
Helmuth Plessner

L'UOMO COME ESSERE VIVENTE¹ (1967)

La formulazione del tema può essere fraintesa. La mia analisi non riguarda dati di fatto anatomici, fisiologici o paleontologici, non riguarda cioè quei dati di fatto che inseriscono il fenomeno umano nel mondo fisico. Piuttosto, voglio tentare di mettere in rapporto le caratteristiche che gli danno la possibilità di distinguersi da tale mondo e di considerarsi, di fronte a esso, un essere spirituale. Se nondimeno cerco di cogliere biologicamente questa posizione particolare, di rappresentare il monopolio della natura umana come non-natura (*Un-Natur*) naturalmente condizionata, non professo alcun tipo di biologismo, né combatto contro qualche forma di spiritualismo. Cerco di evitare entrambe le interpretazioni, per cogliere coerentemente la singolare pluridimensionalità del fenomeno umano, senza uniformarla in favore dell'alternativa monista o di quella dualista. Non cerco alcuna riduzione, sia essa sul piano del comportamento o di quello dell'esistenza, bensì l'ambito più ampio per l'esposizione delle possibilità umane. E l'ambito è quello dell'uomo come vivente.

Innanzitutto l'uomo è un essere parlante. Il linguaggio non si esaurisce nella comunicazione, che conosciamo anche presso le api e le formiche, nei delfini e verosimilmente in tutti gli animali a vita sociale, le cui forme di segnalazione e di intesa ci sono ancora per lo più sconosciute. Come l'eccitazione e l'espressione, la concomitante eccitazione del partner siano reciprocamente connesse mediante l'espressione e la segnalazione, come l'una componente condizioni l'altra, è probabilmente soggetto a grande variabilità e non deve essere interpretato in maniera antropomorfa, cioè secondo la particolare struttura della comunicazione linguistica.

Parlare è anzitutto dire, cioè dire qualcosa. Perché gli animali non parlano? Humboldt risponde: perché non hanno nulla da dire. Già Aristotele lo sapeva, nel definire l'uomo *zoon logon echon*. *Logos* è stato tradizionalmente tradotto con "ragione"; in latino con "ratio", ma il termine lascia chiaramente intravedere il suo legame con *legein* (dire, parlare). E nella lingua olandese questo legame è espressamente mantenuto: la ragione infatti si chiama

1 H. Plessner, *Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70 Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-85, vol. VIII, pp. 314-327. Presentiamo questa nuova traduzione del saggio di Plessner poiché ormai da anni la traduzione comparsa all'interno della raccolta *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, il Mulino, Bologna 1967, non è più disponibile.

“Rede”.

Naturalmente, nella facoltà di dire è inclusa la capacità di *astrazione*, che si manifesta nella formazione dei concetti. Gli animali sono capaci di una certa astrazione; ad esempio possono affrancarsi da una singola impressione e cogliere forme, figure e ritmi. La vecchia rappresentazione secondo la quale l'animale sarebbe abbandonato al caos delle impressioni ha perduto ogni credibilità con i progressi delle ricerche sul comportamento. Ma proprio perché è loro negata l'astrazione concettuale che si aggancia alla formazione di parole essi abbisognano di un tipo di orientamento diverso rispetto al tipo di orientamento nell'ambiente in forza dell'articolazione linguistica, il quale in fatto di velocità di reazione, finezza olfattiva, comprensione complessiva è spesso superiore al nostro, e deve esserlo.

Il linguaggio verbale si articola nelle parole e nelle loro serie. Le parole sono perciò da considerare come piccoli ceppi con un nucleo di significato che non è rigidamente fissato e si adatta alle serie, e che tuttavia, nonostante l'elasticità e la dilatabilità, conserva una certa rigidità. Le parole, infatti, vogliono dire qualcosa; esse cioè si riferiscono a una entità isolabile, che può essere verificata sensibilmente oppure no. Il linguaggio verbale ha perciò una struttura granulare. Il singolo granello, la parola, punta verso qualcosa a cui si riferisce. In esso diviene possibile cogliere ciò che chiamiamo obiettivazione, oggettivazione, cosalizzazione. Grazie alla verbalizzazione, la presa sulla cosa intesa guadagna in stabilità e manipolabilità, consentendo la creazione di strutture sintattiche di forma lineare. In tale modo, il parlante non solo ottiene una incomparabile autonomia dalla situazione in cui di volta in volta si trova, ma ottiene altresì autonomia da ogni tipo di legame situazionale, a cui egli, in quanto corpo, è tuttavia consegnato.

Anche gli animali, nel loro ambiente, conoscono il carattere della stabilità e dell'instabilità; si affidano “correttamente” ai mezzi del loro ambiente “naturale”; in un *milieu* non familiare imparano a comportarsi conformemente a ciò che vi si trova. Essi possono e devono padroneggiare un simile genere di adeguamento pratico-abituale alle cose. La pantera si prepara al balzo con una certa valutazione della distanza che la separa dalla sua preda. Gli uccelli trovano il loro nido. Le api riconoscono il posto in cui si trovava il loro alveare, spostato nel frattempo anche di poco. Ma tutto ciò non ha nulla a che fare con l'oggettivazione delle cose dell'ambiente. Certamente equivale a un comportamento adeguato – che ne sarebbe altrimenti degli animali? –, ma non è la stessa cosa. Solo un essere vivente dotato di linguaggio è in grado di oggettivare.

Per inciso, si ricordi che la verbalizzazione, mentre aiuta l'oggettivazione e con ciò l'emancipazione dell'uomo da ogni vincolo situazionale, influenza in maniera contrastante l'espressione umana, cioè le sue esternazioni immediate, come pure il pensiero, reso possibile proprio attraverso la presa di distanza consentita dal linguaggio. La struttura granulare della verbalizzazione, cioè il suo essere consegnata a parole, la cui elasticità, in quanto portatrici di significati, ha pur sempre i suoi limiti, ostacola una stimolazione continua non meno del flusso dei pensieri, delle sensazioni e delle intuizioni che, come ben sappiamo, non si lasciano cogliere in parole, benché al medio della verbalizzazione siano debitori. Anche gli animali sono stimolati da paura, ostilità, spavento, gioia, simpatia, brama. Ma la profondità del sentimento, ad esempio nell'amore o nell'odio, si forma solo dove le stimolazioni trovano il mezzo di contrasto del linguaggio verbale. Nulla contro la genialità di questo strumento; ma esso è tale da richiedere di essere amministrato, e anche

al miglior maestro in quest'arte impone una camicia di forza, lo imprigiona in trappole, gli pone limiti, al di là dei quali può accennare, se mai, tacendo. Il dicibile getta l'ombra dell'indicibile. Ogni lingua è una grata attraverso le cui sbarre, come prigionieri, guardiamo un fuori illusorio. Ogni traduzione è un tradimento dell'originale: «traduttore traditore»².

L'etologia si è sforzata di documentare una forma di linguaggio verbale quanto meno negli antropoidi, ma non è mai giunta al di là della determinazione di un inventario di suoni specifici. Diversi studiosi³ hanno intrapreso la via sperimentale, quella cioè di allevare piccoli di scimpanzé e piccoli d'uomo nello stesso *milieu* al fine di individuare i limiti dell'influenzabilità tramite lo sviluppo umano. Ne è risultato che il piccolo d'uomo, già molto presto, gioca con suoni che lui stesso produce; mentre il piccolo scimpanzé non barbuglia mai e non giunge mai alla formazione autonoma di parole, che invece nell'uomo inizia intorno all'anno e mezzo. Soprattutto in un *milieu* familiare, divenuto familiare anche acusticamente, il cucciolo di scimpanzé reagisce a semplici parole che fungono da segnale. Ma oltre questo stadio non si è andati. L'ecolalia, la capacità di riprodurre per imitazione i suoni uditi e di giocare con essi, gli manca; non dispone cioè di quel circuito acustico interiore tra suoni uditi e prodotti in cui già Herder ipotizzava l'origine del linguaggio. D'altro canto, in alcune specie di uccelli (ad esempio pappagalli, merli) questa ecolalia è nota. Sarebbe totalmente sbagliato vedere la chiave del problema dell'origine del linguaggio nella scoperta della valenza motoria dei suoni uditi; ma a questo riguardo il precoce barbuglio del bambino e l'assenza di un simile gioco vocale nel piccolo di scimpanzé sono tuttavia differenze significative. Ad ogni modo, la linguistica ha da lungo tempo messo il problema delle origini *ad acta*. L'origine della verbalizzazione rimane oscura, poiché essa è equivalente alla simbolizzazione, che s'incontra ovunque qualcosa possa essere preso per qualcos'altro, per qualcosa che esso stesso non è ma significa. Una sirena o un richiamo indicano un pericolo minaccioso o la disponibilità del partner all'accoppiamento, ma non li "significano". Dire significa accennare a qualcosa, non semplicemente indicare o segnalare. Si realizza sempre e soltanto in un modo particolare, cioè attraverso parole e costrutti verbali che ci vincolano a una sintassi e a uno spazio linguistico categoriale. Ma questo vincolo è al contempo il modo in cui l'uomo diviene libero.

Anzitutto – cominciamo così – l'uomo è un essere parlante. Grazie a questa facoltà, egli può risparmiarsi molte prestazioni corporee. Il linguaggio virtualizza e rimpiazza l'azione corporea in una quantità difficilmente calcolabile di casi. Per questo si può parlare a ragione di un principio di eliminazione degli organi⁴, che naturalmente dipende dalla cerebralizzazione specificamente crescente dell'uomo. Al contempo, egli rimane però in mille modi legato all'azione corporea, a cui ora si aggiunge una illimitata capacità di manipolazione – per questo è decisivo lo scoprimento del campo occhio-mano grazie

2 In italiano nel testo.

3 Si vedano le ricerche dei coniugi K.J. e C. Hayes, *The Cultural Capacity of Chimpanzee*, in G.W. Lasker (a cura di) *Human Biology. A Record of Research*, Wayne State University Press, Detroit (Michigan) 1954, pp. 288-303; e di J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichender Psychologie*, Rowohlt, Hamburg 1958; tr. it. *Psicologia umana e psicologia animale*, Garzanti, Milano 1962.

4 Cfr. P. Alsborg, *Das Menschenrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybille Verlag, Dresden 1922.

alla stazione eretta – poiché egli concepisce il suo corpo come uno strumento e ne trae una capacità di modulazione motoria affatto singolare. Anche per questo l'uomo spezza gli ostacoli posti all'animale, al quale può essere superiore nelle molteplici possibilità di movimento caratteristiche della sua specie. Naturalmente, per qualunque organismo dotato di movimento autonomo si presuppone un comportamento di strumentalizzazione del proprio corpo. Nell'uomo, tuttavia, questo stesso comportamento diviene un mezzo, poiché egli si coglie anche come un tutto “dall'esterno”. Così come usa e guarda il proprio linguaggio come un mezzo – attraverso la sua griglia – manipola il proprio corpo e al contempo si comprende attraverso esso.

Forse il lettore si è stupito di non avere sinora sentito nominare la coscienza e che si sia parlato delle capacità linguistiche e motorie dell'uomo senza alcun riguardo per la sua autocoscienza. Di fatto, l'uomo – l'unico tra gli esseri sulla terra, secondo Kant – può dirsi un “io”; ma quale effetto abbia per lui come essere vivente questa possibilità di un punto interiore, con i concetti di coscienza e autocoscienza viene piuttosto nascosto che svelato. Il bambino scopre la propria egoità relativamente tardi, si chiama con il proprio nome e si separa dal suo ambiente umano e cosale solo gradualmente, riesce inoltre solo lentamente a distinguere tra persone e cose inanimate, così che in genere si ha l'impressione che proprio al piccolo egoista – che sperimenta sé, e ovviamente anche il proprio ambiente, come centrato su se stesso – si nasconda la prospettiva dell'io. La prospettiva dell'io e l'egocentrismo non hanno pertanto, almeno in questa fase, niente a che fare l'una con l'altro. Si potrebbe piuttosto dire che *la scoperta dell'egoità toglie all'egocentrismo la sua innocenza*. La compattezza del correlare tutto a sé viene in senso proprio crivellata. L'“io” è un'apertura verso l'“interno”.

Senza dubbio si tratta di un'immaginaria apertura a un aspetto interiore privo di luogo, che tuttavia ci permette di comprendere il termine “qui” con una precisione incredibile. Dove sono “io” non può essere nient'altro. “Io” sono nel punto zero, a partire dal quale tutto, anche il mio corpo, si trova “là”, vicino o lontano. Poiché occupo il qui, vivo il mio corpo come un rivestimento, o me stesso in esso come in un fodero. In questo modo ottengo da esso una distanza che è risparmiata all'animale. Il carattere rigido delle reazioni animali – penso qui al combattimento tra lo spadaccino e l'orso descritto nel *Marionettentheater* di Heinrich von Kleist⁵ – si fonda sul fatto che l'animale è una cosa sola con la propria corporalità. L'animale è la propria corporalità e la “ha” solo in rapporto a specifiche esigenze motorie, come nella cattura della preda o nel superamento di difficoltà insolite. Su questo si fonda la limitata motricità, connessa alla relativa specie. La strumentalità delle sue possibilità motorie non gli si presenta neanche quando le utilizza. Per l'uomo le cose stanno altrimenti: per via della sua sistemazione in un fodero, del suo essere inserito in un corpo, questo è per lui il mezzo immediatamente disponibile, lo strumento su cui suona.

Con lo sviluppo dell'egoità si dà poi la *riflessività*, che con riguardo al vivere comune dell'uomo è stata denominata «reciprocità delle prospettive» (Theodor Litt). Ogni io ne ha un altro a fianco o di fronte. Anche a partire da qui l'egocentrismo primitivo viene minato.

5 H. von Kleist, *Aufsatz über das Marionettentheater*, in «Berliner Abendblätter», 1810, tr. it. di L. Traverso, *Il teatro delle marionette*, il nuovo melangolo, Genova 2005.

Nell'altro l'uomo esperisce l'altro da sé, "perché" egli è anche l'altro. Questo non significa un'identificazione con esso – benché la cosa venga con ciò resa possibile –, ma una semplice peculiarità del vivere comune, radicata nella egoità. Solo gli uomini possono stare insieme in questo senso dato dalla reciprocità delle prospettive. Le comunità animali, le compagnie e i legami di singoli individui sono presumibilmente così diversi, nella stabilità e nella fuggevolezza (a prescindere dal condizionamento istintuale e dalla rispettiva dipendenza da specifici fattori ormonali), perché manca loro l'elemento di mediazione e distanziamento della riflessività. Solo questo rende possibile la relazione con se stessi. Se ciò manca, come negli animali, non si dà alcuna identificazione con la propria immagine speculare. Tentativi di rispecchiamento eseguiti con pesci, cani e anche scimpanzé mostrano chiaramente o l'indifferenza dinanzi all'immagine nello specchio o reazioni specifiche come in presenza del partner della stessa specie. I resoconti dei coniugi Hayes secondo i quali un piccolo di scimpanzé allevato nella loro famiglia avrebbe tentato di estrarsi un dente con una pinza dinanzi allo specchio, testimoniano a favore della conoscenza della propria immagine; ma non sono confermati. Naturalmente, l'animale avrà visto una situazione simile e tentato di imitarla. Non si può desumere da questa osservazione casuale se sia stata la sua immagine o soltanto la superficie dello specchio come accessorio a guidare il complesso dell'intera situazione. D'altro canto, anche nell'uomo, nei casi di spersonalizzazione, è nota la demolizione della capacità di riconoscersi allo specchio. Nonostante ciò, lo specchio non deve sempre sembrare una parete dietro la quale guardare, come accade alle scimmie.

Riflessività e interiorità, cioè l'essere nella propria corporalità, sono radicate nell'egoità dell'essere vivente uomo. Egli perciò ha un doppio rapporto con la propria esistenza fisica: è un esistente e ha un'esistenza. Egli la vive, una cosa che si può certo supporre anche per ogni animale. Questo non ha però nulla a che fare con il "come ci si sente". La propria corporalità viene vissuta con piacere, dolore, soddisfazione, gradevolezza. Ma, ad ogni modo, queste modalità mediali si rovesciano nell'uomo nelle modalità specifiche dell'avere un corpo, ovvero dell'essere posseduti dal corpo. Anche questo rovesciamento, che rappresenta il presupposto per qualunque genere di dominio del proprio corpo, è familiare agli animali. Ma per essi non ci si separa dal relativo legame con un determinato motivo. Solo per l'uomo il mutamento dovuto all'avere il corpo diviene disponibile; gli si rivela la strumentalità della propria corporalità così data.

Come strumento, il corpo si presenta da fuori, cioè un'immagine motoria precede la rispettiva coordinazione motoria come suo progetto. Questo essere qualcosa di esterno a se stesso, se così si può dire, questo sapere di avere un lato esterno potrebbe avere avuto conseguenze antropologicamente significative nel bisogno di ornamenti e abbigliamento. Il divenire dell'uomo e la consapevolezza della sua nudità sono ormai strettamente uniti. Come sostiene il fenomenologo della religione van der Leeuw: nell'abito sta tutta l'antropologia. Come terzo carattere della corporeità umana, alla riflessività e all'interiorità appartiene l'*esteriorità*.

Il ruolo della strumentalità è decisivo per l'esistenza fisica dell'uomo: ciò significa che egli raggiunge sempre la condizione di usare il proprio corpo come un mezzo, di suonare con e su di esso. In un certo modo invita a questo l'affrancamento del campo occhio-mano. Esso è il campo operativo *par excellence*. Agiamo principalmente con le mani, sotto il controllo "avveduto" degli occhi. Gli utensili primitivi erano mezzi per la mano, strumenti

per gettare, battere, raschiare; il ricorso ai piedi a scopo strumentale (come il verricello a pedale) non sembra essere stato sentito con urgenza. Se ne ha bisogno, appunto, per la posizione eretta.

Un essere che si serve della strumentalità, che si vive – ovvero vive il proprio corpo – come involucro e utensile, deve essere considerato in rapporto a un completamento, a una correzione di questa situazione; si tratta del completamento di una incompiutezza cresciuta con lui, che ormai costituisce un'involontaria espressione proprio della singolare condizione che lo vede inserito in un fodero, dinanzi alla propria corporalità. Perciò l'uomo si costruisce dei mezzi artificiali, si può tranquillamente dire delle protesi, delle integrazioni per le mani, le braccia e le gambe, ma costruisce anche surrogati autonomi che ormai non lasciano più intravedere la loro parentela con la costituzione corporea. Attraverso la capacità di oggettivazione, il Proteo delle protesi scopre le possibilità latenti che si trovano nel ruzzolare di una pietra, nella flessione di una canna che tende a ritornare alla sua posizione di partenza, nella trazione dell'acqua e in mille altre occasioni.

Un essere naturale così esposto, proprio perché fatto per provare simili cose, ha bisogno di un periodo di preparazione a partire dalla prima gioventù. Adolf Portmann ha il grande merito di avere chiaramente determinato per primo, dal punto di vista biologico, il carattere di questo periodo di preparazione. Nonostante la gestazione molto lunga, l'uomo viene al mondo un anno in anticipo; certo, in grado di sopravvivere, ma per quanto concerne la capacità di camminare eretto e di parlare ancora inetto. Dopo la nascita, egli attraversa ancora una fase di sviluppo extrauterino in contatto diretto con il mondo esterno. Durante questo «anno prematuro extrauterino» impara a dominare la situazione strumentale a cui la natura lo ha chiamato: l'andatura eretta e la parola. Entrambe le funzioni si sviluppano soltanto nel contatto esterno con le impressioni sensibili che il corpo materno non offre: luce, rumore, forme spaziali, ostacoli estranei, collisioni inaspettate.

L'organismo umano deve divenire un "sé"; questo suona molto spirituale e induce subito a profonde speculazioni (del resto, del tutto a ragione), qui però significa solo che deve crescere nella sua propria strumentalità. La nascita prematura spontanea è uno stratagemma della natura per portare al mondo un essere proveniente dall'animalità e offrirgli la sua esile *chance* di capacità vitale e di sopravvivenza. Nei vertebrati superiori conosciamo anche periodi di gestazione lunghi, e il piccolo non può essere in grado di fare tutto ciò che gli è richiesto, come ad esempio fanno gli uccelli, che anzitutto devono imparare a volare. Ma il processo di maturazione extrauterino del sistema nervoso centrale, l'apprendimento della deambulazione su due gambe e il linguaggio parlato sono indice di una posizione particolare dell'uomo. Le prestazioni che compie grazie alla stazione eretta, che negli antropoidi è solo momentanea, e grazie al linguaggio, lo collocano infatti su di un piano non più accessibile agli animali. Su questo piano più elevato egli rimane tuttavia un invalido; come dice Herder: l'invalido quanto alle sue forze superiori. Il potere a lui concesso include la capacità di giungere ovunque a dei limiti che, pur essendo sotto molti aspetti differibili, non sono totalmente eliminabili. L'uomo sa di essere mortale, e coglie la sua incapacità e la sua debolezza nel linguaggio e nel pensiero, nel dovere e nella disposizione, in ogni relazione con i suoi simili. Non essere all'altezza e pretendere da se stesso, sforzarsi e affaticarsi è evidentemente il segno di questo rischio, a cui non può fare fronte biologicamente, che l'uomo ha dovuto accettare da quando il creatore è stato così

lungimirante o la natura così spavalda da generarlo.

Ad ogni modo, con la comparsa dell'io si stabilisce una forma posizionale che può e deve essere visibile al suo centro e pertanto non riposa più in se stessa. Ha il proprio baricentro fuori di sé, perciò parlo di forma posizionale eccentrica. Ciò include la posizione monopolistica dell'uomo come *animal rationale* e *zoon logon echon*, perché ragione, giudizio, oggettivazione, linguaggio parlato divengono possibili solo grazie all'essere fuori di sé di questo tipo di vivente.

A questo punto occorre rilevare che questa analisi della forma esistenziale umana è indipendente da costruzioni evoluzionistiche; tanto che io metto un punto interrogativo sulla posizione culminante della forma dell'uomo (e sulla provvisoria formazione finale del mondo organico), non messa in discussione né dalla teologia né dall'evoluzionismo. Non mi associo ai finalisti creazionisti né ai teorici materialisti. Io non tento di rispondere alla questione se l'uomo – in quanto essere che giunge a se stesso, crea o scopre un mondo spirituale (una noosfera, per dirla con Eucken o Teilhard de Chardin) – sia il fine previsto e misterioso della vita o del cosmo intero, oppure solo un passo falso del mondo organico, una ragazzata della crescita delle forme organiche dovuta allo scatenarsi di forze e mutazioni. La mia analisi non ha niente a che fare con tutto ciò. Certo, prendo distanza dalla viltà della metafisica, che parla della vita ma chiude gli occhi dinanzi all'ambito biologico cui appartiene l'esistenza umana, di solito con la nota e logora scusa, presa dal fondo parlato dell'idealismo, che l'uno e l'altra non abbiano niente a che fare tra loro. Ma allo stesso modo evito il consapevole abbassamento di livello del behaviorismo divenuto tardivamente di moda anche nella letteratura tedesca, il quale applica concetti dell'indagine sul comportamento (acquisiti a buon diritto) alla modalità esistenziale umana al fine di darsi un'aria di scienza specializzata, biologicamente esatta, e fare come se avesse spogliato definitivamente il “caso uomo” delle sue difficoltà filosofiche.

L'elaborazione della storia dell'origine dell'uomo, naturalmente, invita a riconoscere nel suo linguaggio, nella sua mimica e nella sua gestualità, nelle sue manifestazioni creative tratti preistorici. Poiché non c'è più da dubitare della sua filogenesi, risulta evidente non solo che il suo corpo vada inteso come testimonianza del suo passato, ma anche che si debba applicare lo stesso metodo alle caratteristiche spirituali. Si capisce quindi, a margine, che somiglianze comportamentali esteriori, soprattutto degli antropoidi, la cui costituzione corporea e la cui mimica sono assai prossime a quelle umane, vengano facilmente scambiate per forme precedenti, per non dire forme originarie, di manifestazioni umane. Così, recentemente si è potuto leggere che il nostro riso e il nostro sorriso sarebbero “in fondo” soltanto un “morso ritualizzato”. Forse nei lemuri, nei macachi e nei babbuini si trovano atteggiamenti di umiltà e di paura che hanno l'aspetto del sorriso. Forse si trovano atteggiamenti corrispondenti nel gregge, dinanzi a chi è di rango superiore. Forse negli scimpanzé che si punzecchiano, o con cui si gioca a nascondino, si dà il riso a piena gola. Ma l'immagine mimica di una simile esibizione ghignante della dentatura riesce non solo a somigliare ma a identificarsi con il nostro sorriso e il nostro riso? Hamsun, per il quale il riso è un residuo della preistoria scimmiesca, sarebbe d'accordo. Neppure Thomas Mann lo contrasterebbe, avendo visto ridere il suo Bauschan, che come espressione di piacere sollevava le labbra. Ma l'interpretazione scientifica non può procedere così semplicisticamente. Una indagine critica del comportamento si guarda da simili veloci

comparazioni, che preferibilmente vorrebbero trovare già nell'animale tutte le possibilità umane, benché certamente mascherate di volta in volta secondo il costume di una certa specie.

Come sempre, gli impulsi dell'evoluzione rimangono sconosciuti. Senza dubbio la selezione naturale e la mutazione vi hanno una funzione, ma per spiegare le metamorfosi transpecifiche nella storia della vita questi due fattori non bastano. Dove si diano forme concorrenti, il fattore selettivo giocherà un ruolo di estinzione e di aumento. Sulla via della cerebralizzazione, ad esempio, una volta "trovata", è possibile pensare a un accrescimento per selezione. L'antropogenesi da forme preominidi, oggi, dal punto di vista paleontologico si tocca quasi con mano. Tuttavia, la dinamica retrostante che le dà impulso ci rimane nascosta. E ciò che vale per la distanza relativamente breve tra il pitecantropo e il sinantropo, vale in grado incomparabilmente maggiore per la gran quantità delle stirpi in generale. La fantasia creativa, la giocosa quantità delle forme schernisce qualunque tentativo di evoluzione che avanzi in modo uniforme e culmini nell'uomo. Certamente ciò non tocca la posizione particolare dell'uomo, rende tuttavia altamente inverosimile la pia ipotesi che egli sia stato il segreto proposito di fondo di questo intero dispendio di organismi. Nel fare simili considerazioni ci si potrebbe anche non richiamare all'atmosfera del tempo. Il fatto che Ludwig Klages e Theodor Lessing abbiano dato espressione all'odio dell'uomo verso di sé, con la loro svalutazione dello spirito, della *ratio* e la divinizzazione di potenze ctonie e dionisiache, ha fondamenti sociologici molto evidenti, e appartiene all'immagine di una nazione in rotta con se stessa. Il tragicismo di Spengler segnala la stessa malinconia.

No, per il dubbio sul senso di uno sviluppo univoco è decisiva l'enorme varietà di forme organiche fondamentali, una sola delle quali è riuscita a realizzare qualcosa che esce dal quadro, e diviene un pericolo per la vita. Se, come Teilhard de Chardin, si sceglie la discendenza dei cordati come linea conduttrice e filo di Arianna della evoluzione – e secondo il principio per cui qui il sistema nervoso di grado in grado si sviluppa e concentra, e l'interiorizzazione procede fino alla spiritualizzazione –, allora si mostra una direzione finalistica nel caos. Così hanno pensato anche gli ottimisti sull'evoluzione, da Schelling a Haeckel, nonostante i loro argomenti assai divergenti: l'uomo è il coronamento della creazione, generato a immagine di Dio. Se la creazione in sei giorni del *Genesi* lascia il posto all'idea di una evoluzione di milioni di anni, il significato finalistico del tutto non cambia per questo.

Argomento sta contro argomento. Ma una cosa deve essere chiara: anche se non si riconosce alcuna direzione finalistica nella storia della formazione della vita, la posizione particolare dell'uomo non cambia. Nella misura in cui non possiamo ricondurre la molteplicità di forme dei tipi organici a una specifica dinamica, nella misura in cui essa ci offre lo spettacolo di una esuberante fantasia – e chi ancora vorrà vedere nell'intero scenario semplici movimenti di prova finalizzati alla produzione dell'uomo? –, non possiamo trattare come già preformato nell'evoluzione della vita il fatto dell'antropogenesi. Che essa abbia scatenato un sovvertimento dalle conseguenze imprevedibili, è tipico del suo carattere fattuale. Nulla toglie alla dignità dell'uomo, il fatto che egli debba ringraziare il caso o una cieca tendenza (come la crescente cerebralizzazione). Perché non dovrebbe essere appropriata anche qui la sobria sapienza dello storico, che non compara l'entità degli eventi con la futilità delle loro cause occasionanti?

Tutti i monopoli dell'uomo, innanzitutto la capacità del linguaggio parlato, l'andatura eretta, l'affrancamento del campo occhio-mano, il comportamento strumentale verso la propria corporeità, la visione di se stesso, sono ottenuti al costo di specifici svantaggi, insiti nella cosa stessa. Nessun animale è invalido per natura, vale a dire secondo il suo progetto. Solo l'uomo lo è, poiché proprio le capacità che gli garantiscono l'apertura alle cose nelle loro possibilità non gli tolgono questa apertura, ma gliela spezzano. La frattura nella sua visione del mondo viene tradizionalmente posta a carico del corpo. Questa opinione-guida deriva dal dualismo platonico secondo cui l'eterno, la capacità di visione delle idee, ha nell'uomo il suo luogo eccellente: una concezione che va incontro ai dogmi fondamentali del cristianesimo. Ma l'insieme corporeo non è il solo *medium* in cui si spezza il potere specificamente umano. Esso è in sé spezzato, poiché è in tutto dipendente dal mezzo e mai sconfessa il carattere di mezzo. Il dire ha accanto l'indicibile, il senso il non senso. Attraverso la griglia del costruito verbale viene evocato il paradosso, l'assurdo, l'irrealizzabile. Soltanto un simile essere, ostacolato proprio attraverso il mezzo che gli dà il suo specifico potere, può ridere e piangere. Non si sbarazza della distanza da se stesso ma la penetra, come il suo linguaggio e la sua strumentalità corporea.

La finitezza, la mortalità è condivisa dall'uomo con tutto ciò che è vivente. Ma soltanto lui lo sa. La frattura, l'invalidità delle sue forze superiori può trarre forza da questo sapere oppure fallire, ma va attribuita alla finitezza. Si potrebbe persino vedervi un antagonista alla mortalità di ogni vita, una protesta della natura contro se stessa.

Traduzione di Vallori Rasini