

This is the peer reviewed version of the following article:

Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner / Rasini, Vallori. - In: ETICA & POLITICA. - ISSN 1825-5167. - ELETTRONICO. - XII:(2010), pp. 164-177.

Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

26/04/2024 12:34

(Article begins on next page)

Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner

Vallori Rasini

Dipartimento di Scienze del Linguaggio e della Cultura

Università di Modena e Reggio Emilia.

vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

Philosophical anthropology flourished in Germany in the early 20th century and sought to recover the unity of human nature, thus opposing dualistic tendencies in philosophy and science. Helmuth Plessner was one of the most important exponents of this line of thought. In the development of western thought, from Descartes to Heidegger, Plessner finds the maturity for a new philosophical study of the human being. According to Plessner, Heidegger's in-depth analyses of human nature are not sufficient. Life is not only "existence" (in Heidegger's sense). Due to his overriding interest in the ontology of *Dasein*, Heidegger takes no account of concrete life, which is always mingled with a body. Existence can be defined only once life has been defined. Life anticipates and contains existence, thus linking human beings with any other organism. Accordingly, life is the best ground in which the principle of human specificity can be rooted. Nevertheless, it is true that a new, respectable anthropology shouldn't be dogmatist and shouldn't frame absolute concepts. Rather, it has to reflect openly upon human sciences, without claiming for supermacy. In Plessner's opinion, the human being remained essentially inscrutable.

1. *Un'antropologia contro il dualismo*

Nella cultura occidentale di fine Ottocento e dei primi del Novecento, l'esigenza di una ripresa degli studi sull'uomo è fortemente sentita e si concentra in modo particolare (benché non unicamente) nell'ambito del pensiero tedesco. "Siamo ignoti a noi medesimi", aveva sentenziato Nietzsche in apertura alla sua *Genealogia della morale*: ostentiamo un sapere in crescita esponenziale, vantiamo progressi tecnici e sociologici di enorme rilievo, ci sentiamo degni rappresentanti della progenie prometeica, e tuttavia siamo per noi stessi degli emeriti sconosciuti. La natura umana rimane un mistero, una realtà ignota, perché di fatto abbiamo sempre "guardato altrove", lontano dall'uomo. Con desiderio e passione ci siamo rivolti al mondo, interrogando le cose terrene e ultraterrene, abbiamo dato importanza a ciò che ci circonda, privilegiando spesso l'infinito. Ma così facendo abbiamo evitato lo specchio e trascurato l'indagine sulla nostra propria essenza. "Non abbiamo mai cercato noi stessi" – dichiara ancora Nietzsche – non importa se per paura, conve-

nienza o distrazione¹. Fatto sta che chi non cerca non trova, e se l'essere umano rimane – ancora oggi – un enigma, è perché non ha saputo (o voluto) cercare realmente se stesso. Si è come svagato, e probabilmente ha spesso rincorso oggetti effimeri. Ancora peggio – incalza Nietzsche – l'uomo ha sempre preferito celebrarsi piuttosto che cercarsi²: sicuro di sé e forte della convinzione di collocarsi (ancora e sempre) al centro dell'universo, ha preferito glorificare la propria superiorità, trascurando l'indagine su di sé.

Prima o poi, però, i nodi vengono al pettine, e se si aspira a determinate eccellenze occorre risultarne all'altezza. Così, il problema del sostrato umano a cui attribuire una certa credibilità e precise facoltà torna presto in scena, benché in condizioni teoretiche completamente nuove. “Chi è l'uomo (o anche ‘cosa è l'uomo’)?” diviene un interrogativo prioritario e la sua risposta una vera e propria urgenza dell'epoca; occorre però rivederne l'impostazione epistemologica e concepire una strumentazione concettuale adeguata a nuove esigenze. L'imponente sviluppo delle scienze della natura – votate a un'analisi del reale finemente articolata in settori specialistici – e l'affermazione di prospettive dell'indagine antropologica, sociologica, psicologica e storica, particolarmente attente alla realtà “in carne e ossa”, rendono assai difficile il recupero di modalità filosofiche del passato, come quella metafisica. L'atteggiamento empirico è sempre più diffuso e preponderante, avendo esso consentito un incomparabile balzo in avanti del sapere e il raggiungimento di risultati più che apprezzabili in ogni ambito di conoscenza dei regni vegetale, animale e umano. Contestualmente, però, questo sapere sembra portare a uno sfaldamento dell'unità dell'uomo: si moltiplicano i progressi specifici all'interno degli ambiti specialistici della scienza, ma si trascura una determinazione complessiva della natura umana. L'indagine antropologica è afflitta insomma dal problema della frammentazione del sapere e dal fiorire di molteplici rappresentazioni dell'uomo, di per sé prive di reciproca connessione. Il problema si propone però anche in un'altra direzione, quella di una scissione interna alla natura stessa dell'essere umano. I due problemi, benché separabili, sono tuttavia strettamente collegati, e proprio il fatto che l'uomo sia stato a lungo considerato un ente “composto” ha costituito la premessa teorica per la definizione di ambiti di ricerca autonomi, concettualmente e metodologicamente.

Nei primi decenni del Novecento, oltrepassando l'ambito dell'indagine sui pregiudizi morali³, fa il suo ingresso nella Storia della filosofia tedesca la cor-

¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in *Sämtliche Werke V*, Berlin, de Gruyter, 1988; trad. it., Id., *Genealogia della Morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2002, pp. 3.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

rente dell'antropologia filosofica che, con strumenti diversi a seconda degli autori, si impegna a giocare una partita, per molti aspetti rischiosa, in difesa non dell'immagine di un "uomo nuovo" o di un "super-uomo", ma della possibilità di recuperare una concezione "essenziale" della natura umana⁴. L'obiettivo – tutt'altro che semplice da raggiungere – è il recupero dell'integrità fondamentale dell'essere dell'uomo, la sua unità psicofisica. I principali esponenti della corrente dell'antropologia filosofica provengono da ambienti diversi, hanno diversa formazione e impostano in maniera autonoma la questione antropologica; ma hanno sicuramente qualcosa in comune: credono nella necessità di affidare alla filosofia il compito di descrivere un uomo che vive "coi piedi per terra" e sono consapevoli delle responsabilità di una riflessione filosofica che maturi nell'era del sapere scientifico⁵.

Buona parte della storia del pensiero filosofico e scientifico si è nutrita del pregiudizio di una duplice appartenenza dell'essere umano al mondo della realtà fisica e a un mondo spirituale, a lui solo riservato. Questo presupposto implica l'idea che l'universo organico sia composto di un elemento "esterno" e di uno "interno" e costituisce, esplicitamente o implicitamente, un fondamento decisivo del sapere, in grado di orientare tutta la ricerca sul vivente. Ora – sostiene Plessner, uno dei rappresentanti principali dell'antropologia filosofica tedesca – una ricerca sulla realtà organica non deve prefiggersi di superare la duplicità di aspetti del vivente «in quanto fenomeno», perché si tratta di un dato di per sé inoppugnabile; essa deve invece rimuovere la sua fondamentalizzazione e la sua esiziale influenza sul modo di porre la questione. In altri termini, si deve impedire a quella duplicità, che appare evidente nell'esperienza quotidiana del vivente, «di costituire un *principio che lacera* il lavoro scientifico dividendolo tra scienze naturali, ovvero misurazione, e scienze della coscienza, ovvero autoanalisi»⁶.

Preso di mira direttamente è anzitutto Cartesio, con la sua nota distinzione nell'uomo di due componenti sostanziali, quella estesa (la materia) e quella spirituale (il pensiero). Il problema ha radici lontane, ma Cartesio aveva saputo dare alla duplicità di anima e corpo una formulazione così convincente

⁴ In proposito si vedano almeno: M. Russo, *La provincia dell'uomo*, Napoli, La città del Sole, 2000; A. Borsari (a cura di), *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, in «Iride» 39, XVI, agosto 2003, pp. 255-360; e il recente volume di J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg-München 2009.

⁵ Sulle caratteristiche comuni ai diversi rappresentanti dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, mi permetto di rimandare a V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Roma, Carocci, 2008.

⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, trad. It. Id., *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 95.

da influenzare in modo decisivo il pensiero occidentale dei secoli successivi⁷. Secondo i rappresentanti dell'antropologia filosofica, per quanto si cerchi di ripensare positivamente il significato della teoria di Cartesio, il dualismo da lui concepito è inequivocabile e assolutamente decisivo, sia nella concezione della realtà organica sia nella distinzione dei saperi⁸. Nel saggio *L'uomo* – parte dell'opera *Il mondo o trattato della luce*, pubblicato postumo nel 1664 – Cartesio descriveva un corpo immaginario (creato da Dio), del tutto simile a quello dell'uomo reale e costituito solo di materia fisica, con l'obiettivo di mostrare come tutte le funzioni principali e le proprietà del corpo umano reale possano svolgersi indipendentemente dall'esistenza di un'anima, che dunque poteva essere considerata come qualcosa di indipendente. Ma già nei *Principia philosophiae*, aveva chiarito che è possibile concepire come componenti della realtà due sostanze da considerarsi tra loro separate, una *res cogitans* e una *res extensa*: possiamo avere – dice – «due nozioni o idee chiare e distinte, l'una d'una sostanza creata che pensa, e l'altra d'una sostanza estesa, purché separiamo accuratamente tutti gli attributi del pensiero dagli attributi dell'estensione»; detti attributi vengono così precisati: «l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea; ed il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante». Così – continua – «possiamo anche considerare il pensiero e l'estensione come le cose principali, che costituiscono la natura della sostanza intelligente e corporea; e allora non dobbiamo concepirle altrimenti che come la sostanza stessa che pensa ed è estesa, cioè come l'anima e il corpo»⁹.

Preso atto di queste posizioni, gli esponenti della nuova antropologia filosofica tedesca fecero di Cartesio il responsabile *tout court* del dualismo caratteristico del pensiero occidentale. Dice Plessner: «si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a fondamentalizzare la distinzione tra fisico e psichico [...] Egli assunse come principio la distinzione fra *res e-*

⁷ Si veda la ricostruzione della questione che ne fa E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1976; trad. it., *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 131 sgg.

⁸ Si vedano M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. It, Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo* a cura di T. Pansera, Roma, Armando, 1998, che ripropone la traduzione di R. Padellaro (Milano, Fabbri, 1970), ma anche , Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a cura di G. Cusinato (Milano, Angeli, 2000), che propone una versione precedente del testo; H. Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad it. cit., pp. 62 sgg. e A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, trad. it, Id. *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con sé stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, a cura di V. Rasini, ni, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 29.

⁹ Cartesio, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche III*, Roma-Bari, Laterza, 2005, § 54, p. 49, § 53, pp. 48-49, e § 63, pp. 55-56.

xtensa e *res cogitans* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una disgiunzione integrale»¹⁰; è a partire da Cartesio che si rende possibile parlare di una specifica sfera dell'interiorità – la psiche, la coscienza o il soggetto –, contrapposta a una sfera dell'esteriorità (quest'ultima derivata dall'identificazione di corporeità ed estensione, con l'identificazione delle sue caratteristiche essenziali nella quantificazione e nella misurabilità). Accade però che un assunto di tipo essenziale possa produrre precise e durevoli conseguenze di carattere disciplinare e metodologico. «È vero – precisa infatti Plessner – che in origine la suddivisione di tutto l'essere in *res extensa* e *res cogitans* è intesa in senso ontologico. Tuttavia riceve quasi automaticamente un significato che ha un effetto ulteriore sul piano metodologico, e che in un certo senso si sottrae alla critica ontologica. Con l'equiparazione di corporeità ed estensione, la natura viene resa accessibile soltanto alla conoscenza tramite misurazione. Tutto ciò che in essa appartiene alla molteplicità intensiva delle qualità deve in quanto tale essere ritenuto cognitivo, dal momento che la *res cogitans* è l'unica sfera che si oppone a quella dell'estensione. Perciò vi sono soltanto queste due possibilità, o interpretare meccanicisticamente le modalità qualitative dell'esistenza e del fenomeno dei corpi, cioè risolverle in quantità, oppure, evitando quest'analisi, spiegarle come contenuti di cogitazioni, come contenuti e prodotti della nostra interiorità»¹¹. Non ci sono alternative per il reale e non si danno alternative cognitive: «sono due le prospettive dell'esperienza, non riconducibili l'una all'altra, che hanno ottenuto la competenza di giudicare: l'autotestimonianza dell'esperienza interiore e l'eterotestimonianza dell'esperienza esteriore. Grossolanamente – prosegue Plessner –, ciò significa la divisione della conoscenza del mondo in conoscenza dei corpi e conoscenza dell'Io. Per dirla in modo più moderno: in una fisica e una psicologia»¹². La questione antropologica assume quindi un significato culturale assai ampio: quello di rimediare anzitutto a un pregiudizio secolare, ponendo le condizioni per una nuova formulazione della domanda sull'uomo.

2. Plessner e il percorso della riflessione sull'uomo

La prima riflessione antropologica del giovane Plessner, certamente stimolata dalle posizioni del già famoso professor Scheler¹³, ha nel principio della ri-

¹⁰ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 63. e p. 97.

¹¹ Ivi, pp. 63-64.

¹² Ivi, p. 65.

¹³ Il significato del lavoro di Max Scheler per le ricerche di Plessner è fuori discussione. Nonostante la spiacevole vicenda occorsa nel 1928 a Colonia (si veda anche solo J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 89 sgg.) che lo coinvolse in una ingiustificata accusa

composizione unitaria dell'ente umano uno dei suoi sproni principali; ma l'attacco al pensiero cartesiano rimane in fin dei conti strumentale: la questione della "ricerca dell'uomo" va ben oltre. Si tratta – certo – di recuperare l'unità dell'essere umano, ma i mezzi e i concetti da utilizzare sono ancora tutti da trovare. Dinanzi alle richieste di un'epoca in crisi, una ridefinizione della natura umana in grado di fornire un solido terreno alla riorganizzazione politica e sociale dell'esistenza deve individuare anche un terreno "neutrale", fertile e libero, in cui radicarsi. Si tratta insomma di rimettere tutto in discussione e stabilire cosa sia da salvare nel panorama culturale moderno e nel lascito della tradizione, e cosa invece sia da rigettare. Fare i conti con la storia del pensiero filosofico è inevitabile; e Plessner non si sottrae all'incombenza.

Plessner ha ben presente come nella Germania dei primi del Novecento, dopo la prima guerra mondiale, si stia affermando una nuova situazione sociale e culturale, caratterizzata dal dissolvimento di una serie di certezze che fino a un passato molto recente avevano contribuito a mantenere salda la posizione teoretico-morale; ora, mentre Dio rischia la dissoluzione, avanza l'inquietante ipotesi di una origine animale di colui che per secoli si era rappresentato "a immagine e somiglianza" dell'Ente Supremo. In questo contesto, la domanda sull'essenza e il fine dell'essere umano costringe all'impegno nella fondazione di una scienza antropologica. Ma di che tipo? Plessner ritiene che una domanda sulla natura dell'uomo non possa che gravare sulla disciplina filosofica: la scienza naturale ha un compito diverso. Ma non è semplice stabilire in che modo e in che forma. Intanto, è opportuno capire come si sia mossa, negli ultimi secoli, la ricerca sulla realtà dell'essere umano, per decidere quali tra gli strumenti sino a ora utilizzati possano essere ancora validi – anche solo parzialmente –, o se invece non sia il caso di sostituirli interamente. L'esigenza di un'antropologia filosofica – intanto – è a suo parere un «tardo riflesso del processo storico del pensiero sull'uomo»¹⁴, che finalmente, dopo molti secoli di latitanza, ha stretto il nodo su una questione tanto essenziale quanto imprescindibile. Non è però stato possibile metterne subito a fuoco i termini: tra cartesianesimo ed esistenzialismo, il percorso del problema ha dovuto superare numerosi ostacoli.

Il pensiero cartesiano ha il pregio di avere dato inizio all'emancipazione della natura umana dal mondo. Separando la natura dell'uomo dalla realtà

di plagio, è lo stesso Plessner ad annunciare il riconoscimento verso il grande Professore (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 4); l'autonomia e l'originalità dell'impostazione antropologica di Plessner è del tutto fuori discussione. Anche Scheler si era scagliato con veemenza contro Cartesio; si veda ad esempio il suo *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di T. Pansera, pp. 176-177.

¹⁴ H. Plessner, *Immer noch philoophische Anthropologie?* in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 235-246; trad. It. *Ancora dell'antropologia filioisofica?* in H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, Roma, Armando, 2007, p. 89.

mondana, concentrando l'attenzione sulla specificità "autonoma" dell'essenza umana, Cartesio ha posto le basi per una vera antropologia filosofica. Per un verso, dunque, egli va additato come responsabile della fondamentalizzazione di una doppia natura dell'uomo; per l'altro, si deve riconoscere nel suo sforzo l'individuazione della necessità di considerare l'uomo "per quello che è", cioè di rinunciare a presupposti teologici per lasciare spazio a una indagine "terrena" sugli enti naturali. C'è stato bisogno di un lungo percorso teoretico affinché il sapere umano riuscisse a concentrarsi sull'oggetto antropologico concedendo nuove condizioni di indagine. Il fatto è che troppo a lungo l'uomo ha volto lo sguardo verso l'iperuranio, trascurando la propria consistenza terrena: «l'interesse empirico per le cose umane si è destato tardi» e si è canalizzato attraverso scienze specifiche alcune delle quali hanno incontrato – o reincontrato – la riflessione filosofica solo dopo lunga maturazione. Plessner ne fa una ricostruzione che va dal pensiero cartesiano a quello esistenzialista. Durante questo percorso, l'emancipazione dell'uomo dal mondo ha mostrato tutte le sue carenze, portando con sé la crisi della metafisica, la rivalutazione dell'individualità e l'importanza del proprio rapporto con l'ambiente, ma anche e soprattutto la necessità di fare i conti con la concretezza corporea. Momenti assolutamente essenziali sono dunque il lavoro critico di Kant, le istanze suggerite dalla riflessione di Feuerbach e Marx, l'insistenza storicistica di Dilthey. Ma un'attenzione speciale è da dedicare alle posizioni esistenzialiste; anche perché l'esistenzialismo, in particolare quello heideggeriano, ha probabilmente ostacolato una corretta ricezione delle richieste avanzate dall'antropologia filosofica contemporanea.

Col senno di poi – vale a dire dopo qualche tempo dagli eventi che certamente contribuirono all'affossamento delle istanze dell'antropologia filosofica e allo scontro diretto dei suoi sostenitori con la filosofia esistenzialista¹⁵ – Plessner discute nel dettaglio la posizione di Heidegger, che all'inizio del secolo era stato coinvolto nella "questione dell'antropologismo"¹⁶. Benché la consistenza dell'antropologia filosofica degli anni '20 possa forse apparire ridotta a semplice "moda intellettuale" del tempo, data la sua esigua resistenza e il superamento da parte di una nuova e più accattivante tendenza, le cose sono assai più complicate, e secondo Plessner per buona parte la questione rimane ancora oggi insoluta. Questo afferma in apertura al saggio *Der Aussagewert*

¹⁵ Sul tramonto della corrente antropologica si possono vedere il saggio introduttivo di B. Accarino al volume da lui curato *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., pp. 8-10; Id., *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Schriften X*, pp. 302-341.

¹⁶ Se ne veda la ricostruzione di R. Martinelli nel volume *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 225-242 e J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 103-121.

einer philosophischen Anthropologie,¹⁷, del 1973, dove si confronta direttamente con il pensiero heideggeriano. La presa di posizione di Heidegger – sottolinea Plessner – implica preventivamente una «clausola di sbarramento» da cui non si può prescindere: «secondo lui, la domanda “Che cosa è l’uomo?”, oggi sottoposta al peso della secolare tradizione filosofica – che vive di questa domanda e che da questa domanda è stata perennemente mossa – non può più essere sollevata in tutta la sua gravità se prima non viene chiarita la questione che riguarda la parolina “è”»¹⁸. La domanda sulla natura dell’uomo rimanda, insomma, a una questione più profonda sul senso dell’essere, che non si esaurisce nella semplice indagine dell’ente e del mondo. Occorre così dedicarsi a un’ontologia fondamentale, anzitutto, facendo dell’uomo l’ente capace di interrogare se stesso (non invece contrapponendolo come specie zoologica all’animale), perché questa priorità autocomprendiva è caratteristica esclusiva dell’esserci dell’uomo. L’orizzonte della conoscenza umana subisce in questo modo un preciso trasferimento, mentre il linguaggio verbale assume il carattere di veicolo per la comprensione della cosa in esso contenuta. La riduzione alla coscienza operata dalla fenomenologia husserliana è considerata da Heidegger un modo privativo di valutazione dell’esserci e dell’uomo, che invece – secondo Plessner – riesce a creare un ponte con la prospettiva storiografica di Dilthey: «nel segno della viva precomprensione»¹⁹.

La trasformabilità e la fugacità storiche dell’essere umano riflettono, in fin dei conti, la condizione di insicurezza di tutta un’epoca. Ma è proprio per queste attenzioni che Husserl poté accusare Heidegger di antropologismo: «egli non voleva che la sua ontologia fondamentale, in *quanto filo conduttore dell’umano* modo di esserci e della sua collocazione nell’esserci come domanda sull’essere, venisse scambiata con un’antropologia. Tuttavia, contro la sua volontà, tenne questa strada aperta»²⁰. Senza percorrerla, però; perché Heidegger scelse – appunto – il percorso che portava all’esistenza escludendo, secondo Plessner, la “vera” vita. L’attenzione rivolta agli esistenziali, che sono specifica condizione di possibilità dell’esserci, si allontana dalla «semplice presenza» in cui rientra la dimensione vitale. L’esserci guarda se stesso essenzialmente, dimenticandosi di essere un ente biologico, di avere un corpo, una serie di relazioni concrete, un mondo intorno: l’uomo e il mondo sono e

¹⁷ H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 380-399; trad. it. *Il valore propositivo dell’antropologia filosofica*, in Id., *Antropologia filosofica*, a cura di O. Tolone, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 77-113, pp. 79-80.

¹⁸ Ivi, p. 81.

¹⁹ Ivi, p. 84.

²⁰ Ivi, p. 86. Plessner rimanda al testo di H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer “philosophischen Anthropologie”* (in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80 Geburtstag*, a cura di V. Klostermann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1970) nel discutere le posizioni di Heidegger.

restano “sospesi” (o husserlianamente “tra parentesi”). È lo stesso rimprovero che, qualche anno dopo, gli farà anche un suo allievo, Hans Jonas: con Heidegger – dice – «si parlava dell'esserci come cura, ma in senso spirituale e non si diceva nulla del primo fondamento fisico che imponeva la cura, ossia la nostra corporeità. È per questa che noi, essendo pure un pezzo di natura, siamo connessi nei nostri bisogni e nella nostra fragilità alla natura circostante e ciò al livello più profondo attraverso il ricambio organico, che è la condizione di tutto il resto»²¹. L'uomo non è solo “esistenzialmente” un esserci, ma è anche “vitalisticamente” un organismo; e se una riflessione semplicemente esistenzialista può forse prescindere, un'antropologia filosofica non può farlo.

3. *L'antropologia deve partire dalla vita*

L'esserci di Heidegger non può essere concepito come vita, perché quest'ultimo termine caratterizza troppo vagamente una dimensione “meno nobile” di quella che conduce all'essere. «Alla parola vita manca il riferimento all'apertura verso il futuro»²²; ma soprattutto essa richiama l'immediatezza del divenire corporeo, l'urgenza del bisogno fisico, la fatica della concreta persistenza. All'interno della corrente esistenzialista, saranno Sartre e Merleau-Ponty a ripensare il senso della corporeità, decretando che non si può evitare «un ampliamento dell'orizzonte oltre l'esserci (oltre la clausola di sbarramento di Heidegger), nella direzione della vita», operando un passaggio, un superamento (magari in senso hegeliano) della prospettiva heideggeriana: l'uomo deve poter guardare il suo essere presente (come vita).

«La vita contiene l'esistenza»²³ – dichiara Plessner –, e ne pone le condizioni: da qui occorre partire. Può esistere, nel senso voluto dall'ontologia esistenziale, solo chi abbia vita; Ciò che preme a Plessner, in questo saggio degli anni Settanta, è ribadire quanto aveva già sostenuto con forza molti anni prima, quando si era trattato, per lui, di scendere in campo per la fondazione di una nuova antropologia. Allora, aveva riconosciuto nel concetto di vita la parola chiave di tutta un'epoca²⁴; ma soprattutto il vero punto di partenza per la scienza dell'uomo: una filosofia della vita, ovvero una “filosofia della

²¹ H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; trad. It., *Scienza come esperienza personale*, in Id., *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 9-34, p. 22.

²² H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 89.

²³ Ivi., p. 93..

²⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., pp. 27-28.

natura”, doveva porsi a monte di una filosofia dell’uomo²⁵, perché la vita coinvolge l’uomo senza essere a lui riservata. La parola “vita” attraversa l’intera gamma degli organismi e predispone il terreno più neutro per la determinazione della natura dell’uomo come di quella di ogni altra specie biologica.

«La vita nel senso di essere animati – precisa Plessner – significa autonomia rispetto all’ambiente a cui il corpo appartiene. Un corpo inanimato certamente subisce gli effetti dell’ambiente; tuttavia non reagisce ad essi, ma vi si rapporta autonomamente. Questa posizione caratteristica del corpo animato si chiama posizionalità»²⁶. La particolare posizionalità dell’uomo, quella eccentrica, saprà dare ragione anche dell’esserci del suo essere, rispondendo alla precisa domanda: «quali condizioni devono essere soddisfatte, affinché la dimensione dell’esistenza venga fondata da quella della vita?»²⁷. L’esistenza non è un fatto empirico ma una modalità specifica, una possibilità della vita. Più precisamente, «la faticosa salvaguardia della sfera esistenziale dell’esserci avviene solo distanziandosi dalla vita reale nella sua presenza»²⁸. Il distanziamento da sé è uno dei motivi più caratterizzanti dell’antropologia filosofica plessneriana, ragione per cui l’aspetto esistenziale della vita dell’uomo non verrà certo trascurato da Plessner; un distanziamento, però, presuppone una vicinanza essenziale; un allontanamento da sé richiede un essere in presenza di sé. Il concetto di posizionalità eccentrica determina l’uomo come il vivente contemporaneamente più vicino a se stesso e più lontano da sé; come l’organismo che non solo è nel centro della propria posizionalità ma sa di esservi e può così prenderne distanza, riflettere su di sé, sulla propria esistenza e consistenza²⁹.

Un vivente di posizionalità eccentrica, grazie all’intreccio tra essere e avere un corpo, conserva il naturale legame con l’animalità (di posizionalità centrica) e con l’organico in generale, ma contemporaneamente si proietta oltre qualunque altra forma vivente, perché questa sua modalità d’essere lo costringe a prendere in mano la propria vita, a progettare il futuro, facendo fronte a carenze e necessità di sapere (del mondo e di sé)³⁰. Da qui le tre leggi antropologiche individuate da Plessner nell’opera del 1928: la legge dell’artificialità naturale, secondo la quale l’uomo realizza la propria natura passando attraverso l’artificio della cultura e della tecnica; quella dell’immediatezza mediata, che sottolinea la relazione diretta e tuttavia sem-

²⁵ Ivi, p. 50.

²⁶ H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 97.

²⁷ Ivi, p. 95.

²⁸ Ivi, p. 93.

²⁹ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, trad. it. cit., p. 312 sgg., in particolare p. 314.

³⁰ Si veda H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, p. 109 sgg.

pre mediata dell'uomo con il mondo e con i suoi simili; e infine la legge del luogo utopico, che meglio di qualunque altra registra la struttura paradossale e dialettica della vita umana: *dos moi pou sto*, datemi un punto fermo, non è una semplice richiesta, è l'inutile quanto inevitabile grido di un ente destinato al divenire. «Queste parole abbracciano l'intera esistenza umana – dice Plessner –. La sua forma eccentrica spinge l'uomo al perfezionamento, stimola i bisogni che possono essere soddisfatti soltanto mediante un sistema di oggetti artificiali e insieme imprime loro il marchio della caducità. Gli uomini ottengono in ogni epoca ciò che vogliono. E mentre l'ottengono, l'uomo invisibile che è in loro si è già spostato oltre. Il suo costitutivo sradicamento attesta la realtà della storia universale»³¹.

Per capire la complicata fenomenologia della condizione umana non basta una descrizione; occorre risalire alle condizioni di possibilità del suo darsi e determinare quindi le modalità di relazione dell'ente eccentrico con la natura e con la storia. Ne segue allora che per un'antropologia filosofica «le ricerche nel campo della preistoria e della protostoria sono [...] importanti quanto quelle sull'evoluzione embrionale infantile»³², e una simile apertura verso le indagini che recuperano la «vita», pur senza escludere l'«esistenza», profila altresì l'importanza di una pluralità di metodi e di prospettive. Ne deriva però anche che qualunque antropologia non possa che mantenere lo statuto non dogmatico, non definitivo e aspecifico di una scienza che tende a una conoscenza irraggiungibile, mai definitiva e sempre inevitabilmente superabile: perché l'uomo è sviluppo e cambiamento, nel suo essere e nel suo sapere. Per questo, è forse più opportuno usare ogni volta l'articolo indeterminativo, e parlare di «una» antropologia: quella corrispondente a un percorso, a una prospettiva, a ragionevole proposta. E un'antropologia che punti all'indagine dell'essere umano partendo dal bacino della vita – sostiene Plessner – assume un «valore propositivo» superiore a quello di altre (evidentemente possibili) antropologie filosofiche³³.

Resta il fatto – aggiunge – che l'antropologia in senso filosofico «non può essere semplicemente equiparata a quelle correnti e a quei metodi che intendono determinare l'essere e le caratteristiche dell'uomo, opponendosi ai metodi specialistici delle scienze naturali, della psicologia, della storiografia e della sociologia. [...] Solo lo sforzo di trovare un criterio per l'elaborazione concettuale che si estenda all'organico, può dirsi filosofico, poiché esso ci introduce nei conflitti tipicamente filosofici della teoria della conoscenza,

³¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it. cit., p. 363.

³² H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, cit., p. 112.

³³ Ivi, p. 113.

dell'ontologia ecc.»³⁴. Questo significa anche che – proseguendo e approfondendo un processo culturale di emancipazione del soggetto e volgendosi al contempo verso l'intreccio delle sue modalità esistenziali con la corporeità e l'appartenenza al regno naturale – la nuova scienza filosofica dell'uomo prende vita, quasi paradossalmente, all'insegna del superamento dell'antropocentrismo³⁵.

Ma cerchiamo di chiarire meglio come si configuri il compito di una simile antropologia.

4. *Il compito di un'antropologia filosofica*

Sicuramente, essa non può prescindere dalla precondizione della insondabilità dell'uomo. Il termine *Unergründlichkeit* indica al contempo l'impossibilità di una vera determinazione essenziale (in senso metafisico) dell'uomo e il motivo della stessa. La radice *Grund* segnala una base, un fondamento sul quale sia possibile radicare (cioè fondare) qualcosa, che il privativo «un» sottrae. L'uomo è un ente privo di fondamento, di un terreno stabile da cui prendere le mosse nella comprensione di sé e del mondo. È imperscrutabile nel senso che non si dà la possibilità di definirne la natura una volta per tutte. Questa precondizione garantisce la pluralità degli approcci possibili, la molteplicità delle direzioni e dei mezzi di indagine, ma soprattutto sancisce la fine della metafisica dogmatica e l'inutilità di vuote formule descrittive. «Il particolare legame dell'antropologia filosofica con la situazione pratica le proibisce, in fondo, di definire o caratterizzare l'uomo, ancorché nella pienezza di “tutte” le sue dimensioni d'essere, sulla base di ciò che egli “propriamente” può e deve essere. Formule strutturali non possono rivendicare alcun valore teoretico-conclusivo [*abschliessend-theoretischen*], bensì un valere espositivo-accogliente [*ausschliessend-exponierenden*]»³⁶. La categoria dell'uomo deve rappresentare un puro riferimento, che non ha valore classificatorio, ma al contrario garantisce «la serietà della responsabilità dinanzi a “tutte” le possibilità nelle quali egli può comprendersi e dunque essere»³⁷. Per questa assunzione di responsa-

³⁴ H. Plessner, *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp.33-51; trad. it. *Il compito dell'antropologia filosofica*, in H. Plesner, *Antropologia filosofica*, cit., pp. 43-76, p. 45 [dello stesso saggio è stata recentemente pubblicata anche un'altra traduzione: *Il compito dell'Antropologia filosofica*, in *L'uomo: una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, Roma, Armando, 2007, pp. 37-62).

³⁵ Cfr. H. Plessner, *Immer noch philosophische Anthropologie? Gesammelte Schriften VIII*, pp 235-246; trad it. Id., *Ancora dell'Antropologia filosofica?*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, cit., pp. 89-104, pp. 103-104.

³⁶ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, cit., p. 54 (trad. mod.).

³⁷ Ibid.

bilità, l'antropologia filosofica – o meglio una certa antropologia filosofica – deve muoversi in un ambito non oggettivamente delimitabile da categorie preconcepite. Tale ambito sarà definito dalla relazione dell'uomo «con» e «nel» mondo: un mondo – precisa Plessner – che rappresenta una breccia su orizzonti aperti e sterminati, dalla valenza plurima e per lo più imperscrutabili; un mondo che provoca profonda insicurezza e costringe al conferimento di senso; un mondo quindi che nell'uomo suscita la consapevolezza del proprio essere.

Definire il compito di una simile antropologia filosofica significa anzitutto individuarne i legami con le singole scienze della natura e della cultura, considerando anche la situazione storica della vita umana. Ma occorre altresì precisare il suo rapporto con la riflessione filosofica in generale: non si deve pensare che se ne voglia fare il cuore della filosofia o il suo fondamento, chiarisce Plessner³⁸. Si tratterebbe di una pretesa ingiustificata: la si può considerare invece una disciplina periferica, come parte della filosofia ma anche dell'antropologia ed è importante non trasformarla in una “filosofia antropologica” o una “antroposofia”, come qualcuno ha tentato di fare. Questa antropologia deve proporsi lo studio «dell'uomo in quanto uomo», mantenendosi in equilibrio tra il rischio di una eccessiva individuazione e la tentazione di una estrema generalizzazione, così che vengano tutelate da un lato la possibilità di fare riferimento a una costituzione essenziale dell'essere umano, dall'altro la prossimità della ricerca alla realtà empirica (senza dunque cadere nella metafisica, né abbandonarsi allo scientismo)³⁹.

Allo stesso tempo – come già sottolineato – essa non è autorizzata a compiere una separazione tra corpo e mente, né a privilegiare un aspetto della realtà umana a discapito di altre: per la scoperta dell'essenza dell'uomo, qualunque aspetto, sia esso fisico, psichico, etico-spirituale o religioso, ha il medesimo diritto di parola. Questo principio la mantiene egualmente lontana da materialismi e spiritualismi, la tutela dinanzi al pericolo di fondamentalizzare un dato parziale dell'essere dell'uomo. Tale principio richiama l'unità psicofisica concreta che sta alla base delle diverse manifestazioni umane e che rende possibile il passaggio dall'una all'altra – da quelle biologiche a quelle storiche o spirituali. Stringendo sulle linee guida del compito di un'antropologia filosofica, Plessner riassume alcuni principi cogenti: «il primo principio stabilisce che tutti gli aspetti nei quali si rivelano l'essere e l'agire umano sono metodologicamente equivalenti per la conoscenza essenziale dell'uomo. Il secondo principio stabilisce il carattere unitario che sta alla base degli aspetti, considerati nella loro equivalenza. Il terzo principio stabilisce la funzione di un'antropologia filosofica consapevole dei suoi limiti teoretici in considera-

³⁸ Ivi, p. 50.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 50-51.

zione della sua responsabilità pratica di fronte all'imperscrutabilità delle possibilità umane»⁴⁰. Nessun dogma, dunque, sulla natura umana potrà apparire ancora tollerabile: un'antropologia filosofica deve comprendere i propri limiti, e sperare per questa via di superarli. L'infondatezza (cioè la mancanza di un terreno saldo), stabilita dalla legge antropologica del luogo utopico, scardina la possibilità di rassicuranti certezze, ma al contempo tutela dagli eccessi di una pericolosa «presunzione teoretica», salvando l'uomo anzitutto dalla «autodivinizzazione»⁴¹. La nuova scienza filosofica dell'uomo – in relazione alla situazione storica contemporanea – assume le sembianze scettiche di una ricerca rispettosa dell'ignoto, per la quale il dubbio funge da inesauribile torcia. L'immagine problematica dell'essere umano testimonia un significativo ampliamento dei suoi orizzonti, derivando da una matura presa di distanza da metri di valutazione tradizionali oramai angusti. «*Homo absconditus*» è la sola definizione ferma che essa può ancora permettersi, giacché un essere eccentrico non può che rimanere per se stesso un enigma insolubile, un ente sottratto alla reificazione grazie alla riflessione continua, un problema sempre posto e mai risolto: «una questione aperta»⁴².

Il compito dell'antropologia filosofica si attaglia all'essenza più intima del suo stesso oggetto rimanendo un compito infinito, come lo è l'uomo per se stesso. La conoscenza deve scoprire ed esaltare le possibilità insite nella natura umana, e non occultarle selezionando; per questo, nel tentativo di cogliere le leggi più fondamentali della sua natura, essa deve riconoscere l'indefinibile pluralità dei suoi modi d'essere, per non distruggere il «respiro del suo oggetto», vale a dire la stessa dignità umana. «L'*homo absconditus* – dice Plessner – l'uomo imperscrutabile è il potere della sua libertà che continuamente si sottrae a qualunque fissazione teoretica, che spezza tutte le catene, le unilateralità delle scienze specialistiche come le unilateralità della società»⁴³.

⁴⁰ Ivi, p. 54-55 (trad. mod.).

⁴¹ Nel saggio *Il compito dell'antropologia filosofica*, del 1937, Plessner aveva sottolineato gli eccessi politici, scientifici e tecnici favoriti da una certa impostazione del sapere sull'uomo sotto il regime nazista (ivi, p. 75); nella conclusione affermava: «È qui che si rivela il vero fine filosofico dell'antropologia filosofica: limitare il potere dell'uomo ampliando al massimo la consapevolezza della sua insondabilità e incertezza riguardo all'origine del suo futuro, per fare di nuovo spazio alla fede nell'uomo» (ivi, p. 76).

⁴² Ciò significa che l'uomo si sottrae, nella sua essenza, a un processo di oggettivazione scientifica che può degenerare in reificazione: cfr. H. Plessner, *Über einige motive der philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften VIII*, pp. 117-135; trad. it., Id., *Circa alcuni motivi dell'Antropologia filosofica*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, cit., pp. 63-88, p. 84 e p. 87.

⁴³ Ivi, p. 88.