

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

il riconoscimento che spetta. Encomiabile l'iniziativa di Vallori Rasini di proporre e curare per il pubblico italiano *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

Di padre ebreo, Plessner, già allievo di Husserl, nel 1933 dovette abbandonare la cattedra a Colonia e riparare dapprima in Turchia. Un anno dopo riprenderà l'insegnamento in Olanda, fino all'invasione nazista. Trascorsa la bufera della guerra, nel 1951 l'Università di Gottinga gli concederà una cattedra e nel 1960 lo sceglierà come rettore. Seguiranno anni d'insegnamento e ricerche a New York e a Zurigo e soltanto nell'ultimo periodo della sua esistenza Plessner deciderà di stabilirsi definitivamente in Germania. Che Plessner sia uno degli iniziatori dell'antropologia filosofica è generalmente noto, ma che cosa esattamente sia quest'ambito d'indagine resta forse poco chiaro agli studiosi non professionali. Qui sarà sufficiente rinviare al volume specifico sull'argomento di Maria Teresa Pansera (*La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Roma 2001) e rammentare come con l'affermarsi delle scienze etnologiche e antropogenetiche su propulsione evolucionistica, certa filosofia alla fine dell'Ottocento avesse dato l'impressione di aver perduto l'oggetto della propria investigazione: l'uomo. Con la nascita dell'antropologia filosofica la teoretica poté tornare ad occuparsi dell'umano in un equilibrato confronto con le scienze naturali e fisiche. Attraverso l'opera di Scheler prima e di Plessner poi la nostra specie, in quanto negatrice di una adesione volontaria agli istinti, ha assunto una configurazione speciale nel panorama del mondo vivente, è diventata per un verso "ascetica". Ne *I gradi dell'organico e l'uomo* Plessner dà appunto forma circostanziata e penetrante al concetto di uomo collocato eccentricamente rispetto al regno animale, che si caratterizza come centrico.

Il libro, al suo apparire nel 1928, ebbe vita difficile. Trovò opposizione a cominciare da parte dello stesso Max Scheler docente anche lui a Colonia, che invece di riconoscere nel più giovane collega un alleato o un discepolo, lo accusò di plagio – pare senza aver letto il libro. Così Plessner, per venire incontro alle istanze di Scheler, modificherà nelle edizioni successive il sottotitolo del volume da *Fondazione dell'antropologia filosofica* a *Introduzione all'antropologia filosofica*, senza accampare diritti di paternità. Il libro stentò comunque a trovare udienza, anche perché messo in ombra da *Essere e tempo* di Heidegger, apparso un anno prima.

Non per questo Plessner si rassegnò a tener la bocca chiusa nei confronti di quel nume del pensiero che un giorno, forse inavvedutamente, si comprometterà con Hitler. Allo sguardo di Plessner, Heidegger in ultima analisi appartiene ad una scuola speculativa superata, secondo la quale chi si pone le questioni filosofiche è il prossimo esistenziale di se stesso. Per Plessner l'uomo nella sua essenza si distingue da ogni altro vivente per il fatto che non è il più prossimo, ma neppure il più lontano da se stesso e, grazie alla sua eccentricità, appartiene a tutte le cose di questo mondo. In altre parole, quelle di Plessner, riportate anche da Vallori Rasini nel suo pregevole saggio introduttivo, "senza una filosofia dell'uomo" non si ottiene "nessuna teoria dell'esperienza umana della vita nelle scienze dello spirito"; per converso, "senza una filosofia della natura" non si ricava "nessuna filosofia dell'uomo". Se spetta alla biologia stabilire la discendenza dell'uomo da forme di vita evolutivamente inferiori, per contro tocca alla filosofia porsi le domande sui significati della scala dell'essere. Il semplice corpo fisico è. L'organismo invece *diviene* se stesso, in quanto posto in corso d'essere, è e non è ancora: la verità è sempre ulteriore. Nei loro gradi filogenetici e ontogenetici l'organismo e l'individuo si rendono decifrabili attraverso la progressione delle cosiddette potenzialità posizionali. La pianta appartiene al livello inferiore dell'evoluzione posizionale e si denota come forma aperta, protesa verso l'esterno e dipendente dal contesto ambientale. L'animale appartiene alla forma chiusa e gode di autonomia e relativa consapevolezza individuale. Soltanto l'uomo ha la facoltà di percepire la propria coscienza e riflettere su ciò che si pone problematicamente oltre se stesso, nel tentativo di interpretare e modificare quanto lo circonda. Senza tuttavia ottenere sicurezze assolute, perché perseguitato dal dubbio permanente sulle proprie apparenti conquiste. E qui, forse, non è del tutto fuori luogo rammentare l'affermazione di Lucrezio – se non ricordiamo male – per il quale l'uomo è infelice perché perennemente alla ricerca della felicità, laddove in questo caso la felicità è il sacrificio che si nobilita nella comprensione.

Libri ed eventi

Con *I gradi dell'organico e l'uomo* in definitiva Plessner ha affrontato la tematica dell'*Homo sapiens* e del suo essere in rapporto alla natura e al mondo, mantenendosi sul piano di un'alta ricerca filosofica e senza prescindere da un'intima conoscenza della medicina, della sistematica zoologica e in particolare dell'evoluzionismo biologico. Per Darwin moralità, simpatia, solidarietà, che nella vita civile mitigano (o annullano) l'effetto della selezione naturale, sono soltanto il proseguimento di istinti generatisi nelle creature inferiori per garantire il benessere comune del gruppo nella lotta per l'esistenza. L'opinione di Plessner a riguardo è diversa, avendo stabilito un salto graduale decisivo tra coscienza animale e autocoscienza umana, ma ciò non toglie che nel volume in questione il pensiero del massimo teorico dell'evoluzionismo sia avvicinato e valutato con cognizione, a proposito ora del generale principio di adattamento, ora dell'ipotesi che nell'uomo la comparsa del bipedismo abbia preceduto la grande espansione del cervello.

Il testo di Plessner mai polemico per la polemica, pur nell'elaborata pianificazione strutturale (cui è di notevole aiuto un Glossario in appendice), si legge piacevolmente per la sua piana pacatezza che si suppone autoimposta dall'autore stesso. Come s'è visto, l'intento è dialettico nei confronti delle scienze naturali da un lato e della filosofia speculativa tradizionale dall'altro, e il risultato è un convincente riavvicinamento.

In conclusione, il volume tradotto, organizzato e chiosato da Vallori Rasini, che si è avvalsa della collaborazione di Ubaldo Fadini e di Edoardo Lombardi Vallauri, riempie realmente un vuoto nel panorama culturale, anziché andare a sovrapporsi, come invece frequentemente accade per moda editoriale, a tante altre opere seppure di valore.

Giacomo Scarpelli

Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006, pp. 248.

Nella riflessione filosofica contemporanea la critica e autocritica della cultura hanno acquisito un duplice *habitus* che si esercita tanto nel rifugio della decostruzione del senso, che non lascia alcuna verità, ma solo contraddizioni, quanto nella costruzione di un senso ancora possibile, al quale il pensiero si vede condotto, se non vuole, per così dire, solo pensare il problema, ma anche avere la pretesa di indicare i modi della sua soluzione. Inserendosi in questo secondo filone costruttivo, *Lo sguardo della responsabilità* è un testo che cerca di risaldare l'antico rapporto tra teoria e prassi, riconducendo la responsabilità *nel* pensiero; che significa posare lo sguardo laddove l'etica impone al filosofo di guardare, di rimanere vigile, esercitando una critica capace di «riprendere il senso della storia» senza ridurne la complessità.

La prospettiva filosofica, alla quale Signore si richiama, si annuncia così molto vicina a quella «filosofia critica della prassi umana», che Adorno collegava alla fortuna del pensiero di superare ciò che semplicemente è, alla possibilità del pensiero di pensare oltre se stesso. Con una differenza che si vorrebbe sottolineare, per riconoscere nel testo di Signore uno slancio ulteriore. Mentre, infatti, per Adorno le manifestazioni di sofferenza assoluta impongono alla critica di restare fedele a quel vincolo storico per il quale diventa impossibile sollecitare un senso positivo dell'essere, nella misura in cui ogni sollecitazione implicherebbe una giustificazione di quelle manifestazioni; qui si recupera nella responsabilità, a partire dalla sua genesi nel pensare, la possibilità di restituire quel senso positivo all'esistente che, già nell'impegno filosofico, si progetta nella storia e nella società, politica e cosmopolitica. Non a caso, tale approccio vuole anche essere un tentativo di superare e di uscire dall'epoca della transizione, forse pure evocata da Nietzsche, che dalla perdita di senso e di valore del mondo, dalla situazione di disorientamento e smarrimento, giunge alla riacquisizione di un'ermeneutica della vita e della storia.