

Massimo Mezzanica

Titolo: "Le questioni dell'Antropologia Politica: il contributo di Helmuth Plessner".

Bisogna dire, innanzitutto, che il termine antropologia politica viene inteso in questo contesto non nel senso di quella ricerca di matrice antropologica che si è sviluppata in diverse aree europee, per esempio nel quadro dell'antropologia culturale, come nelle figure di Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown, i quali hanno cercato di svolgere una ricerca sulla presenza di strutture di carattere politico nelle società arcaiche, studiate su base etnografica, per individuare una serie di costanti della dimensione politica. Non in questo senso quindi, e nemmeno nel senso dell'antropologia politica che è stata sviluppata in Francia da un sociologo e antropologo come Georges Balandier. Il termine antropologia politica non è da me inteso in questo contesto, ma con il senso che ha assunto nella cultura filosofica tedesca del '900 e in particolare in quella che può essere considerata sia una disciplina, sia un'impostazione dello studio dell'essere umano che va sotto il nome di antropologia filosofica. Un'antropologia politica che va quindi intesa come una riflessione sulla dimensione della politica e del politico quale è stata sviluppata in modo esplicito da Helmuth Plessner, in modo meno esplicito da un autore come Arnold Gehlen, e in modo ancora meno esplicito dall'altro grande rappresentante di questa corrente, cioè Max Scheler.

Proprio Plessner utilizza questa espressione, antropologia politica, in un testo del 1931 in cui enuncia il programma e l'impostazione metodologica di questa disciplina, svolgendo una serie di considerazioni di carattere contenutistico. Gli autori che possono essere rilevanti da questo punto di vista sono Hans Blumenberg, che si richiama sia a Gehlen che a Plessner, tanto nell'opera edita quanto nelle sue opere pubblicate postume sotto il titolo "descrizione dell'uomo". Una linea di pensiero che arriva quindi al presente, alle cui origini si trova il pensiero e l'opera di Plessner.

Il mio intento è di esporre alcuni capisaldi e concetti fondamentali del suo pensiero nel tentativo di suggerire alcuni possibili motivi di attualità. Possiamo individuare diversi orizzonti in cui collocare questa impostazione, diversi orizzonti rispetto ai quali si può cercare di verificare questa impostazione, riportando alla luce la posizione di questo pensatore caduta in secondo piano rispetto ai suoi contemporanei. Uno temi più importanti è quello della bio-politica, tema legato anche a Foucault, con tutto ciò che ne fa parte. Altri temi da ricordare sono relativi all'interpretazione interculturale dove proprio il testo di Plessner "potere e natura umana" può portare dei contributi importanti, e se d'altra parte le tematiche relative al bio-potere rappresentano una messa in crisi della nozione tradizionale della sovranità e del politico, ecco allora che anche la questione della sovranità e delle sue trasformazioni può essere vista alla luce di questa riflessione filosofica.

Il pensiero di Plessner è un pensiero molto complesso e molto ricco che si muove su diversi piani, come molto ricca e complessa è stata la sua vita, segnata tra l'altro dall'esperienza dell'emigrazione durante il regima nazional-socialista in Germania. Una vita che, anche dal punto di vista filosofico e scientifico, è stata molto variegata, dando una grande quantità di contributi a diverse discipline. La sua, infatti, è stata una formazione anche scientifica, svoltasi attraverso lo studio della zoologia e della biologia, e passando solo successivamente alla filosofia. Quindi una formazione naturalistica di base, che si intreccia con l'impostazione fenomenologica, con lo studio del neokantismo e con le filosofie della vita che tra '800 e '900 erano molto diffuse in Germania. Prima tra tutte è l'impostazione diltheyana, una delle influenze determinanti per Plessner, che viene da lui conosciuta tramite la mediazione di Georg Misch, allievo di Wilhelm Dilthey. Questo è l'orizzonte da cui Plessner sviluppa la sua prospettiva antropologica, che ha diversi centri concettuali: uno è quello rappresentato da quella dimensione di riflessione sull'esperienza sensibile che Plessner chiama "estesiologia dello spirito". Un progetto che viene elaborato in un testo del 1923, prima opera di grande impegno teorico di Plessner: *L'unità dei sensi*. Al centro di questa estesiologia c'è il

problema kantiano dello schematismo trascendentale, cioè di quale sia il modo in cui, davanti alle diverse modalità sensibili, venga data una regola ai diversi sensi. L'idea è, quindi, di studiare il modo in cui i diversi organi di senso producono e costituiscono i significati. L'idea è che ci sia un'origine sensibile del significato e che ogni senso abbia una sua propria modalità di costituzione di questo significato. Tutto questo però nella prospettiva di ricerca di un'unità dei sensi, di una dimensione di connessione. Quindi il tema che interessa in questo studio sistematico è proprio il modo in cui si costituisce il senso della significatività. Questo filone non si interrompe con il '23, anche se quest'opera non viene ripresa subito da Plessner, ma viene sviluppato in una serie di saggi pubblicati dopo il 1945: i saggi dedicati all'espressione mimica, il saggio *Il riso e il pianto* e una serie di brevi saggi sull'attore, in cui riprende questo tema della costituzione sensibile del senso fino ad arrivare a riprendere questo progetto esplicitamente in un testo intitolato "antropologia dei sensi".

Qui il concetto fondamentale è quello dell'incorporazione, l'idea che il nostro rapporto con il mondo sia legato alla dimensione corporea e che ci sia una funzione che, attraverso i sensi, costituisce la nostra esperienza con il mondo e, quindi, la relazione con gli oggetti e con le cose. Questa relazione tra il soggetto e l'oggetto, che si esprime nella dimensione conoscitiva, ha come propria condizione quella che è la costituzione del mondo come insieme di significati legati ai sensi. Questo vuol dire che la dimensione dell'esperienza del mondo prende corpo attraverso questa funzione di incorporazione dei sensi e, quindi, anche attraverso una dimensione disciplinare del corpo. La cultura trova così il proprio luogo attraverso i movimenti e i comportamenti del corpo. Questo è solo uno dei possibili spunti in cui il pensiero di Plessner può entrare in relazione ad una serie di temi del pensiero di Michel Foucault, soprattutto nei passi in cui analizza il tema del disciplinamento corporeo; con la differenza che in Foucault è predominante una prospettiva critica, mentre in Plessner un carattere maggiormente descrittivo e in un certo senso più orientato verso un'accettazione di questa dimensione di disciplinamento, come una dimensione che comunque appartiene all'esperienza umana e alla cultura, rispetto alla quale però l'essere umano si trova sempre in un rapporto, da una parte di accettazione perché queste forme di disciplinamento sono necessarie, ma al tempo stesso con la possibilità di discostarsi da queste pratiche in virtù di quella caratteristica tipica dell'essere umano: la posizionalità eccentrica.

Il primo filone è quindi l'analisi dei sensi, l'estesiologia della spirito e a questo si affianca, collegandosi, il filone che gli interpreti chiamano la bio-filosofia. Una filosofia del vivente, della natura, come la chiama Plessner, che però non va intesa nel senso della filosofia idealistica della natura. Se vogliamo trovare comunque un punto di riferimento nella cultura tedesca direi il riferimento è quello della scienza della natura di J.W. Goethe. Uno studio della natura, quindi, di tipo non naturalistico.

La prospettiva di una bio-filosofia è quella che Plessner sviluppa nella sua opera di maggiore impegno sistematico: *I gradi dell'organico e l'uomo*, pubblicata nel 1928, nella quale Plessner sviluppa la sua idea di una antropologia filosofica basata sullo studio della natura vivente considerata nei suoi diversi gradi e livelli. In quest'opera Plessner sviluppa una sorta di descrizione fenomenologica delle forme viventi. È evidente il duplice influsso di Edmund Husserl e della biologia di Hans Driesch e di J.J. Von Uexküll: attraverso un'impostazione fenomenologica Plessner cerca di evitare delle definizioni fisse e cerca di caratterizzare le forme viventi attraverso la loro relazione con l'ambiente. Si evidenzia, innanzitutto, una differenza tra le forme viventi e le forme non viventi, tra i corpi organici e i corpi inorganici. Anche qui il corpo è un concetto centrale. Plessner intende questa sua indagine in antitesi al dualismo cartesiano, che deve essere superato attraverso il riferimento al carattere corporeo di ogni essere vivente. La distinzione tra il non vivente e il vivente passa attraverso il concetto di limite. Plessner dice che la «cosa vivente» si distingue dalla «cosa non vivente» per il diverso senso che in esse assume il limite. Infatti, mentre nelle cose non viventi il limite è un semplice punto di passaggio tra una cosa e l'altra, una sorta di mezzo indifferente, nella cosa vivente il limite, il confine, appartiene alla cosa vivente stessa. Ciò significa che, nel momento stesso in cui il confine chiude un corpo su se stesso, lo apre alla sua relazione al

mondo. Il limite qui non è un semplice punto di passaggio, ma è ciò che permette a un corpo di diventare autonomo aprendosi al mondo. Quindi posizionali sono, secondo Plessner, i corpi, organici, che hanno un limite e che realizzano questo limite, nel senso appunto che realizzano questa dinamica su se stessi e nei confronti del mondo. Plessner parla di due tipi di posizionalità, due forme posizionali (dove per forma posizionale si intende la modalità del rapporto che l'essere vivente intrattiene con il mondo): la prima è la forma aperta, ed è quella della pianta per intenderci, dove la pianta entra in un rapporto diretto e immediato con l'ambiente in cui vive, ricevendo la luce e tutto ciò di cui ha bisogno per vivere, ma non è chiusa su se stessa. La sua è una forma aperta appunto, inserita immediatamente nel mondo circostante. Mentre la forma chiusa è quella degli animali e degli essere umani, è quella inserita nell'ambiente di vita in modo mediato, attraverso una mediazione. Tra la posizionalità dell'animale e la posizionalità umana c'è però una differenza importante: la prima è centrica, mentre la posizionalità dell'essere umano è una posizionalità eccentrica, o ex-centrica. L'animale vive nel suo centro, ma non vive come centro, ovvero non ha la possibilità di prendere distanza dal suo centro. Plessner dice: «l'animale vive nel suo centro, a partire dal suo centro ma non vive come centro. Esso esperisce i contenuti del campo, il proprio e l'estraneo, ma tuttavia non esperisce sé», nell'animale manca quindi la dimensione della riflessività. La posizionalità umana è invece eccentrica, vive al tempo stesso come centro e come periferia del proprio campo posizionale, come io è in grado di porsi a distanza dal proprio corpo e dal mondo circostante. Questa situazione Plessner la esprime attraverso la formula secondo cui l'essere umano ha un duplice rapporto con il proprio corpo: è un corpo e *ha* un corpo. È un corpo, cioè vive immediatamente il proprio corpo, ma, al tempo stesso, ha un corpo perché nella sua vita, per effetto della posizionalità eccentrica, l'essere umano ha anche un rapporto mediato con il proprio corpo, è in grado di possedersi attraverso la consapevolezza, ma questo «possesso» non è mai definitivo. Questo iato, tra il corpo come essere e il corpo come avere, è in qualche misura insuperabile e rappresenta la spinta del dinamismo culturale proprio della specie umana. Infatti tutta la dimensione dell'espressività, per Plessner, consiste proprio nel tentativo di venire a capo di questo circolo. L'essere umano è sempre dietro a se stesso, è caratterizzato da questa continua distanza. Questo vuol dire che l'essere umano ha la caratteristica di essere corpo, appartiene quindi al mondo spaziotemporale, ma è anche fuori del proprio corpo. È nel corpo in quanto psiche ed è fuori dal corpo in quanto, in questo tentativo di trovare un equilibrio, l'essere umano cerca di inserirsi in cerchie sempre più ampie: una è quella del corpo in senso fisico, una è quella del corpo come luogo della psiche e l'altra è la cerchia sociale, quello che Plessner chiama il mondo comune (Mitwelt). Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo, dice Plessner, si dice *persona*: «è il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni, delle sue iniziative, esso sa e vuole, la sua esistenza è veramente posta nel nulla».

Il modo in cui l'essere umano entra in relazione con il proprio corpo, con la propria psiche e con il mondo comune è definito da tre categorie: l'artificialità naturale, l'immediatezza mediata e la posizione utopica. Con utopico, però, si intende l'essere in nessun luogo dell'essere umano, poiché egli deve costantemente cercare di superare la distanza che è data con la sua eccentricità, e che dunque in una certa misura è insuperabile. L'essere umano, quindi, ha bisogno dell'ancoraggio nelle forme, ma, per la sua caratteristica e costitutiva situazione di squilibrio, tende sempre a rompere l'involucro di queste forme per creare nuove forme. In questo senso Plessner parla di una posizione utopica (in tedesco utopisch), termine che esprime l'atopicità dell'uomo, la caratteristica per cui l'uomo non ha un luogo preciso, la sua costitutiva apertura e indeterminatezza. Immediatezza mediata è una categoria in cui emerge l'influsso di Hegel, noi abbiamo un rapporto immediato con la realtà delle cose, con noi stessi e con gli altri, ma questa immediatezza noi possiamo viverla solo in modo mediato, la possiamo vivere solo attraverso il linguaggio.

Questa, in estrema sintesi, l'impostazione bio-filosofica che emerge da *I gradi dell'organico e l'uomo*, impostazione sulla quale gli interpreti si dividono: alcuni sostengono che la categoria principale sia quella della posizionalità eccentrica e che quindi la dimensione bio-filosofica abbia il sopravvento, altri ritengono che ci sia una stratta relazione tra le due dimensioni, tra la bio-filosofia

e l'estesiologia, perché quest'ultima ci dice quali sono le modalità concrete in cui si realizza la posizionalità eccentrica all'interno dei concreti contesti storici e culturali.

Il concetto di incorporazione e quello della posizionalità eccentrica trovano una loro rilevanza nelle questioni della bio-politica, in particolare se ci si interroga su che cosa significa essere sovrano per un essere che ha questa caratteristica di non fondatezza, di contingenza, di costante apertura. Posizionalità eccentrica significa che l'essere umano è fundamentalmente aperto, quindi non prestabilito, da realizzare.

Passiamo ora alla dimensione propriamente definibile come antropologia politica. Qui troviamo l'altro concetto importante che si collega al pensiero di Plessner, ed è il concetto della imperscrutabilità o insondabilità della vita e dell'essere umano. Un concetto che Plessner riprende da Dilthey e da Misch. In realtà, è stato Misch che ha dato un significato sistematico a questo termine che compare in maniera abbastanza occasionale in Dilthey: l'idea che la vita umana in quanto caratterizzata dalla dimensione della temporalità è qualche cosa di inesauribile per il pensiero. La vita è quindi imperscrutabile, insondabile *unergründlich* – dove si sente la parola *Grund*, il fondo, il fondamento, ma anche la ragione, nel senso del schopenhaueriano principio di ragione sufficiente. La parola *Unergründlichkeit* trasmette dunque l'idea che della vita non si possa raggiungere il fondo. Ma, in qualche misura, se la vita non ha un fondo, non ha un *Grund* anche nel senso del principio di ragione, ecco che la vita diventa infondabile, non si può arrivare ad un fondamento ontologico e logico. Quindi, quando si parla di imperscrutabilità della vita, si potrebbe usare anche un altro concetto che ha una provenienza heideggeriana, ovvero il concetto dell'abissalità della vita. Questo carattere abissale però non è l'unico carattere della vita, ma, nella prospettiva di Dilthey, Misch e Plessner, la vita ha anche un'altra dimensione che è la sua pensabilità. La vita quindi è le due cose assieme.

Plessner, in "Potere e natura umana", riprende questo concetto per sviluppare, sulla base di questo principio dell'imperscrutabilità o delle questioni aperte, una base per la sua antropologia politica. Plessner intende richiamare (siamo nel 1931 nella piena crisi della repubblica di Weimar) l'importanza della dimensione teorica e filosofica per la politica che, altrimenti, rischia di ridursi a mera tecnocrazia. Secondo Plessner è importante interrogarsi sull'essenza del politico e questo per lui significa chiedersi se e in che misura il politico, ovvero la lotta per il potere, è o non è una dimensione costitutiva dell'essere umano. La risposta di Plessner è che sì il politico è una dimensione costitutiva dell'essere umano e da qui l'importanza di arrivare ad una fondazione di tipo filosofico-antropologico del politico, perché il rapporto tra politica e antropologia è essenziale, nel senso che ogni politica si basa su un'idea dell'essere umano. Quindi il rapporto essenziale è dato dal fatto che alla base di ogni politica c'è un modello dell'essere umano. Nella prospettiva di Plessner però un modello unico di natura umana non c'è, perché quello che emerge sia dalla prospettiva della bio-filosofia sia dal principio dell'imperscrutabilità della vita, è che l'essere umano non ha una natura determinata una volta per tutte, ma l'essere umano dice Plessner «è una questione aperta». L'essere umano proprio in virtù della sua eccentricità deve condurre la sua vita, deve guidare la sua vita, deve cioè fare di se stesso qualche cosa, è costretto dalla sua condizione a creare se stesso. Questo creare se stesso non va inteso nel senso di una sorta di onnipotenza dell'essere umano, perché attraverso la prospettiva della filosofia della natura l'essere umano si trova in rapporto sempre con qualche cosa che è altro da sé: quella dell'uomo è una costitutiva fragilità. Il potere dell'uomo non è tanto il potere nel senso di un potere determinato, ma è una dimensione di potenzialità dell'essere umano. L'essere umano è quindi potenza, in quanto è un essere insondabile che non ha una natura, ma costruisce sempre di nuovo la sua natura all'interno della storia, aprendosi alla storia del passato che è storia non come un dato di fatto, ma è storia perché è legata al presente vivente dell'essere umano. Quindi il rapporto con il passato si apre in un presente vivente in cui l'essere umano può costruire le sue possibilità. Questo ha delle conseguenze per quanto riguarda la dimensione della politica, perché è in questa dimensione della potenza dell'essere umano, in quanto luogo di origine della cultura, che l'essere umano diviene il luogo di origine della politica e delle sue istituzioni.

Aggiungo che un aspetto importante della concezione di Plessner è la sua rilevanza per la comprensione interculturale. Muovendo dal principio dell'imperscrutabilità – sviluppatosi all'interno della cultura occidentale come portato della coscienza storica – si può giungere alla consapevolezza del fatto che questo stesso principio è un principio che è divenuto storicamente, un principio che si è sviluppato nella storia e quindi che il principio dell'imperscrutabilità è un principio che arriva a relativizzare se stesso, raggiungendo così il punto di partenza da cui possibile il riconoscimento dell'uguale valore di tutte le culture. Attraverso questa autorelativizzazione Plessner ritiene che si possa superare una prospettiva di tipo relativistico e se si vuole anche di tipo nichilistico, raggiungendo una “universalità dello sguardo”. In *Potere e natura umana* Plessner scrive: «Nella rinuncia alla posizione di predominio del proprio sistema di valori e di categorie, lo spirito europeo libera per sé l'orizzonte sull'irriducibile molteplicità delle culture storicamente divenute e delle loro visioni del mondo, quale molteplicità aperta, illimitata, non vincolata progettuamente ad uno “spirito del mondo”. Questa universalità dello sguardo richiede anche la revoca dell'assolutizzazione delle sue visioni del mondo. Conseguita tardivamente, la relativizzazione storica diventa infine consapevole della propria relatività ed impara tuttavia a concepirla pacatamente, dopo un periodo di disperazione storicistica, come la condizione di una genuina oggettività». Questa apertura nei confronti delle altre culture, unita al riconoscimento della loro uguale dignità rispetto alla cultura europea, è l'unico modo che quest'ultima ha per affermare se stessa e il proprio valore in un modo non assolutistico, e Plessner attribuisce a Dilthey il merito di avere reso possibile questo atteggiamento di apertura e al tempo stesso di fiducia nei valori della cultura europea: «La prestazione di Dilthey consiste in questo: egli ha tracciato l'atteggiamento filosofico che esprime questo fatto, e che pratica nel medium della scienza ciò che oggi non è più soltanto affare per eruditi, ma oggetto dell'intera vita spirituale e pubblica in Europa: collegare la rinuncia alla supremazia del proprio sistema di valori e di categorie con la salda convinzione che esso possa avere un avvenire».

Si apre ora il problema del rapporto con l'altro e qui entra in gioco un altro autore importante a cui Plessner si riferisce, cambiando per alcuni aspetti il senso della sua impostazione, e cioè Carl Schmitt. Egli entra in gioco quando Plessner parla dell'uomo come essere esposto, esposto al rischio che deriva dal contrasto e dalla lotta e, richiamandosi a Schmitt, Plessner nel 1931 dice: «l'uomo si trova in quanto potere necessariamente in lotta per il potere, vale a dire nel contrasto di familiarità ed estraneità, di amico e nemico». Riprende esplicitamente quella che per Schmitt è la categoria fondamentale del politico, cioè la categoria della conflittualità. Amico e nemico significa il proprio e l'estraneo e il modo in cui Plessner articola questa relazione è legato al modo in cui interpreta il rapporto con le culture altre. L'essere umano, in questo suo tentativo di guadagnare una stabilità che non ha, cerca sempre di distinguere una sfera di familiarità da una sfera di estraneità, ma questo per Plessner non è un dato naturale, ma un elemento di carattere storico. La linea tra l'amico e il nemico, tra il proprio e l'estraneo è una linea che si sposta e che varia storicamente. Per quanto riguarda il rapporto con l'estraneo si mette in luce, come elemento essenziale, «una paura, un'angustia appartenente alla costituzione essenziale della potestatività dell'uomo, cui fa, nello stesso tempo, seguito come contraccolpo la reazione ostile». La radice di questa paura – Plessner introduce qui un concetto freudiano – è il carattere perturbante dell'estraneo. L'estraneo può avere un carattere perturbante, ma non è detto che l'altro sia sempre perturbante, poiché anche il perturbante è un concetto che cambia e si sposta secondo la situazione. Questo vuol dire che l'altro non è per forza l'estraneo e l'estraneo non è per forza l'altro. L'uomo ha come caratteristica fondamentale quella di non vedere se stesso solo in un qui, ma anche nel là dell'altro. Così, in questa dialettica continua con l'altro si radica anche la visione che Plessner ha della cultura europea e del suo rapporto con le altre culture.

Interventi:

Anna Ciniselli: «Il concetto di limite si può avvicinare anche ad una connotazione etica?»

Mezzanzanica: «Per capire il concetto di limite bisogna confrontare “la cosa vivente” con “la cosa non vivente”. Nel corpo inorganico il limite non è un limite, è semplicemente un punto dello spazio in cui un corpo finisce e l'altro incomincia. Invece nel mondo vivente, partendo dalla pianta e arrivando all'essere umano, il limite è ciò che individua – il confine appartiene al corpo vivente. Questo lo si vede intuitivamente, come dice Plessner, quando siamo in una stanza in cui ci sono delle cose e ci sono dei viventi. Noi ci rendiamo subito conto della presenza del vivente, perché il vivente è caratterizzato da una sorta di motilità, differenziandosi dalle cose. Il concetto di limite nell'essere umano è ciò che individua l'essere umano, infatti senza confine non ci possiamo individuare e questo da una parte differenzia l'uomo dal mondo dalle cose, ma al tempo stesso apre al mondo e alle cose, perché senza questo confine noi non potremmo aprirci al mondo e alle cose. C'è una dimensione anche etica? Io credo che ci sia, infatti se l'essere vivente è la cosa che realizza il limite, il modo in cui l'essere umano si realizza è legato al modo in cui l'essere umano realizza e vive il suo limite. Il che vuol dire il modo in cui l'essere umano vive il rapporto con se stesso e vive il rapporto con gli altri. Ci può essere un'invasione del limite, un non riconoscimento del valore dell'altro. Diciamo inoltre che tutta la cultura nella prospettiva di Plessner può essere riletta alla luce di questa categoria del limite e del modo in cui lo si vive, e questo viene rappresentato in modo evidente nel teatro, che per Plessner è una dimensione paradigmatica della cultura, e in tutte quelle arti che richiedono un impiego del corpo, fino ad arrivare a tutta la cultura umana, che nasce dal tentativo di esprimere questo rapporto costitutivo con il limite. Infatti per Plessner l'espressività dell'essere umano si radica proprio in questa differenza interna, in questa spinta a prendere posizione nei confronti del proprio limite. Vivere il limite vuol dire quindi vivere la propria contingenza».

Oddone Aguzzi: «Avvicinerei le riflessioni sul limite a Freud, al perturbante. Anzi il perturbante è il limite, quel limite che mai nessuno riesce a definire qual è, un'alterità tanto esterna quanto interna. E così quel limite che Plessner sottolinea è connaturata allo spirito umano. Ma come può in questa posizione Plessner non chiedersi quale sia il senso, un senso e un significato?».

Mezzanzanica: «La dimensione del senso in realtà c'è, viene posta però nella forma della ricerca di una costituzione del significato attraverso la sensibilità, con la consapevolezza che gli esseri umani possono cercare di creare significati e che questi non avranno mai un valore ultimo. Nell'antropologia di Plessner viene meno il punto di Archimede, che è sostituito dall'imperscrutabilità, dall'idea dell'apertura».

Mario Grippo: «Recentemente ho letto alcuni passi di Zygmunt Bauman in cui egli negava la possibilità dell'utopia. Però se uno degli elementi costitutivi dell'uomo è questa posizione atopica e se, nello stesso tempo, l'uomo si scontra con il suo limite si può dire che c'è sempre una costruzione di un'utopia? C'è sempre la costruzione di un posto dove poter vivere? Probabilmente proprio per questo limite che continua ad andare avanti si arriva anche al fallimento dello stesso disegno utopico?».

Mezzanzanica: «Questa dialettica tra utopia e non-utopia, tra il tentativo di realizzare utopie che poi si rivelano non realizzabili, è radicata nella duplicità di posizione dell'essere umano, che da una parte ha l'esigenza di distaccarsi da un dato, da ciò che si presenta come una realtà piena e potente,

però al tempo stesso ricade sempre in questa realtà, proprio perché il limite gli è costitutivo. In Plessner quindi l'idea di fondo è che l'uomo è un essere che non è stabilizzabile, in cui certo c'è bisogno delle forme, delle istituzioni e dei limiti, ma questi tentativi di stabilizzazione non possono essere definitivi».