

Antropologia della seconda natura¹

di Georg W. Bertram²

Gli uomini, intesi come tali, non sono esseri naturali. Con lo sguardo rivolto al concetto di uomo, questa tesi esprime un convincimento comune e familiare che contemporaneamente è da comprendere come uno snodo fondamentale per l'antropologia filosofica. In quest'ultima, sullo sfondo di questi scambi basilari, hanno luogo due differenti tendenze. La prima insiste su una peculiare dotazione dell'uomo, non naturale, nella conclusione della sua non appartenenza alla natura. Nella questione di questa peculiare dotazione, in proposito le classiche esplicazioni menzionano la mente o il linguaggio possedute dall'essere vivente uomo che viene così considerato come: *zoon logon echon – animal rationale*. La mente o il linguaggio, nel significato più ampio, vengono così definiti una seconda sostanza; anche la *res cogitans* è stata così compresa nella tradizione. Di contro, con uno sguardo al linguaggio nella successione della svolta linguistica, è stato piuttosto attraente adoperare la nozione di schema concettuale o mezzo di comunicazione.³ Così inteso il linguaggio,

¹ Da «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», vol. 30.2, Fromann-Holzboog – 2005. Traduzione a cura di Lorenzo Ciavatta. Ringraziamo il prof. Georg W. Bertram per averne autorizzato la ripubblicazione in forma tradotta. Ringrazio il collega e amico Henrik Ehmman per il preziosi suggerimenti e la collaborazione [ndt].

² Precedenti versioni delle presenti riflessioni furono esposte a Evian-les-bains durante il IX Colloquio Internazionale di Filosofia Francese-Tedesco e nell'ambito di un colloquio di ricerca all'università di Hildesheim. Devo alle discussioni più critiche, stimoli e suggerimenti di quanto non possa qui esporre. Sono particolarmente grato a Stefan Blank e David Lauer che mi hanno incoraggiato nelle esposizioni, e nei confronti di Jo-Jo Koo che mi ha aiutato nell'approfondire puntualmente i miei pensieri durante lunghe discussioni. L'obiettivo dell'articolo è quello di delineare un'antropologia che sia allo stesso tempo antiriduzionistica e non essenzialista. Si possono soddisfare queste condizioni, quando si esplicita l'essere uomo con il concetto della seconda natura e si comprendono gli uomini come esseri viventi che la acquisiscono. La seconda natura consta tanto di tradizioni culturali, all'interno delle quali gli uomini si muovono, come anche delle facoltà simboliche e riflessive che esercitano, ed è quindi irriducibilmente legata con la dimensione dell'autoformazione. Di conseguenza la domanda antropologica centrale è: 'Chi vogliamo essere noi?' – e non - 'Cosa è l'uomo?'. Il testo mostra in modo programmatico, sullo sfondo di questi snodi fondamentali, le prospettive di un'antropologia filosofica della doppia natura.

³ Cfr. per esempio B. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 6. ediz. 1990; M. Seel, *Bestimmen und*

secondo l'opinione di coloro che utilizzano questo concetto, non rappresenta con certezza alcuna seconda sostanza e non si lascia tuttavia nemmeno associare alle creature, viventi e non, che costituiscono la natura.

La seconda tendenza possibile, che segue la tesi introduttiva, consiste nello storicizzare coerentemente gli uomini. Dalla loro non appartenenza alla natura viene in questo caso conchiuso che l'uomo sia da comprendere come un fenomeno storico non avente quindi alcuna natura stabilita; piuttosto esistente solo nel contesto di determinate scoperte culturali o di pratiche di culto, per l'esattezza artistiche. L'umano è, così può essere puntualizzata la storicizzazione, un prodotto o un effetto della storia di determinate pratiche culturali, nel cui ambito fa la sua comparsa l'uomo. Con Nietzsche si può unire questa diagnosi con la speranza che gli esseri viventi, che in un tempo firmano come uomini, prima o poi diverranno "oltreuomini".⁴ Foucault, diversamente da Nietzsche, collega con una siffatta diagnosi l'abbandono della prospettiva ricercante un particolare concetto di esseri viventi che si occupino di sé stessi nell'ambito di peculiari pratiche sviluppate; piuttosto che gli esseri viventi stessi sono da comprendere le pratiche specifiche (Foucault parla di "Discorsi"),⁵ che concedono al loro concetto, al concetto d'umano, una breve comparsa.

Le due tendenze si possono caratterizzare con Arnold Gehlen da un lato intese *metafisicamente* e dall'altro *empiricamente*.⁶ Contraddistinta così la seconda tendenza si rivela come comprendente movimenti molto diversi che probabilmente si lasciano sussumere sotto la voce: antropologia culturale. La prima tendenza invece è radicata in molte tradizioni che si denominano come 'metafisiche'. Entrambe le tendenze mi sembrano ben poco promettenti. Se si esplicita l'uomo come un essere vivente con una singolare dotazione, si approda direttamente o indirettamente in un dualismo della sostanza. Certamente non è un siffatto dualismo eo ipso problematico. Questo conduce tuttavia, come la storia del pensiero moderno insegna, a una molteplicità di questioni difficilmente risolvibili, o meglio, probabilmente irrisolvibili. La seconda tendenza delineata di una conseguente storicizzazione (o meglio empirizzazione) dell'uomo ha un punto oscuro nel lasciare indeterminato il rapporto tra storicità (cioè empiria) e natura. Heidegger ha per esempio sostenuto che non è possibile intendere l'umano come un fenomeno storico, senza pensare la storicità stessa come momento della natura o dell'umano. Prima che la storicizzazione possa essere condotta si pone, così considerato, dapprima il compito di esplicitare la storicità stessa.⁷

Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie, in: *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt a. M. 2002, pp. 146-166; cfr. anche M. Vogel, *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt a. M. 2001, per esempio pp. 111 e seguenti. Per una critica all'idea di schema concettuale cfr. D. Davidson, *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?*, in: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, pp. 261-282.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Kritische Studienausgabe*, vol. 4, München/Berlin 1988, 14 e altri.

⁵ M. Frank ricostruisce criticamente questa prospettiva di Foucault, *Was ist ein 'Diskurs'? – Zur 'Archäologie' Michel Foucaults*, in: nello stesso, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutschen-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 408-426.

⁶ A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie*, in: *Gesamtausgabe*, vol. 4, Frankfurt a. M. 1990, pp. 236-246, qui 236.

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16 ediz. 1986, §§ 72 e seguenti.

L'antropologia filosofica si trova così di fronte al dovere di evitare due estremi. Da un lato non dovrebbe caratterizzare l'umano solamente sulla scorta di una speciale dotazione. Strutturalmente ogni esplicazione di quest'ultima conduce in un essenzialismo, dato che la dotazione viene ascritta – come si esplicita sempre anche in dettaglio – immutabilmente all'umano. Dall'altro lato l'antropologia deve tuttavia anche evitare di chiarire quest'ultimo semplicemente da una prospettiva dell'osservatore. Ogni esplicazione distaccata, limitante l'uomo a una determinata produzione storica o determinata contingenza empirica, da ultimo manda perduto il concetto stesso di umano e per questo deve essere compresa come esplicazione riduzionista. Così si profila il compito di ricavare un'esplicazione non essenzialista, che certo non sia riduzionista. Si tratta di apprendere la lezione secondo cui l'uomo non è affatto una grandezza fissa, senza però eliminarne il concetto. Su questo sfondo si rende possibile una terza tendenza che consta nel comprendere il concetto di umano come un concetto tramite cui l'uomo stesso si comprende. Quest'indicazione suona come un truismo. Non si tratta tuttavia in nessun caso di qualcosa del genere. Ciò è per dire, con un senso puntuale, che il concetto di umano non può essere presentato da una prospettiva dell'osservatore, essendo connesso con delle questioni che l'uomo pone a se stesso. L'essere uomo dell'umano non è quindi nessuna essenza e anche nessun fenomeno storico (cioè empirico); è l'incessante ricorso processuale dell'umano a sé. Gli uomini sono esseri viventi che hanno sviluppato un tale ricorso processuale e lo hanno acquisito come una seconda natura, conformemente alla quale si deve comprendere l'essere uomo dell'umano; questo significa il titolo: *Antropologia della seconda natura*.

Dalla prospettiva di quest'ultima la tesi che ho posto inizialmente si lascia comprendere diversamente: l'essere uomo dell'umano non si lascia definire sotto il ricorso alla *prima* natura. Tenterò quindi di delineare un'antropologia della seconda natura in sette brevi paragrafi. Inizio dapprima con la formulazione delle domande con cui il pensiero antropologico è, a mio avviso, confrontato:

(1.). Partendo dalla formulazione di questi interrogativi e determinate tentazioni, che questi recano con sé, svilupperò la proposta di comprendere l'umano come un essere vivente che è plasmato attraverso una seconda natura. (2.). Successivamente considero il motivo per cui la formazione attraverso quest'ultima è contemporaneamente collegata con una posizione riflessiva sulla seconda natura stessa. (3.). Il collegamento di seconda natura e riflessività consentirà di determinare la rilevanza del linguaggio in particolare, e del simbolico in generale, per il concetto di umano; senza che linguaggio, razionalità o facoltà simbolica siano compresi come essenza dell'umano. (4.). A questo punto propongo una precisazione della modalità antropologica di porre problemi. (5.), per poi effettuare infine due contestualizzazioni del pensiero antropologico delineato. Compio qualche osservazione sul rapporto tra prima e seconda natura. (6.) e chiedo in che modo un'antropologia della seconda natura possa essere principalmente intesa come antropologia.

(2.).

1. Tentazioni dell'antropologia

Per comprendere il concetto di umano è utile fissare tre domande che hanno continuamente accompagnato il pensiero antropologico. *Prima domanda*: Attraverso cosa si differenziano uomo e animale? *Seconda domanda*: Quali aspetti dell'umano sono al centro della sua esplicazione inteso come uomo? Quest'aspetto è per esempio la sua mente intesa come razionalità o come intenzionalità, o è il suo corpo? È il linguaggio solo, all'interno del quale in un primo tempo le relazioni si formano per lui, o è l'essere radicato nel mondo, all'interno del quale le relazioni gli si antepongono irriducibilmente? Sono queste il suo sorriso, o la sua coscienza della morte o il suo horror indeterminationis (la sua paura)? *Terza domanda*: Come si può parlare *dell'uomo*, quando la coscienza di sé di quest'ultimo muta? Il Rinascimento possiede lo stesso concetto d'uomo come il Ventunesimo secolo? Una cultura africana tribale ha lo stesso concetto di uomo come l'occidente plasmato alla maniera europea?

Intendo queste tre domande come indicatori per tre tentazioni, alle quali l'antropologia filosofica è esposta e a cui deve resistere. Tenterò di illustrare le domande come simili tentazioni. *Sulla prima domanda*: l'antropologia filosofica mostra continuamente la tendenza a dare come presupposta la distinzione tra animale e uomo che viene così ricostruita mediante un criterio essenziale. Attraverso una simile operazione logica l'antropologia perde proprio il concetto di uomo inteso come un animale, cioè come essere vivente naturale. Se l'antropologia vuole evitare questa perdita, non deve esplicitare l'uomo come essere vivente distinto dall'animale, piuttosto come qualcosa di più che un animale, per il quale può essere interessante differenziarsi da altri animali. La distinzione uomo-animale è parte di quel che è da chiarire - è parte dell'*explanandum*, non dell'*explanans*. Si tratta di resistere alla tentazione di intendere la linea di demarcazione tra uomo e animale come una linea fissa.⁸

Sulla seconda domanda: l'antropologia filosofica cerca continuamente il criterio determinante dell'uomo, iniziando così una controversia per decretare, se la mente o il corpo, se il linguaggio o l'essere nel mondo costituiscano il suo modo d'essere. Anche in questo caso subentra nel gioco una premessa indimostrata, che consta nell'assunzione per cui possa essere trovato un criterio determinante. Similmente qui la questione deve essere considerata come parte di quel che è da spiegare e che quindi non può contribuire a una risposta. La tentazione sussiste a questo punto nel voler collegare l'essere umano a un criterio. È possibile resisterle chiedendo il motivo per cui l'uomo si comprenda come un essere vivente, il cui modo d'essere possa tracciarsi attraverso un criterio determinante.

⁸ Cfr. per la critica alla distinzione tra umanità e animalità J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M. 1991, per esempio pp. 58 e seguenti; cfr. in merito anche F. Dastur, *Für eine ‚private‘ Zoologie oder Wie nicht sprechen vom Tier*, in: H.-D. Godenk/B. Waldenfels (ed.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, pp. 153-182. Cfr. anche M. Midgley, *Human Nature, Human Variety, Human Freedom*, in: N. Roughley (ed.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, Berlin/New York 2000, pp. 47-63.

Sulla terza domanda: l'antropologia sembrerebbe esser posta di fronte all'alternativa di formulare universalmente o relativamente alla cultura il concetto di uomo, come dovesse mettere le carte in tavola nella questione: se contraddistinguere nell'uomo caratteristiche invariabili, o se il concetto di uomo possa essere costruito, cioè non universalizzato, solo relativamente a differenti ambienti culturali. Si tratta tuttavia, di resistere alla suggestione dell'alternativa intesa come una terza tentazione. Deve essere esplicitato che l'uomo è situato nella tensione tra universalismo e relativismo; che può comprendersi tanto nel suo essere uomo che lo collega con altri uomini, come anche nel suo essere umano separato dagli altri.

2. Sulla strada di un'antropologia della seconda natura

Le domande assieme raccolte, alla prima apparenza, non rimangono tra loro congiunte. Il loro rapporto, tuttavia, si lascia comprensibilmente instaurare quando si derivi, dalle tentazioni loro connesse, il programma di un'antropologia non essenzialista e contemporaneamente antiriduzionista. Una simile antropologia dovrebbe soddisfare le seguenti esigenze: l'essere uomo dell'uomo deve essere compreso come non associato con un aspetto centrale e, gli aspetti che lo costituiscono, devono potersi invece cambiare (da sé). Nessuna risposta può quindi essere data alla domanda se, per esempio, la mente, il linguaggio, l'eccentrica posizionalità dell'uomo o il suo corpo siano da intendere come l'aspetto centrale dell'uomo; piuttosto è vero che, per culture e epoche differenti, aspetti diversi possono essere ritenuti centrali per il suo essere; per quest'ultimi vale anche che si lascino interpretare tanto intesi relativamente alla cultura quanto come universalmente. Il concetto di uomo è definito da questo spazio; del resto, per gli aspetti concernenti il concetto stesso, è caratteristico che siano loro collegate differenti prese di posizione sull'animale. L'uomo può formularsi come un essere vivente che tiene alla sua distinzione dall'animale; rispetto a quest'ultimo è tuttavia altrettanto possibile che egli ne ricerchi parimenti la vicinanza per comprendersi.

Tali esigenze possono essere soddisfatte intendendo l'essere uomo dell'uomo come una peculiare formazione. Questi si è evoluto come un essere vivente che continuamente, con l'occuparsi di se stesso, può cambiare gli aspetti che contraddistinguono – contenutisticamente – questo se stesso. Conseguentemente può esser detto che la natura dell'uomo consta nel suo potersi trasformare alla luce di sé. Una simile natura non si lascia tuttavia intendere come una prima natura e rappresenta piuttosto una *seconda natura*.

Al concetto di quest'ultima è possibile accostarsi con la seguente caratterizzazione: un essere vivente dispone d'una seconda natura precisamente quando, pratiche culturali o tradizioni, si sono per lui sedimentate in modo tale che, senza queste, non sia in grado di muoversi nel mondo.⁹ Nelle pratiche può trattarsi di pratiche per le quali il concetto

⁹La sedimentazione sta al centro del concetto di seconda natura come solidificazione e ipostatizzazione. Tale concetto è stato profilato all'interno della teoria critica. Benjamin e Adorno hanno tematizzato il 'significare' del sedimentato in netto contrasto con Georg Lukács, che intendeva polemicamente la seconda natura come un "Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten" (G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Frankfurt a. M., 12

hegeliano di morale mette a disposizione un termine generico. Altre pratiche simili sono quelle simboliche di tutti i tipi, quindi tutte le forme d'espressione e costruzione gestuali, fonetiche e per immagini;¹⁰ altre ancora sono in relazione con la formazione delle istituzioni, con la regolamentazione dell'interazione fra individui (etc.) Una seconda natura può essere messa in relazione con il concetto ermeneutico di *tradizione e trasmissione*.¹¹ Sempre là, dove il posto degli esseri viventi nel mondo non si lascia determinare senza ricorso a quest'ultime – siano esse simboliche o rituali, istituzionali o di altro genere -, deve perciò essere detto, che costoro hanno acquisito una seconda natura.

Questa esplicazione si riallaccia ad altre riflessioni poste da John McDowell, che ha importato il concetto di seconda natura soprattutto da Aristotele.¹² Quest'ultimo esplicita quindi la condotta virtuosa intesa come l'acquisizione di una facoltà percettiva. Il virtuoso ha imparato questo: a vedere il mondo come unico, nel quale i bisognosi devono essere aiutati o nel quale è sconveniente rimpinzarsi il cibo nella bocca con le dita. Egli vede tutto ciò nella stessa misura con cui nota che il cielo è blu e che davanti a lui si estende un mare. Attraverso lo sviluppo della virtù giungono nel mondo entità come indigenza e decoro, magnanimità e vulnerabilità. Il virtuoso ha ricevuto una seconda natura nel senso che il mondo gli si oppone come mondo in cui esistono tali concetti morali; come un luogo di comportamento virtuoso. Secondo Aristotele le virtù non sono quindi da comprendere come particolare dotazione dell'uomo. Gli uomini non sono nel mondo come esseri viventi naturali e possiedono, oltre la loro natura, la capacità dell'agire virtuoso; cambiano piuttosto il mondo, quando sviluppano un comportamento all'insegna della virtù. Quel che sviluppano li oppone soprattutto nel loro mondo, sedimentandovisi e in questo senso la virtù sta a loro come una seconda natura. Chi l'ha acquisita, non può altro più che vedere il mondo come plasmato attraverso pratiche culturali. Quando s'intende l'uomo in questo senso, ovvero come un essere vivente della seconda natura, viene a modificarsi la posizione dell'accento in una esplicazione ampiamente diffusa della moderna antropologia. A questo riguardo, tanto Plessner che Gehlen, hanno argomentato in modo diverso che la formazione culturale è da comprendere come un risultato di un'umana situazione base.¹³ Il punto di partenza di questa argomentazione è il concetto d'uomo come creatura carente che, così considerato, possiede deficit specifici contrariamente alla situazione di vita degli animali; deficit che compensa creando cultura. Questo in Arnold Gehlen significa: «Allo stesso posto, dove presso gli

ediz. 1989, pp. 55.) Cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1980, 203-430, qui: pp. 353 e seguenti; T. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1997, pp. 345-365.

¹⁰ Hanno esplicitato il concetto di uomo in relazione con le forme simboliche: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 5. ediz. 1964; S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt a. M. 1965.

¹¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (nota 2), pp. 281 e seguenti, pp. 363 e seguenti.

¹² Cfr. tra gli altri J. Mc Dowell, *Geist und Welt*, Paderborn 1998, pp. 104 e seguenti.

¹³ Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt a. M. 1981, pp. 385 e seguenti; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, *Gesamtausgabe*, vol 3, Frankfurt a. M. 1983, pp. 36 e seguenti.

animali si trova 'l'ambiente'[...] presso gli uomini sta il mondo della cultura». ¹⁴ L'ambiente è una qualcosa della prima natura; di contro il mondo culturale è da intendersi come una seconda natura. Si può fissare la direzione generale delle moderne esplicazioni antropologiche come segue: gli uomini sono esseri viventi, la cui prima natura è perciò causa originaria del loro conquistarsi una seconda natura.

La proposta di intendere gli uomini come esseri viventi di quest'ultima significa tuttavia che l'essere uomo dell'umano non può essere caratterizzato sul piano della prima natura e che piuttosto inizia con lo sviluppo della seconda; prima di questa formazione non è semplicemente possibile parlarne. Una condizione, che non ricada nel campo della seconda natura, non si lascia neanche adeguatamente designare come base di questo sviluppo. L'essere uomo dell'umano inizia, così visto, non con una determinata condizione della sua prima natura. La seconda natura, o meglio la cultura, non è il risultato della particolarità dell'uomo. Questa è, così si può dire semplicemente, la particolarità dell'uomo. Una antropologia della seconda natura non si orienta verso la possibile determinazione del rapporto generale dell'uomo e dell'animale. Nel contesto della determinazione questa relazione non viene così per esempio caratterizzata in modo che sfrutti la razionalità dell'uomo contro l'a-razionalità dell'animale; a confronto con quest'ultimo, l'uomo non viene provvisto con particolari capacità o una speciale *conditio humana* che lo porti in una posizione privilegiata. La questione della distinzione tra uomo e animale viene piuttosto risolta processualmente. L'uomo è, così si può dire paradossalmente: come animale un animale che rende se stesso animale e, contemporaneamente, l'animale che egli non è più; l'animale che ha cambiato se stesso. Helmuth Plessner parla dell'uomo come un «animale lasciante dentro sé l'animalità». ¹⁵ L'esplicazione processuale sposta gli accenti di questa indicazione. L'uomo non lascia dietro sé l'animalità come animale speciale. L'uomo si rende animale che si relaziona al suo essere animale, cui inoltre può altrettanto interessare di abbandonare tutta l'animalità, quanto (pensando all'attuale congiuntura sociobiologica del pensiero) di scoprire in se l'animale. La risposta processuale fa valere che tanto l'animale quanto l'animale uomo devono essere intesi come esseri viventi naturali. L'animale uomo mostra con questo che la sua natura è, in una maniera caratteristica, legata con un cambiamento della natura; egli non è un essere vivente di una particolare prima natura, piuttosto della seconda.

3. Seconda natura e riflessività

Finora ho illustrato il concetto di seconda natura con informazioni come la sedimentazione di tradizioni e di trasmissioni, queste da sole non sono tuttavia sufficienti per definirla. Ci si può spiegare l'ulteriore bisogno di chiarimento sulla scorta di una tesi con cui lo scorso paragrafo si è concluso: contraddistingue l'animale uomo che la sua natura sia connessa in modo particolare con un cambiamento della natura stessa. Perché questo cambiamento non si lascia intendere tuttavia come un cambiamento della prima natura? Perché non possiamo comprendere le

¹⁴ Gehlen, *Der Mensch* (nota 12), pp. 37.

¹⁵ H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Frankfurt a. M. 1983, pp. 136-217, qui pp. 189.

tradizioni come processi di sviluppo nel contesto della stessa (nel senso che anche gli animali compiono un'educazione)? Cosa significa che per la natura degli esseri viventi, di cui qui si parla, tradizioni, cioè pratiche culturali, assumono rilevanza? – In cosa consiste la differenza tra cambiamenti nel contesto della prima natura e lo sviluppo di una seconda natura?

È necessaria a questo punto un'ulteriore caratterizzazione: un essere vivente è quindi poi, e solo poi, plasmato attraverso una seconda natura, quando quest'ultima gli consente una presa di posizione riflessiva.¹⁶ Quest'ultima si può contraddistinguere attraverso la domanda “chi vogliamo essere?” o per l'esattezza “Come chi vogliamo realizzarci?”. Nella misura in cui si sono poste alcune domande in connessione con alcuni cambiamenti per loro caratteristici gli uomini hanno ottenuto una seconda natura, al cui sviluppo poi contribuiscono, se possono essere tematizzate come tali, tradizioni e trasmissioni¹⁷; mi riferisco alla distanzialità riflessiva. Questo non significa che gli uomini possono scrollarsi di dosso la loro seconda natura. La distanza non significa abrogazione, trattandosi piuttosto di quella che un osservatore possiede. Nel paradossale ruolo di quest'ultimo e contemporaneamente del partecipante si trova l'uomo. Distanzialità riflessiva significa status dell'osservatore che l'uomo possiede solo come colui che simultaneamente è partecipante della seconda natura.¹⁸

Quest'ultima ha così un *doppio carattere*: da un lato gli esseri viventi da lei plasmati non possono muoversi nel mondo senza di essa. Una seconda natura si sviluppa dal momento che pratiche simboliche, istituzionali e d'altro genere si sedimentano nel mondo. Così quest'ultimo cambia volto in modo costitutivo per gli esseri viventi che hanno ottenuto una seconda natura. Dall'altro lato sussiste tuttavia per gli stessi esseri viventi la possibilità di distanziare riflessivamente gli elementi dai quali sono plasmati in questo mondo. In tal senso possono esprimere

¹⁶ Questo è stato già fatto valere da Herder con il concetto di 'Besonnenheit' (J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: *Werke*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1985, pp. 695-810, qui: pp. 713 e seguenti, pp. 720 e seguenti); (cfr. in merito anche C. Taylor, *The importance of Herder*, in: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, pp. 79-99.) Questa esplicitazione può tra l'altro fondarsi anche sulla efficacissima distinzione esistente tra desideri di primo ordine e desideri di secondo ordine, che Harry Frankfurt ha reso comprensibile come condizione della personalità (cfr. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 5-20.)

¹⁷ Cfr. per queste riflessioni anche: C. Taylor, *Self-interpreting animals*, in: *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge 1985, pp. 45-76.

¹⁸ Particolarmente rispetto ad altri Davidson pone l'accento sulla relazione tra status del partecipante e status dell'osservatore; chiarendo che gli uomini sono partecipanti ad una prassi interpretativa razionale, come loro intendono quest'ultima, solo nella misura in cui interpretano altri partecipanti nel loro comportamento linguistico e non. Il partecipante di una seconda natura non è così plasmato solamente da facoltà pratiche, piuttosto richiede anche il disporre di risorse interpretative, o meglio esplicative (il disporre di concetti come quello di “convinzione” etc.; cfr. per esempio Donald Davidson, *Denken und Reden*, in: *Wahrheit und Interpretation* Frankfurt a. M. 1986, 224-236). La posizione di Davidson si lascia acuire in contrasto con quella di Robert Brandom. Questi ritiene che le facoltà dell'uomo d'esplicarsi la sua stessa situazione si basi su delle facoltà, che – come espresso nel lessico di Brandom – sono implicite nelle pratiche. (cfr. per esempio Robert B. Brandom, *Expressive Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000, pp. 167 e seguenti, 173 e seguenti, 225 e seguenti.) Secondo Brandom si può così comprendere l'uomo così come semplice partecipante alle pratiche razionali; posizione che Davidson – a ragione – non ritiene possibilmente sostenibile.

l'intenzione di cambiare la loro seconda natura. Può esservi un conflitto su come debba essere la posizione nel mondo, su cosa valga come atteggiamento fondamentale auspicabile e cosa no; cosa i suddetti esseri viventi non possono tuttavia cambiare è il dato di fatto di essere plasmati da una seconda natura.

Se quest'ultima viene intesa come una formazione collegata con la distanziabilità riflessiva, si può tra l'altro rendere comprensibile il motivo per cui l'uomo, tramite ciò, possa giungere a differenziarsi dall'animale. È possibile anche esplicitare la ragione per cui egli potendo consideri alcuni determinati aspetti del suo essere (come ad esempio il linguaggio, il corpo, lo la mente o l'essere nel mondo) come centrali. Entrambe le cose sono in relazione con la riflessività della seconda natura, da cui è operato lo stesso atto in cui l'uomo inizia a posizionarsi in particolar modo nei confronti dell'animale, o determina i suoi tratti distintivi intesi come tratti distintivi da porre in risalto.

Nella sua riflessione egli formula per esempio il proposito di distanziarsi dall'animale così da sviluppare ulteriormente la sua seconda natura ammettente la coscienza di sé d'essere lontano dall'animale. Potendo accentua anche la sua spiritualità o la sua corporalità come momenti che ha intenzione di considerare nella tendenza del cambiamento della seconda natura. Le domande circa la distinzione dell'uomo dall'animale e circa le eccezionali caratteristiche non sono così domande della *determinazione* dell'uomo¹⁹; sono, così può essere messo in rilievo, domande della sua *autodeterminazione*. L'uomo le introduce per evolversi ulteriormente alla loro luce.

4. Riflessività e pratiche simboliche

La riflessività è tuttavia sino ad ora una premessa non comprovata. Perché creature della seconda natura sono in grado di distanziare riflessivamente aspetti che con questa sono collegati? Solo quando si è risposto a questa domanda è possibile comprendere effettivamente quest'ultimi come aspetti di una seconda natura. Dopo tutte le considerazioni sinora effettuate non è possibile intendere la distanziamento riflessiva semplicemente come una facoltà di cui gli esseri viventi della seconda natura sono provvisti; la stessa deve essere registrata come aspetto nello sviluppo di questa seconda natura. Questo è possibile, se si ricorre a pratiche simboliche o linguistiche specifiche dove la distanziamento viene sviluppata dalla posizione nel mondo e perciò viene stabilita la riflessività.

Contraddistingue le pratiche simboliche il poter tematizzare il reticolato del mondo che circonda gli esseri viventi plasmati attraverso una seconda natura; consentono una tale tematizzazione ponendo le posizioni all'interno di questo reticolo come parzialmente aperte. Particolarmente marcante è qualche evidenziazione nel caso del linguaggio. Nell'ambito di quest'ultimo è possibile domandare come si impiega un simbolo linguistico, come questo viene relazionata con altri simboli, come potrebbe

¹⁹Heidegger designa tutti tentativi di rispondere a queste domande indipendentemente dall'interrogarsi dell'essere e dell'uomo, in questo senso come metafisici; cfr. M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, pp. 145-194, qui pp. 153.

essere sostituito ecc. ecc. Il tavolo, per esempio, può essere esplicitato come un mobile per mangiare, per lavorare, per colloquiare o per una bevuta. Tale chiarimento strutturale si basa sulle strutture – come sviluppate dalla seconda natura – nel mondo, in cui al tavolo si mangia o si lavora, in cui hanno luogo chiacchierate e bevute. Nel linguaggio tali strutture divengono tematiche, senza che le corrispondenti pratiche non linguistiche debbano avvenire. In questo senso si può parlare di una distanziamento nelle pratiche linguistiche con cui si arriva alla tematizzazione delle *strutture come strutture*. Pratiche linguistiche sviluppano quindi la riflessività. Questo può brevemente essere ridotto alla seguente formula: pratiche linguistiche in particolare o pratiche simboliche in generale rendono concreta la strutturalizzazione come strutturalizzazione.²⁰ Euristicamente si lasciano differenziare due differenti aspetti delle pratiche simboliche: manifestazione ed esplicazione. I mezzi simbolici stabiliscono distanza riflessiva manifestando ed esplicando le strutture. Simboli possono essere fondamentalmente compresi come manifestazione delle strutture dell'essere nel mondo. Un'immagine mostra i rapporti tra oggetti e lo stato delle cose nel mondo. La musica stabilisce per esempio i rapporti tra differenti armonie e perciò tra diverse stati d'animo e prospettive dell'essere nel mondo. Nelle espressioni linguistiche vengono articolate le relazioni tra oggetti e lo stato delle cose. In tutte queste e ancor più forme i mezzi simbolici offrono una manifestazione delle strutture. Specialmente nel linguaggio tutto questo non giunge solo alla manifestazione ma anche all'esplicazione. Linguisticamente i rapporti possono non solo essere manifestati ma anche tematizzati come tali, possiamo discutere circa la veridicità e la pienezza di senso di determinati rapporti o lasciarci informare circa rapporti ecc. ecc. Su questa base si lascia chiarire plausibilmente il concetto di riflessività: attraverso l'esplicazione la distanza che è collegata con i mezzi simbolici diviene riflessiva. La distanza riflessiva stabilita nei mezzi simbolici ha così due aspetti, sulla scorta dei quali si lascia effettuare verosimilmente una distinzione tra simboli linguistici e non. Questa indicazione è tuttavia provvisoria e necessita ulteriori chiarificazioni con uno sguardo sulle strutture e differenze delle pratiche simboliche, per poter fissare precisamente, come si comportino le trasparenze stabilite l'una verso l'altra.²¹

Pratiche simboliche come tali che consentono le distanziazioni riflessive sono un momento delle tradizioni e della trasmissioni che ho espresso con il concetto di seconda natura. Dove il mondo negli atteggiamenti fondamentali viene cambiato in sé, sono attuate anche pratiche simboliche. Solo in rapporto con i suddetti atteggiamenti fondamentali quest'ultime possono manifestare, o meglio esplicitare, strutturalizzazioni e con ciò stabilire la distanza riflessiva, il loro operare si lascia così intendere solamente nel contesto di una seconda natura e questo significa che tali pratiche non costituiscono la seconda natura stessa. L'uomo non è da intendere inteso come l'essere vivente che dispone

²⁰ Cfr. G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Habilitationsschrift Universität Hildesheim 2003, capitolo IV.2.

²¹ N. Goodman offre possibili indicazioni per tali chiarimenti, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie* (nota 2). Cfr. anche Michael N. Forster, *Gods, animals, and Artists: Some Problem Cases in Herder's Philosophy of Language*, in: *Inquiry* 46 (2003), pp. 65-96, qui: pp. 76 e seguenti.

di simboli (*animal symbolicum*).²² Le pratiche simboliche non rappresentano la caratteristica determinante dell'uomo. Queste sono piuttosto un fenomeno concomitante dello sviluppo che lo costituisce: lo sviluppo di una seconda natura, di cui già sopra è stato sottolineato il risultante doppio carattere.

Quest'ultima consta da un lato dei cambiamenti sedimentati e dall'altro lato delle parziali riflessioni del sedimentato. Si deve parlare di un'irriducibile interdipendenza d'un mondo desunto nell'ambito della seconda natura e delle pratiche simboliche correlativamente sviluppate da questa apertura.²³ Il sedimentato culturale e il simbolico non si lasciano separare l'uno dall'altro. L'irriducibile rapporto constatato rende quindi chiaro che la seconda natura comprende sempre la propria autoformazione: la presa di distanza riflessiva nelle pratiche simboliche schiude lo spazio per la domanda su come dovrebbe essere configurata la seconda natura e quindi per l'ulteriore interrogativo: "Come chi vogliamo realizzarci?". Tale configurazione non può certamente determinare una risposta a questa domanda – tutto l'ulteriore sviluppo della seconda natura è un avvenimento.²⁴ Ciononostante la trasparenza stabilita simbolicamente è la base per l'interrogativo, che l'uomo rappresenta per se stesso.

5. Chi vogliamo essere?

L'antropologia filosofica si è sempre attenuta alla domanda: „Cosa è l'uomo?“ – Questa è seguita dalla suggestione che lascia ritrovare criteri capaci di fissare lo specifico dell'uomo. Particolarmente efficace a questo riguardo è la – già accennata – determinazione ermeneutica di quest'ultimo inteso come un essere vivente eccentrico. Già Herder parla del fatto che l'uomo si distingue dall'animale non avendo nessun ambiente fisso all'interno del quale si realizza il suo operato.²⁵ Successivamente tale distinzione s'è incontrata con i concetti di "ambiente" e "mondo". L'uomo è quindi l'unico essere che vive in un mondo; tutte gli altri hanno solamente un ambiente, un ambito fisso.²⁶

Questa designazione ermeneutica dei contorni dell'uomo deve, come già accennato, essere riformulata in altra maniera. L'uomo non è la creatura che ha perduto l'ambito che possedeva in quanto essere naturale; è piuttosto l'essere vivente che determina il suo ambito sempre nuovamente. La domanda dell'antropologia filosofica deve essere compresa come una domanda dell'autodeterminazione e, in proposito, non è convenientemente posta nella forma: "Cos'è l'uomo?". L'autodeterminazione di quest'ultimo, sulla scorta di siffatto interrogativo,

²² Così Cassirer, *Versuch über den Menschen*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 51.

²³ A partire dalla questione del significato linguistico ho analizzato qui questa interdipendenza: Bertram, *Die Sprache und das Ganz* (nota 19).

²⁴ In questo senso ha argomentato anche H.-G. Gadamer nel dibattito con Jürgen Habermas. Cfr. tra l'altro Gadamer, *Wahrheit und Methode* (nota 2), pp. 461 e J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 264-301.

²⁵ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (nota 15), pp. 712 e seguenti. Soprattutto Arnold Gehlen si è richiamato a questa definizione nella fondazione di una moderna antropologia filosofica; cfr. Gehlen, *Der Mensch* (nota 12).

²⁶ Cfr. in merito M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 7. ediz. 1994, pp. 1-74; Plessner, *Die Stufen des Organischen* (nota 12).

non appare allo sguardo come una risposta; intesa come sua caratteristica, si mostra piuttosto in questa domanda: “Chi vogliamo essere?”. Si tratta di comprendere questo interrogativo come centrale nell’antropologia filosofica.

Questa riformulazione della domanda antropologica può anche essere giustificata ancora una volta nella seguente maniera: il concetto di uomo ha la sua peculiarità nel fatto che egli si pone dalla *prospettiva dell’essere involuto* in una prassi umana sviluppata. Chi quindi chiede cosa sia l’uomo induce a pensare dunque che il concetto di uomo si lasci introdurre da una *prospettiva esterna*; per la questione antropologica è caratteristico tuttavia che ciò non sia possibile. Qui il concetto di uomo deve essere inteso dall’essere involuto nel processo di auto comprensione.²⁷ In primo luogo egli qui si pone, dove gli esseri viventi sono situati di fronte all’interrogativo di come vogliono continuare a realizzarsi. Primariamente a partire da tale prospettiva acquisisce senso il chiedere: cos’è l’uomo. Precisamente questo evidenzia Kant, quando comprende la domanda del sapere, dell’agire e dello sperare come domande sull’uomo²⁸; indicando con ciò che la questione che lo concerne non può essere posta come questione che si accosti a un oggetto – all’uomo – dall’esterno. Qui il concetto d’uomo si lascia delineare solo dalle esigenze di conoscere, dall’orientamento dell’agire e dall’orizzonte delle speranze tipicamente umani; il concetto stesso è posto in un’indissolubile relazione con l’autodeterminazione dell’uomo.

Rousseau ha sostenuto per lo stesso motivo che l’umano mostra la sua perfettibilità (*perfectibilité*)²⁹ e, nella sua esplicazione, tale facoltà viene in un certo senso presupposta intesa come un *in più* metafisico per l’uomo. Come già accennato l’idea di un simile *in più* mi sembra recare con sé un insostenibile presupposto; ciononostante Rousseau coglie un punto rilevante della questione. L’uomo è un essere vivente, la cui perfezione è processo e non uno stato; è dato da fare a se stesso e il suo stesso concetto, di fondo, è conformemente collegato con un processo di autoformazione che – a seconda della prospettiva – si può rivelare come un processo di perfezionamento. Dell’uomo si può parlare solo come di colui che da se stesso s’è costituito come uomo specifico e come egli si comprende, e che nel processo del suo divenire mai giunge alla fine. La domanda sull’uomo si pone in questo senso, come già sottolineato, solo a partire dalla situazione di un essere involuto in una pratica umana. Con tutti i cambiamenti del mondo, che sono raccolti sotto il concetto di seconda natura, l’uomo sta di fronte alla domanda concernente il chi vuole essere; sta – detta con Heidegger- davanti a sé inteso come un “progetto”³⁰.

La domanda “chi vogliamo essere?” diviene - e ritorno alla sopraccitata terza tentazione del chiedere antropologico – più volte collegata con la

²⁷ Si può intendere questo come una traduzione dell’esortazione di Heidegger: “das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken”, o meglio, “zu erfahren” (Heidegger, *Brief über den „Humanismus“* (nota 18), pp. 175).

²⁸ I. Kant, *Logik*, in: *Werkausgabe* (ed. Weischedel), vol. VI, Frankfurt a. M. 1977, pp.417-582, qui A 26.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg 1983, 61-269, qui 109.

³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (nota 6), §31; cfr. in merito anche le esplicazioni di Schelling in: F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg 2001, pp. 57.

comprensione empatica di un “noi”.³¹ Questa viene poi per lo più così compresa come rivolta a comprendere chi siamo noi uomini complessivamente distinti dagli altri esseri viventi o non. Sullo sfondo delle ricostruzioni sinora intraprese si deve esplicitare la questione in altro modo. Se la domanda viene spiegata non come riferita alla determinazione dell’uomo, piuttosto alla sua autodeterminazione, in essa non viene trattato chi siamo *noi* (inteso come già prima in anticipo un insieme circoscritto), piuttosto chi vogliamo essere noi – e di riflesso anche il chi dovrebbe appartenere a questo *Noi*. Il *Noi* dell’uomo non è così anticipatamente già fissato. Questo è sempre aperto se l’uomo persegue il progetto di un’autodeterminazione che una determinata cultura o l’intera umanità comprende. Se si esplicita il concetto di uomo con quello di seconda natura questo non risulta di per sé culturalmente relativo o universale. Piuttosto rende comprensibile che la relatività e l’universalismo dell’umano è una questione di come vogliamo realizzarci. Nella domanda “chi vogliamo essere noi?” non deve così essere sottolineata solo la formazione dell’essere umano ma anche il momento del *Noi*. L’uomo plasma la sua autodeterminazione costituendosi nell’ambito del suo sviluppo anche gli ambienti del suo *Noi*; spazio di quest’ultimo viene considerato un gruppo sociale o una comunità linguistica e può essere esteso anche a un particolare ambiente culturale o all’umanità in generale. È decisivo che non vi sia nessun confine di massima del *Noi*. L’umana autodeterminazione può comprendere in qualsiasi momento altri esseri viventi o intelligenze artificiali; riferita all’umano *Noi* la si può intendere come una questione di sensibilità. Nello sviluppo della seconda natura gli uomini si sensibilizzano per gli altri (parlanti suoi simili, membri dell’ambiente culturale, uomini, esseri viventi ecc.), ai quali riconoscono diritti implicitamente intesi come formanti per i loro comportamenti e per il loro agire. Brevemente detto il *Noi* dell’uomo è un concetto normativo, un concetto della sua autodeterminazione.³²

6. Dalla seconda natura alla prima Natura e ritorno.

Se s’intende l’essere uomo dell’uomo come una seconda natura si pone la domanda sul come, da questa seconda natura in poi, la prima natura ritorni allo sguardo. Si può così per esempio porre la questione circa il collegamento tra prima e seconda natura che chiede come entro la prima sia possibile il formarsi di una seconda: cosa li ha motivati a porsi la domanda di potersi comprendere attraverso la domanda su se stessi. Quest’interrogativo deve tra l’altro chiarire le premesse fisiologiche e biologiche che dovrebbero essere soddisfatte affinché le suddette creature potessero svilupparsi. La loro risposta può per esempio avvenire evolucionisticamente o biologicamente. Lo stesso tutti i proventi teorici, che possono essere stati raccolti a risposta di questa domanda, non avranno rilevanza decisiva per la formulazione della domanda antropologica. Questa raccolta non può direttamente contribuire con qualcosa al concetto di uomo a partire dalla prospettiva della sua

³¹ Cfr. per esempio Brandom, *Expressive Vernunft* (nota 17), pp. 891 e seguenti.

³² Cfr. ulteriormente Bertram, *Die Sprache und das Ganze* (nota 19), capitolo III.

autodeterminazione.³³ Positivamente inteso ciò significa: dalla prospettiva dell'uomo giunge a lui nello sguardo la prima natura dalla seconda natura. La prima natura assume così qui rilevanza per l'uomo, dov'egli s'intenda già come un essere vivente della seconda natura.³⁴ Davanti a questo sfondo la prima natura si lascia comprendere come una specifica resistenza con cui l'uomo è confrontato nello slancio alla formazione di se stesso.

Lo sviluppo di una seconda natura significa che il mondo viene plasmato attraverso pratiche culturali e che questa formazione può a sua volta essere distanziata riflessivamente. Per gli esseri viventi, che ottengono una seconda natura il mondo è popolato di simboli, presenta particolari forme esteriori – come per esempio i colori - e ha soprattutto una determinata regolazione. A questa determinata regolazione del mondo appartengono oggetti e proprietà, individui e generalità e ancora molti aspetti. Con la distanza riflessiva, che gli esseri viventi hanno ottenuto nell'ambito di una seconda natura, tutti questi aspetti del mondo possono essere oggetto di tematizzazione. Questo avviene nella prospettiva della questione di come l'essere vivente, che prende distanza da sé, vuole realizzarsi. Assieme alla distanziamento riflessiva del proprio mondo i suddetti esseri viventi sono tuttavia costretti a introdurre una distinzione tra gli aspetti del mondo che ricadono nell'ambito dei loro possibili cambiamenti e altri che non ricadono in quest'ambito, e che tuttavia mettono a disposizione indicazioni per tutte le forme del cambiamento. Per l'essere vivente, che domanda circa se stesso, molti aspetti del mondo non si lasciano mutare attraverso la trasformazione dei suoi atteggiamenti fondamentali.³⁵

Nel mondo l'autodeterminazione dell'uomo si imbatte in strutture che compiono una resistenza. La resistenza di queste strutture si lascia intendere attribuendo alle strutture un'unica legalità. Questa legalità è stata tematizzata nella storia in molti modi e maniere differenti. Le moderne scienze naturali sono le nostre modalità e maniere fidate, per comprendere questa legalità del mondo immutabile per l'uomo. Le legalità, come vengono portate all'espressione attraverso le leggi di natura, strutturano per la sensibilità scientifico naturalistica il mondo esteriore. Questa sensibilità è sorta nell'epoca contemporanea attraverso un movimento, che è stato tra l'altro indicato da Max Weber come "disincanto della natura". Il topos storico scientifico del disincanto dalla natura constata che vi furono altre comprensioni della legalità del mondo esteriore. Le differenze di queste legalità sono da comprendere intese come distinzioni della comprensione di sé dell'uomo. La prima natura ottiene i suoi contorni dalla prospettiva della seconda natura. Una simile tesi può tra l'altro fondarsi sulle riflessioni di Heidegger e McDowell.³⁶ Heidegger ha sostenuto la concezione molto seguita, che l'asserzione

³³ Come già accennato, un contributo indiretto è sempre possibile: questo è il risultato di una precisa autodeterminazione dell'uomo, di intendersi come un essere vivente plasmato in modo evolutivo.

³⁴ Cfr. a riguardo anche J. Mc Dowell, *Zwei Arten von Naturalismus*, in: *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 2002, pp. 30-73.

³⁵ Cfr. a titolo d'esempio per una simile ricostruzione della natura: J. Rouse, *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalismus*, Chicago 2003.

³⁶ Cfr. anche M. M.-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, München 2000, specialmente pp. 275 e seguenti; inoltre Sebastian Rödl, *Norm und Natur*, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie* 51 (2003), pp. 99-114.

sarebbe da comprendere come metodo originario dell'esplicazione.³⁷ Questa concezione non si svolge sul terreno della filosofia del linguaggio e contesta qui il possibile primato di un metodo illocutorio. Si tratta piuttosto di una tesi sul primato della seconda natura. L'asserzione è una forma di apertura della prima natura intesa come mondo, che non si trova nella dimensione dell'autodeterminazione. Heidegger argomenta dunque, che una simile apertura è comprensibile solo per un essere vivente impegnato alla sua autodeterminazione.³⁸ Precisamente in questo senso egli intende l'asserzione come subordinata nell'ordine dell'esplicazione. In primo luogo deve essere compresa la seconda natura, affinché le forme linguistiche, che si collegano a una prima natura, divengano comprensibili. A differenza di Heidegger John McDowell si richiama risolutamente al disincanto della natura. Il concetto di quest'ultima offerto dalle scienze naturali, con sguardo diretto sulla natura dell'uomo, è a suo parere fuorviante.³⁹ La natura dell'uomo è appunto una seconda natura; si deve dunque dire che è da quest'ultima che la prima natura giunge allo sguardo. Le considerazioni coincise per il rapporto tra le due nature si possono mettere in rilievo nella seguente maniera: gli aspetti nel mondo, che costituiscono la seconda natura dell'uomo, si sedimentano attraverso tradizioni e trasmissioni; queste possono tuttavia essere sviluppate solo in correlazione con la condizione del mondo. Per gli aspetti della seconda natura è caratteristico che si rivelino come plasmabili. Contemporaneamente con questa plasmabilità si rivelano tuttavia le condizioni del mondo, alle quali lo sviluppo della seconda natura si orienta, come non plasmabili. Sulla scia della formazione della seconda natura si mostra nella prima natura quel che è resistente, che si oppone alla formazione. L'uomo si scopre così nella domanda su se stesso come un essere vivente della seconda natura e scopre con ciò, allo stesso tempo, la prima natura intesa come resistenza che ogni formazione continuamente incontra. La via conduce così dalla seconda natura alla prima e da questa nuovamente in quel senso per cui, solo in contrasto alla prima natura, la seconda si rivela come tale.

7. Antropologia?

L'antropologia della seconda natura si lascia tra l'altro intendere come una riformulazione dell'ermeneutica *ontologia dell'esserci umano* (Fundamentalontologie) di Heidegger. Una seconda natura collegata con la distanziamento riflessiva rende l'uomo un essente, che "nel suo essere si occupa di questo stesso essere".⁴⁰ Da Heidegger non si lascia tuttavia apprendere solo questo concetto, piuttosto anche una fondamentale scepse nei riguardi dell'antropologia filosofica. *Essere e tempo* è in modo deciso da non intendere come un testo antropologico. Heidegger ha sempre evitato, di intendere la prospettiva dell'uomo intesa come una prospettiva distinta. Per questo motivo plasma il neologismo "Dasein", che egli spiega con la citata formula.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, (nota 6), §33.

³⁸ Cfr. per questo R. B. Brandom, *Dasein, the Being That Thematises*, in: *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Mass 2002, pp. 324-347.

³⁹ Cfr. Mc Dowell, *Geist und Welt* (nota 11), 4. Lezione.

⁴⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (nota 6), §4.

Ogni tentativo di esplicitare il concetto di uomo, tanto non essenzialmente quanto antiriduzionisticamente, si vede poste domande come quelle di Heidegger. Il nocciolo della questione mi sembra risiedere nell'esortazione ad evitare false premesse ontologiche. Anche un concetto di uomo, non essenzialmente e antiriduzionisticamente riformulato, rimane ancora nel pericolo d'essere ritenuto come già dato. Una perseverante deessenzializzazione ha di contro per conseguenza, che l'uomo non venga considerato scontato. Egli deve, così si può condensare la spiegazione sopra offerta, essere compreso come un *dato da fare*. L'uomo, così come ho esposto, si scopre anzitutto nell'ambito della domanda che egli è per se stesso – nell'ambito della domanda di come progetta di realizzarsi.

Anche in questa esplicazione si può ancora sospettare un presupposto insostenibile e non dimostrato. Perché dovrebbe l'essere vivente, che una seconda natura plasma, essere compreso con il concetto di uomo? Perché si ricorre ancora a questo concetto, riferito a quegli esseri viventi che noi, pre-teoricamente, crediamo ancora di essere? Si può giungere all'idea di lasciar ricadere il concetto dell'uomo alla luce di questa domanda. Con Heidegger si può parlare di "Dasein" o semplicemente di un essere vivente della seconda natura. Questa mi sembra tuttavia essere una falsa mossa astuta. Premesse insostenibili non si lasciano evitare attraverso concetti portati in gioco che, stando all'apparenza, non sono compromessi.

Con i nuovi concetti possono allo stesso modo entrare in gioco premesse non dimostrate. L'antropologia filosofica, così considerata, non sta di fronte all'alternativa di rifiutare il concetto di uomo e piuttosto si vede confrontata con il compito di smascherare, in ogni singolo dei suoi passi, lasciandole così cadere, premesse insostenibili. Anche quando molte tradizioni di pensiero sull'uomo dovessero essere collegate con siffatte premesse, il concetto di uomo non è di per sé con esse collegato.

L'astinenza antropologica di Heidegger e di altri non mette in gioco motivi, che argomentano in favore, di abbandonare il progetto di un'antropologia filosofica. A dire il vero questa viene esortata a questo progetto, a interrogarsi in ogni momento su premesse insostenibili. Attraverso ciò può darsi che il concetto di uomo sia compreso a partire dall'essere involuto nelle pratiche e nei processi collegati con la comprensione di sé. Su questo sfondo il concetto di uomo non implica che siano tracciati contorni fissi tra l'umano e il non umano. Egli non rimarca alcuna peculiare modalità d'essere, piuttosto uno speciale processo della comprensione di sé. Un'antropologia della seconda natura non intende l'essere uomo dell'umano inteso come una caratteristica che escluda le altre, piuttosto che incarica l'uomo di discutere sempre di nuovo: chi egli sia. Un'antropologia così compresa non si trova di fronte alla necessità di abbandonare la riflessione sull'uomo e di dissolversi su questa via come antropologia, sta piuttosto di fronte alla necessità di esplicitare il concetto al di là di tutte le tentazioni essenzialistiche e riduzioniste. L'uomo si intende come l'essere vivente che non è secondo la sua essenza.