
Libri...

Charles Larmore, *Pratiche dell'io*, Meltemi Editore, Roma 2006, pp. 235.

Il tema della *natura dell'io* è al centro delle riflessioni proposte da Charles Larmore ne *Les pratiques du moi* (PUF, Paris 2004) recentemente presentato al pubblico italiano da Meltemi nella collana *Biblioteca* dedicata ai *Classici del pensiero moderno e contemporaneo*. In *Pratiche dell'io* – per il quale, come è noto, l'A. si è aggiudicato il Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française – Larmore mette a punto un'accurata analisi volta a chiarire il carattere specifico del rapporto a sé essenziale all'io. L'idea secondo cui «siamo un io in quanto ci rapportiamo a noi stessi» (p. 7) rappresenta il fulcro concettuale dal quale muove l'intera sua ricerca, finalizzata a «mettere in luce la struttura radicalmente pratica dell'io e le diverse maniere in cui essa si esprime» (p. 10). Larmore sviluppa il suo intento lungo un percorso tematico affatto comune e minuziosamente giustifica sul piano programmatico ogni sua tappa. Il volume si articola in sei capitoli e segue tre direttrici tematiche fondamentali strettamente intrecciate tra loro – ciascuna con implicazioni proprie nell'ambito della ricerca – rispettivamente connesse all'autenticità, alla riflessione, alla concezione normativa dell'io. Fra queste quella relativa alla riflessione si configura come la più decisiva, anche nei riguardi di un'altra tesi centrale del saggio, espressa nella ridefinizione e nella rivalutazione dell'ideale di autenticità che, sulla scia di un Sartre intensamente discusso, egli intende come coincidenza «con la propria non-coincidenza essenziale». È proprio il problema dell'autenticità il filo conduttore dell'intera opera che Larmore, sullo sfondo di un pluralismo etico che ne assicura il carattere di valore fra altri valori, affronta al di fuori degli schemi appartenenti a un'«etica dell'autenticità» che ne eleverebbe il valore incontestabile a valore supremo. Sulla scia di un filone di riflessione ampiamente consolidato che mira a riesaminare il significato dell'autenticità e a ridefinirne il senso – si pensi in ambito filosofico a Charles Taylor –, grazie soprattutto alle suggestioni che gli provengono dalla messa in dialogo di filosofia e letteratura, predilige una visione dell'autenticità proiettata entro una ben precisa proporzione fra *auto-realizzazione* e *ubiquità della convenzione*. Proporzione, questa, accortamente costruita dal filosofo sulle risultanze teoretiche scaturite dall'esame delle critiche che Valéry muove all'idea di *naturel*, indicato da Stendhal quale sola e più valida possibilità di essere pienamente se stessi, di vivere *autenticamente*. La proposta di Larmore di *riaprire* la questione dell'autenticità si concretizza, quindi, in riferimento ad autori, quali J.-Paul Sartre e René Girard, che hanno proposto una versione radicale delle critiche di Valéry. Il primo, in relazione alla critica valeryana connessa alla scissione del soggetto da se stesso cui necessariamente rinvierebbe l'autenticità intesa come coincidenza con il proprio *io naturale*; il secondo, con riferimento al problema dell'*ubiquità della convenzione*, che, sulla traccia di Valéry, imporrebbe di inquadrare l'autenticità nell'ambito della cultura, della civiltà, della convenzione, piuttosto che considerarla, come fa Stendhal, estranea o in contrasto con queste dimensioni (cfr. pp. 16-17). Lungo questo percorso, la discussione critica dell'idea sartriana di “malafede” e di quella girardiana di “mimetismo sociale”, – condotta da Larmore nei primi due capitoli dell'opera (*Sincerità e autenticità; Il mimetismo sociale*) – viene sviluppata con un approccio metodico significativamente definito come “appropriazione selettiva”, per indicare come i *luoghi* dei rinvii ai *suoi* autori rispondano a una selezione ben precisa di temi funzionale al problema trattato e come, solo in relazione ad essi, se ne assuma criticamente le risultanze.

Nel percorso teoretico di Larmore, Sartre si configura come vera e propria *guida*: la sua critica, ne *L'essere e il nulla*, alla ricerca della sincerità/autenticità espressa dalla massima “diventa ciò che sei”, si fa motivo conduttore nella considerazione in positivo della “non coincidenza con se stessi” e nella designazione della malafede come «quello sforzo disperato di colmare questo scarto essenziale al nostro essere» (p. 29). «In fondo – scrive Larmore – la malafede come la intende Sartre consiste nel guardarsi come se si fosse una cosa, e non l'essere cosciente che siamo, mentre questo stesso sforzo di reificarsi smentisce il risultato ricercato» (p. 27). Proprio nel tentativo di essere sinceri con se stessi e autentici,

nell'ottica delineata dal diventare ciò che si è, si cade secondo Sartre nella *malafede*, nell'illusione, cioè, di poter essere perfettamente presso se stessi, di poter annullare quella "trascendenza" che ci caratterizza in quanto esseri coscienti. Tanto per Sartre e per Valéry, quanto per Larmore, quindi, il motivo autodistruttore dell'autenticità intesa come sincerità risiede nella possibilità di contemplare dall'esterno la coincidenza con il proprio vero io: «Ora è proprio la sua dipendenza nei confronti della riflessione cognitiva che condanna al fallimento il progetto di essere sinceri. Per poter constatare che l'assimilazione al proprio io autentico è realizzata, il soggetto conoscente deve distinguersi dall'io che dovrebbe essere il suo oggetto, cosa che ovviamente mina l'identificazione voluta» (p. 43).

Se tali critiche hanno un impatto molto forte su un certo modo di considerare l'autenticità come sincerità, tuttavia, secondo Larmore, esse non hanno alcuna presa nei riguardi della *naturel* – così come lo ha inteso Stendhal, caratterizzandolo per l'assenza di riflessione – un *naturel* che si rivela altrettanto saldo di fronte all'"ubiquità della convenzione". Proprio quest'ultima, infatti, per le ragioni che la teoria del mimetismo sociale girardiano e la relativa critica all'idea di autenticità hanno il merito di sottolineare diventa, per Larmore, conciliabile con il valore dell'autenticità. Il passaggio è di estrema importanza. Nell'"essere pienamente se stessi", come ingiungeva la naturalezza stendhaliana, "in mezzo alle convenzioni" – aggiunge Larmore recuperando il messaggio più forte espresso da Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca* – è data la possibilità di scorgere quel qualcosa di prezioso nell'autenticità, "che non si può abbandonare" (p. 79).

Il senso dell'essere pienamente se stessi prende corpo entro una curvatura essenzialmente pratica: nel capitolo terzo (*Riflessione e conoscenza di sé*) l'ipotesi secondo cui il rapporto a sé costitutivo dell'io si collochi a livello più profondo della "riflessione cognitiva" prende forma in relazione alla distinzione fra quest'ultima e la "riflessione pratica". Una riflessione, cioè, il cui fine non è quello di accrescere la conoscenza che si ha di sé, ma quello di "impegnarsi", di "assumersi la responsabilità" di ciò che si fa, nella consapevolezza che nessun altro può farlo al proprio posto. In questa direzione Larmore si rifa in particolare a Naber, Ricœur, Bergson e Sartre, piuttosto che seguire quanti, pur riferendosi all'io in un senso pre-riflessivo, hanno considerato questa pre-riflessività in termini cognitivi: Fichte nel quadro della sua teorizzazione dell'"intuizione intellettuale" e Maine de Biran con riferimento all'"appercezione immediata". Tuttavia – è questo uno dei meriti fondamentali della teoria elaborata da Larmore – la "riflessione cognitiva" è tutt'altro che irrilevante rispetto al definirsi del rapporto pratico con se stessi. Laddove Sartre e Bergson hanno concluso che la "riflessione cognitiva" è estranea alle "radici del nostro essere" e, quindi, del tutto incapace di avvicinare la natura profonda dell'io, Larmore, al contrario, ritiene che essa abbia una decisiva funzione di razionalizzazione nel fornirci le ragioni per comportarci in un certo modo e per assumerci un certo impegno. Le credenze e i desideri dell'uomo su cui essa si esercita, infatti, sono a suo giudizio proprietà mentali normativamente costituite che orientano la condotta intellettuale e pratica dell'individuo e valgono per lui come *impegni*. Credendo o desiderando qualcosa, in altre parole: «ci si obbliga a comportarsi in modo compatibile con la verità della credenza o con il valore accordato all'oggetto del desiderio» (pp. 101-102).

Non possono passare inosservati – anche se non è questa la sede per un'adeguata analisi – gli sviluppi che sul piano etico derivano dalla declinazione della normatività dell'io in termini di impegno con riferimento a una considerevole variazione di prospettiva nell'ambito della riflessione sul normativo che, nel solco di un kantismo dagli accenti esistenzialistici, viene declinato in prima persona. Proprio mettendo in relazione il carattere normativo delle credenze e dei desideri con la teoria sartriana della soggettività Larmore avvia il ragionamento che, nel capitolo quarto (*Una concezione normativa della mente*), lo condurrà a riconoscere l'essere umano come essere fondamentalmente normativo, che esiste perché si impegna: «Non esiste un io-sostrato; non esiste conoscenza intima dei propri stati con la quale l'io si costituirebbe come l'io che è. Il rapporto a sé costitutivo dell'io consiste nel fatto che esso si impegna in tutto ciò che pensa o che fa» (p. 227). Il riferimento a Sartre è ancora una volta di importanza capitale e si sviluppa in relazione al tema della "trascendenza", letta da Larmore con un'intonazione più ricœuriana che ne intreccia il senso e la portata con quello dell'*engagement*: «La presenza a sé, la 'coscienza (di) sé non tetica' essenziale alla soggettività – scrive Larmore – consiste

ai suoi occhi in una ‘distanza ideale nell’immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di non essere la propria coincidenza’. [...] ciò che ci si obbliga a essere rappresenta perciò ciò che non si è ancora, ciò che si ha da essere. La ‘trascendenza’ che abita la nostra ‘fattività’ [...] è la dimensione prescrittiva che attraversa tutto il nostro essere. Siamo sempre a distanza da noi stessi nella misura in cui siamo degli esseri fondamentalmente normativi» (pp. 102-103).

Ma, quando si riflette? Quale il segno distintivo della riflessione cognitiva su sé rispetto alla riflessione pratica? E quale il compito di quest’ultima? Nel solco della ricerca di Jean Nabert, ma non senza mettere a frutto importanti indicazioni derivanti anche da Peirce, Larmore concepisce la riflessione come risposta a un dubbio, a un problema, a una *perturbazione* nel proprio rapporto a sé che si vuole ricostruire *riprendendosi, riappropriandosi di sé*. Ma se nella “riflessione cognitiva”, che di fronte a un problema è volta a individuare quali credenze o quali desideri siano realmente i propri, “ci si riprende oggettivandosi”, «ci si studia come se si fosse un altro» rapportandosi con se stessi come ci si rapporta agli altri» (p. 110), nella «riflessione pratica» tale riappropriazione si compie come un «riportarsi all’altezza dei propri impegni» adeguando a questi ultimi la condotta. La natura del rapporto che si realizza con se stessi, in questo secondo caso, è essenzialmente pratica. Nell’assunzione di impegni, l’io mette in gioco se stesso, consapevole del fatto che nessuno, se non lui, può prendere posizione rispetto all’impegno preso. La sua autorità – *first-person authority* – nel dichiarare *alla prima persona* ciò che crede, ciò che desidera, ciò che vuole fare, è tale da valere normativamente; la sua dichiarazione non veicola alcuna conoscenza di sé e, pertanto, non è assimilabile ad alcuna autoattribuzione, né a un’autointerpretazione (pp. 143-144). Con accenti polemici nei confronti di approcci volti a risolvere semplicisticamente le credenze e gli enunciati in termini di “giudizi di osservazione” (Gilbert Ryle), e di “atti espressivi” (Ernst Tugendhat), Larmore si accosta sempre di più a Ricœur – il cui merito nell’aver qualificato il rapporto dell’io a se stesso come rapporto pratico è inconfutabile – abbandonandone però il metodo dell’“appropriazione selettiva”; il suo accordo con le risultanze espresse dal filosofo di *Sé come un altro* in merito all’idea di *attestazione* e a quella di *ipseità* è completo: «Con la sua nozione chiave di attestazione, Ricœur cerca di portare alla luce il rapporto fondamentale pratico che abbiamo con noi stessi. [...] Tutto dipende dalla risoluzione di cui fa prova l’individuo aderendo all’impegno che ha dichiarato» (p. 152). La proiezione verso il futuro che deriva alla dichiarazione dal porsi come “atto di impegno”, fonda l’autorità massima di quest’ultima espressa in *prima persona* dal momento che, su un atto di impegno, a nessuno è concesso di discutere né di dubitare se non: «al massimo, della risoluzione di cui faremo prova conformandoci a ciò che abbiamo dichiarato» (p. 157).

È interessante sottolineare come la *first-person authority* non si risolva secondo Larmore in un *io* pienamente trasparente a sé, alla cui formazione, evidentemente, risulterebbe del tutto indifferente la dimensione dell’intersoggettività. Ciò risulta comprovato, in particolare, dal fatto che a suo giudizio non esiste: «un tipo di conoscenza eccezionale, né osservativa né inferenziale, di cui solo noi disposeremo intorno alle nostre credenze o ai nostri desideri e che ci accorderebbe un’autorità alla quale nessun altro potrebbe pretendere. Esattamente all’opposto, tutto quello che sappiamo su noi stessi si fonda sui procedimenti radicalmente pubblici che sono l’osservazione e l’inferenza. In tal modo, i nostri amici e persino degli sconosciuti si rivelano a volte ben più perspicaci di noi» (p. 158). Quello che però gli altri non possono fare, ed è propriamente questo aspetto che fonda l’*autorità della prima persona*, è sostituirsi a noi quando si tratta di prendere impegni, di assolvere agli *engagements* che fanno di noi quell’io che noi soli abbiamo da essere. Per questo motivo, solo il rapporto pratico dell’*impegno*, definisce il rapporto a sé che fa di ognuno di noi un *io* normativo.

Traendo le risultanze del percorso compiuto – sartriano nell’avvio ma non negli esiti espressi dalla teoria normativa dell’io e della mente – e riportandone il senso al tentativo di riabilitare sul piano etico l’ideale di autenticità, Larmore individua la “riflessione pratica”, come quella nella quale si esprime l’individualità dell’io; una riflessione che ci impegna consentendoci di sentirci più pienamente noi stessi nella misura in cui, scrive: «ci rapportiamo a noi stessi non dal punto di vista di un altro, ma a titolo di quell’io che noi soli abbiamo da essere» (p. 161). Piuttosto che un sicuro riparo offerto

dalla coincidenza con un qualche nucleo originale o dall'assunzione dell'attitudine propria di uno spettatore nei confronti di noi stessi, la riflessione pratica delinea un ambito nel quale la piena assunzione di impegni e di responsabilità da parte dell'io non è suscettibile di essere declinata in termini di contemplazione: l'io, cioè, non può contemplare se stesso nella sua assunzione di impegni se non rinunciando a vivere il momento dell'impegno per quello che autenticamente è. L'esempio sartriano – ripreso da Larmore – dell'uomo che dà da bere all'assetato non perché pensa alla necessità del bisognoso ma per *farsi benefattore*, è ampiamente indicativo della deviazione deformante cui può rinviare sul piano etico un *io-idolo* che *si nutre* dei suoi progetti. Lo spostamento dell'attenzione etica dall'atto da compiere all'interpretazione che di tale atto potrebbe essere data o da noi stessi o da altri individui induce a «guardare l'oggetto dei propri atti come meno significante dei tratti del carattere che esso rivela» (p. 182). E, tuttavia, sebbene la conoscenza di sé sia tale da impedire all'io di essere pienamente se stesso, di esprimersi nella sua natura pratico-normativa, essa è importante proprio perché «non perde interamente di vista la costituzione pratica dell'io». Una costituzione attraverso la quale l'identità personale dell'io prende forma nella sua unità come “unità narrativa”, contraddistinta dai legami, dalle sovrapposizioni anche solo parziali, fra i diversi momenti – o progetti – che ne hanno contrassegnato lo sviluppo nel tempo. Rispetto alla quale, a giudizio di Larmore, un approccio filosofico come quello socratico, volto a dare una valutazione etica della vita nel suo insieme, risulta fuorviante. «La vita di un uomo – si domanda, infatti, Larmore – dà prova di sufficiente coerenza interna, forma un tutto a tal punto che ci si può chiedere se nel suo insieme sia riuscita o no?» e ancora: «[...] la continuità dell'io si costituisce in maniera locale e parcellizzata. Lungi dal possedere l'unità di una ricerca o di un progetto comprensivo, essa si tesse con l'intrecciarsi di attività diverse che si concatenano attraverso il tempo» (p. 212).

L'obiezione rivolta nell'ultimo capitolo (*Prudenza e saggezza*) alla nozione di *piano di vita*, che coinvolge tanto l'etica socratica quanto la teoria rawlsiana della giustizia (limitatamente alla considerazione della nozione di piano di vita razionale come ideale morale), apre il varco a una visione etica della vita buona che non la fissa nei quadri di un piano razionale complessivo ma, al contrario, si mostra particolarmente accorta a recepire quei beni che «l'esperienza può apportare all'improvviso», giacché guarda al bene del singolo uomo come a «qualcosa di radicalmente contingente, che non può essere identificato irrevocabilmente ma che si modifica secondo le alee dell'esistenza» (p. 212).

Posso dire che l'ideale etico della vita buona, così come Larmore lo concepisce, sembra assumere contorni segnati da un'idea di bene “in divenire”, per ciascuno, «non definibile in anticipo»; un bene che «fino al giorno della nostra morte può prendere un aspetto inatteso» (p. 216). Come *devo* vivere per vivere una vita buona, in altre parole, non può essere determinato in anticipo perché il bene di ciascuno prende forma soltanto nel corso della stessa vita personale, alimentandosi di scelte *deliberative*, ma sempre profondamente ancorate al presente e in esso situate. Proprio rispetto a tale ancoraggio, traendo le risultanze ultime della sua teoria normativa dell'io, Larmore tesse le lodi della saggezza quale sola attitudine in grado di “insinuarsi” nei “meandri della vita”; specifica qualità di quanti sono capaci di *attendersi l'inatteso* e di accoglierne le istanze positive riconoscendo che «la felicità, per sua stessa natura, non è mai se non in parte opera nostra. È sempre anche una scoperta».

Daniela Murgia

Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di Vallori Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Tra quanti dettero lustro alla filosofia tedesca del Novecento senza essere sul momento ricambiati come avrebbero meritato, figura Helmuth Plessner, cui soltanto adesso viene finalmente tributato