, la «teoria delle istituzioni» su base antropologica formulata da Gehlen). È in questa prospettiva che si spiega la qualificazione per così dire politica assunta dalla riflessione antropologica di Plessner, in cui la libertà originaria assicurata dalla condizione di eccentricità deve mediarsi, con il carico di rischio che ciò comporta, «nell'esercizio attivo del conoscere, del volere e dell'agire» (Coreth, 1978: 71).

Se il carattere *weltoffen* dell'essere umano, delineato nel confronto con la ricchezza istintuale che lega l'animale ad ambienti predeterminati, è precisato da Plessner nella sua dimensione insieme negativa e positiva, è opportuno ricordare anche la correzione della lettura antropologica operata da Theodor Litt nel suo *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes* (1948, *Uomo e mondo. Lineamenti fondamentali di una filosofia dello spirito*), che insiste su come sia proprio la *Weltoffenheit* a rendere pienamente il senso della ricchezza di possibilità di azione che contraddistingue l'uomo (che appare, in quest'ottica, tutt'altro che carente o mancante: anzi, è l'animale che qui si caratterizza per un deficit decisivo, che non gli garantisce molte *chances* di sopravvivenza).

Di rilievo è anche la posizione di Karl Loewith, che nel suo *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928, *L'individuo nel ruolo del co-esistere*) riprende il motivo scheleriano dell'uomo come «persona», capace di trascendimento della sfera dell'impulso, del vitale: lo specifico dell'umanità consiste nella possibilità di svincolarsi dall'ambiente. Ciò non vuole però dire che ci sia una separazione netta tra l'«uomo-spirito» e l'«uomo-natura», in quanto la capacità umana di trascendere la naturalità dell'esistenza si basa sulla stessa appartenenza dell'uomo alla natura. È l'essere naturale dell'uomo a fondare la sua stessa possibilità di esperire l'elemento di «spiritualità» nel trascendimento della natura. In questo senso, lo «spirito» distingue l'uomo dagli altri esseri viventi facendo della sua natura una «natura umana». La «spiritualità» umana rimane un fenomeno del «mondo» un momento della sua complessità e della sua ricchezza di fondo. Spiritualità e corporeità sono compresenti nell'uomo e delineano soltanto dei piani diversi di articolazione dell'esistenza. Loewith insiste, nella sua analisi dei modi e delle forme della individualizzazione umana, sul fatto che l'uomo sembra avere, in una prospet-

tiva antropologica, una sorta di doppia natura: da una parte, egli è un essere «naturale» e dunque dipendente dal «mondo», dall'altra, egli è una «persona» che letteralmente costruisce un «mondo sociale», che si dispiega nei sistemi di ruoli e nei contesti molteplici che lo determinano. È di estremo interesse che Loewith proponga una antropologia intersoggettiva, tesa a indagare l'intenzionalità concreta che si manifesta nei rapporti complessi e variegati che si formano all'interno del «mondo sociale» indicando nell'uomo la manifestazione di un essere che si struttura nel rapporto con l'altro e dichiarando con ciò il suo orientamento critico nei confronti di una concezione dell'umano basata sul primato e sull'autonomia assoluta della coscienza pensante. È proprio il rapporto tra la natura e l'*umanità dell'uomo* che costituisce la questione essenziale dell'antropologia, che appunto si interroga sul paradossale «dualismo unitario» di spirito e corpo che contraddistingue, anche in termini tragici, la dimensione dell'esistere.

5. *La determinazione all'azione: antropologia e tecnica in Arnold Gehlen.*

È relativamente semplice indicare i temi principali del capolavoro gehleniano *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*): il confronto con gli approcci conoscitivi più significativi dell'antropologia filosofica, la definizione dell'uomo come essere determinato all'azione, l'immagine della cultura come natura elaborata dall'agire umano, l'individuazione del senso delle istituzioni sulla base della loro funzione di esonero.

Come già in Plessner, anche in Gehlen ritroviamo il tentativo di motivare seriamente la pretesa di superamento del dualismo che frequentemente riappare nell'interrogazione moderna sullo specifico umano, da ultimo nella forma «spirito-corpo (anima)» rintracciabile in Scheler. Ciò avviene sulla base dell'individuazione del motivo-chiave dell'azione, cioè di una attività tesa a modificare la natura in vista del conseguimento di determinati obiettivi. L'uomo è spinto ad agire dalla sua carenza istintuale, rispetto all'animale, che viene compensata dalla capacità di modificare questa sua natura così poco definita e qualsiasi altra natura. C'è un sistema di fattori che consente all'uomo di modificare con *ragione* le varie costellazioni di condizioni naturali, in modo tale da garantirsi delle migliori *chances* di autoconservazione: la posizione eretta, la mano, l'inaudita capacità di apprendere, la plasticità dei movimenti, l'intelligenza, l'oggettività, l'apertura dei suoi sensi, limitati ma non riconducibili soltanto a ciò che è rilevante per l'istinto.

L'azione può essere considerata essenzialmente un movimento circolare complesso che investe il mondo esterno: il comportamento umano si modifica a seconda che il «ritorno» del suo operare segnali o meno un successo. È effettivamente la carenza, la plasticità, la fluidità della vita pulsionale (che delineano il profilo di un «essere piantato in asso dall'istinto»), a sollecitare, in prima approssimazione, la formazione della «sfera della cultura», da intendersi così come un ambito naturale trasformato dall'uomo: tutto questo avviene per necessità vitale, poiché a quest'ultimo manca l'adattamento innato, istintuale, di ogni animale al suo ambiente di vita. L'uomo ha di fronte un «mondo» (*Welt*), non possiede alcun «ambiente» (*Umwelt*) prestabilito: ha davanti a sé un caos che può richiamare quello che abita la sua stessa *physis*, minacciandone la possibilità di strutturazione. È in questo senso che s'impone il compito di creare ordine, stabilità, e la cultura è la straordinaria risoluzione di tale compito.

Il variare delle possibilità, il cambiamento continuo, è ciò che orienta in modo «eccentrico» (H. Plessner) la posizione dell'uomo in relazione a un avvenire in cui si dischiuderanno sempre nuovi orizzonti, stimolati da un'organizzazione della vita umana, del rapporto corpo/mondo, che induce alla riflessione, all'acquisizione di una migliore consapevolezza di sé. Per cogliere la peculiarità dell'uomo, il suo essere senza forma (un qualcosa di evidentemente diverso da una forma «chiusa» disegnata una volta per tutte), si deve muovere appunto dall'azione, da quel dinamismo che esprime le tensioni primarie di un essere caratterizzato dalla non specializzazione (a confronto con l'animale), dal mancato godimento di un ambiente naturale ad esso istintualmente conforme. La «posizione particolare» (*Sonderstellung*) dell'uomo in quel vero e proprio «campo di sorprese» che è il mondo fa sì che egli, difettando della «via breve» del soddisfacimento diretto, istintuale, dei bisogni vitali, debba procacciarsi ciò di cui necessita con un lavoro «pianificato e pertinente». È per questo motivo che «l'ambito d'azione dell'uomo non è mai la situazione soltanto, il mero Adesso approssimativo e a portata di mano; egli invece deve conseguire, antivedendo, da questo Adesso le condizioni che potranno contribuire a reggere la sua esistenza in futuro. La sua vita pulsionale è perciò foggata e orientata su questi fatti e può essere compresa unicamente in base ad essi» (Gehlen, 1983: 378).

Dalla «non specializzazione» costitutiva del «sistema uomo» — per riprendere l'espressione del fondatore della *General System Theory*, Ludwig von Bertalanffy, autore di un testo, la *Theoretische Biologie* (1932 e '42, *Biologia teoretica*), che non è certamente passato inosservato tra le fila dei cultori dell'antropologia filosofica —, Gehlen ricava l'immagine del *Mängelwesen*,

dell'«essere carente», e individua in esso l'articolarsi di un principio originale di organizzazione, di una nuova linea evolutiva in cui la natura realizza un progetto singolare di vita, quello di un essere vivente che diviene compito a se stesso, che non vive semplicemente la sua vita, bensì è costretto a governarla, a indirizzarla attivamente. Il punto di vista antropobiologico assunto da Gehlen pretende di risolvere la questione di come l'esposizione rischiosa dell'uomo — un «animale non consolidato» (Friedrich Nietzsche) — non comprometta la sua esistenza. In questa prospettiva, Gehlen distingue la sua indagine complessiva sia dalle costellazioni concettuali delle cosiddette scienze dello spirito, sia dal naturalismo riduttivo che si esprime in una concezione deterministica e fisicalistica delle funzioni fisiologiche elementari. L'autore di *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* si propone infatti una ridefinizione del «biologico» rispetto alle varie accezioni correnti (in particolare rispetto alle tesi di Konrad Lorenz e alla sua analisi del processo di domesticazione della vita istintuale umana) che riconfermi la possibilità di una considerazione unitaria dell'essere umano, in grado di enucleare categorie generali atte a comprendere chi prende posizione verso se stesso anche volgendosi contro di sé. Alla differenza di natura dal mondo animale, alla *Sonderstellung*, si accompagna la determinazione all'azione, alla trasformazione delle «mancanze» della costituzione biologica in possibilità di sopravvivenza: l'uomo deve trasformare le «condizioni deficitarie della sua esistenza» in strumenti per una più lineare condotta di vita. La non specializzazione fisica, la carenza organica, la deficienza di istinti autentici, indicano come l'esistenza sia per l'uomo, disancorato da un ambiente predeterminato, un compito risolvibile soltanto mediante un agire che permetta di dominare la realtà circostante nel senso più favorevole alla conservazione in vita. Quella di azione è una categoria «elementare» che coglie nell'uomo un atto produttivo che si realizza in virtù della sua particolare struttura biologica: quest'ultima manifesta un elemento di negatività (rispetto alla sfera di vita dell'animale), che però si manifesta anche come un momento decisivo di elasticità, di plasticità, per una forma del vivente che nell'attività costruisce la sua realtà.

Strettamente intrecciato con la categoria «elementare» di azione è il concetto di «eccesso pulsionale» (*Antriebsüberschuss*) — già presente nell'opera di Alfred Seidel: *Bewusstsein als Verhängnis* (1927, *Coscienza come destino*) — inteso come il «versante interno» dell'essere non specializzato. Anche l'eccesso pulsionale è individuato a partire dalla differenza tra l'uomo e l'animale: per quest'ultimo gli istinti seguono i ritmi naturali, mentre per il primo è prioritario mantenere uno scambio vitale tra le condizioni esterne e quelle interne, e a tale fine è necessaria la costituzione di pulsioni permanenti, di quella ener-

gia che consente prestazioni soddisfacenti di fronte al presentarsi di circostanze imprevedibili e straordinarie.

È questo eccesso pulsionale che caratterizza l'uomo come «progetto particolare della natura», rendendo produttiva la stessa «apertura al mondo», consentendo di trasformare ciò che è considerato come una mancanza in sorgente di possibilità di sopravvivenza variegata, plurale. Alla base di tale eccesso vi sono la cronicità delle pulsioni, la non specializzazione, il tempo di maturazione particolarmente esteso. L'energia pulsionale è da considerarsi come una sorta di a priori biologico che implica la necessaria organizzazione/strutturazione della vita umana. L'uomo deve mettere in forma, deve orientare, la sua energia pulsionale in un contesto rischioso per la sua esistenza qual è il mondo. Ciò si realizza quando l'essere umano riesce a procrastinare la risposta a determinati stimoli, creando così uno *iato*, un *tempo di sospensione*, che rappresenta il presupposto per la progettazione di un agire finalizzato all'ottenimento di un piacere differito. In virtù di questo *iato*, il complesso pulsionale può articolare più azioni a seconda delle circostanze, stabilendo così un orizzonte di scelte, di selezioni, di soluzioni per un adattamento maggiormente funzionale. L'eccesso pulsionale richiama naturalmente un intervento di carattere disciplinatorio. Un agire proficuo pretende l'inibizione di pulsioni determinate, che spingerebbero subito alla loro soddisfazione, per delinarsi come un'attività ponderata e previdente, in grado di produrre il necessario «affrancamento» ed «esonero» (*Entlastung*) dalla pressione del «presente immediato». L'uomo padroneggia quest'ultimo in prestazioni sempre più complesse, che rinviando a «uno scontro e incontro faticoso e di anni con il mondo e con se stesso»:

Si consideri l'insufficiente dotazione dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani. Questa semplice formula si complica alquanto all'inevitabile osservazione che già questo stesso riconoscere è assai condizionato: nel caos di profluvio di stimoli non c'è dapprima proprio nulla da riconoscere, e solo il gradualissimo padroneggiamento di tale caos per mezzo di movimenti di maneggio e sperimentali fa nascere i compendiosi simboli, con i quali può avviarsi ciò che può chiamarsi conoscenza [...]. L'uomo, che «già la fame futura rende affamato» (Hobbes, *De homine*, X, 3), «non ha tempo»: se non predispone il «domani», questo domani non conterrà nulla di cui egli possa vivere. Perciò l'uomo conosce il tempo. Ricordando e prevedendo, gli tocca essere attivo in uno stato di tesa vigilanza (Gehlen, 1983: 77-78).

È in definitiva la natura stessa a risolvere il problema sollevato da un comportamento puramente «appetitivo» elaborando l'energia pulsionale in modo che una parte delle pulsioni *inibisca* le altre. La separabilità delle azioni dalle

pulsioni, per via naturale, è la condizione di possibilità dell'esistenza umana. L'agire consapevole dell'uomo si spinge nel futuro nel momento in cui parte del complesso pulsionale viene ad essere inibito mediante la formazione di interessi stabili. Le pulsioni possono essere così aggiornate e la stessa differibilità dei bisogni li elasticizza nei confronti del variare delle condizioni ambientali. La facoltà di tenere presso di sé le pulsioni rivela una dimensione vitale che richiede di essere «allevata» (con Nietzsche: l'uomo è un essere da disciplinare, un *Zuchtwesen*). La dinamica pulsionale, una volta che è parzialmente inibita, è corredata di «immagini»; di rappresentazioni, e la sua procrastinabilità è di fatto espressione di «plasticità». È tipico di Gehlen insistere sul rapporto tra l'«eccesso pulsionale» e le forme di conduzione dell'esistenza, al fine di rimarcare l'obbligatorietà della formazione di un sistema di equipaggiamento «istituzionale» di una natura sempre più elaborata culturalmente dall'uomo.

La «plasticità» si manifesta in un essere per così dire «disadattato», capace in tutte le sue prestazioni (da quelle fisiologico-motorie a quelle superiori: rappresentazione, pensiero, fantasia) di improvvisare comunque delle forme di adattamento versatile, variegato. «Plasticità» significa, nel confronto con il mondo, capacità di riorientamento, di riflessione, in vista di un migliore soddisfacimento dei bisogni. Nella cristallizzazione delle pulsioni in determinate situazioni, nell'entrare della vita in istituzioni (in cui i bisogni individuali sono mediati dalle necessità generali del vivere sociale), si ha l'apertura del singolo agli atteggiamenti, alle aspettative e alle azioni degli altri uomini (soprattutto nel commercio e nella comunicazione). È il mondo come «campo di infinite sorprese» a richiedere un orientamento pratico che si può realizzare mediante dei movimenti «comunicativi» cooperanti con i sensi della vista e del tatto, che riducano ed esonerino la realtà fino a renderla controllabile, governabile. In questa prospettiva, l'uomo appare determinato dalla plasticità indicata dalla morfologia non specializzata del suo particolare essere vivente. Come essere insieme «manchevole» e «plastico», l'uomo può compiere se stesso, può superare la sua *Unfertigkeit* («incompiutezza»), nel senso che può ridurre il mondo, attraverso l'azione, a oggetti e nomi che consentono con facilità di disporre di comode rappresentazioni. Il processo di individuazione è in fondo *disegnato* nel tessuto plastico dell'umano, con le infinite possibilità combinatorie, di movimento e di pensiero: «Sempre, e sin nelle prestazioni più alte, l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'interno, e il compito posto all'uomo in uno con la costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno, quanto anche un compito verso se stesso. L'uomo non vive, bensì *conduce* la sua vita» (Gehlen, 1983: 200).

È a questo punto che s'impone la tematica delle *istituzioni* (a cui Gehlen dedicherà soprattutto la sua opera del '56: *Urmensch und Spätkultur, Uomo primitivo e tarda cultura*), considerate come la «forma di esecuzione» di compiti decisivi per l'esistenza umana, in quanto la loro opera di stabilizzazione è necessaria perché un essere arrischiato qual è l'uomo, instabile e sovraccarico di oneri, si orienti con più sicurezza all'interno di un mondo estremamente complicato. Le istituzioni non sono altro che il coagulo delle forme in cui gli esseri umani vivono insieme e lavorano, configurazioni che acquisiscono infine un potere autonomo rispetto agli individui. Questi ultimi sono appunto «schematizzati» dalle istituzioni, che pervengono, in un certo senso, a plasmare il loro sentire e pensare, a rendere più facile il governo delle loro riserve di energia e l'inserimento negli ambienti «artificiali» in cui trascorrono l'esistenza.

Da tutto ciò deriva la formula gehleniana della «libertà che nasce dall'estraneazione», in chiara polemica con le rivendicazioni radicali di un uso spregiudicato e senza freni della facoltà critica. Ma al di là di questa tonalità reattiva della riflessione di Gehlen (che si presenta polemicamente come un anti-Rousseau), è opportuno sottolineare come l'indagine antropologica si traduca quasi automaticamente in una vera e propria «filosofia della tecnica» (esposta in *Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957, *L'uomo nell'età della tecnica*) che considera l'uomo nelle vesti naturali di un essere tecnico, in quanto biologicamente determinato all'azione, alla modificazione ragionata del dato naturale. Richiamandosi in particolare a Paul Alsberg e a José Ortega y Gasset, Gehlen coglie la necessità della tecnica per l'uomo nella sua stessa carenza organica. La tecnica, riferita alla sfera del corporeo, è distinguibile nelle tecniche di integrazione, che rimpiazzano le capacità non possedute dagli organi, nelle tecniche di intensificazione, che potenziano invece determinate capacità organiche, e nelle tecniche di agevolazione, che alleggeriscono i compiti organici: «Fra le più antiche testimonianze di manufatti umani rientrano in effetti le armi, che come organi sono mancanti, e sotto questa voce andrebbe contato anche il fuoco, pur essendo servito primariamente per il riscaldamento. Questo sarebbe il principio del *sostituto dell'organo*, accanto al quale compaiono fin dall'inizio l'*esonero dell'organo* e il *superamento dell'organo*. [...] Nella bestia da soma il principio dell'*esonero* diviene intuibile in modo tangibile. L'aereoporto a sua volta sostituisce le ali che non ci sono cresciute, e supera ampiamente tutte le prestazioni organiche nel campo del volo. Alcuni di questi esempi indicano che esiste una tecnica dell'organico molto antica» (Gehlen, 1987: 128).

Considerare la tecnica come un aspetto costitutivo dello specifico umano può aiutare la comprensione della policentricità dell'uomo, del suo avere più

«centri», laddove non si ponga l'attività tecnica in rigida connessione con la mera ragione o la mera utilità. È comunque da sottolineare come la tecnica moderna, che subentra alla tecnica sovranaturale delle culture arcaiche, richieda un fare razionale e pratico che viene raggiunto quando si affronta la natura in termini quantitativi, scientifici. La tecnica costituisce di fatto il modello di identificazione dell'uomo nel «moderno», imponendo i suoi principi specifici anche nelle relazioni sociali. Di fronte ad uno sviluppo sempre più accelerato della tecnica, che rischia di procurare all'uomo un immenso «oceano di insicurezza», si deve trovare una via che soddisfi il «bisogno fondamentale» di un essere così precario: per stabilizzare il mondo «artificiale», prodotto tecnicamente, e assicurare così delle forme di «esonero» per il comportamento umano, s'impone il compito di determinare ancora di più quella spinta all'azione, su base «plastica», che si precisa nella «tecnicizzazione del mondo». L'antropologia filosofica negativa di Gehlen, con il suo rinvio alla necessaria delimitazione (di partenza, ma non solo) della *Plastizität* umana, si traduce quindi in una «filosofia della tecnica» a cui si accompagna un progetto (etico-politico) di contenimento degli aspetti di trasformazione più radicale, soprattutto a livello soggettivo, dello sviluppo tecnico, capace di determinare un inquietante (e affascinante) «aumento dell'ignoto».

6. Osservazioni conclusive.

La fenomenologia dell'insicurezza comportamentale, delineata da Gehlen, si riassume nella convinzione che i processi di tecnicizzazione del reale possono stimolare la manifestazione del «carattere non-discreto dell'interiorità», di un soggettivismo «sfrenato»: il progresso tecnologico può favorire un ritorno, per via artificiale, dell'impulsionalità naturale, in quanto realizza un esonero culturale eccessivo, che non facilita il costituirsi di quella personalità la quale soltanto si delinea nel commercio pratico con le cose e gli uomini. L'orientamento in ambiti di sicurezza del complesso pulsionale, sempre pronto a riemergere a livello comportamentale, è reso sempre più difficile dai processi tecnici di crescente smaterializzazione del mondo attivati dal nesso di scienza, applicazione tecnologica e sfruttamento industriale realizzatosi nell'età moderna: per risolvere tale difficoltà non rimane altra strada che la limitazione («ascetica») di quegli impulsi che hanno dato vita alla «superstruttura» autonomizzata, caratterizzata da un dinamismo che sembra ormai trascendere la dimensione dell'umano.

In termini non molto lontani dalla fenomenologia gehleniana, su base antropologica, dell'«età della tecnica», Günther Anders ha articolato una rifles-

sione penetrante sull'odierna perdita di esperienza e sulla nientificazione del tempo nell'avvento e nella universalizzazione della tecnica, a cui è imputata quella «vergogna prometeica», quel disagio esistenziale, che consiste nel dislivello che si è concretizzato tra l'uomo e il mondo artificiale dei «prodotti», destinato a tracciare un percorso che va da un «uomo senza mondo» a un «mondo senza uomo».

Questa rilevazione della contingenza dell'umano (che ricorda, per certi versi, l'analitica esistenziale di Martin Heidegger) è spia della presenza di una antropologia filosofica che insiste sulla estraneità dell'uomo al mondo, su quella indeterminatezza «naturale» che può rivelarsi fonte di libertà. Anders rivendica a sé il merito di aver analizzato l'uomo, già alla fine degli anni Venti, come un essere non stabilizzato o indefinito: «da mezzo secolo a questa parte, ho visto nell'uomo l'essere che fundamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire. Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale "antropologia negativa", in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* [...] nella quale, anni prima di Sartre, trattai la libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo» (Anders, 1992: 117-118).

C'è dunque in Anders la possibilità di rinvenire, in forme originali, un trascorrere dell'antropologia filosofica in una riflessione sulle dinamiche specifiche (di trasformazione) dell'umano all'interno del processo di tecnicizzazione/astrattizzazione del mondo. In questo passaggio, l'attenzione al dispositivo corporeo proprio dell'uomo (in quanto garanzia di identità e di rapporto immediato con la natura) si raffina in modi tali da individuare con acutezza la sua determinazione tecnologica: a ciò si deve accompagnare un'analisi critica della sua determinazione sociale (come vogliono Horkheimer, Adorno e Habermas), poiché il corpo umano, a differenza di quello animale, è sempre insieme tecnologico e sociale. Con gli sviluppi attuali della tecnica (dalla microelettronica all'ingegneria genetica), che sembrano sconvolgere la dimensione corporea, la percezione di sé, le forme acquisite e apparentemente consolidate di governo della (evoluzione della) specie, si arriva a richiedere «nuova antropologia», vale a dire un'analisi dei nuovi intrecci tra il corporeo e il tecnologico, della resa sempre più «artificiale» dell'umano, che può trovare categorie e concetti-chiave anche (e soprattutto) nella costellazione filosofica che ha cercato di cogliere alcune particolarità di quella «indeterminazione capace di tutte le determinazioni» (Karl Marx) in cui si traduce l'essere dell'uomo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Testi

- P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, Dresden, Sybillen, 1922.
 L. VON BERTALANFFY, *Theoretische Biologie*, vol. I, Berlin, Gebr. Bornträger, 1932.
 Id., *Theoretische Biologie*, vol. II, Bern, Francke, 1951.
 M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Bologna, Pàtron, 1972.
 A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
 Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugarco, 1984.
 Id., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Wiesbaden, Aula, 1986;
 trad. it., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
 Id., *Prospettive antropologiche*, Bologna, Il Mulino, 1987.
 Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990.
 B. GROETHUYSEN, *Antropologia filosofica*, Napoli, Guida, 1970.
 H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 2ª ed., Berlin, De Gruyter, 1965.
 Id., *L'uomo come essere biologico*, in A. BABOLIN (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 1967.
 Id., *Conditio humana*, in «I Propilei», Milano, Mondadori, 1967.
 Id., *Al di qua dell'utopia*, Torino, Marietti, 1974.
 Id., *Gesammelte Schriften*, 10 voll., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980-1985.
 — A. PORTMANN, *Le forme del vivente*, Milano, Adelphi, 1989.
 E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1964.
 M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, Fabbri, 1970.
 Id., *Gesammelte Werke*, 14 voll., Bern-München e Bonn, Francke e Bouvier, 1971 ss.
 Id., *L'eterno nell'uomo*, Milano, Fabbri, 1972.
 Id., *Pudore e sentimento del pudore*, Napoli, Guida, 1979.
 Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, ivi, 1988.
 A. SEIDEL, *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn, 1927, rist. Edition Subversion-Verlag Impuls, Bremen, s.d.
 J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1921.

Studi.

- B. ACCARINO (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.
 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
 V. CAPPELLETTI, *Alle origini della «philosophia anthropologica»*, Napoli, Guida, 1985.
 G. CARCHIA, *La legittimazione dell'arte*, ivi, 1982.
 E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando, 1971.
 D. CLAESSSENS, *Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens*, Düsseldorf-Köln, Diederichs, 1970.
 Id., *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980.

- E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 1978.
- U. FADINI, *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, Angeli, 1988.
- M. GODELIER, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- J. HABERMAS, *Antropologia*, in G. PRETI (a cura di), *Filosofia*, Milano, Feltrinelli-Fischer, 1966.
- M. HORKHEIMER, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, in Id., *Teoria critica*, vol. I, Torino, Einaudi, 1974.
- A. HELLER, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim, Bibliographisches Institut AG, 1973.
- M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie*, Berlin, de Gruyter, 1955.
- W. LEPENIES, *Melanconia e società*, Napoli, Guida, 1985.
- Id. e H. NOLTE, *Critica dell'antropologia*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- T. LITT, *Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen*, Wiesbaden, Dieterich, 1948.
- K. LOEWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart, Metzler, 1981.
- G. MARKUS, *Marxismo e «antropologia»*, Napoli, Liguori, 1978.
- O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- Id., *Anthropologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1971 ss.
- Id., *Apologia del caso*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- F. MASINI, *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1990.
- G. MORRA, *Max Scheler*, Roma, Armando, 1987.
- W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987.
- M. POLANYI, *Studio dell'uomo. Individuo e processo conoscitivo*, Brescia, Morcelliana, 1973.
- H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- R. TRONCON, *Studi di antropologia filosofica. I. La filosofia dell'inquietudine*, Milano, Guerini & Associati, 1991.