

RICERCHE

Socialità, corporeità e valori. L'attualità dell'antropologia assiologica rickertiana

Roberto Redaelli^(a)

Ricevuto: 26 novembre 2018; accettato: 15 maggio 2019

Riassunto Il presente contributo intende vagliare l'attualità della riflessione antropologica proposta da Heinrich Rickert, comparandone gli esiti ultimi con i risultati più fecondi ottenuti dalle recenti ricerche condotte nel campo dell'antropologia evolutiva e filosofica. A tale scopo sono presentate nel testo due tesi rickertiane di notevole interesse teoretico: il profilo sociale-comunitario quale cifra dell'essere umano e la capitale funzione svolta dalla dimensione corporea nel processo di costituzione del mondo culturale. La prima tesi, sviluppata da Rickert in campo assiologico, si connette alla definizione di uomo declinata da Michael Tomasello nei termini di *ultra-social animal*, mentre la seconda tesi contribuisce, in modo originale, a quella rivalutazione della sfera corporea dell'uomo, che riveste, a partire dal secolo scorso, un ruolo centrale in alcuni ambiti di ricerca del frastagliato scenario filosofico.

Parole chiave: Antropologia Filosofica; Antropologia Evolutiva; Neokantismo; Teoria dei valori; Heinrich Rickert

Abstract *Sociality, Corporeity, and Values. The Current Significance of Rickertian Axiological Anthropology* - This paper aims at assessing the current significance of the anthropological reflections of Heinrich Rickert, comparing his most important contributions to recent results in the fields of evolutionary and philosophical anthropology. With this aim in mind, we examine two Rickertian theses of considerable theoretical interest: the fundamental value of sociality in being human and the foundation role of the corporeal in the cultural world. The first thesis, developed by Rickert in the field of axiology, closely relates to Michael Tomasello's definition of man as an *ultra-social animal*. The second thesis represents an original contribution to the re-evaluation of the corporeal basis of human experience, which has continued to play a central role in some areas of philosophical research since the last century.

KEYWORDS: Philosophical Anthropology; Evolutionary Anthropology; Neo-Kantianism; Theory of Value; Heinrich Rickert



Rickert e l'antropologia filosofica

IL NOME DI HEINRICH RICKERT, ineluttabilmente intrecciato a quello del suo maestro Wilhelm Windelband e del suo allievo Emil

Lask, è noto in campo filosofico soprattutto grazie alle sue ricerche gnoseologiche e metodologiche. Tali ricerche, che ebbero una forte eco nei primi lustri del secolo scorso,¹ sono, per lo più, raccolte nelle due grandi opere ver-

^(a) Institut für Rechtsphilosophie und Allgemeine Staatslehre, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Schillerstrasse 1 - 91054 Erlangen (D)

E-mail: roberto.redaelli@fau.de (✉)



so cui il filosofo rivolse i maggiori sforzi teoretici: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, al cui centro si colloca il tentativo, rimasto incompiuto, di tracciare le linee di una fichtiana *Wissenschaftslehre*,² e *Der Gegenstand der Erkenntnis*, che ridefinisce il problema gnoseologico in direzione di un «empirismo trascendentale».³

Accanto alle soluzioni teoretiche presentate in queste opere completano la parabola filosofica tracciata da Rickert tanto l'abbozzo di un sistema aperto dei valori⁴ quanto la proposta, avanzata negli ultimi anni del suo magistero, di una comprensione del mondo a partire da un'ontologia quadripartita.⁵

A tali questioni di ordine principalmente metodologico e logico, secondariamente assiologico e ontologico, che sarebbero dovute confluire in un *System der Philosophie*,⁶ Rickert si dedica ininterrottamente lungo l'intero arco della sua vita, riscrivendo e ampliando le sue opere principali, consegnate a un'ampia messe di edizioni. Ma, nonostante il continuo lavoro di riscrittura e accrescimento di tali opere, il quadro di riflessioni entro cui si esprimeva lo stile e la cifra dell'interrogazione filosofica rickertiana rimase per lo più invariato. Soltanto a partire dagli anni Trenta del Novecento si registra un elemento, per così dire, di novità entro le tematiche affrontate dal filosofo: si tratta non tanto della cosiddetta svolta ontologica,⁷ già ampiamente indagata dalla letteratura secondaria sull'autore, quanto di un rilevante interesse per l'antropologia filosofica.

L'incidenza di tale interesse nella trama teoretica ordita da Rickert è testimoniata da due documenti risalenti al 1932: gli appunti del corso di lezioni *Sozialphilosophie – Grundzüge der Ethik und Erotik*,⁸ tenuto dal filosofo alla *Ruprecht-Karls Universität* nel semestre estivo dello stesso anno, e, parallelamente a questi appunti, un breve, quanto significativo, articolo apparso sulla rivista *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* dal titolo *Thesen zum System der Philosophie*. In entrambe le occasioni, Rickert presenta al variegato pubblico di studenti e let-

tori il proprio sistema filosofico, secondo una peculiare bipartizione che non era presente, in modo compiuto, nelle opere precedenti: accanto all'ontologia e alla sua declinazione metafisica, il filosofo introduce, nel suo *System der Philosophie*, la *philosophische Anthropologie* quale parte strutturale di esso.⁹

Dunque, oltre che all'ontologia – il cui oggetto d'indagine è rappresentato dai vari modi dell'essere – Rickert assegna, in seno alle ultimi propaggini del suo pensiero, un ampio spazio alla riflessione squisitamente antropologico-filosofica, che assume l'originale veste di «scienza del senso della vita umana nel mondo»,¹⁰ laddove il mondo intero è formato, secondo un'espressione a prima vista paradossale, da *Welt und Mensch*,¹¹ *da mondo e uomo*. Tale bipartizione del mondo giustifica, in ultima istanza, agli occhi del filosofo, l'articolazione stessa del sistema filosofico in ontologia e antropologia filosofica.

Ora, se l'ontologia rickertiana è già stata oggetto di numerosi studi che ne hanno vagliato le principali istanze, intendiamo qui restituire, seppur solo per accenni, la piega e il destino incarnato dall'antropologia filosofica elaborata da Rickert, che è rimasta per lo più inindagata dalla letteratura secondaria sull'autore. A tale compito siamo mossi dall'urgenza di mettere in luce il contributo che la riflessione rickertiana può offrire oggi-giorno alla riproposizione della questione antropologica, a partire dalle nozioni di cultura e di umanità culturale, declinate dal filosofo in concetti di valore (*Wertbegriffe*).

L'antropologia filosofica e la Wertlehre: il profilo sociale e corporeo dell'umano

L'indagine antropologico-filosofica si fa spazio entro il reticolato concettuale rickertiano, assumendo una peculiare foggia: essa diviene parte strutturale di quella dottrina dei valori, intorno alla quale si annodarono le riflessioni non solo dello stesso Rickert, bensì dell'intero neocriticismo badense. Nelle tempeste culturali di inizio secolo scorso, la *Badische Schule* assunse, infatti, l'originale fisio-

nomia di *Wertphilosophie* o *werttheoretischen Kritizismus*¹² in virtù della quale le diverse branche della filosofia furono ricondotte in seno a una più ampia riflessione sui valori. Dall'estetica alla teoria della conoscenza,¹³ dalla logica all'etica, i cardini filosofici di tale scuola furono rappresentati dai concetti, di chiara origine lotzeana, di *Wert* e *Geltung*, a partire dai quali fu possibile rileggere lo stesso criticismo kantiano mediante la nozione di *Normalbewusstsein*.¹⁴

In tale orizzonte di riflessioni, che prese forma intorno al motto windelbandiano «capi-
re Kant significa andare oltre di lui»,¹⁵ non deve dunque sorprendere l'operazione rickertiana d'inclusione dell'antropologia filosofica nell'ambito della dottrina dei valori. Di tale inclusione reca testimonianza il corso di lezioni del 1932, al centro del quale è posta la domanda sulla natura della filosofia sociale: *Was ist Sozialphilosophie als Ethik oder Erotik?*¹⁶

A questa domanda Rickert offre una risposta inequivocabile: la filosofia sociale è parte dell'antropologia filosofica. Con tale risposta, l'articolazione del sistema filosofico rickertiano nelle due macrocategorie di ontologia e antropologia si specifica, si puntualizza, riconoscendo alla filosofia sociale, e alla sua interna suddivisione in etica ed erotica, un posto privilegiato entro l'ambito di studi inaugurato dalla *philosophische Anthropologie*.

Come abbiamo già avuto modo di notare, tale articolazione epistemico-formale del sistema filosofico ha, nell'impianto rickertiano, uno speculare risvolto materiale-oggettuale, il quale affonda le proprie radici nel terreno delimitato dai due termini che perimetrano la nozione di mondo intero – *Welt und Mensch*. Se l'ontologia si occupa dei modi di essere del mondo, assumendo come suo ambito di indagine il primo dei due *relata*, l'antropologia filosofica indaga la peculiare posizione dell'uomo nella *sfera mundana*, laddove il mondo umano non si limita alla sola sfera sensibile-intuibile, bensì chiama in causa un profilo assiologico e sociale – quest'ultimo oggetto per l'appunto della *Sozialphilosophie*.

Di tale profilo sociale dell'uomo Rickert

rende ragione oltre che nel corso del 1932, laddove sottolinea che «l'individuo isolato in quanto uomo culturale è finzione (*Isoliertes Individuum als Kulturmensch ist Fiktion*)»,¹⁷ anche nella terza parte dei *Grundprobleme der Philosophie* volta ai problemi di antropologia filosofica. In tale parte dell'opera, il filosofo ribadisce, infatti, la natura socio-comunitaria dell'umano, sostenendo che «uno dei mondi, nei quali l'uomo vive come intero uomo è chiamato comunità o mondo sociale, e se noi vogliamo comprendere la posizione dell'uomo rispetto al “mondo” (*die Stellung des Menschen zur “Welt”*)», dobbiamo prendere in considerazione anche la posizione che l'uomo ha all'interno della comunità o società». ¹⁸

Riproponendo la questione antropologica schelerianamente declinata, che domanda della posizione dell'uomo nel cosmo, Rickert mette in luce, nelle sue ultime opere, un primo aspetto imprescindibile della vita umana: l'uomo è *ein soziales Wesen*,¹⁹ è essere sociale e «la vita sociale è sempre vita umana»,²⁰ ossia è sempre in connessione con la peculiare posizione occupata dall'uomo nel mondo (*Stellung des Menschen in der Welt*). Infatti, fin dalla sua nascita l'essere umano è iscritto in una comunità, in un circolo sociale (sia esso la famiglia, lo stato, la nazione, l'intera umanità) che è condizione di esistenza dell'individuo. In questo preciso senso, l'uomo è animale sociale, è membro del mondo.

A conferma del carattere sociale dell'uomo, la prospettiva rickertiana chiama in causa le stesse spinte antisociali che pervadono l'essere umano e che presuppongono una società, una comunità in cui potersi manifestare, per cui l'essere umano può assumere un comportamento antisociale solo entro un intero comunitario. Perciò anche la realizzazione di ciò che Rickert nomina valori asociali, la cui validità è indipendente dalla comunità di soggetti, ha sempre e comunque una ripercussione sul sostrato sociale e presenta come propria condizione di emergenza lo stesso tessuto comunitario.

Allo stesso modo, l'irrisolvibile disputa tra individualismo e collettivismo – preponderan-

te negli anni della stesura dei *Grundprobleme* e del corso di lezioni dedicato alla filosofia sociale – non rappresenta per Rickert alcun problema filosofico di rilievo, che metta in discussione la natura sociale dell'uomo, poiché se, da un lato, «ogni uomo è un individuo, cioè fattualmente diverso da tutti gli altri uomini», dall'altro lato, spiega il filosofo, «ogni uomo come individuo, allo stesso tempo, rimane un membro della società in cui vive». ²¹ In conseguenza di questo suo peculiare statuto, l'individuo conserva la sua unicità entro quella connessione sociale che è imprescindibile condizione per una vita dotata di senso.

Ora, nella complessa trama concettuale ordita da Rickert, il carattere comunitario dell'essere umano si lega indissolubilmente alla sfera assiologica, offrendo una risposta alla *Menschenfrage*. La peculiare posizione dell'uomo nel mondo (*Stellung des Menschen in der Welt*), contraddistinta dal suo essere membro di un intero, è caratterizzata, nelle sue più profonde radici, dal suo prendere *posizione rispetto al mondo* (*Stellung des Menschen zur Welt*), o sarebbe meglio dire dalla presa di posizione rispetto al profilo assiologico che il mondo presenta. È la *Stellungnahme* che fa dell'uomo un membro del mondo, differenziandolo da tutte le altre parti mondane, che *sono* nel mondo, *sono mondo*, ma non *hanno mondo* con cui confrontarsi:

Noi possiamo essere nel mondo, senza prendere posizione rispetto a esso. In questo caso siamo mera parte (*Teil*) del mondo e oggetto delle scienze specialistiche. [...] Qualcosa [...] si deve connettere (*verknüpfen*), in qualche modo, con un valore o disvalore, che noi riconosciamo come valore o rigettiamo come disvalore. Soltanto che ci siano valori o disvalori può spingerci a prendere posizione e conferire senso alla nostra vita nel mondo. Nella misura in cui l'antropologia filosofica tratta della posizione dell'uomo rispetto al mondo, essa è necessariamente connessa non solo ai problemi di senso e di significato, bensì anche, al

tempo stesso, a problemi valoriali: quali valori conferiscono senso alla vita dell'uomo? Questo è il problema dell'antropologia filosofica. Essa può risolvere il suo compito solo affermando la posizione dell'uomo rispetto al mondo. ²²

Come emerge dagli appunti del corso di lezioni dedicato alla filosofia sociale, l'essere umano assume, nell'alveo dell'antropologia rickertiana, la peculiare figura di unico essere vivente che prende posizione rispetto al profilo valoriale mondano: egli afferma o nega, accoglie o rigetta una sfera assiologica trascendente che esige riconoscimento. Di conseguenza, l'antropologia filosofica che indaga tale posizione non può che rientrare legittimamente nell'alveo della *Wertlehre*: i problemi di cui si occupa sono di natura assiologica. Dunque, seguendo fino alle sue estreme conseguenze l'impostazione filosofica dell'ultimo Rickert, si può osservare che fare questione della nostra umanità significa fare questione del regno dei valori non-sensibili e trascendenti che orientano la nostra esistenza storico-mondana; un'esistenza racchiusa tra due dimensioni strutturalmente connesse tra loro: quella orizzontale delimitata dal circolo sociale e, per l'appunto, quella verticale propria del piano assiologico. È, infatti, nell'interrelazione tra queste due dimensioni che si colloca l'originale declinazione rickertiana delle nozioni di cultura e di umanità culturale (*Kulturmenschheit*) nei termini di "concetti di valore".

A tale originale piega della nozione di umanità, che ridefinisce la natura stessa dell'indagine antropologica nella veste di antropologia assiologica, deve ora rivolgersi la nostra interrogazione, chiarendo, in primo luogo, ciò a cui si riferisce il filosofo con l'espressione "umanità culturale", e spiegando, in seguito, come si declini, in seno a tale umanità, la relazione tra il profilo comunitario dell'uomo e il piano valoriale.

Al fine di offrire una soluzione a tale duplice quesito occorre presentare innanzitutto una distinzione capitale che informa il discorso filosofico rickertiano: quella tra uomo

naturale e culturale. Questa distinzione riveste un ruolo centrale nell'individuazione dell'oggetto stesso dell'indagine antropologica, poiché «per l'antropologia – scrive Rickert nei *Grundprobleme* – la cosa principale posta in questione non è l'uomo naturale (*Naturmensch*), bensì l'uomo culturale (*Kulturmensch*)»,²³ identificato con l'essere umano.

Come si evince già dai termini in questione, la differenza tra *Kulturmensch* e *Naturmensch*, che è sottesa all'antropologia filosofica, ha alla sua base quella distinzione tra *Kultur* e *Natur* su cui Rickert ritorna a più riprese nell'arco del suo *Denkweg*, facendone un vero e proprio *Kernpunkt*. Ora, al fine di dirimere tale nodo problematico, in cui vi è in gioco la linea di separazione tra ciò che è culturale e ciò che non lo è, il filosofo si avvale, nei *Grundprobleme der Philosophie* così come nelle opere precedenti, del lessico botanico ed in particolare della distinzione tra *Kulturpflanzen* e *Naturpflanzen*: mentre il primo tipo di pianta è coltivata dall'uomo, il secondo è caratterizzato da nascita e crescita spontanee. A questo proposito, Rickert scrive, risalendo all'etimo latino del termine, che «natura proviene da nasci. L'espressione indica il vegetale, il quale sorge da se stesso senza il nostro intervento e noi lo abbandoniamo alla sua stessa crescita. Perciò esso rimane "naturale". Di contro la cultura è la quintessenza di ciò che noi "curiamo" (*pflügen*)».²⁴

La cura, il prendersi cura è proprio di ciò che è *Kultur*. Gli oggetti culturali sono beni (*Güter*) a cui ineriscono (*haften*) i valori. Noi curiamo, *coltiviamo* ciò che ha valore, ciò che desta il nostro interesse, la nostra ammirazione. In termini più precisi, l'uomo è *realizzatore* di valori e, attraverso la dimensione mediana del senso, assume la veste di produttore di beni materiali e immateriali. Dunque, potremmo ancora dire che, agli occhi di Rickert, il *genus humanum* fa la sua comparsa sul globo terrestre nella forma di *Kulturmensch*, di uomo culturale, il cui sguardo è rivolto alla sfera dei valori propri, i quali non sono meri mezzi per il raggiungimento d'altri valori, bensì fini in sé.

Per i nostri scopi è importante osservare fin d'ora che caratteristica peculiare di tali valori è il loro profilo generale, il quale coinvolge la natura sociale dell'uomo. Già dalle complesse analisi svolte ne *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* emerge, infatti, quel carattere di generalità (*Allgemeinheit*) del valore, nel duplice profilo – effettivo e normativo – di un valore «realmente riconosciuto da tutti, oppure un valore che tutti si aspettano che venga riconosciuto»,²⁵ in virtù del quale i valori, nella veste di dover-essere, «si danno solo per gli uomini che vivono in una qualsiasi forma di *comunità*, e che quindi sono esseri *sociali*, in senso lato».²⁶ In altri termini, dal profilo comunitario dei valori, che inaugura uno spazio normativo entro il quale l'uomo decide di aderire o meno allo stesso piano assiologico, consegue, nell'ottica rickertiana, un assunto decisivo ed originale: la cultura, che rende il vivente propriamente *umano*, si ha solo in una comunità che ha compiti comuni, compiti condivisi, i quali presentano vincoli normativi per gli stessi membri della comunità. Più precisamente, la cultura, che nel suo sviluppo è storia, ha come sua condizione di emergenza la natura sociale dell'uomo. In questo senso, Rickert, come ben osservato da Krijnen, identifica la condizione di realizzazione del piano valoriale nel gruppo, nell'intero di cui il singolo è membro.²⁷ L'uomo è l'unico vivente che può realizzare valori, perché è un essere sociale, è una persona, se con tale termine si intende, secondo il dettato rickertiano, l'essere parte strutturalmente interconnessa con altre parti dell'intero sociale. La socialità dell'uomo, il suo essere iscritto in un intero, che può essere il gruppo, la nazione, la stessa umanità, è ciò che rende possibile l'attuazione del piano valoriale, il cui profilo normativo ha ragion d'essere specularmente in seno a un intero organico. Pertanto, afferma Rickert già nelle *Grenzen*, «vi è cultura solo in una comunità di membri che considerano certi valori come compito comune, ossia come valori normativamente universali, e quindi prendono posizione rispetto a essi con la loro coscienza del dovere».²⁸

Proprio in virtù del profilo comunitario dei valori propri, del loro essere condivisi o condivisibili dalla società, possiamo precisare che non si possono enumerare tra di essi i cosiddetti valori vitali, nella misura in cui tali valori sono perseguiti dal singolo, a partire da un mero impulso naturale (*Naturtrieb*),²⁹ come avviene nell'animale. A differenza delle mere istanze pulsionali veicolate dall'individuo, «i valori universali che orientano l'elaborazione concettuale storica devono costituire *un compito comune* a tutti i membri di una comunità».³⁰ In altri termini, i valori per essere tali devono essere un compito che investe, normativamente o fattualmente, l'intero sociale, al di là delle singole opinioni espresse in merito.³¹

A partire dalle riflessioni finora svolte, la risposta di Rickert alla domanda sulla posizione dell'uomo nel cosmo, che al centro dell'interrogazione antropologica-filosofica, appare inequivocabile: l'essere umano è il solo animale che è membro di una comunità avente valori condivisi, ossia compiti comuni. In tal senso, l'uomo è *Kulturmensch*, è formatore di beni, a cui ineriscono i valori e la cui realizzazione è possibile solo entro la connessione sociale.

A proposito di tale tessuto sociale, occorre precisare ora che il processo di costituzione del mondo culturale, del mondo propriamente umano, fondato sul piano comunitario, coinvolge ciò che Rickert rubrica sotto il titolo di *Naturmensch*, di vita naturale "priva di valore", ossia indifferente al piano assiologico e sottoposta a leggi invarianti. Di tale uomo naturale ciò che interessa sottolineare per i nostri fini è principalmente il profilo corporeo, la dimensione organica,³² che è al centro dell'operazione di *Rehabilitierung der Körperwelt als Sinnträger*³³ realizzata dalle ultime riflessioni rickertiane. Seppur privo di valore proprio, il corpo umano, così come il mondo fisico in generale, a cui si rifà l'operazione di riabilitazione promossa da Rickert, è parte imprescindibile della vita umana nel mondo, poiché esso svolge una capitale funzione messa in luce dall'indagine antropologico-filosofica: il corpo è mezzo, strumento primo

di attuazione di senso.

Noi sappiamo – afferma Rickert – 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 senso nell'al di qua, nel mondo esperito.³⁴

A differenza della posizione espressa dal filosofo nelle opere gnoseologiche, in cui il corpo, al pari della psiche, è ridotto a mero contenuto della coscienza giudicante, la dimensione corporea diviene, in seno alla riflessione antropologica, la *conditio sine qua non* di ogni esistenza dotata di senso. Soltanto l'uomo, che è corpo ed ha corpo come suo strumento – secondo una duplicità che richiama chiaramente la riflessione plessneriana – può creare un mondo culturale, artefatti materiali e simbolici, in cui la sfera assiologica trova la propria *Heimat*. Per far ciò il corpo assolve alla capitale funzione di veicolo, di latore di senso. Solo per offrire un esempio: il volto umano, secondo un modello ricorrente nel tracciato rickertiano, è portatore di senso, ancor prima dell'avvento del linguaggio verbale.³⁵ Per mezzo dell'espressione facciale noi abbiamo la possibilità di comprendere i sentimenti, i pensieri dell'altro, senza che sia necessario l'intervento della parola e delle spiegazioni veicolate dal discorso verbale. Il volto è comunicativo, è *Sinnträger*, è latore della sfera *non-sensibile* del senso. Esso è supporto materiale e sensibile del mondo immateriale.

Per tale ragione, il nostro corpo diviene, nel reticolo tracciato dall'autore, un mezzo originario e primitivo di costituzione del campo culturale-valoriale, contribuendo alla formazione del tessuto sociale. Rickert riconosce, infatti, a fondamento del processo di istituzione della dimensione comunitaria tipicamente umana un chiaro apporto offerto

dal sostrato biologico: «nella famiglia, nel lavoro, nella comunità del popolo partecipa anche un corpo come mezzo espressivo di senso, e in quanto a ciò non si può ignorare ontologicamente la sua esistenza».³⁶ Le nostre relazioni quotidiane coinvolgono il nostro organismo quale mezzo di espressione: i gesti che facciamo, l'intonazione della voce, il nostro volto rappresentano il primo e più immediato luogo d'incontro con l'altro. In questo senso, il corpo vivente che noi siamo e che abbiamo come strumento è condizione di costituzione dell'ambito sociale, il quale, a sua volta, apre all'uomo una sfera di compiti comuni e di valori che lo rendono propriamente umano.

Sullo statuto ontologico del corpo nella riflessione rickertiana è necessario ora mettere in luce un elemento rimasto finora in secondo piano: il corpo, in quanto *organon*, organismo, è annoverato dal filosofo tra i mezzi atti alla realizzazione di fini. In tal senso quando parliamo del corpo come strumento, intendiamo lumeggiare, secondo quanto implicato, ma non tematizzato, dal dettato rickertiano, la sua natura squisitamente *tecnica*. Il corpo è mezzo di attuazione del piano non-sensibile del senso, ossia è un elemento *tecnico* indispensabile al processo di formazione del mondo propriamente umano. Per tale ragione, Rickert lumeggia nelle *Thesen zum System der Philosophie*, affiancando la vitalità alla tecnica, il carattere strumentale di entrambe: «nel tentativo di una *suddivisione* universale dei valori, i beni che possiedono un *valore proprio* (*Eigenwert*) – come la scienza, l'arte, la famiglia, il popolo, il diritto, lo stato ecc. – devono essere separati da ciò a cui si riconosce un valore solo a titolo di *mezzo* – come la vitalità, l'economia, la tecnica ecc. – e che portano in questa misura solo dei *valori condizionanti* (*Bedingungswerte*)».³⁷

Con quest'ultima osservazione, che esibisce la natura strumentale del corporeo, possiamo concludere mettendo in luce più chiaramente quella peculiare relazione strutturale, presentata da Rickert, che lega tra loro non solo il campo sociale, ma anche i valori e il

corpo vivente: la trama comunitaria informata da compiti comuni si intreccia e prende forma a partire dalla dimensione corporea dell'umano, intesa come mezzo *tecnico* primitivo e originario posto al servizio dell'istituzione del mondo culturale.

■ Attualità e limiti dell'antropologia rickertiana: un confronto con l'antropologia evolutiva di Michael Tomasello

Entro la cornice rickertiana di riflessioni, restituita qui per accenni, è possibile scorgere alcuni elementi d'attualità che possono concorrere, nell'orizzonte filosofico presente, a chiarire e ridefinire la questione antropologica. In particolare, vi sono due istanze estremamente feconde veicolate dal discorso antropologico-filosofico sviluppato da Rickert: la prima istanza coinvolge il profilo sociale dell'uomo e la sua nota caratteristica, ossia l'essere l'unico vivente capace di compiti *comuni*. La seconda istanza è inerente a quell'operazione di rivalutazione della sfera fisica del mondo, che investe lo stesso organismo umano e che riconosce in esso uno strumento di realizzazione dell'ambito culturale.

Per quanto riguarda il primo punto, la nozione di valore inteso come compito condiviso – coinvolgente un profilo normativo e oggettivo, ossia valido o che deve essere valido per tutti – è feconda non solo in seno all'ontologia sociale, ma anche in ambito squisitamente antropologico, collegandosi, entro certi limiti, ai risultati, ottenuti negli ultimi anni, dall'antropologia evolutiva, e in particolare dalle ricerche di Michael Tomasello.

Le ricerche del celebre psicologo evoluzionista hanno teso a mettere in luce il profilo non solo sociale, bensì ultra-sociale dell'uomo: ciò che distingue l'essere umano dalle grandi antropomorfe è l'intenzionalità collettiva, ossia la capacità di avere scopi condivisi e, con essi, l'esercizio di un pensiero collaborativo, che sia normativo e oggettivo. Infatti, l'emergenza dell'uomo si realizza, secondo Tomasello, nel transito dall'intenzionalità individuale all'intenzionalità collettiva, ovve-

ro dall'“egoismo” animale alla collaboratività quale cifra dell'essere umano. L'uomo è l'unico animale che ha scopi condivisi e che collabora al fine della loro realizzazione. Ma come si realizza, per Tomasello, il passaggio dall'egoismo animale alla collaboratività?

Tale passaggio ha luogo per mezzo di ciò che lo psicologo definisce “rivolgimento al gruppo”. In *A Natural History of Human Thinking* Tomasello scrive, infatti, che

essi [gli esseri umani moderni] divennero culturali identificandosi con il proprio gruppo e creando con gli altri membri una varietà di convenzioni, norme e istituzioni fondate su un terreno comune che non era personale.³⁸

Secondo le ricerche di Tomasello, solo l'uomo, che si rivolge ai suoi simili e si identifica con essi, che fa parte di una comunità, è capace di sviluppare una cultura, di essere propriamente uomo. Sebbene l'animale viva in branco, esso non è in grado di avere una sfera di compiti che coinvolga l'altro da sé, se non come suo mero alleato al fine del raggiungimento di un *proprio* obiettivo, che sarebbe difficile, se non impossibile, conseguire senza il concorso di altri soggetti.

Un ulteriore capitale conseguenza del rivolgimento al gruppo è identificata da Tomasello nel peculiare modello di generalizzazione a cui l'essere umano, in quanto essere ultrasociale, perviene in ambito comunitario:

Ciò che è decisivo è che questo nuovo orientamento al gruppo implica un tipo di generalizzazione che non è solo schematizzazione. Non stiamo parlando qui di una prospettiva particolare in qualche modo generalizzata o amplificata, o della semplice somma di più prospettive. Stiamo parlando di un tipo di generalizzazione che, a partire dall'esistenza di più prospettive, giunge a una prospettiva che racchiude tutte le altre possibili prospettive possibili – cioè, essenzialmente, una prospettiva “oggettiva”. Questa prospettiva

onnicomprensiva o “oggettiva”, combinata con un atteggiamento normativo, apre la strada alla conclusione che cose come norme sociali e gli assetti istituzionali sono dati oggettivi di una realtà esterna.³⁹

Altrimenti detto, secondo quanto emerge dagli studi condotti da Tomasello, si danno elementi oggettivi e normativi solo entro la sfera comunitaria. È solo in seno al tessuto sociale che può sorgere una prospettiva onnicomprensiva, la quale raccolga e, allo stesso tempo, trascenda le diverse prospettive incarnate dai singoli individui, investendo, allo stesso tempo, il piano del reale e del possibile. In termini rickertiani, potremmo tradurre tale istanza, affermando che i valori, caratterizzati da un profilo normativo e oggettivo, ossia trascendente le prospettive singolari, si offrono, nella veste di *Sollen*, solo entro una società, dalla quale dipende la realizzazione dello stesso piano valoriale mediante i beni. Tali beni, tra i quali lo Stato e le sue istituzioni, sono portatori di valori che hanno, in virtù del loro ruolo di *Sinnträger*, un profilo, a loro volta, oggettivo e normativo, assumendo, al contempo, come nell'antropologia sviluppata da Tomasello, lo status di realtà. Difatti, tanto in Tomasello quanto in Rickert vi è un trasferimento del piano normativo e oggettivo in seno a una realtà esterna. Per lo psicologo statunitense, ricordiamolo, le norme sociali sono considerate dai membri di una comunità come «dati oggettivi di una realtà esterna», ovverosia di tale realtà definita esterna le istituzioni e le norme sono forme valide per tutta la collettività.

In modo analogo alle ricerche dell'antropologia evolutiva, possiamo osservare che il pensiero rickertiano riconosce un forte legame tra “generalità oggettiva” e realtà, legame che coinvolge la nozione di bene: «i valori come tali, non sono mai reali, ma valgono, cioè non devono essere chiamati reali i valori, bensì i beni nei quali si realizzano e nei quali noi li troviamo. Anche il *sensu* che una realtà riceve grazie a un valore non appartiene all'essere reale, ma scaturisce soltanto da un valore valido e

pertanto anch'esso irreali». ⁴⁰ In questa prospettiva, i beni, a cui i valori ineriscono, sono reali – a differenza della sfera di senso – e sono, in virtù del piano valoriale di cui costituiscono supporto, oggettivi e normativi: essi sono validi o *devono* essere validi *per tutti*.

Questa dinamica che lega la generalità al reale quale suo supporto emerge chiaramente, nell'ottica rickertiana, entro l'ambito dell'etica. Una volta identificato il bene con «la personalità nel contesto sociale» ⁴¹ e riconosciuto il valore a essa corrispondente nell'autonomia sociale, ossia nella libertà all'interno del circolo sociale, Rickert evidenzia come tale valore trasformi le stesse istituzioni in beni, nella misura in cui esse promuovano la libertà individuale:

perciò anche le istituzioni sociali della vita sessuale, economica, giuridica, politica e nazionale si devono costituire in modo tale da concedere autonomia alle persone o, per quanto possa essere molteplice il loro contenuto, diventare beni attraverso la forma della libertà personale. ⁴²

I beni – in questo caso le diverse istituzioni – sono realtà portatrici di senso mediante cui i valori (quali la libertà) si realizzano, assumendo un profilo concreto, normativo e oggettivo di fronte all'intera comunità. Come accennato, sul piano dell'antropologia evolutiva, possiamo scorgere la medesima dinamica nel fatto che le norme sono dati oggettivi di una realtà: esse, più precisamente, si oggettivizzano guadagnando una generalità sovra-individuale, la quale chiama in causa il circolo sociale. Più semplicemente, i valori rickertiani e la generalità proposta da Tomasello si concretizzano entro la sfera del reale, a partire dall'intero comunitario.

Riannodando i fili del discorso fin qui svolto, possiamo osservare che, con straordinaria vicinanza ai risultati delle indagini antropologiche di Tomasello, Rickert individua nella socialità la *conditio sine qua non* di emergenza dell'umano. Più precisamente, tale socialità è condizione di realizzazione di un piano tra-

scendente e onnicomprensivo di valori, di fronte a cui l'uomo prende posizione, si posiziona, ridefinendo tanto se stesso quanto il mondo che lo circonda, ossia *divenendo uomo*. Per tale ragione il filosofo condanna qualsiasi indebita "sovrapposizione" tra comunità animali e comunità umana, ⁴³ le prime astoriche e aculturali, prive di compiti condivisi, le seconde orientate alla realizzazione di un piano culturale, ove con il termine *Kultur* s'intende il «nome comune a tutti quei beni che tutti i membri di una società dovrebbero avere a cuore e di cui dovrebbero prendersi cura». ⁴⁴

Ora, nonostante questa convergenza tra antropologia evolutiva e filosofia dei valori di stampo neokantiano, è necessario mettere in luce, seppur brevemente, anche le profonde discrepanze sussistenti tra queste discipline. In primo luogo, se Tomasello indaga l'emergere di scopi comuni dal punto di vista empirico, con particolare attenzione al profilo cognitivo, Rickert, da buon kantiano, ancora la dimensione normativa e sociale su un piano apriorico-trascedente, lasciandone indagata la genesi. ⁴⁵ La prospettiva rickertiana è statica e apriorica, perché principalmente volta alla sfera assiologica più che alla sua realizzazione umana, lasciando poco spazio a un'indagine genetica-genealogica ⁴⁶ volta all'emergenza di un piano condiviso. Tale indagine sembra profilarsi, seppur senza alcun accorgimento filosofico, ⁴⁷ nella storia naturale del pensiero elaborata da Tomasello. Dall'altro canto, occorre osservare che, nonostante tale limite, la posizione apriorica di Rickert si fa carico di problemi che Tomasello non scorge, quale quello della generalizzazione, di certo legato alla questione – centrale in Rickert – dell'elaborazione concettuale.

In secondo luogo, differentemente da Tomasello, Rickert si confronta solo raramente con gli studi dedicati alla vita animale non umana, e in particolare relativi alle scimmie antropoidi, tralasciando un campo d'indagine che fu utile, all'inizio del secolo scorso, allo sviluppo dell'antropologia filosofica. Nella direzione di un confronto con gli studi sui primati andarono, infatti, le indagi-

ni svolte dai massimi esponenti di tale movimento di pensiero. In modo particolare, Scheler, Plessner e Gehlen misurarono le proprie proposte teoretiche con l'opera *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* dello psicologo Wolfgang Köhler, nel tentativo di delineare una *Stufenfolge*⁴⁸ o uno *Stufenschema*, arricchendo così le loro analisi grazie a un continuo confronto con i risultati delle scienze.

E tuttavia, se la mancata comparazione tra l'uomo e le grandi antropomorfe, così come la natura statica dell'indagine rickertiana sono di certo limiti inaggirabili entro il processo di radicale ripensamento della nozione di uomo che si sta realizzando oggi, essi non impediscono a Rickert di scorgere nella dimensione corporea un elemento decisivo nello stesso processo di ominazione, mettendo in luce, al contempo, un elemento strutturante il tessuto sociale e assiologico. Rickert ha, infatti, il merito di riconoscere il ruolo cruciale giocato dal corpo nella costituzione del mondo culturale, aprendo uno spazio di riflessione estremamente proficuo che, se per un verso può ricordare alcune suggestioni levinasiane,⁴⁹ per altro verso si collega anche all'estesiologia dei sensi di Plessner e alle riflessioni di Merleau-Ponty. Le ultime indagini rickertiane sono, infatti, rivolte all'arte, al linguaggio non verbale, ai processi d'incorporazione del senso. Tali indagini, seppur rimaste a uno stato embrionale a causa del primato d'interesse per la sfera assiologica, veicolano un'istanza decisiva: la costituzione, per così dire, *tecnica* del mondo sociale e culturale, ossia del mondo propriamente umano, mediante il corpo; tesi condivisa e approfondita oggi da scienziati e filosofi.⁵⁰

Ora, di queste intuizioni, che possiamo qui restituire solo per accenni, Rickert ci consegna alcuni spunti d'interesse che possono offrire, da una prospettiva squisitamente filosofica, un contributo alla riproposizione della domanda antropologica; una domanda che coinvolge ancora oggi i temi cari al filosofo: il valore, il corpo e la società. Su tali temi convergono nel presente nuovi campi di studio con nuovi metodi d'indagine, che mettono a

nudo aspetti di essi finora rimasti oscuri.

Come abbiamo cercato di mostrare, in tale operazione di disvelamento della poliedrica natura dell'umano, realizzata dalle scienze, è possibile scoprire alcune feconde convergenze con ciò che Rickert aveva colto a partire dalla propria impostazione filosofica, qual è quella kantiana, che se, per alcuni versi, è stata superata, nel Novecento, da altre correnti di pensiero – quali la fenomenologia e l'ermeneutica – per altri versi resiste silenziosamente nel tessuto filosofico e scientifico del presente, offrendo nuovi stimoli al pensiero.⁵¹

Note

¹ Della fecondità filosofica di tali lavori reca testimonianza l'interesse da essi destato in un'intera genia di pensatori: da Lask a Cassirer, da Troeltsch fino a Husserl e Croce, il richiamo agli *Hauptwerke* rickertiani apparve in qualche modo inevitabile. Infatti, seppur talvolta oggetto di sprezzanti critiche, tali opere hanno rappresentato, nelle tempeste culturali del secolo scorso, un vero e proprio punto di riferimento con cui si sono misurate le aspirazioni filosofiche di alcuni di quei pensatori che hanno dato il loro contributo alla ridefinizione dell'orizzonte filosofico e culturale di inizio secolo scorso. In modo particolare, decisivo è il confronto heideggeriano e husserliano con le opere di Rickert. Su tale confronto si vedano G. GIGLIOTTI, *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in: S. BESOLI, M. FERRARI, L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 39-62; I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, Den Haag 1964; M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegsnotsemester 1919)*, hrsg. von B. HEIMBÜCHEL, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999 (trad. it. *Per la determinazione della filosofia*, traduzione di G. AULETTA, Guida, Napoli 2002, in particolare pp. 163-184).

² In *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert definisce, nella scia delle riflessioni windelbandiane, il proprio campo di ricerche, di natura metodologica, nei termini fichtiani

di dottrina della scienza: «per noi, quindi, i metodi d'indagine non sono fatti (*Thatsachen*) da constatare, descrivere o comprendere nella loro genesi, ma mezzi di cui vogliamo intendere le singole connessioni tra i loro scopi e i fini ultimi dell'attività scientifica. Preferiamo indicare le nostre ricerche con l'espressione, coniata da Fichte, di dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*)» (H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1896-1902 (trad. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, traduzione di M. CATARZI, Liguori, Napoli 2002, p. 12)).

³ Cfr. S. HESSEN, *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, in: «Kant-Studien», Ergänzunghefte, Bd. XV, Reuther & Reichard, Berlin 1909.

⁴ Per il progetto di un sistema aperto dei valori si confronti H. RICKERT, *Vom System der Werte*, in: «Logos», Bd. IV, 1913, pp. 295-327 (trad. it. *Il sistema dei valori*, traduzione di M. SIGNORE, in: H. RICKERT, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987, pp. 35-68).

⁵ Della riflessione ontologica recano tracce indelebili le ultime opere del filosofo, tra le quali si staglia il saggio *Die Logik der Prädikats und das Problem der Ontologie*, risalente al 1930.

⁶ Di questo sistema filosofico Rickert ha pubblicato solo la prima parte *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921.

⁷ Sulla svolta ontologica si veda L. KUTTIG, *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert: Zum Prozess der Ontologisierung in seinem Spätwerk eine Analyse unter Berücksichtigung nachgelassener Texte*, Die Blaue Eule, Essen 1987.

⁸ I manoscritti del corso, facente parte del *Nachlass* di Rickert, sono conservati presso l'Università di Heidelberg con la sigla Heid. Hs. 2740 II C-140 H. RICKERT (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, pp. 1-79.

⁹ Come ben precisato da Rickert nelle *Thesen zum System der Philosophie* l'antropologia filosofica si abbarbica sul terreno dell'ontologia, per cui «solo sul fondamento di un'ontologia che riunisce l'essere nel modo quadripartito indicato, cioè psicofisico, intellegibile, profisico e metafisico, si lascia erigere infine anche una dottrina dell'essere della vita umana. La filosofia deve fare questione non solo del senso dell'essere del mondo in generale, bensì anche della

posizione dell'uomo nel mondo e, in particolare, rispetto al mondo, e sulla base di un'ontologia comprendente tutto l'essere, si può poi elaborare scientificamente un'antropologia filosofica, che parta dall'uomo intero e dal suo "mondo", per giungere da ciò a una considerazione universale» (H. RICKERT, *Thesen zum System der Philosophie*, in: «Logos», Bd. XXI, 1932, pp. 97-102, qui p. 101). Su questo punto si veda anche H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Mohr, Tübingen 1934, p. 150.

¹⁰ H. RICKERT, (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, cit., p. 11.

¹¹ *Ivi*, p. 8.

¹² F. UEBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Verlag bei E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1923, p. 419.

¹³ Sul tentativo di una riconduzione della gnoseologia e dell'estetica nell'ambito della dottrina dei valori promossa da Rickert e Windelband rimangono emblematiche le opere di Jonas Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1908, in particolare il capitolo X dal significativo titolo *Logik als Wertwissenschaft* e la *Allgemeine Ästhetik*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1901.

¹⁴ Come riconosce, a ragione, Gigliotti «si può legittimamente considerare la nozione non del tutto scevra da equivoco di "coscienza normativa" (*Normalbewusstsein*) come il centro in cui si assommano i temi tipici della problematica circa la validità, che Windelband riprende dal suo maestro Rudolf Hermann Lotze» (G. GIGLIOTTI (a cura di), *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, p. 23).

¹⁵ W. WINDELBAND, *Präludien*, prefazione alla prima edizione, vol. I, p. IV (trad. it. di G. GIGLIOTTI, *Il neocriticismo tedesco*, cit., p. 78).

¹⁶ H. RICKERT, (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, cit., p. 1.

¹⁷ Cfr. H. RICKERT, (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, cit., p. 49.

¹⁸ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 154.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 155.

²⁰ H. RICKERT, (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, cit., p. 11.

²¹ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 156.

²² H. RICKERT, (S.S. 1932) *Social-Philosophie I. Einleitung*, cit., p. 12.

²³ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, cit.,

p. 158.

²⁴ *Ivi*, p. 158.

²⁵ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit. (trad. it. p. 303).

²⁶ *Ivi*, p. 304.

²⁷ Come ben osservato da Krijnen, nella filosofia rickertiana, «il sociale come connessione di persone è afferrato in modo generale quale condizione di realizzazione dei valori», ossia nella veste di condizione di emergenza della cultura. C. KRIJNEN, *Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der Kantianisierenden Transzendentalphilosophie*, in: C. KRIJNEN, M. FERRARI, P. FIORATO (Hrsg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. von H. HOLZHEY, E.W. ORTH, Bd. 34, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, pp. 35-84, qui p. 36.

²⁸ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit. (trad. it. p. 373).

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 305.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Al fine di spiegare la natura per certi versi obiettiva dei valori, Rickert si avvale di un celebre esempio, secondo cui anche due politici di schieramenti opposti, che hanno idee completamente differenti, si confronteranno comunque sui medesimi temi, su temi il cui valore è condiviso, potremmo dire, su temi di valore. Vi sono valori su cui ci si aspetta vi sia consenso, anche se il singolo nella sua libertà può accogliere o rifiutare tali valori, ed esprimere opinioni differenti relativamente a essi. Cfr. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit. (trad. it. p. 196).

³² Occorre precisare che l'uomo naturale non è principalmente oggetto di ricerca antropologica, poiché essa, in quanto dottrina dei valori, si rivolge alla sfera assiologica e ai beni. Ma non solo. Per Rickert, non vi è un uomo naturale antecedente l'uomo culturale. In questo senso si può osservare una peculiare dinamica istituita da Rickert tra ciò che il filosofo nomina "uomo naturale", nel senso della dimensione corporea e pre-culturale dell'uomo, e il cosiddetto uomo culturale. L'uomo naturale è in primo luogo condizione dell'uomo culturale, dell'uomo propriamente detto, perché il corpo è ciò che ci permette di avere una vita dotata di senso. Ma, dall'altro canto, "prima" dell'uomo culturale non c'è propriamente uomo, dunque è solo a partire dall'uomo culturale e per differenza, per retroflessione dal nostro punto di partenza, dall'uomo culturale che noi siamo, che si può parlare dell'uomo naturale, tanto che Rickert

afferma: fattualmente non è possibile trovare alcun *Naturmensch*. L'essere umano è già sempre uomo culturale.

³³ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 90.

³⁴ *Ivi*, p. 147.

³⁵ Per Rickert vi è una sorta di precedenza, di anteriorità del volto sul linguaggio verbale. A proposito di tale primato d'originarietà del volto, nei *Grundprobleme der Philosophie*, il filosofo scrive che «così l'espressione facciale di un uomo ha la capacità di farci comprendere senza parole il senso stesso di ciò che in quell'uomo accade, dunque noi parleremo meglio di volto piuttosto che di linguaggio» (p. 89). Riguardo al ruolo del volto nella filosofia rickertiana istruttive sono le parole di Signore: «il "volto" come luogo ontologico del "dire" non detto, la *Leiblichkeit* come mediatrice dell'agire sociale, come portatrice di forme di comportamento ripieno di senso, richiamano immediatamente, da un lato la posizione teoretica di un E. Lévinas, intesa a tener salda proprio l'esigenza del pluralismo ontologico, al di là della tentazione idealistica o positivista, ma, ancor prima, parmenidea della *reductio ad unum* di una totalità che ha preteso di cancellare la "traccia dell'altro"». M. SIGNORE, *I modi d'essere del mondo. Problemi di ontologia*, in: M. SIGNORE (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 81-94, qui p. 89.

³⁶ H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, cit., p. 90.

³⁷ H. RICKERT, *Thesen zum System der Philosophie*, cit., p. 101.

³⁸ M. TOMASELLO, *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014 (trad. it. *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, traduzione di M. RICCUCCI, Il Mulino, Bologna 2014, p. 111).

³⁹ *Ivi*, p. 127.

⁴⁰ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 4ª ed., J. C. B. Mohr, Tübingen 1921, p. 406; traduzione italiana tratta da M. SIGNORE, *Introduzione*, in: M. SIGNORE (a cura di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, cit., 7-40, qui p. 27.

⁴¹ H. RICKERT, *Vom System der Werte*, cit. (trad. it. p. 53).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Rickert mette in luce il carattere analogico ed, ai suoi occhi, deviante che si realizza spesso nel confronto tra cultura umana e mondo animale: «sa-

rebbe facile mostrare che il trasferimento di concetti della cultura umana alle comunità animali, nella maggior parte dei casi, è un'analogia per gioco e deviante. Che cosa bisogna intendere con la parola "Stato", se essa indica tanto il regno tedesco quanto anche l'alveare; che cosa con la parola "opera d'arte" se con essa ci si riferisce tanto alle tombe micenee di Michelangelo quanto al cinguettio degli uccelli?». H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1926 (trad. it. *Il fondamento delle scienze della cultura*, traduzione di L. ROSSETTI, M. SIGNORE, Longo, Ravenna 1979 p. 75).

⁴⁴ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit. (trad. it. p. 306).

⁴⁵ Nell'ambito delle ricerche inaugurate dalla scuola badense, l'indagine genetica è considerata legittima solo se posta al servizio dell'impostazione critica volta a ricercare i principi a priori che governano i vari campi dello scibile umano.

⁴⁶ Tale tipo d'indagine è svolta oggi, nel campo della teoria dei valori, da Hans Joas che propone un'analisi fenomenologica dell'esperienza assiologica mediata da una forte impostazione sociologica e pragmatista. Emblematico di tale tipo d'indagine è il lavoro H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013.

⁴⁷ Sui limiti filosofici della riflessione di Michael Tomasello si veda C. DI MARTINO, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano 2017, in particolare pp. 11-29.

⁴⁸ Sul termine *Stufenfolge*, non applicabile all'antropologia filosofica rickertiana, la quale non mira a rintracciare una serie crescente di livelli nell'organizzazione vivente, si confronti G. CUSINATO, *Glossario* in: M. SCHELER, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, a cura di G. CUSINATO, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 185-190, p. 188.

⁴⁹ Cfr. M. SIGNORE, *I modi dell'essere del mondo. Problemi di ontologia*, cit., p. 89.

⁵⁰ Su questo punto si veda C. DI MARTINO, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, cit., in particolare laddove l'autore presenta la feconda nozione di tecnogenesi preterintenzionale dell'umano (p. 105).

⁵¹ Cfr. sulla fecondità del neokantismo oggi si confrontino le recenti indagini sistematiche, nel campo dell'ontologia sociale e della filosofia della cultura, di Krijnen e Luft: C. KRIJNEN, *Heinrich Rickert e la fondazione sociale dal punto di vista della filosofia dei valori*, in: A. DONISE, A. GIUGLIANO, E. MASSIMILLA (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2015, pp. 69-85; S. LUFT, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp & Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford 2015. Oltre a tali lavori, offre una dettagliata analisi delle ultimi propaggini del neokantismo L. GUIDETTI, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Högnigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004.