

Stanisław Czerniak

*Sui legami categoriali della teoria della forma con
l'antropologia filosofica classica del XX secolo*

ABSTRACT: *The present paper intends to discuss the relationship between the XXth-century classic philosophical anthropology – the main representatives of which are Max Scheler and Helmut Plessner – and the theory of form. This relationship is discussed first of all from a historical viewpoint – as a source of intellectual inspiration in the case of Scheler's philosophical anthropology; secondly, from a structural viewpoint, and with regard to Plessner's position, with specific reference to its manifold theoretical and philosophical points in common with the "human models" of classic philosophical anthropology.*

KEYWORDS: *intelligence, spirit, field, perception, eccentric positionality.*

1. Ispirazioni

Per lo storico delle idee queste ispirazioni sono in un certo senso qualcosa di ovvio. Da un lato, nel 1928, quando vide la luce la prima opera di sintesi dell'antropologia filosofica del XX secolo – *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler – la teoria della forma – più precisamente sotto l'etichetta di psicologia della forma – era ormai da alcuni decenni un indirizzo consolidato in psicologia, sia da un punto di vista teorico che metodologico. D'altro canto, la stessa antropologia filosofica si era costituita come programma di studi filosofici, che del richiamo alla psicologia faceva una delle sue premesse cruciali. Va ricordato infatti che gli autori classici dell'antropologia cercavano una specie di "essenza" storica dell'umanità (Scheler) o anche le sue "condizioni di possibilità" ontiche, rese concrete di volta in volta in differenti realizzazioni storiche dell'*humanum* (Plessner), rispetto agli enti "inferiori" nella gerarchia degli esseri viventi (soprattutto agli animali, ma anche alle piante). Il che per forza di cose poneva in primo piano questioni psicologiche, quali: come percepiscono gli animali? E gli uomini? Gli animali sono capaci o no di introspezione? Sono capaci gli animali di "apprendere" i loro comportamenti, come fanno gli uomini? Sono intelligenti? E così via. In altri termini, tra gli anni venti e trenta del ventesimo secolo la psicologia si presenta come naturale luogo di incontro tra la teoria/psicologia della forma e un'antropologia filosofica decisamente aperta alle discussioni filosofiche contemporanee e capace di adattare alle proprie esigenze svariate categorie concettuali che assumono rilievo in queste discussioni.

Il caso di cui vorrei occuparmi più da vicino sono i riferimenti dell'autore de *La posizione dell'uomo nel cosmo* alle idee di Wolfgang Köhler, uno dei principali rappresentanti della teoria della forma nel periodo tra le due guerre, nelle parti teoreticamente decisive di quest'opera. Scheler aveva compreso il carattere innovativo dei rapporti con cui Köhler riferiva sui suoi studi sul comportamento degli scimpanzè, condotti presso la stazione di Tenerife¹, non solo approvando la conclusione di Köhler, secondo cui abbiamo qui a che fare con comportamenti intelligenti, ma anche utilizzando per le esigenze della propria argomentazione alcune categorie canoniche della teoria della forma, come per esempio il concetto di "campo". Scheler osserva:

accenneremo ora brevemente a ciò che si trova di fronte questa intelligenza, legata ai fini pratici dell'organismo. Quando l'oggetto di una tendenza, per esempio un frutto, appare agli occhi dell'animale, staccandosi nettamente dal campo visivo ambientale e perciò individualizzandosi, ecco che tutti i dati contenuti nell'ambiente animale, e specialmente tutto il campo ottico [compreso lo spazio] tra l'animale e tale ambiente, si trasformano in maniera particolare. Il campo ottico, infatti, si struttura nelle sue relazioni obiettive, acquistando un "rilievo" *relativamente* astratto, per cui le cose che, percepite di per sé, apparirebbero all'animale o indifferenti oppure come un oggetto "da mordere", "o che serve a giocare", "a dormire", acquistano il *carattere* astratto di una *relazione dinamica*, diventando "qualcosa per prendere il frutto"².

Scheler sembra qui accettare la conclusione di Köhler, secondo cui l'intelligenza poggia sulla capacità – ulteriore rispetto all'orizzonte cognitivo della semplice associazione – di cogliere nella conoscenza soluzioni di compiti nuovi, che non sono solamente nuovi per la *specie* e a-tipici, ma sono soprattutto "nuovi anche per l'individuo". Questo comportamento, oggettivamente dotato di senso – continua Scheler – "si realizza improvvisamente, precede temporalmente dei nuovi tentativi di prova, ed è indipendente *dal numero* dei tentativi precedenti. Questa subitanità si palesa già nell'espressione, per esempio in quel luccicare dell'occhio di un animale che Wolfgang Köhler definisce plasticamente come l'espressione di una scoperta (*'Aha' Erlebnis*)"³. Per riassumere:

a) Scheler adatta la rete concettuale della psicologia della forma alle esigenze della sua riflessione antropologica;

b) ammette, alla stregua di Köhler, che l'atto cognitivo non è esclusivamente di carattere associativo, ma si basa sul coglimento spontaneo/immediato di "nuove forme" nel campo della percezione (una cosa di questo tipo è "la figura di qualcosa per avvicinare un frutto che si trova oltre la gabbia", che, secondo Köhler, si costituisce sulla base delle attività cognitive degli scimpanzè);

1 Cfr. W.Köhler, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, in: "Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften", Berlin, 1917. L'esperimento di Köhler che fece più clamore fu quello da cui risultava che gli scimpanzè sono capaci di usare oggetti sconosciuti (per es. ombrelli), per raggiungere dei frutti che si trovano fuori della gabbia.

2 Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), tr. it. di R. Padellaro, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando, 1997, p. 140.

3 Ivi, pp. 138-139.

c) egli pare altresì ammettere che è proprio la teoria della forma a fornire sia il lessico teorico adeguato che gli esempi empirici utili a descrivere non solo le premesse dell'“antropologia filosofica vera e propria” (che si concentra sulla ricerca delle differenze essenziali tra le competenze cognitive dell'essere animale rispetto alla conoscenza umana), ma anche le caratteristiche che identificano nello specifico la stessa conoscenza umana.

Nel commentare quest'ultimo punto è il caso di richiamare le parole con le quali Scheler fa uso della categoria di “forma”, così caratteristica per la *Gestalt Psychologie*:

L'animale è privo di questa funzione centrale, che dà a uno spazio unico una *forma* fissa, *prima* ancora della percezione delle singole cose [...] un vero e proprio “spazio mondiale”, il quale permane come un sottofondo stabile e indipendente dai movimenti locali che gli sono propri [...]. Un cane può vivere per anni in un giardino e averne esplorato ogni parte, e tuttavia non saprà mai costruirsi, indipendentemente dalla sua propria situazione corporale, un quadro completo di questo giardino, grande o piccolo che sia, e dell'ordine degli alberi, dei cespugli, ecc. Percepisce degli “spazi ambientali” che mutano *con* i suoi movimenti, ma non riuscirà mai a coordinarli con lo spazio totale del giardino, indipendentemente dalla posizione del suo corpo”⁴.

Scheler assume dunque dalla teoria della forma anche il concetto di “totalità” come categoria epistemologica cruciale. Suppone che la conoscenza animale si differenzi da quella umana proprio per il grado di competenza nel riconoscimento di diverse categorie di totalità. Lo scimpanzè è capace del vissuto del tipo “aha!” che accompagna il riconoscimento “della forma dello strumento” (in quanto è una certa totalità cognitiva) nel complesso di certi oggetti casualmente presenti; e tuttavia non è in grado di oggettivare sé stesso, né in generale di avere coscienza dell'“oggetto” in quanto insieme di contenuti obiettivi indipendenti dai condizionamenti istintivi che influiscono sulla percezione animale. Secondo Scheler la conoscenza degli animali si ferma da qualche parte al confine della sintesi potenziale degli stimoli che derivano dai differenti recettori sensoriali. Non è loro data la percezione della “totalità” del campo percettivo. La percezione animale presenta un carattere “locale”, ridotto al campo di stimoli propri ad un dato senso. Leggiamo le sue parole:

solo l'uomo possiede in tutta la sua estensione la *categoria concreta della cosa e della sostanza*: l'animale ne è privo. Un ragno che si trova in agguato nel punto nodale della sua rete, si lancia all'improvviso sulla mosca che rimane impigliata in un punto della rete stessa, e la cui presenza gli è rivelata probabilmente solo dallo strappo avvertito dal tatto; se però la mosca viene portata a una distanza compresa nell'ambito del suo campo visivo, il ragno prende subito la fuga [...]. Non essendo esso in grado di identificare lo spazio visivo con lo spazio tattile-attivo (spazio cinestetico), come del resto le cose che si trovano in esso, ciò che vede e ciò che sente al tatto sono due cose *diverse*⁵.

4 Ivi, pp. 149, 151.

5 Ivi, p. 149.

E tuttavia, non è in questo contesto, che rimane l'ambito tipico delle indagini scientifiche della teoria/psicologia della forma e della sua tipica infrastruttura concettuale, che si situa il nucleo principale delle considerazioni antropologiche di Scheler, il quale distingue mediante una linea netta e insormontabile l'essere animale dall'essere umano, sebbene anche in questo contesto problematico si potrebbero rinvenire certe corrispondenze semantiche tra la *Gestalttheorie* e l'antropologia filosofica. Se però paragoniamo la teoria empiristica e quella fenomenologica della forma da un lato, e l'antropologia filosofica di Scheler con la sua attitudine ad assimilare numerose questioni metafisiche dall'altro, ci accorgiamo come nelle rispettive premesse metodologico-filosofiche prevalgano delle differenze sostanziali.

Mi spiego: per Scheler ciò che è essenziale per l'uomo, ciò che distingue il suo "monopolio cognitivo" nel mondo degli esseri viventi, sono delle capacità spirituali che oltrepassano del tutto le competenze cognitive degli animali. Lo spirito è qualcosa di più che l'intelligenza, e non lo si definisce unicamente in relazione a differenti livelli di astrazione di quelle forme cognitive di cui si diceva in precedenza. Certo, l'essere umano è capace, come si diceva, di sintetizzare gli stimoli provenienti da diversi tipi di recettori sensoriali, ma non è questa la capacità che dice la *differentia specifica* delle capacità spirituali. Ma che cos'è dunque lo spirito per Scheler? Un'analisi più dettagliata della questione andrebbe oltre i limiti di questo testo, qui basti sapere che Scheler si riferisce alle premesse principali della teoria fenomenologica della conoscenza, rifacendosi – in un modo che modifica e in parte critica le idee di Husserl – ai concetti di "*epoché*" e di "riduzione eidetica" della fenomenologia classica. Per come lo concepisce Scheler, lo spirito è la facoltà della conoscenza delle essenze, della conoscenza a-priori, nel senso materiale e non solo formale, kantiano, di questo termine. Scheler scriveva:

siffatta capacità di *scindere l'esistenza dall'essenza* costituisce quel carattere *fondamentale* dello spirito umano che è alla base di tutti gli altri. La caratteristica essenziale dell'uomo non è pertanto la sua capacità di conoscere, come ebbe a dire Leibniz, ma emerge dal fatto che l'uomo possiede, o è in grado di acquisire, delle conoscenze a priori⁶.

Per le esigenze della nostra analisi, particolarmente istruttive si rivelano le ulteriori precisazioni di questa definizione proposte da Scheler, là dove egli si serve del concetto fenomenologico di "ideazione". Dice:

l'atto di ideazione consiste, dunque, nel cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo, a partire da quel solo esempio dell'ambito in questione, e indipendentemente dal numero e dall'importanza delle nostre osservazioni e dei ragionamenti induttivi dell'intelligenza. Il sapere, sia pure conseguito a partire da un solo esempio, possiede però una universalità valida all'infinito per *tutte le possibili* cose aventi questa essenza e affatto indipendente dallo stato contingente della sensibilità di noi uomini e della specie e dal suo grado di eccitabilità [...]. Le conoscenze evidenti così ottenute hanno

6 Ivi, pp. 155-156.

una validità che *supera* i limiti delle nostre esperienze sensibili; esse non sono valide solo per questo mondo realmente esistente, ma per tutti i mondi possibili. Nel linguaggio della scuola esse vengono chiamate “*a priori*”⁷.

Il programma epistemologico che in questo modo si viene a delineare si situa essenzialmente oltre l’orizzonte teorico della psicologia della forma classica. La *conoscenza evidente delle strutture eidetiche*, secondo Scheler presenta fondamentalmente solo due tratti in comune con i comportamenti studiati da Köhler: il suo “carattere subitaneo, a mo’ di raptus”, e il suo status olistico, inteso in senso particolare (la conoscenza eidetica coglie “le forme della struttura del mondo”). Scheler potrebbe anche essere d’accordo con la tesi secondo cui anche cogliendo l’essenza, il soggetto può esperire vissuti del tipo “aha!” e anche che l’idea gestaltistica di “forma” mantiene la sua utilità metodologica sul terreno delle sue analisi fenomenologiche. Ma come è facile notare, l’apriorismo di Scheler va ben oltre la psicologia o persino oltre la filosofia della percezione, comunque le si intenda. Gli studiosi sottolineano come la principale dicotomia concettuale, attorno alla quale viene a focalizzarsi la riflessione psicologica della teoria della forma è la relazione dell’impressione con la percezione⁸. La percezione è qualcosa di più dell’impressione, dal momento che le regole della pregnanza⁹, studiate dalla teoria della forma, “completano” il materiale delle impressioni, riducendo alla modalità di “forma” ciò che nell’impressione stessa ha carattere disordinato e casuale. La conoscenza non è costituita da un legame associativo di dati primitivi derivanti dalle impressioni, ma è una sequenza di “figure”, forme di conoscenza, che appunto “danno forma”, organizzano un materiale cognitivo caotico e sono in qualche modo “imposte” dall’apparato percettivo del soggetto. Ma non è questo il problema che determina i principali interessi filosofici di Scheler. Scheler non studia le regolarità gestaltistiche della conoscenza sensibile. Il soggetto, se intende cogliere l’essenza dell’amore o della gerarchia oggettiva dei valori o della sofferenza, e così via, a suo parere, può astrarre del tutto dalla “superficie sensibile” di questi fenomeni e cercare la loro essenza a partire da una specie di contemplazione spirituale, e quindi non più al livello di impressioni o percezioni sensoriali, ma al livello di significati e di espressioni mediate da specie di intuizioni difficili da articolare linguisticamente. Proprio questa contemplazione spirituale e i suoi orizzonti conoscitivi (per es.: la mia meditazione su “che cosa è la sofferenza in quanto tale”),

7 Ivi, p. 155.

8 Così scrive Giorgio Derossi, commentando gli esperimenti del teorico della forma contemporaneo Gaetano Kanizsa: “Gli odierni studi sulla percezione hanno messo in evidenza la netta differenza tra impressione e percezione. Mentre la prima ha luogo a partire da uno stimolo esterno, provocato da cause materiali, la seconda è in grado di cogliere anche quegli aspetti delle cose, che non dipendono direttamente da tale stimolo” (G. Derossi, *Wymiar percepcyjny w fenomenologii doświadczalnej*, in “Filozofia i nauka”, 2015, n. 3, p. 53).

9 Sulla pregnanza cfr. P. Parszutowicz, *The influence of Gestalt theory on Ernst Cassirer’s phenomenology of symbolic forms*, in “Dialogue and Universalism”, 2015, n. 4, pp. 88-99; Idem, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje “późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa, IFiS PAN, 2013, pp. 168-188.

non tanto la conoscenza sensibile e le sue leggi, così come vengono ricostruite dalla psicologia della forma, sono per Scheler i temi più degni di essere discussi in filosofia. Prendiamo per esempio il classico problema della teoria della forma, quello dell'unità "gestaltica-formale" della melodia a prescindere dalla tonalità e dallo strumento che la realizza. Abbiamo forse qui a che fare con la domanda sull'essenza in senso scheleriano, e quindi su ciò che "appartiene all'essenza" in quanto opposto a ciò che è semplicemente "esistente"? I Gestaltisti sono interessati alla "forma sensibile della melodia" e non alla sua essenza, nel senso della scienza universale su una qualche classe di oggetti. Qui non basta più un semplice, "singolo" atto di coglimento eidetico delle proprietà essenziali di una certa categoria ontica. Al contrario, per "comprendere" in che cosa consiste il problema della "forma melodica" devo ascoltare questa melodia più volte e in diversi arrangiamenti musicali. All'orizzonte appare così una modalità di conoscenza a carattere induttivo, alla quale Scheler non crede molto e che non va molto oltre l'interpretazione del materiale sensoriale, in direzione della sfera dei "significati ideali". Detto altrimenti: la riflessione gestaltistica ha luogo necessariamente senza la "riduzione eidetica" fenomenologica. Non è possibile "mettere tra parentesi" le forme sensibili in cui si realizza la melodia, proprio perché l'esperienza di esse, la loro multiforme "esistenza nella sfera sonora" rivela a noi quella melodia nel campo della percezione. Ecco quindi che qui – cioè in Scheler da un lato e nei gestaltisti dall'altro – il concetto di "forma" viene utilizzato in due contesti interpretativi diversi dal punto di vista metodologico e filosofico.

Rifacendoci su questo punto alle discussioni che si sono svolte proprio nell'ambito della teoria della forma contemporanea si può dire che Scheler sarebbe disposto a condividere le opinioni di Wilhelm Salber, riassumibili nelle parole con cui quest'ultimo dichiarava di non essere interessato esclusivamente "alle illustrazioni visuali [*Figürchen*] della psicologia della percezione"¹⁰. Pensiamo a un esempio come quello fornito dal celebre schema percettivo di Edwin G. Boring definito come "schema della fidanzata e della suocera"¹¹. L'idea è che nel campo della percezione un dato materiale derivante dalle impressioni può rivelarsi al soggetto in due forme alternative e differenti, quella della donna "molto giovane" e quella della donna "anziana". Siamo qui in presenza del classico problema della teoria psicologica della forma: la conoscenza viene "subordinata per forme", il soggetto ha a che fare cognitivamente con certe "totalità percettive", alle quale vengono assegnati diversi significati. E tuttavia, non si tratta ancora della "ideazione", così come la intende Scheler, la quale è relativa alla differenza tra il livello fenomenico e quello essenziale. Lo schema di Boring, infatti, non ci mette a disposizione alcun potenziale di conoscenza essenziale. In esso non si tratta né di una qualche "essenza dell'essere fidanzata" né "dell'essere suocera". Il problema si riduce alle regole gestaltistiche che mettono ordine nel campo delle impressioni. Per Scheler il coglimento essenziale deve invece possedere un certo "valore aggiunto" cognitivo,

10 Cfr. W. Salber, *Ist Gestalt noch zu gebrauchen?*, in "Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie", 29 (1981), pp. 292-306.

11 Cfr. Herbert Fitzek, *Gestaltpsychologie kompakt*, Wiesbaden, Springer, 2014, p. 27.

deve cioè – ricordiamo ancora una volta questa formulazione – “rimanere valido oltre i limiti delle nostre esperienze sensibili”. Con questa dichiarazione Scheler oltrepassa i limiti empiristici della teoria della conoscenza kantiana. Non solo, egli trae altresì da queste premesse aprioristiche delle conseguenze *par excellence* metafisiche (non essendovi del resto costretto e attirandosi per questo le accuse di Husserl), affermando al contempo (alla stregua di Hegel) che “le conoscenze eidetiche rappresentano le finestre dell’assoluto”¹².

A questo punto vale la pena riassumere in breve le precedenti considerazioni:

1. I riferimenti alla teoria/psicologia della *Gestalt* ne *La posizione dell’uomo nel cosmo* di Scheler sono evidenti. Scheler assume la concezione dei comportamenti intelligenti di Köhler, come il frammento relativo alla teoria gestaltistica della soluzione dei problemi, ma utilizza pure il lessico filosofico dei gestaltisti (campo, forma, totalità). Qui però sorgono dei dubbi interpretativi e appaiono dei punti di domanda. Scheler per esempio definisce i comportamenti intelligenti come comportamenti che “si rifanno all’induzione”. Ma in che cosa consiste questa induzione, in considerazione della natura semplicemente cognitiva del “coglimento conoscitivo”, culminante nel vissuto del tipo “aha!”, così come lo intendeva Köhler? Gli esperti di questo tema avranno facilmente notato che tale questione ricompare nell’ambito delle odierne teorie della conoscenza con ambizioni aprioristiche (un esempio è la famosa discussione di Karl R. Popper con Konrad Lorenz sul ruolo dell’induzione nella conoscenza, in particolare la conoscenza con ambizioni teoriche)¹³;

2. Se consideriamo il terreno sul quale Scheler elabora la sua definizione essenzialistica dell’umano (l’uomo come “essere spirituale”), è chiaro che le influenze filosofiche della teoria della forma restano in secondo piano. Innanzitutto, la stessa definizione scheleriana della conoscenza apriori (il concetto di “ideazione” così come egli lo intende) oltrepassa l’orizzonte delle ambizioni scientifiche della psicologia della forma. In secondo luogo, il pensiero filosofico di Scheler, in quanto allievo di Hans Driesch, è stato fin dall’inizio “metafisicamente orientato”. Al contrario, i filosofi che ispirarono i classici della teoria della forma (i rappresentanti dell’empiriocriticismo, Ernst Mach e Richard Avenarius) e questi classici stessi (come per es. Carl Stumpf) erano soliti sostenere un programma di ricerca di psicologia empirica con ambizioni scientifiche, rinunciando alla metafisica. Il che, d’altra parte, non significa che non troviamo ne *La posizione* delle conclusioni che avvicinano il punto di vista di Scheler all’approccio filosofico di Mach o anche a quello di Köhler in quanto autore de *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationaerem Zustand*, nell’ambito di una teoria della conoscenza in senso lato e delle sue basi ontiche. Non a caso, oltre ad “innalzare” lo spirito al di sopra della sfera della psiche, Scheler, nel corso della sua polemica con il cartesianesimo, si mostrò sempre più disponibile ad accettare le posizioni filosofiche

12 M. Scheler, *op. cit.*, p. 155.

13 Cfr. S. Czerniak, *Hipotetyzm a biologia. Rozważania na marginesie dialogu Karl.R.Popper – Konrad Lorenz*, in Idem, *Lorenz, Plessner, Habermas, Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Toruń, Rolewski, 2002, pp. 165-209.

di Johann Wolfgang Goethe, di Mach, di Avenarius, ma anche quelle di Köhler, assieme alla premessa, caratteristica di tutti costoro, secondo cui – per usare la lapidaria formula di Silvia Bonacchi –, “tra il psichico ed il fisico, tra l’interno e l’esterno non c’è un abisso, ma una corrispondenza”¹⁴. Analogamente, non tutti i filosofi della forma (sull’esempio di Stumpf) furono in egual misura ostili alla prospettiva aprioristica in epistemologia, come lo furono gli empiricriticisti. Le somiglianze e i parallelismi, e anche le domande di storia della filosofia che appaiono in questi due ambiti, dovrebbero però essere il tema di un altro articolo.

2. Parallelismi

Gli studiosi sottolineano anche i parallelismi categoriali tra la teoria della forma e le posizioni filosofiche di Helmuth Plessner¹⁵ (universalmente annoverato, assieme a M. Scheler e a Arnold Gehlen, nel trio dei classici dell’antropologia filosofica del XX secolo), ragion per cui vorrei dedicare qui ad esse alcune sintetiche riflessioni. Si dà il caso che, a differenza dell’antropologia scheleriana, la cui categoria centrale di “spirito” – come abbiamo cercato di dimostrare – difficilmente è avvicicabile semanticamente alle categorie della teoria della forma, il concetto di “posizionalità eccentrica”¹⁶ dell’uomo, cruciale nell’antropologia filosofica di Plessner, parrebbe iscriversi agevolmente nella narrazione dottrinale della teoria della forma. Nella polemica con la tradizione cartesiana – assumendo quindi che l’uomo non è un *compositum* dualistico di spirito/anima e corporeità, ma si costituisce invece come sostanza al contempo corporea e psichica, senza sosta destinata a “trovare un equilibrio” tra i due “modi di esistenza” esperiti contemporaneamente e cioè “l’essere questo corpo qui” e il “possederlo o dominarlo psichicamente dall’interno” – Plessner si rifà tanto al concetto di “struttura” che alle categorie di “ordine”, “rete di relazioni”, “forma”, care alla *Gestalttheorie*. È dunque opportuno cominciare il nostro argomento mettendo avanti alcune definizioni. Ecco i due discorsi plessneriani, pressoché identici, che definiscono il suo concetto di “posizionalità eccentrica”:

se per un verso il mondo e il mio proprio corpo si rendono manifesti e controllabili nella misura in cui entrano in relazione con l’io, per l’altro essi mantengono la priorità sull’inserimento in questa prospettiva, in quanto disposizione indifferente rispetto a me, che mi coinvolge in una relativa reciprocità. Se l’uomo può non prendere alcuna decisione tra le due disposizioni, quella della relazione a un centro e quella di assenza di una relazione a un centro, deve tuttavia trovare un rapporto con esse. Ma non si esaurisce completamente in nessuna delle due singole disposizioni. L’uomo non è solo corporeità e non *ha* solo corporeità (corpo). Ogni esigenza dell’esistenza fisica

14 S. Bonacchi, *Die Gestalt der Dichtung*, Bern/Berlin, Lang, 1998, p. 144.

15 Cfr. K. Chrobak, *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmuta Plessnera*, Warszawa, Fundacja Aletheia, 2014, pp. 62-64.

16 Cfr. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas, Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, cit., pp. 77-97.

richiede un accordo tra essere e avere, tra il fuori e il dentro [...]. In questa situazione la posizione dell'uomo si presenta *eccentrica*¹⁷.

E ancora:

l'esistenza fisica impone all'uomo un duplice ruolo. Egli è corpo e *contemporaneamente è nel* corpo, ovvero è *con* un corpo [...]. Essere e avere, nel realizzarsi dell'esistenza, si trasformano continuamente l'uno nell'altro, allo stesso modo in cui sono reciprocamente incrociati. Ora la persona si trova di fronte al proprio corpo come strumento, ora coincide con esso ed è corpo. [...] ogni individuo si attiene alla relazione assoluta dell'ambiente con la propria corporeità, o con il centro della percezione, del pensiero, del volere (il suo io) che "in" lui sussiste, e non di meno la sacrifica in favore del rapporto di contrapposizione relativa tra le cose, inclusa la sua corporeità (con il suo io). Questa posizione, l'essere contemporaneamente al centro e alla periferia, prende il nome di eccentricità¹⁸.

Qui abbiamo quindi a che fare con un'argomentazione simile a quella della teoria della forma, tranne che, se la psicologia della forma riportava le sue analisi alle regolarità della percezione, Plessner prende di mira la stessa specificità antropologica dell'esistenza umana. Così come la percezione, anche l'esistenza si fonda sulla relazione di ordini diversi. Lo stesso soggetto che è in grado di operare l'identificazione percettiva delle "due forme" nello schema "unitario" di Boring, secondo Plessner è pure capace, come soggetto "unitario", di autoidentificare i due ordini esistenziali, quello dell'essere un corpo e quello del possedere un corpo. L'autocoscienza antropologica, analogamente alla percezione, ha un carattere gestaltico. L'essere umano è cosciente della sua contemporanea partecipazione a differenti reti di relazioni esistenziali, a due "forme" o "strutture" di autoesperienza corporea. Esse non si fanno concorrenza, nel senso che l'una possa sostituire l'altra, "espellerla" o "eliminarla", così come la capacità di scorgere la "figura della suocera" nello schema di Boring non elimina dal campo della percezione potenziale la figura alternativa della "fidanzata". Entrambe queste figure sono comprese in questo campo sulla base di una certa necessità *apriori*. Allo stesso modo in Plessner, l'essere umano si costituisce attraverso il reciproco passaggio dai *modi* di essere ai *modi* dell'autopossedersi e *vice versa*. Su questo sfondo Plessner svilupperà il pensiero, vicino alla teoria della forma, della spontanea tendenza del soggetto a mantenersi in un modo formalmente strutturato. Scrive Plessner:

ma, già in quanto essere che attribuisce nomi e principalmente come essere che si occupa e si preoccupa [*trägt*], capace di pianificare e porre domande, ciò a cui l'uomo non può rinunciare, se vuole vivere umanamente, è ad avere in generale un certo stato di cose, per tutto ciò che incontra e che lo circonda. L'opposto sarebbe il puro caos [...]. Che ovunque e con chiunque debba esserci un certo stato di cose, uno stato di cose di qualche tipo, non significa rivendicare una causalità generale o una teleologia,

17 H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (1941), tr. it. di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000, p. 69.

18 Ivi, pp. 227-228.

ma aspettarsi connessioni e rapporti in cui l'uomo si inserisce con qualcosa: qualcosa *in quanto* ciò a cui ci si rivolge, che viene indagato o elaborato; in una parola, in quanto ciò che va trattato. Un paesaggio, ad esempio, può essere valutato, indagato e trattato come terreno di costruzione, come luogo di riposo, come problema strategico, come oggetto di studi agrari, come sede di industrie o come modello estetico; cioè può essere valutato, indagato e trattato in questo o in quel "senso"¹⁹.

Ecco che anche qui, ancora una volta, si impone l'analogia con le premesse della psicologia della forma, di cui abbiamo riferito sopra: per Köhler un nuovo senso è il costituirsi di una nuova relazione tra qualcosa e qualcos'altro, per es. tra un certo oggetto in quanto "strumento" ed un concreto "compito da realizzare". Secondo questo approccio lo sviluppo della conoscenza umana consiste nella creazione di nuove strutture formali relative. Plessner applica questo stesso schema argomentativo alle profondità fontali dell'esistenza umana, che secondo lui si costituisce nel corso della creazione di nuovi e subordinati campi di relazioni con il mondo naturale e con quello sociale.

Nelle sue argomentazioni fa la sua comparsa anche un concetto di "forma" prossimo a quello della *Gestalttheorie*.

Ciò che viene inibito è la possibilità di *chiarezza* nella quale si orienta ogni comportamento serio [...] e non solo il comportamento materiale e razionale nello stretto senso della conformità all'intelletto, ma anche il comportamento religioso, artistico, morale, che si attiene a un valore e a esso si conforma²⁰.

Le idee di "forma", "struttura" e "relazione" acquistano nel contesto delle riflessioni plessneriane lo status di concetti semanticamente vicini e al contempo teoreticamente fondamentali. Le relazioni creano strutture, le strutture danno forma all'informe.

L'animale si comporta conformemente alla situazione, segue (più o meno) i rapporti, vi si adatta o per lui è la rovina; l'uomo li considera e si muove nella consapevolezza della loro struttura, li articola: attraverso il linguaggio e progetti schematici delle sue azioni e delle sue formazioni²¹.

Attraverso queste ultime, ripetiamo, l'uomo "dà forma a se stesso".

Il concetto di "forma" è cruciale per l'antropologia filosofica di Plessner ed è stato collocato semanticamente in determinate leggi antropologiche plessneriane, come la legge della "immediatezza mediata" e della "artificialità naturale". Secondo Plessner all'uomo non è dato un rapporto diretto né con il mondo né con sé stesso. L'uomo è condannato alle mediazioni o a dei fuochi di mediazione, il principale dei quali è la corporeità in tutte e due le dimensioni da noi indicate, ma anche alle mediazioni della vita collettiva, se non altro quelle date dai "ruoli sociali".

19 Ivi, pp. 215-216.

20 Ivi, pp. 233-234.

21 Ivi, p. 232.

Plessner assume un atteggiamento ostile rispetto alle filosofie delle “fonti” ultime dell'*humanum*, come possono essere gli atti di libertà/le decisioni esistenziali sartriani, o gli atti dell'intuizione fondati sull'io profondo di Bergson. Estranea gli era pure l'idea della “autenticità del *Dasein*” di Heidegger. La vita dell'uomo si gioca nelle relazioni, in mezzo a dei poli esistenziali: l'io non è mai “fontalmente autentico”, ma è “sé stesso” sempre nella mediazione dell'“altro”. Non è difficile scorgere l'affinità di queste premesse con la posizione filosofica della teoria della forma. Alla luce di quest'ultima le impressioni non costituiscono una conoscenza “fontale/originaline”. Come abbiamo sostenuto, la sfera delle percezioni studiata dalla psicologia della *Gestalt* è diversa dalla sfera delle impressioni, e le percezioni sottoposte alle leggi della pregnanza negli atti cognitivi mediano gli impulsi derivanti dalle impressioni. Queste leggi hanno dunque uno status filosofico simile alla legge plessneriana della “immediatezza mediata”.