

Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie

Agostino Cera

Università di Napoli, Federico II

moonwatch1@libero.it

ABSTRACT

I propose a comparison between the “classic” philosophical anthropology of the XX century and Karl Löwith’s thought, through a dialog with Joachim Fischer’s 2008 book, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*.

KEYWORDS

Philosophical anthropology, K. Löwith, J. Fischer

1. Introduzione

Queste pagine – incentrate su un confronto tra la “corrente” dell’antropologia filosofica del XX secolo facente capo alla triade: Scheler, Plessner, Gehlen e il pensiero di Karl Löwith riletto complessivamente come elevazione della *Menschenfrage* al rango di *Sache des Denkens** – si collocano all’interno di un dibattito mai sopito (perlomeno in riferimento al panorama continentale, con una spiccata propensione per l’ambito tedesco) nel corso degli ultimi trent’anni: quello relativo al problema di una definizione, storica e teorica, dell’antropologia filosofica. Della sua rinascita (o nascita) durante lo scorso secolo. Tema spinoso, dal momento che se da un lato “l’antropologia filosofica del nostro secolo non presenta difficoltà di deno-

* A scanso di equivoci, possibili a causa della distrazione di qualche interprete löwithiano, mi trovo obbligato a precisare che la formula “*Menschenfrage*” – coniata *ad hoc*, allo scopo di inquadrare *sub specie antropologica* l’intero *Denkweg* löwithiano, riconoscendo in essa un assunto paragonabile, quanto a radicalità, alla *Seinsfrage* heideggeriana – compare per la prima volta nella mia tesi di dottorato (*Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, consultabile in rete sin dal 2006 all’indirizzo <http://www.fedoa.unina.it/922/>). Dopo una significativa revisione, nel 2010 la tesi è diventata una monografia, pubblicata con lo stesso titolo presso l’editore Guida). D’altro canto, una traccia editoriale della *Menschenfrage* quale baricentro ermeneutico della mia lettura del pensiero löwithiano, esiste già nel 2007, nell’introduzione alla traduzione italiana dello scritto di abilitazione di Löwith da me curata: *L’individuo nel ruolo del co-uomo* (Napoli, 2007, pp. 5-50. I riferimenti alla *Menschenfrage* si trovano alle pp. 6, 35, 45, 46, 48, 50).

minazione o di identificazione [...] ad una così agevole e incontestata possibilità di identificazione corrisponde però una fitta rete di spinte, di motivazioni, di forme dirette e indirette di discipulato e di magistero, di appropriazioni dalle più varie fonti e di sollecitazioni nelle più diverse direzioni”. Ne segue, con ciò, che “non di rado il quadro d’insieme si complica”¹.

A questo dibattito ha recentemente, nel 2008, contribuito in maniera significativa la pubblicazione del libro-manifesto di Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*². Culmine di

¹ B. Accarino, *Tra libertà e decisione: alle origini dell’antropologia filosofica*, Introduzione a: Id. (a cura di), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell’antropologia filosofica*, Firenze 1991, pp. 7-63. La citazione è a p. 7. Elencare, anche solo per sommi capi, la ormai sterminata letteratura sul tema “antropologia filosofica” (escludendo, cioè, i contributi dedicati ai singoli autori) è impresa improba in senso generale, certamente impraticabile in questa sede. Una bibliografia quanto mai esaustiva è fornita in appendice a: J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008, pp. 601-663, in particolare pp. 625-655. Il sito della Helmuth Plessner Gesellschaft presenta una bibliografia quasi di pari ampiezza, in più puntualmente aggiornata: <http://www.helmuth-plessner.de/>. Per quanto riguarda la produzione italiana, anch’essa molto copiosa, ci si limiterà a menzionare gli studi più significativi degli ultimi vent’anni, rimandando all’apparato bibliografico degli stessi per ulteriori approfondimenti: U. Fadini, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli 1991; Id., *Antropologia filosofica*, in: P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, Vol. I, Torino 1995, pp. 495-521; R. Troncon, *Studi di antropologia filosofica: La filosofia dell’inquietudine*, Milano 1991; B. Accarino (a cura di), *Ratio Imaginis*, cit.; M. Russo, *La provincia dell’uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un’antropologia filosofica*, Napoli 2000, pp. 27-202; M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell’umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano 2001; “Iride”, XVI, 39, 2003, pp. 257-360 (*Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*); “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, *L’uomo, un progetto incompiuto*, 2 volumi (vol. 1, *Significato e attualità dell’antropologia filosofica*; vol. 2, *Antropologia filosofica e contemporaneità*); R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna 2004; V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, Roma 2008; “Etica & Politica”, XII, 2010, 2, *Philosophical Anthropology: Historical Perspectives* (in rete, all’indirizzo:

http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/5121/1/E%26P_XII_2010_2.pdf). Singolare, in questo panorama, la presenza del libro di Maria Paola Fimiani (*Antropologia filosofica*, Roma 2005) nel quale viene prospettata una linea ricostruttiva decisamente eterodossa, per certi versi provocatoria, che va da Kant a Kant-Foucault (dall’*Antropologia* kantiana alla traduzione e commento che ne fece Foucault nel 1961) e nella quale l’esperienza tedesca diventa soltanto una parentesi nello spettro antropologico del XX secolo culminante, sotto il sigillo della *souci de soi*, nell’”antropologia come vita filosofica”.

² J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit. Di libro-manifesto parla Marco Russo nella sua recensione per il “Giornale della filosofia” (consultabile in rete all’indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda_rec.php?id=123). Interessante, ancora

un impegno più che decennale, questo meritorio lavoro avanza l'ipotesi, sostenuta da una imponente ricostruzione storica, che nel XX secolo – in un arco temporale che tra: genesi, turbolenze, interruzioni e ritorni va dal 1919, anno in cui Scheler invita Plessner a trasferirsi a Colonia, al 1975, con la partecipazione di Plessner e Gehlen ad un volume dedicato al pensiero di Scheler³ – l'antropologia filosofica avrebbe conseguito, grazie all'impegno di

in ambito italiano, la recensione di Guido Cusinato (quindi da una prospettiva spiccatamente scheleriana) per "Dialeghetai"

(<http://mondodomani.org/dialeghetai/gcu04.htm>).

Il libro è la versione rielaborata della dissertazione, presentata dall'autore all'Università di Gottinga (lo stesso ateneo in cui Plessner, una volta tornato in Germania, insegnò e del quale fu rettore) nel 1997, con il titolo: *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*. Qui di seguito si riportano alcuni dei contributi di Fischer apparsi in italiano, ad ulteriore riprova dell'attenzione di cui l'antropologia filosofica gode nel nostro Paese: *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo*, in: "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, vol. 2, cit., pp. 263-274; *L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra*, in: "Iride", cit., pp. 289-301; *"Posizionalità eccentrica". La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in: A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli 2005, pp. 21-31; *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia Filosofica*, in: N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Napoli 2007, pp. 165-195; *Estatica della "posizionalità eccentrica". Il riso e il pianto come opera principale di Plessner*, in: B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano-Udine 2009, pp. 283-303.

³ I due contributi, raccolti nel volume: P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgehehn der Philosophie*, Bern/München 1975, sono: H. Plessner, *Erinnerung an Max Scheler* (ivi, pp. 19-28) e A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers* (ivi, pp. 179-188). Del testo di Gehlen esiste una traduzione italiana: *Uno sguardo retrospettivo sull'antropologia di Max Scheler*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1990, pp. 297-309).

Alla ricostruzione della *Realgeschichte* della *Philosophische Anthropologie*, Fischer dedica la prima e più ponderosa parte (450 pagine sulle complessive 600) del suo studio. È ovvio che le date di inizio e di fine abbiano un carattere simbolico e convenzionale. In particolare, per l'esordio si sarebbero potuti scegliere altri momenti topici, che avrebbero peraltro sotteso una differente (meno compatta) immagine del *Denkansatz* nel suo complesso. Ad esempio: il 1928, l'*annus mirabilis* dell'antropologia filosofica con la pubblicazione (in volume) di *die Stellung* di Scheler e delle *Stufen* di Plessner; il 1915, l'anno della pubblicazione di *Sull'idea dell'uomo*, il saggio scheleriano che inaugura il suo personale percorso antropologico e con esso la vera e propria svolta antropologica in filosofia. Oppure il 1922, anno di pubblicazione di *Menschheitsrätsel*, il libro di quel geniale precursore della PhA che fu Paul Alsborg, anticipatore di alcune idee portanti per l'intero movimento (la *Organausschaltung* su tutte). Già apprezzato, e criticato, per tempo da Scheler e Gehlen, attualmente gode di una rinnovata attenzione. Peter Sloterdijk, per il tramite di Dieter Classaens, ne ha fatto un interlocutore ai fini dell'elaborazione della sua antropotecnica (cfr. P. Alsborg, *Die Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden 1922. La nuova edizione del testo, edita nel 1975 a cura di Claessens, muta il titolo

alcuni pensatori (oltre ai tre già citati capiscuola, Fischer considera “antropologi *tout court*” i soli Adolf Portmann ed Erik Rothacker)⁴, lo statuto di una vera e propria impostazione di pensiero (*Denkansatz*), in tal modo emancipandosi in via definitiva dall’antropologia filosofica quale subdisciplina della filosofia. A marcare un tale distinguo, Fischer propone una formulazione tipografica peculiare per questo paradigma: *Philosophische Anthropologie* (lettera maiuscola per l’aggettivo)⁵.

La posizione che qui di seguito verrà argomentata fa proprio questo distinguo con la conseguente formulazione *ad hoc*. Lo fa, tuttavia, nella sola misura in cui esso marca la peculiarità di questa esperienza. Se ne distacca, invece, quanto alla valutazione di merito. Rinvenendo, infatti, in una *torsione topologica della Menschenfrage* il nucleo identitario della PhA – posizione che al contempo ne sancisce l’irriducibile *imprimatur* scheleriano –, le pagine che seguono proporranno un giudizio radicalmente diverso da quello, del tutto positivo, espresso da Fischer circa la cosiddetta *Soziologisierung* cui questo movimento di pensiero è andato soggetto a partire, grossomodo, dal secondo dopoguerra⁶. Ad una tale svolta in chiave sociologica verrà invece qui imputata l’abdicazione della PhA rispetto alla propria più genuina ispi-

in: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis. Zu der Entstehungsbedingungen des Menschen*, Gießen 1975. Per Sloterdijk cfr., *La domesticazione dell’essere*, in: Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004, pp. 113-184).

⁴ Le opere che sanciscono questa inclusione sono: E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie* (Stuttgart 1942) e A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Basel 1944). A Rothacker si deve uno dei più significativi contributi di autoanalisi all’interno della PhA: *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1964 (il volume ripropone il testo di un corso universitario tenuto nel 1953/54). Per ovvie ragioni, non ci si potrà qui avventurare nel terreno oltremodo impervio della eventuale inclusione di altri e diversi autori all’interno della PhA. Praticamente ogni studioso ne propone un suo personale elenco.

⁵ D’ora in avanti la *Philosophische Anthropologie* verrà indicata con la sigla PhA. A questa definizione “forte” di antropologia filosofica se ne affiancano altre, meno radicali, che pur rivendicando la componente filosofica di una tale esperienza la riconducono ad un ambito disciplinare. Un esempio è offerto da queste righe di Maria Teresa Pansera: “l’antropologia filosofica si presenta in tal modo come la disciplina che elabora i dati forniti dalle singole scienze, in qualche modo attinenti all’uomo e al suo operare, ma che non avanza la pretesa di essere “fondamentale” [...] né di ridursi a una scienza particolare al pari di queste” (M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 12).

⁶ Scrive Karl-Siegbert Rehberg in riferimento a Gehlen (che incarna senza dubbio la figura chiave per questa svolta): “Nel 1936 aveva attuato la virata dall’idealismo filosofico all’antropologia, intesa come “filosofia empirica”, e dopo il 1945 compì dunque un altro passo verso l’“empirizzazione” del sapere, nel “senso della legge comtiana” [...] e in particolare verso la sociologia” (K.-S. Rehberg, *Affermare le istituzioni. Un’amicizia tra un comunista e un conservatore*, in: “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, vol. 1, cit., pp. 197-224. La citazione è a p. 208).

razione filosofica: qualcosa di simile ad un inconsapevole gesto di autosoppressione. Filosoficamente, una apostasia.

Il confronto proposto con la questione antropologica nella declinazione che le impose Karl Löwith, atto a puntellare la suddetta controipotesi interpretativa – la quale, stante la cornice offerta dalla presente circostanza, non potrà che presentarsi nella modesta foggia di una suggestione –, non persegue un obiettivo storiografico quanto storico in senso eminente. Vale a dire: non l'eventuale inclusione *ex post* (a forza) di un protagonista ulteriore entro le fila di questa “aspirante scuola di pensiero in cerca di autori”, ma piuttosto il riconoscimento, attraverso il reagente offerto dal singolare percorso löwithiano, del reale portato di fecondità dell'antropologia filosofica all'interno del panorama novecentesco e con esso la sua possibile attualità. L'ancoraggio per una sua eventuale ripresa e prosecuzione⁷.

Non si può affatto escludere che dietro le brume delle ebbrezze postumane ad attenderci al varco ci sia ancora di nuovo la vecchia questione dell'uomo. Meglio tenersi preparati.

2. *La Sonderstellung dell'antropologia filosofica nel XX secolo*

Nella sua elaborazione del problema di un'antropologia filosofica, dopo aver distinto tra *antropologie primarie* (“teorie sull'uomo”) e *secondarie* (“teorie sulle immagine dell'uomo nel passato”)⁸, Peter Probst definisce “epoche antropologiche” quelle epoche della storia che non sanno dove si trovano né tantomeno dove vogliono andare: “le epoche antropologiche sono epoche problematiche”⁹. D'altra parte, c'è epoca antropologica ed epoca antropologica. Richiamandosi a Martin Buber, dal quale riprende la definizione della *Grundstimmung* della *Menschenfrage* nei termini di uno spaesamento (*Hauslosigkeit*)¹⁰, egli propone una scansione che ne fa emergere tre. La prima epoca si concreta nella fede in un disegno provvidenziale, dimodoché la “antropologia intramondana” si risolve in una “soteriologia ultramondana”. In

⁷ Muovendo da una prospettiva distante tanto da quella fischeriana quanto da quella qui proposta, il problema dell'antropologia filosofica in quanto paradigma è stato recentemente affrontato in un interessante contributo apparso su “Dialeghesthai”: G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo* (<http://mondodomani.org/dialeghesthai/gpe01.htm>).

⁸ P. Probst, *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, in: “Zeitschrift für philosophische Forschung”, XXXV, 2, 1981, pp. 230-246 (le citazioni sono a p. 230).

⁹ Ivi, p. 235.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 237. Il riferimento di Probst è a M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Torino 1983, p. 35. Nella storia dello spirito, Buber distingue, appunto, epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora (*Behausheit*), da altre in cui ne è privo (*Hauslosigkeit*).

accordo con un consolidato paradigma storico-teoretico, quest'epoca culminerebbe nella conchiusione (*Vollendung*) hegeliana, ovvero nella risoluzione speculativa di istanze originariamente teologiche. In quanto conchiusione, essa ne rappresenta la massima realizzazione e al contempo il necessario superamento¹¹. Il limite hegeliano marca così l'accesso alla seconda epoca antropologica, ricondotta alla "scoperta che sensibilità e finitezza dell'uomo non si lasciano rimuovere"¹². Johann Christian August Heinroth (autore di un, a suo tempo noto, *Lehrbuch der Anthropologie* nel 1822) con la sua "antropologia escatologica" e Ludwig Feuerbach con la sua "antropologia fisiologica" incarnerebbero le due opzioni fondamentali, distinte e tuttavia simbiotiche, di questa seconda fase, il cui momento apicale troverebbe espressione nell'escatologia secolarizzata del mito del progresso, a garanzia del quale si ergono le scienze esatte, forti dei loro successi sul campo. Dall'incrinarsi di questa fiducia nella fatalità del progresso¹³, prenderebbe avvio, agli albori del secolo breve, la terza epoca antropologica. Un'epoca del tutto particolare, ove l'interrogazione sull'uomo acquista una urgenza nuova, all'interno di una situazione complessiva del tutto inedita. La stessa *Hauslosigkeit* – individuata quale costante storica della questione antropologica – conosce ora una declinazione mai esperita in precedenza. Una icaistica panoramica di questo stato di cose la fornisce il celebre *incipit* di *Uomo e storia* (1926) di Max Scheler: "noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente "problematico" a se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nel contempo sa anche che non lo sa"¹⁴. La do-

¹¹ Di questo paradigma Löwith fu, come noto, interprete insigne. Egli rilesse le spinte centrifughe operate da Marx e Kierkegaard alla stregua di deflagrazioni complementari della massa critica accumulatasi con la conchiusione hegeliana e che in Nietzsche avrebbero poi trovato un nuovo, sebbene temporaneo, punto di fusione (cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Torino 1996).

¹² P. Probst, *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, cit., p. 238.

¹³ *La fatalità del progresso* è il titolo di un denso saggio löwithiano del 1962 (in: Id., *Saggi sulla storia*, a cura di A. M. Pozzan, Firenze 1971, pp. 143-170). Su questi temi si veda anche: G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984².

¹⁴ M. Scheler, *Uomo e storia*, in: Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli 1988, pp. 257-288 (la citazione è alle pp. 257-258). In apertura della conferenza del '27, Scheler affermerà che "in nessuna epoca storica come in quella attuale l'uomo è risultato così enigmatico a se stesso" (Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a cura di G. Cusinato, Milano 2000, p. 78. Si tratta di una versione del testo depurata delle interpolazioni di Maria Scheler, lievemente diversa cioè da quella convenzionale, che con il titolo: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, appare in: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma

manda circa la posizione particolare dell'uomo nel cosmo emerge dunque come risposta alla posizione particolare assunta dalla stessa questione antropologica in un frangente che sul piano storico rappresenta a tutti gli effetti uno stato d'eccezione. A Scheler va attribuito il merito di aver riconosciuto ed evidenziato con il debito vigore questa situazione di crisi del sapere dell'uomo circa se stesso, scorgendo in essa il rispecchiamento di una crisi del sapere in senso generale. Ciò stante, gli va ascritta senza dubbio la paternità di quella svolta antropologica caratterizzante il pensiero filosofico di lingua tedesca agli inizi del XX secolo. Una svolta che troverà appunto nella PhA il proprio punto di coagulo.

Ma qual era, da un punto di vista filosofico, la peculiarità di quella stagione? Tratteggiandone a posteriori una panoramica, Arnold Gehlen la descrive come una situazione di profondo imbarazzo, nella quale la filosofia, arroccandosi alla meno peggio dietro il proprio blasone, si affannava invano nel cercare di tenere il passo di marcia spedita scandito da quei saperi positivi che dettavano tempi, modi e forme dell'impegno conoscitivo. "Si poteva a malapena evitare l'impressione di partecipare ad una cosa i cui giorni erano contati", dal momento che l'edificio delle scienze "cresceva quotidianamente in tutte le direzioni e non era più possibile guadagnare una visione d'insieme da nessun angolo"¹⁵. Il risultato era quello che Helmuth Plessner descrive come "Selbstunsicherheit der Philosophie", esposta al rischio di risolversi definitivamente in una "disciplina storica", un sapere antiquario rispettosamente tollerato in virtù esclusiva del suo passato glorioso¹⁶.

Si tratta di testimonianze attendibili, tanto più perché proferite da due eminenti protagonisti di quella stagione. Attendibili, ma non del tutto esaudiventi, non essendo in grado di restituire adeguatamente la reale complessità di questa, del tutto particolare, contingenza epistemica. In effetti, proprio in questo torno di tempo – gli irripetibili anni '20 della *verspätete Nation*. Gli spengleriani anni della decisione, incubatori di una serie di sovvertimenti che coinvolgeranno inesorabilmente l'Europa prima e quindi il mondo inte-

1997, pp. 115-159. Se non indicato diversamente, per le citazioni si farà riferimento alla versione curata da Cusinato).

¹⁵ A. Gehlen, *Un modello antropologico*, (1968), in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 247-260 (la citazione è a p. 247).

¹⁶ H. Plessner, *Die Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (riproposizione, nel 1959, di uno scritto del 1935 dal titolo: *Das Schicksal deutsche Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, ora in: Id., *Gesammelte Schriften*, Band VI, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströcker, Frankfurt a. M. 1982. La citazione è a p. 169). Dello stesso Plessner si può vedere: *Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege*, (1939), ora in: Id., *Gesammelte Schriften*, IX, hrsg. von G. Dux, et alii, Frankfurt a. M. 1985, pp. 263-299. Per una panoramica della situazione filosofica in Germania in quel periodo, cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983 (in particolare, pp. 264-281).

ro¹⁷ – si inscena la cosiddetta crisi dei fondamenti nelle scienze, vale a dire la consunzione della loro luna di miele con il reale, il superamento di quella fase di fiducia cieca e assoluta circa le proprie possibilità (fiducia che si traduceva in una visione del mondo e della storia improntata ad un intransigente progressismo) per giungere al cospetto di una situazione di incertezza relativamente alla loro funzione e al loro stesso statuto¹⁸.

Le scienze si trovano dinanzi ad un cortocircuito inatteso. Una paradossale implosione. Non è infatti un arresto di sviluppo a determinare un simile esito, bensì proprio il loro indefinito incremento effettuale. È la loro accresciuta e crescente capacità di incidere in modo concreto (fino a poterla riprodurre, ricreare) sulla realtà a porle, almeno nelle loro punte più avvedute e consapevoli, di fronte ad uno scenario inaspettato: non le auspicate magnifiche e progressive sorti di un miglioramento costante, indefinito, ma un panorama quantomeno problematico. Problematicità che chiamava in causa la stessa *ratio essendi* di questi saperi, uno spettro con cui essi non erano però attrezzati a confrontarsi. L'emergenza di insospettite questioni ultime obbligava così le scienze a segnare il passo. Alla crisi dei fondamenti, Heidegger, tra i molti altri, fa esplicito riferimento in apertura di *Essere e tempo*, evocandola allo scopo di legittimare le rinnovate ambizioni della filosofia e, nella fattispecie, dell'ontologia quale suo avamposto¹⁹.

¹⁷ Suggestiva l'ipotesi di Rehberg, relativa alla matrice tedesca della PhA. A suo parere, la situazione particolarmente "arrischiata" della Germania del primo dopoguerra avrebbe funto da detonatore ideale per porre "in modo nuovo una domanda antica", dal momento che il tedesco percepiva se stesso come "l'essere carente" politico *par excellence*" (K.-S. Rehberg, *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*, in: "Iride", cit., pp. 267-288. La citazione è alle pp. 267-268). Di quegli irripetibili anni '20 e delle loro più dirette implicazioni resta un prezioso documento il "diario pubblico", redatto da Löwith nel 1940: *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. E. Grillo, Milano 1988.

¹⁸ Per quanto si trattasse di una "crisi di sistema", vero è che le diverse discipline elaboravano secondo tempi e modalità peculiari questo passaggio. La geometria aveva fatto da battistrada già sul finire del XIX secolo con Riemann. In fisica, da Planck e attraverso Einstein si sarebbe giunti, proprio in quegli anni, a Heisenberg; in matematica, il dibattito tra intuizionisti e formalisti aveva visto coinvolto, a Gottinga, lo stesso Husserl. È ovvio, d'altro canto, che una filosofia indirizzata antropologicamente recasse in sé una naturale "vocazione biologica", sentendo di doversi misurare in prima istanza con la scienza positiva dell'uomo, le sue crisi e le sue provocazioni. Ancora alle prese con la metabolizzazione della rivoluzione darwiniana – alla quale cercava di contrapporsi, invano, il neovitalismo di Driesch –, la biologia incubava già sovvertimenti ulteriori, intradarwiniani: agli inizi del XX secolo, i problemi legati all'enigma della mutazione aprivano la strada alla sintesi moderna e di lì a poco all'avvento della genetica.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi, Milano 2005, pp. 21-22.

Allorché le crepe emergenti dai saperi positivi si rivelano troppo profonde per essere sanate con qualche rattoppo speculativo – a vacillare era qui nientemeno che l'ultimo *métarécit* ancora plausibile a seguito dell'usura di tutti i paradigmi tradizionali –, la filosofia scorge la possibilità di tornare a rivendicare, all'occasione anche in un modo traumatico, la propria aspirazione ad un primato epistemico. Di smettere finalmente la malagevole livrea indossata, suo malgrado, nel corso dell'intera *Neuzeit*: da *ancilla teologia* ad *ancilla scientiae* e in ultimo, con il proliferare specialistico di queste, ad *ancilla scientiarum*. A tale scopo essa abbandonerà le attitudini dimesse (positivismo) e/o concilianti (certe posizioni del neokantismo) assunte in un passato recente – la filosofia come nume tutelare (metascienza, epistemologia), garante della buona coscienza dei saperi positivi, mallevadrice della loro efficacia operativa – per ribadire con forza il valore della propria specificità. Zavorrate da quegli stessi principi (i *posita*) da cui traevano le proprie inattaccabili certezze, le scienze si mostravano incapaci di eseguire una, a questo punto necessaria, autoscopia²⁰. Quegli spazi problematici da esse di-

²⁰ Una illustrazione efficace circa la sua convinzione di una differenza di rango esistente tra la filosofia e i saperi positivi – illustrazione precedente la sin troppo fortunata sentenza: “die Wissenschaft denkt nicht”, rapidamente trasformatasi in uno slogan –, Heidegger la offre nella conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia* (in: M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1994³, pp. 3-34).

La questione del rapporto tra Heidegger e l'antropologia filosofica è enorme, inutile perciò anche solo provare ad impostarla in poche righe. Essa parte dai corsi dei primi anni venti (*Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*) e passando per *Essere e tempo*, *Kant e il problema della metafisica*, *La lettera sull'umanismo*, giunge sino alle famose, lapidarie sentenze de *L'epoca dell'immagine del mondo* e *Oltrepassamento della metafisica*. Qui di seguito, qualche essenziale riferimento bibliografico sul tema. Un classico è: H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer “philosophischen Anthropologie”*, in: V. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970, pp. 97-131. Ad esso si richiama esplicitamente Plessner, nel 1973, in quella che è una breve replica alle critiche heideggeriane (*Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica*, tr. it. O. Tolone, Brescia 2010, pp. 77-113). Si vedano inoltre: A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim 1979, e due pregevoli contributi italiani, contenuti nel già citato numero monografico di “Discipline filosofiche”: V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*; M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica* (in: “Discipline filosofiche”, vol. 1, cit., pp. 137-165 e pp. 167-195).

Un'ultima osservazione. La virulenza degli attacchi heideggeriani contro l'antropologia filosofica si spiega (in particolare all'inizio: fra gli anni venti e trenta) con il timore che il suo lavoro potesse essere rubricato con quella etichetta. Che si trattasse di un timore fondato, lo dimostra un articolo del 1933 di Joachim Ritter (dunque, non propriamente uno a digiuno della questione), il quale propone un'indagine comparata delle “antropologie filosofiche già disponibili”, distinguendole in “due forme fondamentali, delle quali sono rappresentativi da un lato Scheler e dall'altro Heidegger”. Entrambe queste forme sono da ultimo accomunati nella critica alla loro ispirazione “metafisica” (J. Ritter, *Sen-*

schiusi e ai quali si volgevano, inquiete, come ad altrettanti iati incolmabili esigevano, per venire fronteggiati, un'attitudine radicalmente critica che era tanto estranea allo *habitus* scientifico quanto caratteristica di quello filosofico.

Ad una sfida di tale portata, la filosofia replicava elaborando una risposta non univoca e tuttavia netta, sotto forma di *Leitwörter*, parole-guida, aspiranti cifre dello *Zeitgeist: vita* – in misura minore il neovitalismo di Driesch, ma soprattutto la *Lebensphilosophie* da Dilthey a Simmel, a Bergson –, *essenza* (fenomenologia), *essere* (ontologia). E, ovviamente, *uomo: antropologia*. È da qui che prende le mosse la *anthropologische Wende* del XX secolo²¹, di ciò consta la sua peculiarità. Mai con una tale consapevolezza la questione dell'uomo aveva immaginato di poter catalizzare le istanze della filosofia rispetto al proprio tempo, di poter incarnare la maniera di apprendere il proprio tempo in pensieri. Mai, malgrado certe affermazioni impegnative e altisonanti del passato, alle quali peraltro non era corrisposto un impegno conseguente – le celebri “aperture” kantiane in chiave antropologica²², oppure la riforma della filosofia dell'avvenire sulla base di principi antropologici (sensualismo ed altruismo) propugnata da Feuerbach –, l'antropologia aveva avanzato con una tale convinzione le proprie pretese. Mai lo aveva fatto, anche perché mai aveva immaginato di poterne nutrire di tale portata. Ora, invece, diventava plausibile azzardarsi a sostenere che “il termine “antropologia filosofica” non indica un nuovo “dominio filosofico” e neanche una “ontologia regionale”, ma l'aspetto attuale della problematica filosofica fondamentale”²³.

so e limite della teoria dell'uomo, in: *Ratio imaginis*, cit., pp. 181-194. La citazione è a p. 185).

²¹ L'espressione risale già agli anni trenta. Cfr. F. Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in: “Blätter für deutsche Philosophie”, 8, 1934-35, pp. 393-410.

²² Andrà riconosciuto che se non un vicolo cieco, una falsa pista (quale la ritiene Marquard), l'antropologia kantiana rappresenta certamente un sentiero interrotto, nella misura in cui (e malgrado gli innumerevoli spunti da essa ricavabili) non mantiene affatto le promesse, enormi, a cui si era vincolata, più ancora che con l'*Antropologia pragmatica* del 1798, con l'*incipit* della *Logica*, dove la domanda “che cos'è l'uomo?” veniva eletta a questione portante per il complesso della filosofia nel suo “concetto cosmico”. Verosimilmente è questo il motivo per il quale, nel corso di questi ultimi due secoli, così tanti e tanto diversi interlocutori hanno potuto definire se stessi come i legittimi prosecutori di quel percorso (fa scuola, in tal senso, lo Heidegger di *Kant e il problema della metafisica*, autore di una “geniale violenza ermeneutica” nei confronti del pensiero di Kant).

²³ L'affermazione, risale ad un testo del 1932. Ne è autore Paul Ludwig Landsberg, un allievo di Scheler (P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., 1960², p. 49. Il passo è riportato in: S. Giammusso, *Il senso*

In queste mutate, accresciute aspirazioni sta il significato peculiare della PhA, nonché il suo *imprimatur* scheleriano. Il quale è sì una questione cronologica – visto che il progetto di una virata *more* antropologico del suo pensiero viene inaugurato già nel 1915, con *L'idea dell'uomo*²⁴ –, ma non solo. Il fatto che un pensatore di questo calibro decida di puntare tutto sulla carta antropologica, anche questo costituisce un *unicum* rispetto ad un passato dove la *Menschenfrage* era stata appannaggio di personalità meno significative o, al massimo, una sorta di “seria divagazione” per pensatori di primo rango (Kant ne è l'esempio più lampante). Scheler non soltanto si distacca dall'ortodossia fenomenologica – che, invero, mai aveva abbracciato –, ma ha per giunta l'ardire di strumentalizzarla in chiave metodologica ai fini del suo programma di antropologia. Tutto ciò contribuisce a fomentare un clima singolare attorno ad essa, fino a farne qualcosa a metà strada fra un tabù ed un capro espiatorio. Husserl e Heidegger, con i loro reiterati interventi critici, si mostrano indignati nei confronti delle pretese nutrite da una tale “positività filosoficamente ingenua”²⁵, da un pensiero che nasce sempre, irrimediabilmente secondo e che non potendo rispondere delle proprie ambizioni si condanna ad una condizione parassitaria. In altri termini: l'antropologia non può che essere una sub-disciplina filosofica. Mai, in nes-

dell'antropologia filosofica, in: “Discipline filosofiche”, XIII, 1, 2003, vol. I, cit., pp. 45-66. In particolare, p. 47).

²⁴ L'*incipit* di questo scritto ricalca da presso quello della *Logica* kantiana: “In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio” (M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, in: Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, cit., pp. 51-80. La citazione è a p. 51).

²⁵ Si tratta di una lettera, datata 22 febbraio 1937, di Husserl a Löwith, in quel momento in Giappone, presso l'Università di Sendai. Il retroscena di questa missiva è interessante. Fink aveva messo Husserl sull'avviso, temendo che Löwith, in virtù del suo “agnosticismo nichilistico”, potesse fornire una immagine distorta della fenomenologia in terra nipponica. Husserl decise perciò di scrivergli. All'invio della prima parte della *Krisis*, accompagnava l'augurio che egli “non debba appartenere alla schiera di coloro che sono “prematuramente finiti”, che sono giunti ad una posizione *compiuta*, ma che abbia ancora la libertà interiore di “mettere tra parentesi” la Sua propria antropologia e, sulla base della mia nuova esposizione, che porta il mio pensiero alla massima maturazione, di capire i motivi che m'inducono a valutare ogni antropologia come positività filosoficamente ingenua” (La lettera si trova in: E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, tr. it. a cura di R. Cristin, Milano 1999, pp. 213-214. La prima traduzione italiana risale al 1987, in un numero della rivista “aut aut” interamente dedicato a Löwith e nel quale viene ricostruita l'intera vicenda: “aut aut”, 222, 1987, *Karl Löwith. Scetticismo e storia*, pp. 106-108. Alle pp. 103-105 compare il menzionato appunto di Fink a Husserl – *Karl Löwith e la fenomenologia* –, contenente alcune significative obiezioni all'antropologia antropocentrica löwithiana. Più avanti, lo stesso Fink si misurerà con la *Menschenfrage* in: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, München/Freiburg 1979. Testo di un corso universitario del '55).

sun caso, un *Denkansatz*. Husserl vedrà in essa – indicata con la poco lusinghiera etichetta di “antropologismo” – una sorta di diserzione filosofica, addirittura un tradimento da parte di alcuni dei suoi migliori, e più prestigiosi, seguaci: oltre che Scheler, lo stesso Heidegger. Per quanto non rappresenti la sua ultima parola sull’argomento (come invece si tende a credere), la conferenza del 1931 su *Fenomenologia e antropologia* – dove viene proposta una contrapposizione radicale tra le due tendenze dominanti della filosofia moderna: trascendentalismo e, appunto, antropologismo – incarna, nei suoi toni, la traccia più evidente di questo inedito fermento. Di quante e quali ansie fosse in grado di suscitare presso i suoi detrattori²⁶.

Beninteso, e con ciò ci si approssima al tema principale di queste pagine, una simile reazione (nel bene e nel male) spetta unicamente all’antropologia nella forma che le imprimono Scheler e i suoi “sodali”. La quale, oltre a smarcarsi da precedenti esperienze all’apparenza analoghe, prende le distanze da una serie di tentativi coevi, che pur presentandosi con la medesima uniforme – ovvero, definendo se stessi espressamente “antropologia filosofica” – mostrano di ispirarsi a principi affatto diversi. Esempio in tal senso il caso di Bernhard Groethuysen, che nel 1931 pubblica una *Antropologia filosofica*²⁷, nella quale viene presentata una ricognizione storica atta ad estrapolare la trattazione del tema “uomo” nell’ambito delle più significative tappe della storia della filosofia, a partire dall’assunto per cui in ogni tempo l’antropologia ha trovato applicazione quale svolgimento del motto socratico “gnothi seauton”. Posto poi che questa operazione nel suo complesso esibisce lo stigma della *Lebensphilosophie* diltheyana, la *Menschenfrage* viene qui intesa ed impiegata alla stregua dell’implementazione di un programma filosofico più generale. La sub-disciplina filosofica di cui parla

²⁶ E. Husserl, *Fenomenologia e antropologia*, in: E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., pp. 189-207. In chiave fenomenologica, la vicenda dell’antropologismo si inserisce in quella più generale delle secessioni interne al movimento, risalenti già al 1913 con la pubblicazione delle *Ideen* e culminate nella definitiva rottura con Heidegger durante la stesura della voce “Fenomenologia” per l’*Encyclopaedia Britannica* (i testi di riferimento sono raccolti anch’essi nel volume curato da Cristin, alle pp. 133-172). Gli altri due contributi husserliani (entrambi raccolti nel vol. XV della *Husserliana*), che stemperano in parte i toni assunti in precedenza sono: *Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft* e soprattutto *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*, nel quale Husserl si sofferma anche sul concetto chiave dello scritto di abilitazione löwithiano e della sua *Mitanthropologie*: il co-uomo (*Mitmensch*). Per una sintetica valutazione di questi scritti (e, più in generale, della questione antropologica in Husserl), cfr. R. Martinielli, *Uomo, natura, mondo*, cit., pp. 225-234.

²⁷ Di quest’opera esiste una traduzione italiana (tratta però dall’edizione francese del 1952): *Antropologia filosofica*, tr. it. P. Doriano, Napoli 1969. Su Groethuysen si veda: S. Becherini, *Antropologia e filosofia della vita in Bernhard Groethuysen*, in: *Ratio imaginis*, cit., pp. 163-178.

Fischer, proprio in contrapposizione alla quale ha da palesarsi la peculiarità di un'antropologia filosofica che pensi e proponga se stessa quale paradigma speculativo autosufficiente.

Come accennato, le presenti pagine intendono collocarsi nell'alveo della proposta fischeriana (sebbene in confronto critico con essa) che, fatto salvo il proprio portato di originalità, si posiziona a sua volta all'interno di un dibattito ampiamente consolidato. La problematicità del proprio oggetto – in perenne oscillazione fra caratterizzazioni o troppo puntuali o oltremodo vaghe –, il fatto che la PhA abbia rappresentato tutt'altro che una scuola, ma nella migliore delle ipotesi una “scientific community priva di una effettiva rete di comunicazione”²⁸, ha fatto sì che i diversi tentativi di indagarne le tappe e le motivazioni si traducessero in un lavoro di costruzione piuttosto che di mera ricostruzione, connotati perciò da una forte componente di carattere teorico-ermeneutico (anziché “semplicemente” storiografico) a rischio costante di invasività. Di un simile atteggiamento il libro di Fischer rappresenta una fedele concrezione²⁹.

Ciò premesso, lo scopo precipuo qui perseguito non sarà quello di sconfessare nel merito una ipotesi così abbondantemente suffragata – chi scrive, anche volendo, non ne possiederebbe le competenze –, quanto di contestarne l'impianto ermeneutico di fondo: ovvero, che questo *Denkansatz* rinvenga la propria coerente prosecuzione, se non addirittura il proprio inveramento, nella sua successiva *conversione sociologica*, vale a dire nell'abbandono delle smisurate pretese fondazionali, metafisiche che ne avevano caratterizzato gli esordi a vantaggio di aspirazioni più sobrie e per questo meglio perseguibili. In una simile scelta (ri)costruttiva, incide non poco la vicenda personale di Fischer, profondo conoscitore del pensiero plessneriano e a lungo collaboratore presso la TU Dresden di Karl-Siegbert Rehberg: il responsabile dell'*Institut für Soziologie* dell'ateneo sassone, in passato presidente della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, ma soprattutto allievo diretto di Gehlen, nonché curatore della sua *Gesamtausgabe*. La stessa lettura della *Soziologisierung* quale destinazione per la PhA si richiama a Rehberg, che la propo-

²⁸ K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die “Soziologisierung” des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen 1981, pp. 160-198. La citazione è a p. 166. Il testo è disponibile anche in rete all'indirizzo http://www.heikedelitz.de/phila/Rehberg_Soziologisierung_des_Wissens.pdf. Di questo saggio esiste una traduzione italiana parziale, ma aggiornata: il già citato *L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna*.

²⁹ Va da sé, che entro un certo limite qualsiasi operazione ermeneutica (compresa quella qui condotta) si espone ad una simile imputazione.

neva già nel 1981, in un ormai noto contributo³⁰. L'operazione perseguita da Fischer appare così finalizzata ad accreditare una continuità sottile, eppure ben riconoscibile, tra la PhA della prima ora (previa l'istituzionalizzazione della successiva virata sociologica) e certe sue diramazioni recenti e recentissime. In tal modo, uno dei meriti principali di questa *Denkrichtung* del ventesimo secolo diventerebbe, valutato alla luce dell'oggi, aver dato vita a "l'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra"³¹. Ricorrendo ad una formula esplicativa, si tratterebbe con ciò dell'imporsi di una linea ricostruttiva gehleniana a scapito di una scheleriana, essendo queste le due fondamentali polarità fra le quali può oscillare la rilettura complessiva della vicenda della PhA³². Del tutto coerente quindi, poste tali premesse, che Fischer rinvenga il momento decisivo per la "Renaissance delle questioni antropologiche" e la "riabilitazione della PhA" in un convegno del 1992 tenuto a Bad Homburg su "Anthropologie und Rationalkritik" (presenti, tra gli altri, Rehberg e lo stesso Fischer) e che sottolinei il ruolo determinante svolto dal gruppo di lavoro "Philosophische Anthropologie und Soziologie" – nato negli anni '80 in seno alla Società Tedesca di Sociologia e tra i cui promotori figura Rehberg – allo scopo di "tramandare" la PhA³³.

³⁰ Cfr. K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die "Soziologisierung" des Wissens vom Menschen*, cit. Rehberg ha proseguito sul solco gehleniano, approfondendo in numerosi studi la sua teoria delle istituzioni. Cfr. *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie*. In: G. Göhler et alii (Hrsg.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 1990, pp. 115-144. Di Rehberg si vedano inoltre le prefazioni all'edizione italiana di due importanti lavori gehleniani: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (a cura di V. Rasini, Milano 2010, pp. 11-42) e *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (cit., pp. 9-25).

³¹ Si tratta del titolo del già menzionato saggio di Fischer, comparso su "Iride". A riprova di questa tendenza sociologizzante della PhA, va notato che proprio dal *milieu* sociologico, in particolare dalla *kritische Theorie* (una ulteriore, forse più legittima candidata al ruolo di "approccio più influente nella sociologia tedesca del dopoguerra") giungeranno ad essa alcune importanti obiezioni critiche. Obiezioni di merito, piuttosto che di principio, come nel caso di Heidegger e Husserl. Cfr. M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, (1935), in: Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I., tr. it. G. Backhaus, Torino 1974, pp. 197-223; J. Habermas, *Antropologia*, (1958), voce della *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer*, tr. it. a cura di G. Preti, Milano 1966, pp. 19-38; W. Leppien, H. Nolte, *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, (1971), tr. it. L. Sosio, Milano 1978.

³² Rispetto alla elaborazione del paradigma PhA, Plessner incarnerebbe una posizione mediana, di compromesso. Pur non giungendo a naturalizzare (istituzionalizzare) la tendenza sociologizzante di essa, neppure vi si oppone.

³³ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 17n. L'autore ricorda che il contributo presentato in occasione di quel convegno rappresenta il suo primo tentativo di

L'obiezione qui avanzata, in funzione della quale si spiega la comparazione con il pensiero löwithiano, pertiene proprio a questo scenario ermeneutico, di cui viene contestato il preteso carattere necessitante. Quella sociologica non equivale ad una sorta di destinazione (una *Bestimmung*, in senso kantiano) per la PhA, quanto piuttosto ad una possibilità concretizzatasi e tra le possibilità possibili non certo quella maggiormente auspicabile: non la maniera migliore, cioè, per custodirne il significato più genuino e fecondo. Una simile svolta segnerebbe un arretramento rispetto alle ambizioni squisitamente filosofiche dell'antropologia filosofica, che proprio in virtù di un tale esito resta, sul piano storico, una promessa mai pienamente realizzata. Quel paradigma, per dirla con Plessner, rimarrà un luogo utopico.

A questo riguardo e prima di proseguire nell'argomentazione, è opportuno sgomberare subito il campo da un eventuale equivoco. L'antropologia filosofica pensata come *Leitwort* della filosofia, sua voce esclusiva o almeno preminente – così come Scheler l'aveva immaginata – si è dimostrata un'esperienza fallimentare. Fallimentare la sua pretesa di potersi ergere a possibile nuova *koinè* filosofica. Un carico oltremodo gravoso per le sue spalle: di fatto, insostenibile. Si tratta di una sentenza storicamente inappellabile, ragion per cui il richiamo alla sua autentica ispirazione filosofica (di contro alla sua “curvatura positiva” in chiave sociologica) non intende proporsi come un auspicio teso al ripristino di ambizioni fondazionali. Cionondimeno, tra le pieghe del titanismo implicito nel proposito scheleriano si cela il nucleo filosoficamente identitario – lo *Identitätskern* di cui parla Fischer³⁴ – di quella esperienza, un portato che, ad avviso di chi scrive, lo stesso Scheler non ha colto fino in fondo e che i suoi “sodali e successori” hanno accantonato gradualmente nella stessa misura in cui gradualmente hanno provveduto ad esorcizzare l'ingombrante eredità del loro battistrada (in fin dei conti un *outsider*)³⁵, bollandone il tentativo sotto le troppo semplicistiche e-

ricostruzione del paradigma PhA: *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in: J. Friedrich, B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. M. 1995, pp. 249-280.

³⁴ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 519-594. In una complessa struttura di rimandi speculari tra identità e differenze (queste ultime sia interne che esterne alla PhA), Fischer fa emergere un tale nucleo identitario (che nella biofilosofia plessneriana troverebbe la propria formulazione più matura) in chiave metodologica, sul piano della formazione categoriale (*Kategorienbildung*).

³⁵ Tale lo definisce giustamente Martinelli, sulla scorta della constatazione che l'antropologia successiva, “anche quando si pretende ispirata a Scheler”, si caratterizza assai spesso per l'abbandono di “pretese fondazionaliste” (p. 211). Uno dei *topoi* più diffusi riguardo all'antropologia scheleriana è il suo schiacciamento sul modello klagesiano (il primo volume di *Der Geist als Widersacher der Seele* appare nel 1929), che ne decreta la qualifica di “dualistica”. Gehlen ne è un convinto sostenitore. Eppure, laddove il dualismo di Klages è in tutto e per tutto polemico – spirito e anima sono due entità di-

tichette di “dualistico” e “metafisico”. Il respiro e la profondità delle pagine antropologiche scheleriane aspettano ancora una adeguata, serena ponderazione, al di fuori delle scaramucce partigiane³⁶. Ad esse, per forza di cose, ha molto nuociuto il carattere di abbozzo cui le condannò l'improvvisa scomparsa del loro autore³⁷.

In precedenza si faceva cenno alla torsione topologica della *Menschenfrage* quale nucleo filosoficamente identitario della PhA. Ciò vuol dire che esso non può venir risolto nella sua “conversione negativa”, ovvero nel solo riconoscimento della *fondamentale in-essenzialità* dell'essere umano, in quell'assunto fatto proprio da tutte le riflessioni filosofico-antropologiche che si aggruppano intorno al lacerto eidetico offerto dal cosiddetto paradigma difettivo, il cui stigma si trova espresso nella celebre formula herderiana del *Mängelwesen*. I vari: *exzentrische Positionalität, Weltoffenheit, Neinsagenkönnen, Weltfremdheit, Wesen der Ferne, Wesen der Zucht, animal symbolicum* sono marchi antropici che, nella comune aspirazione ad emanciparsi da una logica sostanzialistica, dicono tutti – ciascuno, ovviamente, secondo le proprie, specifiche modalità – della costitutiva indeterminatezza dell'uomo, del fatto che, nietzscheanamente, esso è “l'animale non ancora stabilmente

stinte e contrastanti –, la relazione scheleriana tra impulso-primordiale (*Drang*) e spirito (*Geist*) è di carattere compensativo: alla potenza cieca e sorda del primo fa poi da possibile timoniere lo spirito, provvidente ma impotente. Queste due radici non sono dunque separate, ma piuttosto intrecciate. A legarle non è il *polemos*, ma la *koinonia*. La *Ver-schränkung*, per usare un concetto di Josef König molto caro a Plessner.

³⁶ A mo' di esempio, per restare al panorama italiano, si può guardare al lavoro condotto negli ultimi anni da Guido Cusinato, incentrato sul nesso tra antropologia filosofica e ontologia della persona nel pensiero di Scheler. Malgrado la puntualità che le caratterizza, le sue pagine non riescono ad emanciparsi del tutto da una logica reattiva, quasi doversero costituire il risarcimento per le banalizzazioni di cui per troppo tempo si è alimentata la ricezione scheleriana. La conseguenza è che l'ermeneutica scivola, di tanto in tanto, in una apologetica. Nel merito, Cusinato legge l'antropologia scheleriana marginalizzando il ruolo di *Die Stellung* (convinto che in essa venisse operato soltanto uno dei tentativi attraverso i quali Scheler cercava di dar forma alla propria antropologia) e ponendo al centro il materiale del *Nachlass* raccolto nel 1987 da Manfred Frings nel vol. XII delle *Gesammelte Werke (Schriften aus dem Nachlaß, Band 3: Philosophische Anthropologie, hrsg. von M. Frings, Bonn 1987)*. Su questa base, propende poi per una antropologia della *Bildung* in opposizione ad una antropologia del *Geist* (cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2000, più le introduzioni ai volumi scheleriani: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 7-70 e *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Milano 2009, pp. 7-19).

³⁷ Scheler aveva annunciato per il 1929 il testo compiuto della sua antropologia filosofica (cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 73).

determinato”³⁸, un “imperfetto mai compiuto”; ovvero che, löwithianamente, “gli è naturale la in-naturalità”. Con le parole di Romano Guardini: “l’uomo non ha una sua natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la sua “natura” consiste addirittura nel non averne affatto una”³⁹. Per la capacità diagnostica, mantica addirittura, con cui seppe coglierne le implicazioni più profonde facendone un passaggio storicamente definitivo, irreversibile, la paternità filosofica di questo punto di svolta va attribuita a Nietzsche, in tal senso meritevole almeno quanto gli stessi Kant, Feuerbach, Herder dell’attributo di progenitore della svolta antropologica⁴⁰. Sancendo l’irrimediabile consunzione di qualsiasi sfondo teologico-retromondano, egli decreta la conseguente impossibilità di nutrire pretese sostanzialistiche da parte di una interrogazione filosofica sull’uomo. Non più angelo, all’essere umano non resta che riconoscersi bestia, animale. Un “animale malato”⁴¹ per giunta, dal momento che una insuperabile distanza – declinata a seconda dei contesti, in termini di: mediatezza, apertura, lontananza, esonero, eccentricità, estraneità –, quale che ne sia l’origine, caratterizza questo vivente rispetto a quella cornice naturale entro la quale, a questo punto, ha comunque da rinvenire, giocoforza, il suo posto proprio. Posizionandosi, deve trovare in essa, e solo così anche in se stesso, la *propria* posizione. Che, per quanto *peculiare*, è e resta una posizione *naturale*.

A questa trasformazione dell’immagine dell’uomo, che è sempre anche una trasformazione dell’immagine del mondo, contribuisce in misura determinante il darwinismo, il cui ruolo è difficile sottostimare. Senza la sponda inconsapevole ma decisiva offertale dalla teoria dell’evoluzione – che rimetteva a forza l’uomo entro la cornice del mondo naturale: mero vivente tra viventi –, la stessa riflessione nietzscheana non avrebbe conseguito la propria

³⁸ “das noch nicht festgestellte Tier” (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. F. Masini, Milano 2011¹⁵, p. 68. Si tratta del paragrafo 62 del capitolo terzo: *L’essere religioso*).

³⁹ R. Guardini, *Etica*, tr. it. a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, Brescia 2001, p. 18. Dà la misura della portata epocale di questa acquisizione, il fatto che la assuma come pacifica anche una antropologia esplicitamente teologica, addirittura confessionale, qual è quella di Guardini. Un testo di riferimento in anni recenti per un’antropologia filosofica di impianto teologico (in un percorso che vedrebbe affiancati i vari: Buber, Barth, Bultmann, Teilard de Chardin) è: W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, (1983), tr. it. D. Pezzetta, Brescia 1987 (disponibile in traduzione italiana è anche: E. Coreth, *Antropologia filosofica*, (1976), tr. it. F. Buzzi, Brescia 2007⁷).

⁴⁰ Poco convincente, malgrado il blasone dell’autore, il contributo di Ernst Tugendhat dedicato a *Nietzsche e l’antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente*, in: “Discipline filosofiche”, vol. 1, cit., pp. 91-104.

⁴¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. F. Masini, Milano 1993⁶, p. 115 (paragrafo 13 della terza dissertazione).

portata epocale⁴². E quindi: l'uomo nuovo, con il quale anche la filosofia deve fare i conti, è un *uomo naturale* e questo uomo naturale è tale anzitutto in quanto *uomo somatico*. Definitivamente somatico. Impossibilitato, cioè, a trovare ancora ricetto nella tutto sommato tranquillizzante persuasione di una propria essenzialità ideale, separata da tutto il resto delle "mere cose"; vagheggiando l'immagine di una propria sostanza incorruttibile soltanto accasata, temporaneamente ed accidentalmente (*katà symbebekos*), dentro il carcere o la macchina di una gabbia carnale⁴³. È la scoperta del *Leib* accanto al *Körper*: non separato né affiancato, bensì intrecciato, intricato inestricabilmente ad esso. Qualunque cosa sia o ritenga di essere (coscienza, cogito, spirito, psiche), l'animale uomo deve ora renderne conto al proprio corpo proprio: nel corpo "grande ragione"⁴⁴ – sul quale, ancora Nietzsche, aveva strappato definitivamente il velo – trovare le proprie ragioni. L'uomo postdualistico diventa un uno, una unità nella forma di un corpo finalmente, pienamente animato. Questo corpo vivo, cosciente, consapevole è la grande novità con cui qualsiasi pensiero, non solo antropologico, dovrà ora confrontarsi. Anche, come nel caso di Scheler, laddove esso intenda ribadire le ragioni dello spirito. Di una tale rivoluzione somatica, momento determinante per la (ri)nascita della questione antropologica in filosofia, la PhA si farà debitamente carico soprattutto con Plessner, la cui riflessione complessiva si radica in una antropologia dei sensi, in una estesiologia dello spirito⁴⁵

⁴² Vale, com'è ovvio, anche il contrario: Nietzsche rappresentò un eccezionale detonatore filosofico del darwinismo. Il precipitato teorico, la crasi tra le istanze darwiniane e nietzscheane troverà, non a caso, una molto solerte realizzazione sul piano della riflessione etica. Già nel 1895, il germanista tedesco Alexander Tille (1866-1912) proporrà un: *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*, Leipzig 1895.

Relativamente a questi temi, è interessante notare come gli esponenti principali della PhA si trovino del tutto concordi, una volta tanto, nel prediligere una linea eterodossa e minoritaria in biologia, caratterizzata dal rifiuto del dogma darwiniano. Da Driesch a von Uexküll, da Bolk a Buytendijk, da Alsberg fino a Portmann, tutti rifiutano l'ontologia della vita a base economicistica proposta da Darwin, a vantaggio di una idea della forza vitale più prossima al *Wille zur Macht* nietzscheano (o allo *élan vital* bergsonian). Una forza che, eccedendo le griglie del funzionalismo, obbedisce ad una logica di sovrabbondanza, di sperpero. Qualcosa di non dissimile alla *dépense* batailliana.

⁴³ Fa giustizia di alcuni inveterati *topoi* a proposito del dualismo antropologico cartesiano, troppo facilmente rubricato quale mortificazione della complessità umana, il libro di Martinelli (cfr. *Uomo, natura, mondo*, cit., pp. 24-30).

⁴⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. M. Montinari, Milano 2011³¹, pp. 33-34 (*Degli spregiatori del corpo*). La citazione è a p. 33. Scrive Foucault: "La modernità comincia quando l'essere umano si mette a esistere all'interno del suo organismo" (M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. E. Panaitescu, Milano 1985, p. 342).

⁴⁵ Si tratta di un percorso inaugurato nel 1923, con *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* e concluso con la *Anthropologie der Sinne* nel 1970. En-

che anticipa non poche acquisizioni successive provenienti da altri, ben più celebrati, *Denkansätze* (si pensi, per citare l'esempio più scontato, al lavoro sulla percezione condotto sul versante fenomenologico da Merleau-Ponty).

Nella sua parabola complessiva – dalle incerte premesse del XVIII secolo fino al raggiungimento di una consapevolezza piena con il Novecento –, questo mutamento di paradigma corrisponde al riconoscimento che la specifica peculiarità dell'uomo non va rinvenuta in un *che cosa* (was), bensì in una disposizione, in una 'situazione': nel *come* (wie) di un *dove* (wo). L'uomo non può essere caratterizzato sulla scorta di una *Besonderheit*, di una *quidditas* che egli possiederebbe in sé e per sé, del tutto isolatamente: a prescindere, cioè, da qualsiasi tipo di contesto e di contestualizzazione. Giace qui il *vulnus* inemendabile dell'approccio sostanzialistico. Una tale peculiarità pertiene invece al modo esclusivo di porsi dell'uomo, a quella sua posizione (*Stellung*) che è *ipso facto* posizione peculiare (*Sonderstellung*), posizionalità (*Posizionalität*), in quanto presuppone già sempre, per decreto biologico, un posizionamento. Ad esso – al suo *Bauplan* – risulta infatti peculiare, esclusivo il possesso di una *Welt* e non di una mera *Umwelt*, una nicchia ecologica sua propria che tuttavia non gli preesiste, dal momento che l'uomo è quell'essere per il quale “il mondo non è un *datum*, ma un *dandum*”⁴⁶.

Al culmine di un processo metamorfico che muove dal “sostanziale antropico” (*che cos'è l'uomo*), per giungere al “modale antropico” (*come è l'uomo*) e da ultimo al “locale/posizionale antropico” (*dov'è l'uomo*), la *Menschenfrage* assume la forma di una *topologia dell'umano*. Dalla *ousia* al *topos*, dal *Wesen* allo *Ort*, passando per la distretta dell'*apousia* (*Unwesen*): l'impossibilità di predicare un'essenza dell'essere umano si tramuta nel tentativo di coglierne l'integralità delle condizioni ancorandolo, predicandone un luogo. Il suo “peculiare luogo naturale”. L'essere dell'uomo si delinea entro i termini di una costellazione, di un perimetro. *L'uomo si caratterizza a partire dalla rela-*

trambi sono ora raccolti nel terzo volume delle *Gesammelte Schriften* (Frankfurt a. M. 1982. Del secondo scritto esiste una traduzione italiana: *Antropologia dei sensi*, a cura di M. Russo, Milano 2008). Nel 1924, nella prefazione a *I limiti della comunità*, Plessner annunciava le future *Stufen* – con il titolo di: *Pflanze, Tier, Mensche. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form* – come “il secondo volume della nostra teoria della conoscenza, il cui primo volume, l'*Ästhesiologie des Geistes*, ha trattato la teoria della sensazione” (H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Roma-Bari 2001, p. 5). Sul versante estesiologico si indirizza il lavoro di un significativo interprete di Plessner, non solo nel panorama italiano, quale è Marco Russo. Oltre al già citato *La provincia dell'uomo* (in particolare pp. 205-292), cfr. *Verkörperung. Considerazioni sul luogo dell'antropologia*, in: *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., 33-49. Nello stesso volume, si veda inoltre il contributo di Vallori Rasini: *Il corpo essenziale. Un percorso di definizione del vivente e dell'uomo*, ivi, pp. 51-65.

⁴⁶ B. Accarino, *Tra libertà e decisione*, cit., p. 30.

zione che istituisce con l'in-cui del proprio esserci. A questo livello ha luogo quella sterzata teorica che conduce, senza possibilità di ritorno, dalla *natura hominis* alla *conditio humana*. Da questo punto di vista, la declinazione del problema proposta ancora da Scheler (la *posizione* dell'uomo nel cosmo) rappresenta davvero l'indicazione formale per il sentiero che la riflessione filosofica intorno all'uomo ha compiuto nel corso dell'ultimo secolo. Con lui la *Menschenfrage* perviene ad una formulazione inedita e dirimente: *qual è il posto dell'uomo?* Il suo posto nel cosmo, ovvero all'interno di quella totalità entro la quale viene a trovarsi, nell'in-cui del suo esserci? Una totalità il cui carattere intrinsecamente problematico non può più essere differito, delegandolo serenamente alla trascendenza provvidente di un qualche al di là. Qui ed ora resta soltanto un al di qua: il mondo vero, orfano del suo corrispettivo apparente, quel tutto entro il quale già sempre ci siamo e bisognoso a sua volta di una interpretazione. Si tratterà, a questo proposito, di decidersi per il mondo-natura indagato (edificato) dalle scienze oppure per qualcosa d'altro, che pur assumendone a pieno la componente naturale, fisica, cerchi però di sottrarla alle secche di una accezione (quella positiva) che rischia di risolversi tutta entro un orizzonte effettuale, con l'annesso pericolo concreto di sfociare – se è vero che mondo e natura si definiscono ora nei termini di ciò che rimane nella nostra disponibilità operativa, in un *essere a nostra disposizione* – in un antropocentrismo di ritorno. Posto che il punto vincolante diventa la natura come insieme/unità/sintesi di organico ed inorganico, l'opzione si giocherà tra due possibili alternative, due tradizioni che, un tempo afferenti ad un alveo comune, si trovano adesso separate da una distanza non più valicabile. Entrambe sono divenute le militanti fautrici di *Weltanschauungen* fra loro incompatibili: *Natur-Wissenschaft* da un lato e *Natur-Philosophie* dall'altro. Merito ulteriore di Scheler, e con lui della PhA nella sua ispirazione sorgiva, è non aver ridotto ad un aut aut definitivo questa opzione. Per quanto la sua fosse una tensione ancora spiccatamente, marcatamente metafisica (e per certi versi persino metantropologica)⁴⁷, egli comprende l'impossibilità di sottrarsi qui e adesso ad un confronto radicale con le scienze, la cui interlocuzione (al di là dello stesso atteggiamento di fondo che la motiva) diventa ineludibile, laddove si nutra ancora l'ambizione genuinamente filosofica di pronunciarsi circa lo *Allmensch*, di mirare al coglimento dell'umano nella sua integralità. E determinare questo tutto dell'uomo significa, appunto riconoscendone le specifiche peculiarità –

⁴⁷ Lo è, se è vero che la sua antropologia si compie, da ultimo, in direzione di un personalismo ontologico che, per quanto depurato dei suoi elementi potenzialmente confessionali, non può celare (né, a onor del vero, intende farlo) il proprio *Streben* teologico. Oltre ai già citati lavori di Cusinato, si veda: W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in: "Discipline filosofiche", vol. 1, cit., pp. 63-92.

la *differenza antropologica* –, ubicarlo, posizionarlo, circoscriverne le condizioni di praticabilità. Disegnare un *perimetro antropico*.

A fronte di una tale aspirazione – insieme un capitale e un’ipoteca per coloro che seguiranno – sarà Gehlen ad attuare un lavoro sistematico di addomesticamento, di normalizzazione. Pur riconoscendo la portata del progetto scheleriano⁴⁸, ne sarà talmente inquietato da doverlo di fatto tabuizzare, risolvendolo in un velleitarismo metafisico fuori tempo massimo: inattuale e inattuabile. Accade così che sotto la spinta gehleniana (la cui antropologia elementare si dimostra di fatto, malgrado le proteste dell’interessato, una *antropologia positiva*), questo tentativo di riflessione filosofica intorno all’uomo assuma gradatamente i connotati – definitivamente empirizzati in forma biologistica, cioè una volta rinvenuto il punto di partenza preproblematico ed integralmente empirico dell’azione – di una *scienza filosofica dell’uomo*⁴⁹.

In questa operazione alligna, ad avviso di chi scrive, quell’arretramento che segna la vicenda della PhA, consegnandola ad un destino in cui baratterà la conquista di una legittimazione piena nel *pantheon* dei saperi scientifici con l’abdicazione rispetto alla sua componente filosoficamente genuina. La *Soziologisierung* assume con ciò il valore simbolico di una apostasia filosofica. D’altra parte, malgrado la nuova veste essa non smetterà di essere una topologia dell’umano. In quanto sociologia, si proporrà ancora di riflettere sull’uomo localizzandolo, circoscrivendone le condizioni a partire dalle quali esso può ogni volta esserci. Il punto dirimente, in negativo, sta nel fatto che l’orizzonte di questa determinazione locale si rattrappisce inesorabilmente. Dal cosmo di Scheler si passa all’organico di Plessner per giungere infine al

⁴⁸ Nello scritto del 1975 dedicato a Scheler, nel quale Fischer ravvisa il *terminus ad quem* della PhA, Gehlen giungerà ad affermare, riferendosi a *La posizione dell’uomo nel cosmo*, che “tutti gli scritti contemporanei e posteriori sull’antropologia filosofica che abbiano in un qualche modo un valore sono dipesi nei loro punti principali da questo scritto, e così rimarranno le cose” (A. Gehlen, *Uno sguardo retrospettivo sull’antropologia di Max Scheler*, cit., p. 309).

⁴⁹ Cfr. Id., *Per la sistematica dell’antropologia* (in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., pp. 97-147, in particolare p. 105). Stante la evidente attitudine gehleniana ad intendere la scienza esclusivamente in termini di *Wissenschaft* piuttosto che di *episteme*, la sua “scienza filosofica dell’uomo” dovrà risolversi non in una *episteme tou anthropou*, bensì in una *Wissenschaft der Menschenwelt*, una scienza del mondo umano. Ancora in *Per la sistematica dell’antropologia* (un saggio di grande importanza, che compendia mirabilmente gli elementi portanti della sua riflessione), Gehlen fornisce una sorta di breve epistemologia di questa scienza (ivi, pp. 101 ss. A p. 102, inoltre, rifiuta esplicitamente l’etichetta di “positivo” per il suo procedimento, definendolo invece “un caso speciale di ogni procedimento pratico, ossia pratico-conoscitivo”).

mondo, vale a dire al mondo istituzionalizzato, di Gehlen: la replica compensativa a quello scempenso biologico che noi stessi siamo. L'essere umano si ritrova così allocato definitivamente dentro di sé. Gli viene richiesto di interrogarsi e comprendersi riflettendo(si) su (in) se stesso. Liberato dalla gabbia somatica di un corpo pensato e vissuto *more* dualistico, si ritrova ora intrappolato in quella del proprio "corpo mondano": quel mondo umano, quella *Menschenwelt* di cui, per necessità biologica, è il solo artefice. E tuttavia un demiurgo, mai un creatore.

L'elezione di un tale orizzonte mondano al rango di esclusivo parametro di riferimento coincide con l'accantonamento definitivo di quello spettro più ampio che funge da inaggrabile condizione di possibilità per il darsi di ogni e qualsiasi *Menschenwelt*: il mondo come tale, la *Welt* "pura e semplice". A questo orizzonte umbratile, irriducibile a parametri di conoscibilità ortodossi (accertabili) e tuttavia assolutamente concreto; a questo orizzonte problematico, che si manifesta solo per contrasto, quale limite invalicabile: ciò che non può essere ricondotto ad una qualche misura umana, ciò contro cui impatta in maniera traumatica ogni tentativo umano di riportare sé interamente a se stesso. Ebbene, a questo ambito esperibile in via essenziale, se non esclusiva, pativamente, l'essere umano resta, senza possibilità di eccezione, consegnato. Dall'evidenza di una tale constatazione deve muovere l'antropologia: *con la salvaguardia della nostra "destinazione mondana", con la resistenza alla nostra definitiva risoluzione in quella ferinità che ha luogo entro il neoambiente culturale (il mondo umano) sta e cade il suo portato filosofico*. Averlo smarrito, si traduce nella rinuncia alla sua ambizione olistica (il tentativo di circoscrivere, pur con tutte le cautele del caso, un possibile perimetro antropico), a vantaggio di un fenomeno definibile come *neospecialismo antropologico*: la scomposizione dell'antropologia filosofica in un positivismo disciplinare, la dispersione nella pletora delle proprie stesse schegge (antropologia storica, teologica, culturale, medica...), di tutta una serie di specialismi vecchi e nuovi, di interminabili micrologie dell'umano. Si tratta di saperi condannati ad un destino assertivo, certificativo, a dover semplicemente prendere atto, dire sì ed amen a tutto ciò che c'è per il solo fatto che c'è⁵⁰. Esito di questo cortocircuito, il ripristino paradossale di quella si-

⁵⁰ L'antropologia storica di Christoph Wulf ne è un chiaro esempio. Si tratta di un approccio eclettico, sincretico, troppo interessato a troppe cose. Anzi, costretto ad interessarsi praticamente a tutto per via della propria incapacità di discriminare. Del non volersi precludere nessuna via. Conseguenza, a sua volta, di una opzione epistemica leggera, per non dire volatile, scientemente perseguita elevando a proprio presupposto la morte de "l'uomo". Di Wulf, sono reperibili in italiano diversi importanti contributi. Anzi-tutto, l'ambizioso progetto di una enciclopedia antropologica: Ch. Wulf (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, tr. it. a cura di A. Borsari, Milano 2002. Ed inoltre: *Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica*, in: "Discipline filosofiche",

tuazione frammentaria e parcellizzata dell'antropologia (soffocata dall'inviolabilità degli steccati disciplinari), che Scheler stigmatizzava in apertura di *Die Stellung*⁵¹. Nata per arginare la deriva specialistica dei saperi intorno all'uomo, la PhA finisce per farsi inconsapevole promotrice di un neospecialismo convinto più che mai che qualsiasi tensione sintetica – che si spinga, cioè, al di là di quel caotico confronto a salve imposto dal dogma dell'ibridazione interdisciplinare – corrisponda *ispo facto* al ripristino di istanze metafisiche. *Neospecialismo antropologico ed antropocentrismo di ritorno si mostrano come facce di una stessa medaglia: l'elezione del mondo umano ad orizzonte di riferimento unico per una interrogazione sull'uomo*. La PhA deve dunque fronteggiare il pericolo di estinguersi in una forma rinnovata di antropologia filosofica, il *Denkansatz* di cedere nuovamente il passo alla sub-disciplina in alternativa alla quale aveva pensato se stessa.

Avesse inteso fino in fondo la portata della torsione topologica della *Menschenfrage*, a cui pure aveva contribuito in misura decisiva, Scheler avrebbe compreso che nella sua domanda era già posta anche la risposta: la posizione dell'uomo è nel cosmo, la determinazione della *conditio humana*, la circoscrizione di un perimetro antropico sta e cade con il riconoscimento e la salvaguardia di quello sfondo irriducibile che ne fa da fondamentale condizione di possibilità, in quanto condizione non storica, metastorica di qualsiasi possibile storicità. La *chora* di qualsiasi mondo umano. *Weltfrage* e *Menschenfrage* sono inesorabilmente intrecciate. Per questa ragione, *conoscenza dell'uomo è tutela del "sentimento del mondo"*⁵². Guardare all'uomo-tutto significa mantenere lo sguardo libero per il mondo in quanto tale che, eccedente a fronte di qualsiasi disciplina conoscitiva (perché già sempre, irrimediabilmente intramondana), si lascia cogliere solo attraverso una marca patetica. Per mezzo di quel *pathos* mondano – *thauma*, *thaumazein* –, nominando il quale la filosofia ha pronunciato la propria origine e destinazione. *Thaumazein* è pura *Weltstimmung*, il più profondo autoavvertimento di cui l'umano sia capace. Lo stupefacente orrore dell'affacciarsi sulla aperta con-

XVIII, 1, 2003, vol. 1, cit., pp. 67-92; Id., G. Gebauer, *Dopo la "morte dell'uomo": l'antropologia storica*, in: "Iride", cit., pp. 303-318; *Il corpo mimetico. Helmuth Plessner e oltre*, in: *Helmuth Plessner. Coropreità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., pp. 83-91.

⁵¹ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 77-78. Scheler parla di tre antropologie: scientifica, filosofica e teologica.

⁵² L'espressione, dal *Tractatus* di Wittgenstein, introduce la celebre definizione del "mistico": "non come (*wie*) il mondo è, è il mistico (*das Mystische*), ma che (*daß*) esso è" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di A. G. Conte, Torino 1979², p. 81, proposizione 6.44)

tesa tra mondo e terra, entro la quale, ogni volta di nuovo, si dà il nostro posto. Qui soltanto ha luogo la nostra posizione⁵³.

È a questo punto che la vicenda löwithiana può recitare un ruolo esemplare. Una funzione protreptica. L'ostinazione con la quale, al culmine di un lungo itinerario di pensiero riassumibile sotto il marchio della riflessione sull'uomo, egli si richiamerà al *carattere irriducibile della Welt, dell'uno-tutto sempre essente quale fondamentale determinazione extraumana (eterocentrica) dell'antropologia*, vale come un memento per qualsiasi interrogazione filosofica che, ora come allora, intenda misurarsi realmente con la *Menschenfrage*. Alla domanda che Plessner si poneva già nel 1937 a proposito della *Aufgabe der philosophischen Anthropologie*⁵⁴ si può rispondere che il compito fondamentale dell'antropologia filosofica è di restare filosofica, ostinatamente ribadendo, ogni volta di nuovo, la differenza tra *Welt* e *Menschenwelt*.

3. *Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie**

Momento preliminare alla trattazione del tema specifico oggetto di questa seconda sarà una breve sintesi dell'ipotesi ermeneutica che vede nella questione antropologica – nel delinearci di una *Menschenanschauung*, più che di un mero *Menschenbild* – il nucleo identitario del *Denkweg* löwithiano⁵⁵.

⁵³ Sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*, in: M. T. Catena (a cura di), *Artefatti. Dal Postumano all'Umanologia*, Milano 2012, pp. 55-90, dove la coappartenenza inestricabile (insieme *polemos* e *koinonia*) di *Welt* ed *Erde*, nei termini in cui è esposta ne *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger, viene impiegata all'interno di una ipotesi di antropologia della tecnica, retta sui concetti di *perimetro antropico* e *neoambientalità*.

⁵⁴ H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica*, cit., pp. 43-76 (un'altra traduzione italiana, con il titolo: *Il compito dell'Antropologia filosofica*, era già apparsa in: H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, Roma 2007, pp. 37-62).

* Questa seconda parte è la versione rielaborata di un testo dal titolo *Naturalitas. Karl Löwith e l'antropologia filosofica*, inserito come appendice II nella mia monografia löwithiana: *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, cit., pp. 373-406. Al di là dei rimandi espliciti, è a quest'ultima che rinvio tanto per i riferimenti bibliografici completi quanto, soprattutto, per la compiuta esposizione dell'ipotesi ermeneutica a base antropologica che sostiene la mia lettura della filosofia löwithiana.

⁵⁵ Il tentativo più organico di proporre una interpretazione in chiave antropologica del pensiero di Löwith è a tutt'oggi: M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum 1989. Al di là della comune etichetta ermeneutica, tuttavia, la sua posizione è piuttosto lontana da quella proposta in queste pagine.

“Que peut un homme?”⁵⁶. Questa citazione dal *Monsieur Teste* di Paul Valéry, contenuta nell’ultima opera di Löwith, dedicata a delineare le linee fondamentali del pensiero filosofico del poeta francese, rappresenta una perfetta epigrafe del suo filosofare. Un pensiero raccolto attorno al tentativo di offrire una risposta (mai una soluzione) a quella domanda e concretatosi, come è noto, in una riproposizione, per molti versi problematica, del concetto di mondo-natura nella sua accezione precristiana. Allo scopo di avvicinare adeguatamente le ragioni di quel tentativo, di quella risposta, è necessaria l’esplicitazione di alcune condizioni preliminari.

La prima di esse consta del superamento di alcuni *topoi* critici cui Löwith è stato, suo malgrado, soggetto, ma all’imporsi dei quali ha in certa misura egli stesso contribuito.

a) Il “*caso Heidegger*”. Il decisivo, complesso rapporto con l’ingombrante maestro ha indotto non pochi interpreti a risolvere Löwith *in der Rolle des Schülers*, finendo con ciò per disconoscere la dignità del suo itinerario filosofico, cristallizzato in un perenne Löwith *contra Heidegger*⁵⁷.

b) Il suo *ambiguo status di filosofo*. A determinare questa situazione ha contribuito lo stesso Löwith attraverso l’impianto e lo stile dei suoi scritti, all’interno dei quali quasi mai interpreta il ruolo di pensatore in maniera manifesta, velandolo piuttosto attraverso maschere cangianti: quella di storico delle idee o di interprete del pensiero altrui. Al di là delle impressioni epidermiche, una tale scelta appare meditata a partire da un’esigenza reale

Dabag ravvisa nella filosofia löwithiana due distinte antropologie, piuttosto che un percorso coerente e graduale, evidenziando in tal modo la presenza di una sorta di *Kehre* all’interno di essa. Si tratterebbe, con ciò, di un tentativo antropologico che parte dalla “prospettiva di una fenomenologia-sociale” (p. 75) ed una fase successiva (a partire dalla metà degli anni ‘30) mirante ad una “determinazione ontologica dell’essere umano” (*ibidem.*).

In Italia negli ultimi anni, nei quali Löwith sta godendo di un rinnovato interesse, i lavori di taglio antropologico sono: E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano 2004, pp. 54-84 (in questo studio, un lavoro di assoluto riferimento, sono convogliati i principali spunti contenuti in due saggi precedenti, dedicati dall’autore al tema antropologico in Löwith); *Karl Löwith e la questione antropologica*, in: “Iride”, XXIII, 58, 2009, pp. 577-599 (contributi di: Fadini, Guida, Donaggio, Franceschelli, a partire dalla traduzione italiana dello scritto di abilitazione löwithiano: *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit.); M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, Roma 2009; G. Fazio, *Die Grenzen der persönlichen Beziehungen. Karl Löwiths Phänomenologie des Individuums als Mitmensch*, in: “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 58, 2010, 2, pp. 175-192.

⁵⁶ K. Löwith, *Paul Valéry*, tr. it. a cura di G. Carchia, Milano 1986, la citazione è a p. 55.

⁵⁷ Lo stesso Plessner, nel suo *Geleitwort (laudatio)* per la *Festschrift* in onore dei settant’anni di Löwith, non riesce ad emanciparsi da questa semplificazione (in: H. Braun, M. Riedel (hrsg. von), *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967, pp. 7-9).

e profonda: l'incapacità di pensare se non in costante dialogo con un tu, nel rispetto cioè di quella *Duheit* di matrice feuerbachiana, che anima la sua prima opera importante, quella più convenzionalmente filosofica: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*⁵⁸.

c) La sua *critica della storia nella forma dello Historismus*, spesso (fra)intesa quale improponibile rifiuto della coscienza storica *in toto*⁵⁹. Una tale disposizione ricettiva finisce, che lo voglia o no, per essere un tentativo di eludere un confronto onesto con le istanze löwithiane, dal momento che il senso autentico della sua riflessione sulla storia – probabilmente discutibile, sicuramente non banale, nella sua tensione al “ripristino della proporzione vera e naturale tra mondo e storia universale”⁶⁰ – risulta chiaro, e non limitatamente alla sola sua *pars destruens*, tanto dai confronti con Hegel, Nietzsche, Burckhardt, Valéry quanto da una serie di lavori *ad hoc*⁶¹.

d) *Il suo “naturalismo”*, da intendersi in primo luogo come il tentativo di vertebrare le pretese s-misurate (*maßlos*) della coscienza storica. Al pari della riflessione löwithiana sulla storia, del quale rappresenta effettivamente il lato speculare, anch'esso è stato sovente liquidato come un'inattuabile riproposizione, al culmine della modernità, di una *Weltanschauung* precristiana, “un'ultima ratio contro un definitivo naufragio”⁶². Eppure, a scoraggia-

⁵⁸ Lo scritto di abilitazione muove appunto dal proposito di riattualizzare, attraverso il grimaldello fenomenologico, i due pilastri (altruismo e sensualismo) alla base dei *Principi della filosofia dell'avvenire* (cfr. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., §§ 1-3, pp. 70-79) A tale ascendenza feuerbachiana si riferisce, tra i vari interpreti, Hans-Martin Saß (*Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie*, in: “Philosophische Rundschau”, 21, 1974, 1-2, pp. 1-23, in particolare p. 3).

⁵⁹ A sconfessare queste letture semplicistiche può bastare l'esempio di Habermas (*Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in: ID., *Profili storico-politici*, a cura di L. Ceppa, Milano 2000, pp. 151-171) il quale, nell'ambito di un giudizio non privo di rilievi critici, afferma: “Löwith è insuperabile nel padroneggiare la coscienza storica con tutti i suoi sofismi. In fondo egli mira soltanto a metterla fuori gioco: ne impara sì tutte le sottigliezze tecniche, ma con lo spirito di chi impara le regole non tanto per giocare quanto per schiacciare l'avversario” (p. 169).

⁶⁰ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, (1966), ora in: Id., *Sämtliche Schriften Band 5, Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1988, pp. 186-220. La citazione è a p. 215.

⁶¹ La maggior parte di essi sono ora raccolti nel volume 2 delle *Sämtliche Schriften (Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1983). Il lavoro che espone l'obiezione di principio circa la possibilità stessa di una filosofia della storia è l'ormai classico: *Meaning in History*, del 1949 (tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, Milano 1989).

⁶² A. Papone, Recensione a *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (in “Il Pensiero”, 12, 1967, pp. 221-225, in particolare p. 225. Subito dopo, l'autrice aggiunge: “Sembra, in

re una simile lettura dovrebbe bastare l'attenzione che Löwith dedicò a Nietzsche, culminata in *Nietzsche e l'eterno ritorno*, laddove la disamina del suo esperimento con la verità si conclude con la constatazione del fallimento della terza metamorfosi dall'"io voglio" all'"io sono" (all'"ego fatum"), in quanto impossibile, volontaristica – o meglio: impossibile perché volontaristica – riproposizione, al culmine della modernità, della *Weltstimmung*⁶³ cosmologica greca. Nietzsche rimarrebbe così imbrigliato, per il legaccio della volontà, nell'acosmismo cui si impronta l'intera *Neuzeit*⁶⁴. Ciò posto, appare per lo meno improbabile che Löwith abbia potuto commettere lo stesso, identico errore ravvisato e stigmatizzato nell'opera del pensatore alla cui interpretazione si dedicò per più di quarant'anni.

La seconda condizione preliminare concerne l'attribuzione del rilievo adeguato ad un aspetto tanto poco appariscente quanto significativo del pensiero löwithiano: la sua peculiare *concezione della filosofia*. A partire da essa, in effetti, è possibile cogliere in maniera adeguata: l'inconciliabilità di fondo con Heidegger; il ricorso ad una singolare visione del mondo-natura; l'influenza profonda esercitata su di lui dalle figure, anzitutto umane, di Husserl e Weber. Una visione della filosofia come *theorein* e *skepsis* – e che solo nel tassativo rispetto di queste prerogative può poi immaginare se stes-

conseguenza, che vi sia nella posizione di Löwith qualcosa come uno sforzo volontaristico assai più di quanto non si ritrovi il senso di una riscoperta" – *ibidem*). La recensione fa riferimento ad una prima edizione del libro löwithiano, apparsa soltanto in italiano. Il libro nasceva da una serie di conferenze tenute da Löwith presso l'università di Genova nel 1965, su invito di Alberto Caracciolo (cfr. *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Künkler Giavotto, Napoli 1966. Questa versione manca di due capitoli rispetto a quella tedesca dell'anno successivo, la cui traduzione italiana integrale è: *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Roma 2000).

⁶³ Con questo termine, che richiama il già menzionato "sentimento del mondo" di Wittgenstein, si intende rimarcare la dimensione essenzialmente patica caratterizzante il tentativo nietzscheano e come tale colta da Löwith nella sua lettura. La buona novella del quinto vangelo di Zarathustra non consiste "semplicemente" in una nuova concezione del mondo, quanto piuttosto in una disposizione – un *ethos*, un *pathos* – verso di esso. Non ne va, dunque, di una *Weltanschauung*, ma di una *Stimmung zur Welt*. Proprio dal conseguimento di un tale *pathos* mondano, peraltro seguendo strade diverse da quelle battute da Nietzsche, dipende la possibilità di cogliere lo sfondo di quella *Welt*, irriducibile a qualsiasi *Menschenwelt*, a cui si appella l'antropologia cosmocentrica löwithiana.

⁶⁴ Al di là dell'ovvio rimando a *Nietzsche e l'eterno ritorno* (tr. it. S. Venuti, Roma-Bari 1982), nonché ai numerosi saggi dedicati al pensiero nietzscheano (ora raccolti nel volume 6 delle *Sämtliche Schriften: Nietzsche*, hrsg. von B. Lutz, Stuttgart 1987), riesce quantomai esplicitativo di questa posizione critica un passo di un saggio del 1955: "Nietzsche è fallito filosoficamente non perché abbia visto la modalità temporale d'essere del cosmo come un eterno ritorno del medesimo, ma perché egli voleva che questa verità fosse come egli la vedeva e pertanto la concepiva come "volontà di potenza"" (*Creazione ed esistenza*, in: K. Löwith, *Storia e fede*, cit., pp. 67-93. La citazione è a p. 85).

sa come “scienza rigorosa” – che lo conduce, per mezzo di un esercizio implacabile di riduzione, a svestirla di tutte le dande che ancora ne imbrigliano il cammino. Un esercizio ostico anzitutto per la sottigliezza che gli è conaturata – nella ricerca del *radicalismo* e nel contemporaneo rifiuto dell’*estremismo*⁶⁵ –, mosso dal confronto con il cristianesimo (attraverso Nietzsche) e compiutosi nella comprensione (oltre Nietzsche) che, alla fine della “storia dell’errore più lungo”, scomparso il “mondo vero” non scompare *ipso facto* “il mondo apparente”⁶⁶. Un esercizio ostico perché animato tanto dalla tensione allo smascheramento di tutti i retromondi nella forma dei residui teologici ancora presenti nella filosofia, quanto da responsabilità etica e senso dell’umano⁶⁷, corroboratisi per il tramite delle vicende che Löwith visse in prima persona.

Esito problematico di questa *askesis* filosofica è appunto il suo “naturalismo”. Problematico già nel rifiuto dell’idea di esito come conclusione, soluzione, chiusura. Una natura reintegrata nel suo statuto originario, naturale (*naturante*), come uno-tutto, quel sempre essente che è oltre l’uomo, ma che nel contempo ne incarna la ostica dimora “tra Dio e nulla”⁶⁸. Un pensiero che si pone come compito e come dovere il *Mut zum Problem* – da opporsi al protervo *Mut zum Angst*, parola d’ordine degli anni della decisione –, la capacità di riconoscere e sostenere il peso più grande: “che si possa sapere qualcosa e che si possa anche non sapere”⁶⁹.

Sulla scorta delle considerazioni appena svolte, è possibile provare a motivare l’investitura della frase di Valery quale epigrafe ideale del filosofare löwithiano. Essa trae le proprie ragioni, come visto, dall’elezione della *Menschenfrage* a nucleo identitario di esso, in virtù essendo di una *Menschenanschauung* definita sin dai suoi esordi e che ne fungendo così da *trait d’union*.

⁶⁵ Cfr., tra i molti, possibili esempi: *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 77); *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a “Essere e tempo”*, in: “aut aut”, cit., pp. 76-102, in particolare p. 101). In chiave patica, una simile disposizione appare del tutto consequenziale: laddove il radicalismo rivela quale proprio retroterra la trofica distanza della *skepsis*, l’estremismo inclina sinistramente in direzione di una volontà autotelica.

⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. F. Masini, Milano 2002, pp. 46-47.

⁶⁷ Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 335: “La storia del mondo perde ogni significato se da essa non sappiamo ritornare su noi stessi e su quanto ci circonda”.

⁶⁸ Opportunamente, in questo “luogo utopico” Orlando Franceschelli situa lo spazio autentico della riflessione löwithiana (*Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma 2008²). A proposito dei caratteri di unità e totalità propri del mondo/cosmo, Löwith scrive: “il senso della sua unità si determina dal senso della totalità che include ogni possibile molteplicità, onde il mondo è l’uno-tutto (*das All-Eine*) ed è uno in un senso particolare” (*Mondo e mondo umano*, in: *Critica dell’esistenza storica*, cit., pp. 317-359. La citazione è a p. 320).

⁶⁹ K. Löwith, *M. Heidegger e F. Rosenzweig*, cit., p. 102.

Raffrontando alcuni passaggi dello scritto di abilitazione⁷⁰ con altri dell'ultimo lavoro pubblicato⁷¹, in un arco temporale che va dal 1928 al 1971, la cosa si dispiega nella sua piena evidenza. A perimetrare, in entrambi i luoghi, la visione antropologica löwithiana concorrono due parole-guida: *Zweideutigkeit* e *Selbstzweck*. La prima sancisce la costitutiva duplicità/ambiguità ontologica dell'uomo (la sua *Un-natürlichkeit*), il suo essere tanto un ente di natura – e con ciò un possibile mezzo per uno scopo – quanto un ente di ragione – e come tale già sempre scopo a se stesso: *Selbstzweck*. Questa ulteriore parola-guida, di chiara ascendenza kantiana, viene sottoposta, previa liberazione da qualsiasi ipoteca teologica, ad un processo di torsione della cui radicalità si può prendere coscienza adeguata volgendosi all'esito delle riflessioni löwithiane intorno al tema del suicidio. In forza di un tale punto archimedeo (lo *Selbstzweck*, appunto), il suicidio smette di venir inteso alla stregua di un atto di reificazione perpetrato dall'essere umano a danno della propria autentica dignità, per assurgere, in quanto *libertà per la morte* (*Freiheit zum Tode*), a “possibilità peculiare dell'uomo diventato cosciente di sé come di un essere vivente che, essendo, non ha *eo ipso* – come gli altri esseri viventi naturali – da essere”⁷².

Proporre la questione dell'uomo come ciò di cui ne va nel complesso del pensiero löwithiano risulta funzionale, nell'economia generale della presente lettura, ad una complessiva ridefinizione di esso negli stessi termini in cui è stata già caratterizzata l'ispirazione più genuina della PhA: una *topologia dell'umano*⁷³. Topologia declinata, nel caso di specie, quale *sviluppo da un'antropologia antropocentrica ad un'antropologia cosmocentrica*. Alla base di questa ridefinizione, l'idea che il suo impegno filosofico si sia essenzialmente dispiegato in una *Erörterung*, vale a dire nello sforzo di localizzare entro il suo ambito peculiare un'intuizione antropologia delineatasi nelle proprie strutture portanti sin dagli esordi della sua attività. In un primo momento, ai tempi dello scritto di abilitazione, Löwith credette di scorgere un tale ambito nel mondo-del-con – nella *Mitwelt*. Di qui la sua *Mitanthropologie* – e immediatamente poi, nel corso degli anni trenta e quaranta, nel mondo storico-sociale (*gesellschaftlich-geschichtliche Welt*). Salvo riconoscere, nella fase

⁷⁰ Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., § 3 (pp. 87-95) e § 39 (pp. 219-231).

⁷¹ Id., *Paul Valéry*, cit., pp. 201-205.

⁷² Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 221n. Al tema del suicidio, Löwith dedicherà un importante saggio nel 1962: *La libertà di fronte alla morte* (in: O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., pp. 216-235). Una versione ridotta di esso sarà pubblicata nel 1969.

⁷³ “Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. *Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo*”. (*Una lettera di Karl Löwith*, in: “Il Pensiero”, 13, 1968, pp. 294-295. Corsivo mio).

della sua piena maturità filosofica, che ad onta delle loro diversità entrambe queste opzioni rimanevano accomunate nella sostanza, ovvero nell'ancoraggio ad un medesimo, ancora limitato orizzonte topologico: il mondo umano, la *Menschenwelt*. Giusto questa predilezione per il mondo umano marca l'antropocentrismo della sua prima antropologia. L'orizzonte *menschenweltlich* paleserà gradatamente la propria inadeguatezza, a fronte di quello offerto dal mondo in quanto tale, la *Welt*, da "l'uno e l'intero (das Eine und das Ganze) di tutto ciò che è essente per natura"⁷⁴. Riconoscendo e sostenendo l'irriducibile eccedenza di esso, il pensiero di Löwith si appropria della propria verità più profonda: che *l'eterocentrismo – l'ex-centricità – incarna la destinazione di ogni onesta antropologia*. È questo il senso della sua svolta cosmocentrica⁷⁵.

Al di là di una legittimità che si spera, per quanto brevemente, di aver appena argomentato, la presente ridefinizione del *Denkweg* löwithiano pare in grado di rivendicare qualche benemerita, cui è opportuno fare almeno cenno. Anzitutto nel superamento di un'etichetta, quella di "naturalismo", potenzialmente fuorviante se correlata ad un pensiero che della tensione ad un interrogare indefesso (la *skepsis*) ha fatto il proprio punto archimedeo. Parlare di naturalismo rischia di presentare la natura come un ultimo trascendentale sul quale la riflessione löwithiana si sarebbe finalmente acquietata, cristallizzata, rinvenendovi il proprio nietzscheano piuolo, cui aggrapparsi dinanzi al naufragio imminente. Al contrario, la dizione di *antropologia cosmocentrica* sfugge a questo rischio nella stessa misura in cui sottolinea il policentrismo che, nella forma di una costante oscillazione tra uomo e mondo – alla ricerca, entro il loro rapporto, di equilibri né relativi né perituri –, a quella filosofia risulta connaturato.

Considerata nella sua interezza – ossia, come complessivo *sviluppo da un'antropologia antropocentrica ad un'antropologia cosmocentrica* –, questa caratterizzazione appare inoltre in grado di elevare alla centralità che gli

⁷⁴ Id., *Mondo e mondo umano*, cit., p. 320.

⁷⁵ L'approccio cosmocentrico si radicalizza negli ultimi anni, fino ad assumere connotati quasi paradossali. Si vedano: *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, (1969), in: F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma 1998, pp. 75-88; *Il problema dell'antropologia filosofica*, (1975, postumo), in: "Humanitas", 63, 2008/I, pp. 140-152. In entrambi i luoghi Löwith propone una problematizzazione filosofica del fenomeno del sonno e, più in generale, del rapporto tra veglia e sonno come ritmica naturale della vita dell'uomo, nell'intento di comprendere fino a che punto "la *physis* dell'uomo in carne e ossa si spinga in profondità e in ampiezza fin dentro la sua esistenza cosciente" (*La questione heideggeriana dell'essere*, cit., p. 85). L'attenzione löwithiana alla *natura naturans* sembra così sfociare nella fisiologia, l'antropologia cosmocentrica culminare in una *antropologia fisiologica*, nel suo rivolgersi finalmente alla contemplazione della *physis* nell'uomo.

compete quell'elemento di continuità, umbratile eppure solidissimo, presente nel pensiero löwithiano e la cui trascuratezza in sede interpretativa ha sovente condotto ad alcuni fraintendimenti. Ad esempio: la difficoltà di legare in maniera convincente la primissima fase della sua produzione (fino alla metà degli anni trenta) con quella immediatamente successiva delle indagini storico-genealogiche (*Da Hegel a Nietzsche e Significato e fine della storia*); e ancor più l'opzione naturalistica con tutto ciò che la precede. Al contrario, adottando l'impianto ermeneutico appena illustrato non sfugge, nel primo caso, l'organicità di uno scivolamento (dal mondo-del-con al mondo storico sociale) tutto interno ad una prospettiva ancora antropocentrica: il mondo umano. Nel secondo caso, poi – posto che, rivendicare la continuità su base antropologica del filosofare löwithiano equivalga nel contempo ad attestare la coerenza della sua evoluzione –, ci si sottrae all'ennesima tentazione di leggere Löwith secondo schemi heideggeriani: intendendo, cioè, il “naturalismo” come la *Kehre* del suo *Denkweg*.

4. Premesse per un confronto

A partire della centralità attribuita alla *Menschenfrage* in seno alla filosofia löwithiana, è risultato pressoché naturale rivolgersi alla vicenda dell'antropologia filosofica tedesca nel XX secolo, in funzione del rinvenimento di eventuali tratti di prossimità. Questo proposito si è strutturato in due momenti: la ricerca di oggettivi punti di contatto tra l'opera di Löwith e l'antropologia filosofica in quanto complessivo indirizzo di pensiero, *Denkansatz*: la PhA, in senso stretto; la contemporanea indagine circa le possibilità di un confronto diretto, singolare tra Löwith e uno dei suoi tre capiscuola.

Il primo momento ha mosso dalla constatazione che, pur ricorrendo l'espressione “philosophische Anthropologie” un numero non trascurabile di volte all'interno dei testi löwithiani, l'autore non ha mai inteso con essa – tranne, forse, che in una singola circostanza⁷⁶ – riferirsi alla corrente di pen-

⁷⁶ Nel saggio del 1957 *Natura e umanità dell'uomo*, col quale si avrà occasione di confrontarsi da presso di qui a poco, Löwith fa riferimento alla tradizione dell'antropologia filosofica (quella di Plessner e Gehlen, per la precisione), considerandola prosecutrice di una riflessione filosofica sul rapporto tra uomo ed animale, inaugurata da Nietzsche, e “superata (*überholt*) dall'analitica ontologica e heideggeriana dell'Esserci”, sotto la cui impressione “il mondo finì per diventare” “un esistenziale, un momento strutturale dell'Esserci sempre proprio (*des je eigenen Daseins*)” (*Natura e umanità dell'uomo* in: Id., *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 239-283. La citazione è a p. 265). Il tentativo di impostare un confronto tra il pensiero löwithiano e l'antropologia filosofica novecentesca, sulla base peraltro di istanze distinte da quelle proposte nel presente contributo, è quello di W.

siero cui fanno comunemente, per quanto problematicamente, capo: Scheler, Gehlen e Plessner. Al di là delle molteplici occorrenze occasionali, se ne forniscono qui due casi esemplari⁷⁷. Il primo riguarda lo scritto di abilitazione, laddove Löwith definisce “antropologia filosofica” il proprio tentativo di “fondazione dei problemi etici”⁷⁸, nell’intenzione di distinguerlo dall’approccio ontologico impresso alla fenomenologia da Heidegger, addirittura nell’aspirazione che la sua *Menschenfrage* potesse costituire un’opzione alternativa, ma di pari pregnanza, rispetto alla *Seinsfrage* del suo maestro. Per quanto appaia tutt’altro che improbabile che la ricezione löwithiana di questa formula sia stata filtrata, o anche suggerita, dal lavoro di Scheler – *La posizione dell’uomo nel cosmo* viene più volte menzionato –, non si andrebbe, nel migliore dei casi, al di là di una mera citazione. Discorso diverso, invece, per quanto riguarda uno scritto apparso postumo, nel 1975, dal titolo emblematico: *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*⁷⁹. Ebbene, qui dove ci si attenderebbe legittimamente un dialogo con gli autori di riferimento della PhA, Löwith non ne fa il minimo cenno. Il modello di antropologia filosofica cui guarda e che discute è del tutto *sui generis*, ricondotto, ancora una volta, al più originario interesse da lui nutrito per quella stagione del pensiero occidentale alla cui analisi aveva legato alcune delle sue prove più convincenti: la cosiddetta conclusione hegeliana e la successiva frattura operata dai giovani hegeliani, uno snodo decisivo per la comprensione dell’intera modernità. È dunque questa la cornice, attraverso le figure guida di Hegel e Goethe – i simboli delle due tensioni dominanti di quella stagione –, nella quale va a situarsi il suo interesse antropologico. Dopo aver discusso la versione hegeliana di un’antropologia filosofica, quella elaborata da Karl Rosenkranz, Löwith le affianca/contrappone la variante goethiana ad opera di Carl Gustav Carus, la cui peculiarità risiede

Ries e K.-F. Kiesow in: *Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart* (in: “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 21, 1996, pp. 79-99).

⁷⁷ Un altro luogo (al quale si accennerà tra poco) in cui la formula “antropologia filosofica” occupa una posizione strategica, e al quale va fatta perciò almeno menzione, è il saggio del 1935: *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*.

⁷⁸ *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 266. Su questo tema, cfr. *Io con tu*, cit., pp. 37-48, in cui la *Mitanthropologie* löwithiana viene ulteriormente connotata come “antropologia filologica”.

⁷⁹ Il saggio (come detto, pubblicato postumo) apparve in prima edizione in: H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.) *Neue Anthropologie Band VII: Philosophische Anthropologie* (zweiter Teil), Stuttgart 1975, pp. 330-342 (si tratta di un’impresa editoriale in 7 volumi dedicati alla “nuova antropologia”, pubblicati tra il 1965 e il 1972 a cura di Gadamer e Vogler).

nell'attribuzione di una posizione del tutto centrale alla inaggirabile componente naturale, ovvero fisico-fisiologica, dell'essere umano⁸⁰.

Tutto ciò per dimostrare l'assenza nell'opera löwithiana di un confronto esplicito e consapevole con la PhA. Il che non esclude il darsi di una simile eventualità nell'ambito di un orizzonte più circoscritto, in specifico riferimento ad uno dei protagonisti di questo *Denkansatz*.

Ci si è inizialmente rivolti alla figura di Max Scheler, data la presenza di concreti punti di contatto con Löwith. Anzitutto l'appartenenza comune, per quanto in stagioni differenti, ad un medesimo *milieu* filosofico, ad uno stesso ramo della tradizione fenomenologica. Nel 1906 Scheler si era unito, proveniente da Jena e dal magistero di Rudolf Eucken, al cosiddetto *Münchener Kreis*, tra i cui fondatori si annoveravano Alexander Pfänder e Moritz Geiger, i primi docenti di filosofia di Löwith presso l'università di Monaco, coloro che nel 1919 caldeggiarono il suo trasferimento a Friburgo da Husserl. In questo nuovo contesto, Scheler – che nello stesso 1919 si era spostato a Colonia e lì avrebbe invitato a raggiungerlo Plessner⁸¹ – divenne per lui un interlocutore di riferimento, come dimostra ancora lo scritto di abilitazione, nella cui economia complessiva gioca un ruolo non marginale la disamina di alcune tesi scheleriane. In particolare, egli discuterà criticamente il tema dell'io estraneo (*fremdes Ich*), trattato da Scheler pochi anni prima in *Essenza e forme della simpatia*⁸². Senza trascurare il dato della contemporanea pubblicazione, nel 1928, de *L'individuo nel ruolo del co-uomo* e di quella che, almeno ufficialmente, resta la formulazione più avanzata del progetto antropologico di Scheler: *La posizione dell'uomo nel cosmo*⁸³. Decisamente più significativo, però, il fatto che all'antropologia scheleriana Löwith abbia dedicato due scritti nel corso degli anni trenta – il primo durante il suo periodo marburghese, il secondo già ad emigrazione avvenuta, durante il soggiorno in Giappone –, dai rispettivi titoli di: *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* e *Die Einheit und Verschiedenheit*

⁸⁰ K. Rosenkranz, *Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist* (1837); C. G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846); Id., *Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens* (1851).

⁸¹ Come già ricordato, in questo invito Fischer ravvisa l'atto di nascita della PhA.

⁸² Cfr., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., pp. 205-207.

⁸³ In realtà, questo saggio – testo di una conferenza tenuta nel 1927 presso la *Weisheitsschule* di Darmstadt su invito di Hermann von Keyserling – era già apparso, con il titolo *Die Sonderstellung des Menschen*, nello stesso '27 sulla rivista "Der Leuchter" (n. 8, pp. 161-254), organo ufficiale della scuola di Darmstadt (ne offre una interessante ricostruzione: W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, cit.). È in questa versione che Löwith lo cita nello scritto di abilitazione. Al 1928 risale invece risale la prima edizione in volume (rielaborata rispetto a quella apparsa in rivista), presso l'editore Reichl di Darmstadt.

*des Menschen*⁸⁴. Per quanto all'apparenza suggestivo, questo percorso si è rivelato poco consonante con gli intenti della presente riflessione, sia per ragioni di contenuto⁸⁵ sia soprattutto perché, data la differenza generazionale, veniva meno qualsiasi dimensione di reciprocità nel confronto. Scheler moriva nello stesso anno in cui Löwith conseguiva l'abilitazione: anche volendo, non gli sarebbe stato possibile prendere in esame il pensiero löwithiano, visto che, ufficialmente, a quell'epoca un tale pensiero era ancora di là da venire. Al contrario, sulla scorta delle medesime ragioni anagrafiche Gehlen e Plessner avrebbero potuto intavolare un simile dialogo. In effetti, sebbene in misura marginale, lo fecero.

Cominciando da Gehlen, l'occasione di un dialogo vero e proprio, valutata dal versante löwithiano, è unica, breve e tuttavia di un certo rilievo. Si tratta dell'*Exkursus I* del saggio *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, datato 1966⁸⁶. L'occasione dell'interessamento löwithiano sono due brevi scritti degli anni cinquanta – *Natur und Faktenwelt e Über Kultur, Natur und Natürlichkeit*⁸⁷ – nei quali Gehlen contesta apertamente la “inalterabilità del discorso su natura e naturalità”, opponendovi la propria formula antropologica, per cui l'uomo è “per natura un essere culturale” (“von Natur ein Kulturwesen”)⁸⁸. Al culturalismo gehleniano, teso a dimostrare la “relatività del presunto naturale”⁸⁹, Löwith obietta che esso

⁸⁴ I due scritti del 1935 e del 1938, sono ora raccolti in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften Band 1, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Stuttgart 1981, rispettivamente alle pp. 219-242 e 243-258.

⁸⁵ Il titolo del primo saggio riesce alquanto fuorviante. Löwith lambisce soltanto la questione antropologica scheleriana, così come veniva presentata in *Die Stellung*. La maggior parte del saggio si riferisce ai progetti precedenti (quelli di *Sull'idea dell'uomo, L'eterno nell'uomo, Uomo e storia*), soffermandosi sul significato storico-teoretico delle premesse teologiche, e in parte ancora confessionali, che da essi trasparivano. Il secondo saggio è invece una ricognizione tutta nello spirito di *Da Hegel a Nietzsche* circa le alterazioni patite dall'idea di “uomo” (*Mensch*) e “umanità” (*Menschheit*) nell'arco temporale in cui ha luogo la dissoluzione dello spirito europeo: da Hegel e Goethe sino alla attualità di quegli anni trenta, rappresentata dalle figure di Schmitt, Heidegger e, appunto, Scheler.

⁸⁶ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., pp. 213-214.

⁸⁷ A. Gehlen, *Natur und Faktenwelt*, in: “Merkur”, X, 95, 1956, 1, pp. 16-24. Del secondo saggio, datato 1959, esiste una traduzione italiana: Id., *A proposito di cultura, natura e naturalità*, in: Id., *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, tr. it. a cura di V. Rasini, Bologna 2005, pp. 115-133.

⁸⁸ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., p. 213. L'altra, più celebre, formula dell'antropologia elementare gehleniana vede nell'uomo un *Mängelwesen* che nella conaturata intricazione di “eccedenza pulsionale” e “carenza istintuale” ad esso peculiare rinviene ciò che, decentrandolo organicamente, organicamente anche lo condanna alla pratica esonerante (*entlastend*) dell'azione e dunque ad un destino culturale.

⁸⁹ *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, cit., p. 213.

non può reggere qualora si trovi dinanzi alla “questione della *verità* di una visione della natura”⁹⁰. Rifacendosi ad una sorta di realismo gnoseologico, egli sostiene la possibilità di cogliere oggettivamente alcuni caratteri portanti della fantomatica “naturalità della natura” – primo tra tutti il suo statuto temporale in quanto sempre essente (*Immerwährende*), la sua *sempiternitas* –, vale a dire ciò che sul piano della conoscenza, una volta appurato, si rivela incontestabile, definitivo e quindi vero al di là dei tempi e delle temperie culturali⁹¹.

Il dato davvero interessante sta tuttavia nella proposta, avanzata a conclusione di questa replica, di una sorta di controparadigma antropologico di ispirazione nietzscheana: l'uomo è, essenzialmente, “*unfestgestelltes Tier*” (“animale non fissato una volta per tutte”). Ciò, a suo parere, potrebbe rendere conto in maniera adeguata, senza cioè ricadere nel temuto relativismo storicistico, culturalistico, della peculiare declinazione del concetto di naturalità in riferimento all'essere umano. Ora, *prima facie* una tale posizione non appare tanto lontana da quella gehleniana, anzi. In entrambi i casi, l'accento viene posto sulla *in-naturalità dell'uomo*, nel senso lato del suo congenito impulso alla trascendenza, il solo istinto che si possa attribuire a questo curioso animale. La distanza non tarda però a palesarsi. Gehlen pone in rilievo il lato *In-naturale* della *in-naturalità*, nel senso che la naturalità umana viene considerata del tutto irriducibile a quella della natura, che la sua trascendenza è un distanziamento indefinito e irreversibile, un'apertura che fa da misura a se stessa, che non è trascesa, a sua volta, da nulla di naturale. Sarà infatti entro la sfera, definitivamente esonerata, della dimensione tecnico-culturale che l'uomo dovrà mettere in opera delle strategie compensative (le istituzioni, in primo luogo). Löwith, al contrario, sottolinea il versante *naturale* della umana *in-naturalità*, quello per cui la sua trascendenza viene inglobata, e dunque trascesa, da un orizzonte più ampio qual è, appunto, quello cosmico-naturale: “la divina ed eterna totalità di ciò che per natura esiste e rimane così com'è, *id quod substat*”⁹². Come si vedrà

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Löwith adduce come esempi di acquisizioni incontestabili, non transeunte e relativizzabili, addirittura vere retroattivamente: la forma del globo terrestre ed il suo moto nello spazio universale. Per quanto riguarda la *sempiternitas* quale forma temporale dell'“eternità del mondo”, essa va intesa non “nel senso di assenza di tempo (*Zetilosigkeit*), bensì in quello di permanenza (*Immerwährend*)” (*Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 61).

⁹² Ivi, p. 9. Poco prima, l'autore scrive: “se il mondo non è la creazione mitica di un Dio, né un'opera tutt'altro che perfetta dell'uomo, allora esso esiste da se stesso, è sempiterno (*immerwährend*), in quanto senza inizio né fine, *to theion*, divino, già come cosmo, poiché ad esso, in quanto “tutto” (*holon*), non manca nulla” (ivi, p. 5 ; tr. it., p. 7).

di qui a poco, un tale distinguo già sintetizza ciò di cui realmente ne va in questo confronto.

Al di là di questa circostanza, tuttavia, il parallelo con Gehlen non sembra poter offrire ulteriori spunti significativi. Ben più ricco si è rivelato l'orizzonte dischiuso dalla figura di Plessner. Anzitutto, egli condivideva con Löwith alcune importanti esperienze personali. Con l'avvento del nazismo, entrambi, in quanto non ariani, furono costretti all'emigrazione – grazie all'amico Buytendijk, Plessner poté rifugiarsi in Olanda, a Gröningen, mentre Löwith cominciò una personale diaspora che dall'Italia, passando per il Giappone, lo condusse infine negli Stati Uniti – ed entrambi rappresentano un caso della cosiddetta *Remigration*, visto che nello stesso anno, il 1952, tornarono “a sedere su cattedre tedesche”⁹³: Plessner a Gottinga, Löwith, grazie all'interessamento di Gadamer, a Heidelberg. Ancora sul piano biografico, si dava il “caso raro tra i filosofi” per cui entrambi frequentarono il campo delle scienze naturali, per la precisione quello della biologia⁹⁴.

Per quanto concerne i contatti effettivi, va menzionata l'esistenza di un breve carteggio intercorso durante gli anni cinquanta, ma soprattutto la partecipazione alle rispettive *Festschriften*: nel 1957, per i 65 anni di Plessner, Löwith scrisse *Natur und Humanität des Menschen*⁹⁵, mentre, dieci anni più tardi, in occasione del settantesimo compleanno di Löwith, Plessner contraccambiò con *Zur Hermeneutik des nichtsprachlichen Ausdrucks*⁹⁶. Nella stessa circostanza tenne la *laudatio*, un breve discorso dal si può evincere qualche suggestione. Una, in particolare. Due brevi righe in cui Plessner dimostra di assumere come un dato pacifico la centralità della *Menschenfrage* nel pensiero löwithiano⁹⁷.

⁹³ Così Plessner nella sua *laudatio* (cit., p. 7). Sulla questione della re-emigrazione, cfr. C. Dietze, *Nachgeholtes Leben: Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen 2006, pp. 14-18 e 281-322.

⁹⁴ *Ibidem*. Plessner aveva studiato zoologia e filosofia, ma soprattutto aveva avuto come docente a Heidelberg Hans Driesch, che certamente influenzò le sue posizioni filosofiche. Si pensi, inoltre, al lungo sodalizio con Buytendijk. A Monaco e nei primi anni di Friburgo, Löwith era iscritto anche alla Facoltà di biologia. A Friburgo ebbe come docente l'embriologo premio Nobel Hans Spemann.

⁹⁵ Il testo è apparso per la prima volta in: K. Ziegler (hrsg. von), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, pp. 58-87.

⁹⁶ Il contributo, che stranamente non è incluso nel volume *Natur und Geschichte* (cit.), ha poi subito un cambiamento di titolo in: *Sprachlose Räume*, per essere inserito nella *Anthropologie der Sinne* del 1970. Di esso esiste una prima traduzione italiana singola (*Spazi senza parola*, a cura di M. Russo, in: “Discipline filosofiche”, vol. 2, cit., pp. 11-23), inclusa poi nell'edizione dell'*Antropologia (Antropologia dei sensi)*, cit., pp. 47-67).

⁹⁷ “la Sua strada in direzione del riconoscimento del problema antropologico non è stata la mia” (H. Plessner, *Geleitwort*, cit., p. 8). Dopo aver attribuito ancora all'influenza di Heidegger l'opzione antropologica löwithiana, riguardo alla propria afferma di essere

L'ultimo cenno biografico da menzionare, è in realtà una coincidenza. Nel 1928, l'anno di nascita ufficiale di quello strano parto che è l'antropologia filosofica, Löwith e Plessner danno alle stampe due opere di grande importanza per i rispettivi percorsi: con i *Gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner realizza, malgrado qualche disavventura⁹⁸, addirittura la sua opera più importante, Löwith pone una prima decisiva pietra del suo edificio filosofico con *L'individuo nel ruolo del co-uomo*. Al di là del nesso puramente cronologico, la possibilità di un concreto dialogo tra i due testi – in particolare nella direzione di un possibile arricchimento della *Mitanthropologie* löwithiana attraverso innesti plessneriani – è attestata e suggerita in sede critica in almeno due circostanze: da Hans Robert Jauss in un articolo dedicato all'analisi della *pièce* pirandelliana *Così è (se vi pare)* contenuta nello scritto di abilitazione löwithiano⁹⁹; e da Wolf Lepenies il quale, cogliendo l'occasione della contemporanea apparizione delle rispettive *Gesammelte Schriften*, delinea, purtroppo per sommi capi, un'ipotesi di lavoro in merito ad un confronto tra i due percorsi filosofici considerati nel loro complesso¹⁰⁰.

stato messo sulla via dalla “tensione fra l'idealismo trascendentale e l'esperienza biologica” (ivi, pp. 8-9).

⁹⁸ Com'è noto, al momento della pubblicazione il libro dovette recare come sottotitolo non il previsto “fondazione” (*Grundlegung*), ma il meno ambizioso “introduzione” (*Einführung*) “all'antropologia”. Fu il prezzo da pagare alle ire di Scheler, placate solo in parte dalla mediazione di Hartmann.

⁹⁹ Cfr. H. R. Jauss, *Karl Löwith und Luigi Pirandello* (in: “Cahiers d'histoire des littératures romanes. Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte”, 1996, Heft 1-2 pp. 200-226, in particolare pp. 223-224). D'altra parte, lo stesso Plessner nel suo *L'antropologia dell'attore*, del 1948 (tr. it. in: H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, a cura di A. Ruco, Bologna 2007) fa riferimento all'analisi pirandelliana di Löwith (per la quale, cfr. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., pp. 158-174. Per una trattazione di questa analisi cfr. *Io con tu*, cit., pp. 161-198). L'esistenza di una relazione sostanziale tra lo scritto di abilitazione löwithiano e *I gradi*, così come con *L'uomo* di Gehlen (del quale, peraltro, si sostiene erroneamente la pubblicazione nello stesso '28) è accennata anche da Saß (*Urbanität und Skepsis*, cit., p. 12). Si ravvisano almeno due ulteriori presenze löwithiane in Plessner. La prima è una recensione del 1936, dal titolo *Überwindung der Nihilismus* (in: “Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt”, IV, 24, 20.12.1936, p. 15), dedicata a *Kierkegaard e Nietzsche*, saggio löwithiano nel 1933. La seconda è una nota di *Il compito dell'antropologia filosofica*, del 1937 (verosimilmente nella sua edizione del 1953), in cui compare un lusinghiero riferimento a *Da Hegel a Nietzsche* (cfr. H. Plessner, *Il compito dell'antropologia filosofica*, cit. Il riferimento è a p. 47n).

¹⁰⁰ W. Lepenies, *Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners “Gesammelte Schriften”*, in: “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 13.10.1987, p. 17. L'autore dà sostanzialmente per scontata la presenza di un nesso organico tra i due pensatori, giungendo a ricondurre, con una disinvoltura eccessiva, il pensiero löwithiano nell'alveo della tradizione dell'antropologia filosofica.

5. *Limiti di compatibilità: il paradigma antropologico di Odo Marquard*

Sin qui, il resoconto del tentativo di imbastire un dialogo “a tu per tu” tra Löwith ed uno degli autori di riferimento della PhA. L'altra strada seguita consta di un *approccio paradigmatico*, per così dire, incentrato cioè sulla questione ed il problema dell'autointerpretazione dell'antropologia filosofica in quanto approccio di pensiero nel XX secolo. Come appurato in precedenza, si tratta di una tematica ampiamente e variamente discussa, della quale il lavoro di Fischer rappresenta uno dei momenti di maggiore vivacità nel corso degli anni più recenti. Questo dibattito, tuttavia, possiede un proprio retroterra solido, una sorta di tradizione consolidata. Uno degli autori che con maggiore impegno e fortuna si è dedicato al problema del riconoscimento della specificità del paradigma antropologico in filosofia, dipanato però lungo un orizzonte temporale inclusivo dell'intera epoca moderna, è Odo Marquard. Tra l'altro, uno dei curatori della *Gesamtausgabe* di Plessner. L'ipotesi da lui formulata, per quanto non risolutiva, rappresenta, oggi come oggi, verosimilmente l'ipotesi più autorevole, punto di riferimento obbligato per chiunque intenda misurarsi, da qualsiasi prospettiva, con la questione¹⁰¹. Fra i tratti fondanti del paradigma antropologico che Mar-

¹⁰¹ Questo paradigma viene elaborato da Marquard in: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, ora in: O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1983, pp. 122-144; Id., *Anthropologie*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band I, Basel/Stuttgart 1971, pp. 362-374; Id., *Der Mensch diesseits der Utopie. Bemerkungen zur Aktualität der philosophischen Anthropologie*, in: Id., *Glück und Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995, pp. 142-155.

La insuperata valenza operativa dello schema marquardiano viene confermata proprio dai suoi critici (Schnädelbach, Landmann, Linden, per citare i più autorevoli), le cui pur giuste obiezioni contro le semplificazioni da esso operate – su tutte, lo aut aut fra natura e storia quale *instantia crucis* ai fini del riconoscimento di una antropologia realmente filosofica – si traducono in ipotesi alternative, la cui puntualità le rende però scarsamente maneggiabili. Manca ad esse quella forza icastica, sintetica, indispensabile per fare di una posizione teorica un *topos*, un paradigma e con ciò, anche criticamente, un punto di riferimento comune, una premessa condivisa, necessaria alla possibilità di un qualsiasi confronto. Tra i vari possibili esempi in questo senso, si veda quello di Marco Russo, con la sua raffinata proposta di un'antropologia filosofica ricalibrata nella veste di una “fenomenologia dell'umano” (Cfr. *La provincia dell'uomo*, cit., pp. 51-57). Una trattazione critica del paradigma marquardiano (che riprende e sviluppa posizioni già espresse nel suo *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, cit.) è stata recentemente proposta da Riccardo Martinelli: *Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts*, in: “Etica & Politica”, cit., pp. 12-26.

quard vede dipanarsi a partire dal XVI secolo nel senso di una complessiva conversione della filosofia in direzione della *Lebenswelt* – possibile, a sua volta, in virtù di una definitiva emancipazione dalla metafisica tradizionale –, compare la contrapposizione alla filosofia della storia e la conseguente ripresa del concetto di natura¹⁰². Per quanto pertiene poi al versante della *Wirkungsgeschichte*, degli esiti prodotti dalla stagione aurea dell'antropologia filosofica, anch'egli conviene con l'opinione oramai consolidata che essa sia da considerare la principale artefice della cosiddetta “sociologizzazione del sapere”.

Molto interessante, a fronte di questo affresco – che, è bene ribadirlo, risulta tutt'altro che definitivo e unanimemente condiviso –, si è rivelata la possibilità di compararvi il percorso löwithiano, dal momento che esso si rivela curiosamente incompatibile con la cornice approntata da Marquard: eccentrico sì, ma secondo una modalità che merita di venir esplicitata. È noto come due tratti caratterizzanti della riflessione di Löwith siano rappresentati della contrapposizione frontale alla possibilità stessa di una filosofia della storia – ritenuta frutto di un'indebita commistione tra elementi teologico-eschatologici con altri di natura propriamente filosofica¹⁰³ – e della connessa ripresa di un concetto “neogreco” di natura-mondo (*physis-kosmos*). Sin qui l'adesione ai parametri marquardiani appare totale. Il problema sorge, e tanto più stridente, rispetto all'esito sociologizzante dell'antropologia filosofica. La non adesione si fa qui contrasto vero e proprio. Al fine di rendere la cosa immediatamente evidente, riesce utile un breve parallelo con Plessner. Nel 1928, come detto, vengono pubblicati *L'individuo nel ruolo del co-uomo* e *I gradi*. Il primo segna, verosimilmente, il punto di massima convergenza (*ante litteram*, peraltro) löwithiana rispetto a questa sociologizzazione. In quanto analisi fenomenologica della dimensione relazionale, questo lavoro potrebbe venir definito un trattato di “sociologia trascendentale”, nel senso che l'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) risulta condizione di possibilità per il darsi di ogni e qualsiasi comunità/società¹⁰⁴. Plessner, al contrario,

¹⁰² “L'antropologia filosofica è dunque – sotto la condizione di una fondamentale comunanza: il volgersi alla *Lebenswelt* – il contrario della filosofia della storia: in quanto si rivolge alla natura” (O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie”*, cit., p. 138).

¹⁰³ All'indagine dei *presupposti teologici della Geschichtsphilosophie*, Löwith dedica, come visto, il suo *Meaning in History* (cit.). Si potrebbe dire che egli riservi alla filosofia della storia lo stesso trattamento che Heidegger dispensa all'antropologia.

¹⁰⁴ Specialmente se considerata nel suo rapporto dialettico con la fenomenologia, l'istanza antropologico-relazionale proposta nello scritto di abilitazione appare non distante da quella di Alfred Schütz. Sulla base di una critica di fondo simile a quella löwithiana, Schütz opta per un esito radicalmente sociologista della fenomenologia: “incontra” Weber e fonda la *verstehende Soziologie*. In questa apertura alla dimensione sociale,

riconduce il propriamente umano nell'ambito del "naturale" – declinato, quest'ultimo, in termini di "organico" –, superando, attraverso la sua ontologia gradualista, sia i dualismi antropologici che la divisione in sfere dell'essere separate per l'animale (il semplicemente vitale) e l'umano (lo spirituale). Alla conclusione delle rispettive parabole filosofiche, i due si ritroveranno su posizioni per certi versi opposte: Plessner occuperà a Gottinga anche la cattedra di sociologia e sarà presidente della Società Tedesca di Sociologia (nel 1956 pubblicherà addirittura una sociologia dello sport¹⁰⁵); Löwith, al contrario, accantonerà qualsiasi interesse verso il mondo storico-sociale per dedicarsi in via esclusiva al recupero dei concetti di natura e mondo nella loro sorgiva pregnanza: qualcosa che è sempre prima e sempre oltre qualsiasi *Gehäuse* culturale.

Allo scopo di comprendere le ragioni di questa singolare intersezione di percorsi, si è provato in primo luogo a comparare le differenti, rispettive formule antropologiche. Che sembrano collimare quanto ai loro caratteri essenziali. I vari: Scheler, Plessner, Gehlen, Löwith rinvencono tutti la peculiarità umana nella sua costitutiva *Zweideutigkeit*, nella sua particolare posizione ontologica, in virtù della quale esso non può risolversi interamente nella propria datità biologica, ovvero che una tale datità corrisponda già sempre ad un *dandum* piuttosto che a un *datum*.

Posto un tale orientamento di massima condiviso, è poi a livello della peculiare declinazione assunta da questa componente tensionale (in-naturale) entro i singoli orditi filosofici che emerge la reale posta in gioco sottesa ad un confronto tra Löwith e la PhA. Nel caso löwithiano, la costante attenzione dedicata a questa costitutiva *Zwiespalt/Zweideutigkeit* dell'uomo – che egli etichetta, per lo più, come *Unnatürlichkeit* – risulta del tutto palese. Si è visto in precedenza come essa rivesta un ruolo centrale tanto nello scritto di abilitazione quanto nel libro su Valéry. Quale "prova incorporata" di una simile tensione, egli elegge, sin dal 1928, la possibilità peculiarmente umana del suicidio – un tema che nell'economia complessiva del suo pensiero risulta di fatto equipollente al plessneriano *Lachen und Weinen* –, quel "potersi dire di no" che, parafrasando il moto kierkegaardiano (*die Krankheit zum Tode*), nonché polemizzando con lo heideggeriano *Sein zum Tode*, egli carat-

Löwith si arresterà un passo prima di Schütz, a quel livello sociologico, qui definito "trascendentale".

¹⁰⁵ *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft*, (1956), in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Band X, hrsg. von G. Düx et alii, Frankfurt 1985, pp. 147-166.

terizza come *die Freiheit zum Tode*: la consapevolezza per l'uomo che, essendo, egli "non ha *eo ipso* – come gli altri esseri viventi naturali – da essere"¹⁰⁶. Ora, il comune riconoscimento da parte degli autori in questione di una tale tensione/ambiguità quale *proprium* dell'uomo può essere a sua volta interpretato alla stregua di una rilettura in chiave moderna (secolarizzata) del paradigma antropologico cristiano-platonico dello *animal rationale*. A discriminare fra un approccio cristiano-platonico ed uno moderno è la declinazione assunta da questa tensione. Nel primo caso, essa non viene interpretata alla stregua di una semplice ambiguità (*Zweideutigkeit*), bensì come doppiezza, duplicità. Per quanto sul piano genetico la cosa si possa far risalire al platonismo, da un punto di vista genealogico (di storia degli effetti) essa va ricondotta all'imporsi della *Weltanschauung* cristiana e alla peculiare accezione con cui essa interpreta l'idea di transmondanità. L'uomo viene inteso come duplice perché afferente a due piani fra loro radicalmente divergenti: egli è ente di natura (*animal*) ed ente di ragione (*imago dei*). Funzionale all'imporsi di questa duplicità è il declassamento ontologico del mondo – che da *kosmos* scade al rango di *ens creatum*: ovvero, *mundus* e *speculum* – a cui corrisponde la promozione ontica dell'uomo, elevato allo *status* di corona della creazione. Ha luogo con ciò il definitivo passaggio da una "cosmo-teologia greca" ad una "antropo-teologia cristiana"¹⁰⁷. Che cosa comporta tutto questo? Divenuta duplicità, questa tensione si incarna in un valore, smette di essere un semplice "dato di fatto", un eventuale "di più", per diventare un "più che"; qualcosa che risulta già sempre assiologicamente e perciò stesso ontologicamente (l'essere come funzione del valore) polarizzato. La dimostrazione che l'uomo, appunto in virtù del suo primato ontico, è destinato a qualcosa di altro e superiore rispetto al mondo semplicemente naturale. Si postula, così, l'esistenza di un iperuranio – che assomma in sé quei caratteri di totalità e compiutezza (*holon*), spettanti in precedenza al cosmo/*physis* –, il platonico regno delle idee, o il cristiano regno di dio, in ogni caso un retromondo (*Hinterwelt*), un "mondo vero" a fronte di quello apparente nel quale ci si trova gettati. Il fatto che nella duplicità connaturata all'uomo venga letto un rimando, una traccia di questo retromondo quale valore supremo, ne fa un valore a sua volta. *Pur stante il suo carattere problematico, la "X" uomo assume una determinazione essenziale: essa è un "più" ed in questa cornice la sua duplicità, cui viene promessa (rivelata)*

¹⁰⁶ Per una trattazione del concetto di *libertà per la morte* in seno alla *Mitanthropologie*, cfr. *Io con tu*, cit., capitolo 4: *Die "Wege zum Tode": Sein, Krankheit, Freiheit* (pp. 99-159).

¹⁰⁷ *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 5-6. Secondo la disamina löwithiana, la parabola complessiva disegnata dalla *Geschichtsphilosophie* condurrebbe dalla cosmo-teologia greca, attraverso l'antropo-teologia cristiana, in direzione dell'*emancipazione dell'uomo*.

una finale conciliazione ultramondana, si sottrae ad un destino irredento di scissione.

Nel corso della modernità ha luogo la graduale usura dei presupposti teologico-retromondani e la conseguente rivalutazione dell'al di qua, che cessa così di essere mero "mondo apparente"¹⁰⁸. Relativamente alla questione antropologica in senso stretto, ciò comporta un cambio significativo di prospettiva. Con il dissolversi della certezza del valore supremo incarnato da un (retro)mondo vero – tanto più bisognoso di essere creduto quanto sempre meno credibile e che perciò si stempera gradatamente sino a diventare "favola" –, la tensione umana non può più essere intesa nei termini di una duplicità (una duplicità gerarchizzata e quindi intrinsecamente assiologizzata, valore a sua volta), ma torna ad essere in tutto e per tutto *Zweideutigkeit*, un' indefinita ambiguità (equivocità) e dunque un fenomeno tutto da reinterpretare. Non più traccia, rimando ad altro, ad oltre, a un più, bensì problema in e per se stessa. Che si etichetti l'uomo come: *posizionalità eccentrica, essere carente, animale mai compiuto...* la questione resta il suo non poter essere *immediatamente* risolto nel proprio dato naturale, la sua *naturale innaturalità*.

Come argomentato nel corso della prima parte, il punto di svolta, filosoficamente parlando, per l'avvento di una *Neuzeit* antropologica va rinvenuto nell'opera di Nietzsche, che esplicita la peculiarità della *conditio humana* con una lucidità mai raggiunta in precedenza. Da qui in avanti, fare i conti con la *Menschenfrage* vorrà dire trovarsi di fronte ad una opzione duplice. La prima consiste nel ripristino di un'istanza metafisico-retromondana di un qualche tipo – seppure in necessario dialogo con quel versante naturale rimereso con forza nuova, peraltro in una veste del tutto inedita, attraverso i progressi delle scienze – entro la quale cercare di risolvere, attraverso una sintesi finale, quella originaria tensione. Sarà questo il percorso intrapreso da Scheler. La seconda si traduce, una volta preso atto dell'impossibilità di un ritorno nelle braccia delle chiese vecchie e nuove, nel tentativo di ricondurre l'umano nella sua integralità entro il più vasto orizzonte del naturale, che a questo punto diviene, o torna ad essere, qualcosa di più complesso ed articolato, sotto forma di: *Leben, Organisch, Natur*. All'interno di una tale

¹⁰⁸ Si è scelto di tralasciare qui la spinosa questione dell'interpretazione löwithiana del concetto di modernità. Di conseguenza con "Neuzeit", verrà indicata, secondo l'accezione più comune del termine, un'epoca successiva all'avvento del cristianesimo. Andrà tuttavia perlomeno ricordato che Löwith si oppose con forza all'idea di uno specifico valore della cosiddetta modernità (quella che si fa cominciare grossomodo con il XVI secolo): a suo parere il tempo realmente nuovo, la vera cesura rispetto all'antichità, è quello della *Entzauberung*, che nella sua lettura equivale ad una "de-mondificazione del mondo" (*Entweltlichung der Welt*). Un processo innescato dall'imporsi della *Weltanschauung* cristiana.

scelta di campo – nella quale appare lecito accomunare Löwith, Plessner e Gehlen – emerge poi un elemento di sostanziale inconciliabilità nel cosiddetto ricentramento (*Re-zentrierung*), nella compensazione (*Kompensation*)¹⁰⁹, vale a dire nelle rispettive repliche poste in essere allo scopo di fronteggiare l'effetto destabilizzante prodotto dalla *Zweideutigkeit*, con il rischio di una sua assolutizzazione.

È possibile vedere i tre ancora appaiati nel rinvenimento di una sorta di dialettica connaturata all'essere dell'uomo, che alla suddetta tensione destabilizzante associa un contromovimento, una tensione speculare, tesa a bilanciare questo originario *conatus* esonerante, eccentrico, trascendente. La caratterizzazione operativa di un tale contromovimento marca invece una separazione netta. Nel caso di Plessner e Gehlen, il ricentramento/compensazione si compie per intero nello spazio umano elettivo, in quella *Menschenwelt* che è il prodotto esclusivo della sua seconda natura e nella quale l'uomo aspira attivamente, agendo, a neutralizzare lo sbilanciamento di cui è per natura portatore. In Gehlen la combinazione di esonero (*Entlastung*) ed azione (*Handlung*) conduce sino alla creazione delle istituzioni, le quali costituendo, per così dire, l'incorporazione (*Verkörperung*) dell'ascesi umana, attestano il compimento di un processo complessivo di autobilanciamento. Dal che è possibile intuire come la statolatria gehleniana possegga un significato che va ben al di là dell'ambito strettamente politico o gretatamente partitico. Con Plessner il discorso assume una complessità maggiore, dal momento che la sfera precipua dell'umano, il "culturale", può offrire sempre e soltanto delle concrezioni puntuali al ricentramento, destinate però, in quanto tali, allo scacco. È in fondo il suo stesso paradigma antropologico, la *exzentrische Positionalität*, ad esigerlo: nella visione plessneriana, l'uomo è essenzialmente uno *zoon kinetikon*, oscillazione perpetua – posizionalità eccentrica, in ultima analisi, non vuol dire nient'altro se non che la posizione dell'uomo è sempre esterna a se stessa e quindi una non posizione, un non luogo, un'utopia –, ragion per cui anche il contromovimento dovrà essere declinato secondo parametri integralmente cinetici. Non si tratterà, perciò, di un ricentramento letterale – che in quanto stasi negherebbe lo stesso modo d'essere dell'uomo –, bensì delle infinite possibilità di parziale e dinamico ricentramento, una sorta di *Streben* uguale e contrario in grado di fornire la "perpetua illusione di centramento all'eccentricità umana", così impedendole di smarrirsi nella sua stessa tensione trascendente. Qualcosa

¹⁰⁹ Sulla centralità del concetto di compensazione ha insistito ancora Odo Marquard (cfr. O. Marquard, *Kompensation*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band IV, Basel/Stuttgart 1976, pp. 912-918).

*che vincoli la posizionalità attraverso una (ogni volta parziale e temporanea) direzionalità*¹¹⁰.

Malgrado questa non trascurabile differenza, da una prospettiva löwithiana Gehlen e Plessner apparirebbero assimilabili in virtù di un fondamentale errore prospettico, anch'esso inaugurato da Nietzsche. Un eccesso reattivo nei confronti della zavorra di una visione del mondo e dell'uomo dalla quale urgeva ormai sgravarsi; un sovrappiù compensativo che si concreta finalmente nel paradigma dello *Übermensch*¹¹¹. In altre parole, il rifiuto dell'orizzonte retromondano condurrebbe entrambi a focalizzarsi in via esclusiva sull'ambito di intervento umano, facendo del mondo, da sovramondo che era, una *Menschenwelt*, un mondo a immagine e somiglianza dell'uomo. Certamente, nel caso dell'antropologia filosofica, l'attenzione verso i concetti di "mondo" o "vita", così come emergono a seguito dell'avvento della *Neuzeit* antropologica decretata da Nietzsche, raggiunge un livello del tutto inedito. E tuttavia ad essi si guarda come ad un fondo più o meno oscuro (*Abgrund*) da cui l'essere umano si emancipa (deve emanciparsi) attraverso l'azione, edificando, istituendo la propria specifica *Umwelt*, il cui significato ultimo (valore) sta e cade con la capacità da essa mostrata nell'occultare – sovrapponendosi interamente ad essa, eclissandola – la *Welt/Abgrund*. Di fatto, avrebbe luogo qui la "semplice" sostituzione di un simulacro – oramai inseribile perché non più credibile – con un altro: dal mondo dietro il mondo (*Hinterwelt*) ad una sorta di avanmondo (una *Vorwelt*, per così dire); una nicchia ecologica di matrice culturale, tecnico-sociale, finalmente in grado di stabilizzare l'animale non definito, sciogliendone la complessità del "carattere naturale" in una addomesticabile nuova ferinità. L'essere umano compenserebbe la propria eccentricità, sublimandola nella cornice istituzionalizzata: facendo di se stesso un "essere della disciplina" e da ultimo, auspicabilmente, un essere disciplinato. La *Menschenwelt*, come avanmondo tecnico-sociale (culturale) per un uomo ferinizzato dalla sua stessa ansia compensativa e disciplinare, assume così i caratteri di una *Umwelt* antropica, dando vita ad un fenomeno definibile come *neo-ambientalità*¹¹².

¹¹⁰ Una esplicazione di questa idea potrebbe essere offerto dalla terza legge antropologica fondamentale enunciata ne *I gradi: la posizione utopica* (Cfr., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino 2006, pp. 363-368).

¹¹¹ "La traiettoria della questione: *Was ist der Mensch?* nel campo della filosofia ha il suo compimento nella risposta che la ricusa e la disarmo: *der Übermensch*". M. Foucault, *Introduzione all'"Antropologia" di Kant*, in: I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, (introduzione e note di Michel Foucault), tr. it. M. Brentani, G. Garelli, Torino 2010, pp. 9-94. La citazione è a p. 94).

¹¹² Oltre che avanmondo, nei termini in cui è stata appena descritta la *Menschenwelt* equivale anche ad un *intramondo*, non certo nel senso di un mondo interiore, ma piuttosto

Va da sé che questo processo complessivo investa gli stessi saperi che si interrogano circa tali questioni. La sociologizzazione, come esito dell'antropologia filosofica, ne sancisce la metamorfosi – l'evoluzione per selezione storico-culturale – epistemica: da interrogazione *filosofica* sulle condizioni dell'umano a *scienza* filosofica del mondo umano. A conferma del sospetto che il trascendimento, l'esonero dell'uomo nei confronti della *Welt* – del “mondo puro e semplice” in quanto mero in-cui del suo esserci – si sia compiuto in una rimozione di essa, sia culminato in un oblio.

Rinvenendo il compito autentico e precipuo della filosofia nel disoccultamento (nella *Un-verborgenheit*) della pura *Welt*, non solo in quanto *arché*, ma anche in quanto *telos* dell'esserci dell'uomo¹¹³, la posizione löwithiana si propone radicalmente alternativa a fronte dello scenario appena descritto. Le concrete modalità di una simile riproposizione vengono esposte, piuttosto chiaramente, ancora nelle pagine di *Natura e umanità dell'uomo*. Richiamandosi anche al Seneca delle *Quaestiones naturales*¹¹⁴, Löwith prospetta una sorta di *trascendimento di secondo grado*: il passaggio da un *trascendimento di primo grado*, che è *trascendimento dalla natura* – l'immediato, istintivo distanziarsi nei confronti del meramente naturale, quella estraniamento (*Entfremdung*) nella quale Gehlen ravvisa il germe della libertà¹¹⁵ e che qui è stata indicata come *Zwiespalt/Zweideutigkeit* – ad un *trascendimento verso la natura*, che consta della vissuta presa di coscienza per cui quello stesso atto di distanziamento non può che accadere entro l'orizzonte della *natura*, che da *naturata* torna a rivelarsi *naturans*, torna ad essere *physis*: “quintessenza (*Inbegriff*) di un essente in quanto essente-così”¹¹⁶, *id quod substat*.

come mondo dentro il mondo, cornice culturale che l'uomo riesce a ritagliarsi all'interno di un più vasto *milieu* naturale. Per il concetto di neo-ambientalità, alla base di una complessiva ipotesi di antropologia della tecnica, si veda: A. CERA, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in: N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, cit., pp. 41-115 (in particolare, pp. 101 ss.) e Id., *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità*, cit.

¹¹³ È nella misura esclusiva in cui riesce ad accreditarsi come *arché*, che può proporsi anche come suo *telos*.

¹¹⁴ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 282.

¹¹⁵ Cfr. A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dalla estraneazione*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 425-433. Relativamente al tema del ricentrimento, interessante la soluzione intragehleniana proposta da Eugenio Mazzarella, il quale suggerisce la possibilità di una istituzionalizzazione della natura, in qualità di “istituzione prima” (E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma metafisico stazionario*, Genova 2004, pp. 106 ss.).

¹¹⁶ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 251. A proposito del cosmo come orizzonte immanente entro cui allocare la stessa tensione trascendente dell'uomo, Löwith scrive: “la domanda circa *Dio* e *l'uomo* non viene con ciò accantonata, ma anzi inclusa nella totalità di ciò che è per natura, che è il cosmo. In quanto predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino (*das Göttliche*) non è un Dio personale al di sopra e al di fuori

D'altra parte ad una tale presa di coscienza, che è un'esperienza patica prima ancora che noetica, *Erlebnis* e non mera *Erfahrung*, l'uomo perviene soltanto attraverso l'esercizio del sapere come *theorein*, ovvero in quanto libera, pura contemplazione. Che è fine a/in se stessa. Proprio nello smarrimento di questo carattere di assoluta gratuità, Löwith ravvisa la corruzione dell'ispirazione genuina della filosofia, che da esercizio disinteressato si è lasciata gradualmente asservire alle ragioni della prassi operativa, scadendo dal rango di sapienza a quello di sapere. Nel recupero della propria autenticità, il *Denken* si fa *Andenken*, *memento* di ciò che è più originario. L'uomo conquista il proprio ricentramento nel momento stesso in cui comprende che questo non può essere un mero limite (*Grenze*, ciò di cui un sapere strumentalizzato va in cerca), ovvero che tale può diventare ove sia già misura (*Maß*), *sofrosyne*.

Lo si può esprimere con due formule. 1. In termini nietzscheani, questa trascendenza di secondo grado equivale alla scoperta rimemorante che la promessa dello *Übermensch* si inverte come *Über-des-Menschen*. 2. In termini gehleniani, si potrebbe parlare di un *esonero di secondo grado*, ossia: *se la natura costringe l'uomo all'azione* (e quindi alla cultura), *l'azione* (la cultura, il mondo umano) *lo costringe infine alla contemplazione (della natura, del mondo)*.

Da una prospettiva interna alla PhA, la proposta löwithiana si delinea come il tentativo di operare una sintesi tra le istanze di Gehlen e Plessner – riassumibili, a loro volta, nel proposito di superare il dualismo spirito-materia attraverso un più generale ripensamento del “naturale” – e quella di Scheler, la cui opzione metafisica solleva una questione dalla quale neppure un pensiero post-metafisico ha il diritto di sentirsi esentato: che l'uomo possa trarre una stabile misura della propria umanità solo a partire da ciò che non è lui stesso, da ciò che è più (oltre) di lui. Esito conclusivo di una tale sintesi, il riconoscimento che nella domanda posta da Scheler c'era già implicita la risposta: *la posizione dell'uomo è nel cosmo*. Al cospetto della torsione topologica della *Menschenfrage*, Löwith replica che la riappropriazione della cosmicità della natura – a sua volta attuabile attraverso il recupero della dimensione genuinamente teoretica della filosofia – è in grado di riposizionare, ri-porre l'uomo stesso: fissando il suo “dove”, gli dona il suo “che cosa”. In prospettiva ontologica (che cosa è l'uomo?) la replica löwithiana suonerebbe apofatica: l'uomo è anzitutto ciò che non è: il cosmo. Di nuovo: lo *Übermensch* è in realtà uno *Über-des-Menschen*.

del mondo, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere in quanto anch'essa ultramondana, bensì, al pari di ogni essere vivente, è un essere del mondo (*Weltwesen*) mediante il quale il mondo perviene al linguaggio” (K. Löwith, *Curriculum vitae*, 1959, in appendice a: Id., *La mia vita in Germania*, cit., pp. 191-204. La citazione è a p. 204).

Appare opportuno, a questo punto, tentare una caratterizzazione complessiva e conclusiva del progetto antropologico löwithiano, della sua *antropologia eterocentrica (cosmocentrica)*. Riprendendo una formula di Feuerbach in riferimento alla peculiare concezione löwithiana della filosofia, la si potrebbe definire una *filosofia antropologica*. Alla luce della sua interpretazione eterocentrica dell'antropologia in quanto *Menschenfrage* – ovvero: *se domandare dell'uomo è domandare il suo dove, quella domanda non può restare esclusivamente presso di lui* – e visto che a tale domanda è in grado di rispondere soltanto la filosofia come pura contemplazione – il solo *theorein* è in grado di compiere quel trascendimento di secondo grado verso la natura, che è condizione di possibilità perché essa torni a manifestarsi come quel cosmo che già sempre è –, l'antropologia si dimostra eterocentrica in favore della filosofia, nel senso che è in grado di rinvenire un centro soltanto in riferimento ad essa, configurandosi perciò come *filosofia antropologica*¹¹⁷.

Resta ancora da chiedersi l'a che scopo di un progetto antropologico qual quello è perseguito da Löwith, quasi scostante nella sua ostentata inattualità, nel suo rifiuto della commistione con i saperi positivi, nel suo richiamo a nozioni come quella di natura-cosmo o della filosofia come pura contemplazione. Cosa avrebbe da opporre una simile proposta a quelle di Gehlen e Plessner, che non solo non si sottraggono al dialogo paritario con le scienze, ma addirittura intendono offrirsi quale indirizzo e sintesi per il loro concreto operare?

La risposta va ricercata nelle implicazioni etico-pratiche insite nella sua disposizione filosofica. Per renderne l'idea, è necessario fare un breve cenno alla vicenda biografica löwithiana, al ruolo che gli ricoprì di testimone diretto della dissoluzione dello spirito europeo in seguito allo sfaldarsi del suo baricentro teologico-cristiano. In gioventù, da allievo di Husserl e soprattutto di Heidegger, aveva vissuto con entusiasmo la *Destruktion* perpetrata ai danni della tradizione metafisica occidentale. In seguito, al pari di molti e-

¹¹⁷ L'uso di questa espressione va riferito specificamente al discorso condotto in queste pagine: Non va inteso, perciò, secondo quelle accezioni che la pongono in alternativa o in contrapposizione ad "antropologia filosofica". Ne offre un esempio Marco Russo, secondo il quale "antropologia filosofica" "designa una disciplina o movimento filosofico", mentre "filosofia antropologica" "una caratterizzazione ed orientamento generale del pensiero" (*La provincia dell'uomo*, cit., p. 30n). Di "filosofia antropologica" (malgrado l'opinabile scelta del traduttore italiano di rendere sistematicamente "anthropological philosophy" con "antropologia filosofica") parla, nel suo *Essay on Man* (1944), Ernst Cassirer, un autore per più di un aspetto accostabile alla PhA. La celebre formula cassireriana dello *animal symbolicum*, rinviene la peculiarità dell'uomo nel suo essere *formfähig*, capace di forma (*weltbildend*, direbbe Heidegger). Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. C. d'Altavilla, Roma 1977. Sull'antropologia di Cassirer: M. Ferrari, *Filosofia della cultura e filosofia dell'uomo. Cassirer e l'antropologia filosofica*, in: "Discipline filosofiche", vol. 1, cit., pp. 329-349.

sponenti della sua generazione, dovette esperire dolorosamente e in prima persona la reale portata di quell'ansia innovatrice, che insieme alle ipoteche retromondane rifiutava qualsiasi ipotesi di ancoraggio, ogni tensione verso qualcosa che eccedesse una misura di conio antropico. Un rifiuto che finiva per tradursi in rimozione e occultamento: temporalmente, della dimensione dell'eternità cosmica (*sempiternitas*) a favore della storicità; antropologicamente, della vita a favore dell'esistenza. In senso generale: della *Welt* a favore della *Menschenwelt*. Una riedizione riveduta e corretta del *metron anthropos* protagoreo nel pieno del *technisches Zeitalter*, che portava a definitivo compimento (e dunque ad esaustione) quel tempo nuovo inaugurato proprio dall'imporsi della visione del mondo cristiana: una "fisica senza *physis* ed una natura senza *logos*"¹¹⁸. Da questo disancoraggio al naufragio definitivo, da questa salutare resa dei conti con una tradizione opprimente alla notte del nichilismo decisionista in cui tutte le strade diventano percorribili, il passo doveva rivelarsi assai breve. Una prima ma decisiva conferma, Löwith la ebbe con la *Kehre* politica heideggeriana, le cui ragioni ritene nient'affatto accidentali, ma piuttosto necessarie, in quanto radicate nella matrice "geschichtlich" (storico-destinale) della sua filosofia. Di qui l'elezione della *hybris* a cifra di questa intera vicenda e la persuasione conseguente che in risposta ad essa urgesse il richiamo all'altra polarità di questa dialettica atavica: la *sofrosyne*, una misura saggiamente imposta a se stessi, dettata da un possibile nuovo ancoraggio, che non si traducesse però nel ritorno tra le braccia di qualche chiesa, una scorciatoia che almeno la filosofia

¹¹⁸ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 62. A ben vedere, il passaggio dalla *sofrosyne* alla *hybris* caratterizzante quella postmodernità antropica che marcia sotto il vessillo della tecnica, si rivela un curioso cortocircuito, una perdita di misura per troppo di misura, ovvero un perdere la misura (*maßlos*), eccedendo, per superfetazione di misura (*Übermaß*) come misurazione (*Messung*), calcolo. Richiamandosi ancora alla formula protagorea, è possibile immaginare un nesso consequenziale tra: *homo natura*, *homo cultura* e *homo mensura*. *Homo mensura* come momento di passaggio (una metamorfosi in senso nietzscheano) dallo *homo natura* allo *homo cultura* e nello stesso tempo come anticamera per lo *homo* "dismisura", lo *homo immodestus* – in latino, *immodestia* indica appunto "mancanza di misura" –, l'abitatore del neoambiente tecnoscientifico. Nel momento in cui si dà (da a sé) la propria misura (si fa unico misuratore in quanto unico parametro di misurazione), l'uomo è già – o meglio si percepisce, si interpreta (e, Nietzsche *docet*, la verità è interpretazione, prospettiva) – al di fuori (al di sopra) della misura (*Über des Maßes*), finendo in tal modo, fatalmente, "fuori misura" (*übermäßig*). Dismisura ed assenza di misura, *Übermaß* e *maßlos* si scoprono in tal modo riconciliate nel suggello della *hybris*. "L'uomo", scrive Löwith, "se si comprende nel modo giusto, si valuta assumendo come metro non se stesso bensì questa umana, divina totalità" (*Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 9). Come a dire, quindi: dallo *homo mensura* alla *mensura hominis*, dal *metron anthropos* al *metron tou anthropou*.

ha l'obbligo di precludersi. La ricerca di un tale punto archimedeo doveva culminare nella ripresa dell'idea di *kosmos/physis*, quale *ancoraggio minimo*¹¹⁹; minimo perché determinato in via esclusiva dal suo essere semplicemente “più che l'uomo”. Laddove lo *Übermensch* impatta fatalmente nel *Wille zur Macht*, lo *Über des Menschen* evoca la tensione verso un *Wille zum Maß*¹²⁰.

Se l'essere è, heideggerianamente, “il trascendens puro e semplice”¹²¹, il cosmo löwithiano sarà l'immanente che dura, *il permanens puro e semplice*. Questo saggio *pathos* della misura, e la pratica del *theorein* quale necessaria modalità per l'acquisizione di esso, implica l'assunzione di quello che Löwith ritenne l'autentico *ethos* filosofico: la *skepsis*, la *memoria vivente del ricordo*. Traducendosi l'esperienza del cosmo in un *pathos* rammemorante, in un *Andenken*, la *scepsi* equivarrà all'esercizio concreto di esso: ciò che, custodendolo, ne argina l'oblio, se ne fa memoria¹²².

Chiude queste pagine una suggestione atta ad isolare icasticamente l'elemento di una attuale inconciliabilità, ma anche quello di una auspicabile sintonia da venire, esistente tra le due prospettive esaminate: la PhA sociologizzata da una parte, l'antropologia cosmocentrica dall'altra.

In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Karl Marx scrive: “Radikal sein ist die Sache an der Wurzeln fassen” (“essere radicali vuol dire cogliere la cosa alla radice”). Concorde con Marx, la PhA, finalmente unanime, risponderebbe: “Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst” (“ma la radice per l'uomo è l'uomo stesso”). A queste parole, in quel tono insieme sommesso e fermo che gli è proprio, Löwith obietterebbe: “die Wurzel für den Menschen ist aber *nicht* der Mensch selbst”¹²³.

¹¹⁹ Il correttivo löwithiano al discorso filosofico intorno all'uomo può anche intendersi come il tentativo di impedire che, causa il suo autocentrimento – l'antropocentrismo di ritorno a cui si espone una scienza filosofica del mondo umano –, “la provincia dell'uomo” divenga una *insula*. L'idea di un'antropologia cosmocentrica avrebbe, in tal senso, lo scopo di ricondurla alla sua dimensione “naturale”, quella *peninsulare*.

¹²⁰ Nella formula *Wille zum Maß* si nasconde una possibile equivocità, che viene superata tenendo a mente che il richiamo di Löwith alla *sofrosyne* va inteso anzitutto come il tentativo di “vertebrare la volontà”, (ri)ancorandola, per il tramite della *skepsis* e del *theorein*, al saldo appiglio del *kosmos*. Impedendole di ergersi a misura di se stessa.

¹²¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54.

¹²² Sul decisivo ruolo della *scepsi* in Löwith, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in: P. Amato, M. T. Catena, N. Russo (a cura di), *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Napoli 2011, pp. 213-231.

¹²³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: ID., *MEGA (Marx und Engels Gesamtausgabe)*, Band I/2, hrsg. von Internationale Marx-Engels Stiftung, Berlin 1993, pp. 173-187 (la citazione è a p. 177).