



Citation: R. Redaelli (2019) Dal soggetto trascendentale al vivente umano. Corpo e artefatti in Helmuth Plessner. *Aisthesis* 12(2): 51-62. doi: 10.13128/Aisthesis-10725

Copyright: © 2019 R. Redaelli. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Dal soggetto trascendentale al vivente umano. Corpo e artefatti in Helmuth Plessner

ROBERTO REDAELLI

Abstract. The aim of this paper is to reconsider the relationship between living body and artefacts in the perspective of Helmuth Plessner's aesthesiology. According to the outcomes of Plessner's aesthesiology, I present two main theses: 1) artefacts are not created, but rather discovered (*entdeckt*) and expressed by human agency, and 2) the bodily dimension of the human being is the condition of the "discovery" of material and symbolic artefacts. To argue these theses I highlight a) the process of "somatisation" that engages the Kantian transcendental model of subject in Plessner's philosophical anthropology, b) Plessner's rejection of the Kantian profile of Uexküll's theory of Umwelt as an application of this transcendental model of subjectivity in the biological field, and c) the development in Plessner of a type of transcendental aesthetics, which can be linked with S. Crowell's recent theory of perception.

Keywords. Aesthesiology; Transcendental Aesthetics; Philosophical Anthropology; Living Body; Helmuth Plessner.

1. PLESSNER E IL NEOCRITICISMO. PER UNA CRITICA DEI SENSI

Gran parte della filosofia neokantiana ha assunto, nel corso del Novecento, la veste di filosofia astratta, apriorica, disancorata dal piano empirico-concreto, di cui ha indagato le condizioni di possibilità, posando ineluttabilmente lo sguardo oltre la sfera mondana. A tracciare tale immagine del neocriticismo ha di certo contribuito la nozione di soggetto trascendentale, quale soggettività disincarnata e sovraindividuale, astratta immagine del soggetto empirico. Con essa, infatti, la dimensione corporea, al pari di quella psichica, è introiettata, per così dire, ingoiata nell'alveo di un soggetto, la cui propria *Heimat* non riposa in seno al movimento proprio della vita¹, bensì su un piano formale, svuotato di un contenuto suo proprio. Tuttavia, accanto al predominio della coscienza trascendentale – predominio in gran parte motivato dall'intento di affrancare il soggetto d'indagi-

¹ Alla vita e alle sue categorie si riferì, in modo particolare, la filosofia diltheyana, che su Plessner esercitò un notevole influsso. Cft. Plessner (1949).

ne gnoseologica dalle antiche pastoie di qualsivoglia forma di psicologismo, biologismo e antropologismo – è possibile scorgere, in alcuni momenti del variegato movimento di ritorno a Kant, una sorta di resistenza alla riduzione dell'uomo a tale soggettività, priva di sangue e carne, dotata – secondo la celebre espressione diltheyana – della sola «linfa annacquata della ragione» (Dilthey [1883]: LXI).

Accanto a tali resistenze, tra cui occorre ricordare quella di Heinrich Rickert, che, negli ultimi anni del suo magistero, avviò, parallelamente all'indagine *erkenntnistheoretisch*, un processo di riabilitazione della dimensione corporea del soggetto in seno a una più ampia riflessione antropologica², si staglia, nello scenario filosofico di inizio Novecento, un peculiare programma teoretico che, benché non sia riconducibile nell'alveo del neokantianismo, intese integrare l'impianto critico attraverso una rinnovata riflessione sui sensi di carattere trascendentale. Tale programma, che assunse la foggia di una estesiologia dei sensi, di una critica dell'*aisthesis*, è stato realizzato, a più riprese, da Helmuth Plessner, il cui nome è indissolubilmente legato a quel movimento di pensiero che prese forma in area tedesca, alla fine degli anni Venti del Novecento, sotto il titolo di Antropologia filosofica³. Ma, benché, Plessner sia ricordato, insieme a Scheler e Gehlen, quale massimo rappresentante della *Philosophische Anthropologie*, non si possono dimenticare gli anni di apprendistato trascorsi dal filosofo a Heidelberg, fortezza della scuola neokantiana del Baden, e l'influenza che tale scuola ebbe sullo sviluppo del suo pensiero. Di quegli anni di formazione, in ambito biologico e filosofico, spesi al capezzale di Windelband e Lask, lo stesso Plessner reca, infatti, memoria nella sua *Selbstdarstellung* (Plessner [1975]: 304-308), così come negli scritti giovanili, in cui il confronto con il neocriticismo prima e

con la fenomenologia poi informa il ginepraio di questioni e problemi che il giovane filosofo stava affrontando all'inizio del suo percorso intellettuale⁴. L'influenza esercitata dal neokantismo non si arrestò, tuttavia, ai soli lavori giovanili di Plessner, bensì raggiunse, seppur forse solo nominalmente, anche la sua opera capitale *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, che si apre, non a caso, ricordando gli «anni di studio della zoologia a Heidelberg, come allievo di Bütschli e Herbst, Windelband e Troeltsch, Driesch e Lask» (Plessner [1928]: 3).

Quegli stessi anni, in cui Plessner fu a contatto con filosofi e scienziati della natura in una Heidelberg straordinariamente prolifica dal punto di vista culturale, il cui centro d'attrazione era costituito dal *Weber-Kreis*, lasciano la loro traccia nel fitto dialogo che il filosofo seppe intessere con l'opera di Kant, il quale costituì un fecondo interlocutore lungo il suo intero *Denkweg*⁵. Una decisiva testimonianza di tale dialogo è offerta dall'opera del 1923 *Die Einheit der Sinne*, in cui è elaborata quella estesiologia *critica* dei sensi che condurrà Plessner al lavoro di «fondazione a priori della realtà psicofisica umana» (Rasini [2006]: XIII) realizzato nelle *Stufen*. Questa fondazione, che ricolloca al centro dell'indagine filosofica l'uomo in carne ed ossa – il vivente umano – si può realizzare, agli occhi di Plessner, già nello scritto del 1923, mediante un radicale ripensamento dell'estetica trascendentale presentata da Kant nell'impianto della prima *Critica*, ed in particolare mediante una reimpostazione del problema dello schematicismo trascendentale⁶. Altrimenti detto, è necessario riformulare la relazione tra piano apriorico e materiale a partire dalla normatività intrinseca alla stessa sfera dell'*aisthesis*, che non è riducibile a *medium* neutrale. Nell'*Anthropologie der Sinne* (1970), che costituisce il *pendant* dell'opera del

² Sulla tematica antropologica nella filosofia rickertiana si veda, in modo particolare, Rickert (1934): 146-233.

³ Per uno sguardo d'insieme sul movimento di pensiero della *Philosophische Anthropologie* si confronti Fischer (2008).

⁴ Tali scritti sono raccolti in Plessner (2015); Plessner (2016).

⁵ Sul ruolo svolto dal pensiero kantiano in seno allo sviluppo della filosofia di Plessner si confronti l'istruttivo Rasini (2013b).

⁶ Cfr. Plessner (1970): 30.

1923, seppur affrancato dal grigiore dell'impostazione kantiana, Plessner libera, infatti, i sensi tanto dalla subordinazione all'intelletto, quanto dalla riduzione di essi a semplici trasmettitori di informazioni⁷, di *input*, come vorrebbero le scienze positive. Differentemente da tali posizioni, in cui la dimensione sensibile è, in qualche modo, marginalizzata rispetto alle funzioni intellettive, per il filosofo, i sensi possiedono leggi strutturali, che dischiudono determinate possibilità all'uomo e, con esse, un mondo a cui è assegnata una peculiare guisa: «nei modi che la nostra organizzazione sensibile ci mette a disposizione, nei modi del rapportarsi, del percepire, del sentire – scrive Plessner – si costruisce una corrispondente fisionomia del mondo: esso ha un aspetto, risuona, è palpabile... Ciascun senso ha il proprio fondamento oggettuale in ciò che esso e solo esso lascia emergere» (Plessner [1970]: 74).

A partire dalla natura normativa⁸, dalle legalità dei sensi, Plessner pone nel cono di luce della sua riflessione la dimensione squisitamente corporea dell'umano, il suo peculiare avere ed essere corpo, nel suo ineludibile intrecciarsi al mondo culturale, costituito da artefatti materiali e simbolici. In questo senso, le sue ricerche si collocano legittimamente nella scia di quella riscoperta del corpo, e della corporeità del soggetto umano che contraddistingue buona parte dell'orizzonte filosofico del Novecento, tanto che il suo nome può essere asso-

ciato, com'è stato fatto dallo stesso Plessner nell'opera del 1928, a quello di Sartre e Merleau-Ponty⁹.

Ora, della trama ordinata dalle indagini plessneriane intendiamo qui restituire le linee principali, le fughe, l'intrecciarsi di temi divergenti in modo armonico, al fine di mettere in luce quel processo di ridefinizione realizzato dal filosofo che investe la relazione sussistente tra corpo umano e artefatti. A tale ridefinizione, per cui gli artefatti non sono creati dall'uomo bensì, in un senso ancora tutto da chiarire, sono *scoperti*, Plessner perviene attraverso un radicale procedimento di somatizzazione del modello kantiano del soggetto trascendentale, un procedimento che conduce a superare la tradizionale dicotomia tra cultura e natura, a favore di una ricomprensione unitaria, globale dell'umano nel suo essere un vivente dotato di un mondo culturale. Come accennato, tale ricomprensione avviene, in Plessner, grazie a una complessa indagine dedita alla sfera sensibile, i cui esiti più fecondi, come vedremo al termine del nostro percorso, possono contribuire, nel presente, a ripensare il decisivo ruolo svolto dalla corporeità nella costituzione del mondo culturale squisitamente umano.

2. OLTRE LE CATENE NEOKANTIANE IN DIREZIONE DEL VIVENTE UMANO. PLESSNER E IL SOGGETTO TRASCENDENTALE

Gran parte degli scritti giovanili plessneriani sono volti a un serrato confronto con la tradizione kantiana e neokantiana, ed in particolar modo con l'idea di sistema da essa veicolata, ossia, in ultima istanza, con la «natura architettonica della ragione» (Russo [2000]: 205). Legato al neokan-

⁷ Più precisamente, nell'*Anthropologie der Sinne*, Plessner afferma che «il significato antropologico dei sensi non si esaurisce evidentemente nelle loro informazioni. Certo sono anche fonti di informazione, cui è per esempio rimessa tutta la nostra motricità, che però è molto più esposta a disturbi di quella animale in virtù della capacità dell'uomo di riflettere sulle proprie membra e su se stesso» (Plessner [1970]: 15).

⁸ Sul carattere normativo dei sensi quale oggetto d'indagine dell'estesiologia, Plessner in *Über die Möglichkeit einer Ästhetik* precisa che «correttamente intesa dal punto di vista metodologico, l'estesiologia dello spirito è allora una critica dei sensi così come l'aveva in mente Goethe, critica e non psicologia, scienza delle possibilità e del significato normativo dei sensi nell'ambito dell'attività complessivamente dotata di valore dello spirito umano» (Plessner [1925b]: 76).

⁹ Nella premessa alla seconda edizione de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Plessner mette in luce una certa continuità tra le proprie ricerche e quelle dei due filosofi menzionati: «in Sartre, soprattutto nei suoi primi lavori, e in Merleau-Ponty si trovano talvolta delle concordanze sorprendenti con le mie formulazioni, così che non sono il solo a essermi chiesto se essi non conoscessero *I gradi dell'organico e l'uomo*» (Plessner [1928]: 25). Sulla relazione tra le riflessioni plessneriane e quelle svolte da Merleau-Ponty si veda il recente lavoro di Coolen (2014).

tismo fu, tra l'altro, il primo maestro di Plessner Hans Driesch, la cui *Die Logik als Aufgabe* aveva ispirato l'opera d'esordio del giovane filosofo *Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form*, che destò da subito l'attenzione di Wilhelm Windelband, capofila del neocriticismo badense¹⁰. Ma, durante il lungo noviziato in ambito filosofico, Plessner non apprese esclusivamente l'uso degli strumenti concettuali offerti dal rinnovato trascendentalismo kantiano¹¹, bensì guadagnò familiarità anche e soprattutto con il metodo fenomenologico promosso da Husserl. Di quest'ultimo Plessner seguì fedelmente le *Vorlesungen* a Göttingen, progettando di addottorarsi sotto la sua egida, con uno scritto dedicato, non a caso, al soggetto trascendentale sviluppato da Fichte nella *Wissenschaftslehre*, in comparazione alla forma di soggettivismo presentata dalle husserliane *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Benché naufragato tale progetto – a causa del trasferimento a Friburgo di Husserl, dove il filosofo ereditò non solo la cattedra che fu di Rickert, ma anche la stima del suo allievo Heidegger – Plessner continuò ad apprezzare l'ethos, l'attitudine filosofica promossa dalla fenomenologia, che fu posta al centro, a dire il vero non senza problemi, de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, pur volgendo alla svolta idealistica husserliana (di cui il primo volume di *Ideen* fu portavoce) una chiara rimostranza¹². La nozione di soggetto trascendentale, comune, seppur con le dovute differenze, tanto al neokantismo quanto alla fenomenologia, assunse, difatti, agli occhi di Plessner, entro alcuni luoghi dell'opera del 1928, i contorni di un pallido soggetto, di una marionetta.

¹⁰ Per un profilo biografico di Plessner rimandiamo, in lingua italiana, a Russo (2000): 519-521; Ruco (2007): 56-58.

¹¹ Tra tali strumenti vi è di certo una deduzione a priori di natura kantiana, di cui il filosofo si avvale nelle *Stufen*. Sulle difficoltà derivanti da tale deduzione si veda la precisa analisi di Russo (2000): 320.

¹² Una lucida analisi della svolta idealistica di Husserl è offerta in *Bei Husserl in Göttingen* (Plessner 1966). Per una ricognizione della ricezione plessneriana della fenomenologia si confronti Rasini (2005).

Alle aporie cui incorre tale tipo di soggettività, alla quale si lega non solo il nome di Kant, bensì anche quello di Cartesio, ribatte Plessner – pur rimanendo ancorato, almeno fino alla metà degli anni Venti, su un terreno, ancora in parte, criticista – attraverso un'indagine che ha per oggetto l'organizzazione sensoriale dell'uomo. Tale tipo d'indagine, perseguita dapprima ne *Die Einheit der Sinne*, appare fin da subito informata da una duplice tensione: da un lato, essa risponde all'esigenza goethiana¹³ di completare, o sarebbe meglio dire *perfezionare*¹⁴ l'indagine trascendentale kantiana mediante uno studio, a sua volta trascendentale, dell'*aisthesis*; dall'altro lato tale teoria può perseguire l'obiettivo prefissato solo liberandosi dalle catene kantiane e neokantiane che assegnano ai sensi un ruolo subalterno nel processo cognitivo¹⁵. In questo senso, alla rinnovata fedeltà all'impostazione critica si accompagna, nell'opera plessneriana, un tradimento, consumato principal-

¹³ Sul profilo goethiano dell'impresa plessneriana riporta l'attenzione lo stesso filosofo in *Über die Möglichkeit einer Ästhetik* (Plessner [1925b]: 76). A tale proposito significativa è anche la citazione plessneriana della missiva goethiana indirizzata a Eckermann in cui il poeta auspica un'integrazione della filosofia trascendentale kantiana mediante un'analisi, a sua volta, trascendentale della sensibilità. Cfr. Goethe (1829): 317-318 e Ruco (2012).

¹⁴ Sull'intenzione di perfezionamento dell'idealismo kantiano si cfr. Plessner (1970): 29. Nella *Selbstanzeige der „Einheit der Sinne“*, Plessner descrive il progetto filosofico realizzato nell'opera del 1923 non tanto nei termini di perfezionamento, bensì di depurazione del metodo critico: «la tendenza fondamentale del libro è: costruire un'antropologia che permetta di conoscere l'uomo e la natura in modo equo e in pieno sviluppo, e depurare il metodo critico attraverso la sua piena applicazione» (Plessner [1925a]: 72).

¹⁵ A proposito del ruolo subalterno dei sensi nel processo cognitivo, Plessner osserva che, «in quanto generico “sostrato del pensiero”, delle loro specifiche funzioni si fa di tutt'erba un fascio, quasi si trattasse di individuare collaboratori o avversari della componente razionale della conoscenza. Una simile prospettiva risulta datata e, in fondo, considerata soltanto dal lato dell'interesse conoscitivo umano, facendo perno sulla capacità di astrazione e di ideazione che consente infine all'uomo di affrancarsi dai sensi e di considerarli una *qualité négligeable*» (Plessner [1970]: 11).

mente dal filosofo nell'*Anthropologie der Sinne*, per mezzo di un affrancamento dell'estesiologia dalle strette maglie del criticismo kantiano. Quest'ultima opera, infatti, si presenta al lettore nella veste di un'antropologia dei sensi, che individua il proprio campo d'indagine nelle «strutture stesse della percezione sensoriale» (Plessner [1970]: 9) relate ai modi di agire e operare del vivente umano: invero, scrive Plessner, «un'estesiologia dello spirito rende necessaria una teoria della comprensione che, libera da catene neokantiane, conduca a una problematica più ampia: a un'antropologia dei sensi. Quali specifiche possibilità ottiene l'uomo (come persona) dai suoi sensi, quelli a cui normalmente si affida e da cui dipende?» (Plessner [1970]: 21).

Come appare chiaro già da questi brevi accenni, al centro di tale interrogazione Plessner non colloca il soggetto trascendentale, bensì l'uomo in carne e ossa, e le possibilità offerte a questo essere vivente dai propri organi di senso. Da questo primato d'interesse per la sfera sensoriale-percettivo sorge poi l'esigenza, più volte ribadita da Plessner nel suo *Denkweg*, di fondare la ricerca filosofica sul fertile terreno offerto dal sapere biologico¹⁶, con il cui aiuto è possibile riformulare la questione antropologica. Tale questione coinvolge, infatti, non solo la posizione dell'uomo nel mondo, bensì il mondo stesso, inteso nella duplice veste di natura e sfera culturale. Pertanto, la posta in gioco chiamata in causa entro la plessneriana critica dei sensi non è altro che la possibilità di avere un mondo così come esso è dato all'uomo tramite gli organi sensoriali, ossia nella forma di un mondo visibile, udibile, palpabile, odorabile, gustabile, entro il cui spazio possono sorgere le pratiche di vita e di sapere tipiche del genere umano. Detto

¹⁶ A proposito dell'importanza della biologia ai fini dello sviluppo dell'antropologia filosofica, nelle *Stufen*, Plessner dichiara che «siccome l'uomo è l'essere più sviluppato nella scala degli organismi ed è quello che ha raggiunto più tardi la sua forma di vita attuale, e poiché tutte le sue manifestazioni della vita spirituale poggiano sulle sue proprietà corporee, l'antropologia deve avere come infrastruttura una biologia, sia sul piano filosofico sia su quello empirico» (Plessner [1928]: 102).

con maggiore precisione, a tale mondo co-appartengono strutturalmente i comportamenti umani, il suo operare e gli artefatti che da esso prendono vita sulla base di una correlazione tra spirito e natura, la cui definizione rappresenta uno degli aspetti più innovativi dell'indagine plessneriana. A tale indagine antropologica va, infatti, il merito di lumeggiare quella complessa trama che coinvolge il «farsi sensibile dello spirito e il farsi spirituale dei sensi» (Plessner [1928]: 57), ossia il «sistema delle condizioni reciproche interne che domina tra le forme simboliche e l'organizzazione fisica» (Plessner [1928]: 57), in altre parole, il rapporto sussistente tra ciò che è offerto ai nostri sensi e i prodotti culturali, e quindi, in ultima istanza, l'istituzione del mondo della cultura a partire dallo schema percettivo.

Ora, seguendo il filo che intesse la trama formata da organi di senso e prodotti culturali, Plessner traccia, con una riflessione teoretica di straordinaria efficacia, le linee di una estesiologia della vista, dell'udito, del sistema propriocettivo, alla ricerca di quello che è stato definito da Erwin Straus «il senso dei sensi» (Straus [1935]) o unità dei sensi, di cui le scienze, agli occhi del filosofo, ben poco possono affermare. Ed è proprio in seno a questa ricerca, che tocca tanto le diverse arti (dalla pittura alla musica fino alla danza) quanto le diverse forme di sapere, che emerge la cifra del filosofare plessneriano, in virtù di cui, già nell'*Einheit der Sinne*, l'estetica della prima *Critica* è perfezionata – precisiamo ora – attraverso il ricorso alla fenomenologia husserliana¹⁷: alle vuote forme di spazio e tempo, squisitamente kantiane, il filosofo sostituisce le modalità sensoriali, di chiaro sapore husserliano, che rivelano le cose stesse. Perciò, nell'inedita *Selbstanzeige der „Einheit der Sinne“*, risalente al 1925, Plessner può affermare che «le proprietà strutturali delle cose e le modalità della sensorialità si adattano reciprocamente. La natura senza un occhio che la vede, un orecchio che la ascolta non sarebbe effettivamente luminosa, ma possibilmente luminosa, non sonora, ma possibilmente sonora. Occhio e orec-

¹⁷ Cfr. Plessner (1925b): 76.

chio come organi del corpo vivente di una persona portano soltanto la condizione dell'obiettivazione delle proprietà reali delle cose» (Plessner [1925a]: 68-69).

Con tali parole, Plessner, esegue, in un sol colpo, nell'opera del 1923, secondo quanto presentato nella *Selbstanzeige*, una duplice operazione: ripensare *criticamente* i sensi, senza cedere alle lusinghe intellettualistiche del vuoto formalismo kantiano. Questo ambizioso compito è realizzato dal filosofo grazie al riconoscimento di una correlazione, di un'intenzionalità tra sensi e *sensibilia*, tra percezione e percolato, che coinvolge non solo la visione, bensì l'intera organizzazione percettiva, ossia il corpo vivente dell'essere umano, immerso nelle sue pratiche di vita. Con un solo gesto, possiamo ancora affermare, il filosofo risomatizza il soggetto, offrendogli un mondo mediante i sensi. Questo mondo non è, però, ridotto a mero prodotto della soggettività, bensì esso si presenta al soggetto per il tramite dei canali sensoriali, seguendo precise leggi estesiologiche. Si può così scorgere, entro le pieghe dell'impianto plessneriano, una peculiare logica dei sensi, al cui contraltare non si situa un materiale amorfo, al quale le regole che soggiacciono alla percezione assegnerebbero una forma, bensì un mondo già formato, di cui i sensi rivelano la fisionomia: «tanti lati, tanti sensi; ma anche: tanti sensi, tanti lati» (Plessner [1970]: 74). Il mondo si offre, dunque, al soggetto umano secondo un'accordanza, ossia una relazione bilaterale tra soggetto e oggetto, in cui, come ben osservato da Ruco, «le qualità delle cose sono per Plessner le modalità di relazione sensoriale tra la sfera soggettuale e la sfera oggettuale e risiedono nelle proprietà reali, strutturali delle cose stesse» (Ruco [2007]: 16).

Ora, l'introduzione nel discorso filosofico di quello che lo stesso Plessner definisce l'apriori materiale, del quale Kant non possiede concetto (Cfr. Plessner [1975]), a cui si accompagna una riabilitazione della dimensione somatica, sensibile del soggetto, scardina la nozione di coscienza trascendentale che informa buona parte della riflessione filosofica dei primi decenni del Novecento, fornendo, al contempo, la base per lo sviluppo di un'an-

tropologia filosofica, quale quella plessneriana, che ha come suo fondamento una filosofia della natura di carattere evidentemente non idealistico. Solo con il passaggio dal soggetto trascendentale all'essere vivente si apre, dinanzi allo sguardo del filosofo, la via a una considerazione globale dell'uomo che possa legittimamente assumere come campo d'indagine tanto i fenomeni limite, quali ad esempio il riso e il pianto, quanto la stessa posizione dell'uomo entro il mondo naturale nella veste di organismo tra gli organismi, facendo questione, in ultima istanza, del suo essere non solo un vivente, ma anche e soprattutto un soggetto culturale.

Quest'ultima foggia dell'umano, il suo essere *Kultur Mensch*, emerge già con forza nell'estesiologia dei sensi, poiché tra corpo e mente, come accennato, vi è un'accordanza, grazie alla quale i sensi offrono il materiale e, al contempo, la direzione stessa in cui l'espressione e il senso veicolato dall'espressione possano manifestarsi. Più precisamente, le forme culturali hanno il loro differenziale nella materia stessa così come si offre alla sensibilità; una materia che non è, dunque, indifferenziata, ossia priva di forma, bensì è già strutturata secondo determinate possibilità d'azione. Perciò, la cultura, nelle varie foggie in cui si manifesta, ha come propria condizione di emergenza il piano naturale, la dimensione corporea-percettiva dell'umano nella sua interazione con l'ambiente. Come vedremo ora, tale assunto conduce, nel ricco orizzonte tracciato dalle indagini promosse da Plessner, ad una radicale risemantizzazione delle sfere naturale e culturale, sottoposte a un *focus* che ne mette in luce l'intima interazione, la quale è costitutiva di quella dimensione stratificata e proteiforme del vivente umano che è al centro dell'antropologia filosofica sviluppata dal pensatore.

3. LA POLIFONIA DEL SOGGETTO UMANO E IL DESTINO DELLE CATEGORIE NELL'ANTROPOLOGIA DI PLESSNER: UNA CRITICA ALL'IDEALISMO ZOOLOGICO DI UEXKÜLL

L'istituzione plessneriana di uno spazio di riflessione – che armonizzi, almeno nelle inten-

zioni dell'autore, motivi kantiani e fenomenologici – volto ad indagare l'organizzazione percettiva, ridefinisce lo statuto stesso dell'umano: l'uomo è soggetto naturale e culturale. Ciò significa che egli è parte del regno organico e, al tempo stesso, produttore di una sfera culturale: il secondo aspetto si abbarbica sul fertile terreno dissodato dal primo. Per tale ragione, possiamo affermare che corpo e psiche non sono, secondo il filosofo, due sfere ontologiche indipendenti, bensì due aspetti dell'umano legati da una peculiare processualità. Di questa processualità, che esibisce il carattere polifonico dell'uomo ne è testimone il destino a cui è piegata la nozione di categoria entro le strette maglie della trama concettuale intessuta dal filosofo.

Tale nozione, centrale nella riflessione promossa da Kant e il neokantismo¹⁸, assume, infatti, nella teoria a priori dei caratteri organici presentata da Plessner, un'originale veste, per così dire, relazionale. Essa non è più una funzione logica ascritta all'intelletto, bensì un principio che regola il rapporto tra organismo e ambiente:

“Categoria” significa una forma a cui si adatta l'esperienza, ma che non deriva dall'esperienza; una forma il cui ambito non si esaurisce con la sfera del soggetto, ma si estende alla sfera degli oggetti, ragione per cui non solo l'esperienza che si fa degli oggetti, ma anche gli oggetti stessi le sottostanno. Pertanto le categorie sono forme che non appartengono né soltanto al soggetto né soltanto all'oggetto, e che in virtù della loro neutralità permettono all'oggetto e al soggetto di incontrarsi. [...] tali categorie avrebbero il valore di funzioni categoriali poiché, per quanto non siano né forme derivate dal

mondo che ci sta di fronte né forme imposte a quel mondo dal soggetto vivente, esse stabiliscono a un tempo la struttura del mondo e del soggetto vivente che si inserisce in esso. (Plessner [1928]: 90-91)

Da quanto emerge dalle parole plessneriane, la categoria informa l'interazione tra soggetto e oggetto; essa struttura la relazione tra mondo e soggetto vivente. Tali categorie assumono, pertanto, nella riflessione antropologica sviluppata dal filosofo, secondo la precisa espressione offerta da Russo, la veste di «principi metaempirici che sorreggono la congruenza, connessione, concordanza, armonizzazione [...] tra il vivente e il suo ambiente» (Russo [2000]: 326). Così intese le categorie sono, dunque, ancora trascendentali, ma in un senso ben diverso da quello assegnato loro da Kant e dai suoi originali interpreti. Nella declinazione relazionale del categoriale si può, difatti, scorgere il definitivo congedo di Plessner dalle posizioni kantiane e neokantiane, che furono presenti, attraverso un peculiare processo di naturalizzazione, all'inizio del secolo scorso, anche in campo biologico. Un esempio di tale trascendentalismo naturalizzato, con cui Plessner si confrontò a più riprese nel corso del suo *Denkweg*, è offerto dalla celebre dottrina della *Umwelt* proposta dal fondatore dell'etologia moderna, Jakob von Uexküll.

Secondo tale dottrina, presentata da Uexküll dapprima nella *Theoretische Biologie* e poi nel capolavoro *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, a ogni specie animale corrisponde un ambiente suo proprio articolato in una sfera percettiva ed una operativa. Più precisamente, organismo e ambiente formano un'unità ben definita e un circolo funzionale strutturato secondo determinate regole, al cui centro si staglia la legge stimolo-risposta. Questa teoria, che riconosce un inscindibile rapporto di reciprocità tra organismo e ambiente, è sposata da Plessner, giacché l'organismo rappresenta ai suoi occhi «soltanto la metà della propria vita [...] qualcosa di assolutamente bisognoso, che esige completamente senza il quale non può sussistere» (Plessner [1928]: 220).

L'acquisizione da parte di Plessner della teoria uexkülliana del mondo-ambiente non è però sce-

¹⁸ A proposito delle categorie nel pensiero kantiano, e della loro relazione con la sensibilità, Plessner afferma, chiarendo in modo inequivocabile la sua posizione a riguardo, che «la ricchezza empirica dell'essere, che nel presentarsi e nel modo individuale di presentarsi è indipendente dalla mia soggettualità e oppone resistenza alla mia volontà, questo mondo di conseguenza reale, dal momento che si manifesta, non differisce dalla media delle modalità di manifestazione. Tuttavia in Kant e in tutti i kantiani lo faceva. Questi conoscono soltanto spazio e tempo, la sintesi figurale e le categorie come presupposti soggettuali» (Plessner [1925a]: 67).

vra da critiche e revisioni. In modo particolare, il filosofo non condivide la piega squisitamente kantiana che tale teoria assume: l'ambiente, secondo Uexküll, è prodotto dall'organismo animale. La teoria della *Umwelt* mette capo a ciò che è stato giustamente definito nei termini di un «solipsismo ambientale» (Brentari [2011]: 237), per cui l'apriori non è una forma del rapporto tra organismo e ambiente, come lo è nell'alveo dell'antropologia plessneriana, bensì rappresenta «una struttura del soggetto animale che solo in un secondo tempo verrebbe trasposta o proiettata all'esterno» (Brentari [2011]: 237). In altri termini, nella visione uexkülliana, l'animale costituisce il suo ambiente, esso è creatore della sua nicchia ecologica. In questo preciso senso, si può leggere la biologia teoretica proposta dall'etologo nei termini di una declinazione in veste naturalistica del trascendentalismo kantiano. Infatti, se indiscusso merito della rivoluzione copernicana di Kant è stato l'aver esibito il modo attraverso cui gli oggetti si costituiscono a partire dall'applicazione alla materia delle forme soggettive, fine ultimo della biologia, secondo Uexküll, è indagare le diverse modalità mediante cui i differenti soggetti, sulla base delle loro caratteristiche peculiari e dell'interazione con l'ambiente, istituiscano essi stessi l'oggettualità dinanzi a cui sono posti nella veste di soggetti.

Ora, data la derubricazione della funzione costitutiva dal piano squisitamente categoriale, Plessner non può che prendere le distanze dal profilo, ancora kantiano, della teoria della *Umwelt*, pur accogliendo la tesi dell'unità organismo-ambiente. A questo proposito il filosofo scrive ne *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in modo inequivocabile, che «Uexküll non ha ragione nel sostenere che "l'ambiente per come si rispecchia nel mondo oggettuale dell'animale è sempre una parte dell'animale stesso" [...] Questo è in un certo qual modo idealismo zoologico. Al posto di una coscienza creatrice del mondo verrebbe messa un'organizzazione creatrice del mondo» (Plessner [1928]: 283). Contro tale idealismo zoologico, abbracciato dal «"kantiano" Uexküll» (Plessner [1928]: 94), il filosofo fa valere la relazione bilaterale sussistente tra ambiente e vivente.

Com'è emerso dalla nostra indagine, tale relazione bilaterale è presente, dal punto di vista sensoriale, anche nella sfera umana: il modo di dati-
tà del mondo è indissolubilmente legato ai sensi, benché non risolto in essi. Difatti, le modalità con cui si presenta la sfera mondana corrispondono, o forse sarebbe meglio dire si accordano alle modalità con cui l'uomo struttura la propria esperienza, pur senza che il mondo sia ridotto a prodotto meramente umano, ad artificio. Ciò implica, in ultima istanza, un'unità dell'esperienza che ci è data tanto dai sensi quanto dallo spirito; unità entro la quale il mondo può manifestarsi, pur permanendo in un'eccezione insuperabile. Tuttavia, è necessario precisare ora che, secondo Plessner, tale correlazione tra organismo e ambiente realizzata a livello sensoriale non garantisce all'uomo un rapporto stabile con l'ambiente circostante. Per il filosofo, infatti, la posizione eccentrica¹⁹ dell'umano, il suo essere sospeso, a distanza da se stesso, decentrato, rende la relazione che sussiste tra organismo e ambiente per lo più instabile, incerta, e perciò bisognosa di essere continuamente ritemprata e ridefinita mediante diversi strumenti, che danno luogo al mondo artificiale della cultura. La necessità umana di garantirsi un equilibrio (Plessner [1928]: 334) rispetto al mondo è, dunque, il movente che spinge questo essere vivente non specializzato ad *attrezzarsi*, divenendo un essere *naturalmente* artificiale: l'uomo «è per natura *artificiale*» (Plessner [1928]: 334) e «la

¹⁹ Sulla nozione di eccentricità, già ampiamente indagata dalla letteratura secondaria sull'autore, rimandiamo a Fischer (2000) e Rasini (2013a). Particolarmente efficace è, inoltre, la sintesi della nozione plessneriana di posizione eccentrica offerta da Gehlen in *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, per cui «nell'uomo, il centro della *posizionalità*, sulla distanza dal quale rispetto al suo corpo proprio (*Leib*) si fonda la possibilità di ogni dati-
tà, acquista distanza rispetto a se stesso. Egli perciò sa di se stesso, è osservabile a se stesso e, in questo, è "Io", il punto di fuga, situato "dietro di sé", della propria interiorità, il quale, sottratto a ogni possibile attuazione della vita a partire dal proprio centro, costituisce lo spettatore di fronte allo scenario di questo campo interiore. È così attuata la scissione in campo esterno, campo interno e coscienza» (Gehlen [1940]: 299).

cultura non è seconda, ma prima natura» (Russo [2000]: 375). Ora, questa identificazione dell'umano con l'essere culturale non solleva comunque l'umano dal suo essere un organismo vivente, anzi possiamo ben dire che la cultura rimane ancorata, nell'ottica plessneriana, al sostrato corporeo. L'uomo inadatto ricerca un completamento innaturale, senza per questo ridurre l'innaturalità della cultura a qualcosa di svincolato dalle occasioni concesse dalla sua natura e dalla natura in generale, ossia dall'ambiente che lo circonda.

Questa dinamica è espressa chiaramente dalla prima legge antropologica elaborata dal filosofo in chiusura alle *Stufen*. Secondo tale legge, l'uomo vive, al contempo, come organismo animale nell'immediatezza della natura e come essere eccentrico nella mediazione culturale. Per tale duplicità, qualcosa si può dare all'uomo nella veste di utensile solo a partire da una ineludibile continuità con la natura:

se si crede quindi che le cose del nostro commercio e utilizzo ricevano il loro senso pieno, la loro esistenza, unicamente per mano del costruttore, si vede soltanto mezza verità. Poiché altrettanto essenziale è, per il mezzo tecnico di ausilio (e per tutte le produzioni e la regolamentazione della forza creativa umana), il suo peso interno, la sua oggettività, che appare in esso come ciò che può essere soltanto trovato e scoperto, non fatto. Ciò che dunque si concretizza nella sfera della cultura mostra il suo essere vincolato all'autorialità umana e insieme (nella stessa misura) la sua indipendenza. (Plessner [1928]: 344)

In linea con l'abbandono di qualsivoglia soggettività creatrice di stampo kantiano, o, forse sarebbe meglio dire, in conseguenza di tale abbandono, la cultura non è, agli occhi di Plessner, il mero prodotto di un qualche ente che lavora *ex nihilo*: essa non è fatta, bensì trovata e scoperta. Ciò significa che il fare umano si abbarbica sulla sfera corporea, nel suo intimo legame con l'ambiente circostante. In questo senso, la mano del costruttore è parte di quell'organismo mediante il cui schema sensoriale è dato all'uomo un mondo, a partire dal quale possono sorgere i suoi saperi e il suo operare. Secondo un esempio richiamato

più volte da Plessner, la geometria non è il risultato esclusivo delle nostre capacità intellettive, bensì anche e soprattutto di quelle visive e della nostra capacità di orientamento nello spazio. Tale capacità coinvolge tanto la stazione eretta quanto quella mano che si libera dalla locomozione per afferrare ciò che dalla vista è dischiuso. Attorno al nostro corpo si apre, dunque, un mondo fatto di possibilità ben determinate, di strutture che sono rivelate dai nostri organi di senso; un mondo che non è il mero risultato della nostra azione, bensì di un peculiare incontro, di una correlazione, seppur instabile, tra l'uomo e l'ambiente.

4. L'ESTETICA TRASCENDENTALE PLESSNERIANA: SCOPRIRE GLI ARTEFATTI, SCOPRIRE L'UOMO

Riannodando i fili del discorso fin qui svolto possiamo osservare che, secondo la prospettiva inaugurata dall'estesiologia plessneriana, gli artefatti si legano al corpo come occasioni che sono date all'uomo nel suo commercio intramondano; pertanto l'essere umano «deve riconoscere che non è stato il loro creatore originario, bensì essi sono stati realizzati solo come *occasionati* dal suo fare» (Plessner [1928]: 334). Come abbiamo visto, a tale tesi, secondo cui gli utensili, gli strumenti, il mondo artificiale della cultura non sono creati, bensì scoperti, Plessner può giungere solo mediante una peculiare operazione teoretica: egli affranca il soggetto dal primato assegnato da Kant alle attività sintetiche dell'intelletto, cui erano asserviti i sensi, e presenta, in opposizione al soggetto trascendentale e alla sua funzione costitutiva, un modello di soggettività che non crea un mondo, bensì lo accoglie e gli corrisponde originariamente mediante la percezione.

A partire da tale posizione, di contro alle teorie spiritualistiche e naturalistiche relative all'antropogenesi, secondo cui, l'uomo «si è, per così dire, inventato di sana pianta la cultura» (Plessner [1928]: 336) in virtù dell'intelligenza o della destrezza, Plessner può legittimamente sostenere che «l'uomo non inventa niente che non scopra»

(Der Mensch erfindet nichts, was er nicht entdeckt). L'oggetto, l'utensile, l'opera d'arte sono scoperti dall'uomo. Essi non sono una sua mera produzione: i mezzi tecnici, così come le creazioni artistiche, hanno un peso, un'oggettività che si "distacca" dall'agire umano.

Per Plessner, questa oggettività è data, in ultima istanza, dalla «correlazione tra l'elemento a priori e a posteriori, per come esso in generale regola la situazione dell'essere vivente» (Plessner [1928]: 344); una correlazione che rinvia, nella sfera umana, tanto alla posizione eccentrica quanto alla «struttura della realtà cosale» (Plessner [1928]: 345). Esclusivamente sulla base di una tale correlazione è realizzabile ciò che il filosofo nomina *scoperta*, laddove con tale termine egli intende una prestazione espressiva che si appoggia sul materiale offerto dalla natura, dal cui fertile terreno sorgono tanto la tecnica quanto la cultura quali, per l'appunto, espressioni, forme, mediante cui si manifesta un contenuto.

Come abbiamo visto, a questo contenuto l'uomo ha accesso solo in seno alla dimensione mondana dischiusa dal sistema percettivo. Per tale ragione, un'indagine volta all'essenza della tecnica, dell'arte, del sapere umano è legittima solo se condotta nell'alveo di una più ampia analisi sui sensi, scandagliati nella complessa relazione strutturale che li lega al mondo. A un tale tipo di analisi si rivolgono gli sforzi teoretici di Plessner, che mettono capo a un'estetica trascendentale di ispirazione fenomenologica²⁰, con cui è perfezionata la riflessione kantiana sui sensi sviluppata nella prima *Critica*. Difatti, Plessner sostiene, di contro ad ogni sterile formalismo, che l'ambito percettivo sia regolato da norme a cui rispondono i contenuti intenzionali e che le percezioni trovino il proprio fondamento nella relazione corporea che l'umano intrattiene con la sfera mondana. Dunque, il corpo vivente è coinvolto nell'esperienza sensoriale, nella

rivelazione di un mondo, in cui l'uomo, che è corpo ed *ha* corpo, agisce.

Occorre osservare ora che quest'ultimo carattere dell'uomo in quanto *embodied agency*, messo in luce dalla riflessione plessneriana, è oggi al centro di un ampio spettro d'indagini che si appellano alla fenomenologia al fine di operare una rivalutazione della sfera percettiva. Un esempio virtuoso di tale tipo di indagine è offerto dal recente studio di Steven Crowell *The Normative in Perception*. In esso, Crowell riconosce alla percezione – a partire dalle celebri riflessioni husserliane sulla sintesi passiva, ma spingendo la riflessione ben oltre di esse – il peculiare statuto di pratica, la cui intrinseca normatività non emerge, come voleva il padre della fenomenologia, dalla coordinazione tra *kinaesthetic* e *presentative sensations*, bensì dal suo «essere 'fuori per' qualcosa, dal suo tentativo di eseguire un compito» (Crowell [2012]: 99). Difatti, per Crowell, «pratiche e abilità come camminare attorno a una candela o giocare a tennis o scrivere a computer sono competenze *corporee* che non possono essere ridotte a relazioni covarianti tra sistemi di fenomeni nella coscienza» (Crowell [2012]: 98-99).

Secondo tale prospettiva, dunque, i nostri comportamenti senso-motori non sono guidati dalle funzioni intellettive e dalla loro normatività logica, bensì hanno il loro terreno d'insorgenza in quella dimensione ante-predicativa del corpo umano che è strutturalmente relazionata al mondo. In questo senso, il modo di essere proprio del corpo, non più ridotto a un sistema di sensazioni da cui deriverebbe l'*embodiment* (Crowell [2012]: 104 n. 32), diviene la condizione d'emergenza della stessa normatività nel campo percettivo, a cui segue quella concettuale. Per tale motivo, Crowell parla, a ragione, di *perceptual practice*, di pratica percettiva, contraddistinta da fini non necessariamente mediati concettualmente, che orientano le nostre abilità, indissolubilmente collegate alla fatticità del corpo (*facticity of the body*).

A un tale tipo d'indagine, che pone nel cono di luce della sua riflessione la pratica percettiva, può contribuire l'estesiologia plessneriana con la sua felice integrazione tra teoria della percezione

²⁰ È necessario precisare, seppur *en passant*, che, per quanto Plessner si avvalga del metodo fenomenologico entro le sue indagini, egli non abbraccia l'idealismo coscienzialistico che per certi versi è riscontrabile nelle indagini husserliane a partire dal primo volume di *Idee*.

e antropologia filosofica, la quale restituisce all'uomo quella dimensione corporea – l'aver e essere un corpo – verso cui la stessa fenomenologia rivolge lo sguardo ancora nel presente. L'antropologia elaborata da Plessner ha, infatti, l'indiscusso merito di lumeggiare le prestazioni dello schema sensoriale-corporeo che precedono il piano concettuale-culturale, mostrando una particolare attenzione a ciò che oggi è definito nei termini di *embodied intentionality*²¹. In virtù della tematizzazione plessneriana di tale intenzionalità, possiamo riconoscere, in seno al tracciato teoretico del filosofo, quello spostamento di interesse dalla temporalità della coscienza trascendentale all'*embodiment*, che rappresenta, agli occhi di Crowell, la cifra della riflessione proposta dalla fenomenologia esistenziale post-husserliana (Crowell [2012]: 84).

Come abbiamo mostrato, a tale cambiamento capitale Plessner può pervenire mediante l'oltrepassamento del soggetto trascendentale di stampo kantiano in direzione del vivente umano, con cui è ridefinita la stessa relazione che sussiste tra l'uomo e i suoi artefatti. Infatti, nell'alveo dell'antropologia filosofica plessneriana, tale relazione non assume più la forma di una riduzione degli artefatti a meri prodotti dell'azione umana, bensì coinvolge quel «mistero della creatività» che «consiste nella *mossa riuscita*, nell'incontro tra l'uomo e le cose» (Plessner [1928]: 345). Un incontro attraverso cui, possiamo precisare ora, l'essere umano mette a nudo non solo le possibilità che gli sono offerte dal mondo, bensì se stesso nella veste di soggetto senziente e agente. Dunque, secondo il dettato plessneriano, scoprire gli artefatti del mondo significa scoprire l'essenza stessa dell'umano, ossia il suo carattere eccentrico, alla cui base non vi è, secondo il pensiero dominante la tradizione filosofica occidentale, la ragione o l'intelletto, bensì il corpo e i suoi sensi.

BIBLIOGRAFIA

- Brentari, C., 2011: *Jakob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia.
- Coolen, M., 2014: *Bodily Experience and Experiencing One's Body*, in De Mul, J. (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 111-127.
- Crowell, S., 2012: *The Normative in Perception*, in Baiasu, R., Bird, G., Moore, A. W. (eds.), *Contemporary Kantian Metaphysics. New Essays on Space and Time*, Palgrave Macmillan, London, pp. 81-106.
- Dilthey, W., 1883: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1990. Trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano, 2007.
- Fischer, J., 2000: *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 2, p. 265-288.
- Fischer, J., 2008: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Gehlen, A., 1940: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, AULA-Verlag, Wiebelsheim, 1978. Trad. It. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Goethe, J.W., 1829: *Goethe Gespräche mit Eckermann*, in Id., *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 24, Artemis, Zürich, 1848.
- Plessner, H., 1923: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in Goethe, J.W., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Dux G., et al., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, pp. 7-315.
- Plessner, H., 1925a: *Selbstanzeige der „Einheit der Sinne“*. Trad. It., *Autopresentazione inedita dell'“Unità dei sensi”*, in Id., *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, a cura di Ruco A., Clueb, Bologna, 2007, pp. 61-72.
- Plessner, H., 1925b: *Über die Möglichkeit einer Ästhetik*. Trad. it., *Sulla possibilità di un'estetica*, in Id., *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi*,

²¹ A tale tema è dedicato, a partire da una prospettiva plessneriana, il recentissimo testo di M. Wehrle, *Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality* (2019).

- il suono*, a cura di Ruco A., Clueb, Bologna, 2007, pp. 73-76.
- Plessner, H., 1928: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3^a ed., Walter de Gruyter & co, Berlin-New York, 1975. Trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Plessner, H., 1949: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, "Dilthey-Jahrbuch", 7, 1990-1991.
- Plessner, H., 1966: *Bei Husserl in Göttingen*, in Id. *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln. Trad. It., *Husserl a Göttingen*, in *Al di qua dell'utopia* a cura di Margiotta U., Marietti, Genova 1974.
- Plessner, H., 1975: *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, hrsg. von Dux G., et al., Suhrkamp, Frankfurt a.M, 2016, pp. 302-341.
- Plessner, H., 1970: *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Trad. It., *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano, 2008.
- Plessner, H., 2015: *Frühe philosophische Schriften 1*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von Dux G., et al., Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Plessner, H., 2016: *Frühe philosophische Schriften 2*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. von Dux G., et al., Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rasini, V., 2005: *Il pensiero fenomenologico secondo Plessner*, "Annali del Dipartimento di filosofia di Firenze", 2005, pp. 267-280.
- Rasini, V., 2006: *La natura organica e l'uomo nel pensiero di Plessner*, in H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. XI-XXV.
- Rasini, V., 2013a: *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine.
- Rasini, V., 2013b: *Helmuth Plessner alle prese con Kant*, "Azimuth", 1, pp. 105-118.
- Rickert, H., 1934: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Mohr, Tübingen.
- Ruco, A., 2007: *Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner*, in Plessner, H., *Studi di estesiologia*, Clueb, Bologna, 2007, pp. 7-58.
- Ruco, A., 2012: *Estetica e antropologia dei sensi in Plessner*, "Aisthesis", [S.l.], p. 117-129.
- Russo, M., 2000: *La provincia dell'uomo*, La città del sole, Napoli, 2000.
- Straus, E.W., 1935: *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956².
- Wehrle, M., Phenom Cogn Sci (2019). <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09610-z>