

MASSIMO MEZZANZANICA

ESPERIENZA, INTUIZIONE, ESPRESSIONE.
L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI PLESSNER
TRA FILOSOFIA DELLA VITA
E LOGICA ERMENEUTICA

1. L'antropologia filosofica tedesca del Novecento – dai fondatori Helmut Plessner, Max Scheler e Arnold Gehlen fino ad autori vicini a questo orientamento, come Ernst Cassirer, Karl Löwith, Paul Alsberg, Adolf Portmann, Erich Rothacker e Hans Blumenberg – nasce come tentativo di interrogarsi sull'essenza dell'uomo in una situazione storica e culturale caratterizzata dalla crisi dell'idea di una natura umana identica a sé stessa. «Il tipo uomo – aveva già scritto Wilhelm Dilthey – si scioglie nel processo della storia» [Dilthey 2004b, 501; tr. it. parzialmente modificata]. Nel contesto dello sviluppo della «coscienza storica», che produce la consapevolezza del carattere relativo e storicamente condizionato delle diverse forme di umanità avvicinandosi nella storia, l'antropologia filosofica intende offrire criteri di orientamento, al tempo stesso teorici e pratici, di fronte alla frammentazione e alla problematicità delle immagini dell'uomo proposte dalle diverse scienze empiriche. «Mai, nel corso di tutta la sua storia, l'uomo è stato così tanto enigmatico a sé stesso come nell'epoca attuale», affermava Scheler nel 1928 [Scheler 2009, 87]. E più oltre scriveva:

Noi oggi ci troviamo nella situazione di possedere addirittura tre antropologie – una scientifica, una filosofica e una teologica – tuttavia, dal momento che esse procedono del tutto incuranti l'una dell'altra, *noi ci troviamo purtroppo sprovvisti di una idea unitaria dell'uomo*. Inoltre il numero crescente delle scienze specialistiche che si occupano dell'uomo, per quanto possano essere utili, più che *chiarirci* l'essenza dell'uomo ha finito con il *nascondercela* sempre di più [Scheler 2009, 89-90].

In questa situazione, la risposta dell'antropologia filosofica non consiste nel costruire un modello normativo di natura umana, a cui la formazione del singolo dovrebbe adeguarsi e conformarsi, ma nel prendere atto di una intrinseca apertura e incompiutezza dell'uomo, che va affermata e valorizzata sia in senso teorico sia in senso pratico. Con le parole di Plessner: «La peculiare connessione con la situazione pratica [...] vieta all'Antropologia Filosofica di formulare o definire l'uomo, fosse anche nella ricchezza di “tutte” le sue dimensioni d'essere, riguardo a ciò che egli può e deve essere “autenticamente”. Le formule strutturali non possono pretendere di avere alcun valore teoretico-conclusivo, ma solo un valore aprente-espositivo» [Plessner 2007, 45].

Per l'antropologia filosofica si tratta dunque, al di là delle differenze dei punti di vista dei suoi sostenitori, di sviluppare una visione che individui le caratteristiche dell'umano nella sua specificità rispetto alle altre forme del vivente, tenendo conto dei risultati delle scienze della natura e delle scienze dello spirito o della cultura e cercando al tempo stesso di superare l'opposizione tra questi due ambiti epistemologici, stabilendo tra essi quella che più tardi verrà chiamata una «nuova alleanza» [Prigogine & Stengers 1999]. Diventa dunque centrale la riflessione sulla vita e, in particolare, sul rapporto tra biologia filosofica e antropologia filosofica, in una prospettiva che tende a differenziarsi dal naturalismo darwiniano.¹ Il quadro storico generale è quello che, a fronte della crisi dell'idealismo e della preminenza da esso accordata allo “spirito” e alla “ragione”, vede, da una parte, l'affermazione di tentativi di ripristinare il primato della ragione in stretta connessione con le scienze della natura, limitando il ruolo della filosofia al compito di offrire una costruzione logica delle scienze (dal neokantismo all'empirismo logico nelle loro diverse forme) e, dall'altra, lo sviluppo di posizioni che, a partire da Schopenhauer e Nietzsche, intendono lo spirito come funzionale alla vita o, come in Klages, lo considerano una potenza ostile alla vita.² Il tentativo di sviluppare una visione della vita che si sottragga

¹ Sulla centralità del rapporto di Plessner con la filosofia della vita cfr. Accarino 2009. Sul rapporto tra biologia e antropologia filosofica cfr. Fischer 2008, Bosio 2008, Pansera 2008 e Rasini 2008. Sullo stesso tema in Plessner e Scheler cfr. Krüger 2009, 152-162.

² Cfr. Fischer 2005, 22-24.

alle opposte unilateralità di queste posizioni, tenendo conto, al tempo stesso, dei loro risultati, porta i fondatori dell'antropologia filosofica a confrontarsi con quelle prospettive teoriche, tra loro anche assai diverse per impostazione di fondo e contenuti di pensiero, che nel contesto filosofico tedesco dell'epoca venivano caratterizzate come forme di *Lebensphilosophie*, termine con cui, a partire dagli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, vengono designate le posizioni di Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, Klages e, al di fuori dei confini tedeschi, di Bergson, William James e Ortega y Gasset.³ Già nel 1913 Scheler aveva dedicato un saggio ai «tentativi per una filosofia della vita» di Nietzsche, Dilthey e Bergson, vedendo in essi, e in particolare in Dilthey e in Bergson, le prime manifestazioni di una concezione critica nei confronti del positivismo e del neokantismo che troverà piena maturazione nella fenomenologia [Scheler 1997]. In Gehlen non c'è un confronto diretto con la filosofia della vita, ma il riferimento a Nietzsche e Bergson, e a un autore considerato da più parti un precursore della filosofia della vita, come Schopenhauer, è un aspetto importante della prospettiva antropologica elaborata in *Der Mensch*, opera che nella sua parte conclusiva ospita alcune pagine critiche nei confronti di Dilthey.⁴ E in Plessner la discussione critica della filosofia della vita “intuizionistica” di Bergson e Spengler, con cui si aprono le *Stufen*, si associa alla valutazione positiva della filosofia della vita storica ed ermeneutica di Dilthey e del suo allievo Georg Misch – una valutazione che presenta qualche affinità con gli esiti del confronto con le filosofie della vita affidato da Cassirer alle pagine che avrebbero dovuto confluire nella *Metaphysik der symbolischen Formen* [Cassirer 2003]. In questo contributo ci soffermeremo sulla lettura plessneriana della filosofia della vita, per mostrare come dal confronto con questa impostazione o, per meglio dire, con alcune delle posizioni riconducibili all'ambito della filosofia della vita, emergano alcuni dei temi caratteristici dell'antropologia filosofica di Plessner, tra cui, in particolare, l'importanza del fenomeno dell'espressione, considerato, sulla scia di Dilthey e della logica ermeneutica di Misch, come via per accedere alla comprensione della vita.

³ Sulle diverse interpretazioni della filosofia della vita cfr. Mezzanica 1998.

⁴ Cfr. Gehlen 2010, 458-461. Per l'importanza attribuita da Gehlen a Schopenhauer cfr. Gehlen 1990.

2. All'inizio di *Die Stufen des Organischen und der Mensch* Plessner afferma che il concetto di vita rappresenta per l'epoca presente una «parola redentrica»: in questo senso esso svolge un ruolo analogo a quello del concetto di ragione nel XVIII secolo e a quello del concetto di evoluzione nel XIX. Ognuna di queste parole evidenzia un aspetto diverso: la ragione «mette in risalto ciò che è senza tempo e vincola ogni cosa», l'evoluzione «ciò che diviene e si sviluppa senza sosta», la vita indica «il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole»; tutte però sono un «simbolo» o uno «schermo» che ha la funzione di «rendere visibile quell'ultima profondità delle cose senza la cui consapevolezza ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso» [Plessner 2006a, 27]. La crisi degli ideali ottocenteschi, in particolare dell'idea di progresso, e la sfiducia nei confronti della civiltà sono i sintomi di una situazione di crisi nella quale nasce «la nostalgia di un nuovo sogno e di un nuovo incantesimo», e da questa nostalgia nascono le filosofie della vita: «Poteva ancora incantare solo qualcosa di indiscutibile, che si potesse concepire al di là di tutte le ideologie, al di là di Dio e Stato, Natura e Storia. Qualcosa da cui forse le ideologie potevano sorgere, ma che allo stesso modo certamente le avrebbe potute di nuovo inghiottire: la Vita» [Plessner 2006a, 28]. Si evidenzia così una dialettica interna nella filosofia della vita, che esercita un «incanto» sulla nuova generazione e al tempo stesso, conducendola al sapere, la libera dall'incantesimo. A questa liberazione dall'incantesimo, attraverso una nuova forma di sapere relativo alla vita, sembra voler contribuire anche l'antropologia filosofica di Plessner.

Per comprendere il significato dell'affermazione delle filosofie della vita bisogna tenere conto, come fa Plessner, del loro collocarsi nel contesto determinato dalle scoperte scientifiche nell'ambito dell'evoluzionismo, dell'ereditarietà, della fisiologia e della storia dello sviluppo. Queste scoperte rivelano «un nuovo aspetto della dipendenza dell'uomo e della sua cultura dalla natura» [Plessner 2006a, 28] e pongono il problema di considerare in modo nuovo «il legame tra natura e spirito e la posizione dell'uomo», al di là dell'alternativa tra la posizione «materialistico-empirista» e quella «idealistico-apriorista», un'alternativa che si presenta in questi termini: da una parte la coscienza, l'intelletto, la cultura sono un «prodotto naturale»; dall'altra la storia naturale dell'uomo e tutta la

natura sono il risultato di una costruzione umana a partire dalle forme a priori della mente [Plessner 2006a, 29]. Lo schema concettuale che si trova alla base di queste posizioni è analogo: entrambe «pongono una sfera, in un caso quella fisica e nell'altro quella spirituale, come assoluta, e ritengono l'altra dipendente da questa, senza tuttavia essere in grado di indicare precisamente come una sfera sia comparsa nella dipendenza dall'altra» [Plessner 2006a, 29]. Per Plessner si tratta invece di conciliare la visione dell'uomo come «soggetto di una realtà spirituale e storica» con la sua «filogenesi fisica» e la sua «posizione nell'insieme della natura», ovvero di unire questi due aspetti in un solo «punto di vista fondamentale» [Plessner 2006a, 30]. Il motivo che impedisce alla filosofia della vita intuizionistica di giungere a questa unificazione è secondo Plessner il suo essere «in contrasto con l'esperienza» [Plessner 2006a, 30]. Per individuare le ragioni di questo fallimento, Plessner svolge un'attenta analisi delle posizioni di Bergson e di Spengler.

In *Die Einheit der Sinne*, l'opera del 1923 in cui sviluppa il progetto di una «estesiologia dello spirito», Plessner propone un'analisi dell'*Evoluzione creatrice* guardando soprattutto ai suoi possibili contributi al chiarimento della questione dell'«unità dei sensi». In quest'ottica, Plessner considera la teoria bergsoniana una «unione metafisica di teoria della conoscenza e di biologia storica», ravvisando in essa la mancanza di una fondazione razionale e al tempo stesso la presenza di un'«immagine del mondo biologistico-pragmatica» [Plessner 1980, 118, 109]. Se nell'opera del 1923 Plessner sembra guardare in modo simpatico all'intento di Bergson di giungere a una coincidenza di soggetto e oggetto attraverso l'intuizione, nelle *Stufen* diventa predominante la critica.⁵ Tuttavia, anche in quest'opera Plessner valuta positivamente la critica bergsoniana dell'intellettualismo.⁶ In fondo, Bergson pone una

⁵ La presa di distanza critica resta presente anche in *Die verspätete Nation*, dove Plessner distingue la posizione di Bergson dalla propria e individua nell'*Evoluzione creatrice* un punto di riferimento importante per lo sviluppo delle ideologie anti-intellettualistiche in Germania. Cfr. Plessner 1982, 211.

⁶ Una discussione della fondatezza delle critiche che Plessner muove a Bergson esulerebbe dai limiti di questo contributo. Per questo aspetto rinviamo a Delitz 2014, che, al di là della critica, vede in Bergson una costante fonte di ispirazione per il pensiero di Plessner, e a Ebke 2014, secondo cui il pensiero di entrambi è caratterizzato da una «svolta vitale» in base alla quale è la vita stessa a dettare i concetti che usiamo

questione che è centrale anche per Plessner: come è possibile pensare l'uomo allo stesso tempo come soggetto e come oggetto della natura senza finire in una posizione riduzionistica? Plessner osserva che, nella sua polemica contro Herbert Spencer, Bergson denuncia la presenza di una circolarità nel tentativo spenceriano di spiegare la genesi della ragione in modo meccanicistico facendo delle categorie dell'intelletto il prodotto dell'evoluzione naturale e vedendo al tempo stesso nelle categorie dell'intelletto la base dell'evoluzione della natura, in quanto «le categorie di causalità, di sostanza, di interazione devono essere in qualche modo presenti nella natura, se non come forme del pensiero come forme dell'essere» [Plessner 2006a, 31]. In questo modo, Spencer spiega le categorie dell'intelletto attraverso l'intelletto, che per essenza è legato alle categorie, ovvero è meccanicistico. Per evitare questo circolo, Bergson contrappone alla dimensione “superficiale” del pensiero la dimensione “profonda” dell'intuizione, organica e vitale, che consente di liberarsi dall'«atteggiamento pratico verso le cose» e di risalire oltre il «meccanismo categoriale del pensiero» [Plessner 2006a, 31-32]. Interviene qui l'idea di vita. Questo punto di vista, infatti, «deve far derivare la soggettività dalla natura corporea e assegnare alla soggettività stessa un posto preciso nel mondo della natura. Perciò si impone l'idea di una forza organizzatrice che abbraccia natura e spirito, che crea e pervade l'essere e la coscienza: l'idea di vita» [Plessner 2006a, 32].

Plessner evidenzia come una situazione analoga si verifichi anche negli ambiti della filosofia della cultura e della filosofia della storia, a loro volta influenzati dalla concezione della vita di Bergson, espressa nel concetto di evoluzione creatrice. La questione di un'origine non meccanicistica del meccanicismo si ripresenta infatti «in *ogni* problema dell'origine di un mondo spirituale o di una cultura» ed è «la questione vitale per ogni conoscenza storica» [Plessner 2006a, 33]. Lo storico empirista riconosce consapevolmente, secondo Bergson, di essere vincolato al sistema di categorie della sua generazione, della sua «forma di vita», ovvero «l'oggettività, l'uso del principio di causalità e del principio di ragion sufficiente» [Plessner 2006a, 33]. Ne deriva un'immagine intellettualistica e naturalistica della storia che non consente allo storico di ri-

per comprenderla. Sul rapporto tra Plessner e Bergson cfr. anche Fitzi 2009.

conoscere la vera essenza del passato. In questa situazione problematica, l'intuizione è considerata da Bergson l'unica possibilità che si offre allo storico per uscire dall'immanenza storica. Analoga, secondo Plessner, la posizione di Spengler, che, per liberarsi da questo «stato di emergenza» di cui la sociologia della cultura di origine marxiana ed engelsiana costituisce un ulteriore aspetto, propone «una filosofia intuizionistica della vita» [Plessner 2006a, 35]. Secondo Plessner, Spengler è accomunato a Bergson da uno stesso «principio costruttivo», che mira a evitare la «circularità dell'argomentazione» di impostazioni come quella di Spencer: «Come per Bergson la vita genera mondi che sono sistemi di conformità fra un organismo e il “suo” mondo, così anche per Spengler esiste la potenza materna creatrice da cui scaturiscono le forme dell'anima» [Plessner 2006a, 35]. In particolare, Spengler afferma l'esistenza di un rapporto tra forme dell'anima e sistemi della cultura, per cui «ogni forma dell'anima diviene visibile nel sistema di conformità di una cultura, nella nascita appaiata dell'uomo e dell'immagine del mondo» [Plessner 2006a, 35].⁷ Così, al di là delle differenze tra le due posizioni – «Bergson vede solo gli interrogativi biologici, Spengler anche gli interrogativi biologici nel contesto di una cultura» – esse sono accomunate da un principio che è stato chiamato «organicistico», ma che può essere meglio caratterizzato per «l'irrazionalismo della fondazione, definizione e funzione del concetto di vita, e la visione peculiarmente indeterminata dell'essenza creatrice della vita che entrambe le filosofie trasmettono» [Plessner 2006a, 36]. Pur attribuendo alla filosofia della vita intuizionistica il merito di avere riconosciuto la necessità di pervenire a un punto di vista unitario rispetto alla conoscenza e a una visione omogenea dell'esperienza, Plessner individua dunque come suo limite di fondo la svalutazione dell'intelletto e la separazione tra verità ed esperienza, sintetizzando in questo modo il risultato della sua analisi:

La filosofia della vita intuizionista non riesce, con il suo impianto, a considerare l'uomo come soggetto di realtà storico-spirituale, come persona morale dotata di senso e responsabilità proprio

⁷ Plessner aveva discusso la posizione di Spengler già nel saggio del 1920 *Die Untergangsvision und Europa* [Plessner 2001a], evidenziando il carattere estetizzante e pessimistico della morfologia della storia spengleriana.

in quella prospettiva fissata dalla sua natura corporea e dalla sua filogenesi. Non le riesce di unificare l'aspetto essenzialmente spirituale dell'uomo con l'aspetto dovuto alla sua esistenza fisica, in modo tale che si riesca a mantenere l'unità e omogeneità di un'unica prospettiva dell'esperienza evitando errori empiristici e aprioristici [Plessner 2006a, 36].

3. Alla filosofia della vita "intuizionistica" di Bergson e Spengler, Plessner contrappone la filosofia della vita di Dilthey, basata su un concetto storico della vita. Collocandosi sul terreno della filosofia critica di Kant, Dilthey concepisce l'uomo «come esistenza spirituale, morale e naturale sulla base di *un'unica* posizione esperienziale» e fa valere un'idea di scientificità diversa da quella affermata nell'ambito delle scienze della natura, che resta determinante anche in Kant [Plessner 2006a, 38]. Aspetto caratterizzante di questa forma di filosofia della vita è il suo intento di collegare la filosofia con l'esperienza, producendo al tempo stesso una trasformazione della filosofia e dando all'esperienza un senso diverso da quello che essa assume nell'ambito delle scienze della natura.

Ciò che distingue nettamente questa concezione da ogni metafisica intuitivo-ontologica della vita e da ogni speculazione sull'identità, ciò che afferma la sua specifica novità, è il senso *esperienziale* dell'idea di vita. Per Dilthey vita significa non una onnipotenza da contemplare allontanandosi dall'esperienza, come per Bergson e Spengler, ma una dimensione di cui si può avere esperienza attraverso l'intuizione, l'intelletto, la fantasia e la capacità di immedesimazione, e che a sua volta da sé rende possibile e causa il verificarsi dell'esperienza [Plessner 2006a, 46].

Plessner si riferisce all'interpretazione del pensiero di Dilthey proposta da Misch nel saggio del 1924 *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*⁸ e all'idea di una logica ermeneutica

⁸ Cfr. Misch 1947. In questo saggio si trova la distinzione tra la filosofia della vita intuizionistica di Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e Klages e la filosofia della vita di Dilthey, dal carattere storico e scientifico. Questa distinzione verrà poi sviluppata da Misch nei suoi corsi di logica [Misch 1994].

che Misch aveva abbozzato nei saggi raccolti nel 1930 in *Lebensphilosophie und Phänomenologie* e aveva poi sviluppato nei suoi corsi di logica nella forma di una «logica della vita».⁹ Nella prospettiva di Dilthey la soluzione del problema di una critica della ragione storica è resa possibile dal carattere espressivo degli oggetti delle scienze dello spirito, che li rende accessibili alla comprensione, ovvero dalla circolarità tra esperienza vissuta e conoscenza. Secondo Misch, il progetto diltheyano implica anzitutto di includere nella logica il tipo di concetti relativi alla vita che nascono nelle scienze dello spirito, e in secondo luogo si propone di giungere a un ampliamento dei fondamenti della logica in modo da superare l'opposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Intesa in questo senso, la logica, o teoria del sapere, diventa una disciplina «di carattere materiale e non formale» [Plessner 2006a, 47] che analizza la genesi delle categorie nella vita rompendo l'identificazione del «logico» con la conoscenza scientifica e del concetto con il giudizio. Essa non si limita dunque all'analisi del pensiero discorsivo, ma colloca quest'ultimo nell'ambito dell'espressione umana considerata in tutti i suoi aspetti, dallo strato prediscorsivo dell'espressione corporea al livello sovradiscorsivo del pensiero metafisico. Muovendo dall'analisi dell'ambito della discorsività nel suo insieme, questa logica arriva a considerare la «pensabilità» (*Gedankenmäßigkeit*) e l'«imper-scrutabilità» (*Unergründlichkeit*) come caratteristiche costitutive della vita, cercando così di evitare le opposte secche dell'intellettualismo e dell'irrazionalismo [Misch 1994, 108-111].

Dall'impostazione di Dilthey (e di Misch) Plessner ricava la necessità di stabilire uno stretto rapporto tra logica ermeneutica, filosofia della natura, antropologia filosofica e fondazione delle scienze dello spirito. «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 2006a, 50]. Per realizzare un'«ermeneutica filosofica» che sia in grado di rispondere alla domanda relativa alla possibilità di un'autocomprensione della vita attraverso l'esperienza storica si dovranno indagare le «leggi strutturali dell'espressione», e questo potrà avvenire solo considerando la vita espressiva

⁹ Cfr. Misch 1967 e Misch 1994. Per un'immagine d'insieme del pensiero di Misch cfr. Mezzananza 2001.

«nella sua originarietà, cioè come essa vive e non come essa si presenta all'osservazione scientifica» [Plessner 2006a, 47]. Tutto questo indica l'importanza di muoversi in una dimensione fenomenologica e descrittiva, che consenta di accedere all'«intuizione originaria» e di permanere in essa (e Plessner sottolinea a questo riguardo, considerando la tendenza verso l'ontologia che gli sembra una connotazione costitutiva dell'impostazione di pensiero, se non addirittura della personalità, di Husserl, la necessità che la descrizione si mantenga «libera da qualsiasi ontologizzazione dell'osservato») [Plessner 2006a, 47].¹⁰

D'altra parte, per quanto riguarda il rapporto tra filosofia della natura e antropologia filosofica, Plessner sottolinea che anche Dilthey ha riconosciuto l'importanza della dimensione naturale della vita.¹¹ La natura costituisce il medium o lo sfondo in cui si svolge la vita spirituale dell'uomo, e così natura e spirito sono «doppiamente agganciati l'una all'altro, in quanto l'una sorregge e condiziona l'altro e nello stesso tempo riceve dall'altro la sua qualificazione e la sua interpretazione»; e il luogo di questo aggancio è l'uomo, che, afferma Plessner con le parole di Misch, «non è ma vive, e ha la sua vera vita come vita storica» [Plessner 2006a, 45; cfr. Misch 1947, 46]. Lasciando cadere la differenza tra l'ontico e lo storico, e facendo valere il carattere storico della vita spirituale, Dilthey connette filosofia ed empiria, sviluppando una posizione esperienziale che considera l'esperienza come esperienza storica e che si pone al di là dell'alternativa tra empirismo e apriorismo.¹² Seguendo

¹⁰ Cfr. Plessner 2001c, 299: «Er [Husserl, NdA] war Ontologe aus Leidenschaft. Der Kontakt mit dem Sein ging ihm über alles». Sul rapporto di Plessner con la fenomenologia cfr. Rasini 2005. La critica all'impostazione ontologica della fenomenologia è presente già in Misch, che caratterizza la prospettiva husserliana e heideggeriana come una «logica-ontologia». Su questo tema cfr. Rodi 1996, 114-134.

¹¹ A questo proposito, Dilthey aveva tra l'altro scritto: «La natura è il substrato delle scienze dello spirito. La natura non è soltanto il palcoscenico della storia; i processi fisici, la necessità in essi insita e gli effetti che ne derivano, formano il substrato di tutti i rapporti, dell'agire e del subire, dell'azione e della reazione nel mondo storico, e il mondo fisico costituisce anche il materiale per l'intero dominio in cui lo spirito ha espresso i suoi scopi, i suoi valori, ossia la sua essenza» [Dilthey 2004a, 209]. Sull'importanza delle scienze della natura nel pensiero di Dilthey cfr. i saggi raccolti in Damböck & Lessing [2016].

¹² Misch riprende la distinzione tra ontico e storico dal conte Paul Yorck von Warten-

questa direzione di indagine, si dovrà superare, come intende fare anche Misch, la contrapposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito a favore di un più ampio concetto di scienza.

In questo modo Dilthey ha aperto la strada per la riformulazione del problema dell'uomo da parte dell'antropologia filosofica. L'idea di una fondazione dell'esperienza delle scienze dello spirito solleva infatti problemi che riguardano «la sfera materiale, sensibile e corporea della “vita”», e dunque richiedono una filosofia della natura intesa «nel suo senso più ampio e originario» [Plessner 2006a, 48], ovvero una visione non naturalistica della natura che trova il suo modello nella scienza della natura di Goethe e che si configura come «una filosofia dell'esistenza del vivente e dei suoi orizzonti naturali» [Plessner 2006a, 54]. Si tratta dunque di collegare la dimensione spirituale e personale dell'uomo alla sua base naturale e corporea, facendo valere una visione allargata, non naturalistica e non riduzionistica dell'esperienza. Al di là dell'opposizione tra soggetto (coscienza) e oggetto (scienza), una prospettiva di questo genere considera l'uomo al tempo stesso come soggetto e come oggetto della sua vita, ovvero come «unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale» [Plessner 2006a, 55], evidenziando sia la sua appartenenza alla dimensione naturale e corporea sia la sua capacità di distanziarsene e di creare nuovi mondi spirituali e culturali, una duplicità o ambiguità – nel senso di Merleau-Ponty [Merleau-Ponty 1965, 270-271] – che si manifesta già nel duplice rapporto che l'uomo intrattiene col proprio corpo, che è al tempo stesso un *Körper* e un *Leib*, un corpo “oggetto” e un corpo “vissuto”, un corpo che “ho” e un corpo che “sono” [Plessner 2006a, 318].

Nelle due direzioni che, nel corso degli anni venti, Plessner percorre al fine di indagare il rapporto tra la dimensione naturale e quella spirituale nell'uomo – quella “orizzontale” dell'estesiologia, che, come auspicava Goethe, avrebbe dovuto approfondire la critica kantiana a partire dai sensi, e quella “verticale” della biofilosofia, che colloca l'uomo nel contesto delle forme di vita vegetali e animali – risulta centrale l'analisi della dimensione corporea e sensibile dell'uomo e del suo rapporto con l'espressione.

burg, che ne parla nel suo carteggio con Dilthey [cfr. Yorck von Wartenburg & Dilthey 1983, 297]. Sulla concezione dell'esperienza di Dilthey (e di Plessner) come esperienza storica cfr. Mezzananza 2013.

Nella prima direzione Plessner ripropone il problema kantiano dello schematismo, rifiutando la separazione tra sensibilità e intelletto e cercando di individuare gli a priori che presiedono alla costituzione del significato, cioè di studiare il modo in cui i diversi organi di senso producono e costituiscono i significati e di ricondurli a una dimensione unitaria della sensibilità o a quello che Erwin Straus avrebbe definito il «senso dei sensi».¹³ A questo fine, i sensi non vanno considerati nella loro capacità informativa e cognitiva, ma nella loro funzione di oggettivazione, mostrando «l'intrinseca conformità della nostra organizzazione sensoriale [...] alle forme e ai modi possibili del conferimento di senso da parte dello spirito» [Plessner 2006a, 58]. L'idea di fondo è che ci sia un'origine sensibile del significato e che ogni senso abbia una propria modalità di costituzione di questo significato: in questa prospettiva, i sensi sono il veicolo di una funzione di «incorporazione» o di «insomazione» (*Verkörperung*) attraverso cui si realizza il rapporto tra uomo e mondo.¹⁴

Nella seconda direzione l'espressione si mostra legata alla «posizionalità eccentrica» che è caratteristica della forma di vita dell'uomo e che ne indica il carattere intrinsecamente aperto e indeterminato [Plessner 2006a, 312-317]. Come è stato osservato, la nozione di posizionalità eccentrica permette a Plessner di fare emergere lo spirito dalla vita senza annullare in questo modo la categoria di spirito, ma ristabilendola all'interno della categoria di vita [Fischer 2005, 24]. Nelle *Stufen* Plessner attribuisce a Josef König il merito di avere definito per la prima volta questa condizione nello studio *Der Begriff der Intuition* [König 1926], e ne descrive in questo modo il senso, rifiutando l'idea, che attribuisce a Heidegger, secondo cui «l'indagine dell'essere extraumano dovrebbe essere preceduta necessariamente da un'analitica esistenziale dell'uomo»:

In opposizione a questo, noi sosteniamo la tesi – che è il senso e la legittimazione della nostra impostazione di una filosofia della

¹³ Plessner 1980, 98, 109, 132, 275. A Straus Plessner si riferisce esplicitamente ancora nella *Anthropologie der Sinne* del 1980. Cfr. Plessner 2008, 91-101 e Lessing 1998, 72.

¹⁴ Cfr. Plessner 2008, 73-89.

natura – che l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro essere per il fatto che non è né il prossimo né il più lontano da se stesso, eppure attraverso questa eccentricità della sua forma di vita incontra se stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme delle cose di questo mondo [Plessner 2006a, 6].

Nella posizionalità eccentrica, ovvero nella non coincidenza con il proprio centro posizionale e nella possibilità di prendere distanza da sé, si radica la necessità per l'uomo di condurre la propria vita, di fare di sé stesso ciò che già è e di darsi una forma, e dunque di essere vincolato all'espressione. Questo vincolo all'espressione, in cui si manifesta il carattere sociale dell'uomo, costituisce la condizione di possibilità della sua storicità [Plessner 2006a, 360-361] ed è «un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di essere un corpo» [Plessner 2000, 78].

Il riferimento alla filosofia della vita di Dilthey e alla logica ermeneutica di Misch è presente in modo esplicito anche nell'antropologia politica e nella concezione della storia e della cultura di *Macht und menschliche Natur*. Qui la critica della ragione storica di Dilthey viene contrapposta alla filosofia della cultura di Rickert, che aveva bollato la filosofia della vita come una «corrente alla moda» [Rickert 1920].¹⁵ Mentre Rickert cerca inutilmente di applicare la domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità, legittima in rapporto a cose «incomprensibili» come gli oggetti delle scienze della natura, a oggetti a cui essa non può essere applicata, in quanto si tratta di cose «comprensibili», come «un libro,

¹⁵ Ben diverso, in ambito neokantiano, l'atteggiamento di Cassirer, che attribuisce grande rilievo al confronto con la *Lebensphilosophie*, di cui individua a sua volta diverse forme, e che distingue la concezione *geisteswissenschaftlich* di Dilthey dalle forme di filosofia della vita «metafisica». Diversamente da queste ultime, che contrappongono vita e spirito, Cassirer considera lo spirito come superamento dialettico della vita. Circa la necessità di connettere filosofia della natura e filosofia delle forme simboliche, Cassirer osserva che «questa connessione ora emerge soprattutto nell'esposizione di Plessner dell'«antropologia filosofica», i cui risultati si avvicinano molto ai nostri, sebbene siano ottenuti attraverso un percorso del tutto diverso» [Cassirer 2003, 76, cfr. anche 9, 281].

un'iscrizione, una frase, una parola», Dilthey fa valere la specificità del comprendere, che, muovendo dallo «strato sensibile-intuitivo», coglie il «nocciolo essenziale di una persona, di un tipo, di un'epoca», «facendo in ogni fase di entrambi, l'intuire e il comprendere, un'unità» [Plessner 2006b, 76-78]. Plessner valorizza qui in particolare la nozione di imperscrutabilità della vita, che esprime il carattere di «questione aperta» dell'uomo e che consente di scoprire «l'emersione nel tempo dell'atemporale e del sovratemporale, dello spirito», rendendo così possibile all'uomo di riappropriarsi, attraverso la comprensione, della realtà e dei sistemi della cultura di cui egli stesso è «potenza originante» [Plessner 2006b, 89, 68].¹⁶ Formulazione dell'uomo in quanto «essere storico e perciò politico», il principio dell'imperscrutabilità permette di superare il relativismo attraverso una sua relativizzazione, in quanto riconduce la molteplicità delle culture e delle visioni del mondo, e anche la visione dell'Occidente, alla «vita creatrice»¹⁷ da cui esse nascono [Plessner 2006b, 91, 94]. In questa prospettiva, universalità dello sguardo vuol dire riconoscimento della relatività delle culture, e questa posizione, come scrive Plessner in un saggio del 1949 che riprende nel titolo il libro di Misch del 1930, non può essere considerata relativistica, perché il relativismo si dà solo là dove si dà un assoluto, e nella concezione di Dilthey questo assoluto è dissolto dalla conoscenza storica [Plessner 2001b, 234-235].

Bibliografia

- Accarino, B. [2009], Premessa. Nel segno della contingenza e della filosofia della vita: Plessner e il dibattito biofilosofico, in: Id. (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 7-13.
- Bosio, F. [2008], Natura e vita nel pensiero di Max Scheler, in: *B@be-online/print* 5, 53-70.

¹⁶ Sull'importanza del concetto dell'imperscrutabilità o insondabilità della vita nel pensiero di Plessner, e sul suo rapporto con Dilthey e Misch, cfr. per es. Giammusso 2000 e Giammusso 2012.

¹⁷ Al di là delle critiche che Plessner muove a Bergson, il concetto di vita creatrice ricorda la concezione bergsoniana della vita come potenza creativa.

- Cassirer, E. [2003], *Metafisica delle forme simboliche*, tr. it. a cura di G. Raio, Milano, Sansoni.
- Damböck, C., Lessing, H.-U. (Hg.) [2016], *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Delitz, H. [2014], “True” and “False” Evolutionism. Bergson’s Critique of Spencer, Darwin & Co. and Its Relevance for Plessner (and Us), in: J. de Mul (ed.), *Plessner’s Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 79-98.
- Dilthey, W. [2004a], La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, in: Id., *Scritti filosofici (1905-1911)*, tr. it. a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 155-286.
- Dilthey, W. [2004b], La coscienza storica e le visioni del mondo, in: Id., *Scritti filosofici (1905-1911)*, tr. it. a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 495-580.
- Ebke, T. [2014], Life, Concept and Subject. Plessner’s Vital Turn in the Light of Kant and Bergson, in: J. de Mul (ed.), *Plessner’s Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 99-110.
- Fischer, J. [2005], “Posizionalità eccentrica”. La categoria fondamentale dell’antropologia filosofica plessneriana, in: A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 21-31.
- Fischer, J. [2008], Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde. Theoriestrategien der Philosophischen Anthropologie, in: *B@be-online/print* 5, 81-94.
- Fitzi, G. [2009], Il superamento della contraddizione tra intimità e “gabbia d’acciaio”. La ricezione plessneriana della filosofia della vita di Henri Bergson, in: B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell’espressione in Helmuth Plessner*, Milano/Udine, Mimesis, 143-155.
- Gehlen, A. [1990], I risultati di Schopenhauer, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazarrella, Napoli, Guida, 57-82.

- Gehlen, A. [2010], *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Milano/Udine, Mimesis.
- Giammusso, S. [2000], *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino.
- Giammusso, S. [2012], *Hermeneutik und Anthropologie*, Berlin, Akademie Verlag.
- König, J. [1926], *Der Begriff der Intuition*, Halle/Saale, Max Niemeyer.
- Krüger, H.-P. [2009], *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Lessing, H.-U. [1998], *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer "Ästhestiologie des Geistes" nebst einem Plessners Ineditum*, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Merleau-Ponty, M. [1965], *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore.
- Mezzanzanica, M. [1998], La filosofia della vita e le sue interpretazioni, in: *Rivista di filosofia* 2, 239-269.
- Mezzanzanica, M. [2001], *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli.
- Mezzanzanica, M. [2013], Menschliche Natur und Unergründlichkeit. Plessners und Diltheys geschichtlicher Erfahrungsbegriff, in: G. D'Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Hg.), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Misch, G. [1947], Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in: Id., *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a.M., Schulte-Bulmke, 37-51.
- Misch, G. [1967], *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Misch, G. [1994], *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in*

- die Theorie des Wissens*, hg. v. G. Kühne-Bertram, F. Rodi, Freiburg i.Br./München, Alber.
- Pansera, M.T. [2008], Natura e cultura in Arnold Gehlen, in: *B@be-online/print* 5, 129-146.
- Plessner, H. [1980], Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Anthropologie der Sinne*, hg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-315.
- Plessner, H. [1982], Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI: *Die verspätete Nation*, hg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 7-223.
- Plessner, H. [2000], *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it. di V. Rasini, Milano, Bompiani.
- Plessner, H. [2001a], Die Untergangsvision und Europa, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 33-46.
- Plessner, H. [2001b], Lebensphilosophie und Phänomenologie, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 231-255.
- Plessner, H. [2001c], Ad memoriam Edmund Husserl, in: Id., *Politik-Anthropologie-Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. von S. Giammusso, H.-U. Lessing, München, Fink, 297-303.
- Plessner, H. [2006a], *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino, Boringhieri.
- Plessner, H. [2006b], *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, tr. it. di B. Accarino e N. Casanova, Roma, manifestolibri.
- Plessner, H. [2007], *Il compito dell'Antropologia Filosofica*, in Id., *L'uomo: una questione aperta*, tr. it. a cura di M. Boccignone, Roma, Armando.

- Plessner, H. [2008], *Antropologia dei sensi*, tr. it. di M. Russo, Milano, Cortina.
- Prigogine, I., Stengers, I. [1999], *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, tr. it. a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino.
- Rasini, V. [2005], Il pensiero fenomenologico secondo Plessner, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, 2003-2004, 267-280.
- Rasini, V. [2008], Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll, in: *B@belonline/print* 5, 147-159.
- Rickert, H. [1920], *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Rodi, F. [1996], “Conoscenza del conosciuto”. *Sull’ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano, FrancoAngeli.
- Scheler, M. [1997], Tentativi per una filosofia della vita, in: Id., *La posizione dell’uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di M.T. Pansera, Roma, Armando.
- Scheler, M. [2009], *La posizione dell’uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di G. Cusinato, Milano, FrancoAngeli.
- Yorck von Wartenburg, P., Dilthey, W. [1983], *Carteggio 1877-1897*, tr. it. a cura di F. Donadio, Napoli Guida.

**Experience, Intuition, Expression.
Plessner’s Philosophical Anthropology
between Philosophy of Life and Hermeneutical Logic**

Keywords

philosophy of life; hermeneutics; phenomenology; expressivity; philosophy of nature; Dilthey; Misch; Bergson; Spengler

Abstract

The article tries to show the importance of the critical discussion of the different forms of philosophy of life in Plessner's philosophical anthropology, which is aimed at outlining a vision of life that is different from both evolutionary and idealistic conceptions. Plessner distinguishes Bergson's and Spengler's intuitionistic philosophies of life from Dilthey's philosophy of life, which considers life as historical life, accessible to understanding through the mediation of human expressions. A relevant aspect of Dilthey's conception is his attempt to connect philosophy with experience, attributing to experience a different meaning from that which it assumes in the natural sciences. Plessner refers to Georg Misch's interpretation of Dilthey's thought, deriving from it the need to establish a close relationship between hermeneutical logic, philosophy of nature, philosophical anthropology and the foundation of the human sciences. In this perspective, the analysis of the phenomenon of expression in all its aspects, including bodily expressions, becomes the keystone of an analysis of the human that is able to connect the natural and spiritual dimensions, and which recognizes and preserves the openness and indeterminacy of the human being, beyond the opposing one-sidedness of empiricism and rationalism.

Massimo Mezzanzanica

Docente di ruolo nel Liceo Leonardo da Vinci di Milano

E-mail: massimo.mezzanzanica@gmail.com