

Per una definizione del vivente: alcune categorie tra idealismo e antropologia

di *Francesca Micheli*

My point of departure is the surprising similarity between Hegel and Plessner on many characters of the living organism – particularly on the notion of «organisation» in plants and animals. The thesis I advocate concerns their general theories of subjectivity as well and is articulated in the following points: 1) For Hegel and Plessner the difference between plants and animals consists in the different levels of development of the «principle» of the organism's self-definition. 2) This «principle» is very similar for both philosophers, because it is based on two cognate categories, i.e. «boundary» (*Grenze*) and «deficiency» (*Mangel*). 3) Their two notions of subjectivity – normally seen as opposite – on the contrary appear similar in many aspects.

1. *Pianta e animale*

Esiste una forte, e a prima vista sorprendente, analogia tra la maniera in cui due filosofi apparentemente distanti come Hegel e Plessner hanno pensato alcuni tratti fondamentali dell'organismo vivente. Questo vale in modo particolare per il modello di organizzazione del vivente in pianta e animale. Nell'opera fondamentale del 1928, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner evidenzia la differenza esistente tra la pianta e l'animale, almeno su quello che definisce «un piano ideale».¹ Sul piano puramente «empirico», infatti, è difficile stabilire una linea netta di demarcazione tra i due regni, in quanto in natura sono presenti una serie di organismi 'intermedi', non collocabili con chiarezza in nessuna delle due opzioni. Servendosi della nozione di forma (*Form*), tratta dal laboratorio di Hans Driesch, Plessner definisce la pianta come la «forma aperta», mentre l'animale viene invece denominato «forma chiusa».

Il concetto di forma è centrale nell'opera di Plessner: è la maniera in cui il vivente concilia o compensa (*ausgleichen*) quel conflitto radicale esistente tra la sua «chiusura» all'ambiente – ovvero la sua indipendenza

Il presente saggio riprende, in forma riveduta e ampliata, la conferenza «Per una definizione del vivente. Alcune categorie in Hegel e Plessner», tenuta in occasione del congresso internazionale «Natura e soggetto. A partire dall'idealismo», svoltosi presso l'Università di Padova nei giorni 13 e 14 novembre 2008. Si ringrazia il prof. Gian Franco Frigo.

¹ «La pianta e l'animale non si possono distinguere essenzialmente sulla base di caratteristiche empiriche. La loro differenza è in realtà ideale»; H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it., Torino 2006, p. 259.

da esso in quanto corpo fisico – e l'esservi «aperto», l'esservi dipendente nel ciclo vitale. A forme di organizzazione differenti corrispondono diverse forme di rapporto con l'esterno. La pianta è definita forma aperta in quanto è inserita immediatamente nell'ambiente in ogni sua espressione vitale, e pertanto rappresenta una sezione, non autonoma, del ciclo vitale ad esso corrispondente. Possedere una forma aperta significa essere completamente integrato nel proprio contesto, e avere, in generale, organi scarsamente specializzati. Ma soprattutto la pianta manca di un organo centrale in cui il corpo intero sia collegato o rappresentato: manca del riferimento all'accordo tra le parti che fa sì che ci sia un *unum* centrale in grado di sintetizzarle. In altre parole, la sua individualità non è strutturale. La pianta più che un individuo – Plessner afferma – è un *dividuo*, che mantiene in sé una certa autonomia delle parti, sia pure all'interno dell'organicità tipica del vivente.² La pianta non presenta quel nucleo di riferimento in grado di fornire l'unità superiore che invece è presente nell'animale, o nella forma chiusa. Essa è viceversa quella «tramite cui l'organismo, con tutte le sue manifestazioni vitali, si inserisce nell'ambiente in modo mediato, rendendolo una parte indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente».³ Il carattere di mediatezza dell'inserimento della forma chiusa nell'ambiente è individuato dal principio generale per cui, a livello organizzativo, si ha una distinzione o scissione di due zone contrapposte, quella sensoria e quella motoria. A differenza della forma aperta, la forma chiusa presenta un diverso rapporto dell'organismo rispetto al proprio corpo. Solo in questa nuova forma infatti l'organismo è posto in relazione con l'ambiente attraverso la propria corporeità. Ciò che caratterizza questa forma organizzativa è una molteplicità di organi differenziati e antagonisti, tenuti insieme da un centro che ne garantisce l'unità:

«Così un corpo vivente è un Sé, ovvero l'essere che non si risolve semplicemente nell'unità di tutte sue parti, ma è anche posto nel punto di unità ... come *punto* separato dall'unità del tutto».⁴

All'incirca cento anni prima, Hegel, proprio per indicare il punto in questione, utilizzava una delle immagini più evocative in filosofia: quella del «sole». Con riferimento all'animale scriveva infatti: l'«organismo conserva internamente, nel suo processo verso l'esterno, il sole dotato

² *Ibidem*, p. 245. Lo scarso livello di mediazione della parti nell'unità è dimostrato, per Plessner, dalla crescita nelle piante, che è un accrescimento di carattere semplicemente addizionale, nel senso che le fasi temporalmente successive possono semplicemente essere considerate come la somma delle fasi precedenti, mentre nel caso dell'animale è tutto l'intero a mutare in continuazione. Inoltre, la pianta si sviluppa verso l'esterno, ed è radicata in un luogo preciso, priva di reale movimento spontaneo. Anche Hans Driesch riteneva che non si potesse parlare della pianta come di un individuo, ma semplicemente come di una «colonia».

³ *Ibidem*, p. 251: «La forma chiusa dovrà manifestarsi come una reclusione, possibilmente rigida, del vivente rispetto al suo ambiente».

⁴ *Ibidem*, p. 185 (corsivo mio).

di sé (*selbstische*)».⁵ Anche per Hegel, l'organismo animale introduce un livello mediato che nega l'immediatezza della pianta, che, per restare all'immagine del sole, può procedere alla propria individualizzazione solo in quanto viene trascinata all'esterno dalla luce del sole:

«Nella pianta, la vitalità soggettiva, *dapprima soltanto immediata*, l'organismo oggettivo e la sua soggettività sono ancora immediatamente identici, per cui il processo dell'organizzazione e dell'autoconservazione del soggetto vegetale è un venir fuori di sé e scindersi in parecchi individui, per i quali l'individuo intero come unità è soltanto il terreno più che l'unità soggettiva di membra».⁶

Mentre la pianta è una moltiplicazione di individualità, in cui i singoli rimangono una molteplicità reciprocamente indifferente, e, dunque, per adoperare il linguaggio utilizzato da Plessner, è un *dividuum*, proprio in virtù della sua mediatezza lo statuto di individuo appartiene, di fatto, solo all'animale. Per Hegel, solo con l'animale si ha a che fare con un soggetto individuale, e concreto, e non con un'individualità semplicemente formale. L'animale presenta in sé, e non fuori di sé, come nel caso della pianta, il principio di organizzazione di se stesso.⁷ Solo l'animale si conserva nell'essere altro come una differenza reale, che è allo stesso tempo posta idealmente, nel senso che le parti dell'organismo non sono autonome, ma legate all'intero e riconducibili all'unità del soggetto. La soggettività animale consiste pertanto nella conservazione della propria corporeità, nel suo essere in contatto con un mondo esterno, e contemporaneamente «nel rimanere come universale presso se stessa».⁸

Sia nel caso di Hegel, che in quello di Plessner, con l'avvento dell'organismo animale affiora allora una forma di individualità ancora ignota al livello della pianta. Si ha dunque una sorta di discontinuità tra la pianta e l'animale, pur senza una brusca cesura dal punto di vista ontologico. Questo pone un interrogativo che pare valido in entrambi i casi. Nella loro indagine della costituzione del vivente, i due filosofi prendono come punto di riferimento privilegiato l'organismo animale, e da questo, procedendo 'per sottrazione', giungono ad attribuire alla pianta mancanza di individualità, o la loro visione del vivente ha un altro punto di partenza, è diversamente strutturata, e si radica, per così dire, in qualcosa di 'più profondo'?

2. Convergenze

La concordanza tra i due pensatori è dunque piuttosto marcata ed evidente, anche se quanti hanno avuto modo di notarla si sono spesso

⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it., Trento 1987, § 273.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della natura*, trad. it., Torino 2002, § 343, p. 396.

⁷ «La pianta viene piuttosto strappata e trascinata dalla luce, come il suo sé esterno ad essa ... diramandosi in una molteplicità di individui»; *ibidem*, § 347 A, p. 431.

⁸ *Ibidem*, § 350 A, p. 447.

limitati semplicemente a registrarla.⁹ Se tuttavia proviamo a ricercarne i motivi, questi risultano forse meno comprensibili.

Si potrebbe pensare di risolvere la questione, o almeno di provare a eluderla, ritenendo che una tale coincidenza si fondi principalmente sulla nostra esperienza quotidiana e sulla nostra intuizione immediata del mondo naturale, che ci portano a comprendere in quel modo la differenza esistente tra pianta e animale. Oppure, si potrebbe considerare questo tipo di distinzione come una sorta di costante nella filosofia della natura tedesca, che dalla concezione romantica della natura trapassa, con una certa continuità, fino a certe correnti del Novecento. Da questo punto di vista, Plessner potrebbe essere considerato un erede della filosofia della natura del primo Ottocento:

«Non vi è nulla di nuovo nella concezione dell'organismo vegetale rispetto alla tradizione scientifico-romantica ottocentesca: gli elementi su cui Plessner insiste rimandano ancora, fondamentalmente, a un livello comparativo che evidenzia un livello di autonomia e libertà inferiore di questa forma organica rispetto a quello di forme superiori».¹⁰

Oppure, si potrebbe risalire ancora più indietro: già per Aristotele, infatti, le piante non sentono.

Un influsso diretto di Hegel su Plessner su questo punto sembra da escludersi. Sulla questione si pronuncia, infatti, Plessner stesso. Nella II edizione della sua opera (1964), dopo aver notato come sia in Sartre che in Merleau-Ponty si trovino concordanze del tutto sorprendenti con le proprie formulazioni, afferma: «Lo stesso mi è capitato anche con Hegel, a cui mi sarei richiamato se mi fossero stati noti i passi concordanti». E conclude: «Le convergenze non si basano sempre su influenze. Nel mondo viene pensato di più di quanto non si pensi».¹¹ Sembrerebbe che Plessner se la voglia cavare semplicemente con una battuta. Ma non accontentiamoci.

In queste pagine si proverà ad avanzare ancora un'ulteriore ipotesi sui motivi della vicinanza concettuale tra i due filosofi, pur senza escludere quelli sino ad ora enunciati, ma anzi con l'intenzione di cercare, almeno in parte, di integrarli. Si partirà dal presupposto che: 1) non solo sia Hegel che Plessner fanno risiedere la differenza tra la pianta e animale in un differente livello di sviluppo del 'principio' rispetto a cui l'organismo si definisce, 2) ma che un tale 'principio' niente ha a che fare con 'forze' e 'impulsi', ed è forse molto più simile di quanto non possa emergere

⁹ Fa eccezione il contributo di V. HÖSLE, *Pflanze und Tier*, in M.J.P. PETRY, *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987, pp. 377-416. Ma si veda anche M. GUTMANN - M. WIENGARTEN, *Das Typusproblem in philosophischer Anthropologie und Biologie - Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft*, in G. GAMM - M. GUTMANN - A. MANZEL, *Zwischen Anthropologie und Gesellschaft. Zur Renaissance Helmuth Plessner im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, in particolare pp. 187 ss.

¹⁰ V. RASINI, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Victor von Weizsäcker*, Modena 2002, p. 104, nota 196.

¹¹ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 25.

ad un primo sguardo, dal momento che, in tutti e due i casi, si basa su alcune categorie concettualmente affini, come quelle che cercheremo ora di esaminare nel dettaglio: limite (*Grenze*) e mancanza (*Mangel*). L'analisi di questi due punti consentirà, infine, di sollevare una questione più generale: 3) se sia possibile avvicinare tra loro due nozioni di soggettività che, tradizionalmente, sono state considerate in opposizione, se non di fatto completamente agli antipodi, come quelle dell'idealismo e dell'antropologia filosofica.

3. *Limite e mancanza*

Il principio che muove Plessner nella ricerca dei caratteri costitutivi del vivente – atti a distinguerlo dall'inorganico – è quello della «realizzazione del limite». Il corpo vivente è infatti dotato di ciò che il filosofo definisce «doppia aspettività»: esso non è semplicemente delimitato come un qualsiasi altro corpo fisico, ma «possiede» il limite, nel proprio essere in se stesso e insieme oltre se stesso.

Nel caso della realtà inorganica, il limite infatti è semplicemente identico al confine o al contorno del corpo fisico. Di fatto, non appartiene né al semplice corpo, né all'ambiente che lo circonda (il *medium*), o forse, in un certo senso, a entrambi. Si tratta infatti semplicemente di un «in-mezzo» (*das Zwischen*) virtuale, che risulta dal limitarsi reciproco di corpo e ambiente. La fine dell'uno coincide con l'inizio dell'altro. Il limite separa cioè i due ambiti, fornendo a ciascuno la 'propria identità'.

La realtà organica introduce invece una situazione completamente differente: il limite appartiene effettivamente e realmente al corpo, e questo non termina laddove inizia ciò che gli sta intorno. O meglio: attraverso il limite il corpo organico è «in se stesso», perché è effettivamente riconoscibile dall'essere delimitato dal proprio contorno, ma è anche «oltre se stesso», perché va al di là, trascende quel limite che gli appartiene. Nel caso dell'organico, cioè, il limite non è una barriera, ma si configura come un tramite o una soglia: attraverso di esso il corpo realizza il «passaggio» verso il *medium* che lo circonda, diventando così assolutamente reale, o, con l'espressione di Plessner, «effettivo».¹² Per suo tramite, il corpo organico è racchiuso in se stesso, e determina la propria differenza rispetto all'esterno, ma nel contempo è aperto all'altro, alla relazione con il mondo – e dunque anche alla possibilità di essere a esso contrapposto. Viene così realizzata quella «duplicità di aspetto» del vivente che consiste nella capacità dialettica di rivolgersi «a ciò che è esterno» (*über ihm hinaus*), ma anche di «tornare su se stesso» (*ihm entgegen*). Non si ha allora, in questo caso, una limitazione reciproca di corpo e *medium*, ma si

¹² *Ibidem*, pp. 130 ss.

è confrontati con una «delimitazione assoluta».¹³ Nel vivente, la relazione del corpo con il confine è dunque una relazione di sé con sé, un'auto-relazione. La realizzazione del limite è così alla base dell'«autonomia» dell'organismo.¹⁴ In questa caratterizzazione del vivente da parte di Plessner risulta fondamentale la ripresa dell'idea del limite nel senso della *Grenze* e non della *Schranke*. Non, cioè, come «barriera», ma come «soglia, limite, passaggio, apertura» – come modalità di relazione. La *Grenze* – in Plessner – risulta quindi essere una forma di delimitazione dialettica.

Hegel è stato forse il pensatore per eccellenza della dialetticità della *Grenze*. Si tratta di una tematica che egli sviluppa riprendendo una sollecitazione kantiana e rielaborandola in particolare nella *Scienza della logica* e nella *Logica* dell'*Enciclopedia*. Nel primo di questi testi, trattando della categoria dell'essere determinato, Hegel scrive:

«Se poi consideriamo più da vicino ciò che costituisce il limite (*Grenze*), troviamo che il limite contiene in sé una contraddizione, e quindi risulta essere dialettico».¹⁵

Da un lato, infatti, il limite manifesta la natura di ogni essere determinato, ne sancisce la costituzione e la forma, dall'altro ne è contemporaneamente la negazione. Ma come negazione di ciò che è qualcosa, non è una negazione astratta, non sta semplicemente di fronte all'altro in modo indifferente, ma è – secondo la celebre espressione – l'«altro di se stesso». Nel cambiamento e nel mutamento si manifesta appieno questa «contraddizione» interna all'essere determinato: il fatto di non essere staticamente identico a se stesso, ma di oltrepassarsi e di superarsi in continuazione.

Ora, il modello che ha in mente Hegel quando pensa la *Grenze* – anche a livello logico – è proprio quello della vita e della sua dinamicità. Questa nozione può essere collegata a quella di «mancanza» (*Mangel*) che Hegel, nella filosofia della natura, distingue nettamente dalla (*Schranke*) – dalla «limitazione»:

«Soltanto un vivente sente la mancanza ... Dove c'è una limitazione (*Schranke*), essa è una negazione soltanto per un *terzo*, per un confronto esterno; ma è mancanza (*Mangel*) quando, in *un ente*, c'è pure *l'essere oltre*, la *contraddizione* come tale è immanente e posta in esso. Un ente, che ha la contraddizione di sé in se stesso, ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità*».¹⁶

Che la mancanza sia la contraddizione interna del vivente significa che non deve essere letta semplicemente come un momento difettivo,

¹³ K. KÖCHY, *Perspektiven des Organischen. Biophilosophie zwischen Natur- und Wissenschaftsphilosophie*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2003, p. 315.

¹⁴ «La *Begrenzung* deve diventare *Grenzübergang*. Possiamo allora affermare di essere di fronte a una totalità, e quindi di fronte a una realtà auto-attiva (che si sviluppa, si accresce e si modifica da sé), quando la divergenza è assoluta, e il limite appartiene alla cosa e come tale risulta permeabile, a mo' di membrana»; O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli 2000, pp. 92-93.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Con le aggiunte, I: La scienza della logica*, trad. it., Torino 1981, § 92 A, p. 274.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della natura*, § 359, p. 480.

che deve essere tolto e superato in un movimento di ritorno ad un'unità preesistente, come se il vivente fosse semplicemente ciò che è mancante di qualcosa; ma che il vivente è mancanza significa che è un incessante processo in cui si rivolge verso l'esterno, nell'assimilazione della natura organica, in quanto è innanzitutto rivolto a sé nel proprio processo di auto-organizzazione.¹⁷ Più che di una mancanza, si tratta dunque di un processo, o di un'attività: quell'attività che Hegel talvolta denomina una «attività della mancanza» (*Thätigkeit des Mangels*).¹⁸ In questa espressione, l'accento va posto non solo su «mancanza», ma soprattutto su «attività». Attività della mancanza significa che la mancanza e la negatività sono una parte costitutiva della vita stessa: è infatti solo nella negatività e nella scissione che la vita si rivela nella sua pienezza e unità. Ma attenzione: in questo movimento, mancanza e identità costituiscono un tutto inscindibile, una cosa sola. Non bisogna credere che ci sia prima una identità fissa a cui si ritorna: la vita è indissolubilmente intrecciata con ciò che in essa si rivela come mancanza e dunque si può parlare di «compiutezza» solo a partire dalla mancanza, e viceversa di mancanza solo a partire dalla compiutezza.¹⁹ L'organismo non è dunque per Hegel semplicemente ciò che è, ma è sempre qualcosa di più. Ma questo è possibile solamente in quanto è posta in lui una differenza tra essere e dovere, quella che è appunto incarnata dalla negatività della mancanza.

Analogamente, Plessner definisce l'animale «cosa bisognosa». È a livello di questa forma organizzativa, infatti, che l'incompiutezza e la mancanza connaturate al vivente sono pienamente osservabili:

«L'animale è pertanto una cosa bisognosa per essenza, alla ricerca del proprio compimento, garantitogli come possibilità, ma alla cui realtà esso giunge solo oltrepassando una frattura»²⁰

4. *Priorità del modello animale?*

A partire da queste osservazioni, si può tentare di giungere a una prima conclusione: «il criterio distintivo della vitalità» consiste, in entrambi i casi, in una costitutiva relazione dell'organismo con ciò che lo circonda, con l'altro da sé, con l'ambiente. È nel rapporto dell'organismo con il mondo che questo si costituisce come tale, distinguendosi dalla materia inorganica. In entrambi i casi – in Plessner e in Hegel – la pianta non

¹⁷ Cfr. F. CHIEREGHIN, *Sulla recezione in Hegel della teleologia kantiana*, in *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Padova 1990, p. 140.

¹⁸ Per questa espressione si veda G.W.F. HEGEL, *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it., Trento 1996, pp. 54 ss. Per una lettura dell'«attività della mancanza» come possibile interpretazione del vivente in generale, cfr. L. ILLETTERRATI, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento 1996, pp. 63-77.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 257.

incarna completamente il 'principio' che permette di distinguerla dal mondo inorganico. Per Hegel, ad esempio, se è il dolore – in cui si sente e si avverte la mancanza – a essere il «privilegio» delle nature viventi, ciò è valido esclusivamente per quelle «più elevate». ²¹ La lingua tedesca presenta a questo proposito la differenza terminologica tra *leiden* ed *erleiden*. La pianta *leidet* la mancanza ma non *erleidet*: solo l'animale vivente è capace di avvertire la mancanza *qua* mancanza: «C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente è piuttosto un'esistenza reale». ²² Per questo in entrambi i casi, come si diceva, vi è una sorta di discontinuità tra la pianta e l'animale, e la soggettività emerge completamente e giunge a realizzazione nel mondo della natura solo con l'animale. In questo senso, secondo Hegel,

«l'organismo animale è il microcosmo, il centro della natura divenuto per sé, in cui si è raccolta l'intera natura inorganica ... In quanto l'organismo animale è il processo della soggettività di riferirsi a se stessa nell'esteriorità, per la prima volta qui il resto della natura è presente come qualcosa di esterno, poiché l'animale si conserva in questo rapporto all'esterno. Siccome la pianta però viene tratta verso l'esterno, senza veramente conservarsi in relazione all'altro, per essa il resto della natura non c'è ancora come una natura esterna». ²³

In entrambi i casi, il modello da cui si parte per la determinazione del mondo organico sembra essere allora quello dell'animale, e pare che sia solo procedendo da questo grado di concretezza ontologica che si possa giungere alla pianta: tramite, per così dire, una progressiva sottrazione di essere, o di gradi di coscienza. Tuttavia, nonostante questo tipo di operazione appaia più in linea con la nostra intuizione immediata, quello che sia Hegel che Plessner hanno cercato di fare è stato esattamente il contrario.

Nell'argomentazione di Plessner, infatti, per poter definire la «centricità» dell'animale, risulta necessario introdurre il concetto di posizionalità già a partire dalla pianta; se viene cambiato o specificato il concetto di posizionalità, deve di conseguenza cambiare anche la nozione di animale. ²⁴ È questo il motivo per cui, ad esempio, il filosofo rifiuta la definizione bergsoniana della pianta come «animale dormiente», definendola «la professione di fede di ogni romantico». In questa visione che interpreta il vivente a partire da un'«intuizione introspettiva» – così Plessner argomenta – si cerca in esso qualcosa con cui identificarsi e immedesimarsi. Ma questo processo di identificazione non è possibile se non con una serie di carat-

²¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it., Roma - Bari 1981, p. 874.

²² *Ibidem*.

²³ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della natura*, § 352 A, p. 452.

²⁴ Si potrebbe estendere al rapporto tra pianta e animale, ciò che Guttman e Weingarten hanno notato a proposito del rapporto tra animale e essere umano: mentre i biologi presuppongono una definizione di essere umano tratta dal discorso quotidiano, e a partire da questa procedono a una comparazione con l'animale, al contrario in Plessner «per poter determinare l'uomo come posizionalmente eccentrico, bisogna aver prima introdotto il concetto di posizionalità attraverso l'animale; se il concetto di posizionalità muta, ne segue logicamente anche un necessario cambiamento del concetto di essere umano»; M. GUTTMAN - M. WIENGARTEN, *Das Typusproblem*, p. 186.

teristiche – come l'interiorità, il desiderio, l'intenzione, l'azione – che non sono presenti a livello della pianta. Considerare la pianta «'dormiente', sognante», significa allora proiettare sulla pianta, seppure 'negativamente', tutte queste caratteristiche, e distinguerla dall'animale «solo per l'assenza di una coscienza desta».²⁵ Viceversa, per Plessener, «l'idea di organizzazione della forma aperta si mostra in ogni esternazione vitale della pianta come l'unità che fonda i suoi caratteri essenziali».²⁶

Parimenti va ricordato che, per Hegel, se solo l'animale può avvertire la mancanza, ciò non significa che essa non sia all'opera già a livello della pianta: se il dolore, così come l'impulso e il bisogno, sono prerogativa degli organismi 'superiori', questi sono comunque fortemente radicati «nell'originaria negatività del vivente, per cui esso si sdoppia nell'assoluta disuguaglianza con sé ed è 'in pari tempo in questo sdoppiamento l'assoluta identità'».²⁷

5. *La soggettività umana*

Se dalla sfera della pianta e dell'animale si passa, infine, al livello dell'essere umano, le concordanze rilevate fino a questo momento sembrano tuttavia lasciare spazio a un'assoluta divergenza.

Secondo quanto Plessner afferma – in pagine che tuttavia ricordano da vicino la *Fenomenologia dello Spirito* – l'animale vive nel qui e nell'ora. Esiste a partire dal suo centro e vive nel suo centro, ma non vive come «centro». Ciò significa che vive nel rapporto con il mondo circostante, che è anche in grado di dominare la propria corporeità e che è un sé, ma che non si vive.²⁸ Ciò che all'animale manca è infatti la capacità di prendere distanza dalla propria corporeità:

«Nella misura in cui l'animale è corporalità, nella misura in cui si dà a se stesso, è in rapporto al centro posizionale e può avere su di sé un'influenza come corpo complessivo nel qui e ora, gli impulsi centrali ottengono un risultato fisico. Ma il corpo complessivo non è ancora diventato pienamente riflessivo».²⁹

²⁵ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 250.

²⁶ *Ibidem*, p. 251. Per ragioni simili, Plessner si differenzia anche dalla caratterizzazione scheleriana della pianta come un «impulso affettivo [*Gefühlsdrang*] del tutto privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione», un impulso affettivo che Scheler considera condizione elementare ed essenziale del vivente; M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it., Roma 1999, p. 120. Questo impulso affettivo viene da Scheler definito «un'unità metafisica della vita» (p. 131), ed è caratterizzato sia come un impulso verso la crescita e la riproduzione, che come una tendenza alla morte (una tendenza decisamente negata da Plessner, cfr. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, pp. 173 ss.).

²⁷ F. CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in F. BIASUTTI et al., *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Trento 1995, pp. 213-247: «Il rischio che pesa su espressioni come unità, sintesi, identità, quando sono riferite al vivente, è che esse siano intese staticamente, mentre qui il fatto che l'unità sia negativa significa che essa non è l'unità vuota, ma ha in sé l'attività del negare, è un processo ininterrotto» (p. 238).

²⁸ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 312.

²⁹ *Ibidem*.

Viceversa, solo con l'uomo entra in gioco la riflessività in senso pieno, e solo a livello dell'essere umano l'organismo è in grado, oltre a gestire il proprio corpo e dirigerlo nelle azioni intenzionali ponendosi di fronte all'ambiente, di sapere di questa sua frontalità e di conoscere la propria distanza da ciò che lo circonda e da se stesso:

«deve valere come condizione fondamentale che il centro della posizionalità, sulla cui distanza dalla propria corporalità si fonda la possibilità di ogni datità, abbia distanza da se stesso»³⁰.

Per definire la forma posizionale umana, e la capacità di distanziarsi da se stesso, Plessner utilizza notoriamente l'espressione «eccentricità»:

«Se la vita dell'animale è centrica, la vita dell'uomo, che non può spezzare la centratura e insieme ne è proiettato al di là, è *eccentrica*. L'*eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante».³¹

Ciò non significa, tuttavia, che con l'uomo si giunga a una nuova forma organizzativa, o che con esso avvenga un 'salto' ontologico, ma semplicemente che «la forma chiusa dell'organizzazione viene ... condotta sino all'estremo».³²

Ora, cosa sembra essere più distante, da questo tipo di soggettività – decentrata ed eccentrica – di quella della soggettività hegeliana, culminante nello spirito, a cui viene generalmente attribuita la caratteristica di essere infinita, autotrasparente e omnicomprensiva?

Nel passaggio relativo al limite e alla mancanza citato sopra,³³ è lo stesso Hegel a indicare ciò che costituisce «l'infinità del soggetto». Si rilegga la sua ultima parte: «Un ente, che ha la contraddizione di sé in se stesso – scrive Hegel – ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità*».

Ma che cosa significa «infinità», soprattutto se attribuita al vivente in generale – e in particolare all'animale – come in questo caso? Il soggetto è in-finito nel senso che è in grado di «sostenere» la contraddizione: ciò significa anzitutto che essa non è qualcosa che gli giunge dal di fuori e che deve essere superata con un incessante sforzo in una sorta di processo all'infinito, ma che ne è intimamente pervaso, ne è così intessuto, da contraddistinguere per suo tramite la sua stessa natura. Qualcosa è vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente la forza, la capacità di comprenderla e sopportarla in se stesso. L'infinità, allora, non è qualcosa di contrapposto alla finitezza, nel senso che la annullerebbe in un processo di superamento, ma è qualcosa che ne esprime la struttura più profonda esplicitandone il volersi continuamente oltrepassare, la struttura dinamica, l'inquietudine strutturale. In questo senso

³⁰ *Ibidem*, p. 313.

³¹ *Ibidem*, pp. 315-316.

³² *Ibidem*, p. 315.

³³ Cfr. *infra*, testo relativo alla nota 16.

infinita equivale a: 'dinamicità della vita'. Si potrebbe dire, con Hans Jonas, che si tratta di quella mancanza e di quella irrequietezza che sono connaturate alla vita, senza le quali non si potrebbe neppure parlare di vita come tale.³⁴

Nel caso del vivente 'uomo', infinita riveste un ulteriore significato. Significa che, se l'animale ha un raggio di azione circoscritto, l'essere umano non ha alcun mondo limitato. È questo ciò che lo rende peculiare: il fatto che riesca a tematizzare, e in questo modo anche a superare, i propri limiti. Una *Grenze* conosciuta non è più tale. L'animale invece è qui e ora, privo della cognizione di essere soggetto, senza nulla sapere della sua centralità, un fatto immediato dell'esistenza, contro un ambiente a cui risponde in maniera immediata:³⁵

«L'impulso in un animale particolare è un impulso del tutto determinato; ogni animale ha soltanto un ambito molto determinato come sua propria natura inorganica, che lo è soltanto per lui e che deve selezionare traendola da una molteplicità di cose, e precisamente in virtù dell'istinto ... L'uomo, come l'animale universale, pensante, ha un ambito molto più esteso e fa di tutti gli oggetti la propria natura inorganica, anche per il suo sapere ... L'animale può essere stimolato soltanto dalla *sua* natura inorganica, poiché l'opposto è solo *suo* opposto; non deve essere conosciuto l'altro in generale, ma il *suo* altro di ciascuno, altro che è proprio un momento essenziale della natura propria di ciascuno».³⁶

In base a quanto detto, non credo sia così condivisibile l'idea secondo cui «il vantaggio del concetto di realizzazione del limite» sarebbe che «in esso è già pensato un momento che solitamente non è contenuto nel concetto di totalità: la relazione all'altro di questo tutto al suo ambiente».³⁷ O almeno, questo non è certamente applicabile al concetto hegeliano di totalità, da intendersi come unità negativa, come qualcosa che è 'in se stesso', «sé e la mancanza, il *negativo di se stesso*, sotto un unico e medesimo riguardo».³⁸ Nella continua dialettica di mancanza e soddisfazione, abbiamo infatti il segno dell'apertura del vivente e della sua relazione all'altro da sé. Non si tratta dunque affatto di una totalità chiusa o auto-referenziale. La sua chiusura è solo a livello 'operazionale' o organizzativo, come si potrebbe dire citando la teoria dei sistemi: il suo processo di sviluppo non è un semplice adeguarsi alle condizioni dettate dall'esterno, ma viene stabilito dal «sistema stesso». La chiusura è ciò che garantisce la capacità di un sistema di integrare il cambiamento, di conservare la propria autonomia, di trasformarsi senza distruggersi.

³⁴ Cfr. ad esempio, H. JONAS, *I fondamenti biologici dell'individualità*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it., Bologna 1991, p. 292: «Ma può esservi completezza e perfezione per un essere vivente? Ciò significherebbe una cessazione della mancanza, quindi dell'essere stesso, che è la dinamica di mancanza e soddisfazione».

³⁵ Cfr. V. HÖSLE, *Pflanze und Tier*, pp. 407-408.

³⁶ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della natura*, § 361 A, pp. 485-486.

³⁷ B. GRUENEWALD, *Positionalität und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie bei Helmut Plessner*, in P. BAUMANN, *Realität und Begriff*, Würzburg 1993.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, p. 492.

In questo senso, allora, anche il rapporto tra la soggettività hegeliana e quella dell'antropologia plessneriana potrebbe essere ripensato in maniera meno conforme a schematizzazioni storiografiche diffuse, che oppongono nettamente i due modelli. Con ciò non si vogliono negare le loro differenze, né appiattirli l'uno sull'altro, né ritenere che Plessner sia rimasto imbrigliato in un *forma mentis* ancora idealistica, ma piuttosto interpretare le affinità illustrate come sintomatiche di una comune visione di fondo, che ha il suo fulcro nella nozione di organismo vivente. Una nozione che può essere considerata, forse, uno strumento ancora valido per affrontare quella spinosa problematica del soggetto e del suo rapporto con il mondo che costantemente la contemporaneità ci sottopone.