

## VALLORI RASINI

INTRODUZIONE A *FILOSOFIA E VITA*

Considerato uno dei maggiori rappresentanti della corrente tedesca dell'Antropologia filosofica contemporanea, Helmuth Plessner è oggi piuttosto noto non più solo in Germania, dove già da tempo è considerato un «classico» del pensiero occidentale, ma altrettanto in Italia e nel mondo. Il suo vasto e articolato lavoro intellettuale – un lavoro che lo ha impegnato nell'arco dell'intera vita, attraversando il secolo scorso – si concentra sulla posizione dell'essere umano, sulla sua natura, le sue disposizioni, le sue potenzialità e debolezze, esplorandone la dimensione esistenziale in ogni possibile direzione: dalla condizione di ente organico (fondamento del suo poter-essere e del suo dover-fare), alle complesse dinamiche del posizionamento socioculturale, storico e politico. La filosofia parte dall'indagine sull'uomo, essendo l'uomo fonte e filtro di ogni sapere; ma un'antropologia filosofica urge specialmente quando la crisi avanza e i cambiamenti travolgono verità e certezze. Negli anni Venti del secolo scorso – anni peraltro di straordinaria produttività pratica e culturale – la richiesta di una indagine antropologica rinnovata e profonda parve a molti non più differibile, giacché ogni corrente di pensiero, ogni settore del sapere scientifico, ogni ramo dell'attività creativa, direttamente o indirettamente, sollecitava la domanda: «cosa è l'uomo?».

Ma la ricerca sull'essere che l'uomo è – sulla singolarità della sua esistenza, le sue straordinarie produzioni, le incredibili vette cui è in grado di assurgere – non può aggirare la dimensione che gli dà radice e nutrimento: la vita. L'esistenza – come sostiene Plessner in *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* – si dà internamente alla vita, è contenuta in essa come sua possibilità, e la tipologia specificamente umana di esistenza – che aspira a capire se stessa – emerge a partire da ciò che accomuna ogni organismo.

In un saggio del 1937, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in cui metteva a fuoco i compiti preposti a una teoria della natura

umana, Plessner precisava che un'antropologia di tipo filosofico non si può equiparare alle correnti di pensiero che si prefiggono di determinare l'essere e le caratteristiche umane opponendosi ai metodi specialistici delle scienze della natura, della psicologia, della storiografia e della sociologia, giacché i tentativi teorici che trascurano il dato organico possono essere efficaci solo se neutrali rispetto alla filosofia; mentre solo la ricerca di un criterio di elaborazione concettuale esteso alla dimensione organica può realmente dirsi filosofico. Indagato filosoficamente «in quanto uomo», l'oggetto della nuova antropologia si deve infatti collocare nell'orizzonte della corporeità vivente, di quella autonomia relazionale che costituisce il carattere proprio del vivente e il luogo di origine dell'intreccio direzionale dal quale anche l'eccentricità umana si genera.

Su questo presupposto poggia l'opera-pilastro del pensiero di Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Nel 1928, vi chiariva che la «parola redentrice» del XX secolo, il sigillo in cui l'epoca riponeva il proprio senso e la propria giustificazione, non potesse che essere «vita». Naturalmente, c'è modo e modo di intenderla e di renderla efficace; e allo scopo di rinnovare l'ambito del sapere antropologico, la vita si impone come il «palcoscenico» sopra il quale possono stagliarsi le linee di sviluppo della ricerca sulla natura umana: una orizzontale, che si occupi dell'uomo come creatività spirituale e portatore di cultura, e una verticale, che lo consideri come organismo tra organismi. Le due direzioni, tra loro interdipendenti, si distinguono per la necessità di dare ordine al sapere. Al centro di tutto ciò – conclude Plessner dopo avere insistito sulla sterilità del dualismo antropologico del pensiero occidentale – sta l'uomo inteso non come oggetto di una scienza e non come soggetto della propria coscienza, ma come oggetto e soggetto vivente, come unità vitale «psicofisicamente indifferente».

A partire da qui, assume il proprio significato ciascuna delle direzioni dell'indagine sull'uomo, e in particolare la inquietante, quanto inevitabile, conclusione cui conduce una corretta analisi della effettività eccentrica: la sua sostanziale «infondatezza», il «radicale sradicamento» – per usare una espressione ossimorica, in buono stile plessneriano – dell'essere umano; la sua imprevedibilità e impenetrabilità (*Unergründlichkeit*), e per conseguenza l'immenso carico di responsabilità che dovrebbe sempre accompagnarne l'agire. Certamente è que-

sto anche il motivo per il quale il pensiero di Plessner mostra ancora una straordinaria intensità e risulta capace di sollecitare la riflessione contemporanea negli ambiti più diversi del sapere – dalla teoria sociopolitica alla bioetica; dalla filosofia dell'organico all'epistemologia fenomenologica –, contribuendo peraltro a evidenziare l'*impasse* di una crisi sociale e culturale in corso. Ciascuno degli autori che generosamente hanno contribuito a questo volume ha saputo sviluppare con originalità e acume almeno una delle molteplici direzioni di questa stimolazione, concorrendo contemporaneamente a dimostrare la lungimirante e poliedrica fruttuosità dell'antropologia filosofica di Plessner.

A sottolineare la valenza fondativa del tracciato istituito con la sua filosofia del vivente, Joachim Fischer argomenta contro l'ipotesi secondo la quale nel lavoro di Plessner sarebbero da riconoscere non una ma due opere principali di antropologia filosofica: oltre a *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, vi sarebbe, in parallelo, il testo pubblicato pochi anni dopo, *Macht und menschliche Natur*. Ma a ben guardare, la questione del rapporto tra uomo e potere, tra esistenza storico-sociologica ed essenza eccentrica è già pienamente delineata attraverso la teoria della posizionalità organica e l'individuazione delle leggi antropologiche fondamentali. D'altronde, è opportuno rammentare che lo stesso Plessner ad un certo punto ritenne necessario sospendere le proprie ricerche di sociopolitica, come pure quelle di estesiologia, per agganciarle a un generale trattato di «cosmologia della forma vivente» che, analizzando l'intera graduazione della realtà organica, offrisse la base di aggancio ai principi dell'antropologia, come chiarito nella prefazione al suo *Grenzen der Gemeinschaft*.

Proprio alla rivalutazione della comprensione sociofilosofica e antropologica della vita e della distanza, per come viene tematizzata nell'opera del 1924, è dedicato il saggio di Kilian Lavernia. In *Grenzen der Gemeinschaft*, Plessner sviluppa una «filosofia dell'anima», lavora cioè sulla natura e sulle dinamiche della vita spirituale, evidenziando il carattere ambiguo della struttura psichica che si esprime attraverso l'individuazione, e con ciò l'esposizione al rischio e la intrinseca vulnerabilità dell'essere umano, sia sul piano teorico sia sul piano pratico. Ne segue che la necessità di distanza è radicata nella sfera pubblica, nella sua stessa possibilità. Le modalità della vita moderna e le sue im-

plicazioni politiche richiedono pertanto una comprensione profonda dei meccanismi riflessivi e protettivi che appartengono alla specifica forma di vita umana.

L'importanza delle considerazioni sulla dimensione politico-istituzionale che si rendono possibili all'ente di natura eccentrica sollecita la riflessione sulle dinamiche concrete della storia, in particolare sulle gravi questioni connesse all'avvento del nazionalsocialismo, e sul ruolo della Nazione tedesca. A questo proposito, Carola Dietze, mostrando una trasformazione nell'atteggiamento filosofico dello stesso Plessner rispetto agli anni giovanili, mette in evidenza nella sua posizione l'insistenza sul ruolo di una educazione al riconoscimento della realtà e all'abbandono dell'utopismo. Anche qui, è opportuno rammentare come proprio una caratteristica legge antropologica di base – quella del «luogo utopico» (*utopischer Standort*) metta costantemente a rischio la stabilità ideologico-identitaria nella forma di vita dell'essere umano.

Più in generale, è noto come Plessner abbia fortemente criticato certe carenze della Germania considerandola una «Nazione in ritardo» nei confronti delle democrazie occidentali, ma contestualmente ha contribuito a far emergere le sue potenzialità federaliste rispetto ai Paesi europei e a ottenere, come sottolinea Hans-Peter Krüger nel suo saggio, una comprensione della storia globale di grande attualità. In particolare, poiché l'alto capitalismo, rappresentando una forma di integrazione dei settori della vita e dell'agire umano di carattere economico piuttosto che culturale o spirituale, mette a rischio di politiche dittatoriali – poco importa se nell'Occidente americano o nell'Oriente asiatico –, proprio le spinte culturali di un'Europa unita possono costituire di fatto una sorta di antidoto potente e responsabile.

Quanto al concetto di vita in se stesso, Plessner ci ha offerto, in apertura al suo *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, la disamina di alcune impostazioni filosofiche contemporanee dalle quali intende distinguersi proprio adottando un concetto di «vita» differente. Massimo Mezzanica mostra l'importanza di questa discussione, dove emerge in che modo le filosofie della vita intuizionistiche di Bergson e Spengler si allontanano da una concezione come quella di Dilthey, per il quale la vita è storica e accessibile alla comprensione mediante l'espressione umana. Della posizione di Dilthey è infatti particolarmente rile-

vante il collegamento della filosofia con l'esperienza, tenuto conto che all'esperienza viene attribuito un significato diverso da quello assunto nelle scienze naturali. Plessner, con riferimento all'interpretazione del pensiero di Dilthey offerta da Georg Misch – ricordiamo che Misch, tra il 1929 e il 1930, pubblicava il suo *Lebensphilosophie und Phänomenologie* nella rivista interdisciplinare *Philosophischer Anzeiger* fondata da Plessner – deriva la necessità di stabilire una stretta relazione tra logica ermeneutica, filosofia della natura, antropologia filosofica e fondazione delle scienze umane; in questa prospettiva, l'analisi dei fenomeni espressivi, inclusi quelli corporei, diventa la chiave di volta di una indagine in grado di connettere la dimensione naturale e quella spirituale, riconoscendo l'apertura e l'indeterminatezza dell'essere umano, al di là della unilateralità dell'empirismo e del razionalismo.

Claudia Nigrelli propone invece una lettura dell'antropologia filosofica di Plessner filtrata attraverso la lente della morfologia ed evidenzia l'importanza giocata dal concetto di «forma» (*Gestalt*) – inteso come combinazione dei processi dinamici di figurazione – nella sua concezione del vivente. Nell'epoca in cui la «vita» emerge come tema centrale nell'ambiente intellettuale e scientifico, una morfologia di impronta goethiana favorisce il superamento dell'opposizione di empirismo e apriorismo, e consente a Plessner di trovare un punto di vista unitario dal quale osservare l'essere umano, come ente naturale e culturale insieme. Nel percorso scientifico di Plessner è senza dubbio di estrema importanza la collaborazione con Frederic Buytendijk – insieme al quale tra l'altro, nel 1925, scrive *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* –, non solo per la formulazione dell'idea di forma organica ma anche per quella di «limite» (*Grenze*), fondamentale per capire come nella tensione tra forme e figurazioni si determini, oltre al funzionamento della vita, il passaggio da una tipologia di vivente all'altra, fino all'emergere di quella umana. La forma eccentrica è «aperta» e «autodelimitantesi», tale cioè da realizzare plasticamente se stessa, ma anche tale da dovere far fronte a un delicato equilibrio individuale e storico tra libertà e responsabilità.

E si tratta d'altronde della stessa ambivalente precarietà che l'essere umano mostra nell'attitudine al gioco (*Spiel*), che è anche sempre «gioco di ruoli». Come sottolinea Matteo Pagan, questo concetto ottiene

grande importanza in Plessner, in generale nella sua filosofia dell'organico e in particolare nell'antropologia filosofica. Nella sua recensione al saggio del 1933 di Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, Plessner parla infatti di vittoria del gioco sulla serietà in continuità sia con le considerazioni sul vivente sia con le posizioni di filosofia della società già espresse in *Grenzen der Gemeinschaft*. Diventa allora possibile evidenziare la convergenza tra una «leggerezza originaria» caratterizzante la vita organica e «l'*ethos* della grazia e della leggerezza» con cui viene descritta la società nel testo del 1924. D'altronde, come chiarirà in *Der Mensch im Spiel*, del 1967, l'essere umano è costretto a giocare, e spesso a mantenersi in una zona ambigua di plurivalenza e indeterminatezza.

Anche Oreste Tolone, allargando lo sguardo allo sport – di nuovo sulla scorta di Buytendijk –, sottolinea la radice antropologica dell'ambivalenza sussistente tra impulso alla costrizione e autonomia, caratteristica di un atteggiamento ludico verso il mondo. Essa si basa sull'intreccio di *Weltgebundenheit* e *Weltoffenheit* e pertanto sulla «relativa chiusura» al mondo, tipica di un ente eccentrico, il quale se da un lato è completamente immerso nella sua corporeità dall'altro se ne può strumentalmente allontanare. Lo sport, anche etimologicamente radicato nel gioco – il termine deriva infatti dal francese antico «desport»: «se déporter» significa svagarsi – ha molto a che vedere con una società fortemente industrializzata, dal rapporto «disturbato» con il corpo; esso mette letteralmente in gioco l'unità corporea in un movimento dialettico tra tendenza al record e rispetto delle regole e ottiene precise ripercussioni di carattere etico.

Una lettura aggiornata medicalmente dell'antropologia filosofica di Plessner viene proposta da Helena Hock, col tentativo di mostrare fino a che punto l'antropologia di Plessner possa essere fruttuosa per la questione di una efficace assistenza ai morenti. La moderna assistenza occidentale di fine vita è generalmente orientata sugli ideali ispirati a Cicely Saunders, e in un contesto socio-culturale che si concentra sull'immagine di un soggetto autonomo, che agisce consapevolmente, c'è il pericolo che questi ideali si trasformino in linee guida normative sul modo giusto di morire, con una precisa proiezione sull'individuo. Il ricorso alla concezione dell'essere umano di Plessner può mantenere aperta la questione della buona morte senza negare la possibilità di una

## INTRODUZIONE

cura efficace di fine vita. In quanto eccentricamente posizionale, l'essere umano si caratterizza come un vivente dal punto di vista incerto, che sfugge a qualunque definizione fissa. L'autocoscienza e la capacità di riflessione configurano per l'umano la possibilità, non la certezza; allo stesso modo, l'essere umano è caratterizzato, insieme, da attività e da sperimentazione passiva, e una buona morte può consistere in un modellamento riflessivo, oppure in un'esperienza corporea passiva. Sulla scorta del pensiero di Plessner, il compito delle cure di fine vita sembrerebbe quello di porsi in relazione al morente riconoscendone pienamente l'alterità.

Infine, Olivia Mitscherlich offre una originale lettura fenomenologico-terapeutica di *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Non si tratterebbe tanto di un testo che vuole presentare teorie dal valore universale; piuttosto, esso apre un processo di «apprendimento filosofico», un percorso in cui si trasforma l'esperienza di enti dal «doppio aspetto» (*Doppelaspekt*). Questo processo di trasformazione viene effettuato con i mezzi dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica, mediante cioè una riflessione per tappe sui sedimenti socioculturali che permeano e limitano l'esperienza di simili enti. La sua rilevanza filosofica si dimostra nell'orientamento verso l'esperienza interpersonale; qui, il processo di trasformazione diventa un processo di apprendimento genuinamente filosofico nella tensione del legame storico e del riferimento al vero, un processo mediante il quale l'esperienza della persona è non solo trasformata ma perfezionata, e il cui significato pratico-esistenziale consente di imparare a sperimentare la dignità della persona e a stupirsiene.