

DIVENIRE UOMO. LA DUPLICE DIMENSIONE DELL'UMANO IN WINDELBAND E RICKERT

ROBERTO REDAELLI

Centre for Studies in Neo-Kantianism (CENK)

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

roberto.redaelli@fau.de

ABSTRACT

The aim of this paper is to provide a contribution to redefining the anthropological question from the perspective of the two paramount members of the Southwest School of Neo-Kantianism: Heinrich Rickert and Wilhelm Windelband. To this purpose, following the lead of the outcomes of Windelband's philosophy of history and of Rickert's philosophical anthropology, the paper firstly proposes to identify the essential trait of the human being in its processual and self-formative nature and, then, to assess the effectiveness and limitations of this thesis within the current philosophical debate as radically redefined by the phenomena of posthumanism and transhumanism. In this line of inquiry, the paper dwells principally on the redefinition, in heterological-processual terms, of the relationship between the natural and cultural spheres of the human being, as well as on the ethical-practical character that marks the process of human formation, i.e. form-taking.

KEYWORDS

Philosophical anthropology; Neo-Kantianism; Philosophy of History; Culture/Nature; Theory of Value.

Man könnte beinahe so formulieren: die Geschichte geht vom Begriff der Menschheit zur Idee der Menschheit. Diese Idee ist nichts Gegebenes und Vorgefundenes, sondern ein in Mühsal und Elend erarbeitetes Gut.
W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*

Intorno al titolo di umanità, si sono affastellate, nel corso dei secoli, numerose definizioni con cui si è tentato di gettare nuova luce sui tratti distintivi del genere umano. In tale ginepraio di immagini e descrizioni, tratteggiate per lo più dalle scienze, dalla filosofia e dalle religioni, l'uomo è stato *alternativamente* assunto a essere spirituale, simile agli angeli, creato a immagine di Dio, o, venuti meno ogni

afflato divino e base extranaturale¹, è stato declassato ad animale malato² o carente³, ad essere ineluttabilmente finito o per natura aggressivo⁴. Tra tali opposti, si sono poi avvicinate, lungo la storia stessa dell'umanità, una lunga serie di definizioni che di volta in volta hanno posto l'accento su una peculiare foggia della proteiforme natura umana, riconoscendo in tale foggia, ed esclusivamente in essa, l'essenza dell'umanità intera. Solo per fare qualche esempio, l'uomo che è definito oggi-giorno nei termini di un ammasso di neuroni⁵ o di un ultra-social animal⁶, un tempo fu rubricato, da filosofi e scienziati, sotto il nome di *animal rationale, homo faber*⁷, *homo politicus*, a seconda della prospettiva prevalente dalla quale si faceva questione della nostra *humanitas*, identificando, in linea con il punto di vista assunto, il *proprio* dell'uomo rispettivamente con la razionalità, la capacità tecnica o il suo essere un animale socio-politico.

Il ricorso a queste ed ad altre definizioni, tuttavia, non ha condotto ad una risoluzione univoca di quello che, da più parti, è stato definito un enigma⁸, bensì, con

¹ Sulla riproposizione della questione antropologica in un'epoca contrassegnata dal venir meno delle «vecchie garanzie metafisiche e ontologiche» si veda l'attenta analisi di H. Plessner svolta nel saggio *Il compito dell'Antropologia filosofica* in Id., *L'uomo: una questione aperta*, tr. it. di M. Boccignone, Armando, Roma 2007, pp. 37-62.

² Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2007, p. 115.

³ Cfr. J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

⁴ Sull'aggressività dell'essere umano istruttive indagini sono svolte, nel campo dell'antropologia biologica e della primatologia, da R. Wrangham nel volume *The Goodness Paradox. The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*. Pantheon Books, New York 2019.

⁵ Cfr. F. Crick, *La scienza e l'anima. Un'ipotesi sulla coscienza*, tr. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 1994.

⁶ Cfr. M. Tomasello, *The ultra-social animal*, in «European Journal of Social Psychology», 44, 2014, pp. 187-194.

⁷ Sulla definizione di *Homo Faber* celebre è l'affermazione di Bergson, secondo cui, «se ci spogliamo di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci atteniamo strettamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, non diremmo forse *Homo sapiens* ma *Homo Faber*. In definitiva, *l'intelligenza, vista in ciò che sembra esserne il carattere originale, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili per fabbricare utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione*» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1947, p. 151).

⁸ Sull'enigmaticità della questione antropologica si sono espressi a più riprese i massimi rappresentanti della *philosophische Anthropologie*, legando tale enigma al filosofare stesso. Infatti, se in apertura alla celebre conferenza *La posizione dell'uomo nel cosmo* Scheler sottolinea che «l'uomo non è mai stato così tanto enigmatico a se stesso come nell'epoca attuale», per Plessner, tale enigmaticità è strettamente connessa allo statuto stesso della filosofia: la filosofia non si occupa di problemi, bensì di enigmi, tra i quali riveste un posto centrale l'enigma uomo. Ciò giustificerebbe, ad avviso di Plessner, il carattere perenne della filosofia, il suo non avere un progresso e una fine, bensì un'eterna ripetizione creatrice. All'enigma uomo è dedicata anche l'opera centrale di Paul Alsberg *Das Menschheitsrätsel* che ebbe un decisivo influsso nel campo nascente dell'antropologia filosofica ad inizio del secolo scorso. Cfr. H. Plessner, *Gibt es ein Fortschritt in der Philosophie?*, in Id., *Gesammelte*

l'avvento delle biotecnologie e dell'intelligenza artificiale, il mistero-uomo si è di gran lunga infittito e complicato, come attestano tra l'altro i fenomeni odierni del postumanesimo e transumanesimo, il cui avvento ha recentemente scompaginato antichi ordini di credenze intorno alla natura umana. A partire da tali fenomeni, infatti, il frastagliato orizzonte socio-culturale, che si sta via via profilando, presenta differenti figure di umanità ed oltre umanità che si affrancano da quelle tradizionali, lasciando emergere la gravità di un problema strutturalmente aperto più che offrire una soluzione definitiva alla questione, a suo tempo kantiana, espressa dall'interrogativo: *Was ist der Mensch?*⁹

Al fine di contribuire non tanto alla risoluzione, quanto alla riproposizione di tale questione aperta, intendiamo rivolgere il focus della nostra indagine alla riflessione *kulturphilosophisch*¹⁰, e in un certo senso *anthropologisch*, promossa dall'ideale linea di pensiero che lega indissolubilmente l'opera di Wilhelm Windelband a quella del suo allievo Heinrich Rickert.

In modo particolare, ci avvarremo del duplice significato che il termine umanità assume in seno alla riflessione inaugurata da tali autori al fine di mettere in luce quella natura processuale e auto-formativa dell'umano che ne attraversa le diverse figure, divenendo, secondo la tesi qui sostenuta, il suo carattere peculiare. Secondo tale tesi, che anticipiamo fin d'ora, l'uomo è, al tempo stesso, soggetto ed oggetto di un interminabile processo di in-formazione e di auto-produzione, che ne coinvolge

Schriften, Bd. IX, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 169-191; M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009, p. 87; P. Alsberg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, tr. it. di E. Nardelli, In-schibboleth, Roma 2020.

⁹ Cfr. I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984; I. Kant, *Metaphysik L2*, in Id., *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XXVIII, 533-534.

¹⁰ Sulla natura di tale riflessione, e del neokantismo in generale, si confrontino le diverse prospettive di F. H. Tenbruck, *Neokantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, in E. W. Orth - H. Holzhey (hrsg.), *Neokantianismus. Perspektive und Probleme*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, pp. 71-87; M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 103, 1998, pp. 367-388; C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, in N. De Warren - A. Staiti (eds.), *New approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 111-126.

la duplice dimensione di uomo naturale (*Naturmensch*) e uomo culturale (*Kulturmensch*)¹¹, ossia di specie biologica e realtà valoriale¹². Come vedremo, tale processo, di chiara matrice fichtiana¹³, è informato da un originale movimento, da una *kinesis*, o sarebbe meglio dire da un'inesauribile tensione sussistente tra le sfere della cultura e della natura, in virtù della quale l'uomo assume la veste, a prima vista paradossale, di attore e fine del suo stesso agire, di interminabile processo di messa in forma di se stesso.

1. WINDELBAND E LA GRANDE GUERRA: IL TRANSITO DAL CONCETTO ALL'IDEA DI UMANITÀ

La duplice dimensione che informa l'umano è tematizzata da Windelband nel corso della celebre *Kriegsvorlesung* dal titolo *Geschichtsphilosophie*. Al centro di

¹¹ Preferiamo tradurre il termine *Kulturmensch*, impiegato principalmente da Rickert, con l'espressione uomo culturale anziché uomo civile, perché più vicino all'etimologia latina del termine, a cui lo stesso Rickert si appella, a più riprese nel suo *Denkweg*; al fine di spiegare la differenza tra la sfera naturale e quella culturale. In questo senso ci allineiamo alle scelte lessicali della pregevole traduzione italiana delle *Grenzen* di Rickert a cura di Marcello Catarzi: H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig, 1902; tr. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002. A proposito della distinzione natura/cultura si confronti H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934, p. 158.

¹² Come indicato a più riprese dai due autori, tale dualità emerge, in modo nitido, nell'ambito scientifico, qualora la *Menschheit* sia oggetto di ricerca delle scienze naturali o culturali. Nel caso delle *Naturwissenschaften*, con il termine 'uomo' è intesa la specie biologica, sottomessa a leggi invarianti e indifferente al valore. Nella prospettiva inaugurata dalle scienze culturali, l'essere umano è colto, invece, dal punto di vista storico, nella veste di essere libero, realizzatore, o sarebbe più opportuno dire portatore (*Träger*) del piano assiologico. In tale classificazione delle scienze, legata alla duplice dimensione dell'umano, occorre ricordare anche il posto occupato dalla biologia, che assume tanto in Windelband quanto in Rickert uno statuto peculiare, in quanto tale disciplina è, in termini windelbandiani, sia scienza nomotetica che idiografica. Più precisamente, in entrambe le forme che assume, l'oggetto a cui si rivolge tale scienza è l'uomo inteso come specie biologica di cui è indagata o la storia evolutiva o le leggi che ne governano l'organismo: «come sistematica, infatti, questa scienza è di carattere nomotetico, almeno in quanto considera i tipi di esseri viventi rimasti gli stessi in alcuni millenni di osservazione umana, e la loro forma regolata da leggi fisse. Come storia dell'evoluzione, descrivendo la successione degli organismi terrestri come un processo di differenziazione o di trasformazione graduale nel corso del tempo, il cui ripetersi in un qualsiasi altro corpo celeste non solo non è di certo, ma non è nemmeno probabile, è una disciplina idiografica, storica». Cfr. W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, tr. it. di R. Arrighi, in Id., *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174, qui p. 163-164. Sulla stessa posizione converge, seppur in termini differenti, Rickert in *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, cit., p. 151-152.

¹³ Benché la scuola fondata da Windelband si collochi dichiaratamente nell'alveo del neocriticismismo, essa risente dell'influenza del pensiero di Fichte tanto che Heidegger, giovane allievo di Rickert, riconosce in seno a tale scuola un vero e proprio *neofichtianesimo*. Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 2002, p. 133.

tale lezione, pubblicata postuma a cura del figlio Wolfgang e dell'allievo Bruno Bauch a un anno dalla morte del filosofo, è posta, come indica il titolo stesso, la dimensione storica dell'uomo. Più precisamente, Windelband, con tale lezione, avvia, in un solo colpo, una duplice riflessione sulla storia e sullo statuto della filosofia della storia, investendo tanto il piano teoretico-conoscitivo quanto quello metafisico-ontologico¹⁴. Il quadro concettuale che ne deriva raccoglie, alternando i due livelli di riflessione, una *summa* delle ricerche del filosofo, al fine di offrire uno strumento di lettura, seppur non scevro da evidenti limiti¹⁵, del contesto storico ad essa coevo.

Per i nostri fini, è importante osservare che, dallo sfondo della cornice di considerazioni abbozzata nella lezione di guerra, si staglia con forza la nozione di umanità, la cui definizione è necessaria alla filosofia della storia, dato l'assunto windelbandiano secondo cui «ciò che è propriamente storico rimane l'uomo»¹⁶. Infatti, come scriveva il filosofo già in *Preludi*, «l'uomo, per variare una formula antica, è l'animale che ha una storia»¹⁷, perciò qualsiasi riflessione *geschichtsphilosophisch* richiede un riferimento alla nozione di umanità, che nella *Kriegsvorlesung* assume, più che in altre opere windelbandiane, una posizione privilegiata. Della centralità assunta da tale nozione nelle ultime riflessioni di Windelband è facile comprendere il motivo, a partire dal contesto in cui prendeva forma la stessa lezione di guerra: la crisi della cultura europea e dei suoi ideali – generata dalla barbarie della guerra che stava sconvolgendo, nei primi lustri del secolo scorso, gli equilibri politici e socio-culturali mondiali – costringe il filosofo a riflettere su chi sia l'uomo e a che cosa miri la sua azione¹⁸.

Di fronte a tale compito ineludibile, la filosofia della storia sviluppata da Windelband si appella alla distinzione tra uomo naturale, inteso nei termini di specie zoologica, e uomo culturale o soggetto di valore. Tale distinzione è declinata dal filosofo alla luce della separazione kantiana tra *concetto* e *idea*. Se nel *Begriff der Menschheit* è possibile identificare il concetto scientifico naturale di uomo, dunque il concetto biologico-zoologico; nella *Idee der Menschheit* si riconosce il valore regolativo attribuito ad essa da Kant:

¹⁴ Sulla compresenza di tali piani nella lezione di guerra di Windelband si confronti P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956, pp. 190-191.

¹⁵ In modo particolare, in tale lezione, come ben osservato da Cantillo, Windelband lascia uno spazio, seppur marginale, a «moti passionali, irrazionali o anti-razionali: come nell'odio verso i nemici europeo-occidentali della Germania [...] o l'odio razzistico verso i popoli di colore» (G. Cantillo, *Presentazione*, in W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, Edizioni 10/17, Salerno 1992, pp. 5-9, qui 8-9). Per una dettagliata analisi della lezione di guerra rimandiamo allo studio di G. Morrone, *La forma infranta. La 'Lezione di Guerra' di Wilhelm Windelband*, in „*Si vis pacem, para bellum. La memoria delle armi*”, a cura di M. Rotili e G. Pignatelli, Giannini Editore, Napoli 2017, pp. 67-72.

¹⁶ W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 71.

¹⁷ W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, cit., p. 168.

¹⁸ In questo senso riecheggia nelle pagine windelbandiane la domanda kantiana posta nelle lezioni di logica: *Was ist der Mensch?*

L'idea gioca qui interamente il ruolo assegnatole da Kant nel suo sistema della logica trascendentale, il ruolo di un principio euristico, che oggettivamente contiene un compito che non può essere mai risolto. L'umanità, come unità vivente in cui si sviluppa un razionale senso unitario, non è mai data di fatto, ma sempre solo assegnata, ma con una necessità ineludibile¹⁹.

Nell'ottica windelbandiana, che risente non solo dell'impostazione criticista, ma anche del rinnovamento dello hegelismo d'inizio Novecento²⁰ a cui lo stesso Windelband contribuì, l'umanità quale unità vivente, quale intero, diviene il luogo di dispiegamento del piano razionale, identificato con la sfera assiologica. La realizzazione di tale sfera, che assume la veste di *Sollen*, è compito e fine dell'umanità intera, nonché criterio di distinzione tra ciò che è storico e ciò che non lo è. Agli occhi del filosofo, infatti, l'accadere ha carattere storico se concorre o si oppone alla realizzazione del dover-essere, mentre ciò che è indifferente ad esso non rientra nell'alveo della cosiddetta *Geschichte*. La distinzione tra concetto e idea di umanità diviene così, entro l'argomentazione serrata della *Kriegsvorlesung*, lo strumento atto a distinguere lo sviluppo naturale dal decorso storico, ossia il sostrato biologico dell'uomo e la sua storia evolutiva dalla «realtà ricca di valore»²¹ che egli incarna nell'ordita trama di eventi che conferiscono forma alla storia.

Ora, il passaggio dal concetto all'idea di umanità, ossia dal concetto biologico al soggetto che realizza valori culturali, spinge Windelband a riflettere sul peculiare processo di umanizzazione della nostra specie animale²². In tale processo egli riconosce una vera e propria «autoproduzione dell'umanità»²³, al cui apice si colloca la costituzione della persona²⁴. Più precisamente, nell'esegesi windelbandiana, questa auto-costituzione di natura dichiaratamente fichtiana²⁵ si realizza mediante l'affrancamento dell'essere umano dalla dimensione meramente biologico-pulsionale, con cui si avvia il transito «dall'uomo naturale all'uomo sociale e perciò etico»²⁶. In altri termini, l'uomo, ottenendo via via maggior autonomia dal mondo naturale, diviene persona mediante l'appartenenza a una comunità, a una società, a un intero, ove egli costantemente si posiziona e prende posizione rispetto al piano di validità rappresentato dai valori²⁷.

¹⁹ W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 93.

²⁰ Sulla rinascita d'interesse per Hegel nel neokantismo si confronti H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag, Charlottenburg 1927, pp. 58 sgg.

²¹ W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 93.

²² Ivi, p. 96.

²³ G. Morrone, *Cultura e storia. La Geschichtsphilosophie di Windelband*, in «Laboratorio dell'ISPF. Rivista elettronica di Testi, Saggi e Strumenti», 18, 2017, p. 27.

²⁴ W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 96.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi., p. 92.

²⁷ Al fine di spiegare tale transito dall'uomo naturale a quello culturale, Windelband prende in considerazione, seppur con alcune riserve, anche l'ipotesi comtiana di un rovesciamento del primato

La costituzione del soggetto umano presentata dalla *Kriegsvorlesung* colloca, dunque, al centro del passaggio dallo stato naturale al mondo culturale la socialità dell'uomo, intimamente legata al piano assiologico, e unitamente a questa – aggiungiamo ora – l'acquisizione di una dimora stabile, che dà l'abbrivio a un peculiare processo di sedentarizzazione. Infatti, con l'avvento dell'attività agricola sorge nell'essere umano ciò che il filosofo definisce nei termini di «attaccamento alla terra», in virtù del quale «il popolo si isola e delimita il suo territorio rispetto all'ambiente»²⁸. A questo processo d'isolamento segue poi l'incontro e lo scontro tra i vari popoli attraverso le guerre, il commercio e le migrazioni. Tali fattori conducono, in ultima istanza, alla rimescolanza e alla «riunificazione dei popoli nell'umanità»²⁹; una riunificazione che è foriera di continui livellamenti tra le diverse culture³⁰.

Secondo quanto emerso dalle riflessioni windelbandiane qui brevemente ripercorse, l'intreccio inestricabile dei fenomeni di rimescolanza e livellamento mette in cammino ciò che possiamo rubricare sotto il titolo di storia *dell'umanità*, laddove il genitivo ha valore tanto soggettivo quanto oggettivo. L'umanità è l'artefice della storia e, al tempo stesso, ne è il prodotto. Difatti, è solo nella fitta rete intessuta tra i popoli e le diverse culture da essi trasmesse che prende forma quella umanità, a cui è assegnato il compito di veicolare valori universalmente validi entro il magmatico terreno della storia. In tal modo, l'uomo è soggetto *alla* storia e, al tempo stesso, soggetto *della* storia, ossia egli è soggetto ed oggetto di un *incessante processo di autoformazione*, di messa in forma di se stesso, entro il quale l'essere umano si avvale del proprio sostrato biologico quale mezzo di realizzazione di quel mondo di valori che ne costituisce il fine³¹.

In seno a tale dinamica che collega la sfera corporea a quella assiologica, si staglia chiaramente quel duplice significato di uomo naturale e uomo culturale, che è al centro delle nostre riflessioni. Di tale dualità “antropologica” la lezione di guerra ha il merito, seppur entro inaggirabili limiti, di mettere in luce la dinamica, la *kinesis* che ne unisce i termini, assegnando all'umanità per così dire culturale lo statuto di idea, di causa finale. In questo senso, l'essere umano è il solo vivente che agisce entro un orizzonte significativo aperto al futuro – ossia rivolto all'idea di un'umanità unita e solidale – ove la posta in gioco non è altro che la stessa *humanitas*, o sarebbe

dell'impulso egoistico su quello altruistico (W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 95).

²⁸ W. Windelband, *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, cit., p. 96.

²⁹ *Ivi.*, p. 97.

³⁰ Occorre osservare che, secondo l'analisi proposta da Windelband, con tali livellamenti tra i popoli non si realizza l'idea di umanità, intesa come un intero vivente unitario e solidale che sappia dar spazio alle diverse voci di cui è formato, bensì si avvia un radicale processo di omologazione degli individui e delle società, tipico dell'epoca moderna.

³¹ Per Windelband, come per Rickert, è necessario indagare il piano assiologico a partire dal piano storico-materiale, che svolge la funzione di portatore di valori. Questa funzione a cui assolve il materiale della storia, come vedremo, costituirà un elemento centrale nella riflessione dell'ultimo Rickert, in cui si attua una vera e propria riabilitazione della sfera fisica-corporea.

meglio dire la forma stessa dell'essere uomo, il suo conio, la sua effigie. La forma dell'uomo è dunque un continuo movimento di formazione, di messa in forma, un interminabile processo di figurazione – un transito dal concetto all'idea di umanità – che assegna all'uomo naturale un compito tanto ineludibile quanto interminabile: il compito di dare forma a se stesso, di formarsi, e, in questo preciso senso, di *divenire* uomo³², seguendo le direttive, le regole della sua stessa ragione (che nell'ultimo Windelband assume un profilo non solo logico, ma anche evidentemente metafisico³³) in seno alla cui attività è posta una libera e radicale presa di posizione.

2. L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA RICKERTIANA: LA DUPLICE DIMENSIONE DELL'UOMO

Del teleologismo che lega, nella vita umana, la sfera naturale a quella culturale restituisce i lineamenti, in modo più approfondito rispetto a Windelband, la riflessione antropologica svolta da Rickert, che riprende la dicotomia *Kultur Mensch/Natur Mensch* piegandola ad un diverso fine rispetto a quello del maestro. Infatti, con l'appello a tale diade, Rickert, a partire da alcune opere risalenti agli anni Trenta³⁴, non si limita a rendere ragione del carattere storico dell'umano, come fece Windelband nello svolgimento della *Kriegsvorlesung*, bensì mira a perimetrare e inaugurare un preciso campo d'indagine, qual è quello dell'antropologia filosofica, il cui

³² Il senso della riflessione windelbandiana, ben lungi da essere ancorato ad un passato ormai trascorso, può essere calato nel dibattito attuale, ove taluni fenomeni – tra cui i conflitti ed i flussi migratori che da essi derivano – richiamano l'uomo al compito di realizzare un'umanità solidale e pacifica, in cui venga meno l'ostilità nei confronti dell'altro. Tuttavia, a questa stessa aspirazione lo stesso Windelband non fu fedele, lasciandosi attraversare da quella inquietudine che l'altro genera, qualora non venga più riconosciuto nella sua strutturale prossimità, bensì assuma la figura di nemico, così come successe, durante il primo conflitto mondiale, con i popoli e le nazioni avverse alla Germania e alla cultura tedesca, della quale il filosofo, nella veste di intellettuale e scienziato, fu portavoce. In questo senso, Windelband incarna, in una certa misura, quella tensione tra concetto e idea di umanità, per cui da un lato egli mostra un fiero nazionalismo, mentre, dall'altro lato, anela ad una società cosmopolita di stampo kantiano.

³³ Nelle ultime propaggini del pensiero windelbandiano, come ben osservato da Rossi, «il senso della storia rimane determinato in un fondamento assoluto, cioè nella relazione della cultura a un mondo di valori trascendenti – che posseggono una validità universale e necessaria. E questa relazione si configura come la relazione tra due piani ontologicamente distinti: l'uno il piano della realtà empirica che è in rapporto con qualche valore e che ne trae il proprio senso, l'altro il piano dei valori che dà e stabilisce questo senso. La stessa prospettiva della teoria dei valori rivela nel proprio interno un orientamento metafisico, il quale procede dall'ontologizzazione dei valori in un mondo a sé stante». Cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 191. A questo proposito, a ragione, Besoli mette in luce nell'ultimo Windelband «una adesione a un platonismo – a prima vista un po' schematico – che presuppone la presenza di un regno di valori ideali indipendenti» (S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Vallecchi, Firenze 1996, p. 16).

³⁴ Occupano un posto centrale nella produzione rickertiana degli anni Trenta i già citati *Grundprobleme der Philosophie*.

focus principale è diretto alla sfera della *Kultur*: «per l'antropologia la cosa principale posta in questione non è l'uomo naturale, bensì l'uomo culturale»³⁵.

Questo primato d'interesse rivolto al *Kulturmensch* – divenuto autonomo oggetto d'indagine della *philosophische Anthropologie* quale «dottrina del senso dell'intera vita umana»³⁶ – riposa su un duplice presupposto, che è qui opportuno portare in primo piano, al fine di lumeggiare la peculiare figura che l'essere umano assume nel reticolato concettuale tracciato dalla scuola del Baden. Il primo presupposto accomuna la nozione di uomo elaborata da Rickert a quella presentata da Windelband: l'uomo è *uomo* in quanto essere *culturale, storico e sociale*. Come già accennato, l'essere umano, iscritto in una comunità, è colui che produce beni a cui ineriscono valori, i quali presentano un profilo normativo ed oggettivo. Secondo tale prospettiva, il soggetto umano è *Werts subjektivität*, è soggetto valoriale, e la stessa cultura è un concetto di valore, un *Wertbegriff*³⁷.

Perciò, esito ultimo di tale processo di assiologizzazione dell'umano e della cultura – realizzato, seppur in modo diverso, dai due principali rappresentanti del neo-criticismo sudoccidentale – è l'individuazione del discrimine tra il vivente umano e il vivente non-umano nell'istituzione, esclusivamente appannaggio della nostra *humanitas*, di un mondo di beni materiali e immateriali, portatori di valori propri (*Eigenwerte*). Solo l'uomo, nel suo sviluppo storico, produce cultura, incarnando un piano assiologico, che non si lascia mai esaurire, e che anzi permane come compito infinito³⁸, da cui deriva la necessità, almeno in Rickert, di elaborare un sistema aperto dei valori³⁹. In virtù di questa sua apertura al futuro, l'uomo assume, dunque, la veste di unico essere vivente che *continuamente* prende posizione, si posiziona di fronte al piano assiologico, ridefinendo tanto se stesso quanto la sfera mondiale di cui fa parte.

Il secondo assunto, strettamente connesso al primo, è espresso dall'impossibilità di aver alcun riscontro fattuale di ciò che nominiamo uomo naturale. Per quanto

³⁵ H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 158.

³⁶ Ivi, p. 150.

³⁷ Ivi, p. 158.

³⁸ Occorre precisare che Rickert, lungo il suo *Denkweg*, tende ad affrancare la dimensione dei valori da quella normativa, per cui il carattere di *Sollen*, di dover essere proprio dei valori diviene, nelle riflessioni mature del filosofo, un loro mero predicato (Cfr. H. Rickert, *System der Philosophie. I. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921, p. 116). In questa tendenza di certo ha giocato un ruolo decisivo l'influenza esercitata da Lask su Rickert, il quale già nel 1905 scriveva, rispetto a Hegel, che «dopo *Kant* e *Fichte* noi ci siamo abituati ad identificare senz'altro il valore col dover essere (*Sollen*) o con la norma (*Norm*). Sembra essere una semplice spiegazione del concetto di valore, quando si dice: valore è ciò che *deve (soll)* assolutamente essere, anche se non sempre è. [...] Hegel rifiuta di fare il passo dal concetto di valore al concetto di norma» (E. Lask, *Hegel e la concezione del mondo dell'Illuminismo*, tr. it. di A. Carrino, in Id., *Filosofia giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 77-90, qui p. 84).

³⁹ Sull'idea di sistema aperto dei valori si confronti H. Rickert, *Il sistema dei valori*, tr. it. di M. Signore, in Id., *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, pp. 35-68.

l'essere umano possa essere povero di cultura, egli non potrà mai essere completamente *kulturlos*⁴⁰. Per tale ragione, l'uomo naturale, secondo Rickert, non si offre alla nostra esperienza e, conseguentemente, non può essere oggetto privilegiato della ricerca antropologica: l'essere umano è originariamente immerso in una dimensione storica, culturale e sociale che costituisce la cifra della sua stessa umanità. Ciò nonostante, è necessario precisare che l'antropologia rickertiana non si arresta alla tradizionale identificazione dell'uomo con l'essere culturale, abbandonando sullo sfondo della riflessione la dimensione naturale dell'umano, bensì procede in direzione opposta, conferendo alla sfera della natura una funzione cruciale nell'interminabile processo di umanizzazione che fu chiamato in causa dalla *Kriegsvorlesung* di Windelband. Nell'ottica rickertiana, l'uomo naturale è la *conditio sine qua non* di ogni esistenza dotata di senso e significato⁴¹:

Noi sappiamo che ogni uomo “è” un corpo o, come anche si dice, “ha” un corpo e che senza di esso non sarebbe possibile una “vita” nel mondo che ci è conosciuto o un’“esistenza” terrena. A tale riguardo il corpo appartiene al “senso” dell’esistenza umana [...] Filosoficamente rimane essenziale soprattutto che l'uomo non potrebbe guidare nessuna vita in generale senza corpo, dunque nessuna vita piena di valore nell'al di qua, nel mondo esperito⁴².

A partire dalle parole rickertiane vergate nei *Grundprobleme der Philosophie* possiamo osservare che la cultura trova il fertile terreno su cui germogliare⁴³, il suo primo e originario strumento di realizzazione, nel corpo organico. Il nostro corpo è mezzo di espressione, veicolo di senso e di significato. Esso è portatore del piano irreal e non-sensibile del senso, nonché *mediatamente* della stessa sfera assiologica. Dunque, se la natura organica dell'uomo non costituisce, secondo Rickert, il differenziale rispetto al resto del regno naturale, nondimeno essa non è riducibile a mero elemento accessorio nel processo di autoformazione del genere umano, bensì ne è la condizione di emergenza, così come, specularmente, è possibile parlare di uomo naturale solo ed esclusivamente in seno all'apertura di senso messa in atto dalla cultura, e in particolare dal sapere filosofico-scientifico. Informata da tale *kinesis*, la relazione tra uomo culturale e naturale sembra, quindi, strutturarsi, entro la riflessione antropologica rickertiana, secondo una peculiare logica, informata da ciò che il filosofo nomina *principio eterologico*. In accordo a tale logica, l'eterotesi

⁴⁰ H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 158.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 165.

⁴² Cfr. Ivi, p. 146-147.

⁴³ La metafora botanica è spesso usata da Rickert per distinguere gli ambiti della cultura e della natura, identificando la prima con le *Kulturpflanzen*, che sono coltivate dall'uomo, e la seconda con le *Naturpflanzen*, le quali crescono spontaneamente. Per la distinzione tra natura e cultura in Rickert si veda, ad esempio, H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., 158-159.

è completamente positivo della tesi⁴⁴, ossia non vi è l'una senza l'altra; l'una e l'altra insieme formano l'intero.

Applicato all'ambito antropologico, tale principio porta alla scoperta, ancora una volta, di quella duplice dimensione complementare di natura e cultura che è oggetto delle nostre riflessioni: la prima, priva di valore *proprio* e sottoposta a leggi invariabili, è rappresentata dal corpo organico; la seconda, che coinvolge la *Stellungnahme*, è, invece, intimamente relazionata alla sfera assiologica, in virtù della quale l'uomo propriamente detto prende forma, affrancandosi, ma mai completamente, dal regno *meramente* organico. Come abbiamo già visto, tali dimensioni sono intimamente legate tra loro da una peculiare processualità, grazie alla quale, nella vita umana, non vi è cultura senza supporto organico e non vi è *mero* supporto organico, bensì sempre e solo un corpo vivente quale *medium*, quale strumento atto alla realizzazione di beni; corpo che diviene, in questo senso, veicolo di valori, a loro volta, strumentali. Difatti, l'uomo naturale, possiamo specificare ora, assume valore, in senso lato, grazie alla sua veste di mezzo costitutivo del mondo culturale⁴⁵. Per questa sua funzione, l'essere umano non è mero essere culturale, bensì è sempre *Natur* e *Kultur*, l'uno e l'altro insieme, vita formata dalla cultura e cultura abbarbicata sulla vita. Egli è, in altri termini, l'unico essere vivente attraversato da una duplice dimensione - quella organica e quella etica - declinata eterologicamente⁴⁶.

Ora, di questo principio eterologico, impiegato da Rickert *in primis* entro la filosofia della matematica⁴⁷, è informata la riflessione squisitamente antropologica a cui il pensatore si dedica nei suoi ultimi lavori⁴⁸. Significativamente, in tali opere, Rickert definisce l'oggetto della filosofia nei termini di mondo intero, formato da uomo

⁴⁴ Nelle *Thesen zum System der Philosophie*, Rickert spiega il principio eterologico in questi termini: «per penetrare l'intero, la filosofia ha la necessità di esplorare ovunque *l'uno e l'altro*, dunque procedere eterologicamente. Il suo metodo è affine al metodo "dialettico" (nel senso di Hegel) ma, nonostante ciò, deve essere separato nettamente da esso. La *negazione* della tesi o l'"antitesi" non è sufficiente. Ciò che è importante è l'eterotesi in quanto *completamento positivo (Er-Gänzung)* della tesi» (H. Rickert, *Thesen zum System der Philosophie*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», XXI, 1932, pp. 97-102; ora in H. Rickert, *Philosophische Aufsätze*, hrsg. von Rainer A. Bast, Mohr, Tübingen 1999, pp. 319-324. Qui p. 320)

⁴⁵ Per Rickert, «la natura deve essere in qualche modo relazionata alla cultura al fine di diventare importante per il senso della vita umana» (H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 158). Dunque, è necessario precisare, con le stesse parole del filosofo, che la natura è intesa quale «condizione necessaria della vita culturale umana» (Ivi, p. 166) in seno all'indagine antropologica-filosofica, mentre si presenta nella forma di indifferente al valore nell'alveo delle scienze naturali.

⁴⁶ Occorre qui precisare che, benché nelle riflessioni di Windelband non si dia una logica eterologica, anche in esse si riconoscono i tratti salienti dell'immagine rickertiana dell'uomo: la duplice dimensione dell'umano, il carattere strumentale della natura e l'identificazione dell'uomo con l'animale culturale.

⁴⁷ Cfr. H. Rickert, *L'Uno, l'Unità e il Numero Uno. Osservazioni sulla Logica del Concetto di Numero*, tr. it. a cura di L. Oliva, Edizioni Cusl, Milano 2008.

⁴⁸ Cfr. H. Rickert, *Sozialphilosophie I. Einleitung* (S.S. 1932), Hs. 2740 II C-140, pp. 1-79.

e mondo, dall'uno e dall'altro, riconoscendo nella congiunzione tra questi due elementi un che di paradossale che investe la sfera umana, e che conferma ciò che abbiamo detto finora:

In questa "e" che separa si trova il problema. C'è qualcosa al di fuori del mondo? Il mondo non è tutto? In conformità a ciò l'uomo è parte del mondo, ma, al tempo stesso, si pone di fronte al "mondo". Cosa significa tutto ciò? Qui risiede la peculiarità: noi pensiamo il mondo come mondo e uomo, dunque come l'uno e l'altro (*das Eine und das Andere*), e solo entrambi insieme sono l'intero. Ciò non passa inosservato⁴⁹.

Nella prospettiva filosofico-antropologica restituita dalle parole rickertiane, l'uomo stesso è mondo: egli è parte del mondo sensibile, è un vivente tra i viventi, ed è perciò passibile di divenire oggetto d'indagine delle scienze naturali⁵⁰. Nondimeno, il soggetto umano non è riducibile a mera parte del mondo psicofisico, poiché egli si pone di fronte al mondo, *prendendo posizione* rispetto al profilo assiologico che contraddistingue la sfera mondana. Quest'ultima capacità, in linea con quanto sostenuto da Windelband, rappresenta, agli occhi di Rickert, la cifra della nostra umanità, il suo carattere distintivo, ossia ciò che fa dell'uomo una piega del mondo che si rivolge al piano valoriale-significativo che al mondo inerisce. L'uomo, possiamo pertanto affermare, è un soggetto primariamente *pratico* che si posiziona, che prende posizione, nel suo incessante processo di autoformazione o, sarebbe meglio dire, egli è lo stesso processo di messa in forma, di incessante formazione di se stesso e del mondo di cui è parte.

3. NEOKANTISMO E ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. IL SOGGETTO UMANO OGGI

La riflessione sull'umano sviluppata da Windelband e Rickert assume un duplice peculiare significato, storiografico e teoretico. In primo luogo, tale riflessione mette in luce un aspetto ancora poco indagato della *Wertphilosophie* inaugurata da Windelband e proseguita dal suo allievo Rickert. Benché tale filosofia sia stata primariamente interpretata nei termini di una teoria della conoscenza - di una riflessione logica e metodologica, che intese mettere capo a una *Wissenschaftslehre* di stampo fichtiano⁵¹ - e secondariamente nella forma di una filosofia della cultura, essa presenta, soprattutto, con l'ultimo Rickert un chiaro profilo antropologico. In questo

⁴⁹ Ivi, p. 8.

⁵⁰ A questo proposito, Rickert afferma che «noi possiamo essere nel mondo, senza prendere posizione rispetto a esso. In questo caso siamo mere parti (Teil) del mondo e oggetti delle scienze specialistiche» (Ivi, p. 12).

⁵¹ Nel tracciare i vari significati del termine filosofia, Windelband chiarisce storiograficamente l'emergenza dell'ultimo di tali significati, a cui si collega l'impresa kantiana e la declinazione di essa realizzata da Fichte mediante la dottrina del sapere: «non appena infine la vita scientifica ridiventa

senso, l'introduzione della *philosophische Anthropologie* nel sistema filosofico rickertiano non è da intendere alla stregua di un gesto eccentrico rispetto alle intenzioni condivise da tale scuola di pensiero, bensì essa rappresenta un compimento di ciò che era già in cammino nella riflessione di Windelband. Una riflessione, quella dei due autori, che, occorre precisare, intendeva far fronte, mediante un ancoraggio alla sfera culturale-razionale dei valori, alla crisi d'identità post-idealistica e al fantasma del nichilismo⁵², dominanti la scena culturale europea segnata dalla caduta dei grandi sistemi di pensiero, *in primis* quello hegeliano.

Occasionato da tale contesto storico-culturale, l'interesse per la sfera trascendente dei valori, sondata a partire dalla sua concrezione sul piano storico, rivela la natura più intima della ricerca filosofica promossa dal neokantismo del Baden, e in particolare dalle riflessioni *kulturphilosophisch* sviluppate da tale scuola. Tali riflessioni, infatti, vanno intese - se si segue fedelmente quella linea di pensiero, qui ripercorsa per accenni, che pone nel cono di luce della sua riflessione il carattere storico, sociale e culturale dell'umano - alla stregua d'indagini antropologiche. In virtù di questa sua vocazione, la filosofia neokantiana non si muove più esclusivamente sul piano *erkenntnistheoretisch* del soggetto trascendentale, astratto e sovraindividuale, bensì sul piano concreto-empirico dell'umano, mettendone in luce la capacità di prendere posizione nei vari ambiti assiologici, in cui si realizza l'incessante processo di autoformazione della nostra *humanitas*.

A tale processo di autoformazione si collega il significato teoretico delle riflessioni fino a qui svolte. Il tentativo umano di realizzazione di se stesso mediante i mezzi offerti dal suo sostrato corporeo, seppur oltrepassandone i limiti biologici, sembra essere rappresentato oggi, in modo estremo, da tutte quelle tendenze che mirano a formare un'immagine dell'uomo che si spinga oltre la stessa dimensione umana ancorata biologicamente. In tali tendenze si può leggere un momento di quel processo di autoformazione di cui l'umano è, al contempo, protagonista ed oggetto; processo *razionale* in cui ne va della sua stessa forma. Proprio la razionalità dell'uomo, la cui potenza è espressa oggi dalla scienza e dalla tecnica, pone, infatti, le linee direttive di una continua in-formazione, che conduce, nelle sue estreme conseguenze, a modificarne lo stesso sostrato organico. In questo preciso senso, si può osservare che la diagnosi delineata dal neokantismo del Baden predice, in un qualche modo, il destino a cui l'uomo va incontro: realizzare quelle

libera, la filosofia torna ad essere una conoscenza del mondo che vale per se stessa e del tutto indipendente e quando la soluzione di un problema così immenso appare irraggiungibile, la filosofia si trasforma in teoria del sapere». W. Windelband, *Che cosa è la filosofia?* (*Sul concetto di filosofia*), tr. it. di R. Arrighi, in Id., *Preludi*, cit., pp. 34-72, qui p. 48. Tale *Wissenschaftslehre* sembra essere il significato ultimo attribuito alla filosofia dal neocriticismo sudoccidentale: da conoscenza del mondo, e con essa dell'uomo, a dottrina della scienza.

⁵² Cfr. C. Krijnen, *Philosophy as philosophy of culture?*, cit., p. 113.

possibilità offerte dalla ragione, e potenziate dalla tecnica, su cui oggi occorre riflettere⁵³ al fine di comprendere quale foggia l'uomo intenda responsabilmente assumere nel presente e nel futuro. Infatti, in questa scelta, in cui vi è in gioco il concetto stesso d'umanità, ciò che emerge di nuovo *hic et nunc* è quella capacità squisitamente umana di prendere posizione, che è al centro dell'indagine promossa dal neocriticismo badense. A tale indagine va dunque il merito di illuminare a partire dalla nozione di *Stellungnahme*⁵⁴, la dualità che investe l'umano in ogni epoca e che anche nel presente si trova al centro di enormi trasformazioni, organiche ed etiche. Di fronte a tali trasformazioni, la riflessione neocriticista ha forse poco da dire sul piano contenutistico, ma ha molto da offrire sul piano formale, lumeggiando le linee di quel processo di autoformazione alla cui base vi è un'intima processualità di natura e cultura, sul cui destino ultimo è necessario interrogarsi con urgenza al fine non tanto di rimanere umani, bensì di diventare continuamente umani, ben consapevoli che la dimensione del dover-essere, disancorata nel presente da qualsiasi peso metafisico, rimane parte ineludibile di quell'essere umano che è teso alla realizzazione di se stesso, e di quell'idea di umanità, la quale, secondo il dettato windelbandiano, «ist nichts Gegebenes und Vorgefundenes, sondern ein in Mühsal und Elend erarbeitetes Gut»⁵⁵.

⁵³ Ad una tale riflessione invita C. Di Martino nel suo recentissimo *Corpus sive Cultura: Nota su tecnica e corpi*, denunciando, nella scia delle riflessioni di Günther Anders, la riduzione del poter-fare al dover-essere, per cui il possibile diventa oggi un dovere, un'ingiunzione. Di fronte a tale deriva, Di Martino riconosce, con un'eco derridiana, che «porre limiti al possibile (al fattibile) è anche l'unico modo di salvaguardarlo, di tenere aperto l'avvenire dell'uomo e del suo corpo tecnico» (C. Di Martino, *Corpus sive cultura. Nota su tecnica e corpi*, in «Aisthesis», 12, 2019, pp. 39-50, qui p. 50).

⁵⁴ Alla nozione di presa di posizione si appella oggi, anche in campo fenomenologico, la filosofia della persona proposta da Roberta De Monticelli. Con una precisa caratterizzazione della *Stellungnahme*, De Monticelli intende, infatti, rispondere alla domanda: *Welche Art von Entitäten sind menschliche Personen?*² Cft. R. De Monticelli, *Alles Leben ist Stellungnehmen. Die Person als praktisches Subjekt*, in V. Mayer, C. Erhard, M. Scherini (hrsg.), *Die Aktualität Husserls*, Karl Alber, Freiburg/München 2011, pp. 39-56.

⁵⁵ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Tübingen 1920, p. 348.