

CLAUDIA NIGRELLI

FORME E FIGURAZIONI IN HELMUTH PLESSNER.  
DALLA COMPRENSIONE DELLA VITA ALLA  
QUESTIONE DELLA RESPONSABILITÀ

SOMMARIO: *1. Introduzione; 2. Centralità del problema della “vita”; 3. Presupposti morfologici; 4. L’organico tra Plessner e Buytendijk; 5. Schranke vs. Grenze; 6. Ricentramenti e decentramenti; 7. Conclusioni.*

*1. Introduzione*

Scrivono Helmuth Plessner nel 1937: «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» [Plessner 2010, 53]. Tuttavia, continua, «il particolare legame dell’antropologia filosofica con la situazione pratica le proibisce, in fondo, di definire o caratterizzare l’uomo, ancorché nella pienezza di “tutte” le sue dimensioni d’essere, sulla base di ciò che egli “propriamente” può e deve essere» [Plessner 2010, 54]. Non si tratta, dunque, per l’antropologia filosofica di definire univocamente ciò che l’essere umano è, ma di utilizzare il concetto di essere umano come una formula dotata di valore “introduttivo-espositivo”, come un punto di riferimento che permetta di «assicurare un’insondabilità che sancisca la serietà della responsabilità dinanzi a “tutte” le possibilità nelle quali egli [l’umano] può comprendersi e dunque essere» [Plessner 2010, 54]. Riconoscere uguale validità alle diverse forme e metodi tramite cui gli esseri umani conducono la propria vita e interrogano la propria condizione vuol dire descrivere il funzionamento di questa forma di vita nei termini di un processo ininterrotto di autoidentificazione attraverso cui essa si ricostituisce sempre di nuovo nell’esperienza dell’autocomprensione [Giammusso 1995, 229], un processo cioè di continua configurazione – dell’essere in un modo rispetto ad altro – ma anche continua possibilità dell’essere altrimenti. In questo senso, se guardata dal punto

di vista dei processi di configurazione, la vita umana si rivela nella filosofia plessneriana come uno dei modi tramite cui si realizza la «logica della forma vivente» [Plessner 1985, 327], dove con forma s'intende un «estemporaneo condensarsi nell'apparenza visibile di una trasformazione sempre in atto» [Giacomelli 2021, 21]. Per questo, di seguito, si tenterà di mostrare la centralità della tensione tra forme e processi di figurazione per l'antropologia filosofica plessneriana, di vagliare, cioè, la possibilità di riscontrare la presenza di uno "stile morfologico" [Pinotti & Tedesco 2013, 13] a partire, prima di tutto, dalla domanda formulata nel 1923 in *Die Einheit der Sinne*: perché il mondo ha questa forma e non un'altra? E Plessner vi risponde, in un primo momento, indagando il valore normativo dei sensi per le espressioni culturali; in seguito, tramite l'osservazione-comprensione della relazione tra organismi e ambienti che si manifesta nel comportamento e, per finire, nello studio comparativo dei modi in cui i corpi viventi si relazionano a se stessi e agli ambienti. Ne emerge una forma di vita definita eccentrica, quella umana, in cui la tensione tra forme e processi di figurazione è realizzata in maniera naturalmente artificiale. Estesiologia, filosofia della natura e filosofia della cultura si trovano dunque legate l'una all'altra e presenti l'una nell'altra: da contrassegno intuitivo dell'organico e condizione di possibilità della vita in generale, la forma dinamica diventa principio normativo della vita umana e metodo per l'antropologia filosofica.

Dopo una breve esamina dell'importanza del problema della "vita" per l'antropologia filosofica plessneriana (§2), l'articolo considera i riferimenti plessneriani all'approccio goethiano (§3) presenti, soprattutto, in *Die Einheit der Sinne* (1923) e *Anthropologie der Sinne* (1980) per poi passare, tramite il confronto con lo scritto di Plessner e Frederik J.J. Buytendijk sull'espressione mimica (1925) e l'articolo di Buytendijk sui contrassegni intuitivi dell'organico (1928) (§4), alla questione della *Grenze* e della centralità della tensione tra forme statiche e processi di figurazione dinamica per la biofilosofia plessneriana (§5). Per finire, questa stessa tensione sarà analizzata dal punto di vista della forma di vita umana (§6).

## 2. Centralità del problema della “vita”

Se con vita s'intende un processo di produzione di immagini concrete in continua evoluzione, una metamorfosi che caratterizza ogni livello dell'esistente fino a includere la materia inorganica, essa diventa sinonimo della totalità naturale come generante e generata [Rasini 2020, 293]. Durante gli anni di formazione, Plessner si era occupato delle principali correnti filosofiche del suo tempo che avevano la vita come oggetto d'interrogazione. Dal 1910 al 1912, mentre seguiva le lezioni di Wilhelm Windelband, compiva studi scientifici e nel 1920 conseguiva l'abilitazione alla libera docenza con Hans Driesch e Max Scheler. Nell'opera del 1928 dal titolo *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Plessner riconosce nel concetto di vita la “parola redentrica” del XX secolo che indica «il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole» [Plessner 2006a, 27] esaltati contro l'ottimismo del progresso, la stanchezza della civiltà e la perdita della speranza nel socialismo come forza creatrice [Plessner 2006a, 28]. Dove l'evoluzione e il progresso di ogni esistenza organica si erano rivelati un'ideologia del grande capitalismo in espansione, dice Plessner, la vita si faceva avanti come un nuovo incantesimo, come qualcosa di originario da cui tutte le ideologie potevano sorgere e che avrebbe allo stesso modo potuto inghiottirle. Da Nietzsche in poi il concetto di vita riguardava la peculiare forza dell'epoca, il suo dinamismo e la sua gioia per il futuro ma anche la debolezza dell'essere umano, la sua carenza di originarietà poiché la storia era entrata a far parte della natura come evoluzione e tuttavia restavano da chiarire le dipendenze tra fatti corporei e fatti spirituali e il paradosso che la stessa storia naturale fosse una costruzione culturale. Empirismo e apriorismo continuavano a operare dallo stesso principio: essi «pongono una sfera, in un caso quella fisica e nell'altro quella spirituale, come assoluta, e ritengono l'altra dipendente da questa, senza tuttavia indicare precisamente come una sfera sia comparsa nella dipendenza dall'altra» [Plessner 2006a, 29]. Oscuro restava dunque il salto tra le due dimensioni dell'umano come volontà libera e poetica e come oggetto del determinismo causale, peraltro non risolto dalla fortuna dell'analitica esistenziale heideggeriana il cui concetto di essere umano era «privo di corpo e di genere» [Plessner 2006a, 13], secondo la critica di Karl Löwith che Plessner cita nelle *Stufen*. Fondamentale, allora, la domanda attorno alle

condizioni di possibilità di un essere che sia insieme soggetto di una realtà spirituale e storica e persona morale dotata di senso di responsabilità nella stessa prospettiva dettata dalla sua filogenesi fisica e dalla sua posizione nell'insieme della natura [Plessner 2006a, 30], la ricerca cioè di un punto di vista unico dal quale guardare l'essere umano come «soggetto-oggetto della natura e come soggetto-oggetto della cultura» [Plessner 2006a, 56]. Questo punto di vista, pensiamo, è fornito dalla «via goethiana alla scienza» [Plessner 2006a, 48] in cui «si trovano quegli elementi con i quali può finalmente iniziare un'antropologia che sia la disciplina fondamentale per la teoria dell'esperienza umana della vita» [Plessner 2006a, 48]. L'interesse per l'approccio goethiano «sorge dalla chiara visione che nell'idea di natura di Goethe e dei suoi contemporanei molto era presagito, e qualcosa saputo, di ciò che la nostra epoca deve riguadagnarsi elaborandolo *ex novo* dalle fondamenta, dopo un periodo di incontrastato dominio dei metodi del calcolo esatto nella conoscenza della natura» [Plessner 2006a, 48].

### 3. Presupposti morfologici

Nel 1925 Plessner spiega la necessità di una critica dei sensi di ascendenza goethiana che parta dallo studio del carattere normativo dell'organizzazione sensoriale umana e che ne spieghi le leggi di connessione con le forme di conferimento di senso [Plessner 2007, 73-76]. Si chiede Plessner: «in che senso l'organizzazione sensoriale normale dell'uomo è effettivamente un'organizzazione normale, cioè normativa?» [Plessner 2007, 76]. A più riprese cita i colloqui tra Goethe ed Eckermann [Plessner 1980, 31; Plessner 2007, 63]: in *Die Einheit der Sinne*, indica la necessità di completare il progetto kantiano della *Critica della ragion pura* con quella che Goethe definisce una «*Critik der Sinne und der Menschenverstandes*» [Plessner 1980, 31]; in *Selbstanzeige der „Einheit der Sinne“*, nel 1925 circa, si afferma nuovamente che «una critica universale dell'intelletto e della ragione esige una *critica dei sensi* altrettanto universale» e che questa ha a che fare, contemporaneamente, con il fondamento di una filosofia della natura [Plessner 2007, 62-63]. Questo progetto soddisferebbe il postulato espresso da Goethe di una critica dei sensi che, dalle parole di Plessner, «come metodo critico [...] deve

interrogarsi sulla possibilità di certe prestazioni culturali. Come critica dei sensi essa si interroga tuttavia nella direzione seguente: perché determinate prestazioni sono legate proprio a questo senso e non un altro?» [Plessner 2007, 63].

Il progetto plessneriano tratta dunque della «dimostrazione critica del valore dell'obiettività delle qualità sensoriali e quindi il sostegno critico della dottrina scolastica della conoscenza *in puncto* della conoscenza sensoriale. In un certo senso la via da Kant a Goethe» [Plessner 2007, 71], cioè di come determinate forme di senso e del rendere noto si connettano a determinati materiali sensoriali. Essa parte dalla coscienza sensoriale nella sua immediatezza originaria in cui il senso si conferisce a un'intuizione immediata, a una «distinzione [che] deriva dall'aver vissuto originariamente un contrasto, un contrasto tra il semplice atto della sensazione dei dati sensoriali-materiali e l'atto di un certo modo di comprendere il materiale» [Plessner 2007, 74]. Procedendo dalla descrizione del fenomeno intuitivo alla sua comprensione, l'analisi plessneriana della sensibilità non si limita al suo valore informativo, ma si lega alle sue modalità materiali, alle qualità in cui si incorpora un determinato genere di donazione di senso rendendosi interpretabile. Le qualità, dice Plessner, non sono stati assoluti dell'essere e non sono stati soggettivi, sono piuttosto i modi in cui l'essere assoluto può diventare oggettivo, cioè reale per una coscienza [Plessner 1980, 310]. Qualità dunque e non quantità, per ampliare l'esperienza della verità a quegli ambiti che la conoscenza scientifica, ritenendoli non oggettivi, ignora. Come fanno notare Andrea Pinotti e Salvatore Tedesco, Goethe aveva già apertamente avvertito l'abuso della matematica come scienza di riferimento per l'indagine naturalistica [Pinotti & Tedesco 2013, 21] e la sua morfologia si serviva di un approccio intuitivo alla conoscenza che, fondandosi su un atteggiamento del corpo che si dispone in maniera aperta nei confronti del fenomeno, vi coglieva il suo nucleo originante, strutturante, costitutivo [Pinotti & Tedesco 2013, 11], l'universale nel particolare e nell'immanenza fenomenica la compresenza di ideale e sensibile.

Le qualità dei fenomeni, i modi in cui il mondo prende corpo come luci, colori, suoni, sapori e sensazioni tattili implicano un'apertura specifica e condizionata dai limiti della nostra struttura sensibile. Citando

ulteriormente il Goethe della *Farbenlehre*, Plessner ricorda che l'occhio deve la sua esistenza alla luce, che esso si forma sulla luce e per la luce:

Nei modi che la nostra organizzazione corporea ci mette a disposizione [...] si costruisce una corrispondente fisionomia del mondo: essa ha un aspetto, risuona, è palpabile. [...] Tanti lati, tanti sensi; ma anche: tanti sensi, tanti lati. Il mondo fenomenico di apparizione corrisponde cioè al modo in cui ci si rivolge alle cose [...]: l'apparire fenomenico comanda, ma solo se vi è un corrispettivo orientamento, una disposizione a seguirlo. L'occhio si è formato sulla luce per la luce, ha detto Goethe, e questo non sarebbe stato possibile "se l'occhio non avesse qualcosa di solare" [Plessner 1980, 371-372; tr.it. Plessner 2008, 74].

Rivolgersi alle cose è allora un essere parte attivamente al manifestarsi in virtù dell'appartenenza e dell'adeguazione reciproca di occhio e fenomeno, di organismi e ambienti che si gioca negli intrecci tra marche percettive e marche operative, tra percezione e movimento, tra interno ed esterno, tra sensi e senso di volta in volta qualitativamente diversi e immediatamente comprensibili come totalità, perché chi osserva è vivente anch'esso. Come in Goethe, si tratta di un'osservazione partecipe dei fenomeni naturali, la descrizione di un'esperienza vissuta, vita che osserva la vita [Pinotti & Tedesco, 19] (si pensi alla celebre formula di Viktor von Weizsäcker, «è la nostra vita a fare da presupposto a una teoria scientifica, e [...] quest'ultima è dunque il prodotto di un essere vivente» [Weizsäcker 2013, 86]).

L'approccio al problema della forma che, nella sua relazione con la vita e con la temporalità, si caratterizza come figurazione (*Bildung-Gestaltung*), si traduce dunque per Plessner, in un primo momento, in una «teoria complessiva dell'agire, del parlare e del formare, cioè una "poetica" che comprenda alla radice il *noein*, [e che] non può fare a meno di un'*ermeneutica dei sensi*» [Plessner 2008, 86]. Ma poiché l'analisi estesiologica dell'incorporazione è messa in relazione con l'intera esistenza corporea dell'essere umano in quanto parte dell'esperienza della natura che interroga, le ricerche di filosofia dei sensi spingono Plessner a una concezione più fondamentale dei rapporti fra corpo e ambiente e allo studio delle «forme di correlazione tra forma del corpo e forma

dell'ambiente che abbracci [...] i tipi della vita vegetale, animale e umana» [Plessner 2006a, 3-4].

#### 4. *L'organico tra Plessner e Buytendijk*

Plessner e Buytendijk scrivono, nel saggio *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs* [Buytendijk & Plessner 2003] del 1925, che il mondo invisibile di concordanze tra il vivente e il suo ambiente si dispiega in una disponibilità a priori di una certa forma di attività dotata di senso che si dà intuitivamente nelle “immagini del movimento” organico. Come Plessner chiarisce nelle *Stufen*, le immagini del movimento appaiono come una «differenziazione del formato rispetto alla sua forma» [Plessner 2006a, 152] e si presentano come unitarie nella variabilità delle curve di movimento il cui senso è dato dalla relazione tra l'organismo e l'ambiente. Nell'essere rivolto dell'organismo verso il mondo che gli sta davanti, il primo appare come essere che si comporta, essere cioè cui l'ambiente è presente, che vede, sente, cerca e vola ovvero costruisce il proprio orizzonte di senso. Le forme di comportamento sono immediatamente intelligibili perché orientate verso qualcosa ed esprimono l'armonia del corpo vivente con ciò che lo circonda nel modo di un'immagine nella quale «la nettezza della delimitazione dell'intero va di pari passo con una elevata spostabilità dei contorni» [Plessner 2006a, 151]. Il movimento vitale è definito da Plessner come

quel movimento che segue la tendenza a esso precedente o predata e il cui reale decorso quindi si dà con il carattere dell'attuazione. [...] Qui, ogni fase fattualmente passata, poiché sembra essere stata fondata in una tendenza ad essere stata sollecitata da questa, ha la caratteristica di essere stata indeterminata in ogni punto del suo percorso. Si presenta come un movimento che avrebbe potuto avvenire in modo diverso da come effettivamente è avvenuto. [...] Nel delinearsi dell'attesa, nel momento di tensione che deve risolversi, risiede quello iato dell'anticipazione, che può essere superato soltanto da un atto spontaneo scaturito dall'arbitrio. L'irrazionalità e la spontaneità del vivente, l'inclinazione a risolversi per la più improbabile all'interno di un dato numero di possibilità,

[...] si documenta nell'intuizione come *libertà dalla forma entro la forma* [Plessner 2006a, 152-153].

Questa questione è centrale al saggio di Buytendijk dal titolo *Anschau-liche Kennzeichen des Organischen* [Buytendijk 1958] e pubblicato nel 1928 nella rivista *Philosophischer Anzeiger* fondata da Plessner. Buytendijk vi indaga l'applicazione del concetto di organico in ambiti della realtà anche diversi dalle sole scienze della vita, impegnandosi nella descrizione fenomenologica dei suoi “contrassegni intuitivi” e al di là del concetto di “individualità” (poiché anche per la biologia moderna «l'organico si dà tanto all'interno quanto all'esterno dei confini dell'organismo vivente individuale [...] nella totalità costituita dall'animale e dal suo ambiente» [Buytendijk 2013, 112]). Le marche intuitive con cui Buytendijk caratterizza la presenza dell'organico sono la totalità di parti eterogenee – dove con eterogeneità si intende una differenza interna alla totalità stessa – e l'irregolarità regolare caratterizzata dalla continuità fra le parti. In questo senso, «la forma di una foglia si differenzia da quella di un cristallo perché esibisce una regolare irregolarità, che è comunque ben diversa dall'assoluta irregolarità del caotico» [Buytendijk 2013, 114]. Un cerchio, un'ellisse, un ovale e una foglia di tiglio si ordinano nell'intuizione in base alla diversa complessità della relazione fra le parti e del grado di variabilità di queste, in base cioè alla presenza di una minore o maggiore irregolarità regolare il cui grado massimo, dice Buytendijk citando Goethe, lascia presagire una “legge segreta” [Buytendijk 2013, 114]. La libertà delle parti entro certi limiti permette all'organico di rimanere identico per quanto grandi siano i cambiamenti [Buytendijk 2013, 115] e, insieme all'importanza del principio di continuità per il carattere organizzativo del reale, si ritrova in determinate situazioni come «il silenzio, l'aria del mattino, il tramonto, l'atmosfera di un dipinto, lo stile fluente di un libro e la luce fluttuante all'interno di una chiesa [che] producono lo stesso effetto organizzante, poiché ricompongono gli strappi interni, inseriscono ogni singolo aspetto in un quadro complessivo e superano le posizioni particolari» [Buytendijk 2013, 116].

Ulteriori contrassegni intuitivi sono la presenza di una delimitazione e di uno sfondo. Con delimitazione s'intende una «demarcazione rispetto all'ambiente circostante», una *Grenzlinie* o linea-limite che, nel



caso dell'organico, possiede la qualità della “nettezza”, di un confine che è chiuso, ma che ha in sé un carattere dinamico: una «superficie in cui si manifesta una tensione che si dirige verso l'interno, sostiene e guida le relazioni funzionali interne e ha il significato di una difesa nei confronti dell'esterno» [Buytendijk 2013, 118]. In questo senso, dice Buytendijk, forma organica hanno sia le forme animali che le forme psicologiche o spirituali-oggettive, perché la tensione tra chiusura e dinamicità, anche nel caso in cui si tratti di un edificio, è segno di un'organizzazione vivente che si staglia su uno sfondo disorganizzato o omogeneo:

[...] la concezione corretta della relazione tra le molteplici parti all'interno della totalità dell'organico ci grida subito: “Io sono”. Tutto questo viene accentuato nella forma organica [...]. Tanto la delimitazione nella sua tensione quanto lo stagliarsi sullo sfondo “totalmente diverso” ci avvicinano con particolare vigore all'organico in quanto espressione di “valore proprio” e di “autoaffermazione” [Buytendijk 2013, 119].

Questo “puro *valore d'essere*” dell'organico riguarda per Buytendijk oggetti naturali e unità sociali, nella misura in cui queste «esibiscono il loro valore d'essere e solo in seconda istanza, magari costrett[e] dalla necessità di realizzarsi, mantengono relazioni operative con lo sfondo» [Buytendijk 2013, 119]. Capovolgendo l'idea di una natura che si definisce in base alla conformità a scopi, Buytendijk dichiara «l'impressione che tutta la macchina razionale esista solo per mettere in mostra questo sfarzo con sconfinato spreco di energie» [Buytendijk 2013, 121]:

In quest'ottica, l'organico ha valore d'essere, porta a compimento la sua essenza esibendo la propria ricchezza. Detto in altri termini, l'organico, quando appare, dev'essere ordinato in base al grado maggiore o minore non di conformità a scopi, ma di ricchezza: non esistono organismi conformi a scopi e organismi non conformi a scopi – gli organismi sono tutti sufficientemente conformi a scopi per esibire il proprio lusso [Buytendijk 2013, 121].

## 5. Schranke vs. Grenze

L'autoesibizione della forma vivente diventa in Plessner «un indice essenziale della vitalità» [Plessner 2006a, 24], poiché «più manifestamente, chiaramente, appaiono il distacco e l'autonomia di una forma relativamente costante, più tendiamo a considerare animata una cosa corporea» [Plessner 2006a, 24]. Nelle *Stufen*, questa riflessione serve, tuttavia, come punto di partenza per una teoria dei modali organici (che «costituisce un completamento del lavoro [...] sulla interpretazione dell'espressione mimica» [Plessner 2006a, 95]) che studia le condizioni di possibilità della vitalità nella sua evidenza fenomenica.

È stato sostenuto che, nel quadro della tradizione filosofica occidentale, *Grenzen* e *Schranken* rientrano nel vocabolario kantiano da una ripresa dei termini *terminus* e *limes* [Gentile 2008, 179-187]. *Grenze* implica uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimita o racchiude; *Schranke* indica nella sua immediatezza qualcosa di semplicemente negativo [Gentile 2008, 186], una “divisione” o “barriera” invalicabile. È nella *Grenze* che una cosa acquista determinatezza e compiutezza perché si definisce rispetto ad altro, una distinzione-relazione doppia del tipo “limitato-illimitato”, “possibilità-impossibilità”. *Grenze* è *Grenzlinie*, linea-limite di comune appartenenza in cui si incontrano campi qualitativamente diversi, una «congiunzione partecipativa» [Gentile 2008, 181] in cui il limite appartiene alle due regioni che divide, mettendole in relazione. L'esistenza di limiti della ragione permette a questa di interrogarsi su ciò che sta oltre, e tuttavia la positività del limite non sta solo nella sua valenza cognitivo-razionale o pragmatico-antropologica, ma nel consentire il rapporto tra gli spazi delimitati che si definiscono reciprocamente proprio a partire da questo. Dove in Kant il limite implica il rapporto della ragione con ciò che è conoscibile e con ciò che non lo è, in Plessner diventa la «condizione minimale che costituisce, nella misura in cui è realizzata, la vitalità» [Plessner 2006a, 21]. Secondo Gregor Fitzi, Plessner parte dalla problematica biologica della filosofia della vita centrando la sua analisi sul concetto di limite in senso “fenomenico-spaziale” al fine di ottenere un «concetto esauriente della forma di esistenza umana in parallelo con quella degli altri esseri viventi» [Fitzi 2005, 245-260]. Dice Plessner: «*in abstracto* qualsiasi barriera [*Schranke*] può essere considerata come un limite [*Grenze*], nel caso in cui si trovi in un *continuum* di

possibilità di andare oltre. *In concreto* invece la differenza fra limite e barriera non di rado appare con estrema chiarezza. Per il limite rimane essenziale [...] l'unità di chiusura e apertura, che da un punto di vista posto *oltre* esso significa l'unità di permanere e passare (da una regione *all'altra*)» [Plessner 2006a, 182-183]. Nelle *Stufen*, la *Grenze* costituisce la condizione di possibilità della vita esperibile nelle sue conseguenze o nel suo fenomeno e la cui deduzione permette di «sviluppare quelle funzioni fondamentali la cui presenza nei corpi viventi viene ritenuta caratteristica della loro particolare posizione» [Plessner 2006a, 133]. Dal punto di vista della *Grenze*, cioè, si comprendono quali qualità ultime e irriducibili – chiamate anche categorie della vita o “modali dell'organico” – sono le modalità originarie della vitalità, le «forme della corrispondenza tra sfere eterogenee, tra pensare e intuire, [...] tra soggetto e oggetto» [Plessner 2006a, 143], i ponti tra organismi e ambienti che «connotano la specificità della natura organica, le forme in cui essa si presenta e le modalità ontologico-essenziali dei suoi gradi» [Plessner 2006a, 116]. Alla *Grenze* plessneriana appartiene dunque il legame reciproco ma anche il momento della separazione, è chiusura e protezione e insieme apertura e mediazione, è una linea di tensione tra forze confliggenti o adiacenti. Essa appartiene realmente al corpo vivente perché ne diventa «una proprietà decisiva (e perciò determina la sua essenza)» [Plessner 2006a, 129], cioè acquista significato determinante per la cosa influenzando il suo modo di essere nel mondo, la sua posizionalità. Se, infatti, il limite appartiene al corpo, questo si trova in una relazione aperta al *medium* pur essendo racchiuso in se stesso: con “posizionalità” Plessner indica «il momento dell'essere sollevato, dell'essere sospeso, senza perdere tuttavia l'altro momento, quello dell'essere in quiete, dell'essere stabile» [Plessner 2006a, 156], del corpo che è insieme fuori e dentro di sé. Ne consegue che per tenere conto del fatto dell'esistere oltre se stessa e in se stessa, la cosa deve differenziarsi da se stessa pur restando se stessa (altrimenti sarebbe annullata come cosa): «nell'elasticità del suo essere rispetto a tale essere consiste l'unica possibilità di avere realmente in sé il passaggio (come senso del limite)» [Plessner 2006a, 159]. Le modalità di esistenza della vitalità (posizionalità e spazializzazione, carattere processuale, carattere evolutivo, curva dello sviluppo, ecc.) rispondono tutte a questa “legge” di senso del limite.

## 6. Ricentramenti e decentramenti

La legge dell'immediatezza mediata indica giustamente il fatto di dover realizzare un equilibrio con l'ambiente tramite la mediazione della forma di organizzazione corporea (sia essa priva di centro e aperta, oppure chiusa e dunque centrica o eccentrica) come manifestazione del limite. È la maggiore o minore presenza di una connessione intermedia, necessaria a garantire l'immediatezza della relazione tra organismo e ambiente, a giustificare che si parli di "gradi" dell'organico. Dove l'animale entra in relazione con l'ambiente comportandosi in maniera autonoma, nell'uomo il contatto è ulteriormente mediato dal sapere di sé e del mondo, percepito come mondo di cose dotate di un proprio peso. All'intreccio tra essere un corpo (*Leib*) e avere un corpo (*Körper*) già presente nella forma di organizzazione centrica dell'animale, si aggiunge un punto di fuga, una distanza da cui guardare entrambe le possibilità che apre a un *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza e pone la cosa vivente umana dietro di sé, «al di qua e al di là dell'abisso, vincolata al corpo, vincolata all'anima, e insieme in nessun posto, priva di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo» [Plessner 2006a, 325]. È questa mancanza di tempo e di luogo a costituire la "nudità" dell'essere umano, costretto a realizzare l'equilibrio naturale con il proprio corpo e con l'ambiente attraverso la mediazione di forme culturali tramite cui egli «trova la sua casa e il suo radicamento assoluto» [Plessner 2006a, 339], attraverso un mondo comune che «porta la persona, nel venire da questa portato e formato» [Plessner 2006a, 327]. Ma poiché «sulla base della sua vitalità, tutto il vivente sta in una relazione comune, cioè in una relazione di compagnia reciproca, di vicinanza e associazione [...] con il suo campo circostante» [Plessner 2006a, 331], il mondo comune si comprende dalla struttura liminale della vitalità.

Nell'artificialità dell'agire, del pensare e del sognare l'essere umano entra in accordo con se stesso producendo elementi autonomi cui egli è vincolato ma che lo collocano nella sfera della libertà, del condurre la propria vita potendo scegliere la posizione da assumere: «egli deve fare per essere» [Plessner 2006a, 340] e fare avanzando a se stesso delle richieste, conducendo la propria vita tra passato e futuro in un mondo comune di costumi e legami a norme astratte che aprono al riconoscimento del valore reciproco e delle cose ma anche all'ineliminabile sofferenza dell'artifi-

cialità della forma tramite la quale soltanto si può tentare di rimettersi in equilibrio con il mondo, sempre e solo temporaneamente. Ricentramento e decentramento, come indicato da Hans-Peter Krüger, segnano allora il processo tramite cui si realizza la natura della posizionalità eccentrica intesa sia come allestimento di «un ambiente artificiale che diviene abitudine con il succedersi delle generazioni e che pertanto viene assunto in modo ri-centrico» [Krüger 2009, 129] che insistenza dell'apertura come necessità-possibilità di trasformarsi in altro. Ricentramento è spinto alla configurazione e alla comunicazione, scoperta di una forma per un contenuto dove questa non è mai là dove dovrebbe essere e apre all'«inquietudine del continuo fare» [Plessner 2006a, 343]. L'equilibrio «si spezza sempre di nuovo tra le mani» [Plessner 2006a, 340]: la differenza tra forme e contenuto diventa manifestazione del limite dell'esperienza umana nel senso in cui mette in gioco la frattura interna al corpo vivente umano tra forze centripete e centrifughe. Nella spinta alla configurazione, ogni impulso vitale della persona porta a espressione il *cosa* di qualche aspirazione [Plessner 2006a, 359] e la persona tenta di «conservare il carattere di fuggevolezza della vita» [Plessner 2006a, 346], la sua contrapposizione alla sua situazione vitale [Plessner 2006a, 332] che la allontana dal contatto immediato con la natura, ma anche la apre alla ricchezza di infinite possibilità espressive. Come sarà approfondito da Plessner nel 1931, l'essere umano vive «solo conducendo in qualche modo la sua vita [...] sempre in presenza di uno sfondo, o di un sottofondo, dell'interpretazione, sul quale esso (autocomprendendosi) si basa» [Plessner 2006b, 115]. Si realizza così, in maniera “naturalmente artificiale”, quella continua tensione tra forme e processi di figurazione che caratterizza la vita come ciò che «pone per sé una base che per essa è sempre soltanto relativamente vincolante [...] come *una* interpretazione *accanto* ad altre possibili» [Plessner 2006b, 115-116]. Dal tentativo di comprendere la vita dal punto di vista della morfologia, l'interrogazione antropofilosofica plessneriana procede dunque verso una descrizione dell'umano come “questione aperta” che si delinea nella «decisione per un presente da conquistare», nel «legame tra dimensione oscuro-potestativa e l'individuazione storicamente strappata da essa, in primo luogo nel senso del principio della corretta considerazione dello scaturire umano “dalla” vita [...] e in secondo luogo nel senso dello scaturire stesso» [Plessner 2006b, 95].

## 7. Conclusioni

Si è cercato di tratteggiare l'ipotesi di una centralità della tensione tra forme e processi di figurazione che permette a Plessner di guardare da uno stesso punto di vista il funzionamento del vivente in generale e quello della vita umana in particolare. Nelle opere di estesiologia, l'impostazione morfologica si lega allo studio dell'intreccio tra materiale e spirituale, tra sensibilità ed espressioni culturali. Poi, tramite il dialogo con Buytendijk, questa diventa ciò che permette intuitivamente di distinguere l'organico ma anche sua condizione di possibilità, che Plessner fonda con il concetto di *Grenze*. La descrizione delle forme in cui prende corpo la relazione tra organismi e ambienti come manifestazione della *Grenze* permette la comprensione dell'essere umano come una forma di vita naturalmente artificiale dove la spinta alla configurazione diventa insieme responsabilità da costruire e libertà di produrre un'infinita varietà di espressioni.

## Bibliografia

- Buytendijk, F.J.J. [1958], Anschauliche Kennzeichen des Organischen, in: F.J.J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart, Koehler, 1-13 (ed. or. 1928).
- Buytendijk, F.J.J., Plessner, H. [2003], Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Betrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs, in: H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 67-129 (ed. or. 1925).
- Buytendijk, F.J.J. [2013], Contrassegni intuitivi dell'organico, in: A. Pionotti, S. Tedesco (eds.), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 109-121 (ed.or. 1928, Buytendijk [1958]).
- Fitzi, G. [2005], Il concetto di "limite" come categoria fondativa dell'antropologia filosofica. Un confronto fra Plessner e Simmel, in: A. Borsari, M. Russo (eds.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 245-260.

- Gentile, A. [2008], “Limiti” e “confini” della ragione, in: *Archivio di Filosofia* 76 (3), 179-187.
- Giacomelli, A. [2021], *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel. Per una filosofia delle forme di vita*, Milano/Udine, Mimesis.
- Giammusso, S. [1995], *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini.
- Krüger, H.-P. [2009], Espressività come fondazione di futura storicità. Sulla differenza tra Antropologia Filosofica e filosofia antropologica, in: B. Accarino (ed.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell’espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 105-132.
- Pinotti, A., Tedesco, S. (eds.) [2013], *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Plessner, H. [1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig, De Gruyter (ed. or. 1928).
- Plessner, H. [1980], *Gesammelte Schriften III. Anthropologie der Sinne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Plessner, H. [1985], Selbstdarstellung, in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 302-341.
- Plessner, H. [2006a], *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, ed. V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1928, Plessner [1975]).
- Plessner, H. [2006b], *Potere e natura umana. Per un’antropologia della visione storica del mondo*, ed. B. Accarino, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1931).
- Plessner, H. [2007], *Studi di estesiologia. L’uomo, i sensi, il suono*, ed. and transl. A. Ruco, Bologna, CLUEB.
- Plessner, H. [2008], *Antropologia dei sensi*, transl. M. Russo, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1970).
- Plessner, H. [2010], *Antropologia filosofica*, ed. O. Tolone, Brescia, Morcelliana.

Weizsäcker, V. von [2013], La dottrina dei sensi come compito della biologia, in: A. Pinotti, S. Tedesco (eds), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 83-107 (ed. or. 1926).

## **Forms and Figurations in Helmuth Plessner: From the understanding of life to the question of responsibility**

### **Keywords**

life; morphology; *Grenze*; eccentric positionality; open form

### **Abstract**

The article proposes a reading of Helmuth Plessner's philosophical anthropology through the lens of morphology. At a time when life was once again central to the intellectual and scientific environment of the 20<sup>th</sup> century, divided between empiricism and apriorism, Goethe's morphological approach allowed Plessner to overcome this opposition and find a unique point of view to look at the human being as both natural and cultural. Goethe's influence on Plessner is first inquired in Plessner's aesthesiology, concerning the relation between the physiognomy of the world and that of the human body. This opens up to a broader question concerning the relationship between organisms and their environments that is investigated through the analysis of the behaviour of living beings (Buytendijk and Plessner) and that of the intuitive comprehension of the organic form in general (Buytendijk). The concept of *Grenze* is then fundamental to understand how the tension between forms and figurations allows Plessner to describe the functioning of life and the emergence of the human form of life, depicted in terms of an 'open question' or 'eccentric positionality' that is self-delimiting and artificially realises its own nature between responsibility and freedom to create an infinity of cultural expressions that are always different because they are contingent and historical.

Claudia Nigrelli

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna – Ecoles  
des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Parigi

E-mail: [claudia.nigrelli2@unibo.it](mailto:claudia.nigrelli2@unibo.it); [claudia.nigrelli@ehess.fr](mailto:claudia.nigrelli@ehess.fr)