

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 Groethuysen, 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

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 compiutezza 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-