

Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner

Andrea Borsari

1. Premessa

Lo scenario epocale nel quale l'antropologia filosofica novecentesca fece valere la propria proposta è quello delle grandi trasformazioni dispiegatesi tra fine Ottocento e primo dopoguerra. In particolare, per quello che riguarda l'ambito del lavoro e delle sue forme, si tratta dello sviluppo della grande industria e dei metodi di produzione meccanizzati, del ruolo di configurazione crescente di tutti gli ambiti di vita da parte della tecnica, della nascita del movimento operaio e dell'avvento della società di massa. Punto focale della reinclusione antropologico-filosofica è il tentativo variamente modulato di connessione tra sfera culturale e sociale e sfera biologica e naturale, ovvero, nei termini qui rilevanti, tra corpi, azione e lavoro. Un siffatto tentativo verrà seguito a partire dall'impostazione iniziale formulata da Max Scheler collegando conoscenza e lavoro (par. 2), attraverso le declinazioni che ne diedero Arnold Gehlen, tra filosofia dell'azione e sociologia del lavoro (par. 3), e Helmuth Plessner, tra definizione dell'eccentricità umana e analisi dell'organizzazione del lavoro (par. 4). Per concludersi con la prospezione in abbozzo di una possibile diversa direzione per la riflessione antropologica sui presupposti del fare e produrre nell'intreccio tra corpi e materiali (par. 5).

2. Antropologia filosofica e filosofia del lavoro

Vicini per origine sociale alto-borghese, per interessi di studio, persino nell'atteggiamento scettico verso la modernità, da critici della cultura, Helmuth Plessner

Andrea Borsari, University of Bologna, Italy, a.borsari@unibo.it, 0000-0003-4146-8390

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Borsari, *Il lavoro nella ricerca dell'antropologia filosofica: Gehlen e Plessner*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.98, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 857-868, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

(1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976), i due protagonisti principali – dopo l’impulso iniziale dovuto a Max Scheler (1874-1928) – del movimento di pensiero passato alla storia come ‘antropologia filosofica’, una paradossale «*scientific community* senza rete di comunicazione», ebbero percorsi paralleli, per quanto costellati di significativi punti di contatto teorici, e furono spesso lontani per diversità di carattere e di opzioni politiche, per le pesanti incomprensioni biografiche e, soprattutto, per gli esiti divergenti del loro pensiero (Rehberg 1994). Entrambi gli autori si possono leggere in relazione ai problemi di una filosofia del lavoro secondo la scansione centrale del loro pensiero che li vide impegnati negli anni venti-trenta e fino alla seconda guerra mondiale in maniera prevaletta nell’elaborazione di una nuova risposta alla domanda antropologica su che cosa caratterizzi gli esseri umani e, seguendo l’andamento di ‘sociologizzazione’ comune a tutto l’indirizzo, nei decenni successivi li portò a utilizzare più ampiamente la strumentazione analitica delle scienze sociali anche attraverso lo studio sul campo dei fenomeni collegati alle trasformazioni del lavoro nel secondo dopoguerra (Rehberg 2003; Fischer 2003).

Già al centro della sociologia della conoscenza di Scheler, comunque, si trovava il nesso tra conoscenza e lavoro, in cui viene effettuata una ricezione critica del pragmatismo americano, importante per la sua stessa antropologia e, successivamente, decisiva per l’antropologia gehleniana della teoria dell’azione (Scheler 1926). Il lavoro si caratterizza in Scheler come un essere attivo che si differenzia da qualsiasi altro tipo di attività teorica o pratica, assurgendo a dispositivo che consente allo spirito di guidare e condurre la vita e a quest’ultima di realizzare lo spirito in un processo di compenetrazione tra i due elementi (Verducci 1997, 14). Non c’è perciò cosa lavorata che possa esaurire il lavorare e le nostre idee risultano «programmi di interventi rivolti alla trasformazione della natura, allo scopo primario di procurare qualcosa di non disponibile altrimenti»: «un processo eminentemente pratico-esecutivo come il lavoro [...] viene assunto a paradigma delle attività teoretico-conoscitive, fino alla conseguenza di far intendere l’uomo non più come *homo sapiens*, ma come *homo faber*», che, a sua volta, «non può evitare il riferimento alla dimensione teoretica, dalla quale soltanto l’agire e il lavorare possono trarre orientamento nelle scelte» (Verducci 1997, 38-9). Secondo Scheler insomma, a caratterizzare «l’uomo» è il «lavoro sul mondo», in forza del quale «impara a conoscere il mondo contingente e oggettivo delle immagini e le sue leggi» che diventano «punti di applicazione del suo agire»:

ciò che ha trasformato l’uomo, nel suo sviluppo psichico e storico [...] non è stato un atteggiamento contemplativo, ma in primo luogo il suo lavoro sul mondo, la potenza esercitata e la caparbia e tenacia nella lotta con la natura e nel superamento continuo delle sue resistenze (Scheler 1926, 288).

3. Filosofia dell’azione e sociologia del lavoro: Arnold Gehlen

Il gehleniano uomo civilizzato, dal canto suo, non è più in grado di ordinare la propria condizione di vita in un sistema di misure capaci di garantire certezza all’agire, ma si trova in balia di esperienze e stimoli che hanno origine nelle

zone oscure situate al di sotto del livello della coscienza (Fadini 1988, 11). Di più, già all'altezza di *Wirklicher und unwirklicher Geist* (Spirito effettuale e ineffettuale, 1931), condizione della realtà diventa l'azione, nell'azione l'oggetto e l'io diventano reali, il primo diventa effettivamente oggetto di un io quando quest'ultimo è reale, ovvero agisce (Gehlen 1931, 234, 254). L'azione qui non crea assolutamente nulla ma porta a espressione ciò che, come mera potenza, è già presente nell'esistenza umana, è un concretizzare ciò che è già presupposto. Con il successivo *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln* (L'idealismo e la dottrina dell'agire umano, 1935) si precisa l'intenzione di Gehlen di costruire una dottrina dell'agire umano quale nucleo essenziale di un'antropologia filosofica. Una filosofia dell'azione deve avere al suo centro «una dottrina dell'*habitus*, vale a dire una descrizione che segue dalla natura dell'uomo, del suo retto modo di agire», come forma di stabilizzazione stessa del suo agire (Gehlen 1933, 333). Rifacendosi a una tradizione di pensiero che risale a Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, Gehlen sostiene il superamento del dualismo tra coscienza e corpo attraverso il principio monistico dell'attività. In questa prospettiva, l'esperienza si costituisce come una sorta di sapere che risulta dalle azioni e serve a semplificare l'agire nel suo insieme, esonerando e producendo abitudini comportamentali, sicché la categoria dell'azione pertiene al fenomeno chiave della rappresentazione dell'umano (Fadini 1988, 46-9).

Nel spiegare sistematicamente le sue considerazioni su *Luomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), Gehlen chiarisce che se l'azione è la chiave per la comprensione della struttura pulsionale degli esseri umani, essa deve anche essere condizionata, educata e messa in forma: «la definizione dell'uomo come essere che agisce implica anche quella dell'uomo come essere da disciplinare» e questo disciplinamento «ha il compito di stabilizzare la complessità» (Fadini 1988, 154-55). Il dinamismo del genere umano è insito già nella sua costituzione biologica che, attraverso l'azione, lo porta a trasformare le circostanze ambientali di volta in volta disponibili in modo da aumentare le proprie *chances* di sopravvivenza: è proprio la carenza istintuale che gli consente di affrontare le sorprese infinite dell'apertura al mondo e, in forza della plasticità della sua vita pulsionale, lo costringe a costruire la sfera della cultura in quanto ambito della natura sul quale esercita un lavoro. A seconda che abbia successo o no, l'agire umano ha la capacità di modificarsi rispetto al mondo aperto e privo di ordine che si trova ad affrontare, senza poter contare su di un ambiente preordinato in base alla correlazione istintuale stimolo-risposta e, al contempo, rimettere in gioco il caos pulsionale della sua natura interna:

Si darebbe una situazione intollerabile se le pulsioni dell'uomo fossero meri "padroneggiamenti dell'adesso", se tendessero soltanto al percepito e si esaurissero nei limiti della situazione attuale; la sua coscienza e il suo agire, invece, lavorano nel futuro, appunto andando oltre il contingente e l'immediato. Piuttosto i bisogni umani debbono essere oggettivati e resi stabili, costituirsi cioè come interessi di non immediato soddisfacimento [*Ferninteresse*] per così dire, su *fattispecie* determinate e sperimentate e in corrispondenti *attività particolari* (Gehlen 1940, 78-9).

È in questo contesto che si definisce «l'indipendenza delle azioni dalle pulsioni» ovvero la capacità di distinguerle reciprocamente e di mettere in chiaro, grazie al «circuito dell'azione», «lo iato che le separa»:

Il “circuito dell'azione”, la cooperazione cioè dell'azione, della percezione, del pensiero, eccetera in rapporto a un dato di fatto da modificare, può, in quanto esonerato, essere reso in ampia misura autonomo, e sviluppare autonomamente le sue motivazioni e i suoi scopi (Gehlen 1940, 81).

Nel passaggio al secondo dopoguerra e alla profonda rielaborazione della propria impostazione, in particolare alla introduzione della teoria delle istituzioni con la diversione nel medium oggettivato esternamente che interrompe e complica il rapporto diretto tra sfera pulsionale e istanze direttrici – da intendersi anche come risposta autocritica di Gehlen alla precedente adesione al nazional-socialismo (Borsari 2005) – e che modificò anche retroattivamente l'approccio antropologico de *L'uomo* nelle edizioni a partire dal 1950, aprendolo alle scienze sociali, all'antropologia culturale e sociale, e alla mediazione istituzionale a partire dalla rilevazione del totemismo, Gehlen si accostò ai problemi del lavoro in termini più vicini alla ricerca sociologica.

Con quello che fu anche il suo più diffuso intervento sociologico, dapprima *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (Problemi social-psicologici nella società industriale, 1949), poi anche *Die Seele im technischen Zeitalter* (L'anima nell'era della tecnica, 1957), infatti, Gehlen affrontò più direttamente i problemi dell'organizzazione del lavoro in relazione alla sfera della tecnica. I processi di sviluppo della civiltà, che provocano la distruzione e lo smantellamento di tradizioni e istituzioni, ottengono il risultato di un crescente regresso umano verso condizioni primitive di dominio della instabilità ri-naturalizzata della vita istintuale, rendendo privo di forma prestabilita il comportamento, determinato dagli affetti, non calcolabile e inaffidabile, e, al contempo, spostando sugli individui un carico di orientamento insostenibile. Di contro a una interpretazione che faccia della tecnica un processo esclusivamente razionale e volto solamente a conseguire obiettivi, Gehlen fa valere la tesi di Hermann Schmidt, secondo la quale «l'oggettivazione del lavoro, insita nell'accadere tecnico, è il risultato di un processo condotto nella specie uomo, inconscio al singolo, e la sua motivazione scaturisce dall'abito sensoriale della nostra natura» e di Walther Rathenann, secondo cui «la meccanizzazione non è sorta da un accordo libero e cosciente, dalla volontà etica purificata dell'umanità, ma si è sviluppata senza essere nelle intenzioni, anzi inavvertitamente», giacché essa fa aggio sul bisogno umano di interpretarsi inserendosi nella natura e differenziandosi poi da essa, mettendola in rapporto con la propria capacità di agire (Gehlen 1957, 26-7). Anche l'agire materiale risulta oggettivato e affidato al mondo esterno e lascia che quest'ultimo lo conduca avanti e lo potenzi, l'essere umano: «oggettiva il suo lavoro. Ecco dunque l'utensile, l'arnese. La pietra è una “rappresentazione” del pugno, sostituisce il pugno e produce un effetto molto più forte» (Gehlen 1957, 28). In chiave di tendenza all'agevolazione e al disimpegno, l'oggettivazione del lavoro umano entro l'utensile fornisce risultati maggiori con minore fatica agevolando

l'organo corporeo, creando inoltre una routine, una normalizzazione dell'effetto. L'«evoluzione generale della tecnica» ci rivela così una «logica recondita», seguita inconsapevolmente ma con coerenza rigorosa, definibile mediante i concetti della «progressiva oggettivazione del lavoro» e del «crescente disimpegno dell'uomo», ancora facendo ricorso alle analisi di Schmidt:

Questo processo si svolge attraverso tre fasi. Nella prima, quella dell'*utensile*, la forza fisica necessaria al lavoro e l'energia spirituale che esso richiede vengono fornite ancora dal soggetto. Nella seconda, quella della *macchina motrice e da lavoro*, la forza fisica viene oggettivata nella tecnica. Nella terza infine, la fase dell'*apparecchio automatico*, i ritrovati tecnici rendono superfluo anche il dispendio di energia spirituale da parte del soggetto. In ciascuna di queste tre fasi l'oggettivazione del conseguimento dello scopo con mezzi tecnici fa un passo avanti, finché l'obiettivo che ci siamo preposti viene raggiunto dal congegno automatico da solo, senza bisogno del nostro contributo né corporeo né spirituale. Nell'automazione la tecnica tocca l'apice del suo sviluppo metodico; e questo concludersi del processo evolutivo – iniziatosi nella preistoria – dell'oggettivazione tecnica del lavoro è una caratteristica decisiva della nostra epoca (Gehlen 1957, 29-30).

Appunto l'automazione realizza l'oggettivazione dello stesso circuito dell'azione, «ivi comprese le sue tappe intermedie coscienti, quelle di controllo e manovra», attraverso meccanismi di retroazione che non comportano un intervento dall'esterno ma modificano le prestazioni per influsso del risultato delle medesime, in un circuito chiuso:

il circuito regolatore non è soltanto una “copia” del circuito dell'azione, così da essere senz'altro possibile immaginare un'automobile che si guidi automaticamente esonerando l'autista; in base allo stesso principio strutturale funzionano, oltre all'azione umana, molte altre regolazioni interne al nostro corpo (Gehlen 1957, 31-2).

Di qui l'interesse gehleniano per Wiener e la cibernetica, ai cui risultati dovrà rivolgersi anche la sociologia

perché la “retrosegnalazione” porta con sé il problema della “comunicazione”, vale a dire della trasmissione di notizie in genere negli apparecchi (come le calcolatrici elettroniche) e negli esseri viventi (Gehlen 1957, 34).

Nel commentare il nesso proposto da Gehlen tra crescente esonero dal lavoro e mancata presa di coscienza che si realizza nel commercio con la realtà, nel confronto diretto con le cose e con gli altri, Ubaldo Fadini ha fatto notare come in questa prospettiva nel lavoro si conosca il limite e si avverta la resistenza del mondo oggettivo, che diventa così un potente freno inibitore della tendenza della vita pulsionale all'eccesso, alla dismisura e allo spreco. Tuttavia – prosegue Fadini in chiave critica – questa raffigurazione del distacco dal lavoro come radicale riduzione dell'oggettualità, inclusa anche quella degli individui materiali che nella loro soggettività condizionata si appropiano della natura, conduce a

una «proiezione tecnologica sul piano antropologico del genere (H. J. Krahl)» e a un prodotto dell'«agire strumentale» il quale:

non sembra cogliere che in minima parte quell'insieme di dinamiche che è invece ancora possibile individuare anche con Marx, quando si analizza [...] il passaggio dalla fase di sottomissione della società al capitale alla prefigurazione mobile della società da parte del capitale medesimo: un tale passaggio va a costituire un grado estremamente elevato di cooperazione produttiva che, come combinazione collettiva, concretizza proprio una sorta di lavoratore collettivo quale condizione del lavoro e della stessa materializzazione soggettiva di singolarità nuove, variabili, metamorfiche. [...] Questo costituirsi di soggetti sociali collettivi toglie alla società contemporanea quella indifferenza di sensi e di valori con cui Gehlen si confronta quando affronta la perdita del comando sul lavoro da parte delle soggettività individuali (Fadini 1991, 135-36).

Anche se la fase successiva a tali considerazioni sembra avere messo in forte discussione, con la costruzione di identità coerenti o variabili basate sul lavoro, anche il costituirsi di forme collettive di coscienza e organizzazione persino fisica del lavoro, la «corrosione del carattere» di cui ha scritto Richard Sennett (1998), proprio in virtù dello sviluppo dell'automazione anche da Gehlen preconizzato, che si è realizzato negli ultimi tre decenni come crescita esponenziale del digitale e delle piattaforme, ricorso all'isolamento delle condizioni di lavoro e messa all'opera del tempo di vita nel suo insieme, fino all'odierna prevalenza degli algoritmi e dell'intelligenza artificiale nelle più ampie relazioni sociali e di lavoro (Bodei 2019).

4. Sfera umana dell'agire e organizzazione sociale del lavoro: Helmuth Plessner

A sua volta, Helmuth Plessner aveva provveduto per tempo a definire una centralità dell'azione, già a partire dalla sfera animale, nella sua introduzione all'antropologia filosofica *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928). Il primato dell'azione e l'antagonismo tra azione e coscienza si spingono così fino a insidiare la sfera umana:

Persino nella forma più complessa dell'uomo rimane valido il principio per cui certe zone del corpo, regolate dai sistemi autonomi, restano indipendenti dal controllo cerebrale centrale [...]. Comunque, nella misura in cui il corpo proprio viene scoperto dalla coscienza, gli istinti e l'abitudine devono intervenire compensando, quanto meno per mitigare l'azione dell'antagonismo sulla vita, la cui origine, posta nella vita stessa, essi non possono tuttavia eliminare (Plessner 1928, 275).

Anche negli animali superiori il fondamento della coscienza è, prosegue Plessner, celato a sé stesso, non si differenzia nel rapporto con il campo circostante e non diviene per sé contenuto, il soggetto ha semplicemente una sua corporalità e viene assorbito nel carattere centrato spazialmente e temporalmente del vivere soggettivo, senza essere in grado di esperirsi. Allo stesso modo il campo circostante gli è nascosto nei suoi limiti, finito per l'osservatore esterno non risulta limitato per l'animale (Plessner 1928, 290-96). In base agli studi dell'epoca

(W. Köhler), l'animale, anche quando è in grado di produrre strumenti primitivi, «non sa *cosa* fa»: «Conserva l'azione con mezzi artificiali nella memoria e in generale la può riprodurre, ma non ricorda il contenuto oggettivo prodotto con il risultato dell'azione» (Plessner 1928, 342).

Di qui prende spicco il tratto distintivo che fa del *Mensch* un «apostata della natura»: «agitatore, ambizioso, potente», in lui sembra «festeggiare in termini orgiastici la tendenza all'autoaccrescimento della vita nella forma dell'impulso alla potenza», senza però che questo, con Nietzsche e il pragmatismo, sia in grado di fare della volontà di potenza e della pulsione al miglioramento «l'origine dell'acculturazione» (Plessner 1928, 342-43). Tale processo deve invece essere compreso come «sintomo della potenzialità eccentrica»:

poiché l'uomo deve fare, per vivere. Il vincolo, la coazione alla realizzazione, fondato sulla sua eccentricità, non si esprime naturalmente in un solo colpo. L'uomo non è appagato da una sola azione, ma soltanto dall'inquietudine del continuo fare. [...] Le prestazioni svolte si arricchiscono così in maniera costante, la nuova azione assomma così le azioni fatte. Solo per mettersi in equilibrio e non abbandonarlo, l'uomo diventa l'essere che aspira sempre al nuovo [*das dauernd nach Neuem strebende Wesen*]; egli cerca la maggiore offerta, il processo eterno. La crescita eccessiva – falsamente assolutizzata come una tendenza della vita all'autoaccrescimento – è il mezzo che assume necessariamente questa forma di compensazione della sua minorità, dell'assenza di equilibrio, della nudità. Con il lavoro, l'uomo cerca di procurarsi soltanto ciò che la natura gli deve, in quanto gli ha dato la più alta forma di organizzazione (Plessner 1928, 343).

Da questa differenziazione, culminante nel lavoro, nell'*Arbeit*, come produzione di artificialità in quanto «mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo» (Plessner 1928, 344), si sviluppano le plessneriane «leggi antropologiche fondamentali». Che sono appunto quelle costitutive della condizione e della sfera umana, di «artificialità naturale», «immediatezza mediata» e «posizione utopica» (Plessner 1928, 332-68). Nel complesso, L'eccentricità produce un disequilibrio, uno sbilanciamento originario che funziona da *movens* per la necessità umana di trovare, all'esterno, «un complemento innaturale». Privo di «sicurezza istintuale», perduta la via diretta in virtù della sua «libertà e preveggenza», l'uomo mescola il «dolore per la naturalezza irraggiungibile degli altri esseri viventi» con il «sapere», e si trova costretto a vivere percorrendo «vie traverse», deviazioni, vie oblique o diversioni, attraverso le «cose artificiali», sicché, «in ragione della sua forma di esistenza», risulta «per natura artificiale»; mentre «l'attività rivolta all'irreale e che lavora con mezzi artificiali» identifica lo stato di fatto che costituisce il «fondamento ultimo» dello «strumento» e di ciò cui esso è preposto, ovvero la «cultura» nel suo complesso (Plessner 1928, 333-34). L'ampia discussione dell'origine della cultura e della *Kultivierung* è svolta qui da Plessner con la funzione di denunciare l'unilateralità delle spiegazioni naturalistiche e spiritualistiche e di ribadire l'impossibilità di soddisfare le pulsioni umane con i mezzi naturali e l'attrazione irresistibile per l'irrealizzazione nelle forme artificiali dell'agire (Plessner 1928, 334-44).

Quello che viene a depositarsi nella sfera della cultura mostra la correlazione tra «forma posizionale eccentrica» ed «espressività come *modus vitale* dell'uomo», in base alla quale si produce la dimensione sociale, il bisogno di comunicazione e di configurazione: «la forma posizionale eccentrica condiziona la mondanità comune o la socialità dell'uomo, lo rende *zoon politikon* e influenza nel contempo la sua artificialità, il suo impulso creativo» (Plessner 1928, 346). In senso proprio, diventa possibile definire come il «soggetto vivente» stia con il tutto in una «relazione indirettamente diretta», in modo che l'«immediatezza mediata» non risulti un'insensatezza, ma si risolva in un genere specifico di contraddizione, tale da non dissolversi in sé stessa e non ridursi a zero (Plessner 1928, 347). A sua volta, la posizione utopica si produce in quanto l'eccentricità non permette di stabilire in modo univoco la propria posizione, dal momento che all'essere umano generico non è concesso «sapere “dove” si trovino lui stesso e la realtà corrispondente alla sua eccentricità» (Plessner 1928, 363). Colui che è posto eccentricamente, «viene integrato in un mondo esterno e in un mondo comune e si comprende interiormente come realtà», e in questa maniera viene a trovarsi in una «contraddizione in sé irrisolvibile» che produce un «controsenso realizzato», un «evidente paradosso» caratteristico dell'esistenza umana:

egli sta dove sta e, insieme, dove non sta. Il qui, in cui egli vive e a cui è correlato l'ambiente complessivo in una convergenza totale, il qui e ora assoluto, non relativizzabile della sua posizione, egli lo occupa e, insieme, non lo occupa (Plessner 1928, 364).

A partire da questa compresenza costantemente divergente ma insormontabile, Plessner dispiegherà poi, nella fase ulteriore e postbellica del suo percorso, sempre più orientata verso una riconsiderazione sociologica dell'antropologia, una serie di strumenti analitici sulla società contemporanea¹. Come la distinzione tra ruolo sociale e natura umana, maschera, attore, gioco, imitazione e presa di distanza, su cui si è insistito altrove (Borsari 2005a), ma anche come l'approssimazione empirica a fenomeni più specifici quali la funzione dello sport di massa nella società industriale come sua controimmagine e reazione compensatoria alla specializzazione e divisione del lavoro, la formazione degli adulti o il rapporto tra tecnica e società nel presente e in prospettiva futura (Plessner 1985). Joachim Fischer, ricostruendo gli sviluppi della 'direzione di pensiero' orientati a una trasformazione degli assunti dell'antropologia filosofica in premessa della ricerca e della teoria sociologica, ricorda come Plessner, proprio a partire dalla sociologia dello sport che aveva pubblicato nel 1952, avviò al suo rientro a Göttingen dopo l'esilio una fruttuosa collaborazione con giovani studiosi, come Heinrich Popitz e Hans-Paul Bahrtdt, che produssero in particolare importanti ricerche di sociologia del lavoro e sulla società industriale (Fischer 2008, 280, 400-1). Per Plessner, la società contemporanea in quanto società industriale del

¹ L'attenzione di Plessner per il nuovo scenario epocale e la sua dimensione sociale si riflette comunque già in una serie di interventi degli anni Venti e Trenta, come quello sull'utopia della macchina o quello sulla sociologia della ricerca universitaria, entrambi del 1924 (Plessner 1985, 31-40, 7-29).

lavoro riconduce i suoi individui alla categoria della prestazione lavorativa. Impone loro così la socializzazione e l'agire nella sfera pubblica, e, sempre in quanto dimensione pubblica, si insinua, nella forma della società della comunicazione di massa, fino all'interno della sfera privata. Sulla base di questo stato di fatto, Plessner definisce tale trasformazione come un processo di autoestranazione degli esseri umani, nel quale i singoli individui si riducono a meri «portatori di funzioni», ruoli sociali loro prescritti da un mondo amministrato che li espone a un completo anonimato (Fischer 2008, 322; Plessner 1985, 227-40).

Come ricorda una lettera di Bahrtdt a Plessner del 1954, la ricerca empirica sulle condizioni di lavoro prendeva comunque le mosse da una attenta descrizione delle operazioni compiute dai singoli lavoratori e da una esaustiva fenomenologia degli atti lavorativi e delle loro oggettivazioni, allo scopo di coglierli nella loro struttura temporale e del loro orizzonte sincronico. I ricercatori furono così in grado di distinguere tra «lavoro con la macchina», routinizzato, e «lavoro sulla macchina», nel quale il sano intelletto umano si disciplina nella comprensione tecnica, e di rendersi conto di come, in alcuni settori industriali, il confine tra lavoro intellettuale e lavoro manuale tendesse a confondersi. Ai lavoratori, anche nella ripetizione delle operazioni eseguite, venivano richieste capacità decisionali, presenza di spirito, saldezza nervosa e abilità, per essere all'altezza delle esigenze di prestazione richieste dalla situazione di lavoro. Slittano così ai margini i modelli interpretativi che appiattiscono le figure del lavoro su due profili contrapposti di rapporto con la tecnica, quello ripetitivo dell'addetto alla catena di montaggio e quello dell'ingegnere che, tramite il procedimento scientifico, ritiene di poter fare tutto ciò che vuole. Nell'organizzazione della medesima fabbrica non si manifestano solo diversi fenomeni tecnici, ma anche rilevanti e molto differenziate modalità di relazione antropologica con la tecnica (Fischer 2008, 286). A queste analisi venne reso disponibile il patrimonio di categorie dell'approccio antropologico, come la «naturale artificialità», la «funzione di incorporazione dei sensi» e il «carattere di esonero», e da questa connessione con l'opera e l'insegnamento di Plessner nacquero intorno al 1953-1954 i primi studi della sociologia industriale tedesca del dopoguerra su «tecnica e lavoro industriale» e sulla «figura sociale del lavoratore» (Popitz et al., 1957a e 1957b). Partendo dallo spirito dell'antropologia filosofica – così il bilancio stilato in conclusione da Fischer – questi giovani sociologi si addentrarono nella zona chiave della società tedesca occidentale, circondata da miti e critiche, con una combinazione di fenomenologia, ermeneutica e ricerca empirica:

Il loro innovativo doppio studio di sociologia industriale utilizzò una combinazione di osservazione e domande sofisticate per penetrare nel “cuore di tenebra” della loro società moderna (il distretto industriale della Ruhr). Rispetto alle domande guida “Che cosa fa l'operaio?” e “Che cosa pensa l'operaio?” giunsero a valutazioni realistiche del lavoro industriale mediato dalla tecnologia e della coscienza dei lavoratori (Fischer 2008, 286-87)².

² Per la via intermedia aperta da tali ricerche tra il teorema critico dell'estranazione e l'adeguazione funzionalistica ai requisiti psicotecnici della produzione, il rapporto con i to-

5. Un'antropologia filosofica del *making*?

Se quindi appare chiaro, anche da questa sommaria ricostruzione, il ruolo di riattivazione di una prospettiva antropologica e di un punto di vista corporeo all'interno di una considerazione sociologica del lavoro e di riflessione sulla tecnica e la società industriale svolto dall'insegnamento di Gehlen e Plessner nella cultura tedesca del secondo dopoguerra, meno scontata ci risulta oggi la possibilità di ripresa di una riconsiderazione in chiave antropologica della filosofia del lavoro. In termini ancor più sommari, con un salto in avanti e di lato, si può forse indicare la direzione di sviluppo molto fruttuosa intrapresa negli ultimi decenni dall'antropologo britannico Tim Ingold, antropologo sociale di formazione, ma cresciuto poi nel confronto con la cultura filosofica francese e in particolare con l'opera di Maurice Merleau-Ponty. Ovvero nel confronto con la visione che da più parti è stata considerata una riflessione concorrente o complementare a quella dell'antropologia filosofica di ascendenza tedesca, almeno nella sua direttrice più fenomenologica, e che perviene a una rimessa in discussione del rapporto e della distinzione tra *poiesis* e *praxis*.

Al centro dell'opera di Ingold si trova, infatti, l'intreccio tra corpi e materiali all'interno dei processi di creazione e produzione. Il fare è insieme un produrre (*making*), si esplica come un «pensare tramite il produrre» (*thinking through making*) ed equivale a un processo di crescita: «produrre significa stabilire una corrispondenza tra l'artefice e il materiale» (Ingold 2013, 11). Nell'*art of inquiry* che ne scaturisce l'andamento del pensiero procede di concerto con il mutamento e il fluire dei materiali con cui lavoriamo e che a tale intervento rispondono, facendo di ogni opera un esperimento, non come verifica di un'ipotesi precostituita o di un confronto ingegneristico tra ipotesi mentali e fatti sul terreno, bensì come tentativo in tempo reale – insieme alle vite di coloro che in esso sono coinvolti – di «aprire un varco e seguire dove esso conduce», stabilendo una «relazione con il mondo» definita come «corrispondenza» (Ingold 2013, 23). Questo operare diventa, al contempo, un «conoscere dall'interno» e un rivolgersi ai «flussi dei materiali e delle correnti di coscienza sensoriale all'interno dei quali immagini e oggetti prendono forma reciprocamente» (Ingold 2013, 43). Lungi dal pensare il produrre come progetto, la sommatoria di un'idea di quello che si vuole realizzare e delle materie prime nelle quali concretizzarla, tale impostazione lo considera come un processo che unisce l'effetto di materiali attivi all'azione dell'artefice. Seguendo le indicazioni di Gilbert Simondon, ma anche di Deleuze e Guattari, Ingold sposta l'interesse verso il primato dei processi di divenire rispetto agli stati dell'essere che essi attraversano, in modo che la forma sia sempre emergente, morfogenesi, anziché data sin dall'inizio. Diventa così paradigmatica la figura dell'artigiano che congiunge i propri movimenti e gesti, come la sua stessa vita, al divenire dei suoi materiali: «seguendo e assecondando le forze e i flussi che porteranno il suo lavoro a

poi delle immagini del mondo sociale e il confronto con analoghe ricerche dell'Institut für Sozialforschung (Adorno, Horkheimer e Habermas), si rimanda a Fischer 2008, 287-91.

compimento», «i materiali rivelano una “vita propria della materia”, per quanto essa sia stata nascosta o resa irriconoscibile dal modello ilomorfo, che riduce la materia a sostanza inerte» (Ingold 2013, 61-2).

In questi termini, la fabbricazione di un utensile, l'edificazione di una casa, il design della vita quotidiana, la costruzione circolare di un tumulo, la trasduzione e persistenza del movimento cinestesico che ne traduce la qualità dal registro della cinestesia corporea a quello del flusso materiale, l'agentività delle cose, la reciprocità di sguardo e schema corporeo, la conoscenza inespresa e l'intelligenza dei gesti, l'intricata traccia del *meshwork* di contro alla linea astratta, sembrano tutti convergere o corrispondere a una modalità di «abitare il mondo» come «unirsi ai processi di formazione», «far parte di un mondo dinamico di energie, forze e flussi» (Ingold 2013, 153). In breve, verso uno stimolo che – pur nello slittamento semantico che porta da *Arbeit a making* e pure richiede di riattivare di converso la potenza di una visione critica e disincantata delle condizioni di lavoro – non dovrebbe tuttavia risultare estraneo a chi si proponga di approfondire le ragioni di una filosofia rivolta alla «libertà nel lavoro».

Riferimenti bibliografici

- Bodei, Remo. 2019 *Dominio e sottomissione: schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Borsari, Andrea. 2005. “Totemismo e raffigurazione imitativa. Su alcuni aspetti della “teoria delle istituzioni” di Arnold Gehlen.” In *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, a cura di Maria Teresa Pansera, 19-50. Milano: Mimesis.
- Borsari, Andrea. 2005a. “Mimica e antropologia dell'imitazione. Il problema della mimesis nella filosofia di Helmuth Plessner.” In *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di Andrea Borsari, e Marco Russo, 93-133. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Fadini, Ubaldo. 1988. *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*. Milano: FrancoAngeli.
- Fadini, Ubaldo. 1991. “Azione e istituzioni in Arnold Gehlen”, in *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, 131-49. Napoli: Liguori.
- Fischer, Joachim. 2003. “L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra”. *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 16, 39: 289-301.
- Fischer, Joachim. 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg-München: Alber.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1931). *Wirklicher und unwirklicher Geist*. In *Philosophische Schriften*, vol. I, 1925-1933, hrsg. von Lothar Samson, 113-382. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1935). *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*. In *Philosophische Schriften*, vol. II, 1933-1938, hrsg. von Lothar Samson, 311-46. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gehlen, Arnold. 1978 (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion (trad. it. di Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli, 1990).

- Gehlen, Arnold. 1957 (1949). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt (trad. it. di Ada Burger Cori, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi sociopsicologici della civiltà industriale*. Milano: SugarCo, 1984).
- Ingold, Tim. 2013. *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. London: Routledge (trad. it. di Gesualdo Busacca, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*. Milano: Cortina, 2019).
- Plessner, Helmuth. 1928 (1975³). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin-New York: De Gruyter (trad. it. a cura di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006).
- Plessner, Helmuth. 1985. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Günther Dux, Odo Marquard, Elizabeth Ströker et al., *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, vol. X. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Popitz, Heinrich, Bahrndt, Hans Paul, Jüres, Ernst August, und Hanno Kesting, hrsg. von. 1957a. *Technik und Industriearbeit. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*. Tübingen: Mohr.
- Popitz, Heinrich, Bahrndt, Hans Paul, Jüres, Ernst August, und Hanno Kesting, hrsg. von. 1957b. *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*. Tübingen: Mohr.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 1994. "Verwandte Antipoden. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze." In *Was ist der Mensch? Menschenbilder im Wandel*, hrsg. von Heinrich Pfusterschmid-Hardtenstein, 122-38. Wien: Ibero Verlag.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 2003. "L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni quaranta e in prospettiva odierna." *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 16, 39: 267-88.
- Scheler, Max. 1926 (1980). "Die Wissensformen und die Gesellschaft." In Id., *Gesammelte Werke*, vol. VIII Bern: Franke (trad. it. di Leonardo Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*. Milano: FrancoAngeli, 1997).
- Sennett, Richard. 1998. *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York-London: Norton (trad. it. di Mirko Tavosanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. Milano: Feltrinelli, 1999).
- Verducci, Daniela. 1997. "Lavoro e filosofia in Max Scheler. Un itinerario del pensiero." In Max Scheler, *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, a cura di Daniela Verducci, 5-44. Roma: Città Nuova.