

Salvatore Giammusso

DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
ALL'ERMENEUTICA DELLE IDENTITA'

www.giornaledifilosofia.net - luglio 2011

Salvatore Giammusso

DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ALL'ERMENEUTICA DELLE IDENTITÀ

«Nella vita – dice l'Uomo senza Qualità – noi cerchiamo senza dubbio la solidità, con l'accanimento di un animale terrestre caduto nell'acqua. Perciò sopravvalutiamo tanto l'importanza del sapere, del diritto e della ragione quanto la necessità dell'obbligo e della violenza. Forse non dovrei dire proprio 'sopravvalutiamo'; ma in ogni caso la maggior parte delle manifestazioni della nostra vita hanno per fondamento l'incertezza spirituale». Sulla scia di questa considerazione di Musil possiamo accostarci alla questione circa l'attualità dell'antropologia filosofica. Sappiamo infatti che l'antropologia filosofica è sorta nel primo Novecento, e nei suoi autori classici sono senz'altro visibili i segni di quell'epoca senza qualità che si dibatteva tra il rifiuto delle certezze tradizionali e l'esigenza di una nuova e solida immagine dell'uomo. La questione è se il paradigma classico dell'antropologia filosofica sia da ritenersi adatto a tempi fluidi come i nostri, che ancora di più hanno a fondamento l'incertezza spirituale. In altri termini: che può significare lavorare all'antropologia in una società divenuta "liquida"? Per anticipare il tema che andrò svolgendo, sostengo che nella tradizione antropologica possiamo trovare un ricco insieme di strumenti concettuali e principii metodologici. Penso ad esempio agli studi di Plessner sulla corporeità e sui sensi, alle ricerche di Bollnow sulle tonalità emotive e quelle di Straus e Buytendjik sulla stazione eretta e sul movimento; e penso anche ai principii ermeneutici del metodo strutturale. E tuttavia non esito ad affermare che nel suo complesso il paradigma antropologico della prima metà del secolo scorso si può ritenere obsoleto perché oscilla tra metafisica, ideologia e una forma di antropocentrismo in senso pratico, rispetto a cui oggi siamo divenuti scettici.

1. È noto che l'antropologia filosofica non è stata un indirizzo filosofico omogeneo. Non insisterò sulle rivalità, sulle posizioni divergenti tra i classici dell'antropologia riguardo alla metafisica, alla politica, alla società moderna. Mi interessa piuttosto far notare che al di là delle differenze è possibile individuare un paradigma della ricerca antropologica, inteso come un campo unitario di indagine, trattato con un metodo e un vocabolario affine, e con una finalità analoga. Per lo meno nella sua fase classica, l'antropologia si proponeva di studiare l'essere umano in una prospettiva biologica fondandosi sulla comparazione uomo-animale. Così Scheler ha parlato dell'apertura al mondo, del «monopolio» della cultura e della visione di essenze come capacità umana di comprendere la gerarchia fondamentale secondo cui l'intero sistema del mondo organico si dispone. Scheler ha individuato la posizione metafisica del dire-di-no-alla vita proprio basandosi sulla comparazione uomo-animale. Nella sua concezione lo spirito emerge dalla vita e se ne distingue volgendosi alla contemplazione delle idee. Scompare il concetto idealistico di «ragione», ma compare quello di «*Geist*», un principio «contrapposto alla vita in generale, e anche alla vita nell'uomo».

Rispetto a Scheler, Gehlen rifiuta la prospettiva cosmologica e il conflitto metafisico tra vita e spirito. Ma anche nella visione gehleniana della natura umana giocano un ruolo di primo piano concetti come «posizione particolare» (*Sonderstellung*) dell'uomo, «apertura al mondo» (*Weltoffenheit*), «immagine dell'uomo» (*Bild vom Menschen*). Questi concetti lasciano intravedere due aspetti collegati: 1) c'è una diversità della specie umana dimostrata dalle scienze moderne; 2) compito della riflessione antropologica è costruire un'immagine teorica che elabori i risultati di queste ultime. Per Gehlen l'immagine deve mostrare l'uomo come essere che deve agire e dare consistenza istituzionale alle sue azioni. Mentre Scheler accentua la capacità umana di dir di no alla vita attraverso una forma di ascesi spirituale, Gehlen vede invece nel culturalismo, in primo luogo nella tecnica e nelle istituzioni l'unica possibilità per l'uomo di salvarsi dal caos naturale. Entrambi fanno ampio uso di materiali provenienti dalle scienze biologiche, ma sostengono in definitiva che l'essere umano deve trascendere/redimere (Scheler) la natura o compensarla (Gehlen). Il loro concetto di natura è «negativo»; non a caso Scheler ancora l'essere umano nella solida eternità dello spirito, mentre Gehlen si affida alla solidità delle istituzioni, che riducono la complessa fluidità della vita.

Plessner è un critico della metafisica e della società autoritaria, ma anche per lui l'essere umano ha una posizione di vita che lo rende naturale e nel contempo svincolato dalla natura. A differenza di Scheler e Gehlen, Plessner parla di «*Weltstellung*» e non di «*Stellung im Kosmo*» o di «*Sonderstellung*», ma l'idea è analoga. La posizione eccentrica dell'essere umano si esprime nel monopolio di determinati fenomeni del comportamento. Nonostante il modernismo di Plessner e tutte le differenze rispetto alla metafisica "premoderna" di Scheler e all'istituzionalismo antimoderno di Gehlen, ritorna anche in lui un vocabolario comune. In diversi luoghi della opera plessneriana ricorre la formula «*nur der Mensch*»: solo l'uomo può ridere e piangere, può sorridere, può impersonare un ruolo, può avere passione, storia e così via. Già Walter Schulz sollevava l'obiezione che la differenza tra l'uomo e l'animale si può cogliere solo in modo empirico. Si può aggiungere che delimitazioni di principio a difesa della dignità umana come quelle plessneriane hanno senso – proprio come la teoria critica di Adorno e Horkheimer – in un contesto solido in cui la libertà individuale è costantemente minacciata dagli apparati di una società burocratica e totalitaria. Al di fuori di quel contesto esse hanno perso incisività e suonano leggermente retoriche; tra l'altro si imbattono in difficoltà nel confronto con i dati empirici. Ad esempio in base alla tesi dell'eccentricità l'animale non può oggettivare se stesso. Solo l'uomo vi può riuscire perché è centro (come l'animale) e anche periferia del suo campo posizionale. Ma così risulta difficile spiegare perché scimpanzé addestrati in maniera adeguata (è famoso il caso di Washoe "educata" da Allen e Beatrice Gardner) possano apprendere a usare segni, e tra gli altri proprio "io" e "me". Sorge il dubbio che anche qui riaffiori in maniera più o meno indiretta il bisogno di ristabilire un fondamento solido che possa offrire una nuova sicurezza, un *telos* dell'essere uomini.

2. Nell'indagine antropologica sulla corporeità ci sono tanti considerazioni di grande interesse, a cominciare dall'idea che nel corpo vissuto natura e cultura si intrecciano in maniera indissolubile. Non dubito che molti strumenti concettuali di questa tradizione di pensiero possano essere usati produttivamente in diversi contesti empirici. Io stesso me ne sono servito in due contesti diversi, nella fenomenologia della corporeità nelle arti d'Oriente e in un contesto di psicologia ermeneutica. A volerlo esprimere in una breve formula, ho sostenuto che le arti d'Oriente educano a essere pienamente corpo, e non solo ad avere corpo. Il valore formativo di queste discipline sta nel fatto che attraverso l'attenzione al respiro esse

mostrano una via per commutare l'uso strumentale del corpo in uso espressivo, anche quando si sta svolgendo un'azione del tutto ordinaria. Il concetto dell'essere pienamente corpo riguarda dunque l'unità consapevole, da riguadagnarsi sempre di nuovo, tra la coscienza e il movimento. Nella mia esperienza di psicologo ho anche potuto verificare empiricamente che concetti come «esser corpo-aver corpo» (Plessner), ma anche di «intenzionalità motorica» quale «movimento e coscienza del movimento» (Merleau-Ponty) e dell'intrinseca connessione tra sentire e muoversi (E. Straus) sono particolarmente adatti a descrivere la qualità che distingue l'azione consapevole e psicologicamente sana dall'ambito della psicopatologia. Ho anche usato il concetto di «posizionalità», che si iscrive in origine in una ontologia del mondo organico, in un contesto di psicologia individuale e l'ho declinato nel senso di «postura». In base al principio di posizionalità il corpo è il tramite del contatto con il mondo, ossia media e regola l'apertura e la chiusura al contatto. Ed è proprio questo il senso della postura. Questo concetto indica il complesso delle qualità corporee attraverso cui ognuno è posto nel suo ambiente di vita. Nella postura umana si rivela una testura strutturata di vissuti: non solo la specifica configurazione della stazione eretta, ma anche un complesso intreccio di elementi espressivi che riguarda la voce, lo sguardo, il respiro, la qualità del movimento. Nella postura si mostra in sostanza il grado di apertura (o di chiusura) del corpo alle interazioni provenienti dall'ambiente circostante. D'altra parte il modo in cui siamo posti nel mondo, il senso della nostra intenzionalità corporea non ci è mai del tutto trasparente. La connotazione leggermente passiva che risuona nel concetto di postura va intesa in questo senso: la postura è in buona misura un fatto inconscio.

Ora, per quanto produttivi possano essere i concetti elaborati dalla tradizione, occorre distinguere le analisi fenomenologiche sulla corporeità dal quadro filosofico che caratterizza nel suo complesso il paradigma classico dell'antropologia. Questo paradigma si basa sulla comparazione animale-uomo e intende così far risaltare la specificità dell'essere umano mostrando il monopolio umano di certi aspetti del comportamento. Trovo che questo paradigma sia superato, e non tanto perché nelle neuroscienze e nel cognitivismo si pone oggi piuttosto la questione mente umana-computer. In realtà l'esigenza retrostante la comparazione contiene un nucleo di senso che è divenuta obsoleto: cercare un fondamento solido, un punto archimedeo in senso teorico e pratico. Nel paradigma classico dell'antropologia filosofica l'identità umana contiene anche un dover essere, una teleologia implicita. Siccome l'essere umano è carente, il suo compimento sta nella riduzione di complessità; ovvero: siccome

l'essere umano è eccentrico, va difeso il suo essere libero, anche in opposizione alla vita. Prendere sul serio la modernità significa lasciar andare queste pretese di fondare una implicita teleologia sulla presunta solidità di fatti scientifici. Occorre assumere pienamente la fluidità del nostro essere come una nuova opportunità: imparare a guardare criticamente la nostra stessa tradizione di europei moderni per stabilire un nuovo rapporto con la natura che noi stessi siamo e realizzare un dialogo interculturale da una posizione paritetica con ambiti culturali non riconducibili allo spazio europeo.

Dobbiamo quindi considerare l'antropologia del tutto superata? Non necessariamente, purché si trasformi il paradigma filosofico: si può pensare a un'antropologia negativa che si guardi dal dire in che consista l'identità umana. La questione antropologica va impostata non sul piano trascendentale delle condizioni di possibilità dell'essere umano, come è ancora per il Plessner di *Conditio humana*, ma su un livello fenomenologico: qui si descrivono la strutture della mentalità, ai diversi livelli della persona, della società e della cultura. In altre parole si tratta di passare dalla discussione su un'astratta identità umana, colta sulla base della differenza specifica rispetto all'intelligenza animale o a quella artificiale, alla descrizione delle forme di vita, ai diversi processi di costruzione dell'identità. In questo senso l'antropologia, più che una disciplina particolare, diventa un modo di guardare ai fenomeni che presenta diverse affinità con la sociologia del sapere e la storia della cultura, la psicologia sociale e la psicologia della personalità, e tuttavia resta decisamente filosofica per il richiamo a una metodologia ermeneutica e alla fenomenologia della corporeità. Va detto che questa non è una radicale novità. Troviamo questo sguardo descrittivo e integrativo in alcuni autori della tradizione antropologica più vicini alla *Lebensphilosophie*, ad esempio in Rothacker, e poi soprattutto nel Plessner di *Macht und menschliche Natur* e anche nei suoi scritti degli anni Settanta, e poi ancora in Bollnow, fino ad arrivare a contemporanei come ad esempio Gernot Böhme.

Non è difficile notare che i principii metodologici che questi autori tematizzano hanno innanzitutto un carattere critico. L'antropologia appare qui come una decostruzione delle antropologie implicite in ogni grande narrazione filosofica e in fondo come critica di ogni antropologia. Più che come una sistematica che culmina in una immagine dell'uomo, essa si presenta come una forma di sapere "fluida", capace cioè di rimanere aperto all'esperienza, provvisorio, frammentario. Per questo suo carattere antisistematico la riflessione

antropologica si oppone *eo ipso* a ogni forma di riduzionismo che spieghi un fenomeno qualitativamente complesso riconducendolo a elementi semplici. Se prendiamo ad esempio il campo delle neuroscienze, possiamo considerare riduttiva l'ipotesi che spiega la depressione con l'alterazione della normale neurotrasmissione di serotonina; in altri termini è riduttivo affermare una linea causale monodirezionata che va dalla dimensione biologica a quella simbolico-culturale. Invece una considerazione antropologica dello stesso fenomeno dovrebbe spostare l'accento dalla spiegazione causale in termini di neurotrasmissione e di circuiti cognitivi alla comprensione del corpo depresso con tutto l'intreccio dei suoi sentimenti. Si consideri la descrizione qualitativa dei sentimenti così come si trova in grandi autori quali Dostoevskij, Tolstoj, Musil, Kafka: essa è molto più realistica, anche se più sfuggente, degli schemi di modelli cognitivi che troviamo nella psicologia contemporanea. Sotto l'aspetto metodologico l'approccio antropologico rientra così in quel filone del pensiero fenomenologico-ermeneutico che rivendica il primato del mondo della vita e dell'esperienza simbolica, e per questo procede in senso integrativo, attento a restituire la complessa qualità con cui i fenomeni si presentano sul piano dell'esperienza. Su un piano antropologico si deve attribuire ai vari aspetti di un fenomeno una pari attenzione. Si capisce che così l'antropologia è un modo di porre problemi in senso regolativo perché aspira a comprendere l'essere umano come una totalità strutturata: si leggono i fenomeni come testi intessuti da innumerevoli relazioni che occorre contestualizzare. Lavorare all'antropologia significa dunque vedere e far vedere connessioni, la testura del mondo della vita. Per questo più che essere un nuovo specialismo (lo specialismo che unifica numerosi specialismi), essa è piuttosto una pratica, una possibilità dello sguardo che deve fare necessariamente ricorso a una pluralità di metodi, fenomenologia ed ermeneutica certo, ma anche storia della cultura e dei concetti o altri metodi integrativi che possano rendere conto della complessità senza pretendere di ridurla.

Nella filosofia moderna la questione dell'identità ha preso il suo avvio da Kant. In un certo senso l'antropologia filosofica classica è stata una prosecuzione della filosofia kantiana con altri mezzi. In diversa misura i contributi alla problematica antropologica si sono richiamati all'ideale kantiano di un filosofare scientifico fondato sull'autonomia della ragione e hanno fatto ricorso ai risultati delle scienze naturali e storico-sociali. Nell'indirizzo che ho privilegiato all'interno del movimento antropologico questa componente critica si può facilmente riconoscere. Essa si sviluppa in una prospettiva aperta ai contributi provenienti da diverse scienze, nelle ultime fasi anche dalla psicoanalisi, dalla mistica, dalla psicologia

dell'età evolutiva, da campi di studio che hanno portato l'attenzione sull'altro dalla ragione per denunciare i presupposti dello stesso concetto moderno di ragione. La critica di un modello solido di identità umana apre la strada al pensiero mitico, religioso, metaforico-poetico; l'indagine antropologica dovrebbe riconoscere il nucleo di senso insito in queste forme di vita e riconoscerne la pari dignità rispetto ai risultati delle scienze particolari. Un'antropologia fluida assume pienamente la complessità. Sulla riduzione di complessità si basa un'antropologia autoritaria, corrispondente a una società basata sulla tecnica e sull'accesso ineguale a risorse scarse. Il deciso lasciarsi andare alla complessità e alla dinamicità della vita storica è la base di un atteggiamento morale che mette in discussione la centralità della ragione strumentale nelle sue forme tecnico-scientifiche. Come mostra bene Gernot Böhme, la questione della natura umana oggi ha soprattutto un senso pragmatico, che consiste nella valorizzazione di forme di vita diverse dall'intellettualismo e dal coscientialismo moderni. Su questa scia si può sostenere che un approccio ermeneutico all'antropologia è "fluida" se si guarda dall'idealizzare un modello dell'identità umana fondato sulla razionalità scientifica moderna. Per questo esso evita comparazione con l'intelligenza animale o artificiale, tanto più evita affermazioni rigide su quello che l'uomo può o dovrebbe essere. Un'antropologia di questo tipo non ambisce a fondare i saperi particolari né a costituirsi come metodologia della ricerca. Essa descrive le forme della vita, guarda come le cose sono collegate e le comprende nel loro essere intessute di relazioni e interdipendenti. Ma proprio in questo compito sa di essere una via di consapevolezza, ossia innanzitutto una pratica che ha lo scopo di metterci a confronto con noi stessi nella molteplicità delle nostre manifestazioni individuali e sociali. Quello che distingue un'ermeneutica del mondo umano e che ne forma il carattere filosofico sta dunque nella capacità evocativa dello sguardo e della parola che mette in luce gli aspetti inconsci delle identità e sollecita "transizioni", ossia vie per attuare un potenziale inespresso. In fin dei conti l'identità dell'essere umano sta nella capacità di conoscere se stesso ma anche di relazionarsi praticamente all'altro da stesso.