



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ROBERTO REDAELLI

L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner: interdisciplinari-
tà, corporeità e ontologia continuista del vivente

EPEKEINA, vol. 8, n. 1 (2017), pp. 1-21

Miscellanea

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner: interdisciplinarietà, corporeità e ontologia continuista del vivente

Roberto Redaelli

Ormai da tempo il pensiero di Helmuth Plessner ha squarciato il velo di diffidenza che sembrava avvolgerlo fin dalla sua genesi. Alla riscoperta di tale pensiero ha di certo contribuito la piena conquista da parte dell'antropologia filosofica di una vera e propria *Heimat*,¹ ormai temporalmente lontana dagli anatemi² rivolti contro di essa dai maggiori esponenti della filosofia Novecentesca: da Heidegger a Husserl, passando per la scuola di Francoforte, la parola *Anthropologie* risultava, nelle temperie culturali del secolo scorso, quanto mai sospetta. Afrancati dai più virulenti di tali sospetti, l'antropologia filosofica e con essa il pensiero di Plessner hanno guadagnato la meritata attenzione, proiettandosi al centro dell'attuale dibattito filosofico³ per più di una ragione. Indagare le ragioni di questa attualità, e nella fattispecie di quella plessneriana, è il compito che ci prefiggiamo, convinti che ciò che è rubricato sotto il titolo di antropologia filosofica, o, nel senso tecnico proposto da Fischer, di *Philosophische Anthropologie*,⁴ non costituisca soltanto un, seppur significativo ed originale, capitolo della poliedrica storia della filosofia novecentesca, bensì un pensiero fecondo radicalmente rivolto al futuro. Intendiamo dunque vagliare, prendendo

1. A questo proposito Accarino dichiara che «il diritto di cittadinanza rivendicato dall'antropologia è venuto precisandosi e non è riducibile ad una questione di testimonianza culturale». Cfr. ACCARINO 2009, p. 7.

2. Di anatemi contro l'antropologia filosofica parla, a ragione, Marco Russo nell'introduzione al volume collettaneo in cui sono confluiti gli interventi presentati al primo convegno internazionale su Helmuth Plessner svoltosi in Italia. Cfr. Russo 2005a, p. 6.

3. Riferimenti all'antropologia filosofica di Plessner, Scheler e Gehlen sono riscontrabili negli ambiti più disparati della filosofia: dalla filosofia della biologia all'estetica, dall'etica alla filosofia politica. In area italiana, esemplari a questo proposito sono i diversi riferimenti a Plessner, nell'ambito della filosofia della biologia e dell'estetica, presenti nei due recenti volumi: MICHELINI e DAVIES 2013; PINOTTI e TEDESCO 2013.

4. Cfr. FISCHER 2008.

in prestito una famosa espressione crociana,⁵ ciò che è vivo (e ciò che è morto) dell'antropologia filosofica presentata da Plessner.

1. La domanda plessneriana sull'uomo: l'antropologia filosofica e le scienze

Del complesso tracciato teoretico plessneriano è possibile identificare un primo elemento di attualità nell'originale torsione che il filosofo imprime, nell'arco del suo *Denkweg*, alla domanda kantiana sull'uomo; torsione con la quale avviene una decisiva e feconda ridefinizione dei confini dell'intero campo d'indagine antropologico. Se da un lato, Plessner riconosce a Kant il titolo di primo ed autentico precorritore dell'antropologia filosofica⁶ (per aver rivolto, in modo sistematico, la propria attenzione alle facoltà dell'uomo) dall'altro lato egli non condivide l'impostazione posta alla base dell'antropologia promossa dal filosofo di Königsberg ed in particolare la vocazione squisitamente pragmatica che essa incarna. Nell'impostazione kantiana, infatti, l'indagine antropologica deve attenersi esclusivamente al *pragmatischer Hinsicht*, evitando qualsivoglia sconfinamento - che le sarebbe letale - nell'ambito delle componenti fisiologiche dell'essere umano.⁷ Ora, agli occhi di Plessner, tale limitazione dell'indagine antropologica alla sola componente pragmatica, con la quale è lumeggiato, secondo il dettato kantiano, esclusivamente ciò che l'uomo «può e deve fare di se stesso»,⁸ risulta inaccettabile: l'antropologia ha il dovere di accogliere nel suo alveo anche il punto di vista fisiologico, o sarebbe meglio dire biologico, allo scopo di afferrare la complessa e poliedrica natura umana nella sua indifferente unità psico-fisica.

5. Il riferimento è ovviamente allo studio di Croce dedicato a Hegel, in cui il filosofo intende mettere in luce «il valore e la manchevolezza di quella filosofia», ovverosia della filosofia hegeliana. Cfr. CROCE 1907.

6. PLESSNER 2010, p. 47.

7. Nella prefazione alla sua *Antropologia* Kant presenta i due tipi di indagine nei seguenti termini: «Una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente (antropologia), può dirsi tale o da un punto di vista *fisiologico* o da un punto di vista *pragmatico*. - La conoscenza fisiologica dell'uomo ha di mira l'indagine di ciò che la *natura* fa di lui, mentre quella pragmatica mira a indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso». Cfr. KANT 2010, p. 99.

8. KANT 2010, p.99.

Un'antropologia filosofica che rende possibile il passaggio tra il «fisiologico» e il «pragmatico» risalendo alla radice dell'essere umano in quanto tale - scrive Plessner - deve osservare il principio secondo cui a ognuno dei due aspetti (nell'esempio citato) va assicurato lo stesso peso, la stessa importanza nella conoscenza della natura umana. [...] Nessuno dei due ordini di considerazione può essere subordinato all'altro. Volgarmente detto: a ogni aspetto che può rivendicare la pretesa di rivelare l'essenza umana, sia esso fisico, psichico, etico spirituale o religioso, va riconosciuto uguale valore per la scoperta della piena essenza umana.⁹

Ogni foggia dell'essere umano deve avere pari dignità dinanzi all'indagine antropologica, alla quale è assegnato da Plessner l'arduo compito di una comprensione *unitaria*, globale, della sfera propria dell'uomo. Ora, questa estensione dei confini dell'antropologia - parallela alla sempre più forte esigenza in Plessner di sviluppare l'antropologia *entro* l'orizzonte più ampio di una filosofia della natura¹⁰ - ha come prima e decisiva conseguenza il fecondo e continuo dialogo che il filosofo intesse con tutti quei saperi che hanno di mira, seppur con differenti scopi, l'uomo e più in generale il vivente. In questo senso, l'antropologia filosofica, secondo l'impostazione plessneriana, necessita di una strutturale apertura, di una radicale ricettività nei confronti dei risultati tanto delle scienze culturali quanto delle scienze naturali: la biologia *in primis*, ma anche la psicologia e la fisiologia - solo per citare alcune discipline a cui si rifà il filosofo - devono concorrere a rintracciare l'essenza di ciò che è umano.

Della necessità di tale apertura Plessner si fa a più riprese portavoce. Già ne *I gradi dell'organico e l'uomo* egli afferma programmaticamente che «i due metodi (quello delle scienze naturali e quello delle scienze culturali) devono giungere alla cooperazione, perché solo insieme, ma mantenendo pienamente la loro autonomia, possono porre mano all'oggetto, che è complesso per via della duplicità d'aspetto di corporeità e interiorità».¹¹ Su questa cooperazione tra le scienze il filosofo ritorna e insiste, ancora anni dopo *I Gradi dell'organico e l'uomo*, nella prolu-

9. PLESSNER 2010, p. 53.

10. Ne *I gradi dell'organico e l'uomo* Plessner dichiara che «nell'atto di formulare il problema dell'antropologia, la filosofia solleva il problema del modo di esistere dell'uomo e della sua collocazione nell'insieme della natura» (PLESSNER 2006, p. 49).

11. PLESSNER 2006, p. 95.

sione del 1937 *Il compito dell'antropologia filosofica*, assegnando alla filosofia stessa, e solo ad essa, la capitale funzione di connessione tra le diverse discipline: «L'antropologia Filosofica può risolvere questo suo compito solo in positiva collaborazione con le scienze dell'uomo, come loro connessione interna. Nei tempi di uno specialismo portato ad alto livello si è allentata fin troppo la connessione tra le scienze naturali e le scienze culturali dell'uomo, tra di esse e la filosofia».¹²

La duplicità d'aspetto di interiorità e corporeità, quale caratteristica essenziale dell'umano, richiede, agli occhi del filosofo, il concorso, la felice alleanza di quelle che furono rubricate, alla fine dell'Ottocento, sotto il titolo di scienze dello spirito e scienze naturali. Oltrepassando il solco profondo che separava queste discipline - solco giustificato teoricamente tanto dal neocriticismo del Baden, assumendo una prospettiva prevalentemente formale, quanto dallo storicismo promosso da Dilthey, appellandosi ad una differenza oggettuale - Plessner esige, per la propria indagine antropologica, una feconda interazione tra le differenti discipline scientifiche al fine di restituire un'immagine onnicomprensiva dell'umano, nella quale siano accolti e rielaborati i risultati, le istanze presentate dalle scienze positive.

Dell'urgenza di tale apertura alle scienze Plessner appare sempre più consapevole con lo sviluppo della propria indagine. In modo particolare, in un intervento del 1956 dal titolo *Circa alcuni motivi dell'Antropologia filosofica*, Plessner identifica il luogo di maggiore interazione tra le scienze in ciò che egli rubrica sotto il titolo di ricerche di confine. In esse, afferma il filosofo, la «ricerca, a partire da se stessa e spesso contro la propria volontà, viene portata a intuizioni che forzano i confini disciplinari esistenti e conducono a unità che li superano».¹³ Entro tali ricerche sono, infatti, coinvolte, allo stesso, tempo la natura e la cultura nella loro interazione, nella loro processualità, o sarebbe meglio dire la dimensione poliedrica, stratificata, proteiforme dell'umano, che precede i due aspetti di natura e cultura. In altri termini, con

12. PLESSNER 2007, p. 56.

13. PLESSNER 2007, p. 68. Plessner, inoltre, afferma che «nondimeno, la realtà dell'uomo rappresenta il caso classico per la ricerca di confine, e precisamente nel duplice significato della parola. Egli è l'oggetto più ricco di dimensioni che noi conosciamo ed è, in tutte queste dimensioni e rispetto ad esse, soggetto» (PLESSNER 2007, p. 69)

tali indagini si oltrepassa la tradizionale dicotomia tra soma e psiche; si giunge al limite, si abita il limite, il confine, il *limen* - per questo sono definite per l'appunto ricerche *di confine*.

A partire da queste considerazioni possiamo affermare con Plessner, che una ricerca interdisciplinare, una ricerca di confine, si realizza solo laddove i tradizionali steccati eretti tra le scienze cedono sotto la forza dirompente di un'indagine che sappia investire, al contempo, la dimensione corporea e quella spirituale/psichica dell'uomo, senza ridurre indebitamente l'una dimensione all'altra, ma, al contrario, oltrepassando, in un sol colpo, la stantia divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e la conseguente divisione metodologica che da essa è storicamente derivata. Questo esercizio liminare è incarnato, per Plessner, in modo esemplare dalla filosofia; solo essa può risolvere tutti quei problemi di confine che, ad esempio, la dottrina delle espressioni o la grafologia ci presentano: solo un'analisi filosofica della natura umana può assumere come suo oggetto «la zona di confine in cui l'uomo vive come un tutto».¹⁴

Ora, prima di proseguire lungo il tracciato teoretico plessneriano per rintracciarne i punti di attualità, di vitalità, occorre apportare un'importante precisazione a quanto detto finora: la richiesta di strutturale sinergia tra antropologia filosofica e scienze - di feconda interdisciplinarietà dell'antropologia - non è esclusiva del solo pensiero plessneriano, ma costituisce, seppur in misura diversa o sarebbe meglio dire con diversa consapevolezza, un'istanza comune ai massimi rappresentanti dell'antropologia filosofica novecentesca: Scheler e Gehlen. La filosofia con tali pensatori diventa l'*inter*, il frammezzo, il *limite* delle diverse discipline, diviene esercizio liminare, esercizio di confine.

Si può innanzitutto osservare che, ancora prima di Plessner, Scheler, ne *La posizione dell'Uomo nel Cosmo* (1928), avverte la necessità di rivolgersi alle scienze - specialmente alla biologia e alla psicologia - nella delineazione dell'essenza dell'essere umano, poiché «la posizione particolare dell'uomo» - spiega il filosofo - «ci risulterà più chiara solo se riuscissimo a cogliere l'intera struttura del mondo bio-psichico»,¹⁵ la quale è a sua volta illuminabile solo ed esclusivamente a partire dalle

14. PLESSNER 2007, p. 73.

15. SCHELER 2009, p. 92.

teorie biologiche e psicologiche. Una visione unitaria del mondo vivente entro cui si staglia ciò che è proprio dell'essere umano può, dunque, esser fondata solo su ciò che l'autore del *Formalismus* ha definito nei termini dei «*diversi livelli* delle energie e delle facoltà psichiche così come sono stati gradualmente messi in evidenza dalle scienze». ¹⁶ In altri termini, è solo avvalendosi dei contributi offerti dalle scienze particolari e filtrati dallo sguardo filosofico che si può realizzare un'indagine antropologica avente di mira l'indifferente unità psico-fisica propria dell'essere umano. Possiamo così osservare che anche Scheler, ancor prima di Plessner, si appella ai contributi delle scienze, realizzando, nella propria indagine, quella peculiare opera di risemantizzazione dei risultati scientifici che costituisce una cifra originale dell'antropologia filosofica del secolo scorso: un'opera di risemantizzazione che - è bene osservare - assume sempre la forma di una traduzione, di un tradire, in seno ad una visione onnicomprensiva sull'uomo e sul vivente (di chiara matrice anti-riduzionistica), le genuine istanze incarnate dalle singole scienze.

La medesima dinamica qui lumeggiata si può facilmente riscontrare anche entro l'antropologia filosofica proposta da Gehlen e presentata significativamente dallo stesso autore nei termini di una «filosofia empirica». Gehlen assegna al proprio progetto antropologico la duplice veste di sintesi dei risultati delle scienze umane e, al contempo, di formulazione, di elaborazione di categorie proprie *dell'uomo*:

Il contenuto filosofico di un'antropologia filosofica che procede empiricamente dovrebbe dunque consistere da una parte nella sintesi di moltissimi risultati di singole scienze specialistiche e dall'altra nella formulazione di categorie (concetti fondamentali) specificamente umane, sulla cui scorta si lasci costruire una visione d'insieme che sia la più ampia possibile.¹⁷

Attraverso il concorso delle singole discipline scientifiche l'antropologia gehleniana intende mettere capo a una visione onnicomprensiva sull'uomo che introietti i risultati delle scienze per restituire, a partire da essi, ma oltre essi, una nuova immagine dell'uomo. Proprio questa istanza sintetica e creativa declina il rapporto tra scienze particolari

16. SCHELER 2009, p. 92.

17. GEHLEN 1990, p. 55.

e antropologia filosofica nella forma di acquisizione e ridefinizione, o meglio di traduzione dei dati delle singole scienze in seno alla riflessione filosofica. Ora, tale interdisciplinarietà costituisce un carattere di estrema attualità dell'antropologia filosofica. Infatti, la crescente specializzazione dei saperi, denunciata dallo stesso Plessner già all'inizio del secolo scorso, restituisce ancora oggi un'immagine frammentaria dell'essere umano, ridotto, a seconda delle diverse prospettive d'indagine, alle sue proprietà fisiche, chimiche o neurologiche, secondo il paradigma dominante delle scienze naturali. Questo riduzionismo, che si nutre di esponenziali progressi tecnologici, ha come effetto una radicale parcellizzazione della nozione di essere umano e della sua poliedrica natura psicofisica, depauperata della sua complessità e presentata dalle diverse scienze a partire da prospettive unilaterali.

Proprio in questo scenario, dominato in larga parte da un'ontologia fiscalista, si avverte di nuovo oggi l'urgenza di riformulare la *Menschenfrage* a partire da una prospettiva onnicomprensiva, che abbandoni le infinite micrologie dell'umano, ovvero a partire da un'antropologia filosofica, *capace di interagire in modo fecondo con le scienze*; un'antropologia, vale a dire, caratterizzata da una forte vocazione interdisciplinare. L'indagine antropologica deve dunque, nel nostro secolo ancor più che in passato, assumere le vesti di ricerca di confine, se con essa si intende, secondo la lucida definizione offerta da Plessner, una «ricerca che, a partire da se stessa e spesso contro la propria volontà, viene portata a intuizioni che forzano i confini disciplinari esistenti e conducono a unità che li superano».¹⁸

2. La biologia e il corpo

La costitutiva apertura dell'antropologia alle scienze conduce Plessner - discepolo oltre che di Scheler anche e ancor prima di Driesch - a confrontarsi con il sapere positivo a lui coevo. In modo particolare, Plessner concentra la sua attenzione e rivolge i suoi maggiori sforzi di acquisizione e assimilazione ai risultati ottenuti dalla scienza biologica. La rilevanza di tale disciplina per l'antropologia filosofica, almeno nel suo procedere verticale, è giustificata da Plessner secondo un duplice registro: l'antropologia filosofica deve collocarsi in seno a un'indagine

18. PLESSNER 2007, p. 68.

più generale sul vivente per comprendere quel vivente che è l'uomo e, specularmente, è la duplicità d'aspetto propria del vivente umano a richiedere, a esigere, un sapere rivolto al corpo, un sapere del corpo e della corporeità. Così, se da un lato Plessner afferma, con tono quasi aforistico, che «senza una filosofia della natura, nessuna filosofia dell'uomo»,¹⁹ dall'altro lato egli giustifica tale affermazione osservando 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 che empirico».²⁰

Si può così osservare che, nell'ottica plessneriana, la domanda antropologica guadagna la sua piena legittimità nella misura in cui è collocata entro l'orizzonte più ampio d'indagine volto all'essere vivente - oggetto privilegiato della biologia. In questa prospettiva, la filosofia della natura, intesa come filosofia dell'organico prima e infine declinata da Plessner, sulla scia di Uexküll, nei termini di una biologia filosofica, diviene il fertile terreno su cui si può ancora fare questione dell'enigma-uomo. Infatti, nella misura in cui non è più possibile spiegare la nostra umanità a partire da prospettive teologiche o metafisiche - divenute per Plessner insostenibili in un secolo straziato dagli orrori delle guerre mondiali - bensì solo a partire dal suo essere *un vivente* collocato nel regno dei viventi, la biologia non può che assurgere, entro questo quadro, al prezioso ruolo di *organon* di qualsivoglia indagine antropologica; essa non può che assolvere, in altre parole, alla funzione di ancella dell'antropologia filosofica. In questo preciso senso la biologia è infrastruttura del sapere antropologico: l'uomo, che è carne e sangue, che è corpo - e non più solo spirito, razionalità o immagine divina - richiede un sapere commisurato alla sua carnalità, alla sua stessa materialità. Di qui l'esigenza di una filosofia della natura che però - è necessario osservare - non sia mera indagine biologica, bensì assuma le vesti di «una considerazione non empiricamente ristretta del

19. Più precisamente Plessner afferma che «senza una filosofia dell'uomo, nessuna teoria dell'esperienza umana della vita nelle scienze dello spirito. Senza una filosofia della natura, nessuna filosofia dell'uomo» (PLESSNER 2006, p. 50)

20. PLESSNER 2006, p. 102.

mondo corporeo»,²¹ cioè che sia, in ultima istanza, una *biofilosofia*, un pensiero che guardi all'elemento biotico dell'umano, senza arrestarsi ad esso. In altri termini, se, per Plessner, la biologia è necessaria al fine di comprendere l'essenza dell'uomo, essa tuttavia non è sufficiente a realizzare tale scopo. L'antropologia non può ridursi ad un sapere *del* corpo, per quanto indispensabile, ma deve, a partire da tale sapere, assumere uno sguardo comprensivo della duplicità d'aspetto del vivente e in particolare del vivente umano.

In questa idea di biologia filosofica si può riscontrare quanto già detto rispetto alla peculiare relazione intrattenuta dall'antropologia filosofica nei confronti delle scienze: partire dalle scienze, per andare oltre esse; in questo caso, partire da un'indagine sulla dimensione organica dell'uomo, senza ridurre l'intera sfera umana al meramente empirico, alla sua carnalità. Ora, in questa riappropriazione del corporeo che Plessner guadagna già a livello metodologico, richiamando nelle sue indagini il sapere biologico, troviamo indiscutibilmente un'istanza viva e attuale dell'antropologia plessneriana. Il corpo e la corporeità costituiscono, infatti, un vero e proprio *tòpos* nella riflessione filosofica novecentesca. Si potrebbe osservare che, dopo un lungo periodo di oblio della dimensione corporea del soggetto,²² ridotto, nella maggioranza dei casi, ad una soggettività trascendentale fortemente de-somatizzata, la filosofia ha saputo riguadagnare, a partire dal secolo scorso, una nuova prospettiva sul soggetto umano che non guardi solo

21. PLESSNER 2006, p. 50.

22. Questa mancanza di considerazione della dimensione corporea è rimproverata dallo stesso Plessner anche a Scheler. Nello scritto del 1911 *Sull'idea dell'uomo* Scheler, sostiene Plessner, «designa l'uomo, sulla scia di Nietzsche, come una transizione e addirittura come una figura della trascendenza. Le differenze biologiche non vogliono dire nulla. [...] Attraverso la natura non si dà l'essere umano (per Scheler). Quest'ultimo diventa ciò che è mediante il suo rapporto con Dio» (PLESSNER 2006, p.11). Plessner accomuna poi la posizione di Scheler a quella di Heidegger: «alla teomorfia dell'uomo nel senso di Scheler, corrisponde l'ontomorfia, nel senso di Heidegger». In altri termini, l'uomo viene spiegato tanto da Heidegger quanto da Scheler attraverso un principio trascendente, attraverso Dio e l'essere, e non attraverso il corpo; l'essere umano viene, dunque, compreso a partire dall'alto e non dal basso. Ora, agli occhi di Plessner, Scheler attenua questa sua posizione nello scritto del 1928, ma, nonostante tale attenuazione, il corpo non risulta ancora elemento decisivo nell'antropologia scheleriana.

alla ragione e alle sue funzioni, ma al corpo stesso.²³ In questo scenario si situano legittimamente le indagini antropologiche di Plessner che pongono al centro del proprio *focus* il soggetto corporeo, il corpo del soggetto, la soggettività nella sua ineludibile corporeità: il corpo *agente* che in-corpora il mondo.²⁴

Tali indagini, i cui risultati riprenderemo ora brevemente, sono articolate da Plessner secondo un duplice registro, una duplice direzione: la prima, quella orizzontale, riguarda «la relazione che l'uomo nel suo agire e subire ricerca con il mondo»;²⁵ la seconda si rivolge «alla posizione dell'uomo nel mondo come organismo nella categoria degli organismi».²⁶ Più precisamente, nella prima si può comprendere l'uomo come soggetto-oggetto della cultura, coinvolto nella sua relazione strutturale al mondo sociale-culturale; nella seconda si può cogliere, invece, l'essere umano nella veste di soggetto-oggetto del mondo naturale, di organismo nel regno animale. Ora, entro tale duplice direzione d'indagine si staglia chiaramente la figura di un soggetto biologico-sociale, ovvero di un soggetto-oggetto sia della natura che della cultura, un soggetto incarnato, un soggetto in carne ed ossa, nelle cui vene scorre sangue e non, per usare una celebre espressione di Dilthey, la linfa annacquata della ragione.

Di tale soggetto incarnato Plessner fa questione dapprima in quella che egli stesso definisce l'indagine orizzontale. Tale indagine è rubricata dal filosofo sotto il titolo di estesiologia, intesa *kantianamente* come critica dei sensi. Tale critica è elaborata da Plessner in due opere: *L'unità dei sensi. Lineamenti di un'estesiologia dello spirito* (1923) e, anni dopo, *L'antropologia dei sensi*²⁷ (1970). In queste opere, strettamente

23. Il corpo assumerà in filosofia una centralità indiscussa con autori quali Sartre e Merleau-Ponty. A proposito di questi autori Plessner dichiara in chiusura alla seconda premessa alle *Stufen* che «in Sartre, soprattutto nei suoi primi lavori, e in Merleau-Ponty si trovano 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 2006, p. 25).

24. Sulla centralità assegnata al corpo dal progetto plessneriano si cfr. Russo 2005b, pp. 33-49.

25. PLESSNER 2006, p. 56

26. PLESSNER 2006, p. 56.

27. Come osservato da Russo, nella *Postfazione* alla traduzione italiana del volume, «*L'antropologia dei sensi* (1970) vuole essere la sintesi di un lavoro assai più ampio risalente a quasi cinquant'anni prima: *L'unità dei sensi. Lineamenti di una estesiolo-*

connesse l'una all'altra, Plessner mette in luce del soggetto corporeo il «farsi sensibile dello spirito e il farsi spirituale dei sensi»,²⁸ cioè il «sistema di condizioni reciproche tra forme simboliche e organizzazione fisica»,²⁹ o, in termini più semplici, la relazione tra i nostri sensi e i nostri prodotti culturali e quindi la genesi del nostro mondo culturale a partire dallo schema sensoriale.³⁰ Con tale estesiologia, si può dire, è indagata la trama concreta di natura e cultura così come si realizza nei nostri comportamenti, nei nostri abiti, nella creazione dei nostri artefatti materiali e simbolici. Per Plessner si tratta, dunque, di esibire la linea sottile che collega le nostre oggettivazioni alla corporeità, al modo in cui l'uomo biologicamente è, al nostro sostrato somatico, senza tuttavia ricadere da un lato in un monismo che riduca la sfera culturale al mero prodotto di funzioni organiche e senza dall'altro lato postulare una separazione ontologica tra le due sfere dell'umano, tra natura e cultura. In altri termini, pur rimanendo sulla superficie della questione,

gia dello spirito (1923): nientemeno che una "critica dei sensi", a completamento e rivisitazione dell'impresa critica di Kant» (PLESSNER 2008, p. 103)

28. PLESSNER 2006, p. 57.

29. PLESSNER 2006, p. 57.

30. Nell'antropologia dei sensi Plessner pone la seguente questione: «Nell'uomo natura e spirito si incontrano, ed è bene allora cercare gli specifici punti di contatto - e di cesura - in cui avviene la compenetrazione di trame naturali e spirituali. La trama naturale si costruisce con i dati sensibili, con i materiali della percezione sensoriale. Quale ruolo svolgono tali materiali nella costruzione delle trame spirituali?» (PLESSNER 2008, p. 73) e ancora Plessner domanda: «Quali specifiche possibilità ottiene l'uomo (come persona) dai suoi sensi, quelli a cui normalmente si affida e da cui dipende?» (PLESSNER 2008, p. 21). Rispondendo a tali domande, l'estesiologia intende indagare i modi di apparizione del mondo così come ci è dato, come è incorporato nei sensi, i quali non sono più, come voleva Kant, neutrali, subordinati all'intelletto, e non sono nemmeno meri trasmettitori di informazioni, bensì hanno delle loro leggi strutturali: vi sono delle leggi estesiologiche che offrono all'uomo un determinato mondo e determinate possibilità. A questo proposito Plessner osserva: «Nei modi che la nostra organizzazione sensibile ci mette a disposizione, nei modi del rapportarsi, del percepire, del sentire, 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 2008, p. 74). E anche nel caso dell'estesiologia diventa decisivo, per Plessner, il modello biologico: «Sensi e organi di senso esigono una connessione tra aspetto interno ed esterno quale solo la biologia può darci. Nell'intero campo della problematica filosofica dei sensi non faremo alcun progresso se non impariamo a considerare l'uomo come un essere vivente. Per questo un modello biologico ci è d'aiuto» (PLESSNER 2008, p. 12).

con l'estesiologia prima e l'antropologia dei sensi poi, Plessner intende mostrare come, mediante quelli che egli ne *L'unità dei sensi* nomina lo schematismo scientifico, linguistico e quello artistico - in cui sono coinvolti tanto lo spirito quanto il corpo - possiamo spiegare, a partire dal modo in cui il mondo ci è dato nei sensi, i nostri comportamenti, il codice delle nostre culture.³¹ Dunque, i sensi, nell'ottica plessneriana, condizionano il nostro modo di aver mondo, di essere nel mondo, di essere mondo, ma nello stesso tempo non lo risolvono, così come non si può risolvere il nostro mondo in una mera costruzione culturale. Natura e cultura sono ancora una volta, anche nell'estesiologia e poi nell'antropologia dei sensi, solo ed esclusivamente aspetti interdipendenti del soggetto umano, un soggetto, la cui dimensione corporea gioca con Plessner un ruolo ormai fondativo nella relazione al mondo, nel suo essere e avere mondo.

Di questo soggetto incarnato Plessner fa poi questione nell'indagine verticale, consegnata per lo più alla biofilosofia de *I gradi dell'organico e l'uomo*, risalente al 1928. Nel suo *opus maius*, il filosofo, opponendosi a quel pallido soggetto proposto fino ad allora da gran parte della filosofia, fa leva, per spiegare il vivente e più in particolare l'umano, sull'aver corpo ed essere corpo. Il vivente ha il proprio limite, possiede il proprio corpo come proprio strumento, ma, allo stesso tempo, è quel corpo che esso possiede: la relazione al limite *del* corpo costituisce la leva, il dispositivo, per la comprensione dell'essere umano - quale essere eccentrico - e più in generale dell'essere vivente.

Di questa centralità acquisita dal corpo e dalla corporeità è sintomo, specularmente, lo slittamento semantico che la parola coscienza subisce nella prima parte de *I gradi dell'organico e l'uomo*. Diversamente dalla definizione tradizionale di coscienza che coinvolge lo psichico, essa è intesa e presentata da Plessner come una «relazione unitaria tra soggetto vitale e ambiente»,³² una relazione che si attua attraverso la corporalità, il corpo vivente. In questo senso, la coscienza, nella prospettiva plessneriana, non indica ancora una presa di coscienza o un aver coscienza e tanto meno un'autocoscienza nel senso di un aver coscienza di sé stessi. Infatti, il filosofo afferma, a tutta prima

31. Su questo punto si confronti Russo 2009, p. 58.

32. PLESSNER 2006, p. 92

paradossalmente, che la coscienza non è in noi come una camera o una sfera invisibile, ma «noi siamo nella nostra coscienza, vale a dire che noi ci comportiamo nei confronti dell'ambiente come corporalità capace di movimento». ³³ La relazione tra corpo e ambiente è coscienza; l'interazione tra organismo e ambiente è ciò che possiamo considerare coscienza in modo originario. A questo proposito Plessner precisa ancora che «la coscienza non è altro che questa forma fondamentale del comportamento di un essere vivente nella sua posizione autonoma rispetto all'ambiente» e ancora la coscienza è «un'unità sferica di soggetto e mondo». ³⁴ Parafrasando tali definizioni, possiamo riassumere dicendo che noi siamo *nella* coscienza e, allo stesso tempo, *siamo* la coscienza solo grazie al corpo, al nostro avere un corpo ed essere un corpo.

Il soggetto corporeo si trova ancora una volta, come già avveniva negli studi squisitamente estesiologici, collocato al cuore dell'antropologia filosofica di Plessner, che al corpo, all'organismo assegna una centralità indiscussa. Ma di tale centralità assegnata alla dimensione corporea strutturalmente relazionata all'ambiente non ne beneficia solo l'immagine dell'uomo - compreso dal filosofo nella sua peculiare unità psico-fisica e non semplicemente come essere razionale - bensì l'intero regno del vivente, ripensato da Plessner, in modo originale, per mezzo del prisma concettuale della posizionalità (*Positionalität*). Questo ripensamento del vivente, che si traduce al termine dell'indagine plessneriana in una vera e propria ontologia dell'organico, costituisce, come vedremo ora, un luogo vivo e attuale del discorso teoretico del filosofo, discorso rivolto a ridare valore e dignità non solo all'uomo, ma all'animale stesso e più in generale all'essere vivente nelle sue infinite e mutevoli declinazioni.

3. Per un'ontologia continuista del vivente: la differenza antropologica, una questione di grado

Un merito indiscusso del pensiero plessneriano è di certo ravvisabile nella soppressione di ogni differenza d'essenza nella *scala naturae*. Assumendo la relazione organismo-ambiente, o meglio il concetto di

33. PLESSNER 2006, p. 92.

34. PLESSNER 2006, p. 92.

posizionalità, quale leva della sua riflessione, Plessner affranca il problema della differenza antropologica da ogni indebita ipotesi metafisica: la differenza tra uomo e animale non è riducibile ad una qualche *differenza essenziale* - che assegnerebbe solo ed esclusivamente all'uomo un qualche *Geist* o proprietà sovra-empirica - bensì una differenza di grado. A questo superamento dell'abisso che tradizionalmente separava l'uomo dall'animale - abisso rivendicato con forza nel Novecento da Heidegger - Plessner giunge attraverso un radicale ripensamento dell'intero regno del vivente, ridisegnato grazie al concetto di *Positionalität*:

Il corpo organico, nella sua vitalità, si distingue dunque dal corpo inorganico per il suo *carattere posizionale* o per la sua *posizionalità*. Con questo concetto si deve intendere quel fondamento della sua essenza, che rende un corpo posto nel proprio essere. Come già visto, i momenti «oltre sé» e «verso sé, entro sé» definiscono uno specifico essere del corpo vivente, che viene per ciò sollevato nel passaggio del limite, divenendo ponibile. Il corpo con le modalità specifiche «oltre sé» e «verso sé», si taglia da se stesso e si mette in relazione con sé. Più precisamente: il corpo è fuori e dentro di sé.³⁵

Il corpo organico, differentemente da quello inorganico, è contraddistinto da una duplice dinamica: esso ha il proprio limite e lo ha solo nella misura in cui possiede la capacità di oltrepassarlo – dice Plessner. Il vivente è posto, cioè, in sé a partire dal suo essere sospeso, dal suo essere fuori di sé, esso è aperto e, allo stesso tempo, chiuso nei confronti dell'ambiente che lo circonda. Ora, il grado di apertura e chiusura all'ambiente definisce, nella prospettiva plessneriana, le diverse forme del vivente, per cui i differenti livelli dell'organico dipendono, in ultima istanza, dal diverso grado di posizionalità. Per chiarire tale concetto di posizionalità guardiamo ora alle due forme fondamentali di organizzazione del vivente individuate da Plessner: la forma aperta, che contraddistingue la pianta, e la forma chiusa, che è propria dell'animale e dell'uomo. Lungo questa via vedremo assottigliarsi sempre più la divaricazione, tradizionalmente inaggirabile, tra uomo e animale a favore di un'ontologia continuista in cui pianta, animale e uomo risultano dislocati secondo una scala crescente nel regno dell'organico.

35. PLESSNER 2006, p. 156.

Innanzitutto, per Plessner l'organismo di forma aperta, qual è la pianta, è inserito immediatamente nell'ambiente, divenendo «una parte non indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente».³⁶ Ciò significa che nello iato esistente tra la chiusura del corpo organico e l'appartenenza dell'organismo al *Lebenskreis*, questo *typus* è definito da una netta prevalenza della seconda sulla prima, cioè dell'apertura, dell'appartenenza all'ambiente rispetto all'indipendenza e alla chiusura. Per semplificare la complessa indagine plessneriana sul regno vegetale, possiamo affermare che la pianta ha una scarsa autonomia ed è completamente inserita, immessa nel suo ambiente: la pianta dipende da esso. Ciò è dimostrato, agli occhi di Plessner, da un duplice fatto: la pianta, sul piano morfologico, è caratterizzata da «una tendenza allo sviluppo di superfici direttamente protese verso l'ambiente»,³⁷ ossia verso l'esterno, mentre in essa, sul piano fisiologico, è assente un organo centrale in grado di svolgere la funzione di nucleo dell'intero organismo. In altri termini la pianta non ha un centro ed è protesa verso il fuori. Ma non solo. L'assenza di distanza dall'ambiente in cui la pianta si trova è inoltre dimostrata dal carattere prevalentemente statico che essa presenta e che non le permette di evitare, di sospendere il contatto con l'ambiente esterno. Essa perciò più che essere un individuo è un *dividuo*.³⁸ Così se, come ogni altro vivente, la pianta è definita da Plessner nei termini di *soggetto*, tuttavia essa non è in grado di guidarsi con azioni intenzionali, non è in grado di separarsi dall'ambiente: il vegetale più che soggetto *dell'*ambiente è soggetta *all'*ambiente.

Differentemente dalla pianta, l'organismo di forma chiusa, quale è l'animale, rappresenta un membro autonomo dell'ambiente. A questo proposito Plessner afferma che «la forma chiusa è quella mediante cui l'organismo, con tutte le sue manifestazioni vitali, si inserisce nell'ambiente in modo mediato, rendendolo una parte indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente».³⁹ E ancora il filosofo precisa che, «mentre la forma aperta consente che l'organismo, con tutte le superficie contigue all'ambiente, sia il portatore delle funzioni, la forma chiusa dovrà

36. PLESSNER 2006, p. 244.

37. PLESSNER 2006, p. 244

38. PLESSNER 2006, p. 245.

39. PLESSNER 2006, p. 251.

manifestarsi come una reclusione, possibilmente rigida, del vivente rispetto al suo ambiente».⁴⁰

Nel contrasto tra apertura e chiusura all'ambiente, nell'animale riscontriamo, a differenza che nella pianta, una preminenza, un primato della chiusura: l'animale è caratterizzato da una forte coesione e da una elevata differenziazione interna degli organi che lo rende un'unità organica autonoma. Ma ciò che distingue ancora più l'animale dalla pianta è l'essere dotato di una zona sensoria e motoria, di cui la pianta è sprovvista. Tale zona permette all'animale di distoglier-si dall'ambiente circostante, di fuggire da esso o di padroneggiarlo. L'animale non è travolto dall'ambiente, non è a contatto diretto con esso: animale e ambiente non costituiscono un mero *continuum*. Nelle funzioni sensoriali e motorie riscontriamo, dunque, l'indipendenza posizionale dell'animale: l'organismo di forma chiusa sente e agisce sull'ambiente circostante poiché porta con sé ciò che Plessner definisce «una rappresentazione centralizzata dell'organismo».⁴¹ Con tale espressione, il filosofo intende indicare che l'animale, a differenza del vegetale, è fornito di un organo centrale in virtù del quale l'organismo può porre l'insieme dei propri organi come intermediario, come framezzo tra sé e l'ambiente. A partire da questo centro l'animale ha corpo ed è corpo, è in sé e fuori di sé. Il corpo, che si ha e si è, media il rapporto con l'ambiente: «il corpo è divenuto il piano intermedio tra il vivente e il *medium*»⁴² e il centro organico è il soggetto dell'avere un corpo. In altri termini, l'animale è sé stesso ed ha sé stesso, è un corpo vivente (*Leib*) che ha un corpo oggettivo (*Körper*), un organismo, di cui esso si avvale come proprio strumento. L'animale è centrato - dice Plessner - cioè è un soggetto situato nel proprio centro, è un sé centrico dotato di interiorità. Occorre qui ricordare che anche la pianta è un soggetto per Plessner, ma essa, come abbiamo visto, non ha un centro e se possiamo

40. PLESSNER 2006, p. 251.

41. PLESSNER 2006, p. 255. Più diffusamente Plessner afferma che «anzitutto però non è senz'altro evidente che l'organismo nella relazione in cui subisce passivamente "senta" gli stimoli del *medium* e nella relazione di formazione attiva "agisca" sul *medium*. Ma occorre ricordare che queste relazioni reciprocamente opposte, nel loro dualismo morfologico e funzionale, devono rendere possibile l'esistenza della forma chiusa. Questo perché portano con sé la comparsa di una rappresentazione centralizzata» (PLESSNER 2006, pp. 254-255).

42. PLESSNER 2006, p.255.

dire che ha un corpo, di certo dobbiamo precisare che essa non lo gestisce, ma è in balia dell'ambiente circostante.

Ora, ritornando all'animale possiamo osservare che alla modalità della centralità si accompagna ciò che Plessner chiama frontalità (*Frontalität*), per la quale l'animale si pone ed è posto di fronte al campo circostante. L'animale è separato dal proprio ambiente che ha di fronte a sé e con il quale intrattiene una relazione antagonistica. Tale relazione antagonistica rispetto al campo posizionale ci mostra la presenza nell'animale di una coscienza: l'animale è capace di scelta tra diverse possibilità, è capace di direzionamento motorio intenzionale, ha un'intenzionalità individuale.⁴³ Ma se l'animale è centrato, ha memoria e capacità di scelta, occorre domandare: che cosa distingue l'animale dall'uomo? Qual è il proprio dell'uomo? Cosa caratterizza la nostra umanità? Qual è il limite che segna la differenza antropologica, seppur secondo una continuità ontologica inaggrabile?

Per Plessner, l'animale non riflette su di sé, non si oggettiva. In altri termini, l'animale ha consapevolezza di quello che fa, ma non sa del proprio sapere, non ha il modo di avere il proprio corpo, esso non è autocosciente, *differentemente dall'uomo*.

Solo l'uomo, che come l'animale è caratterizzato da una forma organizzativa chiusa, ha la capacità di riflessione totale su di sé e ciò perché soltanto all'essere umano spetta, agli occhi di Plessner, la possibilità di prendere distanza da sé. In altri termini, possiamo dire che la specie umana è l'unica specie tra i viventi che possiede una consapevolezza mediata di sé: l'essere umano si vede dall'esterno, ha distanza, è distanza. Questa presa di distanza è possibile nella riflessione, in cui l'uomo guarda a sé da altre prospettive e in tal modo sa della sua posizione: l'uomo è un io, è posizione eccentrica. Ciò

43. In questo senso Vallori Rasini sottolinea che, per Plessner che si avvale dei risultati di Köhler, «concretamente, nell'osservazione empirica, l'animale dimostra intelligenza e memoria, è capace di analisi di struttura del campo spaziale, sa utilizzare strumenti che trova a disposizione nell'ambiente, sia per superare ostacoli sia per compiere azioni finalizzate di varia natura. Gli manca però la capacità di ottenere soluzioni "negative", che sono soltanto pensabili e non immediatamente visibili. Questo prova, secondo Plessner, che all'animale manca il carattere oggettivo dell'ambiente, come gli è negata la capacità di risolvere situazioni in cui sia necessario saper distinguere tra particolare e generale, cosa che attesta l'assenza di una piena coscienza di sé e dell'ambiente» (RASINI 2013, pp. 88-89).

significa, in ultima istanza, che l'uomo è de-centrato, è in sé e distante da sé, è scissione e unità: egli è sufficientemente distante da sé per coglier-si, per cogliersi come sé.

Senza entrare nei dettagli della trattazione plessneriana della posizione eccentrica, ormai già largamente esplorata nella letteratura secondaria,⁴⁴ si può osservare che il sé, il quale caratterizza pianta, animale e uomo, si declina in un mero sé - nel senso di un avere corpo - nel vegetale, in una coscienza nell'animale e in un'autocoscienza nell'uomo. Tale differenziazione, come abbiamo visto, si realizza a partire dalla capacità dell'organismo di distanziarsi o meno tanto dall'ambiente quanto dal proprio corpo. In tal modo, al termine della riflessione plessneriana troviamo una scala organica, una ontologia continuista, in cui i suoi elementi "acquistano" tanta più coscienza quanto più *sanno* distanziarsi, *sanno* prendere distanza da sé e dall'ambiente. La distanza, il prendere distanza diviene, dunque, il metro di misura per delineare il vivente: ogni ipotesi metafisica è così bandita dal discorso antropologico, saldamente ancorato alla dimensione corporea del vivente e alla relazione che l'organismo intrattiene con il proprio ambiente e con sé stesso.

Ora, questa concezione del vivente che assegna un aver corpo alla pianta, una coscienza all'animale e un'autocoscienza all'uomo, a partire dal concetto di posizionalità, ha un duplice valore che si lega alla nostra attualità. *In primis*, come già anticipato all'inizio dell'analisi, l'uomo non è più separato dall'animale mediante un abisso, come voleva buona parte del pensiero occidentale: entrambi sono coscienti e hanno un mondo, entrambi sono soggetti (come lo è anche la pianta) e più precisamente «soggetti *nel* vivere». In secondo luogo, la differenza tra essere umano e animale non si fonda più su una qualche qualità metafisica - quale poteva essere ancora lo spirito in Scheler, secondo l'esegesi plessneriana, o la razionalità - che pertiene esclusivamente all'umano, ma ha il suo fondamento nella diversa organizzazione dell'organismo.

Questi due elementi d'attualità si ricollegano, seppur con evidenti e *inappianabili* differenze, a quel radicale ripensamento della differenza antropologica che si sta realizzando oggi nel mondo negli *Animal Studies* e che intende riconoscere una radicale continuità tra

44. Sul concetto di posizionalità si confronti FISCHER 1989.

uomo e animale. Come emerge da gran parte degli studi in questo nuovo ambito di ricerca - così come nel pensiero plessneriano - uomo e animale non sono più separati da uno iato incolmabile, ma sono dislocati sullo stesso piano d'esistenza, sono entrambi esseri viventi che si distinguono l'uno dall'altro a partire da una differente organizzazione corporea e da una conseguente diversa declinazione della relazione intrattenuta con l'ambiente. In questo senso, nel dipinto del vivente proposto dal filosofo, possiamo riscontrare più una *continuità* che una discontinuità tra le diverse forme di vita, più un'immagine omogenea della natura che una linea spezzata da fratture insanabili. Tale immagine, seppur ancora indeterminata nei contorni, può di certo contribuire a quel generale ripensamento che si sta realizzando, nel campo della filosofia e delle scienze, di ciò che rubriciamo sotto il nome di animale; un ripensamento che conduce nella nostra attualità ad assegnare all'animale più di quanto la tradizione occidentale gli aveva finora riconosciuto, facendo dell'animale stesso - potremmo dire in termini plessneriani - un soggetto provvisto di un sé, un me anche se non ancora un io, molto più vicino all'uomo che alla pianta.

Quest'ultimo punto vitale del pensiero plessneriano si riallaccia inevitabilmente agli altri momenti di attualità che abbiamo individuato lungo il tracciato teoretico disegnato dal filosofo, ossia l'interdisciplinarietà e l'attenzione alla dimensione corporea. Questi punti sono strettamente connessi tra loro poiché l'antropologia filosofica proposta da Plessner riguadagna il corpo, la corporeità del vivente, proprio grazie al serrato confronto con le scienze della vita e in particolare con la biologia, ossia a partire da quella apertura interdisciplinare - teorizzata e realizzata dal filosofo - che permette all'indagine antropologica di guardare al vivente umano e in generale al vivente, secondo nuove prospettive, secondo nuove istanze. Ed è proprio in seno a questa nuova visione che l'intero regno del vivente è ridefinito: non solo l'uomo, ma anche l'animale e la pianta guadagnano nuova dignità ontologica e una diversa posizione nel regno dell'organico grazie all'opera plessneriana. Ma se l'interdisciplinarietà, la corporeità e l'ontologia continuista costituiscono di certo solo alcune delle istanze più vive e attuali del discorso del filosofo, non possiamo, tuttavia, dimenticare i limiti di tale discorso. Tali limiti sono dettati non tanto dal procedere interno del pensiero plessneriano, quanto dall'orizzonte entro cui tali istanze si collocano: la scienza biologica con la quale Plessner si confronta,

all'inizio del secolo scorso, assume nel presente una veste totalmente diversa, così come il corpo umano e animale a cui oggi si guarda - nella scienza così come nella filosofia - appare differente, grazie alle nuove scoperte, alle biotecnologie, al transumano, rispetto a quello a cui si rivolgeva Plessner nella sua pratica filosofica. Ma al di là di ciò che è "morto", usando ancora l'espressione crociana da cui ha preso avvio il nostro lavoro, della filosofia di Plessner, i punti vivi, le genuine istanze, messe in luce, rimangono ineludibili contributi all'interno del dibattito attuale sull'uomo e sul vivente, o almeno dei preziosi segnava nel cammino di definizione di ciò che umano, un cammino che, come voleva Plessner, è e rimarrà infinito: l'uomo è ancora oggi una questione aperta. Possiamo così concludere dichiarando che la voce e il pensiero di Plessner, al di là dei limiti che ogni pensiero, per la sua natura storica e temporalmente determinata, porta con sé, rimane ancora da ascoltare nella riproposizione di quei problemi, o sarebbe meglio dire di quegli enigmi, che si celano sotto il titolo, tanto generale quanto problematico, di essere umano.

Roberto Redaelli

Università degli Studi di Milano
redaelli.ro@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- ACCARINO, B. (a cura di) 2009, *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano.
- BORSARI, A. e M. RUSSO (a cura di) 2005, *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Catanzaro.
- CROCE, B. 1907, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari.
- FISCHER, J. 2008, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg.
- FISCHER, J. 1989, «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie», in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2, p. 165-228.
- GEHLEN, A. 1983, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- 1990, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di G. AULETTA e E. MAZZARELLA, Guida, Napoli.
- KANT, I. 2010, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. BERTANI e G. GARELLI, Einaudi, Torino.

- MICHELINI, F. e J. DAVIES (a cura di) 2013, *Frontiere della biologia. Prospettive filosofiche sulle scienze della vita*, Mimesis, Milano.
- PINOTTI, A. e S. TEDESCO (a cura di) 2013, *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia, evo-devo*, Raffaello Cortina, Milano.
- PLESSNER, H. 1937, *Gesammelte Schriften, VIII, Conditio humana*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- 1980, *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
 - 1983, *Gesammelte Schriften VIII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
 - 2006, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. RASINI, Bollati Boringhieri, Torino.
 - 2007, *L'uomo, una questione aperta*, a cura di M. BOCCIGNONE, Armando Editore, Roma.
 - 2008, *Antropologia dei sensi*, a cura di M. RUSSO, Raffaello Cortina Editore, Milano.
 - 2010, *Antropologia filosofica*, a cura di O. TOLONE, Morcelliana, Brescia.
- RASINI, V. 2013, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine.
- RUSSO, M. 2005a, *Introduzione*, a cura di A. BORSARI e M. RUSSO, Catanzaro.
- 2005b, «'Verkörperung'. Considerazioni sul luogo dell'antropologia», in *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di A. BORSARI e M. RUSSO, Rubbettino, Catanzaro, p. 33-49.
 - 2008, *Postfazione*, a cura di M. RUSSO, Milano.
 - 2009, «Corpo, schema e significato: per una 'poetica del comportamento umano'», in *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, a cura di B. ACCARINO, Mimesis, Milano, p. 51-64.
- SCHELER, M. 2009, *La posizione dell'uomo nel Cosmo*, a cura di G. CUSINATO, Franco Angeli, Milano.