

Parlare come ascoltarsi. L'estesiologia dello spirito di Plessner*

Giuseppe D'Acunto

Università Europea di Roma

gdacunto@libero.it

Abstract

The present essay outlines Helmuth Plessner's «anthropology of the senses», a theory in which the senses are questioned, rather than in a cognitive perspective, in relation to the possibilities, quite human, that they can open up for us in their overall unity. There is also a confrontation with the philosophical anthropology of Arnold Gehlen, with a special reference to the «self-affectivity of the voice», the reason why a gesture, to become word, has, first of all, to be vocal and then able to convert itself in language, but only if it meets the following term: that the one who speaks must, first of all, listen to himself.

1. Da Kant a Goethe

Nel saggio *L'Antropologia dei sensi*, Helmuth Plessner (1892-1985) motiva la necessità di fondare una «estesiologia dello spirito» o del corpo vivente con il fatto che una ricognizione delle strutture della percezione sensoriale richiede di affrancarsi dalla subordinazione rispetto alle categorie estetiche istituzionali, ossia dalla ricerca di una corrispondenza delle prestazioni di essa con i canoni della bellezza che, di volta in volta, ci vengono dalla tradizione.

«L'estesiologia non riguarda [...] la psicologia dei sensi, dei processi del vedere, del toccare, dell'udire eccetera, ma le specifiche possibilità dell'uomo, condizionate dalle modalità sensibili, cioè una *antropologia dei sensi*¹».

E quando parla di «una *antropologia dei sensi*», Plessner pensa che il loro significato non si esaurisca nelle informazioni da essi forniteci. Piuttosto, tutto ciò è il riflesso della capacità dell'uomo di distanziarsi dal corpo e dagli oggetti del mondo circostante, di convertire lo stimolo in “linguaggio” della coscienza, le percezioni sensoriali in vissuti, trasformando, così, proprio quel valore informativo che esse ci veicolano.

«Sull'indipendenza del contenuto dall'espressione, linguistica o no, dell'idea creativa dal materiale e dal percorso che conducono a realizzarla, su ciò poggia la peculiarità del comportamento umano e la possibilità della sua evoluzione²».

Il nostro comportamento è improntato, infatti, alla condizione “eccentrica” che ci caratterizza: al fatto che l'uomo «non è né il prossimo né il più lontano da se stesso», per cui egli, cogliendosi come un «elemento» all'interno di un «mare di essere [...]», appartiene allo stesso insieme di tutte le cose di questo mondo³.

* Questo scritto rimanda, quale suo contesto più ampio, alle riflessioni da me svolte nel vol.: *Semiotica dell'espressione. Il gesto che si fa ritmo, parola*, Lithos, Roma 2013.

¹ H. PLESSNER, *Antropologia dei sensi* (1970), tr. it. di M. Russo, Cortina, Milano 2008, p. 9.

² Ivi, p. 83.

³ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), a cura di V. Rasini, tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 5-6. Il contesto di questo giudizio è dato da una critica nei confronti di Heidegger, secondo la cui prospettiva – compromessa con il soggettivismo dell'impostazione antropologica tradizionale – colui che pone le questioni filosofiche sarebbe «il prossimo esistenziale di se stesso» (p. 5). Per il confronto critico di Plessner con Heidegger cfr., soprattutto, il saggio del primo: *Il valore*

Ne discende che i sensi vanno interrogati non, esclusivamente, circa il loro valore cognitivo, ma in relazione alle possibilità, propriamente umane, che essi, nella loro unità complessiva, ci dischiudono, ossia a quelle che sono le forme e i modi da loro attuati di conferire e comprendere il senso. È così che l'«estesiologia dello spirito», in quanto studia le condizioni materiali dei nostri giudizi di valore, è una scienza fondamentale tanto per la teoria della conoscenza, quanto per l'estetica filosofica. In questa luce, essa ha uno statuto critico e non è meramente psicologia: è «scienza delle possibilità e del significato normativo dei sensi nell'ambito dell'attività complessivamente dotata di valore dello spirito umano»⁴.

Tutto sta nel prendere le mosse da una teoria dell'essenza dell'uomo intesa non empiricamente e neppure a priori: una teoria che sappia conservare ad una tale essenza l'intera ampiezza della sua «realizzazione possibile (nella dimensione corporea, in quella psichica e in quella spirituale)», che garantisca «l'unità ecumenica dell'umanità anche senza sistemi di riferimento validi in assoluto» e che renda comprensibile l'uomo stesso «quale soggetto di imputazione della propria civiltà e quale creatore nell'orizzonte della propria storia». Tra l'altro, questo porre l'essenza umana non in una cosa, ma in una «struttura formale-dinamica», ossia «in un come e in un modo», è proprio ciò che garantisce un'apertura metodologica a tutta la vastità delle culture e delle epoche, a tutti i «diversi tipi di esistenza divenuti effettivi». «Orientando correttamente la questione dell'essenza dell'uomo è possibile [...] lasciare ai *dati di fatto* della storia il loro peso originario di *decisioni* sull'essenza dell'uomo»⁵.

Tornando a quella “eccentricità” che ci caratterizzerebbe, è proprio qui che si gioca, per Plessner, la differenza antropologica fra l'uomo e l'animale. Mentre al primo è «celato il suo stesso essere, non essendo in relazione con il [suo] centro posizionale», nel senso che, nel suo esistere nel qui e ora, non dispone di «alcun punto [...] per un possibile rapporto», il secondo, invece, «esiste come tale, è assorbito nel qui e ora», per cui tutto ciò «non gli diviene oggettivo, non si distingue da lui»: «esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro». In altre parole, può sì «acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo, un Se stesso, ma non “si” vive».

«Il suo [dell'animale] essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro, determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato. Qui, allora, è ancora aperta una possibilità di realizzazione. La tesi è che essa sia riservata all'uomo»⁶.

Questa «possibilità di realizzazione», riservata all'uomo, Plessner la connette, fondamentalmente, con una fase della sua storia evolutiva: quella in cui egli conquista la posizione eretta.

«La stazione eretta determina la forma umana in tutte le sue componenti essenziali. [...] [L']utilità di essa è sempre stata riferita a due fattori: l'ampliamento del campo visivo e la liberazione della mano, che diventa così uno strumento di lavoro. Questi due fattori permettono di raggiungere quel che si può ritrovare come struttura fondamentale in ogni situazione

propositivo [Aussagewert] dell'antropologia filosofica (1973), in ID., *Antropologia filosofica*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 79-113.

⁴ H. PLESSNER, *Sulla possibilità di un'estetica* (1925), in ID., *Studi di estesiologia. L'uomo, il senso, il suono* (1925-1972), a cura di A. Ruco, Clueb, Bologna 2007, p. 76.

⁵ H. PLESSNER, *Potere e natura umana* (1931), a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006, pp. 55, 57, 60 e 67.

⁶ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 312-3. Circa il fatto che, per Plessner, ciò che contrassegnerebbe l'uomo in quanto uomo «non è una particolare struttura fisica», ma proprio «la sua struttura centralistica e nel contempo la trasgressione di questa struttura», cfr. R. TRONCON, *Studi di antropologia filosofica*, vol. I: *La filosofia dell'inquietudine*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 99. Sulla categoria antropologica dell'“eccentricità”, in Plessner, cfr. J. FISCHER, “Posizionalità eccentrica”. *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana* e U. FADINI, *Sviluppi eccentrici. Annotazioni su Plessner*, in AA. VV., *Helmuth Plessner. Corpo, natura e storia nell'antropologia filosofica*, a cura di A. Borsari e M. Russo, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 21-32 e 67-80.

specificamente umana e in ogni attività esclusiva dell'uomo: una direzione indiretta, un'immediatezza mediata⁷».

In tal senso, l'uomo avrebbe la struttura di un essere ibrido, tale che, nella sua «apertura verso il mondo», rivela «la caratteristica di rimanere sempre arretrato rispetto alle possibilità che gli permettono di superare fin dall'inizio qualsiasi vincolo con l'ambiente», per cui, in poche parole, suo tratto inconfondibile sarebbe quello di «un animale che lascia dietro di sé l'animalità»⁸.

E un tale potere di oggettivazione, da parte dell'uomo, sta all'origine della creazione non solo degli utensili, per opera della mano, ma anche del linguaggio. Qui, decisivo è il fenomeno dell'imitazione, laddove l'animale non fa altro che, semplicemente, ripetere.

«L'imitazione, a differenza della ripetizione, è possibile solo in un rapporto di reciprocità fra l'originale e la copia; la reciprocità esiste fra gli uomini, ma non fra uomini e animali, o fra animali. [...] L'imitazione e l'oggettivazione, su cui si basano la creazione e l'uso del linguaggio, hanno la stessa origine, ossia la capacità data all'uomo di prescindere da se stesso e trasferirsi in un altro⁹».

Anche il linguaggio sarebbe espressione di quell'«immediatezza mediata» che si è appena visto¹⁰. Esso, occupando una posizione intermedia fra la mano, che afferra e che plasma, e l'occhio, coordina fra loro in modo nuovo queste due diverse funzioni: «è mano e occhio in una sola cosa¹¹».

Il linguaggio si incarica, così, di strutturare il rapporto che si dà fra l'uomo e il mondo, nel senso che, grazie ad esso, noi disponiamo di un dispositivo virtuale che, al pari dell'utensile, svolge una funzione specifica: non arriva mai a sostituire l'uso degli organi fisici, ma lo alleggerisce e lo facilita¹². Fungendo da istituzione fornita di regole fisse, «rende superflui eventuali accordi individuali e assicura in anticipo la comprensione sul piano comune da esso offerto». Quando io parlo, sono come un altro, e posso essere scambiato con un altro, perché sono a priori intercambiato nella reciprocità delle prospettive di un contesto linguistico.

Poiché noi possiamo sentirci prigionieri della nostra coscienza, avvertirci come un'interiorità circoscritta dal nostro corpo, inaccessibile agli altri e, per di più, processualmente intrascendibile, ebbene, è proprio il linguaggio che aiuta a liberarci da questa immanenza, nel senso che ogni suono

⁷ H. PLESSNER, *Il problema della conditio humana* (1961), in *I Propilei. Grande storia universale*, a cura di G. Mann e A. Heuss, vol. I: *Preistoria. Prime civiltà superiori*, tr. it. di M. A. Magrini, A. Mondadori, Milano 1967, pp. 29-93: pp. 54-5. Da M. T. PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, B. Mondadori, Milano 2001, p. 92, questa «immediatezza mediata» viene vista come molto prossima all'«immane potenza del negativo» di hegeliana memoria.

⁸ *Il problema della conditio humana*, cit., p. 70.

⁹ Ivi, pp. 59-60. Sul tema dell'imitazione, cfr. H. PLESSNER, *L'atto imitatorio* (1961), in ID., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, tr. it. di F. Salvatori, Marietti, Torino 1974, pp. 125-35. Qui, leggiamo che l'imitazione «trae origine dal rapporto specificamente umano che abbiamo col nostro corpo», da quel fenomeno, cosiddetto, della «personificazione (*Verkörperung*)»: ciò che ci consente di essere «“dentro” di noi e “dietro” la nostra stessa superficie» (p. 131).

¹⁰ Sul linguaggio come «la forma più tangibile di mediatezza immediata», cfr. H. PLESSNER, *Zur Anthropologie der Sprache* (1975), in *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux, O. Marquard e E. Ströker, con la collaborazione di R. W. Schmidt, A. Wetterer e M.-J. Zemlin, vol. VIII: *Conditio humana*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, pp. 400-8: p. 406.

¹¹ *Il problema della conditio humana*, cit., p. 61. Sul linguaggio come ciò che «sta a metà tra la mediatezza della mano e l'immediatezza degli occhi, tra la mano che afferra e lo sguardo, organo della presentificazione subitanea: riunisce il lasciar essere dell'occhio e il prendere della mano», cfr. O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, ESI, Napoli 2000, p. 150.

¹² Al riguardo, Plessner vede qui all'opera il cosiddetto «principio della eliminazione degli organi», il quale, naturalmente, «dipende dalla specificamente accentuata cerebralizzazione dell'uomo». Cfr. H. PLESSNER, *L'uomo come essere biologico* (1965), in AA. VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, il Mulino, Bologna 1967, pp. 365-71: p. 365.

emesso, caratterizzandosi per un'articolazione linguistica regressiva, si distingue per il fatto di ritornare sempre all'orecchio.

«In nessun'altra situazione la creazione di un prodotto diventa per noi così concreta e palpabile come qui, in cui il prodotto non si materializza in un oggetto estraneo, come l'opera delle nostre mani, e non si limita, come il gesto, a stabilire un contatto scomparendo subito dopo, ma crea un medium, un clima¹³».

Tutto ciò è in ragione del fatto che l'uomo ha un rapporto con il proprio corpo non univoco, ma duplice: non solo *ha* un corpo, ma *è* anche un corpo. Il che «per la sua esistenza rappresenta una vera frattura»: «frattura» che è «la fonte, ma anche il limite della sua potenza».

«Queste due disposizioni sono reciprocamente intrecciate e formano una singolare unità. È infatti possibile caratterizzarle autonomamente, ma non separarle l'una dall'altra. [...] L'uomo non è solo corporeità e non *ha* solo corporeità [...]. Ogni esigenza dell'esistenza fisica richiede un accordo tra essere e avere, tra il fuori e il dentro¹⁴».

E in virtù di questa dialettica tra dentro e fuori, l'uomo è «soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni», ossia egli «è corpo, nel corpo (come vita interiore o anima) e fuori del corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi»¹⁵. Nell'animale, al contrario, il suo essere un corpo non si distingue dal suo avere un corpo: lo scarto fra le due dimensioni «non gli è presente e di conseguenza non rappresenta per lui un "problema"».

«Solo l'uomo è consapevole della situazione oggettiva e adeguata del proprio corpo, un impedimento costante, ma anche un continuo stimolo a superarlo. Il suo rapporto con se stesso come corporeità ha sin dall'inizio un carattere strumentale, poiché egli vive tale corporeità come un "mezzo". Costretto a trovare compromessi sempre nuovi tra il corpo che egli è, in qualche modo, e la corporeità da lui abitata e controllata, egli scopre – e non solo attraverso l'artificio dell'astrazione – il carattere mediato, il carattere strumentale della propria esistenza fisica¹⁶».

Per Plessner, la fondazione di una filosofia dell'uomo costituisce, così, un'istanza proritaria e richiede, come suo presupposto, una considerazione non empiricamente ristretta del mondo corporeo: una scienza che non si limiti a prendere in esame l'uomo in quanto persona, come semplice soggetto dell'agire spirituale e di responsabilità morale, ma comprenda «l'intero circuito dell'esistenza e della natura», in quanto quest'ultima «giace sullo stesso piano della vita personale e sta con essa in una correlazione essenziale»¹⁷. Su una tale via, fondamentale sarebbe stato non solo il contributo di Dilthey¹⁸, ma anche lo sviluppo impresso ad esso da Husserl, con il suo

¹³ *Il problema della conditio humana*, cit., pp. 61-2. Sul tema del linguaggio, in Plessner, cfr. di lui *Il procedimento sintagmatico del linguaggio e il problema della traduzione*, tr. it. di A. Ruco, in AA. VV., *Corpo-linguaggio*, a cura di P. F. Pieri, Moretti & Vitali, Bergamo 2009, pp. 151-65, testo estrapolato dell'opera *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III: *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, pp. 7-315. Sul linguaggio, in Plessner, in quanto modello paradigmatico della «situazione paradossale in cui si trova l'uomo in quanto animale eccentrico», cfr., infine, A. RUCO, *Sensibilità, psiche e linguaggio nella riflessione estetica e antropologica di Helmut Plessner*, in AA. VV., *Corpo-linguaggio*, cit., pp. 167-84: p. 168.

¹⁴ H. PLESSNER, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (1941), tr. it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000, pp. 63 e 68-9.

¹⁵ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 317.

¹⁶ *Il riso e il pianto*, cit., pp. 70-1.

¹⁷ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 51.

¹⁸ Su Dilthey in quanto propugnatore di una teoria dell'uomo vivente e come colui con cui «inizia una nuova antropologia», cfr., rispettivamente, il cap. VI di *Potere e natura umana*, cit., pp. 71-81 e *Macht und menschliche*

programma di una «descrizione preesperenziale e analitico-strutturale, [...] adatta a essere applicata a ogni oggetto dell'«intendere»»¹⁹. Il principio di conformità fra spirito e sensi, su cui si basa l'uso dei concetti finalizzato a quest'ultima operazione, necessita, però, di un metodo critico di stampo kantiano, per cui l'«estesiologia dello spirito» si configura, da un tale punto di vista, come una ricognizione che, vertendo sui sensi, li sottopone ad un'indagine che è, al tempo stesso, empirica e critica. Le prestazioni specifiche dei sensi, nella loro tipologia, mostrano, infatti, «una necessità intelligibile» che va ben oltre la loro destinazione e le cause del loro funzionamento.

«[L]'indagine estesiologica, la critica dei sensi, [...] produce la prova della necessità spirituale, dell'apriorità dei sensi. Nell'articolazione del mondo osservabile, nel singolare fatto della sua differenziazione sensoriale si nasconde una legge di senso»²⁰.

E proprio una «critica dei sensi» è ciò che, per Plessner, si cercherebbe invano nella filosofia a lui coeva, laddove, un'indicazione molto importante, al riguardo, si trova, invece, oltre che in Herder²¹, in un colloquio con Eckermann di Goethe, il quale parlava, appunto, della necessità di una tale impresa come estensione dei limiti formali dell'intelletto, quali si danno nel progetto trascendentale kantiano della prima *Critica*²².

L'«estesiologia dello spirito», in quanto «critica *materiale* dei valori»²³, tematizza, così, il nesso che corre fra certe prestazioni assiologiche e determinati ambiti materiali specifici. Essa muove dal principio secondo cui le proprietà strutturali delle cose e le forme della sensorialità sono sfere che si adattano reciprocamente fra di loro, nel senso che, in ogni qualità, accanto all'aspetto percettibile della figura di una cosa, si dà, insieme con esso, anche la modalità di sensazione del soggetto, cosicché «nella percezione si *partecipa* alle proprietà delle cose *riproducendole*». E tutto ciò è presentato da Plessner come «la via [che va] da Kant a Goethe»²⁴.

2. La vita dell'espressione

Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Macht und menschliche Natur* (1931), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, pp. 135-234: p. 165.

¹⁹ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 52. Per i contributi tematicamente dedicati da Plessner ad Husserl, cfr. del primo *Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls* (1938) in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IX: *Schriften zur Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, pp. 122-47; *Husserl a Göttingen* (1959), in *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 104-24. Circa il fatto che, negli scritti di Plessner, l'intreccio fra i motivi diltheyani e quelli husserliani è indissolubile, cfr. S. GIAMUSSO, *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Guerini e Associati, Milano 1995, il quale aggiunge: «Trattate da Plessner, fenomenologia ed ermeneutica storicistica non rappresentano più fronti contrapposti» (p. 137).

²⁰ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 58-9. Naturalmente, quando parla di «apriorità dei sensi», Plessner intende apriorità in senso concreto, sul modello dell'etica materiale dei valori di Scheler, per intenderci. «L'apriori materiale contiene i caratteri dominanti “che precedono” qualsiasi tema della coscienza, e che pertanto fondano e rendono possibile l'argomento». Cfr. *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, cit., p. 103.

²¹ Cfr. H. PLESSNER, *Selbstdarstellung* (1975) in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. X: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, pp. 302-41: p. 318. Su questo punto, cfr. M. RUSSO, *Critica dei sensi e critica dello schematismo trascendentale in Herder e Plessner*, in «Rivista di estetica», 2003, n. 23, pp. 203-19.

²² J. P. ECKERMAN, *Colloqui con Goethe*, tr. it. di T. Gnoli, Sansoni, Firenze 1947, dove, in corrispondenza del 17 febbraio 1829, leggiamo: «Nella filosofia tedesca ci sarebbero ancora da fare due grandi cose: Kant ha scritto la *Critica della ragion pura*, avvenimento infinitamente grande, ma il circolo non è chiuso. Ora un uomo capace, significativo, dovrebbe scrivere la critica del *senso* e la critica dell'*intelligenza* umana; e se anche quest'opera riuscisse eccellente non ci sarebbe più molto da desiderare dalla filosofia tedesca» (p. 270).

²³ H. PLESSNER, *Autopresentazione inedita dell'«Unità dei sensi»* (1925), in *Studi di estesiologia*, cit., pp. 61-72: p. 63. Circa il fatto che Plessner troverebbe «nell'*aisthesis* la fondazione della coscienza estetica del valore: l'istituzione del senso estetico è solidale con la percezione», cfr. G. MATTEUCCI, *Filosofia ed estetica del senso*, ETS, Pisa 2005, p. 85 (cap. IIa: «Sensibilità e sensatezza: Plessner», pp. 81-104).

²⁴ *Autopresentazione inedita dell'«Unità dei sensi»*, cit., pp. 69 e 71.

Quel che abbiamo appena visto, Plessner lo articola anche dicendo che nei sensi «bisogna distinguere la *funzione della percezione* dalla *funzione della mediazione*»²⁵, laddove, tradizionalmente, la considerazione della prima è andata sempre a scapito della seconda (con l'eccezione parziale dello schematismo trascendentale di Kant). Il che vuol dire che il mezzo espressivo non è mai indifferente rispetto al contenuto che esso veicola o che se i sensi godono, fra di loro, tutti di pari diritti, questa equivalenza di valore non può essere interpretata come intercambiabilità dell'uno con l'altro.

«Dal momento che nel mondo delle opere divenute fatti le due funzioni si manifestano separatamente, un'analisi che veda soltanto le opere che ha davanti agli occhi non ha fornito alcun mezzo per decidere quale delle due funzioni abbia inciso sulla sua incarnazione sensoriale»²⁶.

E, a proposito del fenomeno dell'espressione, Plessner riconosce tre diverse tipologie di esso: l'estrinsecazione di un costrutto dotato di senso, la designazione di significati e la fissazione di concetti. La prima è relativa all'arte, la seconda al linguaggio e la terza alla scienza²⁷. Nel caso dell'arte, più in particolare, sorge così la domanda su come un qualcosa di sensato possa essere reso sensibile o simboleggiato nel segno di un unico senso, in modo assolutamente insostituibile. Una questione tipica dell'estesiologia è data, cioè, dalla seguente domanda: perché, mentre l'occhio e l'orecchio sono specificamente fondanti per le valutazioni estetiche, ossia ci procurano un godimento spirituale, il gusto e l'olfatto, invece, non si prestano ad alcuna spiritualizzazione? Investiamo, così, il nesso che vige fra percepire e comprendere, la cui mancata articolazione, per Plessner, è «un difetto che non riguarda soltanto l'estetica, ma più in generale la tradizione gnoseologica occidentale»²⁸. Quest'ultima, infatti, è proprio a partire dalla contrapposizione dicotomica fra sensibilità e intelletto che ha costruito la sua tesi dell'assoluto predominio conoscitivo dell'uomo sul reale.

A conferma del profilo, essenzialmente, corporeo e prelinguistico dell'espressione, Plessner ha coniato la formula di «spazi [estesiologici] senza parola»²⁹, rinvenendone due manifestazioni esemplari nel riso e nel pianto. Anche in questo caso, l'idea secondo cui la teoria della conoscenza avrebbe il primato ha causato la riduzione di queste due manifestazioni a dei fenomeni esclusivamente sentimentali, nel quadro di una concezione dell'anima come «palcoscenico di proiezioni e teatrino per marionette».

«Noi vogliamo comprendere il riso e il pianto come forme di espressione. La loro analisi non è al servizio di un'estetica del comico, del motto di spirito, del tragico, né della psicologia dell'umorismo e del sentimento, ma della teoria della natura umana»³⁰.

²⁵ H. PLESSNER, *Sensibilità e intelletto. Un contributo per la filosofia della musica* (1936), in *Studi di estesiologia*, cit., pp. 117-40: p. 137.

²⁶ *Sensibilità e intelletto*, cit., p. 139.

²⁷ Su queste «tre forme di schematizzazione: lo schematismo scientifico, lo schematismo linguistico (sintagmatico), lo schematismo artistico (tematismo)», cfr. M. RUSSO, *Corpo, schema e significato: per una «poetica del comportamento umano»*, in AA. VV., *Espressività e stile. La filosofia dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 51-64, il quale li definisce come «differenti modi di intuire (aver presenti) le "materie" e differenti modi, o metodi, per articularle e interpretarle» (p. 60).

²⁸ A. RUCO, *Estetica e antropologia dei sensi in Plessner*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2012, n. speciale, pp. 117-29: p. 118. Circa il fatto che Plessner intenderebbe prospettare «una "grammatica del sensibile"», ossia «ridefinire il nesso strutturale tra sensibilità e intelletto, tra percezione e espressione, al fine di estendere le dinamiche del senso oltre le ipostasi concettuali, alle pratiche dei sensi e delle arti», cfr., della stessa A. RUCO, *Sensi e arti in Plessner: tra Kunstwissenschaften ed estesiologia*, in AA. VV., *Estetiche della percezione*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Firenze University Press, Firenze 2007, pp. 37-46: p. 37.

²⁹ Cfr. *Antropologia dei sensi*, cit., pp. 47-67. Un'altra tr. it. di queste pagine, a cura di M. Russo, è in «Discipline filosofiche», 2003, n. 1, pp. 11-23, accompagnate da una *Nota al testo* (pp. 24-9) del traduttore.

³⁰ *Il riso e il pianto*, cit., pp. 27 e 29.

Il che vuol dire «partire dall'uomo come totalità», non da un particolare – sia esso il corpo, l'anima o lo spirito – che si lasci separare da essa quasi fosse un qualcosa di autonomo: significa concepire le forme espressive come «forme del comportamento verso l'altro, verso se stessi, verso le cose e gli avvenimenti», ossia verso tutto ciò che ci può toccare nel nostro rapporto interattivo con l'ambiente.

In tal senso, il riso e il pianto, vista l'assenza, in essi, di un'«impronta simbolica», non appartengono alla sfera dell'«espressione indicativa e mediatrice», ossia presentano un «carattere opaco» che li fa ricadere «al di fuori del circuito della manifestazioni comprensibili e trasparenti del linguaggio, della gestualità e della mimica». Essi vanno compresi, piuttosto, come forme di comportamento e di condotta, per cui ad essere infranto è il pregiudizio cartesiano secondo cui l'uomo sarebbe dualisticamente costituito di un corpo, concepito fisiologicamente, e di un'anima, concepita psicologicamente: «Nella misura in cui la scienza rimane legata all'alternativa tra metodo fisiologico e metodo psicologico, l'ambito del comportamento, nella totalità delle sue forme, gli è precluso»³¹. Il riso e il pianto sono, infatti, fenomeni che l'uomo non domina, ma cui si abbandona, vi risponde con il suo corpo come se gli fosse impossibile trovare una risposta, per cui la chiave è data, ancora una volta, dal suo carattere di «eccentricità»: dal fatto che egli è «un essere esterno alla corporeità, che vive in tensione con la sua esistenza fisica, ma affatto vincolato a essa».

«Le due disposizioni si profilano nel duplice ruolo dell'uomo, in quanto corpo e in quanto nel corpo. [...] L'espressività è un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di avere un corpo»³².

Nella sfera dell'espressione, il ruolo di organi e di casse di risonanza di essa lo rivestono, in particolare, il volto e la voce. Attraverso la potenza e l'autotrasparenza di quest'ultima, «l'uomo si rivolge verso l'esterno e cattura gli altri, così come sintonizza e cattura se stesso». «In essa, ascoltando continuamente noi stessi, appariamo aperti e scoperti verso l'interno come verso l'esterno»³³. Caratteristica della voce è, infatti, il collegamento che essa istituisce fra interno ed esterno, collegamento che funge da momento produttivo e, insieme, comunicativo: quel che prorompe dall'uomo, egli lo incontra di nuovo, dall'esterno, come suono e «ciò che in origine gli era proprio gli ritorna come “suo” esternarsi»³⁴.

Viene in mente, al riguardo, la famosa ricognizione compiuta da Arnold Gehlen (1904-1976) relativa alle cinque “radici” del linguaggio e alla sua individuazione di quella da cui, in qualche modo, si originano tutte le altre: il fenomeno dell'«autoaffettività della voce».

«[I]l suono rimandato è nel contempo la sollecitazione a ripeterlo insita nell'autoavvertimento della propria attività, e quest'attività sfocia in un suono riudito, che in tal modo costituisce un nuovo stimolo. [...] I suoni sono a un tempo attuazione motoria e impressione udita, autoavvertita. [...] Come nel movimento tattile, anche in questo caso ogni movimento è restituito a livello sensorio, e in questa “compenetrazione” è stimolo alla prosecuzione di se medesimo»³⁵.

³¹ Ivi, pp. 38, 51-2 e 59. Sul fatto che Plessner, nonostante tutto, mai «si è avvicinato al cartesianesimo come in *Il riso e il pianto*. L'ostilità ristabilisce un contatto», cfr. H. LETHEN, *L'«ultima carta in gioco» della sovranità. I gradi della categoria dell'espressione in Helmuth Plessner*, tr. it. di A. Ruco, in AA. VV., *Espressività e stile*, cit., pp. 19-32: p. 29.

³² *Il riso e il pianto*, cit., pp. 62, 69 e 78.

³³ Ivi, p. 81.

³⁴ *L'antropologia della musica*, in *Studi di estesiologia*, cit., pp. 141-53: p. 143.

³⁵ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 229 e 277.

Abbiamo qui un «movimento [che] produce lo stimolo alla sua propria ripetizione», ossia «un'autoattività estraniata che si prolunga nei suoi effetti retroattivi». Nel senso che c'è un «*duplice darsi* del suono, che è tanto attuazione motoria dell'organo della fonazione quanto suono restituito, udito da chi lo emette», per cui, come risvolto della prestazione attiva – l'articolazione del suono –, c'è ne anche una passiva, ossia il ricadere di questa stessa attività «senza fatica nell'orecchio»³⁶. In tal senso, è come se «il suono prodotto risuona[sse] dal mondo»³⁷, ossia fosse esperito quasi venisse dall'esterno e si ripercuotesse su di noi, per una sorta di effetto di eco e di rimbalzo.

Tra l'altro, è proprio in questa “radice” che, per Gehlen, sta «la prima condizione per l'apparizione della mente», nel senso che qui ci è data «una situazione nella quale l'individuo può diventare un oggetto nel suo stesso campo di comportamento». La coscienza del significato del gesto vocale da lui prodotto coincide, infatti, con il suo «essersi “trasferito” nella reazione dell'altro», per cui l'interiorità ha come prima figura quell'«assumere il ruolo dell'altro», quell'autodistanziarsi all'interno di tale proiezione che significa, appunto, un «obiettivarsi, estraniarsi, avere-se-stessi»³⁸.

E come si sa, a proposito della nascita della riflessività, essa si produce, in Gehlen, soprattutto, grazie alla funzione dell'«esonero (*Entlastung*)»: una figura che presenta notevoli analogie con il concetto di “eccentricità” di Plessner, nel senso che il carattere comune ad entrambe sta nel fatto che, proprio grazie ad esse, l'uomo, a partire da una presa di distanza rispetto alla pressione del mondo circostante, si trova dotato di quelle strutture di mediazione che gli consentono di agire.

Siamo, in sostanza, alla tesi – propria tanto a Plessner quanto a Gehlen – secondo cui un gesto, per farsi parola, deve essere, innanzi tutto, vocale, potendosi convertire in linguaggio solo se adempie alla presente condizione: quella secondo cui chi parla deve, innanzi tutto, ascoltarsi.

Bibliografia

- ECKERMANN, J. P., *Colloqui con Goethe*, tr. it. di T. Gnoli, Sansoni, Firenze 1947.
- GIAMMUSSO, S., *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- MATTEUCCI, G., *Filosofia ed estetica del senso*, ETS, Pisa 2005.
- PLESSNER, H. (1931), *Potere e natura umana*, a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006.
- PLESSNER, H. (1925-1972), *Sulla possibilità di un'estetica* (1925), in Id., *Studi di estesiologia. L'uomo, il senso, il suono*, a cura di A. Ruco, Clueb, Bologna 2007.
- PLESSNER, H. (1928), *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), a cura di V. Rasini, tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- PLESSNER, H. (1941), *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000.
- PLESSNER, H. (1961), *Il problema della conditio humana*, in *I Propilei. Grande storia universale*, a cura di G. Mann e A. Heuss, vol. I: *Preistoria. Prime civiltà superiori*, tr. it. di M. A. Magrini, A. Mondadori, Milano 1967.
- PLESSNER, H. (1961), *L'atto imitatorio*, in Id., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, tr. it. di F. Salvatori, Marietti, Torino 1974.
- PLESSNER, H. (1965), *L'uomo come essere biologico*, in Aa. Vv., *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, il Mulino, Bologna 1967.
- PLESSNER, H. (1970), *Antropologia dei sensi*, tr. it. di M. Russo, Cortina, Milano 2008.

³⁶ Ivi, pp. 167.

³⁷ Ivi, p. 174.

³⁸ Ivi, p. 301.

- PLESSNER, H. (1975), *Zur Anthropologie der Sprache*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux, O. Marquard e E. Ströker, con la collaborazione di R. W. Schmidt, A. Wetterer e M.-J. Zemlin, vol. VIII: *Conditio humana*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.
- PLESSNER, H. (1975), *Selbstdarstellung* in *Gesammelte Schriften*, vol. X: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
- RUCO, A., *Sensi e arti in Plessner: tra Kunstwissenschaften ed estesiologia*, in Aa. Vv., *Estetiche della percezione*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Firenze University Press, Firenze 2007.
- RUCO, A., *Estetica e antropologia dei sensi in Plessner*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2012, n. speciale, pp. 117-29.
- RUSSO, M. *Critica dei sensi e critica dello schematismo trascendentale in Herder e Plessner*, in «Rivista di estetica», 2003, n. 23.
- RUSSO, M., *Corpo, schema e significato: per una «poetica del comportamento umano»*, in Aa. Vv., *Espressività e stile. La filosofia dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- TOLONE, O., *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, ESI, Napoli 2000.
- TRONCON, R., *Studi di antropologia filosofica*, vol. I: *La filosofia dell'inquietudine*, Guerini e Associati, Milano 1991.