

### III. Le manifestazioni dell'umano in Helmuth Plessner

**Helmuth Plessner**

**Ancora dell'antropologia filosofica? (1963)**

*Plessner è uno dei fondatori della moderna antropologia filosofica. In questo saggio egli ci presenta la nascita della disciplina, intesa in senso moderno, nei paesi di lingua tedesca intorno al 1920. Ne mette in luce i rapporti sia con la fenomenologia sia con l'esistenzialismo e con le filosofie della vita e della storia, ma sottolinea, al contempo, l'importanza delle scienze biologiche e naturali nell'analizzare l'organismo umano e il suo modo di esistere nel mondo realizzando così la sua natura essenzialmente sociale. La sua ricerca antropologica si articola così nella valutazione filosofica dell'uomo, della società e della storia.*

*Da Al di qua dell'utopia, Marietti, Genova 1974, pp. 187-199.*

L'esigenza di un'antropologia filosofica è il tardo riflesso di un lungo cammino percorso dal pensiero moderno applicatosi all'uomo, che ha immerso la sua natura in una luce tanto più chiara, quanto più il suo ruolo nel mondo diventava oscuro. Tardi, nel decorso di questa storia, si è svegliato l'interesse empirico per cose umane, tardi si è canalizzato in un metodo scientifico proprio, perché la teologia ha dominato la scena ancora nel Settecento. Solo più tardi le narrazioni di viaggi e le notizie di scoperte furono prese sul serio per la conoscenza, e si cominciò a confrontare il proprio mondo con quello non cristiano. Francesi e inglesi furono naturalmente i primi, data la loro esperienza di colonizzazione. La letteratura tedesca seguì titubante. L'antropologia di Kant, un'opera secondaria nella sua produzione filosofica, offre ancora, quasi come in una vetrina delle rarità, frammenti di una psicologia individuale e collettiva antelettera, dal punto di vista prammatico della conoscenza dell'uomo. Per la Germania la scienza empirica dell'uomo diventò rilevante filosoficamente soltanto nella seconda metà dell'Ottocento, da quando cioè le scienze umanistiche e di tipo storico, la psicologia, la biologia e la sociologia, avevano privato la posizione dell'uomo nel mondo dei suoi ultimi sostegni tradizionali. La scoperta del pluralismo e della storicità dei si-

stemi di norme umani accese in modo violento la critica al proprio sistema di norme europeo. Con la relativizzazione della coscienza a forze vitali e sociali finì una storia dell'emancipazione dell'uomo dal mondo, svoltasi da Cartesio all'esistenzialismo.

In questa situazione si trovano dal 1928 gli sforzi per un'antropologia filosofica. È stato determinante il fatto che essa avesse a disposizione lo strumento dell'analisi fenomenologica, che le permetteva di ricondurre in una luce originaria sia le affermazioni empiriche sia quelle filosofiche. Ogni volta che affiora il pericolo che le teorie si cristallizzino o i problemi diventino dogmatici, sul piano fenomenologico è sempre possibile un contatto "visivo" diretto, preteoretico, con la realtà che sta al di là del problema e della teoria. Come sia stato interpretato il metodo fenomenologico, è in questo caso del tutto indifferente. L'osservazione dell'essere (*Wesensschau*) è stata concepita in termini aristotelico-platonici, ma anche in un senso del tutto contrario, come ha fatto per esempio Heidegger. Di ciò il metodo fenomenologico non deve preoccuparsi. Sulla questione della sua teorizzazione sorse una controversia quando Husserl nelle *Idee* del 1913 fece del metodo fenomenologico una filosofia che, con sorpresa di tutti, si immetteva sulla strada dell'idealismo trascendentale. Nella stessa direzione, solo più radicalmente, ha continuato Heidegger, facendo saltare l'orizzonte della coscienza e gli elementi costitutivi dell'ente ereditati dal classicismo greco. Come Husserl, anche lui ha fatto del metodo fenomenologico un principio della filosofia. Ciò non ha niente a che fare con l'antropologia filosofica, in quanto per essa i dati empirici della ricerca sull'uomo sono semplicemente premessi. Nel suo orizzonte sono racchiuse le questioni sulla costituzione di quell'organismo, chiamato uomo perché ha possibilità culturali-spirituali.

Fin dall'inizio, cioè dalla fine degli anni Venti, queste riflessioni sorsero all'ombra dell'esistenzialismo, il quale si interessava dell'analisi della natura umana e della sua costituzione, solo nella misura in cui essa aveva un significato per il problema delle possibilità dell'uomo, nel mondo di oggi, considerato in una prospettiva religiosa ed etico-politica. Poiché l'uomo di oggi attribuisce grande importanza al fatto di poter essere uomo quando vuole esserlo, mentre la fitta intelaiatura dei ruoli nella società industriale lo condanna all'anonimità e alla sostituibilità funzionale nella vita pubblica, a cui egli può resistere solo se si impone come persona, la filosofia esistenzialistica rivolge tutta la sua attenzione agli atti dell'autodecisione e dell'introspezione mentre lascia in ombra ciò che riguarda la natura. Tutto questo dovette comportare delle implicazioni difficilmente districabili tra asserzioni fenomenologiche ed esistenzialistiche, non tanto per Jaspers, che è sempre rimasto un kantiano, quanto piuttosto per Heidegger e Sartre. I moralisti fanno di tutto per essere insensibili sia alla natura che alla civiltà (*Kultur*). I filosofi della morale trovano naturalmente

dei validi motivi. La natura non risolve loro nessun problema. Ma la "civiltà", questa antica parola magica tedesca coniata nel secolo scorso, è diventata sospetta, da quando ha cominciato a mostrare un volto antiumano, da quando si è cristallizzata in complessi industriali: ha mostrato la sua seconda natura dopo che ha perso la libertà. A un pensiero che si occupa dell'uomo in questo suo abbandono, rimangono soltanto due vie d'uscita: una verso l'interiorità, l'altra verso l'azione rivoluzionaria.

Ora, una filosofia non coincide con la sua ubicazione storica e sociale. Jaspers ha sempre impedito analisi fenomenologiche. Heidegger e Sartre al contrario le hanno applicate con virtuosismo, solo che per scopi diversi da quelli di tipo antropologico. Nel giovane Sartre e in Merleau-Ponty la problematica antropologica non assume un ruolo minore che nel giovane Heidegger. Tuttavia l'orientamento del tutto diverso dei loro sforzi filosofici rende difficile, se non impossibile, avere un'immagine esatta del loro contributo antropologico e attribuire a essi un peso per la spiegazione strutturale della natura umana. In Heidegger, dopo la sua opera *Kebrre* (*La svolta*), un tale tentativo è del tutto proibito. Qui si tratta di un rinnovamento della filosofia nel suo complesso, della revisione dei tradizionali elementi costitutivi dell'essere, alla luce della storicità di una natura aperta al mondo, quale l'uomo si attribuisce. In questo modo si ottiene un ritirarsi dell'uomo nell'essere, tentando così in modo diverso rispetto a Hegel o a Leibniz, ma con uguale ambizione, di bloccare la sua emancipazione come soggetto nella filosofia postmedievale.

Seguiamo prima di tutto le tappe fondamentali di questa storia di emancipazione. In essa il soggetto umano assume sempre più nettamente una contrapposizione rispetto al mondo, quanto più esso perde il suo carattere di *ordo* cristiano e quanto più diventa problematico il ruolo che l'uomo vi deve svolgere. Fra le cause di questa perdita c'è senza dubbio la meccanizzazione della realtà fisica per opera delle scienze naturali esatte. Ai suoi inizi l'immagine teorica del mondo non contrasta con le concezioni morali. «Nel modello del mondo delineato da Cartesio, si dovette mettere in discussione il fatto che il meccanismo dell'universo avesse a che fare in qualche modo col fine dell'essere umano. Il meccanismo automatico del corpo che era stato sincronizzato in modo enigmatico e rimasto insoluto per tutta l'età moderna con un *ego cogito*, non aveva niente a che fare con la coscienza dell'uomo. In questo meccanismo dell'universo l'uomo si sentiva soltanto una funzione, ma nella "visione del mondo" cartesiana l'uomo rimane tuttavia al centro» (Blumenberg).

Queste circostanze acquistarono un significato determinante per i secoli successivi. Infatti, la frattura tra il soggetto che accresce continuamente la sua individualità e un mondo che sviluppa il suo carattere di oggettività fino a diventare una natura soggetta a leggi matematicamente formulabili, non è stata fino a oggi superata. Appena il suo dinamismo fu avvertito co-

me una minaccia per la libertà etica e per la fede – sono noti i tentativi del Settecento di fare del newtonismo l'etica ufficiale, come nell'Ottocento del darwinismo – persero credibilità i tentativi di spiegazione metafisica secondo il modello di un'armonia prestabilita. O si limitava la portata delle affermazioni scientifiche – ma allora si pregiudicavano le leggi dell'ordine materiale, opera di Dio – o la libertà.

Il noto sistema kantiano della "restrizione" trasforma il problema della natura dell'uomo, nel quale natura e libertà si devono bilanciare, in una questione di critica alle sue facoltà di conoscere, agire, sperare. Ma per poter esercitare questa critica, due cose si devono presupporre: la necessità della critica, e la possibilità della critica. La sua necessità è comprensibile se consideriamo l'insufficienza della precedente filosofia, ma la possibilità di questa critica? Kant si riferisce a una struttura naturale (*Naturanlage*) dell'uomo, che stranamente non è conforme alle sue forze. Essa spinge l'uomo troppo in alto o troppo in basso, rispetto a quanto egli come uomo può e deve. Questa struttura naturale non fa ancora l'uomo.

Questo processo formativo, che aiuta la mia formazione umana, usa uno strumento delle mie facoltà molto differenziato, ma non ulteriormente spiegabile in tutti i suoi aspetti. Kant mette continuamente in evidenza, dalle formule allegoriche di rappresentazione alle categorie, fino alla facoltà immaginativa e alla ragione, il loro carattere di casualità trascendentale. Nonostante che siano concepite come condizioni per il formarsi di una regolare esperienza, esse sono di per sé dei dati di fatto, cioè delle disponibilità sia verso la natura che verso la libertà, ma non ancora fatti della natura. Se la struttura naturale appartenesse alla natura, se fosse soggetta all'empiria, non ci sarebbe posto per la libertà.

Da dove proviene questa conoscenza? Che carattere hanno queste asserzioni sulla struttura naturale, sulla serie delle sue facoltà, sulla necessità di moderarle per ridurle a proporzioni umane? Certamente non un carattere psicologico. Ma se questa conoscenza non proviene dall'osservazione personale, ma si acquista solo indirettamente, considerando la povertà di una filosofia insufficientemente progredita, si può dire ancora che si tratta di asserzioni? Ci troviamo dinanzi a un'ipotesi antropologica posta come strumento di critica, cioè un'antropologia trascendentale con intenzioni critiche, oppure si tratta già dei primi tentativi di una futura metafisica che potrà farsi passare per scienza?

Come è noto, i successori di Kant non hanno ancora risolto questa problematica. Basandosi sugli elementi centrali della sua concezione filosofica, essi hanno elaborato quella metafisica anti-ontologica che è sfociata nella filosofia dell'identità dell'idealismo tedesco. Il verdetto di Hegel riguardo a una critica, che ha la presunzione di esercitarsi nell'orizzonte dell'uomo finale, fu severo: tentativo di imparare a nuotare, prima di avere il coraggio di tuffarsi in acqua. Il suo verdetto non solo pose termine a

questo sviluppo, ma pose anche un segnale. Quando nella sinistra hegeliana si trattò di ricondurre a una situazione normale la filosofia universale, che era per così dire capovolta e poggiata sulla forza di manipolazione del concetto, e di riportarla a statura umana, si ripeté la stessa scena. Feuerbach volle cominciare dall'uomo concreto. La sua antropologia doveva rinnovare il tentativo di riduzione critica. E che cosa è rimasto dell'antropologia materialistica di Feuerbach nella critica di Marx? Un lodevole tentativo, che rimane prigioniero dell'illusione di poter riuscire a sostenere l'opposizione alla filosofia dell'Io e dello Spirito appoggiandosi sulla Carne, sul Sangue e sull'Amore terreno, e di riuscire a smascherare Dio e l'aldilà come l'ideale di un uomo che in questa vita viene ingannato. Al posto dell'uomo individualmente lacerato, Marx pone l'antagonismo storico-sociale della lotta di classe, al posto di una teoria del soggetto una teoria della storia.

Da questa eredità speculativa ci separa un secolo di esperienza dialettica. Nel campo delle trasformazioni del soggetto imposte dall'industrializzazione, è illusorio pensare a una qualsiasi fine conciliativa. La teoria della possibilità di liberare l'uomo dall'alienazione ha perso la sua forza speculativa in una realtà aperta a possibilità sconosciute. È diventato un concetto con il quale sociologi ed esperti di psicoanalisi trattano ormai soltanto i fenomeni della perdita di individualità nella società burocratizzata. Il nostro mondo non ha più un suo momento conclusivo. Il suo progredire non descrive più un cerchio, ma una linea senza fine. Scienza storica e scienza naturale si sono armonizzate. Della storia si è fatto un processo che coinvolge anche il mondo dell'uomo, il suo sorgere e il suo sviluppo.

Di fronte a questa concezione storica perde ogni consistenza una concezione chiusa dello sviluppo storico, in quanto esso gli toglie ogni sostegno. Secondo Dilthey il tipo "uomo" si dissolve nella corrente della storia e da questa constatazione deduce conseguenze per la conoscenza di se stesso: quello che egli è, lo può venire a sapere dalla storia. Ciò lo potrebbero affermare anche Hegel e Marx (naturalmente qui Marx avrebbe sostituito con preistoria il termine storia), ma allora la frase acquisterebbe un significato diverso. Essa si basa infatti sul concetto di storia finita. Per Dilthey invece la storia è un processo infinito, senza un'epoca centrale o un personaggio di particolare rilievo. La persona umana, plasmata dal classicismo greco e dalla tradizione cristiana, è uno fra i tanti "personaggi" in cui la vita – non il modo di essere – si esprime.

Sul palcoscenico della storia, sullo sfondo sempre identico per ogni scena del dramma, la realtà dinamica della vita si svolge in figure storiche, che noi possiamo comprendere perché parlano di sé e del loro mondo in testi e testimonianze. Niente ci resta nascosto – secondo Misch – piuttosto tutto è costruito su qualcosa, che scaturendo dalla natura si spinge avanti nella vita e dalla vita continuamente si richiama alla natura.

In Kant l'uomo è un personaggio che incarna l'ideale dell'umanità: un prodotto morale che fa attenzione in modo delicato alle abitudini umane. Per Dilthey l'uomo è piuttosto il prodotto tipico della storia umana che ha agito su di esso. Questo tipo si forma nel processo storico, è il risultato riconoscibile del pensiero cristiano-ellenistico con i condizionamenti inequivocabili dell'epoca borghese. Perciò l'uomo dobbiamo considerarlo anche in un senso diverso, storicamente non specificato: come forma di vita nella realtà dinamica, forma che, plasmata secondo una qualsiasi concezione, può anche trovarsi in contrasto con l'ideale dell'umanità. Tuttavia tutte le culture hanno diritto a essere prese sul serio nelle loro norme etico-religiose. Il fatto che i popoli di cultura cristiano-ellenistica siano riusciti ad aprirsi verso una dimensione planetaria e a liberare così il loro sguardo, non ha nessun peso di fronte allo storicismo della filosofia dinamica. Al contrario, questa scoperta richiede un fondamento filosofico che sia agganciato più profondamente che non i fondamenti delle filosofie che non erano ancora consapevoli della loro storicità. Al tentativo del tardo Heidegger – pur discutibile sia riguardo al punto di partenza, sia al suo procedimento – non si potrà negare la serietà con la quale egli ha voluto rispondere a questa esigenza.

In Dilthey l'uomo, in quanto costante dei suoi fattori storici, si annulla. Proprio per questo il suo concetto diventa un problema ermeneutico. La relativizzazione storica radicalizzandosi infrange la prospettiva centrale, costante nella storia del pensiero europeo, indirizzata sull'uomo "razionale", facendo di esso un *excentrum*, cioè un punto decentrato – la svolta copernicana di Kant si applica ancora una volta a questa relativizzazione, senza volgere lo sguardo indietro verso la concezione ontologica che ha abbandonato. Con questo decentramento dell'uomo il relativismo storico diventa un problema per l'antropologia filosofica, naturalmente solo come questione di lettura e valorizzazione di documenti e testimonianze. Una filosofia della vita sviluppatasi nell'ambito del pensiero umanistico non può infrangere questo orizzonte. La vita dinamica delle forme storiche è vita testimoniata, raccontata, è vita "in persona" non come oggetto fisico. La distanza degli avvenimenti del passato e il superamento di essa attraverso i mezzi artificiali della testimonianza, costituiscono un esempio tipico anche dell'accessibilità conoscitiva di questa vita. In questo contesto acquista rilevanza anche ciò che è vitale, la passione, la malattia, la struttura del corpo. Ciò non sarebbe mai possibile in una prospettiva biologica, dove questi elementi vitali non acquistano importanza per l'azione ermeneutica.

Limitandosi al prodotto culturale, la filosofia delle forme simboliche di Cassirer si trova in armonia con Dilthey. Solo che essa lavora con un arsenale di forme relativamente costante. Sotto questo aspetto Cassirer è rimasto indietro rispetto alla problematica di Dilthey. Anche per Cassirer

una definizione della natura umana è possibile solo sul piano funzionale non su quello sostanziale. Non esiste un principio inerente, quasi un *vinculum substantiale* – come pensava la filosofia scolastica – e neppure esiste una capacità specifica, in base alla quale si possa caratterizzare l'uomo inequivocabilmente. Caratteristico è unicamente quello che egli produce: la lingua, il mito, la religione, l'arte, la scienza, la storia. Una filosofia dell'uomo ha il compito di mediare l'analisi della struttura fondamentale di tutte queste attività e di considerarle come un tutto organico. Così si può cogliere il *vinculum functionale* che esiste tra la lingua, il mito, l'arte ecc.: vincolo che rende le diverse attività dipendenti fra loro e nello stesso tempo le individualizza l'una di fronte all'altra. Un tale sistema di funzioni sta alla sua origine: sorgente non occulta, da cui scaturiscono le funzioni. Esse non si possono organizzare in sistema da una punto di vista logico, ma piuttosto morale, come fasi della progressiva autoliberazione dell'uomo nell'edificare un mondo ideale.

È evidente in questa impostazione l'influsso del carattere positivistico del tardo idealismo. Al posto delle domande dalla cui risposta dipende la mia esistenza umana, è subentrata la ricerca delle forme nelle quali l'uomo specificamente si esprime. Lo riconoscerete dai suoi frutti. Perché siano presenti questi frutti e non altri, non può essere rivelato dalla teoria, perché il suo legame funzionale non fa trapelare niente di tutto questo. Il legame funzionale deve rimanere in stretto rapporto con le manifestazioni che ora si verificano, perché l'uomo, che in esse si manifesta e per il quale esse funzionano, soltanto attraverso di esse è caratterizzabile, mentre non può presentarsi direttamente come soggetto comprensibile. Esiste solo come insieme di prestazioni. In Kant le cose stanno diversamente. Secondo Kant bisogna tener conto del sovrappiù di un elemento imponderabile, secondo Cassirer no. Il soggetto si dissolve sempre nelle sue prestazioni, che appunto per questo rappresentano simbolicamente il soggetto. Naturalmente lo sa anche Cassirer che l'uomo è un essere vivente, ma non ne fa uso filosoficamente. Le forme d'espressione degli animali gli servono solo come elementi di contrasto, per mettere in evidenza sul loro sfondo le forme espressive tipicamente umane. Il loro significato funzionale rimane oscuro, perché non si sa per chi esse funzionano.

Un'"antropologia filosofica", che già nei suoi primi tentativi si limita alla cultura in quanto prodotto, non può affrontare la problematica di questo significato funzionale. Ciò è possibile soltanto partendo da una posizione situata al di fuori dell'orizzonte, alla quale si riferisce l'identificazione delle prestazioni umane con l'organismo umano. È dubbio che un kantiano come Cassirer o uno storico delle idee come Dilthey abbiano il coraggio o perlomeno l'interesse a vedere in questa identificazione tra organismo e prestazioni più di un semplice fatto empirico. Dove inizia la dimensione corporea, finisce per loro la filosofia.

Secondo l'opinione oggi dominante, questo incantesimo è infranto con la fenomenologia dell'esistenza. Quello che c'è di vero è che il concetto di esistenza elimina la problematica, o se si vuole le toglie la sua validità, dal momento che esso sostituisce il soggetto della coscienza (*Bewusstsein*) – questo punto di fuga della riflessione, che è sì legato al corpo di un uomo, ma non è limitato a esso – col soggetto dell'esistenza (*Dasein*): un modo di essere (*Sein*) che è tipico dell'individuo concreto in quanto natura finita e circoscritta dalla morte. In questo tipo di essere è inclusa in modo essenziale la "corporeità". È per questo che né i marxisti, né gli psicologi trovano difficile operare col concetto di esistenza. I marxisti possono conservare di fronte alle prospettive della filosofia esistenzialista lo stesso grado di libertà che ha l'analisi psichiatrica dell'esistenza nei confronti della psicanalisi o della speculazione ontologica. L'assunzione teoretica del concetto di esistenza e la sua motivazione fenomenologica come anche la sua applicazione costituiscono un affare a sé. Ma già il concetto stesso, non c'è dubbio, ha reso possibile che concezioni tra loro ostili, come il marxismo, la psicologia ermeneutica e l'analisi dell'esistenza, intravedano la possibilità di instaurare un dialogo.

Ciò che tuttavia manca al concetto di esistenza, ciò di cui esso non tiene conto, è l'immensa concatenazione tra il modo umano di essere e l'organismo dell'uomo. La corporeità, come momento strutturale dell'esistenza concreta, con la quale essa si deve confrontare e che la pervade con i suoi diversi modi di disponibilità e di resistenza, non assume rilevanza in quanto corpo. Ciò viene lasciato alla biologia e alla scienza che si occupa della natura organica. Tenendo conto essenzialmente anche della corporeità nel modo di esistere degli uomini nel mondo, l'analisi dell'esistenza elimina il fenomeno umano come problema della corporeità nella sua fattualità. Gli rende impossibile di trovare l'aggancio al mondo fisico, come faceva del resto anche il trascendentalismo critico, naturalmente con motivazioni diverse. Non ne resta colpito ciò che chiamiamo manifestazione esteriore dell'uomo in senso esistenziale, cioè il suo volto, il suo sguardo, le qualità rilevanti sul piano erotico-estetico, perché esse appartengono alle forme costitutive della corporeità.

Nella linea di pensiero di Kant, della filosofia dell'identità e del neokantismo, la natura è l'altro, il costituito, il prodotto di funzioni creative. E anche come ente spirituale nella sua alterità non è altro che un momento intermedio sulla via del ritorno all'origine (anche per Marx nell'uomo come natura sociale l'accento è posto sul sociale, ed è il libro aperto dell'industria che contiene tutta l'antropologia). Anche Heidegger si deve considerare come un momento ulteriore sulla stessa linea. Al posto delle leggi della coscienza, abbiamo adesso le leggi dell'esistenza, nel cui orizzonte ricompaiono tutte le immagini concettuali già elaborate dal trascendentalismo, trasformate naturalmente in differenziazioni ontico-ontologi-



che. Nell'ambito delle scienze naturali la natura acquista significato dalla tecnica. Ma come *physis* e forza creativa esige che si completi quella svolta, per la quale per esempio non sarà più possibile contrapporre l'uomo, essere vivente che possiede il dono della parola, agli altri tipi di esseri viventi. Ciò deve subire il confronto con le esigenze dell'essere. Ma ciò significa che l'antropologia filosofica è qui come altrove un insopportabile ibrido, una problematica momentanea, senza senso in una filosofia dell'uomo. I tentativi di Bergson, Scheler, Teilhard de Chardin sono quindi già falliti in partenza.

Con le dimissioni della "filosofia della vita" a favore della "filosofia dell'esistenza", anche il problema della concatenazione di monopoli specificamente umani con l'organismo dell'uomo scompare immancabilmente dal raggio visivo. Ma che cosa vuol significare il superamento dell'antropocentrismo? È vero che ha reso possibile la storicizzazione della natura umana e delle sue concezioni, ma si è arrivati al punto di non dare più nessun rilievo alla natura se non per la circostanza che se ne ha bisogno per morire. Se si ritiene il metodo fenomenologico capace di spiegare l'essere, perché poi fermarsi solo al fenomeno del linguaggio? Perché l'essere si esprime? La fissazione sul linguaggio come dimora dell'essere – un'eredità del metodo fenomenologico che vuole arrivare alla cosa attraverso il significato delle parole – è la controparte della tecnica liquidatoria di ogni questione metafisica con l'aiuto dell'analisi linguistica. Tra l'esaltazione della lingua e il suo depauperamento i fenomeni diventano irrilevanti. E non ci si deve allora meravigliare se la filosofia dell'esistenza favorisce involontariamente una teoria afilosofica dell'uomo, che si comporta come se il dimenticato problema della natura si potesse nascondere prendendo in prestito elementi dal museo del *behaviorismo*.

Naturalmente, in questo superamento dell'antropocentrismo come ultima volontà testamentaria della storia dell'emancipazione del soggetto, tutto dipende dalla prossima mossa anche nel metodo. Questo passo in avanti segue il cammino che noi percorriamo dal tempo di Copernico e di Darwin, il cammino seguito dalla ricerca storico-culturale sull'uomo. Forse ci condurrà ad un punto in cui vedremo infranto il monopolio, oggi ancor valido, dell'uomo come unico essere razionale. Ma allora la problematica antropologica riceverebbe un aspetto pratico. La possibilità di altre forme di vita, a livello universale, che godano del dono della ragione, non è mai stata esclusa. Oggi che sul piano tecnico si pone già in questione il nostro provincialismo terreno, di quella possibilità si parla già come di una probabilità. Noi sulla terra conosciamo l'uomo solo come ominide. Ma chi ci dice che la sua forma di vita sia l'unica possibile per un essere finito, che goda di intelletto e forza creativa?