

Lo Sguardo *.net*

rivista di filosofia

{ *Paul Ricœur: Intersezioni*
N. 12, 2013 (II)
a cura di Chiara Chinello, Claudia Pedone,
Alberto Romele



LO SGUARDO – RIVISTA DI FILOSOFIA

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011
ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma), ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma), PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre), MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra), ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) DANIELE GUASTINI (SAPIENZA Università di Roma), MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma), CORRADO OCONE (LUISS Guido Carli), MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre), FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste), LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI), PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma), WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich), FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

REDAZIONE:

Federica Buongiorno, Marzia Caciolini, Marco Carassai, Lorenzo Ciavatta,
Jacopo Francesco Falà, Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* promossa da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

Lo Sguardo è un progetto dell'Associazione Culturale *Ex Nihilo*.

N. 12, 2013 (II)

Paul Ricœur: Intersezioni

a cura di Claudia Pedone, Chiara Chinello, Alberto Romele

Indice:

Paul Ricœur: intersezioni

Editoriale di Chiara Chinello, Claudia Pedone, Alberto Romele pp. 5-8

¶ Sezione Prima

Articoli/1: Paul Ricœur e il fondamento del filosofare

di Chiara Chinello pp. 11-21

Contributi/1: Modalità e strategie di relazionare il linguaggio

con l'essere in Paul Ricœur, di Vereno Brugiattelli pp. 23-35

Contributi/2: Fra Aristotele e Greimas. L'articolarsi di testo

e azione nella teoria della narratività proposta da Paul Ricœur,

di Rossana De Angelis pp. 37-50

Contributi/3: Crisi e conflitto delle immagini. Iconoclastia

ed ermeneutica della testimonianza nell'epoca dell'imperialismo iconico,

di Claudia Elisa Annovazzi pp. 51-61

¶ Sezione Seconda

Articoli/2: Reenvisioning Justice, di George H. Taylor pp. 65-80

Articoli/3: Ricœur and counter-terror rhetoric: a calculus of negation,

di Alison Scott-Baumann pp. 81-93

Contributi/4: La relazione d'alterità e la libertà meta-conflittuale.

Prospettive di Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur,

di Maria Cristina Clorinda Vendra pp. 95-107

¶ Sezione Terza

Articoli/4: <i>Paul Ricœur fra critica e convinzione,</i> di Daniella Iannotta	pp.111-122
Articoli/5: <i>Le lien social en tension entre justice et sollicitude. L'horizon politique de la sollicitude chez Ricœur et de la pitié chez Rousseau,</i> di Annie Barthélémy	pp.123-134
Contributi/5: <i>Identité personnelle et narration chez Paul Ricœur et Hannah Arendt,</i> di Attilio Bragantini	pp. 135-149
Contributi/6: <i>Alterità e reciprocità nella teoria del riconoscimento Axel Honneth et Paul Ricœur,</i> di Marco Angella	pp. 151-161
Contributi/7: <i>Ricœur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale,</i> di Filippo Righetti	pp. 163-178
Contributi/8: <i>L'ontologia del non-ancora in Paul Ricœur ed in Ernst Bloch,</i> di Franco Sarcinelli	pp. 179-193
Articoli/6: <i>L'ermeneutica del male tra Agostino e Ricœur,</i> di Alberto Romele	pp. 195-215
Recensioni, discussioni e note	pp. 217-266

Editoriale

Paul Ricœur: Intersezioni

di Chiara Chinello, Claudia Pedone, Alberto Romele

Un grande fermento caratterizza quest'anno gli studi riguardanti il filosofo Paul Ricœur. A cent'anni dalla sua nascita, amici di un tempo, colleghi e studiosi si sono adoperati nel migliore dei modi per onorare il pensiero di un filosofo che ha attraversato il Novecento, rispondendo lungo il suo percorso alle nuove sfide poste dalle scienze sociali, la psicologia, le scienze naturali, la politica e la stessa filosofia.

Oltre ai numerosi seminari e alle giornate di studio organizzate con vari centri di ricerca, una costellazione di Convegni internazionali vivacizza il calendario del 2013. Le Università di Nanterre, Valencia, Mainz, Santiago del Cile, Lund in Svezia, l'Università Federale di Santa Catarina (Florianópolis, Brasile), si succedono durante l'anno nell'organizzazione di una serie di eventi internazionali, che termineranno con l'incontro *Paul Ricœur e "les proches": vivere e raccontare il Novecento*, che si svolge nelle tre sedi di Parigi, Roma e Messina e con l'atteso Convegno di Parigi: *Le Centenaire Ricœur (1913-2013)*, che si svilupperà durante 5 dense giornate, dal 18 al 23 novembre 2013.

I numerosi eventi che sono in corso di svolgimento e che contribuiranno ad apportare nuova linfa agli studi ricœuriani, hanno visto un importante precedente nel Convegno internazionale organizzato a Lecce dal 24 al 27 settembre 2012.

La fruttuosa collaborazione tra il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, l'Università di Verona, il Fonds Ricœur, la Society for Ricœur Studies e l'Istituto di Studi filosofici "Enrico Castelli" di Roma ha permesso di realizzare un meeting di quattro giorni a cui hanno partecipato 90 studiosi provenienti da tutto il mondo. Attorno al tema generatore del simposio, *Attraverso la crisi e il conflitto. Pensare altrimenti con Paul Ricœur/Through Crisis and Conflict. Thinking differently with Paul Ricœur*, si sono riuniti i rappresentanti delle associazioni di studi ricœuriani, alcuni dei principali studiosi della materia e numerosi altri ricercatori che, seppur da prospettive profondamente diverse, hanno individuato nella filosofia di Paul Ricœur un punto di partenza importante, un passaggio obbligato o un elemento di confronto per continuare ognuno il proprio percorso di pensiero.

Da questa prima *intersezione*, dall'incontro filosofico e personale realmente gustato in questa occasione, nasce la volontà di continuare a guardare insieme all'opera di un filosofo che, nella varietà delle sue ricerche e dei suoi studi, non ha mai proceduto per linee dritte o parallele, ma sempre per convergenze, divergenze e intersezioni.

Intersezioni di temi, di ambiti problematici, di metodi filosofici, di tradizioni culturali, di discipline, di dialoghi, di testi e di autori. L'opera di Ricœur può essere anche riletta così, come una novità che non nasce mai dal nulla, ma dall'incrocio tra elementi eterogenei e preesistenti che l'opera del filosofo ha intrecciato insieme in modo nuovo.

Pur non essendo una raccolta di Atti del Convegno sopra citato, questo volume trova in esso il suo punto di partenza, per accogliere alcuni interessanti interventi lì proposti in prima battuta e altri contributi di quanti hanno risposto alla proposta editoriale de *Lo Sguardo*. Tra tutte le intersezioni possibili, in questo volume si è deciso di dare rilievo a tre possibili incroci intellettuali.

Nella prima sezione si collocano gli interventi che affrontano questioni connesse alla dimensione epistemologica della filosofia di Ricœur, ponendo i fondamenti teorici del suo pensiero al centro di uno studio critico. Questa sezione è aperta con il saggio di Chiara Chinello, che spinge la sua indagine fino a rintracciare il fondamento del filosofare in Ricœur. Questo è individuato nella tensione dialettica stabilita da Ricœur tra simbolo e Cogito, che chiama in causa l'intero orizzonte ermeneutico e riflessivo e costituisce i due poli inscindibili dell'unico gesto del filosofare.

Vereno Brugiatelli rilegge il rapporto tra linguaggio ed essere in Ricœur, rompendo il classico dualismo filosofico che pone questi due elementi in opposizione e in alternativa tra loro. Il connubio tra linguaggio ed essere in Ricœur supera questa classica ripartizione per far emergere l'essere dal linguaggio, creando un immediato rapporto col mondo della vita e con la dimensione etica.

L'interazione tra teoria del testo e teoria dell'azione, con la conseguente apertura dell'ermeneutica di Ricœur in direzione delle teorie semiotiche, è esplorata da Rossana De Angelis, il cui contributo è arricchito da un confronto diretto tra Ricœur e Greimas che ne evidenzia i punti di contatto e di distanza.

Il lavoro di Claudia Annovazzi chiama in causa Ricœur all'interno di un contesto in cui il filosofo non si è mai cimentato direttamente: la filosofia delle immagini. L'ermeneutica della testimonianza di Ricœur diviene all'interno di questo saggio un contributo per interpretare la *crisi* delle immagini nella contemporaneità.

La seconda sezione ruota attorno alla dimensione pratica della filosofia di Paul Ricœur. Le declinazioni di questa sezione riguardano questioni politiche, etiche e di filosofia dell'azione, rispettando la pluralità

delle declinazioni del pensiero dell'autore e delle questioni che ha accolto o aperto su tali fronti di indagine.

George Taylor utilizza alcuni strumenti di filosofia del linguaggio per ripensare la giustizia rinunciando, al contempo, sia ad un approccio unificante che ad un pluralismo esasperato. La metafora funge in questo modo da modello per trovare l'unità nel molteplice, per tenere insieme l'essere e il non-essere, il punto di vista della maggioranza e delle minoranze e per proporre, dunque, un modello alternativo di giustizia.

La riflessione attorno al valore pratico del linguaggio trova spazio nell'intervento di Alison Scott-Baumann, che utilizza la filosofia di Ricœur per rileggere alcuni dati legati all'attualità politica britannica, in particolare i fenomeni di violenza linguistica che si sono consolidati come risposta agli eventi terroristici di matrice islamica. Tali fenomeni linguistici si sono strutturati su una retorica che classifica il terrorista come *altro* da *noi*, legittimandone l'odio.

Maria Cristina Vendra, problematizzando la crisi delle relazioni interpersonali, tenta di individuare attraverso gli strumenti offerti da Ricœur e da Levinas la strada per un nuovo tipo di libertà, che definisce come meta-conflittuali. Queste libertà non sono già date ma da costruire in un delicato equilibrio tra spontaneità, amore, rispetto e responsabilità.

Daniella Iannotta rilegge la passione, la morte e la risurrezione di Gesù nei termini di un dono gratuito, seguendo la lettura giovannea di Xavier Léon-Dufour e allontanandosi dalla teologia della Croce. Questo percorso, svolto secondo il metodo della dialettica ricœuriana della critica e della convinzione, permette di rileggere simbolicamente la passione, la morte e la risurrezione, ritrovando nella comunità la possibilità di essere dette e di attestare la vita fino alla morte.

Infine, nella terza sezione, si succedono i contributi che vertono sul confronto e l'interazione tra il pensiero di Ricœur e quello di altri autori o correnti di pensiero che permettono di mettere in chiaro limiti o risorse della filosofia ricœuriana.

Annie Barthélemy propone un confronto tra la *sollecitudine* in Ricœur e il ruolo della *pietà* nella filosofia morale e politica di Rousseau. La distinzione tra rapporto civico e le relazioni interpersonali è il punto di partenza per pensare il fondamento del legame civico nella contemporaneità e dalle affinità e differenze tra le prospettive dei due autori è possibile valutare la risposta offerta nelle situazioni di bisogno seguendo l'etica della cura o la politica dell'uguaglianza.

La nozione di narrazione e di identità narrativa è posta al centro del confronto operato da Bragantini tra Ricœur e Hannah Arendt. I due diversi modi di intendere la narrazione del sé si riflettono qui in due diversi modi di comprendere l'identità narrativa, sbilanciata sul versante etico per l'uno e politico per l'altra. Due prospettive differenti, eppure complementari.

Honneth e Ricœur si incontrano invece nel saggio di Angella attorno alla questione del riconoscimento declinato nell'accezione di critica sociale,

di problema etico e di questione identitaria. La tematica del dono, inteso come massima realizzazione del riconoscimento reciproco, marca la distanza tra Ricœur e Honneth, aprendo ad una ricerca sul riconoscimento che sia capace di preservare pienamente l'alterità.

Sulle tracce di Ricœur, Filippo Righetti ripropone una particolare interpretazione della psicanalisi freudiana e, insieme al nostro filosofo, tenta di esplorare quei confini che la parola non riesce a valicare nel tentativo di portare l'inconscio nella dimensione della coscienza.

Come proposto da Franco Sarcinelli, la speranza utopica e la questione religiosa permettono un incontro intellettuale tra Ricœur e Ernst Bloch, tuttavia su entrambe le questioni le opzioni teoriche dei due autori restano profondamente differenti. La critica di Ricœur all'ideologia marxista e il legame di Bloch all'ideologia e alle sue potenzialità di spiegazione del reale, segnano due percorsi filosofici profondamente divergenti, seppur accomunati da un'interessante consonanza tematica.

Un dialogo a distanza di secoli è quello chiamato in causa da Romele che convoca Agostino al tavolo della discussione col filosofo francese in un confronto che non si propone a tutto tondo, ma focalizzato attorno all'ermeneutica testuale osservata in stretta congiunzione col problema del male, collocando il problema del male nell'articolazione tra il metodo dell'interpretazione testuale e la verità del testo.

Il numero è corredato anche da cinque recensioni tematiche che permettono di gettare uno sguardo sul recente panorama di pubblicazioni attorno all'opera di Ricœur. Si tratta dei seguenti testi, tutti pubblicati nell'ultimo anno: Paul Ricœur, *Il diritto di punire* (a cura di Luca Alici); Angelo Bruno, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricœur*; Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*; Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*; Chiara Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricœur*; Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*.

¶ Sezione Prima

Articoli/1

Paul Ricœur e il fondamento del filosofare

di Chiara Chinello

Articolo sottoposto a peer-review. Ricevuto il 10/03/13. Accettato il 18/04/13

This article aims to investigate the dialectical tension between the symbol and the cogito in the role Ricœur attributes to them: the beginning of philosophizing. This approach also reveals the complex dynamic interplay which occurs between two philosophical viewpoints: hermeneutics and reflection. Their dialogue creates a horizon which can host the aporia of this dual beginning. This complex dialectical interplay which develops between the symbol and the cogito can be read as a hermeneutic circle capable of generating meaning. However, it is a new kind of hermeneutic circle, with two actors who derive meaning from each other and who find their ultimate meaning in each other. The cogito and the symbol are the two poles of a magnetic field capable of generating lines of force which keep them in constant connection but also in perennial reciprocal tension. Ricœur's hermeneutics consists in the study of metaphor and narrative text, and his reflection must respond to the challenge to the cogito posed by the so called masters of suspicion. In the end a new concept of identity is inspired by this double movement: the narrative identity.

L'analisi del cominciamento del filosofare nel pensiero di Paul Ricœur è un percorso di indagine che ci permette di porre in evidenza una delle costanti della riflessione filosofica di questo pensatore francese, ovvero il suo carattere volutamente conflittuale ed aporetico, carattere che non deve essere inteso come l'inevitabile risultato di una speculazione sulle questioni più spinose della ricerca filosofica, ma che deve essere considerato come una vera e propria assunzione metodologica.

L'aporia, ben lungi dall'essere un ostacolo che rende difficoltoso il procedere della riflessione filosofica, quando non ne impedisca del tutto lo svolgimento, obbligandola ad arrestarsi di fronte alle sue difficoltà, rappresenta invece per Ricœur il cuore della scoperta filosofica, il centro pulsante dell'attività di pensiero, ciò che permette alla filosofia di preservare la sua struttura dinamica e produttiva. L'aporia in Ricœur assurge a vera e propria scelta metodologica, volutamente e costantemente preservata come stimolo al pensare e rifiuto della possibilità di indugiare in soluzioni considerate definitive. Essa offre una chiave di lettura del suo percorso filosofico complessivo, poiché egli sceglie di restare nella contraddizione e si sforza di tenere insieme interpretazioni contrastanti, non cercando tra loro una mediazione definitiva, ma ponendole in dialogo e tentando costantemente di preservarne il conflitto, vera fonte di ricchezza per la filosofia.

Chiara prova di questa scelta metodologica è la decisione di partire dal simbolo, che costituisce nella prospettiva del filosofo francese il luogo del cominciamento del pensiero filosofico. Il simbolo si offre alla riflessione filosofica come suo cominciamento perché esso provoca il pensiero, invitandolo a farsi carico delle contraddizioni di cui è portatore. «*Il simbolo dà a pensare*»¹, con questa celebre espressione Ricœur sottolinea il carattere fecondo e donativo del simbolo, che si dà come stimolo al pensiero, essendo portatore di un duplice contenuto. Da un lato, infatti, il simbolo possiede un senso immediato e primo, dall'altro questo senso primo veicola un senso secondo a cui possiamo avere accesso solo attraverso il senso primo, che ne costituisce l'unico mezzo di espressione. Per tale ragione il simbolo necessita sempre di un'interpretazione.

Ogni interpretazione, però, traduce il simbolo e così facendo ne riduce la portata, limitandone il significato, ma non ne esaurisce mai completamente la ricchezza. Ogni traduzione è in parte un tradimento; per questo, da una parte permane l'aspirazione a delineare una tecnica di interpretazione che si avvicini il più possibile alla possibilità di offrire una lettura univoca del simbolo, dall'altra è evidente che la plurivocità contenuta nel simbolo non può essere eliminata e che anzi è la fonte della sua ricchezza. La possibilità del darsi di più interpretazioni possibili, a volte in contrasto tra loro e tutte ugualmente valide, va preservata come costante offerta di un nuovo inizio per il filosofare. Il simbolo assicura il perenne permanere di questa possibilità. Ma che significato ha il simbolo per Ricœur?

Io do alla parola simbolo un senso più ristretto che non gli autori, come Cassirer, i quali chiamano simbolica ogni apprensione della realtà fatta per mezzo di segni: dalla percezione al mito, all'arte, fino alla scienza; ed un senso più ampio degli autori i quali, a partire dalla retorica latina o dalla tradizione neoplatonica, riducono il simbolo all'analogia. Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo².

Il simbolo per Ricœur è una relazione dal senso al senso. Propriamente, il simbolo si colloca già sempre nel linguaggio, che per Ricœur costituisce il veicolo di ogni esperienza umana. Solo se si è già situati nel livello del discorso, le parole possono assumere un significato simbolico.

Nulla è simbolico prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo affonda le sue radici più nel profondo, nell'espressività del cosmo, nel voler-dire del desiderio, nella varietà immaginativa dei soggetti. Ma, ogni volta, è nel linguaggio che il cosmo, il desiderio, l'immaginario, provengono alla parola³.

Il simbolo è per la filosofia la chiave di accesso verso quegli ambiti che ne costituiscono la fonte di senso: il sacro, l'onirico, il poetico. Il linguaggio

¹ P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, p. 304; cfr. *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002, p. 9.

² *Ivi*, p. 26.

³ Id., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1967, p. 28.

diventa ivi equivoco e portatore di duplici significazioni; è caratterizzato da un movimento di nascondimento e rivelazione. Il simbolo dona dunque un senso, ma così facendo dona anche da pensare, offre la possibilità di un'attività, di una ricerca.

La filosofia è fin da subito chiamata a pensare criticamente i contenuti del simbolo: la filosofia inizia dal simbolo, ma ciò di cui il simbolo è portatore è offerto ad un cogito affinché sia pensato. «A partire dalla donazione, la posizione»⁴.

Ecco che subito vediamo quello che era sembrato un inizio unitario del filosofare scindersi, invece, in due istanze: il simbolo e il cogito, il quale è parimenti coinvolto in questo processo di inizio del filosofare, perché è invitato a pensare di più e altrimenti ciò che il simbolo dona. È il cogito che si fa garante della verità dell'interpretazione del simbolo e che si fa carico della responsabilità di ricercarne il significato. È il cogito, dunque, che si autopone come fondamento e fonte di certezza. Il cogito è interpellato immediatamente da questa donazione di senso che il simbolo fa; questa interpellanza svela subito, però, la fragilità di questa relazione, data dall'inconsistenza dei suoi due membri. La disamina critica delle due strutture ne svela la vuotezza. Da una parte, infatti, il cogito pensando smaschera l'ingenuità del simbolo come portatore di un appello del sacro e rifiuta l'idea di un ascolto del simbolo, per proporre una demistificazione radicale. Ma così facendo, d'altra parte, è lo stesso cogito che si disintegra, poiché la critica radicale al simbolo fa emergere una costellazione di interpretazioni diverse e in insanabile conflitto. In questa decostruzione critica che il cogito fa del simbolo esso ne esce a sua volta sconfitto per scoprire in sé la stessa inconsistenza che aveva imputato al simbolo. La critica si volge ora contro il cogito stesso, del quale smaschera la pretesa di autopossedersi come fondatore di senso. Il cogito si scopre in sé vuoto ed in realtà già sempre mediato. La certezza del cogito cartesiano è basata su un atto di semplice intuizione dell'evidenza dell'io di fronte a sé, che ha obliato l'inconscio, le dinamiche sociali che agiscono in lui, la volontà di potenza. Ma queste sue componenti sono destinate a riemergere prepotentemente e a disilludere la sua autoposizione idealistica, scoprendone la fallibilità. Ad opera di quelli che Ricoeur chiama i "maestri del sospetto", Marx, Nietzsche e Freud, viene smascherata la coscienza come falsa e scardinata la pretesa del cogito di porsi al di là del dubbio cartesiano. Ecco di nuovo l'aporia, il delinearsi all'orizzonte di un conflitto insanabile che parrebbe insuperabile e costringere la riflessione filosofica ad arrestarsi. Il cogito vuoto sembra non potersi più ergere a principio di senso e il simbolo smascherato nella sua ingenuità sembra divenire muto.

Occorre farsi carico di tutta la forza della demistificazione operata dai maestri del sospetto per poter comporre l'aporia inserendola in una costellazione di senso. Per fare ciò è necessario analizzare il simbolo scorgendo in esso un movimento archeologico che si volge verso il passato,

⁴ Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 304. cfr. *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 9.

per recuperare le tracce pulsionali e regressive insite nella forma simbolica e per farne emergere il contenuto inconscio. Lo scavo archeologico, di matrice freudiana, rintraccia l'origine del significato di un simbolo nel desiderio, che solo tramite il simbolo può giungere ad espressione. Ma da questo movimento si sviluppa contemporaneamente un movimento parallelo e contrario di costruzione di un senso a posteriori, orientato al futuro: un movimento teleologico di struttura hegeliana. L'aporia è data dunque dalla paritaria coesistenza nel simbolo di una spinta analitica e di un'esigenza sintetica, che vanno preservate nella loro conflittualità. È questa conflittualità che si ritrova anche nel cogito. Questa scoperta fondamentale è fatta in quello che è ormai considerato un classico: il testo degli anni '60 *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Per comprendere quali siano le pretese legittime che la ragione possiede nel dire "io", Ricœur procede in un'analisi delle due radici costitutive della conoscenza antropologica: il desiderio e la sua espressione linguistica, veicolata dal simbolo e dalla metafora. Al di là della decostruzione del cogito operata dalla psicanalisi freudiana che, insieme alle teorie di Copernico e Darwin, ha inferto all'orgoglio del cogito una ferita mortale, per cui Ricœur ha coniato l'espressione *cogito brisé*, *ciò che a Ricœur pare innovativo in Freud è il radicare l'esperienza umana nel desiderio. Freud scopre il carattere arcaico del desiderio*.

La psicoanalisi è indagata a partire dal rapporto tra forza e senso che essa instaura, poiché in essa il linguaggio è capace di portare ad espressione il desiderio, che si manifesta e si nasconde nel simbolo. Il movimento dialettico, invece, individua l'origine del senso non più dietro il simbolo, ma davanti ad esso, teleologicamente dispiegato dalle figure posteriori. Il senso dell'esistenza è racchiuso nelle opere che oggettivano la vita dello spirito. Attraverso l'appropriazione del senso contenuto nel simbolo il cogito è provocato a riappropriarsi di ciò che costituisce la sua essenza, cioè lo sforzo di esistere e il desiderio di essere. «*La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio*»⁵. Il riempimento di cui necessita il cogito, per Ricœur, è quello della propria esperienza concreta, nelle opere in cui la sua essenza hegelianamente si manifesta. Il divenire sé implica un compito etico ed ermeneutico insieme, non è un'acquisizione previa. Dunque il cogito ritrova nel simbolo la sua essenza, quello di essere desiderio di essere e sforzo per esistere.

Questo complesso gioco dialettico che si instaura tra simbolo e cogito può essere letto come l'esplicarsi di un circolo ermeneutico capace di generare senso. Ma è un circolo ermeneutico di tipo nuovo, con due attori che traggono significato l'uno dall'altro e che trovano l'uno nell'altro il proprio senso ultimo. Il cogito e il simbolo sono i due poli in tensione di un campo magnetico capace di generare linee di forza che li mantengono in costante connessione ma anche in perenne tensione reciproca. Il cogito è

⁵ Id., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 63, (corsivo dell'autore).

una riconciliazione tra la libertà e la natura, tra il volere e le sue condizioni di radicamento, così come il simbolo è insieme libero e legato.

Un'ultima tensione dialettica ed aporetica resta da richiamare, quella tra riflessione ed ermeneutica. Nel testo *De l'Interpretazione*, Ricœur individua un nuovo compito per la riflessione, messa in scacco dai maestri del sospetto che svelano gli inganni della coscienza immediata. Si tratta di recuperare l'*ego* dell'*ego cogito*, tramite una riappropriazione del nostro sforzo per esistere che sia al contempo coniugata insieme al nostro desiderio di essere. Non si può non sentire l'influenza del pensiero di Spinoza in questa affermazione, influenza che si farà via via più decisiva per la riflessione di Ricœur nel corso degli anni. Il cogito è il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. L'esistenza che esso implica non deve essere perduta col porre l'accento sull'attività razionale che esso dispiega. Altrimenti essa sarebbe un'intuizione cieca, vera ma vuota. Essa invece scopre un contenuto, il desiderio, grazie all'unica chiave di accesso a disposizione per dischiudere la dimensione pulsionale, altrimenti irraggiungibile dalla razionalità: il simbolo. Qui si trova uno dei nodi nevralgici dell'impostazione filosofica di Paul Ricœur: in essa permane una residua, seppur debilitata, filosofia del soggetto ed è proprio quest'esigenza di salvare il cogito, potremmo dire, a differenziare la sua ermeneutica da quella heideggeriana. Il lavoro sui simboli non basta alla filosofia, esso deve essere preceduto da un fondamento ultimo, il cogito appunto, che c'è, anche se deve essere riempito (*erfüllt*, dice Ricœur) dal lavoro dell'interpretazione. L'antropologia che emerge da questo cammino si delinea a partire da due centri: il simbolo dà da pensare che il cogito è dentro l'essere e non viceversa e svela il desiderio alla radice dell'umano; tuttavia rispetto ai filosofi di impostazione ermeneutica Ricœur individua nel soggetto un principio di verità da cui non si può prescindere: nonostante l'opera dei maestri del sospetto il cogito persiste. La loro opera critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ma non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il cogito rimane il centro gravitazionale dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi.

Non sono solo queste due ermeneutiche ad essere in conflitto nel simbolo. Ricœur analizza anche il contributo scientifico ed oggettivamente dello strutturalismo su queste problematiche. Lo strutturalismo consente di liberarsi della falsa coscienza autoreferenziale e chiusa su di sé, ma che rischia a sua volta di fare del linguaggio un sistema chiuso e privo di contatti con l'esterno. Esso, infatti, indaga il funzionamento di un insieme di strutture linguistiche e sociali sovraindividuali e dotate di un'intenzionalità autonoma, capaci di fornire regole generali che permettono di decifrare e classificare il comportamento umano, ma perde così di vista il soggetto e la referenza al mondo esterno.

L'ermeneutica, per Ricœur, deve invece farsi carico di un compito etico: simboli e metafore sono anche uno strumento per la ridescrizione del mondo. Essi dischiudono, grazie alla referenza seconda resa possibile dal

metaphorein, nuovi significati. Ma, perché questa referenza seconda possa darsi, è necessaria una distanziamento interpretativa dal mondo e dai suoi significati usuali. Questo allontanamento è reso possibile dal testo quando se ne mostri l'autonomia dal suo autore, dai lettori, dal contesto in cui è stato prodotto e al quale fa in primo luogo riferimento; a questo punto esso è in grado di donare una nuova rfigurazione al mondo della prassi.

Proprio perché l'uomo già da sempre si trova ad agire all'interno di un orizzonte di cui ha già da sempre precomprensione, si rende necessaria una momentanea presa di distanza che permetta fenomenologicamente al mondo di dispiegare la sua ricchezza di senso, che sfugge ad ogni previa delucidazione. La metafora offre questa presa di distanza dall'immediata apprensione della realtà, offrendo ospitalità ad eventi di senso sempre nuovi. Se ci fosse una perfetta coincidenza tra la realtà e la nostra apprensione di essa, nessuna etica sarebbe possibile, secondo Ricoeur.

Nell'essere *come* della metafora le cose possono essere viste prima che siano fissate nel loro essere atto: esse si danno ancora come possibili. L'immaginazione produttiva di tipo kantiano offre quest'apertura sul possibile e permette il dispiegarsi dell'espressione e della rappresentazione del desiderio, grazie alla metafora, con la quale il discorso libera il potere che ha di ridescrivere la realtà. Nel testo una funzione analoga svolge la *mimesis praxeos*, che sospende il significato letterale degli avvenimenti per dischiuderne di nuovi, grazie al circolo ermeneutico di origine gadameriana. Questo consente di far emergere aspetti non accessibili alle formulazioni del linguaggio puramente descrittivo e che possono essere raggiunti solo con la sospensione e la trasgressione del significato abituale delle parole. La finzione e la poesia mostrano l'essere non più sotto la modalità dell'essere donato, come portavano a concludere le ultime analisi heideggeriane, ma sotto quella del poter essere; per questo consentono l'emergere di significati inediti dell'esistente. La scelta del linguaggio narrativo non è casuale: esso, infatti, non è fermo su di sé, non è autoreferenziale, ma si apre all'ambito dell'azione umana grazie alla *mimesis*, che non è un'attività di semplice imitazione, una copia, ma è un procedimento che consente una nuova riorganizzazione a livello più alto del significato degli avvenimenti.

La necessità di partire dal simbolo

Bisogna forse aver provato il disinganno che comporta l'idea di filosofia senza presupposti per accedere alla problematica che stiamo evocando. Al contrario delle filosofie del punto di partenza, una meditazione sui simboli parte dal pieno del linguaggio e dal senso già da sempre posto; parte dal centro del linguaggio che già ha avuto luogo e dove tutto in qualche modo è già stato detto⁶.

Quella di partire dal simbolo è una necessità *epocale*: noi siamo i figli della modernità, dice Paul Ricoeur, di una modernità intesa come l'epoca dell'oblio del sacro, della riduzione del senso dei simboli al linguaggio univoco

⁶ Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 303-304.

della logica e di contemporanea ricerca di una pienezza del linguaggio. Per questo un preliminare discorso sul simbolo diviene indispensabile. Potremmo dire che, per Ricœur, il simbolo svolge in filosofia la stessa funzione che la bellezza rivestiva nella concezione platonica della conoscenza. È una scintilla che accende la curiosità intellettuale e apre le porte ad uno sguardo diverso sul mondo, poiché è una chiave di accesso che per la sua stessa natura mette in contatto due universi paralleli, l'immaginario e la realtà, la rappresentazione e il concetto. Il simbolo è esso stesso mediazione e l'analisi del simbolo costituisce la risposta ricœuriana al problema del cominciamento in filosofia: la filosofia non inizia da nulla, giacché, dice Ricœur, essa si colloca nel *plenum* del linguaggio ma, altresì, essa inizia da sé, poiché pone il problema del senso e del suo fondamento. In questo, la filosofia e il simbolo sono assimilabili. Il sovrappiù di senso, contenuto nel simbolo, richiede una scienza dell'interpretazione. Poiché esso dona da pensare, è la forza da cui scaturisce l'esigenza stessa del filosofare; inoltre, consente al filosofare l'incontro con il suo *altro*. Se la filosofia non si riduce unicamente ad un arido deserto di astrazioni e non è autoreferenziale, ma ha ancora da dire sul mondo, questo avviene, per Ricœur, grazie all'incontro con il simbolo prima, con la metafora viva e con il testo poi, che offrono al pensiero la possibilità di pensare *di più e altrimenti*

«Il simbolo dà a pensare»: questo aforisma che mi affascina dice due cose: il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma ciò che questo offre è «da pensare», offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce insieme che tutto è già detto in enigma e tuttavia che bisogna sempre cominciare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero. (...) Poiché tale è la situazione. Da una parte tutto è stato detto *prima* della filosofia, attraverso segni ed enigmi, secondo il senso della parola di Eraclito, «Il Signore il cui oracolo è a Delfo non parla, non occulta: ma significa (ἀλλὰ σημαίνει)». Dall'altra abbiamo il compito di parlare chiaramente, anche correndo il rischio di occultare nel tentativo di interpretare l'oracolo. La filosofia comincia da sé, è cominciamento. Così il discorso proseguito dai filosofi è contemporaneamente ripresa ermeneutica degli enigmi che lo precedono, lo avvolgono e lo nutrono, e ricerca dell'inizio, ricerca dell'ordine, appetito del sistema⁷.

Il linguaggio è carico di premesse implicite e di significati sottintesi che non possono essere colti se non situandosi in una posizione di accesso privilegiato a questa dimensione qual è quella fornita dal simbolo. È il simbolo, infatti, che attua una donazione di senso verso l'uomo, collocandolo nell'apertura del linguaggio, la *Lichtung* heideggeriana, una radura in mezzo ad un bosco, in cui il senso è svelato proprio in quanto rimane in buona parte nascosto. Si tratta di ritrovare questo senso già da sempre posseduto in quanto donato dall'appartenenza ad una comunità, eppure obliato nella dimensione del linguaggio quotidiano. Ciò, tuttavia, non deve far dimenticare anche la funzione esplorativa propria del simbolo. Il simbolo diventa la prima chiave di accesso a disposizione dell'uomo per

⁷ *Ivi*, pp. 304-312.

comprendere gli ambiti dell'inconscio, del sacro e del poetico, che il simbolo rende abitabili. Esso offre uno sguardo sull'altro da sé dal quale avviare la riflessione e non costituisce un universo irrazionale e acritico: la modernità ha ormai irrevocabilmente abbandonato l'ingenuità con cui nelle società arcaiche si ricorreva al simbolismo mitico per spiegare i fenomeni della natura o il senso dell'esistenza dell'uomo. Il piano del razionale sembra non lasciare spazio all'immaginazione nella descrizione del reale: contrappone all'universo simbolico e vivente abitato dall'uomo medievale un universo naturale che è scritto in formule. Inesorabile risuona anche per noi questo monito galileiano:

Forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'*Iliade* e l'*Orlando furioso*, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto⁸.

Ma il simbolo non esce sconfitto da questa disamina critica ad opera della ragione. In realtà gli studiosi di epistemologia contemporanea propendono sempre di più a considerare come fondamentale l'apporto che la metafora offre allo sviluppo delle scienze contemporanee, non solo come orpello di utilità didascalica, ma come strumento significativo di scoperta. Secondo l'epistemologo Boyd, la metafora aiuta il linguaggio ad aderire alla struttura causale del mondo: permette alle nostre categorie linguistiche di tagliare «il mondo in corrispondenza delle sue articolazioni»⁹. Kuhn non concorda con quest'idea di Boyd: per lui il contributo che offrono le metafore è quello di localizzare alcune articolazioni, ma questa scelta sarebbe stata differente nel caso si fosse utilizzata una differente immagine metaforica. Come che sia la questione, che non è possibile approfondire in questa sede, ciò su cui entrambi gli autori concordano è che in quello che definiamo con Popper il *contesto della scoperta*¹⁰ non è più sufficiente l'uso univoco del linguaggio e la sua cristallizzazione in definizioni e assiomi immutabili, né si rivela appropriata un'impostazione legalistica del linguaggio: l'utilizzo di un linguaggio sottoposto a leggi rallenta, se non impedisce del tutto, la scoperta in campo scientifico, poiché essa è il frutto di una ridefinizione del reale che infrange le regole precedentemente in vigore, quando non spalanca universi completamente vergini, in cui non vale alcuna regola precedentemente adottata. Il ragionamento scientifico che vuole essere davvero euristico non può essere confinato ad un procedimento dimostrativo. Di nuovo la metafora, dunque. Per comprendere nella sua pienezza la natura della

⁸ G. Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere di Galileo Galilei*, vol. I, Torino 1980, pp. 631-632.

⁹ R. Boyd, T. S. Kuhn, *La metafora nella scienza*, Milano 1983, p. 22.

¹⁰ Cfr. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970.

metafora, tuttavia, non possiamo non procedere dal simbolo, facendoci carico anche della critica che esso ha ricevuto nell'ambito del sacro, suo principale contesto di utilizzo. Questa disamina non è di valenza meramente epistemologica, ma rimette in discussione la costituzione stessa del soggetto, come vedremo fin da subito.

Col simbolo ci collochiamo nella regione del senso duplice: un senso altro si dà all'uomo unicamente per il tramite di un senso primo che lo veicola. Il linguaggio diventa dunque equivoco e portatore di duplici significazioni. Questo linguaggio simbolico è proprio del sogno ma anche del mito e, infatti, per Ricoeur i miti sono dei sogni collettivi e il sogno una mitologia privata. Anche il sacro è caratterizzato da questa duplicità di nascondimento e rivelazione. Ecco che dunque il simbolo si scopre portatore di queste diverse istanze e connotato da una duplice dimensione: quella umana del desiderio, della privazione radicale, dell'anelito, e quella divina della manifestazione di un'eccedenza che non può essere contenuta nella storia, ma solo additata, per usare una terminologia heideggeriana. E l'uomo è quell'essenza che sussiste in quanto addita verso ciò che è¹¹.

Se la posizione dell'analisi fenomenologica dell'uomo può essere considerata in Ricoeur influenzata dal pensiero heideggeriano, in particolar modo dalla lettura dell'uomo come *Dasein*, facendo attenzione a quel *da* costitutivo che colloca l'uomo nel luogo dell'apertura dell'essere e in cui si pone la domanda circa il senso dell'essere, il movimento che sviluppa il contenuto del simbolo è, invece, di matrice hegeliana. Per comprendere meglio che cosa ciò significhi, bisogna fare riferimento alla funzione primaria del simbolo che, per Ricoeur, è quella di essere veicolo per la trasmissione di un senso secondo che si costituisce dentro e a partire dalla posizione di un senso primo, letterale; il simbolo è questo stesso movimento che fa sì che il senso secondo si dischiuda a partire dallo sviluppo del primo, che in esso è superato e conservato nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana. Questo processo è inesauribile in quanto, qualora cessasse, il simbolo stesso si inaridirebbe.

L'essere che giunge alla sua essenza attraverso l'interpretazione dei simboli non è più il cogito, ma: «è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi»¹². Bisogna ricollocarsi nel cuore del linguaggio, dunque, per aver accesso alla dimensione dell'umano, come è accaduto nel caso del pensiero heideggeriano, dove ad un'Analitica del *Dasein* si sostituisce nella seconda fase della sua produzione una filosofia del linguaggio.

Anche il percorso filosofico ricœuriano sembra procedere da una filosofia del soggetto ad una filosofia dell'esser detto: infatti, Ricoeur, dopo aver iniziato la sua produzione filosofica col grande programma fondativo della *Filosofia della volontà*, sviluppa nella fase centrale del suo pensiero una serie di studi dedicati al linguaggio. In realtà, il movimento è duplice. Se è vero che la filosofia ricœuriana si sposta dall'idealismo trascendentale all'ermeneutica dei testi, è altrettanto vero che può essere evidenziato

¹¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, p. 95.

¹² P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 25.

un movimento opposto che mira a tracciare una risposta della filosofia riflessiva a quello che Ricoeur definisce *défi de la sémiologie*. Il cogito della filosofia riflessiva, infatti, simile all'essere della logica hegeliana, tanto vuoto quanto astratto e instabile, è fin da subito trasceso nell'analisi ricœuriana in un cogito incarnato, in costante tensione tra i due poli del volontario e dell'involontario, quello che Ricoeur ha analizzato già dalla *Filosofia della volontà*. In seguito, dopo la trasformazione della *via breve* heideggeriana, in cui il comprendere è un modo di essere, nella *via lunga*, dove il comprendere è un modo di conoscere, dunque uno strumento per giungere alla propria identità, costituita dal riempimento che riceve dalle sue mediazioni nel mondo, l'itinerario diviene ermeneutico e lo scopo ontologico: si parte dai simboli, che offrono da pensare, per ritornare al soggetto. Questo soggetto, però, è di tipo nuovo. In *Sé come un altro*, infatti, è messa in dubbio la certezza cartesiana sul *cogito*.

Si presenta, ora, la questione di sapere se, in Cartesio stesso, l'«io esisto pensando» possa sostenersi in questa posizione di prima verità immediatamente conosciuta attraverso la riflessione sul dubbio. Sarebbe questo il caso se, nell'ordine delle ragioni, tutte le altre verità procedessero dalla certezza del *Cogito*. Ora, l'obiezione pronunciata da Martial Gueroult in *Descartes selon l'ordre des raisons*, continua a sembrarmi inevitabile. La certezza del *Cogito* offre della verità una versione soltanto soggettiva, il regno del genio maligno perdura quanto al sapere se la certezza possiede un valore oggettivo (...) ¹³.

In realtà, per Ricoeur la certezza del cogito si regge sulla veracità divina, prima in termini di *ordo essendi*:

Sembra, allora che si sia aperta un'alternativa: o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla nella sua condizione di essere finito, e allora la prima verità perde l'aureola di fondamento primo ¹⁴.

È necessario, per orientarsi nelle problematiche postesi con l'analisi del cogito e per rendere conto delle obiezioni sollevate dai maestri del sospetto, prospettare una nuova ermeneutica, quella che Ricoeur definisce: «un'ermeneutica del sé» ¹⁵. Il sé non è un dato di partenza, ma un risultato che si deve ottenere, la cui natura occorre, per così, dire imparare. Per riprendere il titolo del libro di Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes*, i segni, intesi come simboli, metafore, testi ¹⁶, consentono un apprendimento, e quello che si apprende è la propria identità e la propria collocazione nell'esistente, il proprio radicamento nell'orizzonte dell'essere. Infatti, nota l'autore, se è vero che Ricoeur riprende il gioco linguistico di Wittgenstein,

¹³ Id., *Sé come un altro*, Milano 1993, p. 83.

¹⁴ *Ivi*, p. 85.

¹⁵ *Ivi*, p. 92.

¹⁶ B. Stevens, *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Boston, London 1991, p. 21.

che spodesta il primato di una rappresentazione del mondo puramente ad opera di un linguaggio assiomatico in favore del profilarsi di un gioco di linguaggi diversi, questa ripresa non resta confinata nell'ambito del linguaggio medesimo, come avveniva in Wittgenstein, ma si dà all'interno del paradigma della soggettività trascendentale.

L'accès ricœurrien à la problématique du langage apparaît donc sous un jour ambigu : d'une part, il entend souligner la nécessité du passage qui mène de l'ambition logiciste et sémiologique à la description sémantique et empirique, et dans cette mesure il accrédite le mouvement de retrait du fondement tel que nous l'avons défini au début de notre étude ; mais d'autre part, il entend fonder le langage dans la subjectivité transcendantale, et dans cette mesure il effectue un nouveau tracement ou encore – dirions-nous en langage derridien – un *re-trait* du fondement égologique¹⁷.

Più che un gioco ambiguo, credo che qui abbia luogo un gioco aporetico, in cui i due poli permangono in una tensione dialettica ininterrotta e, così facendo, permettono il dispiegarsi di una nuova, più completa identità, che si riconosce fondata e attraversata dalla diversità, mai raggiunta completamente ma sempre in processo di costruzione e in uno stato di tensione perenne verso il totale raggiungimento di sé.

¹⁷ *Ivi*, p. 269.

Contributi/1

Modalità e strategie di relazionare il linguaggio con l'essere in Paul Ricoeur

di Vereno Brugiatelli

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 05/03/13. Accettato il 10/04/13

Throughout the history of Western thinking, a way to relate language to being, founded on the duality between language and reality, subject and object, has emerged. On the basis of this duality, language was conceived as a means to describe, indicate and represent reality. By breaking with this point of view, Paul Ricoeur sought new linguistic strategies and ways to express reality through the analysis of poetic language. He based this possibility on the idea of the hermeneutic circle in the ontological sense. Thus, there is no duality between language and being, but rather a strict affinity. In this paper, my aim is to retrace and explain the fundamental theoretical aspects of the different linguistic strategies which can be established with reality according to Ricoeur. Therefore, I intend to demonstrate that the notions of "truth", "being" and "reality" change according to the linguistic strategy adopted to express being. Thus, I will attempt to show that the perspective of reality and truth emerging from the potential of poetic language have consequences on man's ethical level.

La riflessione filosofica di Paul Ricoeur è intimamente legata alle tematiche e alle problematiche concernenti il linguaggio e si muove mediante l'interpretazione dell'universo dei segni e dei linguaggi. La sua «via lunga», caratterizzata dall'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia, prende avvio dall'analisi del linguaggio e passa attraverso l'interpretazione di ciò che si manifesta a livello linguistico poiché, afferma il filosofo francese, è sempre nel linguaggio che viene ad esprimersi ogni comprensione ontica o ontologica. È *nel* e *attraverso* il linguaggio che per l'uomo è possibile accedere all'essere. Risulta allora fondamentale capire secondo quali modalità e strategie per Ricoeur è possibile stabilire delle relazioni linguistiche con l'essere, con la realtà. Sarà questo il problema che intendo affrontare nella presente trattazione. Seguendo questa via cercherò di far emergere dal pensiero Ricoeuriano che nozioni come «verità», «essere», «realtà» cambiano con il mutare della strategia linguistica intrapresa per portare al linguaggio il suo altro. Su questa base, intendo poi mostrare che le prospettive di realtà e verità aperte dalle diverse strategie di relazionare il linguaggio all'essere producono delle conseguenze sul piano etico ed esistenziale dell'uomo.

Critica al linguaggio come mezzo di rappresentazione

La modalità di relazionare il linguaggio all'essere che si è affermata nel corso della storia del pensiero occidentale è quella fondata sui dualismi linguaggio-realtà, soggetto-oggetto. Sulla base di questi dualismi il linguaggio è stato concepito come mezzo di rappresentazione della realtà. Tale modalità è stata formulata su basi logiche da Aristotele nel *De interpretatione*. Essa è stata riformulata da diversi pensatori come Agostino, Tommaso d'Aquino, Descartes, Locke e, nell'età contemporanea, da Frege, Russell, Wittgenstein (*Tractatus*) e Carnap, ecc. Il risultato è stato sempre quello di chiamare il linguaggio a svolgere il compito di rappresentare, rispecchiare, descrivere o denotare la realtà.

Rompendo con la prospettiva del linguaggio descrittivo, fondata sul dualismo soggetto-oggetto, assumendo la prospettiva ermeneutica che vede una relazione circolare tra essere e linguaggio, per Ricoeur è possibile cogliere nuove modalità non descrittive di dire l'essere. Egli fonda questa possibilità sull'idea di circolo ermeneutico inteso in senso ontologico. In esso, tra linguaggio ed essere non c'è dualismo ma una relazione di co-appartenenza. Il linguaggio è intenzionalmente aperto all'essere poiché, a livello costitutivo, è «un modo di essere nell'essere». In tal senso, il linguaggio non si identifica con l'essere in quanto ne costituisce una continuità ontologica. È proprio in virtù di questa continuità che il linguaggio può portare a sé ciò che è altro da sé: l'essere, la realtà. Secondo quest'ottica, esso possiede delle potenzialità di dire la realtà che possono essere comprese. Tra queste potenzialità Ricoeur coglie quelle date dal linguaggio poetico.

In opere come *La métaphore vive* (1975)¹ e *Temps et récit* (1982-'85)², è possibile leggere il suo sforzo di individuare delle modalità di relazionare il linguaggio all'essere fondate sulla sospensione e sul superamento del linguaggio inteso come mezzo di rappresentazione e descrizione della realtà. In questo lavoro egli si è avvalso di diversi contributi: dalla linguistica semantica di Benveniste ha colto l'idea di linguaggio come mediazione tra l'uomo e la realtà, tra l'uomo e se stesso e tra l'uomo e suoi simili; dal pensiero di Heidegger ha recepito i limiti del linguaggio denotativo e ha colto le potenzialità del linguaggio poetico di dire l'essere; dalla teoria dello *Speech-act* di Austin ha preso consapevolezza della varietà e complessità degli usi linguistici che rendono significanti le espressioni linguistiche.

L'enunciato metaforico: innovazione semantica e ri-creazione della realtà

Comprendere la metaforicità nei suoi molteplici aspetti, capire il suo costituirsi, il fine della sua strategia linguistica e il suo funzionamento, per

¹ P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Milano 1986.

² P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3 voll., a cura di G. Grampa, Milano 1986-1988.

Ricœur significa scoprire nuove possibilità di relazionare il linguaggio alla realtà.

Non è cosa scontata che i discorsi poetici, o i testi letterari, abbiano una loro referenza extralinguistica. Nell'affermare la sua posizione riguardante la referenza del discorso poetico e letterario, il pensatore francese si scontra con le teorie dominanti nella poetica contemporanea che affermano l'assenza di referenza extra-linguistica come carattere peculiare dei testi poetici³.

È tesi corrente in critica letteraria che la funzione poetica rappresenti l'inverso della funzione referenziale. In poesia, si sostiene, il linguaggio non possiede rapporto che con sé. Mediante l'approfondimento dell'abisso che separa segni e cose, il linguaggio poetico celebra se stesso⁴.

Si tratta allora di capire perché il linguaggio poetico sembra riferirsi soltanto a se stesso e come poi, invece, stabilisce una sua propria relazione con la realtà. Occorre allora intendere quale tipo di relazione.

La teoria della metafora Ricœuriana pone in luce da un lato il fenomeno della innovazione semantica, dall'altro il potere del linguaggio metaforico di stabilire un rapporto con la realtà di tutt'altro genere rispetto a quello instaurato dal linguaggio descrittivo. Anche nell'elaborazione della sua teoria della metafora, Ricœur percorre la «via lunga» che, in questo ordine tematico, in primo luogo passa attraverso lo studio della metafora dal punto di vista della retorica, poi procede dalla retorica alla semantica e da quest'ultima approda, nello stadio conclusivo, alla elaborazione della teoria della metafora alla luce dell'ermeneutica. Nel primo movimento, quello riguardante la retorica, il pensatore francese mostra che una considerazione esclusivamente retorica della metafora deriva dall'ingiustificato privilegio accordato alla parola, al nome, alla denominazione nell'ambito della teoria della significazione. Nella tradizione retorica la metafora è classificata tra i tropi, tra le figure riguardanti le variazioni di senso nei processi di denominazione. Secondo quest'ottica, la metafora non comporta nessuna innovazione semantica e non fornisce nessuna informazione sulla realtà, ha soltanto una funzione ornamentale, estetica, decorativa. Nella prospettiva della linguistica semiotica la metafora rimane ancora legata alla parola, per cui essa continua ad essere classificata tra i mutamenti di senso. «Era il posto che le assegnava Aristotele quando la definiva la *epifora del nome*. La semantica della parola riprende, quindi, il lato più esplicito della definizione aristotelica»⁵.

³ N. Frye, in *Anatomia della critica*, afferma: «In letteratura i problemi di realtà o verità sono subordinati allo scopo primario di creare una struttura di parole fine a se stessa, e il valore segnino dei simboli è subordinato alla loro importanza come struttura di motivi connessi tra di loro. Ogniqualevolta esiste una struttura verbale autonoma di questo tipo esiste letteratura» (N. Frye, *Anatomia della critica*, a cura di P. R. Clot e S. Stratta, Torino 1969, p. 98).

⁴ P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Milano 1994, p. 14. Cfr. anche P. Ricœur, *La metafora viva*, cit., p. 296.

⁵ P. Ricœur, *La metafora viva*, cit., p. 138.

Nel contesto del movimento riguardante il piano semantico, la frase costituisce la prima unità di significazione e la metafora è intesa come un fatto di predicazione, ossia un'attribuzione insolita al livello stesso del discorso-frase. Qui la metafora non è più legata alla singola parola ma è data dall'intero enunciato. È la linguistica semantica di Benveniste che consente a Ricoeur di cogliere la metafora come costituita dall'intero enunciato. Nell'elaborazione della sua teoria dell'enunciato metaforico, egli attinge dai lavori di A. -I. Richards⁶, di Max Black⁷, di Monroe Beardsley⁸, di C.M. Turbayne⁹ e di P. Wheelwright¹⁰; dai primi tre autori coglie che la metafora procede dalla *tensione* tra tutti i termini di un enunciato metaforico.

Il passaggio al livello dell'ermeneutica segna lo spostamento del baricentro della trattazione dai problemi del senso verso i problemi della referenza. In questo ambito si può comprendere la metafora non solo come «innovazione semantica», ma come avente una referenza. È a questo punto che si situa il problema del rapporto tra linguaggio metaforico e realtà. Ma di quale referenza si tratta? La referenza metaforica comporta l'abolizione della referenza descrittiva. Ciò può far pensare che il linguaggio poetico rinvii soltanto a se stesso. Ma è proprio tale abolizione a costituire la condizione negativa perché venga liberato un potere più radicale di referenza, ossia una referenza di secondo grado che coglie il mondo non più al livello degli oggetti manipolabili, ma ad un livello che Husserl designava con l'espressione *Lebenswelt* e Heidegger con *In-der-Welt-Sein*¹¹.

Dando fondo all'idea di referenza metaforica, Ricoeur giunge negli anni Settanta ad abbracciare la prospettiva di filosofi della scienza come M. Hesse e M. Black, i quali stabiliscono un parallelismo tra la teoria della metafora e la teoria dei modelli scientifici. Su questa base, egli afferma che il linguaggio poetico, come il «modello» concepito dallo scienziato, contribuisce alla «ridescrizione del reale». A tale proposito egli parla di «verità metaforica», sottolineando la potenza euristica della metafora. Secondo tale prospettiva si viene delineando in seno al discorso Ricoeuriano una certa nozione di verità che egli chiama «metaforica» per indicare l'intenzione «realistica» che è proprio del potere di ridescrizione del linguaggio poetico¹².

⁶ I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936.

⁷ M. Black, *Models and metaphors*, Ithaca 1962, cap. III, «Metaphor», cap. XIII, «Models and Archetypes».

⁸ M. Beardsley, *Aesthetics*, New York 1958.

⁹ C.M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, Yale 1962.

¹⁰ P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Yale 1968.

¹¹ «Ciò che viene annullato è la referenza del discorso ordinario, applicata agli oggetti che rispondono ad uno dei nostri interessi, il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione. Sospesi questo interesse e la sfera di significanza che comanda, il discorso poetico lascia essere la nostra appartenenza profonda al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale» (P. Ricoeur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in AA. VV., *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 212-213. Questo testo è stato incluso in *Du texte à l'action*, Paris 1986).

¹² *La metafora viva*, cit., p. 325.

Riferendosi alla «intenzione realistica» del linguaggio metaforico, Ricœur precisa in maniera netta e inequivocabile che il discorso metaforico si apre alla realtà al fine di esprimere una verità che, in quanto metaforica, possiede uno proprio spessore ontologico e che quindi non può essere ricacciata nel solo ambito linguistico. L'opera di ridescrizione dell'enunciato metaforico ci fa vedere la realtà in maniera indiretta: usa un linguaggio che se inteso in senso letterale suona come assurdo per spingerci a cogliere le cose sotto un'altra prospettiva. Il potere di ridescrivere implica una teoria della tensione estesa al «rapporto referenziale che l'enunciato ha con la realtà»¹³. Vediamo di spiegare quest'ultima espressione. In *La metafora viva*, il pensatore francese elabora la sua concezione della metafora mediante la «teoria della tensione». Questa riguarda in primo luogo la tensione nell'enunciato metaforico: tra *tenor* e *vehicle*, tra *focus* e *frame*, tra soggetto principale e soggetto secondario¹⁴. In secondo luogo egli parla di tensione tra due interpretazioni: tra una interpretazione letterale che viene meno in quanto risulta essere senza senso, e una interpretazione metaforica che produce senso a partire dal non senso dell'interpretazione letterale. In terzo luogo egli parla di tensione nell'ambito della funzione relazionale della copula tra identità e differenza nel gioco della somiglianza¹⁵. Queste tre applicazioni dell'idea di tensione rimangono nell'ambito dell'enunciato. Occorre quindi una nuova applicazione dell'idea di tensione, questa volta riguardante

la referenza e la pretesa dell'enunciato metaforico di raggiungere, in un certo senso, la realtà. Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell'essere, affermato metaforicamente¹⁶.

La metaforicità «implica un uso “tensivo” del linguaggio solo per suscitare un concetto “tensivo” della realtà»¹⁷.

La tensione riguarda in primo luogo la copula «è» dell'enunciato metaforico. L'è dell'enunciato metaforico è al tempo stesso un *non è*. Ricœur fa il seguente esempio: «La natura è un tempio in cui pilastri viventi...», affermando in proposito che qui *è* significa «è e non è». «L'“è” letterale, scosso dall'assurdo, è sopraffatto da un *è* metaforico che equivale a un *è come*. Così il linguaggio poetico non dice ciò che le cose sono letteralmente, ma “come che cosa” esse sono»¹⁸. Qui la copula non ha soltanto valore relazionale fra

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Per quanto riguarda l'elaborazione della teoria dell'enunciato metaforico, Ricœur riprende da Richards l'idea dell'enunciato metaforico come tensione tra due termini, tenore e veicolo, di cui solo l'insieme costituisce la metafora. Da Black Ricœur coglie l'idea che nell'enunciato metaforico la parola è il “centro focale” (*focus*) che esige l'“ambito” (*frame*) della frase. Mentre da Beardsley il pensatore francese assume la metafora come un caso di «attribuzione» che esige un «soggetto» e un «modificatore» simile alla coppia «tenore»-«veicolo» e alla coppia *focus-frame*.

¹⁵ *La metafora viva*, cit., p. 325.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 167.

¹⁸ *Ibid.*

soggetto e predicato, ma dà luogo ad una affermazione riguardante l'essere. La tensione viene trasferita in seno all'essere stesso.

Il linguaggio metaforico può così stabilire una sua propria e precipua modalità di riferirsi alla realtà. Tale modalità esprime il potere inventivo e creativo del linguaggio, per cui la sua verità è una verità scoperta e al tempo stesso prodotta, creata. La «verità metaforica» esprime proprio tali caratteri fondandosi sulla sospensione e messa tra parentesi del modo diretto e descrittivo di dire la realtà. Con un linguaggio che a tratti assume toni heideggeriani, il pensatore francese afferma:

Ciò che viene annullato è la referenza del discorso ordinario, applicata agli oggetti che rispondono ad uno dei nostri interessi, il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione. Sospesi questo interesse e la sfera di significanza che comanda, il discorso poetico lascia essere la nostra appartenenza profonda al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale¹⁹

Gli enunciati metaforici ridescrivono la realtà, ossia il nostro «essere-al-mondo» in virtù della corrispondenza fra un «vedere-come» sul piano del linguaggio e un «essere-come» sul piano ontologico. In tal senso la metafora viva è quella che dice l'esperienza viva della realtà. Il discorso poetico retto dalla metaforicità

porta al linguaggio un mondo pre-oggettivo entro il quale ci troviamo già radicati, ma anche un mondo nel quale noi proiettiamo i nostri possibili più propri. Bisogna dunque spezzare il regno dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo, vale a dire un mondo che, ad un tempo, ci precede e riceve l'impronta delle nostre opere. In una parola, bisogna restituire al bel termine "inventare" il suo senso, a sua volta, sdoppiato, che vuol dire, ad un tempo, scoprire e creare²⁰.

Rompendo con la prospettiva del linguaggio descrittivo fondata sul dualismo soggetto-oggetto, entrando nel circolo ermeneutico che vede una relazione circolare tra essere e linguaggio, è possibile svelare nuove modalità non descrittive di dire l'essere. Con il superamento del mondo oggettivo e manipolabile, di cui il linguaggio descrittivo ne costituisce una funzione strumentale, Ricoeur apre la strada all'emergere di una nuova dimensione di realtà e di verità.

La configurazione dell'esperienza temporale dell'uomo

Nella trilogia di *Temps et récit*, il pensatore francese riprende, rivede e approfondisce il problema della relazione del linguaggio con la realtà dal punto di vista della reciprocità tra il discorso narrativo e l'esperienza

¹⁹ P. Ricoeur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, cit., pp. 212-213.

²⁰ *La metafora viva*, cit., p. 405.

temporale. Tale operazione è da lui svolta sempre nella direzione di una ricerca degli usi non descrittivi del linguaggio. In questo senso, la *funzione mimetica del racconto* pone un problema parallelo a quello della referenza metaforica. La prospettiva della referenza metaforica viene fatta valere per l'intero testo poetico. In fondo, osserva il pensatore francese, la funzione mimetica del racconto non è altro che un'applicazione particolare della referenza metaforica alla sfera dell'agire umano. In questo caso, il mondo viene appreso «sotto l'angolo visuale della *praxis* umana, piuttosto che sotto quello del *pathos* cosmico»²¹.

Ricœur riprende dalla *Poetica* di Aristotele l'idea di intreccio o intrigo (*mythos*) come *mimesis praxeos*, che egli traduce con «imitazione creatrice». L'intreccio è mimesi dell'azione. Ricœur fa notare che la *mimesis* aristotelica non è una riproduzione reale dell'azione umana, bensì una imitazione creatrice, una invenzione di una possibile azione; è in tal senso che ha luogo la ri-configurazione della realtà umana. Ricœur opera una trasformazione del concetto di *mythos* espresso dalla *Poetica* aristotelica: in Aristotele il *mythos* è una *mimesis* dell'azione senza riferimenti espliciti al tempo; Ricœur fa compiere al testo aristotelico un passo in avanti con l'introduzione del carattere temporale dell'azione. Inoltre, ridefinisce il *mythos* tragico estendendolo a tutto il campo della narratività. Su questa via egli può così sviluppare il concetto di *mimesis* (attività mimetica) come imitazione creatrice dell'esperienza temporale viva attraverso la deviazione rappresentata dall'intrigo.

Ricœur individua nella *mimesis* di Aristotele la potenza di «svelamento ontologico» della poesia, in essa vede la verità dell'immaginazione, della

²¹ *Tempo e racconto* I, cit., p. 131. Nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*, Ricœur afferma che l'agire umano presuppone un fondo ontologico, un «fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano» («un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur le quel se détache l'agir humain»)» (*Sé come un altro*, cit., p. 421). L'agire umano, come modo d'essere *fondamentale* viene visto, nel contesto dell'esplorazione ontologica Ricœuriana, alla luce della reinterpretazione di alcuni concetti della tradizione del pensiero occidentale come *dýnamis-enérgeia* (Aristotele), *conatus* (Spinoza), *appetitus* (Leibniz), *Potenzen* (Schelling). Ne emerge una ontologia dell'atto, la quale restituisce una concezione del sé in termini di azione, tensione, sforzo, potenzialità produttiva e non in termini di fissità, immutabilità, permanenza di una identità sostanziale. Quella del sé sembra essere, per il pensatore francese, l'unica ontologia possibile. Una ontologia che anche in questo caso è «spezzata», cioè di carattere esplorativo e frammentario senza velleità sistematiche ed esaustive. Per Ricœur rimane impossibile la costruzione di una ontologia sistematica, ossia un sistema razionale dell'Essere. Egli si oppone in maniera decisa a quella metafisica occidentale, denominata da Heidegger «ontoteologia», che pretende di parlare in maniera organica e razionale dell'essere in generale, delle sue leggi, del mondo e di Dio. Ricœur ha ritenuto ormai tramontata l'idea di un intelletto umano in grado di giungere ad elaborare una teoria sistematica su Dio come Sommo bene e come Essere perfettissimo. Egli si è richiamato ad una «filosofia senza assoluto» ispirata dal suo amico Pierre Thévenaz (P. Thévenaz, *L'homme et sa raison* (*I. Raison et conscience de soi; II. Raison et histoire*), Neuchâtel 1954. Si tratta di una raccolta di scritti di Thévenaz curata e pubblicata postuma. Ricœur ne ha scritto la prefazione intitolandola *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*. Tale prefazione è stata pubblicata in «Esprit», XXV, 1957, pp. 40-53 ed è stata poi inclusa in *Lectures* 3, Paris 1994. Su Thévenaz Cfr., D. Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Napoli 1984.

finzione e della creatività poetica. «Presentare gli uomini “*come agenti*” e tutte le cose “*come in atto*”, potrebbe essere questa la funzione ontologica del discorso metaforico. In tal senso, ogni potenzialità latente d’esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacità potenziale d’azione come effettiva»²². Di conseguenza, la tesi esposta ne *La metafora viva*, che invitava a considerare il «vedere-come» rivelatore di un «essere-come» a livello ontologico, può essere estesa, comunque a livello problematico, alla funzione mimetica del racconto.

Così ridescrizione metaforica e *mimesis* narrativa sono strettamente congiunte, al punto che è possibile scambiare i termini e parlare del valore mimetico del discorso poetico e della potenza di ridescrizione della finzione narrativa²³.

Abbiamo appena sottolineato alcuni nodi tematici di uno stesso filo di riflessione che unisce *La metafora viva* con *Tempo e racconto*; ma occorre precisare che per quanto concerne il concetto di «rifigurazione» *Tempo e racconto* III segna un considerevole passo in avanti «non soltanto rispetto alle precedenti analisi, ma rispetto all’ipotesi di lavoro enunciata all’inizio di *Tempo e racconto* I»²⁴. Il punto debole individuato da Ricoeur nella referenza metaforica consiste nella mancata «mediazione operata dalla lettura fra la prospettiva di verità dell’enunciato metaforico e la sua effettuazione al di fuori del testo»²⁵.

Il pensatore francese ritiene ormai che la nozione di referenza e quella di ridescrizione siano ancora troppo compromesse con la logica del linguaggio descrittivo. Egli afferma che «Sotto l’influenza della concezione postheideggeriana della verità, della sua critica radicale della verità-corrispondenza e della sua difesa della verità-manifestazione, sono pervenuto a dire che gli enunciati metaforici e narrativi, presi a carico dalla lettura, mirano a ri-figurare il reale, nel duplice senso di *scoprire* dimensioni nascoste dell’esperienza umana e di *trasformare* la nostra visione del mondo»²⁶. Occorre precisare che, come Ricoeur stesso non manca di fare nella sua *Autobiografia intellettuale*, il concetto di *mimesis* come rifigurazione non annulla completamente la tesi della «ridescrizione del reale».

La rifigurazione dell’esperienza temporale dell’uomo

Ai tempi de *La metafora viva* mancava «un anello intermedio tra la referenza, quale prospettiva appartenente all’enunciato metaforico, dunque ancora al linguaggio, e l’essere-come manifestato da quest’ultimo.

²² *La metafora viva*, cit., p. 60.

²³ *Tempo e racconto* I, cit., p. 10.

²⁴ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Milano 1998, p. 88.

²⁵ *Ibid.* Su questo argomento: *Tempo e racconto* III, cit., p. 244.

²⁶ *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 89.

Questo anello intermedio è l'atto di lettura»²⁷. Ciò significa che il lettore, con il suo atto di lettura, dispiega un mondo di fronte al testo: il mondo del lettore. In questo modo egli opera una rfigurazione» del reale. Secondo questa prospettiva Ricœur osserva: «La tesi "realista" de *La metafora viva* mi sembra più agevole da difendere se vi si apportano i correttivi di cui ho appena detto: il mondo del lettore offre il sito ontologico delle operazioni di senso e di referenza che una concezione puramente immanentistica del linguaggio vorrebbe ignorare»²⁸. In mancanza dell'atto di lettura, la teoria della ridescrizione de *La metafora viva* costituisce, ammette Ricœur, una sorta di cortocircuito tra l'espressione linguistica e la realtà che essa esprime²⁹.

Ricœur afferma già dagli inizi degli anni Settanta con il saggio *Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre?*³⁰ e poi in *Temps et récit*, che un testo non è qualcosa di chiuso in se stesso; parla di «mondo del testo» per indicare il carattere precipuo dell'opera letteraria di aprire davanti a sé un orizzonte di esperienza possibile, di proiettare un mondo diverso da quello in cui viviamo. Il lettore allora non fa che esplicitare il mondo implicito nella storia raccontata; in questo modo egli si fa partecipe dell'orizzonte di esperienza dell'opera e, nello stesso tempo, di quello della sua azione.

Ciò che un lettore riceve non è solo il senso dell'opera ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta a linguaggio e, in ultima analisi, il mondo e la sua temporalità che l'opera dispiega dinanzi a sé³¹.

L'aggiunta dell'atto di lettura comporta un carattere di «apertura» alla nozione di *mimesis*. Questa è distinta da Ricœur in tre momenti.

Mimesis I vuole dire che la composizione dell'intrigo richiede una pre-comprensione del mondo dell'azione umana nei suoi aspetti strutturali, simbolici e temporali. *Mimesis* II corrisponde alla configurazione dell'azione. Su questo piano *mimesis* II e *mythos*, cioè costruzione dell'intrigo, coincidono. *Mimesis* II esige poi come complemento un terzo momento che Ricœur denomina *mimesis* III. Quest'ultima segna l'intersezione tra il mondo del testo e il mondo dell'ascoltatore o del lettore, l'intersezione tra mondo configurato mediante il poema e mondo entro il quale l'azione si dispiega nella sua propria temporalità. In breve, l'atto di lettura costituisce il *medium* attraverso il quale viene operata la trasposizione dalla configurazione narrativa alla sua rfigurazione mimetica³². È nella lettura

²⁷ *Ivi*, p. 61.

²⁸ *Ivi*, p. 62.

²⁹ *Tempo e racconto* III, cit., p. 244.

³⁰ P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre ?*, in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner e R. Wiehl, Tübingen 1970, vol. II, pp. 181-200; saggio incluso in: P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, cit., pp. 155-175; P. Ricœur, *La sfida semilogica*, a cura di M. Cristaldi, Roma 1974, pp. 238-259.

³¹ *Tempo e racconto* I, cit., p. 128.

³² All'analisi dei tre momenti delle tre *mimesis*, Ricœur dedica il Capitolo terzo di *Tempo e racconto* I.

che «il dinamismo della configurazione compie il proprio percorso»³³, ed è *al di là* della lettura, nell'agire effettivo, che la configurazione del testo si trasforma in rifigurazione. Quest'ultima operazione, come si è detto, segna un passo in avanti rispetto a *La metafora viva*.

L'operazione di rifigurazione (*mimesis* III) incide nell'agire effettivo del lettore; in tal senso egli, attraverso la rifigurazione, può operare una attiva riorganizzazione del suo «essere-al-mondo», ossia può riordinare e ristrutturare la propria esperienza temporale. In tal senso, l'operazione rifigurativa produce delle conseguenze sul piano etico, poiché, attraverso essa, il soggetto comprende se stesso e le proprie possibilità esistenziali.

Secondo l'ottica dell'ermeneutica, ossia dal punto di vista dell'interpretazione letteraria, un testo costituisce una

mediazione fra l'uomo e il mondo, fra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e se stesso; mediazione fra l'uomo e il mondo, è quella che viene chiamata *referenzialità*; mediazione tra l'uomo e l'uomo, è la *comunicabilità*; mediazione tra l'uomo e se stesso, è la *comprensione di sé*. Un'opera letteraria comporta queste tre dimensioni di referenzialità, comunicabilità e comprensione di sé ... L'ermeneutica vuole scoprire i nuovi tratti di referenzialità non descrittiva, di comunicabilità non strumentale, di riflessività non narcisistica, generati dall'opera letteraria. In breve, essa si pone alla frontiera tra la configurazione (interna) e la rifigurazione (esterna) della vita³⁴.

Dicendo che l'ermeneutica «vuole scoprire nuovi tratti di referenzialità non descrittiva», in maniera lapidaria Ricoeur pone in primo piano il punto di vista che guida tutte le sue riflessioni sul rapporto linguaggio-essere e quindi sulle modalità del linguaggio di dire l'essere. Tale relazione si pone nell'ambito del «circolo ermeneutico» secondo il quale l'essere è sempre un essere detto, l'essere è sempre un essere interpretato. In tale «circolo» l'essere precede il linguaggio, quindi alla base del *nostro dire* c'è sempre un *essere-da-dire*. Il linguaggio è così «un modo di essere nell'essere»: l'atto stesso del dire costituisce una modalità dell'essere, la quale presuppone una costituzione dell'essere, tale da rendere possibile la dicibilità dell'essere stesso.

Linguaggio e realtà nel racconto di finzione e nel racconto storico

In *Temps et récit* III Ricoeur giunge alla *rifigurazione incrociata della storia e della finzione*. Da questo incrocio deriva il *tempo umano*. Egli mostra che storia e finzione si avvalgono di reciproci prestiti. L'intenzionalità storica si realizza incorporando nella propria prospettiva le risorse di «messa in forma di finzione» derivanti dall'immaginario narrativo; l'intenzionalità

³³ «C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est *au-delà* de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en rifiguration» (*Tempo e racconto* III, cit., p. 243).

³⁴ P. Ricoeur, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, in Paul Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 177-178.

del racconto di finzione produce i suoi effetti di «svelamento» e di «trasformazione» dell'agire e del patire prendendo a prestito le risorse di «messa in forma di storia» che le forniscono le modalità di ricostruzione del passato così come è stato. Da questi reciproci prestiti ne risulta il «tempo umano», che altro non è che il «tempo raccontato».

Il racconto storico si avvale delle risorse dell'immaginario narrativo prendendo a prestito dalla referenza sdoppiata dell'enunciato metaforico il «vedere-come». Ciò può avvenire nella misura in cui il passato può essere ricostruito in virtù dell'immaginazione. Si stabilisce così tra discorso storico e passato "reale" una *relazione indiretta*. In questo senso, non si ha un discorso descrittivo, iconico, dell'esser stato, ma un discorso che ci parla del passato «*così come*» è stato prodotto, dove il "*come*" funziona in modo ontologico. Si può allora dire che la storia è quasi finzione perché la quasi-presenza degli avvenimenti è posta "sotto gli occhi" del lettore mediante un racconto animato. In maniera simmetrica, il racconto di finzione *imita* il racconto storico. Esso sembra infatti riferirsi a qualcosa di accaduto. Lo rivela l'uso dei tempi verbali passati per raccontare l'irreale; il racconto narra qualcosa «come se fosse accaduto». Il tempo della finzione non è il tempo storico, infatti il racconto di finzione opera una neutralizzazione del tempo storico. Esso esige una «posizione di distacco» poiché il tempo passato del racconto «è un quasi-passato temporale». È la *voce narrativa* che riferisce gli avvenimenti raccontati ad un passato. In virtù della voce narrativa la storia raccontata sembra appartenere alla memoria di qualcuno che parla mediante il testo, essa non è quella dell'autore del testo, ma quella di uno dei suoi mascheramenti. Dai reciproci prestiti tra storia e finzione, risulta che la finzione è quasi storica, come la storia è quasi finzione.

Della poesia è propria la verosimiglianza, che non deve essere confusa con una modalità di somiglianza al reale, il che farebbe scadere la *mimesis* a semplice imitazione. La verosimiglianza del racconto di finzione è quella che dispiega l'autentica funzione mimetica come «imitazione creatrice» e quindi come rivelante e trasformante il reale. La verosimiglianza della finzione è quella del possibile, è quella di ciò che «avrebbe potuto aver luogo». Essa esce dal piano della relazione «rispecchiante» e «somigliante» il passato storico. È così che il «quasi passato» della finzione diviene rivelatore «dei *possibili nascosti nel passato effettivo*». Si stabilisce una profonda affinità tra la verosimiglianza della finzione e le potenzialità non effettuate del passato storico.

La finzione, come la storia, nutre pretese veritative. La storia ricerca la verità nella direzione di ciò che è «realmente accaduto», mentre la finzione mostra di ambire alla verità secondo la prospettiva di ciò che «sarebbe potuto accadere» o di ciò che «potrebbe accadere». Questo deve essere inteso alla luce della critica Ricoeuriana al concetto ingenuo di «realtà» applicata alla dimensione passata del passato e alla concezione altrettanto ingenua di «irrealtà» applicata alle proiezioni delle finzioni. Vi è un sovrapporsi e uno scambiodiposizionetrailmomento «quasi-storico» della finzione e il momento «quasi-finzione» della storia. Ed è da questo incrocio, da questo reciproco

sovrapporsi e da questo scambio di posizione che deriva *il tempo umano*.

Verità come disvelamento e praxis umana

Il superamento della concezione del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà consente di passare dalla nozione di verità-corrispondenza, verità-presenza, alla nozione di verità-disvelamento. L'enunciato metaforico ha il potere di svelare nuove modalità dell'«essere-al-mondo», consente di «ridescrivere» la realtà. Oltre a produrre un'innovazione semantica, il linguaggio metaforico svela una referenza più profonda abolendo il modo diretto di riferirsi alla realtà del linguaggio descrittivo, consente di superare la tradizionale prospettiva di verità intesa come adeguazione ad un reale già dato (come semplicemente posto di fronte), rivela una nozione di verità intesa come scoperta in un senso profondamente diverso da quello tradizionale. Nel contesto del circolo ermeneutico di carattere ontologico, la verità metaforica è verità creativa e trasformativa poiché produce una ridescrizione del reale e, quindi, del nostro essere-al-mondo in virtù della corrispondenza fra un *vedere-come* sul piano del linguaggio e un *essere-come* sul piano ontologico.

In *Temps et récit* la verità-disvelamento emerge dalla configurazione mimetica dell'agire e soffrire degli uomini e dall'operazione di rfigurazione del lettore. Quest'ultima comporta un'immediata ripercussione sul piano esistenziale in quanto il lettore, attraverso la rfigurazione, realizza un'attiva riorganizzazione del suo essere-al-mondo. Secondo quest'ottica, l'appropriazione del mondo del testo svela al lettore nuove dimensioni esistenziali.

Alla luce di quanto esposto, è possibile affermare che vi sono molteplici modi di relazionare il linguaggio con l'essere ai quali corrispondono diverse nozioni di verità. Quella del linguaggio denotativo e rappresentativo non è che una tra le tante possibili concezioni di verità rispondente a determinate esigenze dell'uomo. Si può notare che la verità-disvelamento propria del linguaggio poetico possiede una forte dimensione operativa e esistenziale. Ciò in quanto si pone nel contesto disvelativo delle possibilità esistenziali dell'uomo e, al tempo stesso, trasformativo del suo stesso essere. Dal punto di vista Ricœuriano, la verità «disvelamento», appartiene al contesto della *praxis* umana, si pone sul piano dell'agire e soffrire dell'uomo. Se rimaniamo alle nozioni di verità che scaturiscono dalle diverse strategie individuate da Ricœur di relazionare il linguaggio all'essere, troviamo: la verità intesa come scoperta e, al tempo stesso, come creata, la verità trasformatrice dell'agire umano, la verità rivelatrice delle possibilità umane, la verità come «ridescrizione della realtà», la verità che ci consente di comprendere e riorganizzare il nostro «essere-al-mondo». Queste nozioni di verità sono accomunate dal fatto di appartenere alla dimensione umana e non possono essere confuse con la verità eterna, immutabile della tradizione metafisica occidentale. Ma neanche con la verità *a-lêtheia* di Heidegger.

Dalle diverse modalità di portare l'essere al linguaggio risultano diverse dimensioni di verità rivelatrici di nuovi modi di abitare il mondo, emerge un reale come fonte di possibilità esistenziali. Su questa base, l'ontologia Ricœuriana, nella sua frammentarietà e fragilità, si apre all'orizzonte del *possibile non ancora sondato*. Un possibile appartenente sia alla dimensione ontologica del passato che a quella del presente e del futuro. Secondo quest'ottica, l'ontologia esplorativa di Ricœur è una *ontologia dei possibili* che attendono di essere rivelati, espressi e portati all'agire effettivo dell'uomo.

Contributi/2

Fra Aristotele e Greimas

L'articolarsi di testo e azione nella teoria della narratività proposta da Paul Ricœur

di Rossana De Angelis

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 03/03/13. Accettato il 16/04/13

This paper deals with the articulation of the theories of text and action in Paul Ricœur's theory of narration. Passing throughout his lecture of Aristotle's Poetics, in particular his reception of the notions of mimesis and mythos (which converge in Ricœur's notion of plot) we will show how the distinction of three levels of the Aristotelian notion of mimesis (I, II, III) can explain the construction of sense in narrative texts. In this reflection on the articulation of text and action, Ricœur's theory of narration meets the narrative and generative semiotics proposed by Algirdas J. Greimas. The concept of transformation in their reflection on narration is the presupposed reason of this encounter. Finally, we will show how and why their theories of narration converge or diverge.

Lettore di Aristotele e interlocutore di Greimas

Paul Ricœur distingue tre sensi del termine *mimesis* che stanno a fondamento della sua *teoria della narratività*. Questa distinzione mostra la sua rilevanza teorica in una riflessione sul senso, e specialmente in quella *teoria del testo* che trova compimento in *Tempo e racconto*, sullo sfondo di un dialogo ininterrotto con le discipline del linguaggio. Vedremo, allora, in che modo le riflessioni sul testo e sull'azione, filtrate dalla lettura della *Poetica* di Aristotele, contribuiscano a determinare l'apertura dell'ermeneutica di Ricœur alla semiotica del testo, in particolare a quella proposta da Algirdas J. Greimas, riportando alla luce i nodi problematici dell'interazione fra *teoria del testo* e *teoria dell'azione*.

La tâche de l'herméneutique est de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles l'action, d'abord pré-comprise, sens 1, puis comprise comme texte, sens 2, puis resymbolisée, sens 3, constitue un unique parcours, ce que j'appellerai l'arc herméneutique entier¹.

¹ P. Ricœur, *Herméneutique et sémiotique* [exposé donné au Centre Montsouris, Paris 1980], in «Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation (supplémento)», n. 255, novembre 1980, pp. I-XIII.

Questa riflessione sui tre livelli del *senso*, vale a dire quello della *pre-comprensione* dell'azione (*senso 1*), quello dell'azione narrata come testo (*senso 2*) e quello dell'azione risimbolizzata (*senso 3*), menzionati da Ricœur nel corso dell'incontro con Greimas che si è svolto al Parc Montsouris a Parigi nel novembre del 1980, trova compimento nei tre sensi in cui Ricœur rilegge il concetto aristotelico di *mimesis*. Vedremo, allora, in che modo questi tre livelli del *senso* si articolano nei tre sensi della *mimesis*, svelando di conseguenza l'articolarsi di *teoria del testo* e *teoria dell'azione*.

Dall'azione al testo. Ricœur lettore di Aristotele

Per comprendere l'articolarsi di *teoria del testo* e *teoria dell'azione* passando attraverso il concetto aristotelico di *mimesis*, riprendiamo il passaggio della *Poetica*² in cui emerge con più chiarezza la nozione di *racconto*. «L'imitazione dell'azione è poi il racconto, poiché qui intendo con 'racconto' la composizione dei fatti»³. Grazie alla traduzione francese di Roc-Dupont e Lallot⁴, questo stesso passo viene riletto da Ricœur nel modo seguente, come leggiamo in *Tempo e racconto 1*: «Così dunque mimesi dell'azione è l'intrigo»⁵. L'*intrigo* corrisponde a *uno* soltanto dei tre momenti costitutivi del complesso processo della *mimesis*.

L'intrigo, dice Aristotele, è la *mimesis* di una azione. Distinguerò, al momento opportuno, tre sensi del termine *mimesis*: [1] rinvio alla pre-comprensione familiare che abbiamo dell'ordine dell'azione, [2] ingresso nel regno della finzione, infine [3] nuova configurazione, grazie alla finzione, dell'ordine pre-compreso dell'azione⁶.

Ricœur riprende il concetto di *mimesis* come «attività mimetica» e quello di *mythos* come «costruzione dell'intrigo» («*mise en intrigue*»)⁷, costruendo così la sua argomentazione intorno alla nozione di *intrigo*⁸, piuttosto che *intreccio*, *fabula*, ecc. La nozione di *intrigo* si costruisce sul modello dell'inglese *plot*. Infatti, così come *plot*, «il termine *intrigue* orienta immediatamente al suo equivalente: la connessione dei fatti»⁹. La «costruzione dell'intrigo» (*mythos*) è ciò che Ricœur chiama *racconto*¹⁰.

² Aristotele, *Poetica*, traduzione e cura di P. Donini, Torino 2008.

³ *Ivi*, VI, 1450a, 4-5.

⁴ Id., *Poétique*, introduzione e note di R. Dupont-Roc e J. Lallot, Paris 1980.

⁵ P. Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto 1*, Milano, 1986, p. 62.

⁶ Id., *Temps et récit 1*, cit., p. 10.

⁷ *Ivi*, p. 58.

⁸ L'*intrigo* viene solitamente definito come un «complesso di vicende che si intrecciano le une con le altre» (Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, p. 357)

⁹ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, cit., p. 60, n. 4.

¹⁰ «Per evitare qualsiasi confusione, distingueremo il racconto in senso lato, definito come il 'che cosa' dell'attività mimetica, e il racconto nel senso stretto della *diegesis* aristotelica che ormai chiameremo composizione diegetica» (Ricœur, *Temps et récit 1*, cit., p. 65), definizione che rinvia al capitolo XXIII della *Poetica*. Bisogna ricordare che Ricœur prende in prestito la nozione di racconto (*récit*) da Emile Benveniste (*Problèmes de linguistique*

Secondo la formulazione proposta, «noi chiamiamo racconto quel che Aristotele chiama *mythos*, ovvero la connessione dei fatti»¹¹. Secondo Ricœur, «[l']imitazione o la rappresentazione è una attività mimetica nella misura in cui produce qualche cosa, vale a dire la connessione dei fatti mediante la costruzione dell'intrigo»¹². I due termini aristotelici, *mimesis* e *mythos*, devono essere intesi, allora, come operazioni¹³ piuttosto che come strutture. Queste operazioni intervengono sulle strutture pre-esistenti che emergono dalla pre-comprensione dell'azione – prefigurando così una semantica dell'azione (*Mimesis I*) – e che ri-configurano l'azione stessa (*Mimesis III*) attraverso la mediazione dell'intrigo (*Mimesis II*).

La nozione aristotelica di *mimesis* viene assunta, allora, come una nozione produttiva. La traduzione francese di Roc-Dupont e Lallot del passo della *Poetica* che abbiamo ripreso¹⁴, a differenza della traduzione italiana di Donini, restituisce la distinzione fra *mythos* e *mimesis*. Questa distinzione rappresenta il cuore dell'argomentazione di Ricœur sulla *narratività* intesa

générale, Paris 1966, pp. 238-250), come egli stesso afferma nel corso sull'ermeneutica tenuto a Lovanio nei primi anni Settanta (P. Ricœur, *Herméneutique [Cours professé à l'Institut supérieur de philosophie]*, Louvain-la-Neuve 1971-1972, p. 138). Benveniste individua due modalità enunciative diverse che distinguono gli oggetti linguistici nel tipo *storia* e nel tipo *discorso*. Insieme a questa distinzione, Benveniste fornisce una definizione di racconto (*récit*): «il s'agit de la présentation des faits survenus à un certain moment du temps, sans aucune intervention du locuteur dans le récit» (*Ivi*, p. 239). Questa definizione di *récit* coincide con la definizione di *racconto* nella *Poetica* di Aristotele: «L'imitazione dell'azione è poi il racconto, poiché qui intendo con 'racconto' la composizione dei fatti» (Aristotele, *Poetica*, cit., VI, 1450a, 24-25). Mettendo in relazione Aristotele con Benveniste nel corso sull'ermeneutica, il problema posto dai racconti si dispiega in tutta la sua complessità. «Je vois dans cette disjonction la source du problème herméneutique posée par le récit» (P. Ricœur, *Herméneutique*, cit., p. 140). È la possibilità di questa *disgiunzione* fra le due modalità enunciative (*storia* e *discorso*) portate in primo piano da Benveniste che rimette in questione i problemi ermeneutici sollevati dal *racconto*. «On a ainsi établi la possibilité d'une analyse double et inverse: la première procède à la disjonction du récit et du discours ; elle conduit à l'analyse structurale du récit. La seconde procède à la réinterprétation du récit dans le discours [de] narration ; elle conduit à la réflexion herméneutique. Mais la seconde présuppose la première, si elle ne doit pas sombrer dans une appréhension immédiate de l'historicité» (*Ivi*, p. 142). Nell'argomentazione di Ricœur, ciò si traduce, allora, nella possibilità di isolare l'*intrigo*. «Il faut donc dépouiller l'action de ses modalités, la détacher des acteurs et ne plus la considérer que du point de vue de sa contribution à l'enchaînement du tout» (*Ivi*, p. 144).

¹¹ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, cit., p. 65.

¹² *Ivi*, p. 62.

¹³ «Quando Aristotele, sostituendo con il definito al definiente dice che il *muthos* è la «composizione degli atti» (*e ton pragmatón sústasis*, 1450 a 5), bisogna intendere *sústasis* (o l'altro termine equivalente di *súnthesis*, 1450 a 5) non già come sistema [...] bensì la connessione dei fatti (magari così da formare sistema), per poter in tal modo indicare il carattere operativo di tutti i concetti della *Poetica*. Ecco perché, fin dalle prime righe, il *muthos* viene posto come complemento di un verbo che vuol dire comporre. Così la poetica viene ad essere identificata con l'arte di «costruire intrighi» (1447 a 2). La stessa caratteristica deve essere conservata nella traduzione di *mimesis*: che si parli di imitazione o rappresentazione, ciò che si vuol dire è l'attività mimetica, il processo attivo di imitare o rappresentare. Bisogna, allora, intendere il termine imitazione o rappresentazione nel senso dinamico di messa in stato di rappresentazione, di trasposizione in opere rappresentative» (*Ivi*, p. 59).

¹⁴ Aristotele, *Poetica*, VI, 1450a, 4-5.

come articolarsi di una *teoria del testo* con una *teoria dell'azione*. Nella traduzione francese di Roc-Dupont e Lallot leggiamo: «*C'est l'intrigue qui est la représentation de l'action*»¹⁵. Nella traduzione italiana di *Tempo e racconto 1*, invece, questo passaggio viene riportato nel modo seguente: «Così dunque mimesi dell'azione è l'intrigo»¹⁶. Azione vuol dire in questo caso «connessione dei fatti», ossia un corso d'azione (macro-azione) costituito da una concatenazione di azioni singole (micro-azioni). Da questo punto di vista, allora, azione (macro-azione) e rappresentazione dell'azione devono pensarsi reciprocamente¹⁷.

Se quindi si mantiene alla *mimesis* il carattere di attività che gli deriva dalla *poiesis* e se, inoltre, si mantiene ferma la definizione della *mimesis* per mezzo del *muthos*, allora non bisogna esitare a comprendere l'azione – complemento oggetto nella espressione: *mimesis praxeos* (1450b 3) – come il correlato dell'attività mimetica retta dalla connessione di fatti (in forma di sistema). [...] L'azione è il «costruito» della costruzione ed è quest'ultima l'attività mimetica¹⁸.

Come scrive Donini nell'introduzione alla *Poetica*¹⁹, la traduzione del termine *mimesis* come «imitazione» è riduttiva. Secondo la lettura proposta da Ricoeur, la *mimesis* consiste in una *ri*-produzione di un corso di azioni. Essendo le azioni degli uomini oggetto di *riproduzione*, la *mimesis* attinge alla realtà e il processo mimetico ha come punto di partenza l'osservazione delle azioni reali. Il primo aspetto del processo mimetico consiste, allora, nell'imitazione di azioni salienti (micro-azioni). In questo primo momento del processo mimetico, il termine *mimesis* conserva effettivamente il senso di *imitazione*. Tuttavia, per poter riprodurre un corso di azioni (macro-azione), il processo mimetico deve procedere ad una *ri*-configurazione delle azioni umane nel racconto, e questo costituisce l'aspetto produttivo della *mimesis* che è innanzitutto una *poiesis*. Questo secondo aspetto consiste, dunque, nell'essere la *mimesis* un'imitazione *creatrice*, poiché l'imitazione del corso di azioni avviene in una dimensione altra, e in questo caso linguistica, che è quella del *racconto*.

Le «imitazioni [...] differiscono l'una dall'altra per tre aspetti: o per il fatto di imitare con mezzi diversi, o cose diverse, o diversamente e non

¹⁵ Id., *Poétique*, cit. VI, 1450a, 4-5

¹⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, cit., p. 62.

¹⁷ «Non v'è dubbio che il senso prevalente della *mimesis* è proprio quello che viene istituito mediante l'accostamento al *muthos*: se continuiamo a tradurre *mimesis* con imitazione, bisogna allora intenderla esattamente come il contrario del ricalco di un reale preesistente e parlare invece di imitazione creatrice. E se traduciamo *mimesis* con rappresentazione [*représentation*], non bisogna, con questo termine, pensare ad una sorta di reduplicazione di presenza, come si potrebbe ancora pensare nel caso della *mimesis* platonica, bensì nei termini della rottura che apre lo spazio della finzione. L'artefice delle parole non inventa cose, ma soltanto delle quasi-cose, inventa del come-se. In tal senso, il termine aristotelico di *mimesis* è l'emblema di questa operazione che, detta con un vocabolario d'oggi, instaura la letterarietà dell'opera letteraria» (*Ivi*, p. 80).

¹⁸ *Ivi*, pp. 62-63.

¹⁹ Aristotele, *Poetica*, cit., p. XXII.

nello stesso modo»²⁰. E ancora: «L'imitazione [*mimesis*] si ha in queste tre differenze, come dicevamo all'inizio, i mezzi e <gli oggetti> e il modo»²¹. Già nelle formulazioni che troviamo nella *Poetica*, possiamo distinguere due gradi della *mimesis*: innanzitutto, è *ri*-produzione di «cose [diverse]», «oggetti» diversi, cioè azioni diverse; poi è *riproduzione* attraverso «mezzi» o «modi» diversi. Ed è nell'essere *riproduzione* attraverso «mezzi» o «modi» diversi che si apre la dimensione propria del *racconto*.

L'articolarsi di teoria del testo e teoria dell'azione

Per comprendere in che modo si articolano *teoria del testo* e *teoria dell'azione* secondo l'argomentazione di Ricoeur, dobbiamo poter interpretare, passando per la traduzione francese della *Poetica*, il termine aristotelico *mimesis* come «*représentation*». Questo termine, infatti, si presta ad essere interpretato secondo tre concetti diversi che potrebbero giustificare la lettura ricoeuriana della *mimesis* aristotelica.

- 1) Evocando il concetto di riproduzione, la «*re-présentation*» può essere intesa come processo di selezione di azioni salienti (micro-azioni) in vista della loro riproduzione nel racconto;
- 2) evocando il concetto di imitazione, la «*Représentation*» può essere intesa, invece, come rappresentazione del corso di azioni (macro-azione) nel racconto;
- 3) evocando il concetto di produzione, la «*Re-présentation*» può essere intesa, infine, come quel rendere presente nel racconto «il senso più vero» (Donini) delle azioni.

Il termine francese «*représentation*» evoca, perciò, i tre momenti della *mimesis* secondo la distinzione proposta da Ricoeur:

- 1) la «*re-présentation*» intesa come processo di selezione di azioni salienti (micro-azioni) in vista della loro riproduzione nel racconto coincide con la *Mimesis 1*, ovvero con lo spazio occupato da una *teoria dell'azione*²²;
- 2) la «*représentation*» intesa come rappresentazione del corso di azioni (macro-azione) nel racconto coincide con la *Mimesis 2*, ovvero con lo spazio occupato da una *teoria del testo*²³;
- 3) la «*re-présentation*» intesa come quel rendere presente nel racconto «il senso più vero» (Donini) delle azioni coincide, invece,

²⁰ *Ivi*, I, 1447a, 17-19.

²¹ *Ivi*, III, 1448a, 23-25.

²² Cf. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action*, Paris 1977; tr. it. *La semantica dell'azione: discorso e azione*, introduzione a cura di A. Pieretti, Milano 1998; Id., *Du texte à l'action*, Paris 1986; tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano 1989.

²³ Cf. Id., *Du texte à l'action*, cit.; Id., *Temps et récit 1*, cit.; Id., *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto 2*, Milano 1987; Id., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris 1985; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto 3*, Milano 1986.

con la *Mimesis* 3, ovvero con quella fase in cui si fa ritorno al mondo dell'azione²⁴.

Infatti, come sottolinea lo stesso Ricoeur, l'espressione *mimesis praxeos*²⁵ porta in primo piano una doppia dimensione del termine *praxis*, e di conseguenza due dimensioni della *mimesis*:

L'appartenenza del termine *praxis* ad un tempo all'ambito reale di cui si occupa l'*etica*, e all'ambito immaginario di cui si occupa la *poetica*, fa pensare che la *mimesis* non abbia solo una funzione di rottura ma anche di legame, che fissa appunto lo statuto di trasposizione «metaforica» del campo pratico mediante il *mythos*. Se questo è vero, allora occorre preservare nella stessa significazione del termine *mimesis* una referenza a ciò che sta a monte della stessa composizione poetica. Chiamo questa referenza *mimesis I* per distinguerla dalla *mimesis II* – la *mimesis*-creazione – che resta la funzione cardine. [...] Ma non è tutto: la *mimesis* che è, non dimentichiamolo, una attività, l'attività mimetica, non trova il termine al quale si rivolge il suo dinamismo nel solo testo poetico, ma anche nello spettatore e nel lettore. C'è così un dato che è a valle rispetto alla composizione poetica, che chiamo *mimesis III*²⁶.

Se il mondo può entrare nel testo attraverso la *mimesis I*, la *mimesis III* restituisce il testo al mondo attraverso la mediazione operata dal concetto di *praxis*. La triplicità del concetto di *mimesis* deriva, perciò, dalla congiunzione di *etica* e *poetica* attraverso la nozione di *praxis*. Due sono, allora, i problemi che si dispiegano immediatamente di fronte a Ricoeur: «1°) Come possiamo costituire una logica esaustiva dell'azione. 2°) Come possiamo arrivare ai racconti effettivi a partire da una logica del possibile»²⁷. Per questa ragione Ricoeur costruisce una *teoria del testo* in congiunzione con una *teoria dell'azione*.

Ricoeur interlocutore di Greimas. L'intrigo come articolarsi di azione e testo

L'*intrigo* è «il principio selettivo che stabilisce la differenza fra teoria dell'azione e teoria del racconto»²⁸. Per comprendere come sia possibile riportare il testo nel mondo, Ricoeur rende più complesso il concetto di «costruzione dell'intrigo» (*mythos*). L'attività mimetica operante nel *mythos* «ricava la sua intellegibilità dalla sua funzione di mediazione, che è quella di condurre da ciò che sta a monte del testo [*Mimesis I*] a ciò che sta a valle [*Mimesis III*], grazie alla sua capacità di nuova figurazione [*Mimesis*

²⁴ Cf. Id., *Du texte à l'action*, cit.; Id., *Régards sur l'écriture*, in L. Hay, a cura di, *La naissance du texte*, Paris 1989, pp. 213-220; ora in *Genesis*, n. 25/2005, pp. 177-180; Id., *Eloge de la lecture et de l'écriture*, in «Études théologiques et religieuses», a. 64, n. 3, 1989, pp. 395-405; tr. it. *Elogio della lettura e della scrittura*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Iervolino, Milano 1994, pp. 219-232.

²⁵ Aristotele, *Poetica*, cit., VI, 1450b, 3.

²⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, cit., p. 81.

²⁷ Id., *Herméneutique*, cit., p. 152, trad. mia.

²⁸ Id., *Temps et récit 2*, cit., p. 78.

II]»²⁹. Il ruolo cardine nell'articolarsi di *teoria del testo* e *teoria dell'azione* è affidato, quindi, al concetto di *mythos*, poiché assicura la mediazione necessaria fra le due fasi, iniziale e finale, dell'intero processo della *mimesis*. «È questa stessa mediazione [*Mimesis II*] che passa attraverso le tre fasi della *mimesis*. In altre parole, [...] devo fissare il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo [*Mythos*] svolge in uno stadio dell'esperienza pratica che la precede e uno stadio che le succede»³⁰.

Portando in primo piano il concetto di *mythos*, arriviamo, allora, a due conclusioni intermedie: innanzitutto, la *mimesis II* intesa come «imitazione creatrice» è correlativa al *testo* che costituisce la mediazione necessaria fra la *mimesis I* e la *mimesis III*, rispettivamente a monte e a valle dell'intero «arco ermeneutico»³¹; in questo modo, correlativo alla *mimesis II*, il *testo* costituisce un'istanza di mediazione necessaria per portare a compimento l'intero processo della *mimesis*.

Essa [l'ermeneutica] non si limita a collocare *mimesis II* tra *mimesis I* e *mimesis III*. Vuole caratterizzare *mimesis II* grazie alla sua funzione di mediazione. La posta in gioco è quindi il processo concreto mediante il quale la configurazione testuale opera mediazione tra la prefigurazione del campo pratico e la sua rfigurazione attraverso la ricezione dell'opera. Risulterà, a guisa di corollario, al termine dell'analisi, che il lettore è l'operatore per eccellenza che assume mediante il suo fare – l'azione di leggere – l'unità del percorso da *mimesis I* a *mimesis III* attraverso *mimesis II*³².

Ciò consente all'ermeneutica di Ricoeur di incontrare la semiotica di Greimas. La *mimesis II* rappresenta una mediazione necessaria nel passaggio dalla *teoria dell'azione* (*mimesis I* e *III*) alla *teoria del testo*, e viceversa. Ricoeur mostra come la *mimesis II* «ricava la sua intellegibilità dalla facoltà di mediazione, che è quella di condurre da ciò che è a monte a ciò che sta a valle del testo, di trasfigurare ciò che sta a monte in ciò che sta a valle grazie alla sua capacità di configurazione»³³. In virtù di questa facoltà di mediazione, la *mimesis II* apre un varco epistemologico alla *semiotica del testo* che permette il compiersi del lavoro ermeneutico attraverso cui ricostruire la totalità del processo di narrazione.

C'est entre cette précompréhension et, si je puis dire, cette post-compréhension, que se situe la fonction centrale de la *mimesis*, celle sur laquelle vous [les sémioticiens] travaillez. C'est le segment de l'arc herméneutique sur lequel, vous, sémioticiens, pratiquez l'abstraction du texte [...] Le propre d'un texte, c'est justement de transporter une expérience de son *Sitz-im-Leben* dans un *Sitz-im-Wort*, si j'ose dire. C'est là que se tient, en quelque sorte, le sens³⁴.

²⁹ Id., *Temps et récit 1*, cit., p. 81.

³⁰ *Ivi*, p. 93.

³¹ Id., *Herméneutique et sémiotique*, cit.

³² Id., *Temps et récit 1*, cit., pp. 92-93.

³³ *Ivi*, p. 92.

³⁴ Id., *Herméneutique et sémiotique*, cit., p. VIII.

La *mimesis I* si identifica con quel senso di «*re-présentation*» attraverso cui la *mimesis* può essere intesa come processo di selezione di azioni salienti (micro-azioni) in vista della loro riproduzione nel *racconto*. Se l'esperienza pratica precede e segue il racconto, ciò vuol dire che «la composizione dell'intrigo è radicata in una pre-comprensione del mondo dell'azione: delle sue strutture intellegibili, delle sue risorse simboliche e della sua natura temporale»³⁵.

Il primo momento della *mimesis I* prevede due diverse competenze³⁶: una prima competenza, che introduce alla *comprensione pratica*, ovvero alla comprensione di un corso d'azione (macro-azione) nel quale si è coinvolti, permette di individuare le azioni salienti (micro-azioni) di questo stesso corso d'azione, e concerne quindi una *teoria dell'azione*; una seconda competenza, che presiede alla *comprensione narrativa*, ci permette di ri-configurare un corso d'azione (macro-azione) a partire dalle azioni singole individuate e selezionate (micro-azioni), e concerne, invece, una *teoria del testo*. Possiamo, allora, constatare che «imitare o rappresentare l'azione, vuol dire innanzitutto pre-comprendere che ne è dell'agire umano: della sua semantica, della sua simbolica, della sua temporalità. È a partire da questa pre-comprensione, comune al poeta e al suo lettore, che si eleva la costruzione dell'intrigo e, con essa, la mimetica testuale e letteraria»³⁷.

Il rapporto fra *teoria del testo* e *teoria dell'azione* è duplice, in quanto è un rapporto nello stesso tempo di *presupposizione* e di *trasformazione*: «non si dà analisi strutturale del racconto che non dipenda da una fenomenologia implicita o esplicita del 'fare'»³⁸. La pre-comprensione dell'azione presuppone, quindi, due tipi di intelligenza: un'*intelligenza pratica* con cui l'uomo pre-comprende il suo agire³⁹ e un'*intelligenza narrativa* intesa come operazione (ri)configurante con cui l'uomo discorsivizza le azioni. L'azione può essere, allora, considerata come un «quasi-testo»⁴⁰. Il concetto di *azione* intesa come *testo* compare molto presto nella riflessione di Ricoeur⁴¹, trovando compimento in una *teoria della narratività* soltanto in *Tempo e racconto*.

³⁵ Id., *Temps et récit 1*, cit., p. 94.

³⁶ «Anzitutto, se è vero che l'intrigo è una imitazione di azione, indispensabile è una competenza previa: la capacità di identificare l'azione *in generale* mediante i suoi aspetti strutturali; una semantica dell'azione serve ad esplicitare questa prima competenza [*comprensione pratica*, p. 96]. Inoltre, se imitare vuol dire elaborare una significazione *espressa* dell'azione, si richiede un'altra competenza [*comprensione pratica*, p. 96]: la capacità di riconoscere quelle che chiamo le *mediazioni simboliche* dell'azione [...] Infine, queste espressioni simboliche dell'azione sono portatrici di caratteri più precisamente *temporali*, dai quali derivano più direttamente la capacità dell'azione ad essere raccontata e forse il bisogno di raccontarla» (*Ivi*, p. 94).

³⁷ *Ivi*, pp. 107-108.

³⁸ *Ivi*, p. 96.

³⁹ *Ivi*, p. 97.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 99-100.

⁴¹ Id., *The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text*, in «Social Research», n. 38/3, 1971, pp. 529-562; tr. fr. *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte*, in Id., *Du texte à l'action*, cit., pp. 205-236.

La *mimesis II* con cui «si apre l'ambito del *come se*» individua il livello delle *configurazioni narrative*⁴². Come scrive Ricœur, «[s]ituando *mimesis II* tra uno stadio anteriore ed uno ulteriore della *mimesis*, non cerco soltanto di localizzarla e situarla. Voglio soprattutto comprendere la sua funzione di mediazione tra ciò che sta a monte e ciò che sta a valle della configurazione. *Mimesis II* ha una posizione intermedia solo perché ha una funzione di mediazione»⁴³. Tuttavia, è il concetto di *intrigo*⁴⁴ che assicura alla *mimesis II* il suo ruolo di mediazione.

Come abbiamo visto, Ricœur isola nella *Poetica* di Aristotele il concetto di «intrigo» (*mimesis II*) distinguendolo da quello di «configurazione dell'intrigo» (*mythos*: racconto) e isolandolo in una *dimensione testuale*. Configurare consiste nel «prendere-insieme» le azioni particolari, rendendole così una totalità significativa nella quale riconosciamo un testo linguistico che conferisce realtà empirica a un intrigo. In questo modo, si ricava da una successione di eventi, le azioni salienti (micro-azioni) di un corso di azione (macro-azione), una configurazione. Il momento della *mimesis II* può essere considerato, allora, un'istanza di mediazione da due punti di vista complementari: l'uno interno e l'altro esterno rispetto alla dimensione testuale. Da un punto di vista interno, attraverso la *mimesis II* avviene il passaggio dagli eventi alla storia, ovvero si realizza la mediazione fra le azioni singole (micro-azioni) e il corso d'azione (macro-azione) di cui le prime fanno parte, riproducendo contemporaneamente anche la relazione ermeneutica fra le parti e il tutto. Da un punto di vista esterno, invece, il testo in quanto tale si presenta come un'istanza di mediazione nell'intero «arco ermeneutico» che comprende i tre diversi momenti della *mimesis* (I, II e III), ovvero nell'intero percorso che parte dal mondo e in esso fa ritorno.

Da una teoria del testo a una teoria dell'azione

«Ciò che motiva la ricerca semiotica, di fronte all'instabilità di ciò che permane, è essenzialmente l'ambizione di fondare la perennità della funzione narrativa su regole del gioco sottratte alla storia»⁴⁵. Così Ricœur riassume criticamente il contributo della *semiotica del testo* allo studio della

⁴² Id., *Temps et récit 1*, cit., p. 108.

⁴³ *Ivi*, p. 109.

⁴⁴ «L'intrigo ha funzione mediatrice almeno a tre livelli. Anzitutto fa mediazione tra *eventi* o accadimenti individuali e una *storia* intesa come un tutto. A questo proposito, si può dire che l'intrigo ricava una storia sensata *da* – una diversità di eventi o di accadimenti (le *pragmata* di Aristotele); oppure che trasforma gli eventi o accadimenti *in* – una storia. Le due relazioni reciproche espresse mediante il *da* e l'*in* caratterizzano l'intrigo come mediazione tra eventi e storia raccontata. [...] la costruzione dell'intrigo è l'operazione che da una semplice successione ricava una configurazione. Inoltre, la costruzione dell'intrigo *componete insieme fattori* così *eterogenei* come agenti, fini, mezzi, interazioni, circostanze, risultati inattesi, ecc. [...] È questo aspetto che, in ultima analisi, costituisce la funzione mediatrice dell'intrigo. [...] L'intrigo è mediatore per una terza ragione, quella dei suoi *caratteri temporali* propri. Tali caratteri ci autorizzano a chiamare l'intrigo, in forza di una generalizzazione, una *sintesi dell'eterogeneo*» (*Ivi*, pp. 109-110).

⁴⁵ Id., *Temps et récit 2*, cit., p. 55.

narratività. Questa «ricerca di perennità» è il risultato dell'applicazione di un metodo di analisi proprio della *semiotica strutturale*, che compie una vera e propria «rivoluzione metodologica»⁴⁶ nell'ambito delle discipline del linguaggio, basandosi su tre principi fondamentali.

1) «Si tratta innanzitutto di avvicinarsi il più possibile ad una procedura deduttiva sulla base di modelli costruiti in modo assiomatico»⁴⁷. L'eterogeneità dei testi narrativi ostacola, infatti, un approccio induttivo. Per questa ragione l'analisi dei testi narrativi segue «la via deduttiva, cioè la costruzione di un modello ipotetico di descrizione, dal quale potrebbero essere derivate talune sotto-classi fondamentali»⁴⁸. Ricœur prende in considerazione l'approccio promosso dalla semiotica nell'ambito dell'epistemologia strutturale, facendo riferimento in modo particolare al saggio di Roland Barthes sull'analisi strutturale dei racconti⁴⁹.

2) «La seconda caratteristica della semiotica narrativa sarà quindi quella di costruire i propri modelli a partire dalla linguistica»⁵⁰. Infatti, la linguistica propone un modello di sistematicità che permette di «fissare l'insieme combinatorio delle regole che producono tutte le sue relazioni interne. Entro tali condizioni una struttura può essere definita come un insieme chiuso di relazioni interne entro un numero finito di unità»⁵¹. Il modello di sistematicità proposto dalla linguistica viene assunto dalla *semiotica strutturale* in vista dell'analisi dei testi narrativi, considerati nella loro eterogeneità, per identificare le costanti della narratività. Tuttavia, questo metodo di analisi comporta una serie di vincoli, fra i quali la chiusura del sistema che deriva dall'adozione del concetto stesso di *struttura*. «L'immanenza delle relazioni, vale a dire l'indifferenza del sistema rispetto alla realtà extra-linguistica, è un corollario importante della regola di chiusura che caratterizza una struttura»⁵².

3) I principi strutturali possono applicarsi a diversi livelli dell'analisi (parola, frase, periodo, testo). «Prescindendo dal numero di livelli che si propone e prescindendo dalla definizione che se ne dà, non v'è dubbio che il racconto sia una gerarchia di istanze»⁵³. Tuttavia, ciò riporta in primo piano un principio ermeneutico: «tra le proprietà strutturali di un sistema linguistico, la più importante è il suo carattere organico. Vogliamo cioè intendere la priorità del tutto rispetto alle parti e la gerarchia di livelli che ne risulta»⁵⁴. La possibilità di sottoporlo all'analisi strutturale dipende dal fatto che «il racconto presenta, così come nel caso della lingua, la medesima

⁴⁶ *Ivi*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, «Communications», n. 8, 1966, pp. 7-33.

⁵⁰ P. Ricœur, *Temps et récit 2*, cit., p. 56.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ R. Barthes, *Poétique du récit*, Paris 1976; tr. it. di L. Del Grosso Destreri, P. Fabbri, *L'analisi del racconto*, Milano 1977, p. 14.

⁵⁴ P. Ricœur, *Temps et récit 2*, cit., p. 57.

combinazione tra due processi fondamentali: articolazione e integrazione, forma e senso»⁵⁵. Rivolgendosi all'epistemologia strutturale, la «semiotica narrativa» cerca, infatti, di individuare quelle costanti della narratività che emergono dall'analisi di testi narrativi eterogenei.

Questa ricerca delle costanti è presupposta al concetto stesso di «grammatica narrativa» che viene in primo piano nella *semiotica strutturale e generativa* di Greimas⁵⁶. Ricœur prende in considerazione due contributi importanti di Greimas allo studio della narratività, *Du sens*⁵⁷ e *Maupassant*⁵⁸, che si fondano sul metodo di analisi semantica messo a punto in *Sémantique structurale*⁵⁹. Secondo Ricœur, qui possiamo riconoscere «l'ambizione di costruire un modello rigorosamente acronico, e di derivare gli aspetti irriducibilmente diacronici del racconto (duratività, aspettualità incoatività⁶⁰, ecc.), così come noi lo raccontiamo e lo riceviamo, mediante l'introduzione di regole di trasformazione adeguate»⁶¹. Queste «regole di trasformazione» riguardano il modo in cui l'analisi del senso procede seguendo i principi della *semantica strutturale*, presupponendo cioè una molteplicità di livelli di analisi che possono trasformarsi e tradursi l'uno nell'altro⁶². Applicando questo modello all'analisi dei testi narrativi, ne consegue una specifica *teoria della narratività*. Questa presuppone una gerarchia di *stati* e un meccanismo di *trasformazione di stati* che permette di intravedere una specifica *teoria dell'azione* a partire da una specifica *teoria del testo*. È, quindi, la teoria del testo, messa a punto da Greimas a partire da una semantica strutturale, che determina la teoria dell'azione nell'ambito dei testi narrativi. Entrambe, infatti, procedono secondo delle «regole di trasformazione» applicate alle relazioni di *coniunzione* e/o *disgiunzione* in cui si trovano i soggetti e gli oggetti delle azioni che costituiscono gli *stati* su cui si applicano le stesse regole di trasformazione.

$$(S \cap O) \rightarrow (S \cup O)$$

$$(S \cup O) \rightarrow (S \cap O)$$

Greimas applica al racconto ciò che Lucien Tesnière⁶³ diceva in merito alla frase: anche la più semplice è già un racconto che implica un processo, una situazione e degli attori. Questi tre elementi, infatti, specificano le funzioni del verbo nella frase, ma anche quelle di certi nomi e di certi avverbi.

⁵⁵ *Ivi*, p. 58.

⁵⁶ P. Ricœur, A. J. Greimas, *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marsciani, Roma 2000.

⁵⁷ A. J. Greimas, *Du Sens*, Paris 1970; tr. it. di S. Agosti, *Del senso*, Milano [1974] 1984.

⁵⁸ A. J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte. Exercice pratiques*, Paris 1976; tr. it. *Maupassant: la semiotica del testo: esercizi pratici*, a cura di G. Marrone, postfazione di Paul Ricœur, Torino 1995.

⁵⁹ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966; tr. it. di I. Sordi, *La semantica strutturale: ricerca di metodo*, Milano 1968.

⁶⁰ Questi concetti riguardano la descrizione dell'azione nella sua dimensione temporale.

⁶¹ P. Ricœur, *Temps et récit 2*, cit., p. 79.

⁶² A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, cit.

⁶³ L. Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris 1959; tr. it. a cura di G. Proverbio e A. Trocini Cerrina, *Elementi di sintassi strutturale*, Torino 2001.

Ciò viene adattato al racconto secondo i principi della semiotica strutturale. «Il modello attanziale deriva in tal modo dall'aggiustamento reciproco tra un approccio deduttivo, regolato dalla sintassi, e un approccio induttivo, derivato da precedenti inventari di ruoli»⁶⁴, emergendo dall'analisi dei testi narrativi rispetto alle funzioni dei soggetti e alle relazioni con gli oggetti nelle azioni.

Come abbiamo detto, la teoria del testo di Greimas dipende dalle modalità di analisi del senso messe a punto in *Sémantique structurale*. L'analisi del testo si compie, quindi, attraverso l'assunzione di un principio deduttivo su cui si fonda un meccanismo di trasformazione dei diversi livelli di analisi attraverso cui viene descritto il senso. Un principio induttivo, invece, permette di verificare durante l'analisi dei testi l'adeguamento fra i diversi livelli, pur rimanendo in una dimensione intralinguistica. La teoria del testo di Greimas si articola con una teoria dell'azione all'interno di questo stesso meccanismo.

Tale reciproco aggiustamento trova il proprio equilibrio in un modello a sei ruoli, basato su tre coppie di categorie attanziali (di cui ciascuna costituisce una opposizione binaria). La prima categoria oppone il soggetto all'oggetto: essa ha una base sintattica nella forma A desidera B; [...] La seconda categoria si fonda sulla relazione di *comunicazione*: un mittente si oppone a un destinatario [...]. Il terzo asse è *pragmatico*: oppone l'aiutante e l'antagonista [...] In una parola, il modello combina tre relazioni: di *desiderio*, di *comunicazione* e di *azione*, ciascuna basata su una opposizione binaria⁶⁵.

In questo «modello attanziale» le regole di trasformazione delle tre relazioni di *desiderio*, *comunicazione* e *azione* sono a fondamento dell'articolarsi di *teoria del testo* e *teoria dell'azione*. Inoltre, «Greimas propone di caratterizzare tutte le trasformazioni che risultano da una categoria semiotica qualunque, come altrettante specie di *congiunzione* e di *disgiunzione*»⁶⁶. Ciò che Greimas propone in *Du sens* e *Maupassant* è, secondo Ricoeur, soltanto una «radicalizzazione»⁶⁷ del modello elementare della significazione messo a punto già alla fine degli anni Sessanta.

L'ambizione è quindi, sulla via regressiva del percorso, quella di risalire ad un livello semiotico più fondamentale rispetto al livello discorsivo stesso e di trovarvi la narratività già situata e organizzata prima ancora della sua manifestazione. Per contro, sulla via progressiva, l'interesse della grammatica narrativa di Greimas è quello di comporre grado per grado le condizioni della narratività a partire da un

⁶⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit 2*, cit., p. 80.

⁶⁵ *Ivi*, p. 81.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ «La radicalizzazione, nel senso che l'autore tenta di ricondurre i condizionamenti della narratività alla loro sorgente ultima: i condizionamenti che accompagnano il funzionamento più elementare possibile di qualsiasi sistema semiotico; la narratività sarebbe allora giustificata in quanto attività sottratta al caso. L'arricchimento, nel senso che il motivo di riduzione all'elementare viene compensato da un movimento di dispiegamento verso il complesso» (*Ivi*, p. 85).

modello logico meno complesso possibile e che non comporta inizialmente alcun carattere cronologico⁶⁸.

Ecco, allora, che sulla «via regressiva» del percorso generativo del senso si arriva alla teorizzazione del celebre «quadrato semiotico»⁶⁹, mentre sulla «via progressiva» si incontrano quelle strutture discorsive di superficie nelle quali la narratività si dispiega in tutta la sua complessità. Lo stesso meccanismo trasformatore che guida l'analisi del testo permette, quindi, l'articolarsi di una *teoria del testo* e una *teoria dell'azione*. La narratività si dispiega, infatti, su tre livelli: le *strutture profonde*, in cui si individuano le condizioni di intelligibilità degli oggetti semiotici e dalla cui analisi emerge il «modello costituzionale» della narratività, il «quadrato semiotico», «struttura elementare della significazione»; le *strutture superficiali*, in cui la narratività si dispiega nelle sue effettive articolazioni; le *strutture di manifestazione*, che si specificano in base alla materia dell'espressione.

Il problema che deve affrontare la semiotica del testo, secondo la lettura compiuta da Ricoeur, consiste nel dover trasformare in *operazioni* quelle *relazioni* di contraddizione, contrarietà e presupposizione che costituiscono il «quadrato semiotico». Detto altrimenti, il problema consiste nel rendere dinamico il sistema di relazioni fondamentali per predisporlo così alla *narrativizzazione* attraverso le regole di trasformazione. Il concetto di *trasformazione*, relativo inizialmente alle relazioni di *congiunzione* e/o *disgiunzione* fra un soggetto e un oggetto dell'azione, dimostra di essere a fondamento del concetto stesso di *narratività*. «Riformulate in termini di operazioni, le nostre tre relazioni di contraddizione, di contrarietà e di presupposizione appaiono come trasformazioni mediante le quali un contenuto viene negato e uno affermato. La primissima condizione della narratività è appunto la messa in movimento del modello tassonomico mediante operazioni orientate»⁷⁰. La trasformazione di un *modello di relazioni* (statico) in un *modello di operazioni* (dinamico) avvia quel processo di *narrativizzazione* cui perviene la semiotica strutturale e generativa di Greimas. «La seconda tappa – quella delle strutture 'superficiali', ma non ancora 'figurative' – deriva dall'investimento del modello costituzionale nell'ordine del *fare*»⁷¹. Il *fare* permette, infine, di identificare l'agire degli *attanti* che rappresentano l'anello di congiunzione fra una grammatica narrativa profonda e una grammatica narrativa di superficie attraverso cui si articolano una *teoria del testo* e una *teoria dell'azione*.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ A. J. Greimas, F. Rastier, *The interaction of semiotic constraints*, «Yale French Studies», n. 41, pp. 86-105; tr. it. di S. Agosti, *Interazioni delle costrizioni semiotiche*, in A. J. Greimas, *Du Sens*, cit., pp. 143-163.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit 2*, cit., p. 86.

⁷¹ *Ibid.*

Conclusioni

Abbiamo visto in che modo i tre sensi con cui Ricoeur interpreta la nozione aristotelica di *mimesis* siano in accordo con tre diversi sensi in cui può essere inteso il concetto di «*représentation*» a partire dalla traduzione francese della *Poetica*. Abbiamo poi messo in evidenza il ruolo epistemologico della *mimesis II* che apre alla possibilità della ri-configurazione dell'azione nella dimensione del testo. Abbiamo, quindi, visto come la *mimesis II* assolva un ruolo di mediazione fra la *mimesis I* e la *mimesis III*, identificando nella dimensione testuale il luogo in cui l'azione osservata dal mondo fa ritorno ad esso tramite il *testo*. È nella dimensione testuale che Ricoeur individua, allora, il varco epistemologico in cui si inserisce la «semiotica narrativa» che, attraverso una propria metodologia, analizza l'azione all'interno della dimensione testuale.

Abbiamo mostrato, inoltre, che l'articolarsi di *testo* e *azione* si dispiega intorno al concetto aristotelico di «costruzione dell'intrigo» (*mythos*), che presuppone a sua volta il concetto di *trasformazione* nel passaggio da una fase all'altra dell'intero processo della *mimesis*. Il concetto di «costruzione dell'intrigo» rappresenta il cuore di una *teoria della narratività* che deve farsi carico dei problemi posti dall'articolazione di una *teoria del testo* e una *teoria dell'azione*.

È proprio nel modo in cui il concetto di «costruzione dell'intrigo» interviene e determina questa stessa articolazione che avviene l'incontro fra due diverse teorie della narratività, quella ermeneutica di Ricoeur e quella semiotica di Greimas. A partire dai problemi posti da Aristotele, Ricoeur riporta in primo piano il fatto che l'articolazione del racconto si fonda sull'articolazione delle azioni. Questo rapporto si capovolge nella prospettiva analitica della semiotica strutturale, poiché è l'articolazione del racconto che fa emergere l'articolazione dell'azione.

Infine, il concetto di *trasformazione* mostra di essere un concetto centrale nell'articolarsi di *teoria del testo* e *teoria dell'azione*. Se nella teoria della narratività proposta da Ricoeur il rapporto fra *teoria del testo* e *teoria dell'azione* è duplice, nello stesso tempo di *presupposizione* e di *trasformazione*, nella teoria della narratività proposta da Greimas nell'ambito di una semiotica strutturale e generativa, il rapporto di *trasformazione* che concerne gli stati, le relazioni fra soggetti e oggetti dell'azione, è proprio sia della *teoria del testo*, sia della *teoria dell'azione* correlata. Possiamo constatare, allora, che la compatibilità degli approcci di Ricoeur e Greimas in merito alla relazione fra *teoria del testo* e *teoria dell'azione* passa attraverso il comune riferimento al concetto di *trasformazione* che sta alla base delle rispettive teorie della narratività.

Contributi/3

Crisi e conflitto delle immagini

Iconoclastia ed ermeneutica della testimonianza nell'epoca dell'imperialismo iconico

di Claudia Elisa Annovazzi

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 07/03/13. Accettato il 15/04/13

This paper suggests an interpretation of crisis and conflict from the point of view of images, they play such an important role in the contemporary world. This thesis will be discussed in three steps. In the first one I develop a short semantic introduction, not pretending to be systematic, rather intending to “take a walk” through the concept of crisis in order to follow the trajectory that links it to the idea of conflict, through the concept of critic. In the second part, I talk about the crisis and the conflict that opposed two different concepts of image in byzantine iconoclasm, during the eighth century. Finally, I attempt to apply Ricoeur’s essay *L’herméneutique du témoignage* to the problem of the critic of the images. How can Ricoeur’s hermeneutic of witness contribute to the critic and to the distinction of the images in the contemporary world?

Introduzione

Il presente contributo intende proporre un’interpretazione della crisi e del conflitto declinati secondo la prospettiva delle immagini, che giocano un ruolo tanto ampio e decisivo nell’epoca contemporanea. Quanto della presente crisi dell’Europa può essere attribuito all’immagine? E di quali strumenti siamo in possesso per interpretarla e orientarci nel rapporto con le immagini? Il discorso sarà suddiviso in tre parti.

Nella prima, vorrei sviluppare una breve introduzione semantica, che non avanza pretese di sistematicità, ma che intende passeggiare tra le pieghe del concetto di crisi per seguire la traiettoria che lo collega, attraverso il concetto di critica, a quello di conflitto¹.

¹ Mi sono basata sulle voci di enciclopedie filosofiche, per cogliere il sostrato comune soggiacente al lessico della crisi in ambito filosofico: K. von Bormann, A. Pieretti, *Critica*, in *Concetti fondamentali della filosofia*, ed. it. a cura di G. Penzo, Brescia 1971, vol. I, pp. 478-499; V. Sainati, *Critica*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, a cura di V. Melchiorre, Milano 2006, vol. III, pp. 2432-2433; F. Viola, S. Toldo, *Conflitto*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, cit., pp. 2178-2182; M. Cacciari, *Crisi*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, cit.,

Nella seconda parte, vorrei invece trattare di una crisi e di un conflitto specifici, quelli che hanno visto contrapporsi due concezioni dell'immagine nell'iconoclasmo bizantino dell'ottavo secolo². La riflessione sui temi dell'iconoclasmo, come molti autori dei *visual studies* hanno riconosciuto, presenta elementi particolarmente efficaci per la critica delle immagini nel mondo contemporaneo³.

Nell'ultima parte vorrei invece prendere in considerazione il saggio ricœuriano sull'ermeneutica della testimonianza⁴, per saggiarne l'applicazione al tema della critica delle immagini. Nonostante le riflessioni di Ricœur su simbolo, mito e metafora, gli studi ricœuriani sono stati solo raramente analizzati da un punto di vista estetico. Ciò nonostante le sue analisi sull'ermeneutica della testimonianza presentano molteplici punti di consonanza con le conclusioni tratte da Mondzain sulla scorta della crisi iconoclasta. Quale contributo può dunque offrire l'ermeneutica ricœuriana della testimonianza alla critica e al discernimento delle immagini nel mondo contemporaneo?

Una passeggiata semantica: dall'apocalisse al conflitto attraverso la crisi e la critica

«*Apo-kalypsis heißt Enthüllung*». Apocalisse significa svelamento. Così il teologo Hans Urs von Balthasar apre la sua *Apokalypse der deutschen Seele*, composta a ridosso della Seconda Guerra Mondiale⁵. L'autore vi tenta di cogliere, attraverso le espressioni poetiche e letterarie, le ragioni spirituali che hanno condotto l'anima tedesca alle soglie della catastrofe del nazismo. Qui non ci interessa tanto la tesi dell'opera, quanto il principio presupposto e definito dal titolo: di fronte alla propria fine tutti i veli cadono e si viene chiamati in giudizio a rispondere del risultato delle proprie azioni.

Si pensi al personaggio di Edipo, tanto caro al Ricœur di *Parcours de la reconnaissance*⁶: di fronte alla peste che affligge la propria città, Edipo istituisce un'istruttoria per lanciarsi alla ricerca del responsabile, finché non riconosce di essere lui stesso il colpevole. Di fronte alle tante apocalissi

pp. 2424-25; N. Abbagnano, *Crisi, Criterio, Critica*, in *Dizionario di filosofia*, a cura di N. Abbagnano, Torino 1971, 1990².

² Mi riferirò in questa parte agli studi di M.-J. Mondzain e in particolare al saggio intitolato *Guerre des images, crise du jugement, la modernité byzantine*, in L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Palermo 1998, pp. 107-125, poi ripreso e ampliato in *Le lieu critique*, in Id., *Le commerce des regards*, Paris 1982, pp. 141-178.

³ La letteratura sui *visual studies* è ormai molto vasta e la più parte degli studiosi condivide quest'opinione. Mi limiterò a citare le opere degli esponenti principali dai quali quest'idea è sostenuta: G. Bohem, *Was ist ein Bild?*, München 1994; D. Freedberg, *The power of the images. Study in the History and Theory of Response*, Chicago 1989; tr. it. *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: emozioni e reazioni del pubblico*, Torino 1993, 2009²; W. J. T. Mitchell, *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, Palermo 2008.

⁴ P. Ricœur, *L'herméneutique du Témoignage*, in *Lectures III*, Paris 1994, pp. 87-139.

⁵ H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Salzburg 1937-1939, p. 3.

⁶ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris 2004; tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005, pp. 93-97.

che hanno caratterizzato l'epoca moderna, dall'olocausto ai più recenti disastri ambientali, ci siamo anche noi lanciati nella ricerca di un colpevole dietro al quale ci nascondevamo spesso noi stessi. La crisi di una città, di una società, di una comunità, come può essere quella europea, non è mai responsabilità di singoli individui, ma dell'insieme della cultura che l'ha prodotta. Al suo interno si ergono talvolta, come testimoni della verità, *sentinelle dell'imminenza* della crisi⁷, profeti destinati a restare inascoltati.

Apocalisse dunque significa giudizio. In greco *krisis*. Questo termine deriva dal verbo *krino*, che indica distinzione e separazione. Ippocrate se n'è servito per riferirsi al momento culminante del manifestarsi di una malattia che decide del suo decorso verso la guarigione o il peggioramento. Crisi esprime dunque il conclamarsi violento ed esacerbato del malfunzionamento di un organismo, che ha potuto venire fino a quel momento trascurato e che esige invece ora inappellabile attenzione, ponendo di fronte a un bivio. La crisi rappresenta perciò una sorta di apocalisse del corpo, il cui significato si presta a essere esteso a qualsiasi struttura organica, come a quella sociale o politica. Il regolare svolgimento delle funzioni si arresta; l'organismo si blocca ed è posto di fronte alla necessità di riconoscere che c'è un problema. Il sistema che ne ha guidato il funzionamento fino a quel momento presenta una falla ed esige autocritica. Occorre rimetterlo in discussione e sottoporlo al vaglio per saggiarne la validità e individuare l'errore. In breve si tratta di sottoporlo a un'*analisi critica*, secondo il significato portato in auge in età moderna da Kant: si stabilisce un criterio in base al fine che si vuole perseguire e rispetto a questo si distingue ciò che gli corrisponde e ciò che lo fallisce.

Il termine *crisi* si ricollega in questo punto con il significato della sua radice etimologica greca. Esso comporta distinzione e separazione: in primo luogo perché pone di fronte a una netta alternativa; in secondo luogo perché implica una cesura netta con il passato; infine perché esige il giudizio critico basato sulla discriminazione. Ora, è proprio perché comprende l'idea della divisione e quindi della pluralità che il concetto di crisi si ricollega con quello di conflitto, recuperando anche il senso comune di critica intesa come contestazione di un negativo che si ritiene o si vorrebbe estraneo da sé. Già il Ricœur del *Conflitto delle interpretazioni* ci ricordava che tale conflittualità e la pluralità a essa intrinseca sono l'indice della finitezza umana⁸. Dopo il lutto del sapere assoluto hegeliano, non resta che abbandonare il promontorio della supervisione totale e accettare il cammino *de proche en proche* attraverso l'arcipelago degli orizzonti particolari, consci che, come Mosé, potremo scorgere la terra promessa solo attraverso il lungo viaggio nelle ermeneutiche rivali⁹.

Ma la crisi esige appunto che non ci si arresti sul piano dell'indecidibilità

⁷ Cfr. il saggio su *Ezechiele* 37,1-14 dal titolo *Sentinelle dell'imminenza*, in P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998; tr. it. *Come pensa la Bibbia*, Brescia 2002, pp. 173-190.

⁸ Cfr. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1972, in particolare il saggio introduttivo, *Esistenza ed ermeneutica*, pp. 17-37.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 37; cfr. inoltre il saggio *Phénoménologie de la religion*, in Id., *Lectures III*, cit., pp. 263-271.

fenomenologia delle ermeneutiche in contrasto, considerate tutte ugualmente valide. Urge che ci si costruisca un percorso attraverso esse, stabilendo delle priorità e operando delle scelte, in base al proprio punto di vista. Sulla questione come la pluralità di fenomeni del mondo venga coordinata a partire da tale visione prospettica si era già soffermato il Ricœur di *Finitudine e colpa*¹⁰. Nel saggio sull'ermeneutica della testimonianza la questione riemerge, ma questa volta dal punto di vista del soggetto che di fronte a una tale pluralità e privo di criteri assoluti di deliberazione si trova chiamato ad esprimere un giudizio. Vi torneremo nell'ultima parte. Consideriamo invece ora come i termini della crisi e del conflitto vengano declinati nella prospettiva dello scontro iconoclasta.

Crisi e conflitto delle immagini: la modernità bizantina

Sono le stesse fonti patristiche a parlare di crisi e di conflitto a proposito dell'iconoclasmo. Secondo gli studi di Mondzain, si tratta di un espediente retorico col quale il partito iconofilo, uscito vittorioso dal concilio di Nicea del 787, dipinge il ritratto del nemico sconfitto come un brutale e barbaro guerriero in preda alle convulsioni della propria infermità mentale. Guerriero l'iconoclasmo lo fu effettivamente, ma non per le violenze attribuitegli dai vincitori iconoclasti, bensì perché fu sostenuto dall'imperatore e dalla gerarchia militare che attuarono una politica di rafforzamento del potere imperiale nella quale la guerra alle immagini sacre giocò un ruolo importante. L'iconoclasmo rappresentò dunque a un primo livello di analisi uno scontro di potere tra chiesa e impero. Ma ciò che lo rende per noi significativo è che esso si giocò a colpi di riforme iconografiche. Due secoli prima dello scontro iconoclasta, quando il potere imperiale, durante un periodo di crisi, aveva cercato riparo all'insegna dell'ideale ecumenico del cristianesimo, l'imperatore Giustiniano aveva ordinato la sostituzione, in tutti i luoghi significativi della pubblica rappresentazione, delle antiche immagini di Costantino accompagnato dalla croce con quelle di Cristo. Così il primo intervento del nuovo imperatore Costantino V, deciso a riaffermare la centralità dell'impero contro la potente casta dei monaci, consiste nella nuova sostituzione dell'immagine imperiale a quella di Cristo, che verrà poi nuovamente ripristinata con la vittoria dell'iconofilia. Se si parla di *guerra delle immagini*, come recita il titolo dell'opera di Serge Gruzinskiy sull'iconoclastia dei *conquistadores* in Messico, è allora proprio perché, come avvenne anche in questo periodo, a un'immagine rigettata come idolatrica ne viene sostituita un'altra considerata vera¹¹.

Nonostante il discredito gettato sulla sua figura dalle fonti iconofile,

¹⁰ Cfr. Id., *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, vol. I, *L'homme faillible*; vol. II, *La symbolique du mal*, Paris 1960; tr. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, in particolare il capitolo II, *La sintesi trascendentale: prospettiva finita, verbo infinito, immaginazione pura*, pp. 87-121.

¹¹ Cfr. M.-J. Mondzain, *Guerre des images*, cit., pp. 108-114; Ead., *Le lieu critique*, cit., pp. 141-155. La letteratura sul tema oggi è molto vasta. Particolarmente ben fatta è la ricostruzione storico-teorica del conflitto recentemente proposta da E. Fogliadini, *L'immagine negata*, Milano 2013.

l'imperatore iconoclasta non si è limitato all'affermazione brutale del proprio principio, ma ha fondato la propria critica delle immagini sacre su argomentate ragioni teoriche. A partire dal III secolo, infatti, l'arte cristiana si era sviluppata superando il divieto anticotestamentario a costruirsi immagini del divino e spinta dalla florida tradizione figurativa pagana. La pratica si era perciò affermata nonostante la mancanza di una solida giustificazione teorica e aveva raggiunto livelli di diffusione tali che non consentivano più di distinguerla dall'idolatria. Le posizioni teoriche al riguardo non erano chiare né tantomeno univoche: alcune criticavano l'uso delle immagini in difesa del culto spirituale; altre ne avallavano l'adozione solo a scopo didattico-illustrativo; altre ancora infine, giustificavano la venerazione delle immagini sacre in virtù del rimando dall'immagine al prototipo. Queste ultime teorie applicavano indifferentemente il termine *eikon* tanto per indicare il Figlio come immagine del Padre quanto per indicare il rapporto tra Cristo e la sua icona¹².

Proprio su queste teorie si appuntava la critica iconoclasta che le accusava di ricadere nell'eresia e nell'idolatria. Come infatti l'immagine può rimandare al suo prototipo? Come l'incircoscrivibile può essere circoscritto nella forma, lo spirituale inscritto nella materia e il divino nell'immagine dell'umano? Com'è possibile distinguere l'idolo dall'icona? Meglio allora il segno della croce, che mette letteralmente una croce su ogni continuità figurativa; meglio la materia senza forma delle specie eucaristiche; meglio il culto spirituale dei santi e dell'imperatore. Immagini sì, immagini sacre no: l'iconoclasmo non distrusse qualunque tipo di immagine, ma solo quelle della religione. Proprio per questo viene appellato dall'iconofilo come un malato mentale in conflitto con il mondo intero, vuoto come gli idoli che egli stesso venera: rifiutando valore alle immagini sacre rifiuta tutto l'ordine della figuratività e dunque tutto il reale. L'iconoclasta ritiene di potersi servire delle immagini profane perché ritiene di poterle ridurre alla loro superficie materiale, offerte allo sguardo che se ne vuole servire come strumento di coercizione. L'iconoclasta è l'emblema della crisi poiché separa il mondo dalla sua radice trascendente e si decide per un mondo ridotto alla propria immanenza, un mondo del quale l'uomo può essere padrone. Per lui tutte le immagini sono *solo* immagini, per lui tutte le immagini sono idoli. Secondo Mondzain, allora, l'iconoclasta è, al di là dei trucchi retorici, effettivamente in preda alla crisi e al conflitto, perché attraverso le sue contestazioni porta a galla *il luogo critico* delle immagini, rifiutando però l'unico strumento in grado di fornirgli pacificazione. Questo strumento è il concetto di economia¹³.

¹² Cfr. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* e *Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm*, in *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington-London 1976; tr. it. *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, Firenze 1992.

¹³ Cfr. M.-J. Mondzain, *Guerre des images*, cit., pp. 114-121; Ead., *Le lieu critique*, cit., pp. 155-169. La studiosa ha analizzato approfonditamente le questioni teorico-filosofiche connesse alla giustificazione iconofila delle immagini in Ead., *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996; tr. it. *Immagine, Icona, Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Milano 2006, pp. 93-212.

In *Image, icone, économie*, Mondzain ha proposto un'analisi semantica volta a mostrare come questo concetto, lungi dall'aggiungere un'ulteriore sfumatura semantica alle tante già intervenute nel corso dei secoli, fornisca loro il principio di unificazione¹⁴. Esso affonda le sue radici nel concetto intratrinitario di economia e nelle sue effettuazioni *ad extra*. Nella dinamica intratrinitaria, il concetto di economia rimanda alla forma delle relazioni tra le tre persone divine, ciascuna delle quali dona liberamente all'altra la propria divinità, condividendola con questa, ma offrendole al contempo piena libertà e autonomia. Questa relazione intratrinitaria diviene il principio affinché nella creazione del mondo da Dio venga fondata la possibilità di una comunione nell'alterità. Questa comunione, giunta alla sua massima evidenza con l'incarnazione di Cristo, diventa il principio di ogni *oikos-nomia*, di ogni inabitazione dell'altro in sé e di ogni condivisione di uno spazio comune. Come suggerito dall'assonanza rilevata da Mondzain, l'*oikos-nomia* diventa legge di ogni *eikon-nomia*. L'immagine si fa luogo di accoglienza dell'ambiguità nella quale si dibatte il linguaggio, della sintesi irrisolta dalla metafora tra l'è, *non è*, *è come*¹⁵. L'immagine non risolve la crisi, la pacifica offrendole ospitalità. Ma ciò significa in ultima istanza, che la rilancia, rimandandola allo sguardo critico del suo osservatore. Solo l'esercizio del giudizio critico permetterà allora di distinguere la nuova legge nella vecchia: Dio nell'uomo, l'icona nell'idolo¹⁶.

Quest'ultimo passaggio sembra dunque suggerire che la teoria iconofila sposti la questione dall'oggetto al soggetto, dall'immagine allo sguardo: non è l'immagine che è idolatrica o meno, ma è lo sguardo di chi la osserva ad essere responsabile della sua interpretazione come idolo o come icona, arrestandosi alla sua superficie materiale o riconoscendo l'ulteriorità che in essa si manifesta. Tuttavia a questo punto Mondzain ci conduce a un ulteriore ribaltamento. Non è lo sguardo a fondare l'immagine, ma l'immagine a fondare lo sguardo, poiché essa stessa è prodotto di mani umane, che danno forma e corpo allo sguardo di chi le produce.

Per comprendere appieno questo passaggio, e le conseguenze che nasconde, poggiamoci ancora una volta sul pensiero di von Balthasar, contenuto questa volta in una delle sue ultime opere, *Epilogo*¹⁷. Esiste uno sguardo che può riconoscere l'ontologia dinamica del reale, fondata su quella fenomenologia del dono che sarà in anni più recenti sviluppata da Jean-Luc Marion. Essa concepisce la realtà come un continuo dono e venire alla luce di fenomeni. Come ogni dono, anch'esso è caratterizzato da due elementi: libertà e parzialità. Quando ci si dona, anche quando si dona tutto se stessi, non ci si può donare tutti in una volta, pena il venir meno del dono stesso. Il dono inoltre, quando è veramente tale, è totalmente gratuito, privo di scopo e di aspettative: semplicemente si dà. Il fenomeno allo stesso modo è come

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-91.

¹⁵ Si ricordino a questo proposito non solo le analisi ricœuriane sul linguaggio equivoco, nel *Conflitto delle interpretazioni*, ma anche le indagini di P. Ricœur in *La métaphore vive*, Paris 1975; tr. it. *La Metafora viva*, Milano 2001.

¹⁶ Cfr. M.-J. Mondzain, *Guerre des images*, cit., p.116.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987; tr. it. in *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, pp. 93-167.

la rosa: fiorisce perché fiorisce, ma non fiorisce tutta in una volta, bensì nella molteplicità sempre parziale delle sue manifestazioni ciascuna delle quali e nel loro complesso rimandano a quell'unità, a quella fonte nascosta dalla quale originano senza lasciarla vedere. Sono questi due elementi della fenomenologia del dono che determinano uno sguardo libero. Un dono libero dona libertà: non ti dice cosa fare, ti chiede cosa vuoi fare, offrendoti un'alternativa. E ugualmente, la dialettica tra l'apparizione parziale e la sua origine vitale è ciò che dona allo sguardo la libertà di guardare. Se ciò che appare nel fenomeno si desse tutto nella sua manifestazione, non ci sarebbero più dubbio e contestazione, ma non ci sarebbe nemmeno la libertà di vederlo in un modo o nell'altro. Se Dio, che è tutto, si fosse donato tutto nella propria manifestazione, l'uomo ne sarebbe stato accecato e non avrebbe più potuto guardarlo, e non avrebbe potuto più nemmeno esistere e tendere verso di lui pur rimanendo radicalmente altro da lui. Perciò l'unica via possibile è scorgere Dio nell'uomo e lo spirituale nel materiale. Ogni traduzione è sempre in qualche modo un tradimento, ma è l'unica condizione che rende possibile la comunicazione fra stranieri.

Se esistono due sguardi sul reale, allora, esistono due tipi di immagini in cui questo si incarna. La distinzione tra idoli e immagini non dipende soltanto dal giudizio dell'osservatore, ma da una differenza di natura: alcune immagini sono costitutivamente idolatriche, altre sono invece vere immagini, *vere-eikon*, veroniche, portatrici del vero volto della realtà¹⁸.

Alcune di esse, come quelle della televisione e della pubblicità, mostrano una sola visione della realtà, identificandola con la realtà stessa e tentando di sostituirla ad essa. Queste immagini non sono dono libero, ma sono offerte con uno scopo preciso: persuadere. Tali immagini incatenano lo sguardo, mostrandogli ciò che vogliono fargli vedere e appagando il suo desiderio di visibilità, cioè facendogli credere che non ci sia altro da ciò che vede e che può vedere:

Ne rien faire, voilà la tentation [...]. Il s'agit d'un défaite de la volonté chez celui qui a pu croire que résister était affaire de la volonté. Il s'abandonne à l'ennui et au passif découragement, comme on nous décrit au fil de l'histoire toutes les démissions de la veulerie. Il n'est que d'entendre aujourd'hui la critique du téléspectateur!¹⁹.

Altre immagini, invece, frutto di uno sguardo libero, donano uno sguardo libero; assumono dentro di sé la propria inadeguatezza offrendo la manifestazione della propria trascendenza. Ci vuole altrettanto poco per riconoscere delineati qui i tratti fondamentali delle opere d'arte. Create dall'artista per rispondere a un appello della realtà e donate per amore al mondo che le riceve, le opere d'arte donano visibilità a dimensioni del reale che aprono a un nuovo sguardo i sistemi di riconoscimento formale, arrugginiti dall'uso quotidiano. Pensiamo per esempio al *Quadrato Nero Suprematista*

¹⁸ Cfr. M.-J. Mondzain, *Immagine, icona, economia*, cit., terza parte, *Idoli e veroniche*, pp. 213-272.

¹⁹ Ead., *Guerre des images*, cit., p. 124.

di Malevič²⁰. Se si trattasse semplicemente di un quadrato nero, non sarebbe affatto un'opera d'arte. Sarebbe uno di quei giochi a incastro per l'infanzia coi quali si impara a riconoscere le forme. Se osservato più approfonditamente, invece, mostra che non è perfettamente un quadrato e non è neppure nero. In tal modo questo quadro assume i nostri abituali schemi di riconoscimento della realtà per farli esplodere dall'interno, dimostrandoci come la realtà sia molto più ricca e imprevedibile rispetto alle categorie concettuali nelle quali siamo soliti incasellarla. L'arte ci offre la possibilità di *vedere altrimenti*, mantenendo il nostro sguardo aperto su un reale che non ha mai finito di darsi in forme nuove. E nella stessa misura in cui l'osservatore riconosce di non potere imporre alla libertà i propri schemi mentali, ma di doversi porre in ascolto del suo spontaneo manifestarsi, lo sguardo dell'osservatore di opere d'arte ne viene, paradossalmente, liberato.

Ermeneutica della testimonianza e criteriologia delle immagini

In quest'ultima sezione, vorrei tentare di interpretare il ruolo delle opere d'arte, così come è emerso dalle analisi di M. J. Mondzain, e del loro ruolo nell'età contemporanea, alla luce dell'ermeneutica ricœuriana della testimonianza. L'idea di associare i due concetti di immagine e di testimonianza è suggerita dallo stesso autore in due luoghi differenti della sua opera, in un caso più espressamente, nell'altro implicitamente. L'uno è un breve accenno proposto ne *La critique et la conviction*, nel quale l'Autore propone in modo simile un accostamento tra opera d'arte e testimonianza: «Je me demande si l'œuvre d'art, avec sa conjonction de singularité et de communicabilité, n'est pas un modèle pour penser la notion de témoignage»²¹. L'altro suggerimento mi viene invece dall'incrocio tra storia e finzione, proposto nell'ultimo volume di *Temps et récit*²². Secondo questo incrocio, da una parte, l'opera dello storico è sì prevalentemente realista, ma assume i criteri della finzione poetica per poter intrecciare i segni del passato in un racconto sensato, che offra ai posteri una memoria viva dei loro avi; dall'altra, anche l'opera poetica, benché prevalentemente fittizia, affonda le sue radici in un'esperienza viva della realtà. Anche l'opera poetica è dunque in qualche modo realista, non perché intenda copiare la realtà, ma perché inventa, nel duplice senso messo in luce da Ricoeur già nella *Métaphore vive*, nel senso cioè che scopre e porta a espressione aspetti inediti del reale²³:

²⁰ Cfr. a questo riguardo l'interessante saggio di R. Salizzoni, *Incontrare l'invisibile*, in L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*, cit., pp. 87-96.

²¹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec F. Azouvy et M. de Launay*, Paris 1995, p. 273; tr. it. *La critica e la convinzione. Intervista con F. Azouvy e M. de Launay*, Milano 1997, p. 252.

²² Id., *Temps et Récit III*, Paris 1985; tr. it. *Tempo e racconto III*, Milano 1999, sezione seconda, cap. V, *L'incrocio tra storia e finzione*, pp. 279-296; le due categorie si intrecciano lungo tutta la sezione, cfr., pp. 151-290.

²³ Cfr. Id., *La metafora viva*, cit., p. 315.

Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction est intérieurement liée par cela même qu'elle projette hors d'elle-même. Libre de..., l'artiste doit encore se rendre libre *pour*... Si ce n'était pas le cas, comment expliquer les angoisses et les souffrances de la création artistique dont témoignent la correspondance et les journaux intimes d'un Van Gogh ou d'un Cézanne? Ainsi la dure loi de la création, qui est de *rendre* de la façon la plus parfaite la vision du monde qui anime l'artiste, répond-elle trait pour trait à la dette de l'historien et du lecteur d'histoire à l'égard des morts²⁴.

L'incrocio tra storia e finzione, consente di riconoscere le affinità che legano l'opera dell'artista a quella dello storico; ma poiché quest'ultima è caratterizzata in *Le temps raconté* con le stesse categorie con cui Ricoeur analizza l'ermeneutica della testimonianza, mi permetto qui di passare direttamente a un'interpretazione incrociata dei concetti di arte e testimonianza²⁵.

La testimonianza ha anzitutto un aspetto quasi-empirico: qualcosa accade ed è di questo evento originario e incancellabile che si offre testimonianza. Anche l'arte, come abbiamo visto attraverso le indagini di Mondzain, non rappresenta una realtà avulsa a quella data e alternativa a essa, come fanno molti degli idoli virtuali del nostro tempo, ma attinge dall'inesauribile ricchezza del reale, nel quale resta sempre e ancora qualcosa di nuovo da scoprire.

Di questo evento la testimonianza interpreta uno e un solo senso, offrendolo ad altri che altrimenti non ne potrebbero giungere a conoscenza e che sono chiamati a formarsi un giudizio su quanto accaduto, attraverso l'interpretazione parziale fornitane dal testimone. È questo l'aspetto giuridico della testimonianza, che la attraversa da cima a fondo, a partire dall'interpretazione che il testimone dà dell'evento. Qualcosa si manifesta, offrendosi gratuitamente – potremmo anche dire casualmente, senza considerazione della presenza del testimone – e in tal modo chiama in causa la sua libertà, ponendolo di fronte alla chance di offrire o negare la propria testimonianza. Di fronte a questa scelta il testimone è doppiamente responsabile: nei confronti di ciò che testimonia e nei confronti di coloro a

²⁴ *Ivi*, pp. 274-275.

²⁵ In un mio precedente contributo, *La testimonianza delle immagini. Un'interpretazione estetica di Ricoeur*, in «Estetica. Studi e ricerche», 2012/2, ho tentato di mostrare più diffusamente come le categorie utilizzate da Ricoeur per illustrare il ruolo dello storico in *Tempo e racconto III*, corrispondano puntualmente a quelle utilizzate nell'ermeneutica della testimonianza, proposta dall'Autore nell'omonimo saggio. Per richiamare brevemente in che termini il lavoro dello storico si ricollegi con quello del testimone, basterà ricordare che anche lo storico è posto, in virtù delle sue competenze, nella situazione privilegiata dell'intermediario tra un passato assente e il presente, che tale scopo di mediazione lo impegni per gran parte della sua vita e che il suo impegno costituisca una *prova* a suo favore, che ne attesti l'affidabilità agli occhi del suo contemporaneo, il quale, del resto, non può entrare in contatto con la storia passata se non affidandosi alla fedele ricostruzione dello storico, con le sue parzialità e le sue incertezze. Per un'analisi più approfondita rimandiamo al saggio succitato. Fatta salva quest'interpretazione generale, ci limiteremo qui a mostrare come essa possa valere altrettanto bene, tramite l'intreccio con le opere letterarie e poetiche, per le rade riflessioni offerte da Ricoeur a proposito delle opere d'arte. Per quanto segue cfr. Id., *L'herméneutique du témoignage*, cit.

cui lo testimonia. Vincolato dai limiti della propria finitezza, il testimone si troverà a doverne rispondere di fronte a entrambi. Il testimone si espone al giudizio, al quale può far fronte soltanto con la critica circolare e reciproca dell'evento testimoniato e della propria convinzione interiore. È questa l'ellisse a due fuochi di cui Ricœur parla alla fine del testo. Solo se il testimone voterà tutto il suo impegno in questo compito saprà offrire una testimonianza il più possibile verisimile dell'accaduto e lasciar trasparire la verità dell'evento testimoniato attraverso la propria testimonianza. La testimonianza incrociata dell'impegno del testimone e della verità che si auto attesta nella sua testimonianza, forniranno sostegno al giudizio di chi la riceve, il quale nondimeno sarà esposto alla stessa indeterminatezza e alla stessa libertà di fronte a cui si è trovato il testimone. Anche il giudice che riceve la testimonianza non potrà giudicarne altrimenti che attraverso la critica incrociata della testimonianza e della propria convinzione interiore. E il suo giudizio al riguardo sarà a sua volta esposto al giudizio altrui.

L'artista risulta segnato dalle stesse condizioni del testimone. Egli si trova interpellato da una realtà che gli si dona senza previsione, al di là della sua volontà, e vi scopre un'offerta di senso che può raccogliere o lasciar cadere. L'artista, che quindi si dona liberamente al proprio compito, viene esposto alla duplice critica, del senso che vuole rappresentare e di coloro ai quali lo vuole rappresentare. Anche l'artista non può sperare che questo senso possa venir trasmesso attraverso la propria opera, se non mediante la sua più totale dedizione al dovere del confronto infinito tra la realtà manifestata e la propria convinzione interiore, come avviene con Cézanne, che dipinge e ridipinge senza sosta la Montagna Saint Victoire. Solo in tal modo può sperare di venire compreso; ma non lo pretende: non può che offrire la propria opera come testimonianza parziale di ciò che ha esperito nella realtà, rilanciandola alla libertà del suo osservatore. Anche costui, quale suo giudice, sarà chiamato in libertà a giudicare in suo favore o contro di essa, ad assumersi o a lasciar cadere il compito del giudizio. Ma ogni giudizio è autoriflettente: è un ulteriore significato del senso giuridico della testimonianza messo in luce dal confronto con il senso biblico-apocalittico della testimonianza, analizzato da Ricœur al termine del suo studio semantico.

Come mostra il libro dell'Apocalisse, nel momento del giudizio finale, saranno soltanto tolti i veli a una verità che è già sempre qui e per la quale noi ci decidiamo nell'istante stesso in cui esprimiamo il nostro giudizio. Noi potremo allora scegliere di offrire la nostra testimonianza agli idoli che vanificano piuttosto che alle immagini che vivificano, ma le conseguenze non tarderanno a mostrarsi nella carne dei nostri organismi, poiché, come ricorda il Ricœur di *Finitude et culpabilité*: «“andando dietro alla vanità sono diventati essi stessi vanità” (Ger., 2,5); poiché l'uomo diviene ciò che adora: “Come i loro idoli saranno quelli che li fanno, tutti quelli che in essi confidano” (Sal., 115,18)»²⁶. Questi sintomi però nel contempo offriranno sempre la chance per un cambiamento. Le immagini dell'arte continueranno

²⁶ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 327.

ad offrirci la testimonianza di uno sguardo alternativo sulla realtà, che invece di incatenarlo lo liberano alla ricchezza fenomenologica del reale e alla possibilità di distinguere tra immagini che donano libertà e vitæ idoli del nulla.

¶ Sezione Seconda

Articoli/2

Reenvisioning Justice

di George H. Taylor

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 04/03/13. Accettato il 12/04/13

As Ricœur's own discussions reflected, contemporary political theory has typically assumed dichotomous positions between political liberals, who assume that individuals are in a position of otherness to one another, and communitarians, who assume that individuals are at bottom the same. Rather than develop Ricœur's own response to this dichotomy, this paper draws on Ricœur's work in the philosophy of language – in particular, his work on metaphor – to argue that this dichotomy can be mediated. Beyond the dichotomy between the other as other or as the same, metaphor offers the possibility of the relation between self and other as one of “resemblance,” of similarity across difference. Metaphor also offers the prospect of creating resemblance, of finding similarity despite an initial situation of distance. Metaphor resists relativism or simple pluralism, as metaphor has a vertical dimension, a tie to basic ontological understandings that at the same time, in their metaphoricity, require humility in interpretation. The paper here seeks to develop Ricœur's cryptic remarks on the basic “metaphoric” that may be “at the root of all classification.” The paper will argue for a reformulation of the just and illustrate its thesis on the basis of contemporary political examples drawn particularly from the United States.

The following folk story is likely a familiar one. Several blind individuals examine an elephant. One of them grasps the elephant's leg and reports that an elephant is like a tree, another finds the elephant's ear and says the elephant is like a fan, another latches on to the elephant's tail and claims the elephant is like a rope, and so on. The lesson is plain. Behind the legitimate diversity of views, there is one elephant common to us all. The lesson owes its plainness to the fact that there is, indeed, an elephant behind the diversity. In this article, I want to think about justice as the elephant. The question I pose is what can we make of justice as elephant if there is no elephant to be seen, and all we have are the experience of the tree, fan, and rope¹.

¹ This article expands on a paper presented at the conference *Through Crisis and Conflict: Thinking Differently with Paul Ricœur*, Lecce, Italy, September 24, 2012. I presented an early draft of the article at the Law and Social Theory Workshop, Law Department, London School of Economics. I thank the participants at both sessions for their comments.

¹ owe the metaphor of no elephant to P. Schlag, *Hiding the Ball*, in “New York University Law Review”, LXXI, 1996, pp. 1693-97. Schlag invokes the metaphor for the quite different purpose of analyzing the meaning of the United States Constitution.

For the original tale, see J. Saxe, *The Blind Men and the Elephant*, in “The Poems of John Godfrey Saxe”, Boston 1873, pp. 135-36.

The situation that there is no one elephant seen – no unifying approach to the just – is, I shall argue, our current predicament. I shall contend that the work of Paul Ricœur helps us respond to this predicament by «thinking differently».

Some might look at the elephant story and contend that deep down there is one elephant – one ultimate form of justice – that remains. I shall not develop and respond to this claim but instead concentrate my attention in response on the other extreme: that all we have are tree, fan, and rope, simply diverse and individual understandings of justice. Before turning to Ricœur's assistance in addressing this challenge, let me engage in brief elaboration of the challenge itself.

Prominent books appear today with titles such as the *Age of Fracture*². As we are all aware, in Europe the continuing viability of the European Union is under significant threat. In the United States political polarization permeates the news. The quest for racial justice, both in the U.S. and Europe, features increasingly diverse claims by groups who insist that their injuries are distinctive and deserve individualized treatment. In the United States, for example, the dominant attention to the racial injustice suffered by African Americans is now pulled by the distinguishable assertions of those of Asian or Latino background. Fears are expressed of the «balkanization» of racial justice issues³. Analogizing to the splintering of the Balkan states, the concern is that the increased differentiation between groups' assertions of equality is leading to a loss of social cohesion. Categorization can become infinitely divisible, and each person becomes a law unto him or herself⁴. 'Pluralism anxiety' expresses the fear that different groups no longer talk with one another, due to the fractures and divisions between them⁵. In Europe, German Chancellor Merkel, British Prime Minister Cameron, and former French President Sarkozy have all declared an end to multiculturalism, because it has led to internal division and segregation⁶.

Declaration of the end of multiculturalism is of course different from its achievement. In my view, cultural diversity – both internal to a society and across societies – is not only our current fact but also something generally healthy and positive. We must continually reinvigorate our norms rather than allow them to become stale, stagnant, and unquestioned, and diversity recognizes that minority views have in the past been suppressed under the guise of maintenance of norms of justice that are not evenhanded but protect the few and privileged.

² D. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge Massachusetts 2011.

³ R. Siegel, *From Colorblindness to Antibalkanization: An Emerging Ground of Decision in Race Equality Cases*, in "Yale Law Journal", CXX, 2011, pp. 1278-1366 (describing the phenomenon); K. Yoshino, *The New Equal Protection*, in "Harvard Law Review", CXXIV, 2011, pp. 747-803, at p. 748.

⁴ R. Delgado, *Rodrigo's Reconsideration: Intersectionality and the Future of Critical Race Theory*, in "Iowa Law Review", XCVI, 2011, pp. 1247-88, pp. 1263-64.

⁵ K. Yoshino, *The New Equal Protection*, cit., p. 747.

⁶ N. Kulish, *Norway Attacks Put Spotlight on Rise of Right-Wing Sentiment in Europe*, in "New York Times", July 24, 2011, p. A9.

I do not want to defend simple pluralism, however. Instead, I want to argue that Ricœur's work offers a third path between two extremes. Justice is not one – the elephant – nor simply plurality – tree, fan, and rope. As well known, Ricœur has intervened in contemporary disputes about the nature of justice in his books *The Just*⁷ and *The Just* 2⁸. There he has mediated between the positions of figures such as Rawls, Walzer, and Charles Taylor. I will return to these volumes, but the source of my conception of justice comes from elsewhere in Ricœur's work, his work on metaphor. In part, then, I take an approach common in both continental and Anglo-American philosophy and consider the philosophy of language insightful into domains such as justice. I argue that justice takes the form of metaphoric resemblance: qualities of sameness sought across, not in despite of, difference. We can establish resemblance across tree, fan, and rope without presuming the existence of one elephant. Metaphor's *horizontal* character is depicted in this activity across difference. I will also argue that Ricœur's theory of metaphor establishes justice's *vertical* character as well. The experience of tree, fan, and rope may offer some truths – if partial truths – about justice. Metaphor acts at the origin of categorization. We are not left with the potential relativism of horizontal resemblance, where we have no criteria for differentiating whether all candidates for resemblance must be considered. Some candidates do not speak of truths, or speak of very limited truths, and metaphor's vertical capacity offers us perspectives from which to distinguish the true from the false. Ricœur's assertion that categorization begins in metaphor reinforces that we begin with no one elephant, no one uniform notion of justice, and also renders more overt the relationship between Ricœur's theory of metaphor and a theory of justice. Ricœur's discussion of the «'metaphoric' at work at the origin of logical thought»⁹ is brief and cryptic and to my knowledge has not received much scholarly discussion.

To situate the merits of Ricœur's argument, I apply the model of justice as metaphor in two ways. First, at a more theoretical level, I show the fruitfulness of the model when considered in relation to Ricœur's interchanges with Rawls, Walzer, Charles Taylor, and Boltanski and Thévenot. Second, at a more practical level, I exemplify the merits of the model as applied to one contemporary context, that of race. Characterization of race as metaphor has both descriptive and normative power, and I will show the more general illustrative implications of the example. I conclude by providing brief illustration of the value of justice as metaphor in the legal arena. Stereotypically, the law is understood to require evenhandedness, the treatment of everyone as the same, equal; justice is one. I will show instead that the law can allow for justice as metaphor, for similarity across difference.

⁷ P. Ricœur, *The Just*, translated by D. Pellauer, Chicago 2000.

⁸ P. Ricœur, *Reflections on the Just*, translated by D. Pellauer, Chicago 2007.

⁹ P. Ricœur, *The Rule of Metaphor*, translated by R. Czerny, Toronto 1977, p. 22.

Along the way, although I take up this task more directly elsewhere¹⁰, I will describe the tension between my development, building on Ricœur, of justice as metaphor and Ricœur's own treatment of justice as a subject.

To introduce the significance of Ricœur's theory of metaphor, let me begin with a brief description of Rawls' position, with which we may then compare Ricœur. The stance of Rawls I emphasize is that of his later work, represented in his book, *Political Liberalism*¹¹. In this later writing, Rawls abandons the idea of a veil of ignorance behind which determinations of the just stance might be developed. Instead, political pluralism is highlighted. Political liberalism, Rawls writes, «assumes that, for political purposes, a plurality of reasonable yet *incompatible* comprehensive doctrines is the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime»¹². Humans are not detached in some sort of abstract rationality from «comprehensive doctrines» such as religious beliefs, and these comprehensive doctrines are «incompatible». They cannot be bridged and remain unto themselves. There is the possibility of «overlapping consensus»¹³, but the consensus is basically procedural, not substantive¹⁴. Participants in liberal societies, Rawls argues, agree on ways to mediate disputes, but the comprehensive doctrines remain divided or overlap simply as a matter of a shared space that is the consequence of each doctrine's independent logic.

In contrast, Ricœur's theory of metaphor shows us how difference can – potentially – be mediated. Metaphor, Ricœur argues, may arise at a point where there is literal contradiction. Consider the often-invoked metaphor, employed by Ricœur too, that «man is a wolf»¹⁵. (The example is all the more vivid as the term 'man' was originally understood to mean human and now more frequently connotes 'male') There is a literal contradiction between man and wolf, in the sense that they are different species. The ground for metaphoric predication arises when there is a «semantic clash», a «semantic impertinence»¹⁶. But the clash – the opposition – leads to a new semantic pertinence. «[T]he metaphor is what forms a *meaningful* self-contradictory statement from a self-destructive self-contradictory statement». We do not deny the distance between the two terms, but despite their distance apart, a new semantic proximity is established¹⁷. When we say that «man is a wolf,» we now see that despite the literal distance, traits of the wolf are visible in man, from aggressiveness to a leering quality. Importantly for Ricœur, the new semantic meaning generated from the original semantic clash does not

¹⁰ G. Taylor, *Ricœur versus Ricœur? Between the Universal and the Contextual*, in *From Ricœur to Action*, edited by T. Mei and D. Lewin, London 2012, pp. 136-54.

¹¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993.

¹² *Ivi*, p. xvi (emphasis added).

¹³ *Ivi*, p. xviii.

¹⁴ For an argument that Rawls' attention to procedure implicates substantive underpinnings, see M. Mann, *Ricœur, Rawls, and Capability Justice*, London 2011.

¹⁵ P. Ricœur, *Rule of Metaphor*, cit., pp. 87-88.

¹⁶ *Ivi*, p. 194.

¹⁷ *Ivi*, p. 194.

resolve the tension between old and new meanings. A man is not literally a wolf. Metaphoric meaning has instead the character of *resemblance*. Ricoeur writes:

[M]etaphor reveals the logical structure of 'the similar' because, in the metaphorical statement, 'the similar' is perceived *despite* difference, *in spite* of contradiction. [In] [r]esemblance (...) 'approximation' (bringing close) meets the resistance of 'being distant'. In other words, metaphor displays the work of resemblance because the literal contradiction preserves difference within the metaphorical statement: 'same' and 'different' are not just mixed together, they also remain opposed. (...) In metaphor, 'the same' operates *in spite of* 'the different'¹⁸.

As we shall consider at greater length later, the political implications of this theory of metaphor entail that the «comprehensive doctrines» found in Rawls may, in fact, not be incompatible, but differences that can be bridged and mediated through creative acts that establish resemblance. The substantive, not just procedural, character of justice may bear the quality of resemblance. Difference and distance are not negated, but the similar can be ascertained *despite* difference. We may think also of Ricoeur's work on narrative, where concordance is sought across and in spite of the discordant¹⁹. Metaphor's *horizontal* character allows it potentially to bridge the distance between pluralistic stances.

Metaphor's *vertical* character allows us to understand why we may remain caught in metaphoric resemblance at the horizontal level and not achieve some notion of justice as oneness. Ricoeur's development of this topic is extremely brief and elusive and amounts basically to three separate passages in *The Rule of Metaphor* and a similar passage in a slightly earlier essay, *Creativity in Language*²⁰. Ricoeur's hypothesis²¹ is that the same character of metaphor that allows it to break existing categorization – that shows the metaphoric resemblance of 'man' and 'wolf' – may also be the quality that generates categorization to begin with. «[T]he 'metaphoric' that transgresses the categorical order also begets it»²². The process that «disturbs and displaces» order is the same as the one from which classification originates. Order is born in the same way it changes. There may be «a 'metaphoric' at work at the origin of logical thought, at the root of all classification»²³. Metaphor's ability to create deviations – new

¹⁸ *Ivi*, p. 196 (emphases in original).

¹⁹ P. Ricoeur, *Time and Narrative I*, translated by K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago, 1984, pp. 4, 21, 31, 42, 43, passim.

²⁰ P. Ricoeur, *Creativity in Language*, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, edited by C. Reagan and D. Stewart, Boston, 1978, pp. 120-33. This essay is a slightly edited version of an essay published under the same title in "Philosophy Today," LXVII, 1973 97-111. This essay was originally published in English and has not been translated into French.

²¹ The assertion must remain a hypothesis, Ricoeur says, because we have no "direct access" to the origin of categories. P. Ricoeur, *Rule of Metaphor*, cit., p. 197.

²² P. Ricoeur, *Rule of Metaphor*, cit., p. 24.

²³ *Ivi*, p. 22. Ricoeur's insertion of quotation marks around 'metaphoric' explicitly refers to this notion in Gadamer. See H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, translated by J. Weinsheimer and D. Marshall, New York 1992, p. 429. Gadamer, however, does not develop

creative insights – in existing usage bespeaks to a larger – metaphoric – field that allows for this creativity to occur and so gives rise to semantic fields²⁴. Ricœur's argument here partakes of *The Rule of Metaphor*'s signal contribution to show that we are not bound – as structuralism would maintain – within the confines of the structures of our existing language. Metaphor breaks these bounds and allows for the manifestation of something new within language. For present purposes, the fundamental metaphoric Ricœur discusses suggests that this *vertical* opening begins in metaphor and in the tensional relationship – the *resemblance* – between similarity and difference that metaphor provides. The origin of classification itself lies not in oneness – one notion of justice – but in multiplicity. We are not restricted to the horizontal dimension; we have access to more fundamental truths. But these truths, and our understanding of them, may be partial. We see through a glass, but darkly. In my view, Ricœur's cryptic remarks on the fundamental metaphoric offer some significant sparks of insight that need to be cultivated and fed so that they may shed the broader light that their dramatic import suggests²⁵.

I turn now to explore some of these implications of Ricœur's horizontal and vertical characterization of metaphor in reference to several of his interlocutors on the topic of justice such as Rawls, Walzer, Charles Taylor, and Boltanski and Thévenot. To reiterate, Ricœur does not himself overtly extend his vocabulary of metaphor into these political domains. I begin with the vertical dimensions of metaphor. It is of interest, for example, that Rawls grants in *Political Liberalism* the role played by «comprehensive doctrines» that include these vertical dimensions. Of similar interest is Ricœur's continued positive reference to Charles Taylor's notion of 'strong evaluation', which aims, Ricœur relates, «to resist the erosion of every cultural heritage,

the implications of this basic 'metaphoric' either in this passage or in other references in this volume to metaphor, which are quite brief. See pp. 75, 431. Joel Weinsheimer explores the significance of metaphor in Gadamer's theory of understanding, but does not much pursue evaluation of the larger philosophical consequences of language's metaphoricity. See J. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven 1991, 64-86 (chapter on *Metaphor as a Metaphor for Understanding*).

²⁴ *Ivi*, pp. 197-98. Later in this passage Ricœur returns to the vocabulary that «metaphor reveals the dynamic at work in the constitution of semantic fields, the dynamic Gadamer calls the fundamental 'metaphoric'». See also P. Ricœur, *Creativity in Language*, p. 131: «[T]he dynamics of thought which breaks through previous categorization is the same as the one which generated all classifications. In other words, the figure of speech which we classify as metaphor would be at the origin of all semantic fields (...).».

²⁵ To my knowledge Carla Canullo is one of the only Ricœur scholars to attend – and in very illuminating fashion – these deep dimensions of Ricœur's work on metaphor. One of the great pleasures of the Ricœur conference in Lecce was to hear her present her paper, *La traduction 'politique' comme héritage et pari. La réflexion de Paul Ricœur sur l'éthos européen*. That paper offers considerable reflections on the interrelations between Ricœur's work on translation and on metaphor. I thank her for sending me an electronic copy. See also Carla Canullo, *La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur*, "Il Protagonista", XXXIX, 2012, pp. 119-32. Elsewhere I too have tried to draw parallels between Ricœur's work on metaphor and translation. See G. Taylor, *Understanding as Metaphoric, Not a Fusion of Horizons*, in *Gadamer and Ricœur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, edited by F. Mootz III and G. Taylor, London 2011, pp. 104-18.

whether ancient or modern»²⁶. In contrast to those political philosophers, such as the early Rawls, who argued that contemporary culture is marked by a loss of the transcendent and a need consequently to determine the just on the basis of contract and procedure²⁷, vertical dimensions may still be available to us.

At the same time, Ricœur acknowledges with Walzer and Boltanski and Thévenot that there is no «overarching position», no external location, from which one can evaluate the competing strong evaluations²⁸. The potential availability of the vertical or transcendent is not equivalent to the confidence of a transcendent guarantee²⁹. The content of the vertical remains metaphoric, a matter of resemblance, rather than certainty. We have not necessarily lost foundations but must speak of their plurality or multiplicity³⁰. This plurality foreshadows the metaphoric task at the horizontal level of seeking resemblance across difference, a point to which I shall shortly return. For purposes of the metaphoric vertical dimension, Ricœur argues that «conflict is a constitutional part (...) of the fundamental and can itself be taken as inescapable»³¹. Strong evaluations are contestable³². There is a fragility of the symbolic order³³. At the same time that a vertical, metaphoric dimension can be called upon, Ricœur considers it a «Sisphyeon task» – one always condemned to failure – to attempt to recreate «a permanent symbolic structure»³⁴. Recognition of the basic metaphoric allows for appreciation of the continued viability of the foundational and transcendent, but this recognition also entails appreciation that the meaning of the foundational and transcendent remains fleeting and the subject of ongoing challenge and debate.

The basic metaphoric – the claim that categorization and understanding begin in multiplicity – appears to support a hermeneutic contention that interpretation goes all the way down. We do not find ourselves with some solid, foundational Archimedean point of resolution. We must continue to wrestle with what justice means and entails. It is against this backdrop that I find myself less in agreement with other aspects of Ricœur's views on justice. As I have remarked in another context³⁵, there seem to be some tensions in Ricœur's work that it is useful briefly to explore. For instance, in his chapter in *The Just on The Plurality of Instances of Justice*, a chapter on Walzer and Boltanski and Thévenot, Ricœur asks what might be the «new possibilities for regrouping the political community and its justice» that are

²⁶ P. Ricœur, *Reflections on the Just*, cit., p. 170. For further citations to 'strong evaluation' in this volume, see pp. 11, 64, 67, 86, 152, 169, 172, 173, 180, 183, 233.

²⁷ *Ivi*, p. 85.

²⁸ *Ivi*, p. 90.

²⁹ *Ivi*, p. 85.

³⁰ *Ivi*, pp. 85, 105.

³¹ *Ivi*, p. 183.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 85.

³⁴ *Ivi*, p. 163.

³⁵ G. Taylor, *Ricœur versus Ricœur?*

left open by these thinkers' «juridical pluralism»³⁶. After working with these authors «through multiplicity and the diversity of sources of right», Ricœur wants to consider what still might be said «about justice or justification as *singular terms*»³⁷. Similarly, in *The Just 2*, Ricœur asks whether we would speak of «spheres of justice» (the title of Walzer's book) «if we did not have an *idea of justice* that could preside over the claims of each juridical sphere to overlap the domains of other spheres»³⁸? I realize that Ricœur's concerns here touch upon justice as a regulative idea³⁹, a discussion of which would require us to take a different path into the depths of Kant. I, by contrast, want to cultivate Ricœur's concept of the basic metaphoric. Categorization and understanding begin in metaphor, a plurality of perspectives across which we seek to establish resemblance. We do not begin with something held in common – the elephant – but with tree, rope, and fan.

I find a provocative comparison to the basic metaphoric in recent work of physicist Stephen Hawking, and brief depiction of Hawking's model may lend further support to the basic metaphoric theory. Hawking, writing with fellow physicist Leonard Mlodinow, argues for «model-dependent realism», an approach that seems very sympathetic to hermeneutics. Our knowledge of the world is not obtained through unmediated direct observation but by means of models of the world through which we interpret our observations. Further, different theories are applicable only within limited ranges. Analogizing to map-making, Hawking argues that just as we need multiple, limited two-dimensional maps to avoid distortion and map adequately the three dimensional earth, so we need multiple theories of the physical world, each of which can address only a limited range of physical circumstances⁴⁰. Commenting on Hawking, eminent physicist Steven Weinberg notes that Hawking's work raises the «striking and disturbing» possibility that no one underlying theory exists. Acutely, Weinberg goes further and observes that Hawking's analogy to maps ultimately breaks down, because with maps there is an earth that is being modeled. In Hawking's model, there is no earth, only different maps⁴¹. There is no elephant.

We have instead the basic metaphoric of tree, rope, and fan. Importantly, as I have suggested, the basic metaphoric does not leave us with simple plurality. Rather, it offers us the tension between, on the one hand, the irreducibility of plurality that it entails and, on the other hand, the

³⁶ P. Ricœur, *The Just*, cit., p. 77.

³⁷ *Ibidem* (emphasis added).

³⁸ *Ivi*, p. 247 (emphasis added).

³⁹ See *Ivi*, p. 62: «Even if we break things into 'spheres of justice,' to use Walzer's terminology, the idea of justice remains the highest regulative idea (...)»

⁴⁰ S. Hawking and L. Mlodinow, *The Grand Design*, New York, 2010, pp. 7-8. Part of the provocativeness of the book lies in its challenge to philosophy as well as physics. On its opening page, the book asserts that «philosophy is dead», because it has not kept up with contemporary scientific developments. «Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge», p. 5.

⁴¹ S. Weinberg, *The Universes We Still Don't Know*, "New York Review of Books", LVIII, Feb. 10, 2011, available at:

www.nybooks.com/articles/archives/2011/feb/10/universes-we-still-dont-know/.

possibility of establishing resemblance across difference that it also allows. Part of the beauty, it seems to me, of thinking of justice as a basic metaphoric is that we are not left with the plurality of justice and justice as one as the only alternatives. Social cohesiveness is not defeated if we are faced with the plurality of justice⁴², because that plurality can potentially be mediated without becoming 'one'. There may be no elephant – justice as one – but we are not necessarily left with justice as simply plural – tree, rope, and fan. We can seek to establish resemblances across the differences between tree, rope, and fan and so create a tensive notion of justice.

The possibility of creating this tensive, metaphoric sense of resemblance may become clearer if we turn from focus on the vertical dimension of metaphoric to its horizontal dimension. Initially here we need to appreciate the persistence of the vertical within the horizontal arena of the political sphere. This is in contrast to Rawls, who in both his earlier and later work wants to detach political liberalism from metaphysics. For Rawls, only a procedural justice allows rival comprehensive doctrines to flourish within the same society. In the West, he thinks, no one individuated vision of substantive justice will cement the social bond⁴³. Ricœur contends differently. He wants to attempt «to reconstruct a more positive bond between the rule of justice» – a horizontal dimension – «and the depths of beliefs» – a vertical dimension – «effectively professed in our modern societies»⁴⁴. It is puzzling, then, that Ricœur adverts to Rawls' notion of an «overlapping consensus» to indicate this potential alliance between horizontal and vertical dimensions⁴⁵. As Ricœur's reading of Rawls would otherwise seem to reflect, the overlapping consensus is a product of procedure, not substantive justice. Any overlap at the substantive level arises not from joint deliberation but from the intersection of views held independently. Rawls does not contemplate the possibility of the creation of metaphoric resemblance across distance. Other Rawlsian phrases that Ricœur cites, such as «tolerance in a pluralistic society» and «reasonable disagreements», better denote procedural attempts to maintain societal functioning in the face of distance that is not bridged⁴⁶. As I shall develop, a horizontal metaphoric argues for the possibility – only a theoretical one at this point – of finding some sense of commonality or resemblance across difference. This horizontal metaphoric resemblance also responds to the claims of Walzer and Boltanski and Thévenot that our present societies are the products of heterogeneity, plurality, and incommensurability⁴⁷. While, as evident, I agree with these authors that justice is not one, not uniform,

⁴² In *Critique and Conviction*, Ricœur expresses fears of a communitarian nihilism, where no sort of social tie is recognized. In this discussion he distinguishes between a constitutive universal and a regulative universal. P. Ricœur, *Critique and Conviction*, translated by K. Blamey, New York 1998, p. 67.

⁴³ P. Ricœur, *The Just*, cit., p. 70.

⁴⁴ *Ivi*, p. 72.

⁴⁵ *Ibidem*; *Ivi*, p. 164.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 163-64.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 78-79, 82.

my claim is that metaphoric resemblance can still be possibly established across the seemingly diverse.

As I turn toward more concrete exemplifications of my thesis about the possibility of horizontal metaphoric resemblance, I want to take one last step in theory that will help frame my later examples. This frame starts to move us beyond Ricœur's own discussions. As we witness in Rawls, a dominant trend in Western political thought emphasizes the individualism of political liberalism. As many have argued, another, if less dominant, Western trend is one of civic republicanism, which stresses less the individual than the civic good⁴⁸. On one of the only occasions I have seen Ricœur refer to republicanism, he rightly cites to one side of republicanism: its conception of the «oneness of the source of juridicity»⁴⁹. Typically this form of republicanism is very hierarchical: the oneness is imposed from on high by the (supposedly virtuous) political leaders. As evident, Ricœur rejects this form of republicanism, and so do I. Yet there is another form of republicanism that is less hierarchical and more egalitarian and participatory. Under this perspective the common good is not unitary but the product of ongoing deliberation whose quality is better protected by ensuring democratic participation. The political process here seeks not to effectuate compromise on the basis of pre-existing stances determined outside the political arena but to achieve resolutions as a result of deliberation and the changing of minds⁵⁰. In the vocabulary I have been using, metaphoric moments can occur when resemblance is created across difference. Egalitarian republicanism holds few illusions about the difficulties of achieving resemblance, particularly in our fractionated and partisan political world. But it holds that more is available politically than intransigence and exertion of power. If we do not contemplate the metaphoric moments of egalitarian republicanism as available horizons, then we will not be open to or seek for these occasions.

The example of horizontal metaphoric resemblance that I want to develop stems from the current lives of black Americans. I could complicate the case by contrasting the possibilities of resemblance across difference between white and black Americans or, say, between the ways ascriptions of race affect differently or similarly African-Americans and Americans of Latino or Asian heritage⁵¹. It might be thought that the experience of black Americans is quite homogeneous: a product of the same experience within U.S. culture. But the evidence suggests otherwise, and I typically drawn

⁴⁸ For the classic treatment, see J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

⁴⁹ P. Ricœur, *The Just*, cit., p. 77.

⁵⁰ See, for example, C. Sunstein, *Beyond the Republican Revival*, in "Yale Law Journal", XCVII, 1988, pp. 1539-90.

⁵¹ See, e.g., L. Espinoza and A. Harris, *Embracing the Tar-Baby: Lat Crit Theory and the Sticky Mess of Race*, in "California Law Review", LXXXV, 1997, pp. 1585-1645, at pp. 1592-93:

«Racism is not only historical slavery, Jim Crow laws and gerrymandered voting districts in the South. It is also immigration laws and internment camps; it is stolen land grants and silenced languages; it is standardized tests based on standardized culture; it is invisibility and lost identity».

upon the commentary of African-American scholars themselves. I use the example of African-American life as illustrative of phenomena that, I hope, those outside the American experience can identify with themselves or their larger culture.

Similar to the general fracturing of culture I described at the outset, African-American authors witness the fracturing of their own culture. The title of Eugene Robinson's recent book is: *Disintegration: The Splintering of Black America*⁵². Robinson argues that there are now four black Americas, not just one: one that is middle-class, with an ownership stake in U.S. society; a second that has been abandoned to poverty and dysfunction; a third composed of members of the elite; and a fourth comprised of individuals of mixed-race backgrounds and recent black immigrants⁵³. These divisions have created the following kinds of debates in the U.S. African-American community. Should legal efforts to provide redress for educational discrimination against blacks target especially African-American students whose parents are not of the professional class or whose forebears have come out of the slave experience⁵⁴ as, for example, President Obama's did not? Another example, some socially conservative black ministers urged their congregations to consider not voting for President Obama because of his endorsement of same-sex marriage⁵⁵. Robinson supports the claim that «a single black narrative no longer applies – if it ever did – and that heterogeneity of class and culture are as much a feature of black America as they are of the rest of America»⁵⁶.

How does my appeal to the notion of metaphoric resemblance help us understand and address these divergences internal to the African-American community? In my reading, the insights of African-American scholars on the tensions involved in being black in America resonate well with the approach of metaphor. My reference will be primarily to African-American legal scholars within the field known as critical race theory. While my focus at this stage is on the horizontal dimension of metaphor, I would be remiss not to note also the resonance of this scholarship with the vertical dimension of metaphor as well. Rejecting much of the liberal scholarly view that 'rights' are simply social constructions that society can bestow or retract, scholars such as Angela Harris emphasize the tenacity with which African-Americans

⁵² E. Robinson, *Disintegration: The Splintering of Black America*, New York 2010.

⁵³ *Ivi*, p. 5.

⁵⁴ L. Guinier, *Admissions Rituals as Political Acts: Guardians at the Gates of Our Democratic Ideals*, "Harvard Law Review", CXVII, 2003, pp. 113-224, pp. 155-56.

⁵⁵ *African-American Christians Weigh Religious Concerns in Looming Vote*, in "Review Times", September 17, 2012, available at 2012 WLNR 19751544: «When President Obama made the public statement on gay marriage, I think it put a question in our minds as to what direction he's taking the nation», said the Rev. A. R. Bernard, founder of the predominantly African-American Christian Cultural Center in New York. Bernard, whose endorsement is much sought-after in New York and beyond, voted for Obama in 2008. He said he's unsure how he'll vote this year.

⁵⁶ E. Robinson, *Disintegration*, cit., p. 24.

have held on to rights as something inalienable and indispensable⁵⁷. Rights speak to a «truth,» a «‘really-out-there’ object» «a ‘real’ reality out there»⁵⁸. Rights have vertical dimensions, even if the source of this inalienability is left more ambiguous.

At the horizontal level of the interplay between similarity and difference in metaphoric resemblance, Kimberle Crenshaw has keenly observed the «intersectionality» that distinguishes the stance of the African-American woman from that of her male black peers. African-American women face oppression on the basis of both gender and race, and a legal response to one may not redress the other⁵⁹. Intersectionality, Crenshaw asserts, may offer a vehicle for mediating the tension between multiple identity and the needs of group politics⁶⁰. Arguing for the anti-essentialism of the categories of being black or a woman, Angela Harris ascribes voice to a «multiple consciousness». «[W]e are not born with a ‘self’, but rather are composed of a welter of partial, sometimes contradictory, or even antithetical ‘selves’»⁶¹. Harris does not deny the need for categorization but contends that our categories should remain «explicitly tentative, relational, and unstable»⁶². Regina Austin supports a politics of racial identification that works through difference, that seeks solidarity without suppressing the heterogeneity of interests⁶³. Scholars outside the African-American scholarly community, such as the Latino critical race scholar Francisco Valdes, argue similarly: «The challenge (...) is to animate inter-connectivities based on commonalities of experience without ignoring or denying real and relevant difference. Difference, per se, is not necessarily incompatible with inter-connectivity»⁶⁴.

These themes seem striking examples of metaphoric construction: in Ricœur’s vocabulary, «‘the similar’ is perceived despite difference, in spite of contradiction»⁶⁵. In scholars such as Harris, the reference to metaphor and its tensional character is overt. Harris maintains that it is wrong to think of race as something literal rather than metaphoric. Each African-American does not share other black’s political and cultural commitments⁶⁶. Readers

⁵⁷ A. Harris, *Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction*, in “California Law Review”, LXXXII, 1994, pp. 741-785, p. 75.

⁵⁸ A. Harris, *Jurisprudence of Reconstruction*, p. 753.

⁵⁹ K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in “Stanford Law Review”, XLIII, 1993, pp. 1241-1299, p. 1283.

⁶⁰ K. Crenshaw, *Mapping the Margins*, cit., p. 1296.

⁶¹ A. Harris, *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, in “Stanford Law Review”, XLII, 1990, pp. 581-616, p. 584.

⁶² A. Harris, *Race and Essentialism*, cit., p. 586.

⁶³ R. Austin, *The Black Community. Its Lawbreakers, and a Politics of Identification*, in “Southern California Law Review”, LXV, 1992, pp. 1769-1817, p. 1775.

⁶⁴ F. Valdes, *Sex and Race in Queer Legal Culture*, in “Southern California Review of Law and Women’s Studies”, V, 1995, pp. 25-71, p. 60. As perhaps apparent from his title, Valdes adds to the mix of differences that of sexual orientation.

⁶⁵ P. Ricœur, *Rule of Metaphor*, cit., p. 196.

⁶⁶ A. Harris, *Foreword: The Unbearable Lightness of Identity*, in “Berkeley Women’s Law Journal”, XI, 2006, pp. 207-21, p. 217. Other critical race scholars cite the nature of metaphor as misattribution. See D. Jones, *Darkness Made Visible: Law, Metaphor, and the Racial Self*, in “Georgetown Law Journal”, LXXXII, 1993, pp. 437-510, pp. 447 & n.38

of Ricœur will find in these themes echoes not only of Ricœur's work on metaphor but also his writings on narrative and narrative identity – the self seeking concordance across discordance⁶⁷ – and on the self – the self as another⁶⁸.

It may seem at first glance that the discussions by critical race theorists pertain more to issues of racial identity than those of justice. Yet I would argue that conclusion is too quick. On its own terms the question of racial identity is, of course, not simply personal but cultural, and in part in question is one of a republican common good. What, normatively, does it mean to be African-American? What is the contestation internal to the community about what being African-American entails? What is the contestation more broadly about what it means to be African-American within the larger American community? What does the American community itself stand for and uphold?

Further, discussion of the pushes and pulls of racial identity occur within the larger context of consideration by critical race scholars and others of what protections the law should allow to the varieties of racial identities. As critical race scholar Gerald Torres acutely recognizes, to the extent that U.S. law protects (or should protect) a diversity of identities within American culture and not just one American identity, then we must consider whether it protects (or should protect) a plurality of forms of justice as well⁶⁹. How do we speak of equal treatment under the law if the goal is for people, because of racial diversity, not to be treated the same? How can we protect difference without creating separation and division and so allow difference to be constituted within a larger domain of what is the same? Torres argues for an alternative conception of justice to be sought that is not dependent on «a universalizing norm or vision of the good». Conceptions of democracy must justify themselves without suppressing support for group difference and «complex equalities»⁷⁰. Torres is pessimistic whether justice can be conceived in the plural, because American law has tended to treat equality as something that requires suppression of difference⁷¹, but it is this plural conception that he seeks. As apparent by now, my claim is that we do not need to choose as stark alternatives between justice as plural or as one. A metaphoric conception of justice recognizes vertically that justice begins in a basic metaphoric in which the borderline between identity and difference is more opaque, and this conception recognizes horizontally that justice

(quoting Ricœur); H. Gates, Jr., *Editor's Introduction: Writing 'Race' and the Difference It Makes*, in "Critical Inquiry", XII, 1985, pp. 1-20, pp. 4-5 (discussing 'race' as a dangerous trope of metaphor).

⁶⁷ P. Ricœur, *Time and Narrative* III, translated by K. Blamey and D. Pellauer, Chicago, 1988, pp. 244-49.

⁶⁸ P. Ricœur, *Oneself as Another*, translated by K. Blamey, Chicago, 1992.

⁶⁹ G. Torres, *Critical Race Theory: The Decline of the Universalist Ideal*, "Minnesota Law Review", LXXV, 1991, pp. 993-1007, p. 994.

⁷⁰ G. Torres, *Critical Race Theory*, cit., p. 1006.

⁷¹ *Ivi*, p. 1007.

may seek resemblance, a finding of similarity, across difference. We have no elephant available to us, but we may seek the 'elephant' across the tree, the rope, and the fan. As I hope the example of critical race theory elicits, I would argue that this metaphoric conception of justice has considerable descriptive power, both vertically and horizontally.

I recognize that the metaphoric conception of justice remains a theoretical project, despite the references to the illustrations within critical race theory. In closing, let me offer some more concrete examples, largely drawn from U.S. law, of potential responses to this metaphoric conception. Some are supportive, and some are not. A first response would acknowledge the limits of the conception. At some points – though these points may remain in dispute – we will not find resemblance across difference but simply difference. Here a model like Rawls' can come back into play. We recognize our differences at the same time we seek to preserve our places within a common legal system. The emphasis turns from substance to procedures by which we can compromise our differences or otherwise proceed within a society with our differences intact. Paul Schiff Berman, for example, has written recently that we should not assume that difference could be overcome by an assumption of commonality; we must accept the inevitability of otherness as a part of human culture. He asserts that we should seek «a state of unassimilated otherness in an integrated community». There communication is sought across difference⁷². I agree that there are limits to the metaphoric model of justice – as to any model – and that we must consider procedures for when difference is not bridged. I do, however, remain more optimistic about the possibilities of bridging difference – and of considering the possibilities of mediation by metaphoric resemblance between the poles of identity and difference – than Rawls' model or Berman's would allow.

A second response to the metaphoric conception would be simply negative. Under this view, justice requires formal equality, that is, equal treatment for all without consideration of difference. For example, in cases where public schools or universities argue that they should be allowed to admit students on the basis of diversity, the judgment is no. A case presenting the question of diversity in admissions at the University of Texas was a recent subject of contention in the United States Supreme Court⁷³, and commentators wondered whether conservative members of the Court would use the occasion to hold that only criteria of formal equality may be applied.

A third response allows for what I type a metaphoric conception of justice where such a holding would facilitate social cohesion. In cases presenting issues of diversity in admission to public educational institutions, diversity is permitted so to ensure that underrepresented groups have the

⁷² P. Berman, *Towards a Jurisprudence of Hybridity*, in "Utah Law Review", MMX, 2010, pp. 11-29, p. 13.

⁷³ *Fisher v. University of Texas*, in "Federal Reporter", DCXXXI, 2011, pp. 213, certiorari granted, "Supreme Court Reporter", CXXXII, 2012, p. 1536.

opportunity to participate in these societal benefits. The balkanization of racial groups – their separation – is reduced, and this promotes the social welfare of the national body as a whole. Difference is tolerated in pursuit of the long-term goal of commonality⁷⁴.

A fourth approach allows for difference under the larger rubric of a rule that applies to all. In cases presenting questions of difference – such as protection for the rights of sexual orientation – the courts rule on the basis of rights that apply to everyone. A question about the rights of gays and lesbians becomes a question about the right of all consenting adults to engage in sexual intimacy in private quarters. Different practices are allowed but under the norm of universal liberty⁷⁵. This approach addresses «pluralism anxiety»⁷⁶. One of this model's practical benefits is that historically, legal challenges presenting issues of difference have been more successful when they are framed as seeking benefits for everyone, for example, a right to vote rather than a protection against voting discrimination on the basis of race⁷⁷.

A fifth and final approach more closely aligns with the metaphoric conception of justice I have been advocating. An example is the United States Family and Medical Leave Act⁷⁸, and I am aware that many Western countries have much more supportive laws here than the still very individualistic United States provides. Part of the significance of this United States law for our purposes lies in its history. Antecedents to the law originated in some state laws that granted women the right to leaves from their jobs during pregnancy and after birth and guaranteed the availability of their job on their return. These laws created debate, because some commentators held they did not provide for 'equal' treatment, as they benefitted pregnant women only. The laws treated these women 'differently'. In contrast, the Family and Medical Leave Act transforms 'difference' into resemblance, because fathers of newborns can now take leaves as can workers assisting sick children or other close relatives. The government is not neutral, because it provides advantages to certain individuals and not others, and yet the benefits – or anticipated benefits – are viewed to apply broadly across difference⁷⁹. Everyone does not become the same, but the similar is perceived across difference.

A metaphoric conception of justice moves us to what Ricœur calls «complex equality»⁸⁰. His work on metaphor, as applied to political thought, indeed helps us to think differently. We have no univocal

⁷⁴ R. Siegel, *From Colorblindness to Antibalkanization*, cit., p. 1299 (describing this approach).

⁷⁵ K. Yoshino, *The New Equal Protection*, cit., p. 778 (describing and advocating this approach).

⁷⁶ *Ivi*, p. 793.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 794-95.

⁷⁸ *United States Code*, XXIX, § 2601.

⁷⁹ J. Williams and S. Bornstein, *The Evolution of 'FRd': Family Responsibilities Discrimination and Developments in the Law of Stereotyping and Implicit Bias*, in "Hastings Law Journal", LIX, 2008, pp. 1311-58.

⁸⁰ P. Ricœur, *The Just*, cit., p. 78.

conception of justice – no elephant – but we can take the tree, fan, and rope
that we do have and seek to create resemblances across our differences.

Articoli/3

Ricœur and counter-terror rhetoric: a calculus of negation

di Alison Scott-Baumann

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/02/13. Accettato il 18/04/13

This paper takes Ricœur's position that philosophy must be useful in the real world. With this core assumption, the focus is upon consideration of political languages in this age of extremes and then, briefly, of religious identities in this age of demanding recognition. Each phenomenon - political languages and religious identities - can be seen as condensed into the negative and artificially exaggerated polarities between secularism and Islamism and a powerful inductive fallacy. Moreover, academic researchers are under pressure because research is more politicised than ever before. Ricœur's writings about language and violence and secularism can help researchers to attain clarity. His early unpublished work on negation is particularly useful for analysing the ideological polarization that appears to have been effected between certain belief systems. This early work also helps to explain human tendencies towards a ubiquitous calculus of negation that must be addressed.

«A violence that speaks is already a violence trying to be right; it is a violence that places itself in the orbit of reason and that is already beginning to negate itself as violence»¹.

Here is Ricœur, in 1967, analysing with forensic, calm accuracy the way in which language can be used to express violence that is as far away from language as it could possibly be - because words do no physical injury - and yet through him we see how each human has subjugated their own private violence to the rule of law which becomes a great force of willpower that may do damage and is: «an enormous violence which elbows its way through our private violences and speaks the language of value and honour»².

I will sequence my discussion here into consideration of political languages in the age of extremes and then, briefly, of religious identities in the age of demanding recognition, and I will also consider the position of researchers in this time when research seems more politicised than ever before. I will end by attempting to demonstrate how we can use Ricœur to avoid being sucked under and drowned by these two contrary currents. I will

¹ P. Ricœur, *Violence and Language in Political and Social Essays* edited by D Stewart and J Bien, Athens (Ohio) 1976, pp. 88-101.

² *Ivi*, p. 94.

use Ricoeur's writings about language and violence and secularism and his early unpublished work on negation to analyse the polarization that appears to have been effected between secularism and Islamism.

For Ricoeur the distance between violence and language is a formally accurate truth and yet an empty one; much too often language is harnessed to the purpose of violence in politics and the only way to counter this is through non-violence, through avoiding acts that will make peace impossible, to recognise violence where it is and to practice non-violent discourse. These are moral values that he believed must be manifested in our use of language and in which language must be immersed. This is a different position from the analytic philosophy position that seeks to reduce the complexities of language into its supposedly logical components and thereby render language clear and controlled by the wished-for oneness of being that Parmenides proposed. Such oneness requires clarity and is not well served by tropes, by the negative or by dialectics, as these presume movement in meaning, of which moral meaning, as Iris Murdoch asserted in defiance of analytical philosophy, is one vital aspect;

Language itself is a moral medium; almost all uses of language convey value. This is why we are almost always morally active. Life is soaked in the moral; literature is soaked in the moral. If we attempted to describe this room our descriptions would naturally carry all sorts of values³.

Here now is Iris Murdoch asserting her conviction that we inevitably express and communicate our moral beliefs in our use of language; in her philosophy and her novels she communicated our ability for self-deception as well as our capacity for love that heals. Her views on language resemble Ricoeur's beliefs about language: the moral and ethical intent that we can communicate in the act of using language. If we add to that the passion with which it is possible for humans to pursue their personal belief system and promote it as a moral stand, as David Hume analysed, then we are faced with the need to be aware of possible abuse of language to that end. We have wallpaper language in the background of our twenty first century experience and words are also assaulting our senses perpetually through many different media. There is a consequent need for critical awareness about public use of language to disseminate values. Secular values dominate public discourse in Britain, advocating consumerism, choice, free speech and vague suspicion of religious devotion of any sort. I believe that there are economically and politically motivated currents that flow beneath the surface of such discourse, and that free market forces are driving western societies into extremes of wealth and poverty that are not conducive to tolerance and open debate. Secular belief does not need to be coterminous with such extreme phenomena, as we can see from alternative models such as humanism or certain nontheist Quaker approaches. Yet we seem to have

³ I. Murdoch, *Existentialists and Mystics*, London 1997, p. 27.

chosen or at least accepted a climate of extremes in which there are renewed concerns about exclusion of certain groups, whether by poverty or race, ethnicity or belief. Rydgren et al demonstrate this clearly as manifesting itself in anti-immigration politics that often emerges from middle-ground, not extreme right parties, but then may adapt to or mutate into old European fascist affiliations and are characterised by exclusion, beliefs in superiority and ill-informed economic arguments - Rydgren 2005.

The inductive fallacy

In public discourse in Britain the debates about secularism have shifted from a general loss of religion into an assertive anti-religious tendency which resonates with a focus upon Islam as the most visible religion in Britain today – Islam is perceived to be a threat and therefore serves as the summative version of all that is bad about religion; we see this in the anti-Islamic pronouncements of Hawkins, Hitchens and Harris, that are calculated to please secularists. By such means the secularism debate becomes anti-terrorist and therefore by association anti-Muslim. No-one wishes to die through carelessness, so close attention is paid by many citizens to the sentiments expressed in daily newspapers about such alienating phenomena as honour killings and the risk of sharia law being imposed upon Britain⁴. These populist sources are mirrored in other forms of documentation such as the UK government's Prevent agenda, a counter-terror policy that lays out its target as Islam:

Osama bin Laden may be dead, but the threat from al Qaida-inspired terrorism is not (...). We will use smart engagement to take on extremist ideas alongside a ruthless determination to find and punish those who promote or take to violence ⁵.

Britain is not alone: the counter terror agenda has spread across Europe. This political stain has spilt over into the public domain, which is saturated in media (and academic) rhetoric about radicalisation, security, terrorism, migration and multiculturalism, and the perceived connections between these phenomena, even though it is the case that most acts of terror in Europe are committed by white European separatist movements. To all of this it is implied that secular life - secularised Christianity or Judaism perhaps - is the antidote. Islamism is presented as the negative to secularism, and the definition developed by Simcox et al for the Henry Jackson Society includes imposition of sharia law, Islam as a holistic socio-political system, the necessity of uniting Muslims worldwide into political bloc that will develop a caliphate in which God is sovereign. Using this definition, Simcox

⁴ Discussion with Islamic scholars would clarify two factors: the impossibility of imposing sharia law into a Muslim minority country and the understanding of sharia law as non-violent, non-extremist.

⁵ HMGovernment, *Prevent Strategy*, pp. 1- 2. www.official-documents.gov.uk

et al - 2011 - describe the terrorists they analyse as committing IBOs, i.e. 'Islamism' related offences.

Against this backdrop of negative commentary the perceived threat of Islam can be whipped up to an almost McCarthy-like fever pitch, in which British Islamophobia becomes justifiable by virtue of the need to protect citizens from the 'Islamist threat'. This form of Islamophobia is not seen as racism, because it is believed to be a justified opinion, based on facts about real and present danger to the lives of British citizens: «Al-Qaeda and al-Qaeda inspired terrorism remains the biggest threat to the UK's national security»⁶.

Wodak (2013) has identified this mechanism within the resurgence of European right wing populisms. I perceive such positions to be racist because I believe that such a statement as the above – about Al-Qaeda is a gross exaggeration, and also a deliberately calculated one. Official UK approaches to Islam and Muslims are committing the 'inductive fallacy' logic argument of hasty generalisation. When a sample of evidence is small, it is very unwise indeed to try and draw generalizable conclusions. It is not possible to extrapolate to the general population of British Muslims from the very small sample of terrorists who are Muslims. However, this does not stop generalisations being made and one major mechanism that greatly facilitates such generalisation is the phenomenon of radicalisation; it is widely asserted that many British Muslims would become terrorists if they were radicalised and, moreover, that they are at imminent risk of radicalisation. There are many initiatives that have been created to analyse, address and resolve this perceived risk, and official policy rests upon it. Even against the secularist grain, faith institutions are seen to be useful after all as it is considered that they can help with counter –radicalisation: «They [faith institutions] can lead the challenge to an ideology that purports to provide theological justification for terrorism. (...) They can provide more specific and direct support to those who are being groomed to terrorism»⁷.

Clearly there is a risk to Britain of terrorism. I do not deny that. Nor do I condone any acts of terror. Clearly however, there is also a need to analyse the terms as defined in this debate. In his book *The Islamophobia Industry* Lean demonstrates the calculated nature of much of this hasty generalisation; in other words it is not due to ignorance or to evidence but to conviction, and as Lean argues, this is unrelated to fact. Moreover I will show later, from my own research the detrimental effects of such a calculus of negation.

⁶ R. Simcox, H. Stuart, H. Ahmed and D. Murray, *Islamist terrorism. The British Connections*, London 2011.

⁷ HM Government, p. 80.

How can Ricœur's work be used to understand phenomena that he only partially predicted?

Ricœur did not engage with Islamic philosophy or culture at all deeply, although he supported his Algerian friends, opposed the civil war between France and Algeria and sought critically to understand the shortcomings of France's *laïcité*, as discussed in *Critique and Conviction*. Ricœur's philosophy demonstrates the problems created by the lack of clarity about secularism and the counter terror policy for the future of Europe. His life's work demonstrates his ability to provide support at various different levels: he worked actively to critique and challenge nationalistic ideas about identity and citizenship, in his paper *Being a stranger*. He also provided forms of debate that can be used as the basis for ethical pedagogy such as his model of translation for accommodating the 'other', in his three lectures *On Translation* and he developed a model of dialectical thought that can incorporate the insurmountable differences between faith and secularism. Ricœur's work on 'the other', in *Oneself as Another* provide me as an academic researcher and also a practicing research project leader with the intellectual arguments to challenge current discourses and offer alternatives.

Political languages in the Age of Extremes

The word 'terrorism' has become much used by western democracies. The current UK definition of terrorism is given in the Terrorism Act 2000. In summary this defines terrorism as an action that endangers or causes serious violence to a person/people; causes serious damage to property; or seriously interferes or disrupts an electronic system. The use or threat must be designed to influence the government or to intimidate the public and is made for the purpose of advancing a political, religious or ideological cause⁸. It is interesting to consider that this definition is so wide as to feasibly encompass most acts of aggression, including that which is legitimated and perpetrated by a nation state.

Noam Chomsky describes a trend as starting in the 1980s in America whereby terrorism is only used to refer to enemies of the nation state and never to acts committed by the nation state itself. He has written extensively on language and politics and, while detailing the acts of terror committed by nation states such as USA and Israel, he defines a sort of terrorism that he calls «retail terror», small scale warfare like car bombings that can also be used by big nation states as well as small terrorist groups⁹.

At a European level, Wodak has used critical discourse analysis to demonstrate how Haider, former Leader of the populist Austrian Freedom Party, mounted verbal attacks on prominent Jewish figures using Anti-Semitic allusions, in the form of jokes, word play and appeal to Jewish

⁸ Ivi, p. 108.

⁹ N. Chomsky, *International Terrorism. Image and reality*, in *Western State Terrorism*, edited by A. George, London 1991.

stereotypes¹⁰. He most particularly applied such linguistic devices to issues about the characteristics of real Austrians, and contrasted that with Jewishness. This racist use of language was neither censured nor censored.

In his 1967 essay *Violence and Language*, Ricœur invites us to accept that language and violence should be separate, must be separate and yet are capable of moving into each other's territory: when language discusses its violent potential that may bring possibilities of solving problems or it may simply cause further difficulties. The language of the Prevent Strategy documentation is measured and reasonable, with appeal to rational support by referenced use of research documents, and Ricœur understood this process of naming. Muslims are named as terrorists, actual and potential:

It is through the subtle art of denomination that the common will conquers our wills; by harmonising our private languages in a common fable of glory, it seduces our wills as well and expresses their violence, just as the juice of a fruit is expressed by squeezing¹¹.

Words can be used to avoid verbal violence and thereby perpetuate the real violence that the language describes; when we speak of terrorists we are giving ourselves the view that they are a category that is not like us and we are also legitimising our hatred/violent actions. Ashley makes the point that on the battlefield we can label with ethnic, racial and nationalist slurs. We kill in war with exploding, poisoning and burning; and we use euphemisms to make the language less violent: take out, wipe out and toast. In the public sphere Ashley believes language tends to be more ideological and political – I believe that is another problem with to-day's discourse; it is becoming the battle discourse as described by Ashley, considered justifiable because of the «war on terror».

Religious identities in the Age of Demanding Recognition

Religious identities are being used in many ways to demand recognition, to deny recognition and to construct new legislative frameworks that may in fact increase the likelihood of discrimination by amplifying differences rather than demonstrating similarities. In 2001 Weller et al found that in Britain Muslims faced more discrimination on grounds of religion, belief and ethnicity and a complex combination of all three. Modood determined that socially and legally the approach to equality is currently still based upon individual human rights, broadly therefore positioned within the classical liberal political tradition, rather than group rights and concerns (Modood 2007). At this time Mayer found increased and subtle forms of anti-Semitic behaviour and language, using also social conscience issues, like the Israeli

¹⁰ R. Wodak, *The Sage Handbook of Sociolinguistics*, edited by B. Johnstone and P. Kerwill, Los Angeles 2011, p.369.

¹¹ P. Ricœur, *Violence and Language*, in *Political and social essays by Paul Ricœur*, Athens (Ohio), edited by D. Stewart and J. Bien, translated by D. Stewart et al., 1974, p.94.

role in the Middle East. By 2013 Weller and his team, reviewing their analysis of discrimination ten years on, found significant levels of Islamophobia and anti-Semitism, although new laws seemed to provide some protection to new religious groups like druids.

In his last book, *The Course of Recognition*, Ricœur considers Axel Honneth's proposal that recognition is a necessary component of respect and culture. Ricœur expresses concern that this search for recognition can lead to a condition akin to Hegel's 'unhappy consciousness'. In other words, if the demand for affective, juridical and social recognition takes a militant and conflictual form, then a sort of unhappy consciousness can ensue: «as either an incurable sense of victimisation or the indefatigable postulation of unattainable ideals»¹².

It is difficult to know whether this is a significant factor in the debate in UK, but it is clear that majority groups feel negative about what they perceive to be minority privileges. It is also clear that aspects of Ricœur's concerns are shown in the distortion created by focusing upon a particular minority group in the perceived interests of national security, as in Europe with the case of Muslims.

Ricœur's struggle with the negative

I believe that these confusions can be partially resolved by deploying Ricœur's early work on negation, which is new work that I am researching at the Fonds Ricœur: taken together with his work on the violence of language this will demonstrate some of the mechanisms for 'othering' that are at play in the prevalent attitudes towards Muslims, the resurgence of anti-Semitism and the right wing and anti-immigration extremisms that are resurgent in Europe.

Ricœur worked through several confusing yet simple, robust and surprisingly long lived models of negation. He was determined to resolve the difficulties caused by many different meanings attributed to the idea of the negative; is 'negation' nothingness and if so, is that nihilism or is that Plotinus' idea of an exquisite apophatic way to God through not knowing? Is the negative a sense of loss or lack or deprivation or even sin as postulated by certain religious debates around the dangers of desire? Is negation even an existential state of mind that can be seen in Sartre's work or, more positively, in Ricœur's own search for the capacity to deal with our own internal and personal shortcomings, our inability to be at one with ourselves?

It is clear from his unpublished papers in the Fonds Ricœur that he wanted to develop a philosophy of negation and gave it up only after twenty years or so of lecturing upon the subject (c.1952-68). He was convinced that the negative cannot be squeezed out like the juice of a lemon; it is integral to our being, as we can never be comfortably at one with ourselves. He also wanted very much to use the negative differently from Hegel. Whereas

¹² P. Ricœur, *The Course of Recognition*, translated by David Pellauer, Cambridge (Massachusetts) 2005, p. 218.

Hegel resolved the negative within his dialectic, Ricœur wanted to retain the negative as a live force, a constant reminder that we are at odds with ourselves and with the world and that we can use negative formulations to challenge yet never fully resolve our problems. It seems to me that his linguistic turn thereafter provided a partial solution to his attempts to deal with Hegel, which I discuss in my book *Ricœur and the negation of happiness*¹³. If we go back over the major figures that interested Ricœur in his search to understand negation, they are the thinkers who developed philosophies that are basically dualist. I wish to explore this a little here, although Ricœur apparently did not classify them as I am about to do¹⁴. Parmenides sought to argue that there is no 'not-ness', and believed in a unitary monist model, although in order to argue this, he had to deny that there could be anything we do not know about. By using denial he demonstrated the need for the very negative impulse that he sought to refute. Plotinus and Spinoza also argued that all is one (although Spinoza is difficult to categorise). Heraclitus argued for a both/and model of conflict and growth, unresolved dualism. Aristotle developed a dualist, either/or model. The dualist either/or model is the most popular, also adopted by Kant, Kierkegaard and Nietzsche, and by most of us, although some would deny it. Deleuze attempted to develop a more/less model, but was also a monist. Derrida challenged the oppositional but conceded that we think in binary ways¹⁵.

I believe we can conclude by drawing on Ricœur, that there are three major attributes of the negative: firstly, negation is an integration of two related phenomena: in order to adopt binary arguments, we adopt a theoretical position, which I examine through Ricœur's early work on negation. The second related phenomenon is an existential attitude, which I illustrate in my book with practical examples and parables. We must act and affirm our existence by asserting and attesting to our capacity to achieve something useful, good or beautiful.

The second attribute of the negative is based on our desire to think dualistically, to create binaries, like positive/negative, male/female, good/evil and us/ Muslim. Yet we can only hope to understand ourselves fully by trying to understand the other, whom we have identified as very different from us, which Ricœur developed in later work. I seek to address some of the others whom we negate and about whom we should, I believe, think more clearly and through whom we can understand ourselves better: women, children, the old, Eastern philosophy, Islam. If we do this we may be more contented in the long term, yet it is problematic as it involves accepting the existence of negative issues of many different sorts that we cannot resolve and would prefer to ignore. It is very difficult to decentre oneself, to 'unself,'

¹³ A. Scott-Baumann, *Ricœur and the negation of happiness* London, New York 2013.

¹⁴ At intervals, during cataloguing and sorting, new materials by Ricœur upon negation are being found in the archives, which require a research team.

¹⁵ See A. Scott-Baumann and C. Norris, *Derrida and Indian Thought; Prospects for an East-West Dialogue*, in «Consciousness, Literature and the Arts», V(2), 2004.

as Murdoch expresses it, especially if it requires abandoning a deeply held conviction, however unfounded or inaccurate our conviction may be.

Thirdly there are both active and passive aspects of negation: Ricoeur takes from Aristotle's analysis of human experience the two main forms of negation as he saw them – willed or suffered¹⁶. Willing is an active force, and can be an act of negation. Suffering is negativity, a negative state of mind or a received passive act such as the suffering of the elderly in a hospital. How can we acknowledge the limits to our actions, limits that may necessitate passivity? I want to go further than Ricoeur on this and ask whether we can tell the difference between willing and suffering... if we cannot always tell the difference, then we may mistake one for the other and believe ourselves to be suffering a phenomenon that we have in fact willed, as we see with Hegel's bad consciousness and Sartre's bad faith. This may then have unintended consequences, as I will show with the complexities of my own research into Muslim communities.

Counter terror agendas and academic practice. How will you know when they lie to you?

As an academic researcher who also at times works on government funded projects, I am reminded of Foucault when he argues that we cannot separate the pursuit of knowledge, the epistemic, from the political. Everything is dangerous - not necessarily bad – ethico-political difficulties focus upon deciding which the major danger is. This can take us right back to the Pre-Socratics and to the tension, partially exaggerated by Hegel, between Heraclitus and Parmenides. Heraclitus ostensibly arguing that chaos is necessary for growth, and Parmenides arguing, ostensibly, for unity, and against negation and contradiction. What good can these ideas do us when faced by a government seeking re-election, which is the constant state of British governments as they only have a five year term?

«Our consultations with Muslim communities», said Prime Minister Tony Blair in a speech to the House of Commons in autumn 2007, «emphasise the importance of the training of imams». He continued: «The Secretary of State for Communities and Local Government will be announcing an independent review to examine, with the communities, how to build the capacity of Islamic seminaries, learning from other faith communities as well as from experience overseas».

Shortly afterwards the Department for Communities and Local Government (CLG) set up an advisory group to steer the review to which the Prime Minister had referred. Terms of reference were drawn up and I was invited to lead the research, for which we produced a final report

¹⁶ P. Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanstone 1965, and he returns to the agent and patient as well in P. Ricoeur, *The Moral, the Ethical, and the Political*, in *Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy*, edited by G. S. Johnson and D. R. Stiver, Plymouth (U.K.) 2013, pp. 13-24.

in 2010¹⁷. I undertook this research because various Muslim colleagues asked me to do it. These are the questions we sought answers for:

- What are the principal leadership roles in Muslim communities, and what therefore are the principal training and development needs? (chapter 2)
- What kinds of training and professional development opportunities are currently provided? (chapter 3)
- What kinds of training should be provided in the future and how could they be achieved?? (chapter 5)

The research was funded by the government's *Prevent* strategy, which was the subject of a cross-party parliamentary report in 2010. This was the 2010 *Preventing Violent Extremism* report, chaired by Dr Starkey, on governmental counter-terror policies, which suggested that the so-called *Prevent* agenda could render more likely the radicalisation of British Muslim citizens towards the very terrorist agendas that it was designed to tackle.

I believe our research was predicated upon a different sort of assertion; that within Britain there are demands for better, more inclusive understanding of Islam and the West. Internationally there are major changes afoot in the Arab world and it is likely that these changes will have a significant impact on British Muslims, many of whom hold loyalties to the *umma* (the world wide Muslim community) as well as their allegiances to Britain. It is difficult to predict what form this impact will take, but all the more necessary to ensure that proper channels for inter-community and interfaith dialogue and debate are open: there is already considerable debate about secularism and Islam within pluralist societies like Britain, and such debate often polarises the secular and the Islamic as mutually exclusive and antithetical to each other, in the manner of Huntingdon's theory of the clash of civilisations. In fact, I suggest that compatibility is more appropriate: changes in the Muslim and the Arab world will create emerging markets, increase competitiveness among Western powers for these new markets and require trade activity generated with Britain that is underpinned by understandings of Islam. However, the reality of *this* research project seemed different.

Government advisors, who were researchers, were brought in to critique our research proposal, in which we proposed to achieve the following:

- gaining unprecedented access to *dar ul ulooms* (Muslim seminaries) ; 28 visited.

¹⁷ Department of Communities and Local Government (CLG) funded *review of Muslim faith leader training in the UK* (Mukadam et al 2010). The research set out to explore various models for the training of Islamic scholars in the UK, and ways and means through which existing facilities may be acknowledged, contextualised and enhanced as part of pluralist British society. The report was submitted to the Secretary of State for Communities and Local Government, in October 2010 and is available here www.communities.gov.uk/documents/communities/pdf/1734121.pdf

- training community researchers i.e. trusted locals who were trained already as research data gatherers , to do some of the data collection regarding faith leader training
- leaving the research field perhaps no better than we found it, but certainly no worse, i.e. being considerate and not inflammatory, yet being honest and constructively critical in discussion where necessary.

We were asked how we would know when Muslims were lying to us, which seemed to be based on the premise that they would lie to us. This is a most serious demand, as all experienced researchers believe they should enter the research field without prejudice, to collect data, and that they must triangulate their data collection to ensure accuracy.¹⁸ My responses to questions about lying were considered inadequate, and it was clear that we were viewed negatively, we were part of a 'hermeneutics of suspicion' that, like an ideological position, is well-nigh impossible to challenge successfully. The research was deeply problematic in every way; due to the intense politicisation of the field through media coverage about imams and Muslims, we were viewed with great suspicion by imams and Muslim teachers and also by the civil servants who commissioned us. We must consider Richard Jackson, Marie Breen Smyth with their Critical Terrorism Studies, who draw attention to the risk of academics being seen as spies, engaged in counter terrorist activities.

Our conclusions and recommendations to the government included the following suggestions:

Universities and other institutions of higher education should consider, in consultation with local, regional and national Muslim organisations:

- developing bridging curricula that necessitate and facilitate comparisons between 'Western', pluralist curricula and Islamic higher education
- developing a three-year honours degree in Islamic Studies and Sciences which would build on, and not be narrowly dependent on, the traditional *Shia* and *Sunni* theological syllabi
- developing a two-year foundation degree, perhaps employment-based, in applied, practical theology
- re-orienting Islamic Studies programmes at first degree and postgraduate level to make them more relevant for women and men who wish to undertake faith leadership responsibilities as teachers, chaplains, scholars

¹⁸ Triangulation involves collecting data from different data sources e.g. Interviews, observations and written records already in existence. Comparison and contrast of such varied data will facilitate understanding of discrepancies and inaccuracies in any one data source.

Our recommendations were not implemented by the commissioning government, New Labour, or by the new government, which was the Tory-Liberal Democrat coalition and had not commissioned the work. The research provided anecdotal and evidence-based data of some of the hindrances that are keeping such activity to a minimum. Our findings also demonstrate the lack of higher education opportunities that are available for Muslims (and others) who wish to enhance both their understanding of Islam and their effectiveness as British citizens (*Mukadam et al* 2010: CLG funded). We have fortunately received further funding to disseminate our findings, and this follow-on project now necessitates sharing our findings with the academic community of British universities, the Muslim colleges, other religious representatives, interfaith experts and members of civil society. Such an approach necessitates working with academics from both Muslim institutions and universities to identify and develop understandings of the road blocks that prevent partnerships, and to also explore ways to dismantle these roadblocks¹⁹. Interim findings of this follow-on dissemination project confirm the existence of a category error: counter-terror personnel from the Prevent team are attending our workshops to represent the government; for me this is a category error based on the hasty generalisations made about British Muslims, using the inductive fallacy that evidence from small samples can be extrapolated to a population. Muslim activity on campus is thereby assumed to have the characteristics of radicalisation and terrorism, not ambitions to attaining higher education.

The calculus of negation

Humans tend to calculate reality in terms of positive/negative dualist patterns and in an age of extremes these binaries become more exaggerated and more dangerous, both within political language and in the desperate search for religious recognition. By contrast, humans also think about unity, about being the same as each other: humans constantly seek *identity*, sameness, in the sense of sameness with self as argued by Parmenides. I show in my book *Ricœur and the negation of happiness* how Ricœur returned after twenty years of studying negation, to welcome Kant's early essay about negative magnitudes, in which he shows us how the positive and the negative should be seen as equally strong and potent and 'good'²⁰. This can be developed to show how Ricœur transformed the other person (whom Plato saw as negative because incomprehensible) into the post-Kantian, post-Hegelian negative that *balances* the so-called positive: vibrant and facing up to its own dualist fallacies, such as Jew versus the majority or Muslim versus the majority. My research on Ricœur and the negative demonstrates to me how important it is to take into account these negative

¹⁹ <http://www.derby.ac.uk/collaborative-partnerships-project>

²⁰ Kant E 1763 'Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy' in *1755-1770 Theoretical Philosophy* trans David Walford in collab with R Meerbote Cambridge: Cambridge University Press

aspects of human nature and gives me the strength to work with negative government agendas in order to celebrate difference and try to function usefully within a 'liberal democracy' in which all citizens should have equal rights and equal access to education.

Contributi/4

La relazione d'alterità e la libertà meta-conflittuale.

Prospettive di Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur

di Maria Cristina Clorinda Vendra

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 12/02/13. Accettato il 08/04/13

In the contemporary epoch, characterized by world wars, religious conflicts and economic crises, the respect of the otherness and the dignity of interpersonal relationships has come to be problematic. This essay highlights the possibility of rethinking an authentic otherness relationship through the rediscovery of a figure of freedom: the meta-conflicting freedom. The main references are Lévinas' and Ricœur's works, with a particular focus on Totality and Infinity and The Course of Recognition. The possibility of peace is open but not automatically ensured.

Introduzione

«La storia dice: violenza. La coscienza ha un soprassalto e dice: Amore».¹

I grandi scontri politici e religiosi della modernità e l'inasprirsi della dimensione conflittuale nell'epoca contemporanea hanno reso sempre più problematico il rispetto per la dignità delle relazioni interumane. Tenendo in considerazione la drammaticità storica dell'ultimo secolo, la presente riflessione ha come obiettivo la possibilità di ripensare un'autentica relazione d'Alterità grazie alla ripresa di un'importante figura della libertà. Nella storia della filosofia, il paradigma del conflitto diventa emblematico a partire dalla riflessione di Thomas Hobbes,² il quale concepisce la natura umana come originariamente malvagia, violenta, bramosa di potere e volta al possesso. All'interno di tale concezione le relazioni interumane sono impossibili poiché ogni uomo, essendo dotato di un'illimitata libertà d'azione, tenta di prevalere violentemente sugli altri. Seguendo questa visione pessimistica dell'uomo, Hobbes nega che le relazioni inter-personali sorgano in virtù di una spontanea benevolenza originaria; pertanto, risulta chiaro che l'unico

¹ P. Ricœur, *La Questione del Potere*, Cosenza 1991, p. 28

² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la Materia, la Forma e il Potere di uno Stato Ecclesiastico e Civile*, a cura di A. Pacchi, Milano 2011.

motivo per cui gli uomini decidono di unirsi in società e regolare i loro rapporti mediante le leggi non è l'amore, ma il timore della morte.

In contrasto con il paradigma del conflitto e la concezione pessimistica dell'uomo, nella tormentata situazione storica del XIX secolo, Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur presentano due prospettive alternative, le quali aprono la possibilità alla meta-conflittualità.

Riprendendo la tradizione classica, entrambi i pensatori ritengono che l'uomo è originariamente sociale, disponibile alla relazione con gli altri e aperto spontaneamente alla dimensione politica.

Inoltre, le riflessioni di Lévinas e Ricoeur rievocano una dimensione essenziale dell'umanità che era stata cancellata nella filosofia a partire dalla crisi del volontarismo medievale, ossia la concezione dell'uomo come soggettività che è strutturalmente in relazione. Sostenendo che l'uomo è soggetto di relazioni, questi filosofi riprendono una figura di libertà a lungo tempo dimenticata nel pensiero occidentale, la quale aprirebbe la possibilità di superare il conflitto: la libertà di relazione.

Di conseguenza muovono un'aspra critica alle filosofie che hanno posto al centro delle loro speculazioni l'io assoluto, misconoscendo il valore che hanno le autentiche relazioni inter-soggettive nella costituzione dell'io.

Nella prospettiva lévinassiana e ricœuriana l'uomo viene detronizzato, decentrato dalla sua egemonica autonomia e autoreferenzialità, in quanto è posto fin da principio in relazione con l'alterità; si profila che l'io può giungere a se stesso grazie alle relazioni, poiché solo in questo modo è possibile la sua autentica crescita e il perfezionamento della sua libertà, la quale si scopre originariamente legata alle differenze e meta-conflittuale.

Da ultimo, ogni relazione autentica ha come caratteristiche principali il rispetto e la responsabilità. Sarà proprio a partire dal concetto di responsabilità che Ricoeur criticherà la concezione lévinassiana della relazione.

Spontaneità, amore, rispetto, responsabilità sono cifre delle autentiche relazioni interumane tra libertà originariamente in partecipazione e meta-conflittuali.

Prospettiva di Emmanuel Lévinas: dalla Libertà Monologica alla Libertà Dialogica, dal Conflitto al Meta-Conflittuale.

La Libertà nella Totalità: il Medesimo e la sua Violenza

Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori

di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori della totalità stessa).³

Lévinas, fin dalle prime righe della prefazione di *Totalità e Infinito*, sviluppa la sua critica nei confronti del concetto di totalità. L'opera ha come bersaglio polemico gran parte della filosofia occidentale, accusata di essere un pensiero della totalità e di aver commesso un grave errore nel coniugare l'indagine sulla libertà con quella sulla necessità.

La riflessione occidentale si è dimostrata incapace di pensare insieme la differenza e l'identità: la differenza è stata pensata con il sacrificio dell'identità o l'identità col sacrificio della differenza. In continuità con questa tesi Labate afferma: «la filosofia occidentale nell'incessante sforzo di unificare, tende a non ascoltare l'io e l'altro, l'identità del soggetto e la trascendenza del volto d'Altri». ⁴ Lévinas può quindi concludere che la filosofia è stata un pensiero della violenza, «una riduzione dell'Altro al Medesimo». ⁵

La totalità si costituisce a partire dalla signoria dell'io, il quale è libero di ricomprendere nel suo spazio ogni differenza: l'io signore e sovrano della totalità è il Medesimo (*Même*), il quale esercita in questa dimensione la sua volontà egoista.

Nella totalità la differenza incontrata dal Medesimo è una pura differenza logica, mentre la differenza come alterità è spenta. È chiaro che in questa situazione non vi è autentico spazio per l'*Autrui*, il quale entra in contatto con il Medesimo soltanto perdendo la propria alterità, cioè sacrificandosi alla sua violenza. L'altro nella totalità è quindi incontrato dalla posizione originaria del Medesimo, ⁶ il quale è auto-fondato e non ha bisogno di relazioni per costituirsi.

Nella totalità la libertà del Medesimo è illimitata, indeterminata, senza ostacoli che possano intralciarne i movimenti. Lévinas criticando questo tipo di libertà anarchica, ha di mira il soggetto solo, senza relazioni costitutive con Altri. In questo senso la libertà del Medesimo si configura come originaria, ma di un'originarietà che è all'origine di nulla, in quanto nel suo spazio egotico non può esser donato nulla di nuovo.

³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, Milano 1980, p. 20.

⁴ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in G. Ferretti e R. Mancini, *La Dignità della Libertà: Itinerari nel Pensiero Contemporaneo*, Pisa-Roma 2003, p. 201.

⁵ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 41.

⁶ Cfr. Ivi, p. 44: «Questa è la definizione della libertà: mantenersi contro l'altro, malgrado ogni relazione con l'Altro, garantire l'autarchia di un io».

Contestualmente Lévinas afferma: «non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. Non ricevere nulla o essere libero».⁷

Se la vera libertà umana fosse forza cieca, indifferente, illimitata e originata da sé, ogni relazione tra due o più libertà sarebbe destinata allo scacco, al fallimento e alla guerra o, nel migliore dei casi, alla pace della contabilità,⁸ la quale nasconde il movente originario dell'egoismo e della violenza.

Di contro, la libertà può proporre un modello di non violenza: rinunciando alla propria originarietà e riconoscendo l'originario appello dell'alterità, essa si scopre capace di relazione etica e si affida al messaggio di non violenza proveniente dal volto d'Altri.

La libertà autentica dell'uomo è quindi possibile superamento del conflitto e della violenza: libertà meta-conflittuale.

La libertà dialogica: libertà meta-conflittuale

Il volto con cui si presenta l'Altro -assolutamente altro- non nega il Medesimo, non gli fa violenza come l'opinione o l'autorità o il sovranaturale taumaturgico. Resta a misura di chi accoglie, resta terrestre. Questa presentazione è la non-violenza per eccellenza, infatti invece di ledere la mia libertà la chiama alla responsabilità e la instaura. Non-violenza, mantiene però la pluralità del Medesimo e dell'Altro. È pace.⁹

Queste parole, tratte dalla terza sezione di *Totalità e Infinito*, esprimono la possibilità di uscire dalla guerra, dal conflitto, dall'egoismo dispotico del Medesimo, grazie all'autentica libertà umana intesa come libertà di relazione meta-conflittuale.

Lévinas opponendosi alla concezione della libertà originaria presente nella totalità, sostiene che essa è originata, perciò non è proprietà di un io padrone, ma è «donata a se stessa da un *primum* che sia trascendente all'io».¹⁰ L'*Autrui* è perciò considerato come anteriore all'io e accompagna la nascita di quest'ultimo, il quale si ritrova da sempre «già in compagnia d'Altri».¹¹

Da queste ultime conclusioni è chiaro che l'io autentico è una soggettività strutturalmente e originariamente in relazione.

In contrasto con la concezione del Medesimo come *causa sui* e padrone indiscusso della totalità, Lévinas sostiene che l'io ancor prima dell'epifania del volto dell'altro e della trascendenza ad esso legata, è già accompagnato

⁷ *Ivi*, p. 41.

⁸ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che Essere o al di là dell'Essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano 1983, p. 158: «L'essenza [...] è una contabilità rigorosa in cui, secondo un'espressione banale nulla si perde e nulla si crea. La libertà si compromette in questo equilibrio dei conti».

⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 208.

¹⁰ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 214.

¹¹ *Ivi*, p. 215.

dalla presenza d'altro. L'io, infatti, può giungere a se stesso grazie ad un «processo di gestazione» in cui emerge da subito la dipendenza dall'alterità, pertanto, in ogni fase del suo sviluppo l'io comprende la propria libertà originata e strutturalmente relazionale.

In primo luogo l'io si afferma come io di godimento: «aria, acqua, cibo sono cose che avendo in sé un'alterità -non essendo dentro l'io- permettono all'io di soddisfare il bisogno e di affermarsi come io di godimento».¹²

In questa fase della gestazione, descritta nella seconda sezione di *Totalità e Infinito*, l'io ha libertà finita, discendente e dipendente dall'elementare.

È importante evidenziare che tale vincolo viene considerato dal filosofo come un'opportunità positiva:

vivere significa giocare, a dispetto della finalit  e della tensione dell'istinto; [...] Consiste nel mordere a pieni denti i cibi del mondo, nell'accettare il mondo come ricchezza, nel far risaltare la sua essenza elementare.¹³ L'elementare da cui l'io dipende   la condizione di possibilit  del possesso e del godimento delle cose da parte dell'io.¹⁴

L'* l mental*, infatti,   lo sfondo a partire dal quale l'io «gode delle cose, mangia, si nutre, induge a suo capriccio».¹⁵ Di contro, l'elementare si sottrae al pieno dominio dell'io e gli elementi, i quali gli permettono di godere ed essere felice, possono rivoltarsi, causando una situazione di insicurezza e incertezza tenebrosa.¹⁶ Fin da questa prima fase della gestazione, l'io prende consapevolezza di non esser sovrano del mondo elementare e si ritrova ad essere un re spodestato dalla sua egemonica autoreferenzialit .¹⁷

In seconda istanza, l'io di godimento tenta di porre fine all'inquietudine proveniente dagli elementi, trasformando le cose in oggetti al fine di ripararle dalla possibilit  di distruzione: l'io, che si trova «immerso nell'elementare»,¹⁸ pu  emergere da esso e grazie a un movimento di raccoglimento pu  prenderne distanza.¹⁹

D'altraparte il soggetto, raccogliendosi e distanziandosi dall'elementare, non si situa in un vuoto solipsismo, ma ha bisogno di esser confermato nella sua identit  dall'alterit ; infatti, Labate afferma:

¹² *Ivi*, p. 214.

¹³ E. Lévinas, *Totalit  e Infinito. Saggio sull'Esteriorit *, cit., p. 135.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 132: «L'ambiente ha uno spessore proprio. Le cose si riferiscono al possesso, possono esser portate via, sono mobili; l'ambiente a partir dal quale vengono a me   senza eredi, fondo o terreno comune, non-possedibile».

¹⁵ S. Labate, *Libert  e Gratuit  nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 216.

¹⁶ E. Lévinas, *Totalit  e Infinito. Saggio sull'Esteriorit *, cit., p. 143: «Il godimento   senza sicurezza [...] un godimento che   gi  felice nell'elemento e per il quale l'inquietudine diventa sensibile solo in forza di questa felicit ».

¹⁷ Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Riva, Troina 2008, p. 18: «Esistere, apparire alla vita umana come umani, diventa allora faccenda non pi  di un porsi ma di un deporsi».

¹⁸ E. Lévinas, *Totalit  e Infinito. Saggio sull'Esteriorit *, cit., p. 133.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 155-168.

l'io nel raccogliersi sfugge ai pericoli degli elementi, ma non per questo si autocostruisce: l'apologia dell'io solo, il raccoglimento prevede come sua condizione l'anteriorità dell'alterità che lo accoglie; l'io costruisce la sua dimora in un mondo già abitato da altri.²⁰

La libertà dell'io che si raccoglie e sfugge dall'insicurezza del mondo elementare, si esercita in questa fase della gestazione, come libertà di possesso delle cose.²¹

Giunto a questo momento, il processo di costituzione dell'io non è ancora compiuto, infatti, al fine di affermarsi come autentica soggettività, deve attuare un ulteriore passo in cui dovrà liberarsi non solo della libertà di godimento, ma anche della libertà di possesso. Pertanto Lévinas afferma che «per poter rifiutare sia il godimento sia il possesso, è necessario che io sappia donare quello che possiedo. [...] Ma per questo è necessario che incontri il volto in-discreto di Altri che mi mette in questione».²²

Il filosofo lituano non intende la relazione con il volto d'Altri semplicemente come percettiva, ma come indice di un legame etico²³. Infatti, nel dialogo con Philippe Nemo, Lévinas afferma: «La relazione con il volto può essere senz'altro dominata dalla percezione, ma il volto in quanto volto non vi si riduce».²⁴ Labate commenta a tal proposito che «Altri nel volto si fa carne e si rivela al contempo come ciò che sfugge alla materialità della carne».²⁵

Il volto nella sua apparizione parla e la sua prima parola è un ordine, un comandamento: «tu non ucciderai»;²⁶ pertanto è possibile sostenere uno stretto legame tra il volto e il linguaggio poiché il soggetto, rispondendo all'appello di non-violenza proveniente dal volto d'Altri, constata di essere da sempre accompagnato e vigilato dall'altro fin dall'inizio della sua costituzione; per questi motivi Lévinas asserisce: «l'estraneo che non ho né concepito, né partorito, l'ho già in braccio».²⁷

La libertà dell'io si scopre, quindi, fin da principio legata ad Altri e per questo motivo convocata alla responsabilità. Grazie all'*Autrui* che si rivela e si dona nell'epifania del volto, l'io è chiamato ad uscire dal chiuso della totalità e dall'egoismo, dal monologo e dal silenzio, scoprendo la sua autentica libertà come originata da Altri e a questo destinata: l'io è per-altri e la responsabilità, riprendendo le parole di Lévinas, «mi incombe».²⁸ In

²⁰ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 218.

²¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 162: «L'avvenire imprevedibile dell'elemento -la sua indipendenza, il suo essere- il possesso, la domina, la sospende, la aggiorna».

²² *Ivi*, p. 174.

²³ Cfr. *Ivi*, p. 203: «Il volto, ancora tra le cose, apre un varco nella forma che per altro lo determina. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, fosse anche godimento o conoscenza».

²⁴ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 89.

²⁵ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 219.

²⁶ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 92.

²⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che Essere o al di là dell'Essenza*, cit., p. 114.

²⁸ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 96.

questo modo, la libertà abbandona la dimensione dell'egoismo e dell'interesse propri di un io chiuso nella totalità, poiché ora «l'io si disinteressa di sé nell'urgenza della destinazione della relazione ad Altri».²⁹

Agli antipodi rispetto allo spazio della totalità e della violenza, la libertà si scopre originata dalla convocazione d'Altri: «è la Trascendenza a costituire l'origine della libertà umana, l'altro in me come il per altri che mi costringe e promuove».³⁰ Quindi:

affinché la libertà finita possa rilevare come sua origine la Trascendenza o l'Infinito -l'infinito della trascendenza-, essa dev'esser suscitata in forma alternativa al potere e alla contabilità; dev'essere convocata senza perdita ma anzi nella sovrabbondanza; dev'esser offerta dall'amore, dev'esser amata.³¹

Responsabilità, volto, amore, sono i caratteri di un'autentica libertà al di là del conflitto.

Prospettiva di Paul Ricœur: Homme Faillible, Homme Capable e Reciprocità.

*Dall'Autofondazione dell'Io alla tensione tra
Homme Faillible e Homme Capable: la fragilità della libertà umana*

«L'uomo è la Gioia del Sì nella tristezza del finito».³²

In linea con la riflessione lévinassiana, Paul Ricœur muove una forte critica alle filosofie che pongono al centro della loro speculazione l'io e ne sostengono l'autofondazione. Il suo pensiero è quindi volto al distacco da queste riflessioni, in quanto, utilizzando le parole di Alici, esse «hanno erroneamente offuscato l'idea del sé in relazione per affermare un io che si pone in modo assoluto».³³

Il pensatore francese mira a ripensare l'autentica natura del soggetto, il quale non può costituirsi solipsisticamente,³⁴ ma si trova da sempre con gli altri nella molteplice articolazione delle sue dimensioni. La critica alla soggettività inautentica apre quindi la possibilità ad una nuova prospettiva che intende pensare, come afferma Jervolino,

²⁹ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 223.

³⁰ *Ivi*, p. 224.

³¹ *Ibid.*

³² P. Ricœur, *Finitudine e Colpa*, Bologna 1970, p. 235.

³³ L. Alici, *Il Paradosso del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, Milano 2006, p. 27.

³⁴ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un Altro*, Milano 1993, p. 78: «Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona -ego cogito- [...] l'egologia postula il complemento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è l'io».

una soggettività finita, contingente, carnale, plurale, un soggetto creativo senza esser creatore; [...] un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa.³⁵

Analogamente a quanto argomentato da Lévinas, il soggetto autentico per giungere a se stesso deve relazionarsi ad Altri, ma a differenza del processo di gestazione dell'io e delle sue fasi, Ricœur concentra la sua riflessione sulla soggettività nella descrizione delle due dimensioni antropologiche fondamentali: la capacità e la fallibilità. Pertanto, la soggettività autentica, che è strutturalmente relazionata all'alterità, si riconosce agente e sofferente nel processo di conquista di sé.

Descrivendo la dimensione dell'*homme faillible*, emerge la situazione di precario equilibrio e di tensione vissuta dal soggetto, il quale si trova da sempre relazionato ad altri.

Ricœur elaborando una fenomenologia del volontario e dell'involontario,³⁶ tenta di recuperare e tematizzare le molteplici dimensioni dell'uomo fallibile ponendo l'accento sulla sua finitezza. L'analisi del volontario e involontario fa emergere la fragile stabilità della realtà umana, la quale si rivela, come afferma Alici, «paradossale convivenza di azione e passione, iniziativa e recettività, grandezza e miseria»,³⁷ in una sorta di «indipendenza dipendente».³⁸

Uno dei temi centrali nell'analisi del volontario e dell'involontario, è quello del corpo; riprendendone la descrizione proposta da Lévinas in *Totalità e Infinito*,³⁹ Ricœur intende la corporeità come luogo in cui convivono dialetticamente e non conflittualmente, il proprio e l'estraneo. Nel corpo emerge l'unità sostanziale della soggettività, del suo vissuto e si ha l'esperienza di una prima alterità intesa come ereditaria e ricevuta.⁴⁰ Il corpo, quindi, non è mai solo, ma incontra originariamente Altri nell'atto stesso della propria autonomia.

Il corpo, i suoi bisogni e desideri sono segno, oltre che della relazione originaria con l'alterità, dell'instabilità e del difficile equilibrio propri della condizione umana; pertanto, come l'io lévinassiano, il sé ricœuriano è consapevole di avere limiti alla propria libertà di godimento e di possesso.

Si profila che il soggetto nell'itinerario di conquista di sé prende consapevolezza della propria fragilità, ne cerca le ragioni e sperimenta la propria possibile apertura.

Volontario e involontario, apertura e confine, infinito e finito, sono le note caratteristiche del cammino della soggettività e della sua

³⁵ D. Jervolino, *Ricœur. L'Amore Difficile*, Roma 1995, p. 27.

³⁶ Cfr. P. Ricœur, *Filosofia della Volontà. Il Volontario e l'Involontario*, Genova 1990.

³⁷ L. Alici, *Il Paradosso del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, cit., p. 36.

³⁸ P. Ricœur, *Filosofia della Volontà. Il Volontario e l'Involontario*, cit., p. 478.

³⁹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 168.

⁴⁰ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un Altro*, cit., pp. 439-440: «La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive [...]. In breve, essa è l'origine di qualsiasi "alterazione del proprio" [...] l'ipseità implica un'alterità "propria", se così si può dire, di cui la carne è il supporto».

libertà essenzialmente fragile. La sproporzione e la fallibilità, coordinate antropologiche essenziali, aprono ad una nuova e autentica concezione dell'umano e della sua libertà: l'uomo consapevole della sua situazione non si paralizza in un vuoto solipsismo, ma si apre autenticamente alla relazione.

È importante precisare che la concezione ricœuriana della fragilità è in contrasto con quella hobbesiana,⁴¹ la quale intende la vulnerabilità come condizione paradigmatica dell'uomo nel senso di basilare impedimento ad una relazione originariamente pacifica;⁴² secondo questa concezione, dato che la fragilità è fonte di insicurezza e di sfiducia, ciascuno rifluisce solipsisticamente su se stesso e vive in una situazione irrispettosa dell'alterità.

Il superamento di questa concezione pessimistica e la possibilità del passaggio ricœuriano tra la fragilità e il senso della cura non possono esser intesi come puro automatismo, ma dev'esserci un fondamento che li rende plausibili. Si può concludere che la base teorica che permette la compresenza di fragilità e capacità, quest'ultima intesa come cura responsabile verso l'alterità, è il tema del riconoscimento, il quale annuncia un bisogno etico essenziale. Si ha quindi con Ricœur una negazione dell'*homo lupus* hobbesiano a favore dell'*homo homini frater*,⁴³ concezione che apre la possibilità di pensare l'altro come fratello col quale condividiamo originariamente la cosa più preziosa presente in noi esseri umani: la nostra libertà.

La fiducia nella finitezza e la fecondità della tensione insita nell'umano permettono il passaggio dall'*homme faillible* a l'*homme capable*, ossia capace di impegno e di incontro reciproco con l'alterità. Coerentemente Alici afferma: «Ricœur trasforma la crisi in impegno, interpreta la fragilità dell'uomo a partire dalla condizione di possibilità della sua libertà e trasfigura la fallibilità in capacità».⁴⁴

La finitudine dell'umano è perciò intesa come positiva appartenenza ad un contesto ricco di possibilità che attendono risposta dalla nostra libertà e dal nostro impegno.⁴⁵

Il soggetto, prendendo posizione nelle situazioni incerte, si trasforma da spettatore della propria miseria, in agente «che scopre creando e crea scoprendo».⁴⁶ La creazione del soggetto in riferimento al cammino di conquista di se stesso, non è da intendere come auto-posizione di sé e dell'altro: l'uomo, infatti, può nascere a se stesso, crearsi autenticamente

⁴¹ Anche E. Lévinas in modo simile fa proprio il tema della vulnerabilità, infatti asserisce nell'opera *Umanesimo dell'altro Uomo*, Genova 1985, p. 143: «l'essere umano è sempre stato vulnerabile, fragile, e sempre lo sarà, da capo a piedi, sino alle midolla delle ossa».

⁴² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la Materia, la Forma e il Potere di uno Stato Ecclesiastico e Civile*, cit., p. 101: «Troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio».

⁴³ Cfr. V. Mancuso, *Io e Dio. Una Guida dei Perplessi*, Milano 2011.

⁴⁴ L. Alici, *Il Paradosso del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, cit., p. 63.

⁴⁵ Cfr. D. Iannotta, *L'Alterità nel cuore dello Stesso*, Introduzione a P. Ricœur, *Sé come un altro*, p. 18: «la finitude è positiva appartenenza a un contesto in movimento, che offre alternative e attende la risposta del nostro impegno»

⁴⁶ P. Ricœur, *Muore il Personalismo, Ritorna la Persona*, in *La Persona*, Brescia 2002, p. 32.

e avvicinarsi alla corrispondenza del *soi* con il *soi-même*, solo nel riconoscimento e nella relazione con l'alterità.

L'homme capable ha diverse capacità specifiche, le quali mettono in luce l'intrinseco legame con l'alterità.⁴⁷ Esercitando le proprie abilità, il soggetto diventa pienamente consapevole dell'impossibilità di autofondarsi; pertanto Rigobello asserisce:

l'incontro con l'alterità è esperienza di passività e raffronto con essa: l'altro si pone come differenza, estraneità, limite. Ciò è speculativamente ricco di conseguenze poiché impedisce l'autofondazione di se stessi.⁴⁸

Il legame con gli altri è un costitutivo della persona, in virtù di un'apertura reciproca strutturale e di una «dissimmetria originaria che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità».⁴⁹

L'esercizio delle proprie capacità nello spazio della finitudine permette di pensare un'autentica relazione interumana alla luce della reciprocità, della responsabilità e del rispetto. È così aperta la possibilità di una relazione tra libertà che si riconoscono reciprocamente fragili, capaci e meta-conflittuali.

Responsabilità, Reciprocità e Riconoscimento: Ricoeur con e oltre Lévinas

«Il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto dell'autonomia del sé, ma ne dispiega sul piano dell'obbligo, della regola, la struttura dialogica implicita».⁵⁰

Dopo aver descritto i caratteri essenziali dell'autentica soggettività, è necessario comprendere le tre categorie centrali nella riflessione ricœuriana sulla relazionalità: la responsabilità, la reciprocità e il riconoscimento. Queste categorie permettono di pensare un autentico rapporto interpersonale tra soggettività libere e strutturalmente inter-relazionate. Pertanto Ricoeur presenta la sua filosofia come «tentativo di sviluppare la dinamica interrelazionale, superando la semplice dialogicità tra io e tu».⁵¹

La prima categoria essenziale per la possibilità di una inter-relazionalità tra soggetti autentici è quella della responsabilità: l'agente responsabile è colui che comprendendo l'intenzione delle sue azioni, si fa carico delle cose e degli esseri di cui risponde.

Sebbene l'intenzione e la responsabilità siano legate, è importante sottolinearne la differenza: la responsabilità convoca il soggetto sul piano

⁴⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento*, Milano 2005, pp. 112-127.

⁴⁸ A. Rigobello, *Impegno Ontologico e Maieutica dell'Altro*, in AA. VV., *L'io dell'Altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova 1993, p. 69.

⁴⁹ *Ivi*, p. 287.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sé come un Altro*, cit., p. 319.

⁵¹ *Ivi*, p. 117.

esteriore, ossia storico-temporale dell'esistenza, di contro l'imputabilità resta legata soltanto all'interiorità della coscienza degli agenti.

La soggettività autentica, comprendendo di potersi costituire come libera e responsabile delle proprie azioni nella relazione con gli altri, prende costantemente consapevolezza della falsa idea di autofondazione. Si evince che il soggetto non può costituirsi autonomamente e rispondere degli altri solo dopo la propria autoposizione, ma come sostiene Piali,

prima ancora della risposta il soggetto si trova nella prossimità di altri: la responsabilità non è un momento consecutivo alla costituzione del soggetto, ma è l'orizzonte ultimo nel quale prende forma la soggettività: il per altri viene prima del per sé.⁵²

Il sé e l'altro si fanno carico reciprocamente delle loro libertà e responsabilità, riconoscendosi mutualmente capaci e fragili.⁵³

La responsabilità è quindi legata ad altre due categorie fondamentali della relazione autentica: la reciprocità e il riconoscimento. Ricoeur, infatti, afferma che alla base dell'incontro con gli altri vi è un'asimmetria originaria «che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità»⁵⁴. A partire dall'originaria dissimmetria, grazie ai concetti di responsabilità, reciprocità e riconoscimento, il filosofo francese mira ad una nozione matura di relazionalità, nella non paradossale convivenza di reciprocità e asimmetria, poiché solo in questo modo si può trovare «la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto» e che consente l'incontro del sé con l'altro in una struttura pacificata di riconoscimento.⁵⁵

I concetti di mutualità e riconoscimento segnano il distacco dalla riflessione lévinassiana. Sebbene Ricoeur sia d'accordo con Lévinas nel concepire il soggetto come decentrato, relazionato ad altri e responsabile, si distanzia per la concezione di alterità. Ricoeur ritiene che la riflessione di Lévinas impedisca di

sapere in quale maniera una filosofia dell'asimmetria originaria tra l'io e l'altro, asimmetria colta a partire dal primato etico dell'altro, possa rendere conto della reciprocità tra partner disuguali.⁵⁶

L'accusa alla filosofia lévinassiana è di non aver compreso la vera relazionalità tra i soggetti, avendo posto l'alterità come unica fonte di responsabilità; conseguentemente Ricoeur asserisce che

⁵² L. Piali, *Fenomenologia del Fragile: Fallibilità e Vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Napoli 1998, p. 54.

⁵³ Cfr. A. Danese, *Le Sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in *Persona, Comunità e Istituzioni. Dialettica tra Giustizia e Amore*, pp. 108-109: «quando il fragile non è qualcosa ma qualcuno [...] questo qualcuno ci appare come affidato alle nostre cure, affidato al nostro carico: ne siamo caricati. [...] Il fragile che è qualcuno conta su di noi: egli attende il nostro aiuto e le nostre cure; confida nel fatto che noi faremo questo. Questo legame di fiducia è fondamentale».

⁵⁴ P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento*, cit., p. 287.

⁵⁵ *Ivi*, p. 289.

⁵⁶ *Ivi*, p. 181.

non si instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro in tal senso si absolve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa.⁵⁷

La dissimmetria originaria deve quindi essere superata dalla sollecitudine e dalla responsabilità, dalla reciprocità asimmetrica che conserva la differenza dell'umano e dal riconoscimento dell'alterità che ci accompagna da sempre.

Le soggettività libere e volte al pacifico riconoscimento reciproco, aprono una nuova possibilità per pensare un rapporto in cui il sé e l'altro, come sostiene Iannotta, «non sono elementi separati che si presuppongono o che si intersecano o che si offrono ad un'analisi comparativa»,⁵⁸ ma si trovano spontaneamente disponibili l'un l'altro.

Concludendo, l'io e l'altro trovandosi originariamente aperti alla mutua relazione e riconoscimento, rendono possibile il passaggio da un'originaria dissimmetria ad una relazione intersoggettiva che conserva la differenza e in cui le libertà possono riconoscersi vicendevolmente meta-conflittuali.

Conclusioni

La presente riflessione, attraverso l'analisi della prospettiva lévinassiana e ricœuriana, presenta un possibile superamento della logica conflittuale grazie alla ripresa dell'autentica libertà umana: la libertà relazionale e meta-conflittuale. Per esporre il tema della mia proposta, è stato necessario richiamare due temi a lungo offuscati nella riflessione filosofica: la spontanea benevolenza umana e l'originarietà delle relazioni.

È emerso che la libertà non può essere un monologo dell'io con se stesso, altrimenti verrebbe negata l'apertura relazionale essenziale all'autenticità dell'umano; pertanto, la vera libertà umana si dà nella partecipazione originaria con gli altri, nel dialogo e nella spontanea benevolenza aperta alla differenza.

L'insuperabile tensione strutturale dell'umano tra fragilità e capacità, io e alterità, non implica quindi una dimensione conflittuale e violenta dei legami, ma è proprio mantenendo questa struttura complessa che è aperta la possibilità di superamento delle crisi umane.

Inoltre, entrambe le concezioni filosofiche proposte sostengono che alla base delle relazioni vi è un'asimmetria originaria, la quale permette la conservazione delle differenze e il rispetto per l'irripetibilità dell'uomo. I due autori si differenziano però nel modo di intendere l'asimmetria e il fondamento della relazione con l'alterità.

⁵⁷ P. Ricœur, *Sé come un Altro*, cit., p. 284.

⁵⁸ D. Iannotta, *L'Alterità nel cuore dello Stesso*, cit., p. 42.

Mentre la proposta lévinassiana fa ricorso a un'evidenza etica originaria, Paul Ricœur pone tre categorie essenziali alla base della soggettività autentica e dell'intrinseca relazione dell'io con l'altro: il riconoscimento, la reciprocità e la responsabilità. In continuità con questi temi, il filosofo francese sostiene che il sentimento della reciprocità comprenda contemporaneamente sia la similitudine che la differenza: «l'altro è il mio simile! Simile nell'alterità, altro nella similitudine».⁵⁹ A mio giudizio, la proposta ricœuriana ha alla base un argomento onto-antropologico.

La natura intrinsecamente sociale dell'uomo, la spontaneità benevola alle relazioni inter-umane e la libertà come cammino di partecipazione e condivisione non conflittuale con l'alterità, costituiscono quindi un modello alternativo alle dinamiche del conflitto. La possibilità per la pace è così aperta, ma non automaticamente assicurata.

⁵⁹ P. Ricœur, *Le Problème Du Fondement De la Morale*, in «Sapienza», XXVIII, 3, 1975, p. 31.

¶ Sezione Terza

Articoli/4

Paul Ricœur fra critica e convinzione

di Daniella Iannotta

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 18/03/13. Accettato il 22/04/13

Moving from the hermeneutic assumption of Ricœurian philosophy, this essay investigates how thinking *in medias res* “and never at the beginning or at the end” allows for carrying out a reflection which stems from the manifold modalities of being in the world, and also allows for its transformation into word by that *man capable* of talking, acting, narrating himself, feeling responsible, whom Ricœur is endlessly outlining in his work. This provides for the philosophy of deviations and crossings, which regulates thinking in view of the confrontation and dialogue with all positions – including those more distant from Ricœur. From this perspective, despite the impossibility of reconciling philosophical and theological-religious thinking, Ricœur acknowledges the existence of “intersections” and exchanges, whereas the latter may give the former “to think”. So it is for the meditation on Jesus’ passion, death and resurrection in an anti-sacrificial perspective. In this case, Ricœur encounters the Johannine interpretation proposed by Xavier Léon-Dufour, whose essence is briefly resumed here. The philosophical proposal originating from it becomes ethical in Ricœur, himself presenting it as a “positive ethics of detachment”: the detachment from all *post-mortem* concerns for better focussing on the opportunity which Jesus’ death and resurrection offer, in the first place, to human action in the “communitarian diakonia”; in the second place, to the recovery of sense through looking “at the essence”.

L’ermeneutica della *condizione storica* dell’essere umano, che Ricœur ha costantemente perseguito dall’interno della sua appartenenza al pensiero riflessivo, si fa traccia, nella sua opera, di un confronto preciso, costante, talvolta puntiglioso con ogni proposta teoretica foss’anche alternativa rispetto alla propria, in vista di “far lavorare” in un dialogo fecondo il “conflitto delle interpretazioni”, che non voglia tenersi sul piano puro e semplice della esclusione. Alla sequela del Maestro, dunque, vorremmo riprendere direttamente alcune delle suggestioni ricœuriane utili per ripensare il rapporto della critica con la convinzione e, a un tempo, mostrare come il filo del suo discorso sia in grado di “dare a pensare” *di più e altrimenti nella nostra epoca della crisi e del conflitto*, nella consapevolezza che ogni crisi è momento di de-cisione, e dunque preludio di un nuovo progetto.

Non possiamo, comunque, in via preliminare, non tener conto del fatto che, nel corso di tutta la sua opera, Ricœur si sia sempre battuto contro quello che egli chiamava un “amalgama ontoteologico”, in cui la filosofia avesse a giocare un ruolo “cripto-teologico” e la fede biblica una “funzione cripto-filosofica”. E, tuttavia, l’incontro della critica con la convinzione può

accadere su un altro piano, quello del *pensare a partire da* magnificamente espresso fin dalla *Simbolica del male*. Cifra di una voce “altra” rispetto a quella della riflessione pura, il simbolo “dà a pensare”, dice Ricœur, che più volte ribadisce la necessità di tenere, *kierkegaardianamente*, “lo sguardo fisso sull’eccezione”, a misura che «la filosofia ha sempre da fare con la non-filosofia, poiché la filosofia non possiede un oggetto proprio. Essa riflette sull’esperienza, su tutte le esperienze, sul tutto dell’esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia possiede le proprie *fonti* al di fuori di se stessa»¹. Potremmo pertanto dire: «Paul Ricœur dà a pensare», parafrasando il famoso aforisma, coniato per il simbolo. Il *simbolo dà a pensare*, infatti, è cifra di un cominciare dal *già là* del senso, mai “all’inizio o alla fine”, ove la riflessione filosofica si attesta come compito e progetto di quell’uomo “fallibile” che tuttavia è “capace” *di parlare, di agire, di raccontarsi, di riconoscersi responsabile, di essere* nella complessità delle dimensioni della vita, ivi comprese quelle che la descrizione pura “lascia fuori di sé” e che, nel linguaggio, vengono a parola con il loro carico di enigmi, zone d’ombra, tensioni. Il primo *compito* della filosofia, insomma, «non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare»². All’interno di questo *oriente*, la frontiera religiosa della filosofia non appare più una “barriera, bensì un confine”, come sottolinea con linguaggio kantiano Francesca Brezzi, che definisce Ricœur un pensatore «che si fa carico e riflette tutte le fluttuazioni, ambiguità e crisi del nostro tempo»³.

Caduto, dunque, il sogno di una mediazione totale dell’esperienza, sempre le stesse e sempre nuove, le domande “importanti per noi” – come avrebbe detto Wittgenstein – chi sono io? da dove vengo? verso dove mi muovo? chi sono gli altri che con me popolano il mondo? preludono a una risposta nella consapevolezza di una ineludibile precarietà. Lo spazio del simbolo, pertanto, si fa cifra dell’inoggettivabile, dell’indicibile che si attesta entro le maglie di una parola, che mira a coglierne financo i sospiri nella pluralità dei linguaggi del nostro plurivoco rapportarci al mondo. Simbolico per eccellenza, dunque, il linguaggio religioso può “dare a pensare” ma, a un tempo, può “dare a credere” a chi se ne senta “convocato”⁴.

Ora, noi tutti ben conosciamo, e abbiamo tenuto a precisarlo in via preliminare, quanto Ricœur sia stato chiaro sul fatto che il discorso filosofico debba essere completamente “autonomo” operando una «messa tra parentesi conscia e risoluta, delle convinzioni» che ci «legano alla fede biblica»⁵. Se, pertanto, la filosofia corre il rischio di percorsi aporetici, la teologia non può risolverli né può appianare la gratuità della fede assumendo

¹ P. Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, in “Cahiers de Philosophie”, nn. 8/9 (1989), ora in *Lectures 2*, Paris 1992, p. 34.

² Id., *Finitudine e colpa. II. La simbolica del male*, tr. it. di M. Girardet a cura di V. Melchiorre, Bologna 1970, p. 624.

³ *Ivi*, p. 26.

⁴ Id., *Le sujet convoqué: à l’école des récits prophétiques*, in « Revue de l’Institut Catholique de Paris », n. 28 (1988).

⁵ Id., *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Milano 1993, p. 100.

il “ruolo ormai vacante della fondazione ultima”⁶. Così, a proposito del termine “Dio”, il Nostro fa rilevare che «non funziona come un concetto filosofico»: nonostante “tutti i tentativi” di far coincidere il nome Dio con l’essere, «la parola “Dio” dice di più: essa presuppone il contesto globale costituito dallo spazio interno di gravitazione dei racconti, delle profezie, delle leggi, degli inni e così via. Comprendere la parola “Dio” è seguire la freccia di senso di questa parola» e cioè «riunire tutti i significati proposti dai discorsi parziali» aprendo «un orizzonte che sfugga alla chiusura del discorso»⁷. Ma questo equivale a una operazione di *ermeneutica biblica*, laddove la Bibbia viene considerata come un testo della nostra Tradizione al cui *oriente* possiamo decidere di installarci e, a un tempo, possiamo saggiarne le proposte di mondo entro cui ricomprenderci. Interessante, in questa chiave, la lettura della parola “Cristo”, cui Ricoeur riconosce «il potere di incarnare tutti i significati religiosi in un simbolo fondamentale: il simbolo di un amore sacrificale, di un amore più forte della morte» e aggiunge: «È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione che dà alla parola “Dio” una *densità* che la parola “essere” non può avere in sé»⁸. La dimensione religiosa, insomma, può “dare a pensare” proprio a partire dalle forme logico-linguistiche della sua stessa articolazione.

In questa chiave, evidente appare la presenza del teologico e del religioso in Ricoeur che, nel percorrere la *via longa* delle manifestazioni del sé, con i suoi “esercizi di esegesi biblica” perviene a una sorta di “ricapitolazione” delle dimensioni di quello stesso sé – *sé come un altro* – che si coglie “convocato” e “rispondente”, cioè dipendente “da una parola che lo spoglia della sua gloria”⁹. E se è vero che «questa ricapitolazione non costituisce una subdola rivincita dell’ambizione di fondazione ultima che la nostra filosofia ermeneutica non cessa di combattere»,¹⁰ pure essa esibisce una nuova possibile risposta alla domanda *chi sono io?*, filo conduttore dell’opera ricœuriana nel suo insieme. In proposito, possiamo riprendere un testo emblematico nella produzione ricœuriana, in cui il riconoscimento del sé “in quanto altro” – che, partito dalla critica del *cogito* dei primi testi, era pervenuto alla sua composizione semantica, pragmatica, narrativa, etico-morale, ontologica in *Sé come un altro* – viene condotto a un nuovo e più radicale spossessamento, che investe quello stesso sé parziale e frammentario.

Nel saggio *Lecture e meditazioni bibliche*¹¹ per la prima volta Ricoeur sostiene: «È per noi un compito dato il far comunicare registri distinti: quello del morale filosofico e quello del religioso» e subito aggiunge: «È ciò che direi oggi, dopo aver difeso, per decine di anni, talvolta astiosamente, la distinzione dei due registri».¹² Critica e convinzione si installano così ai due

⁶ *Ivi*, p. 102.

⁷ *Id.*, *Dal testo all’azione*, tr. it. di G. Grampa, Milano 1989, p. 124.

⁸ *Ivi*, pp. 124-125.

⁹ *Id.*, *Sé come un altro*, cit., p. 102.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ In *Id.*, *La critica e la convinzione*, tr. it. D. Iannotta, Milano 1997.

¹² *Ivi*, p. 223.

estremi di un nuovo “arco ermeneutico” dello spiegare e del comprendere, e certamente si tratta di un “arco” più sottile e rischioso. Così, se la critica scaturisce da “poteri che io domino”, la convinzione fa capo a un “fondo di interpellanza”, che viene “da più lontano” ed è costitutiva sia del “soggetto ricevente” che del “soggetto critico”.¹³ E mentre la prima sembra far trapelare un “cristianesimo da filosofo”, la seconda si attesta in una sorta di “veemenza ontologica” dell’uomo di fede. Il discorso è condotto, come d’abitudine, all’interno del fenomeno testuale nella sua complessità. L’attenzione al testo, alla sua composizione, alla sua valenza pragmatica, alla sua capacità di farci condurre un vero e proprio “laboratorio del giudizio morale” sono ben noti e degni di attenzione. In questo caso, tuttavia, vorremmo fermarci non tanto sulle questioni di metodo quanto sui contenuti di senso, che Ricœur propone nella sua lettura e, in particolare, sul ripensamento del significato della Passione, della Morte e della Resurrezione di Gesù. Ricœur dice, infatti di tenere «molto a liberare la teologia della croce dall’interpretazione sacrificale»¹⁴ sulla scia di una tradizione interpretativa “forse minoritaria” ma “più profonda”, il cui accento cade sul “dono gratuito” che Gesù fa della propria vita. È la lettura giovannea, come mette in rilievo Xavier Léon-Dufour, con il quale Ricœur si confronta.

Nell’introduzione al suo lavoro *Face à la mort: Jésus et Paul*, Xavier Léon-Dufour pone, infatti, il problema della morte e della sua “necessaria” definizione in funzione di quello della vita, sia che la si consideri quale morte fisica oppure quale morte spirituale. Di fronte alla “durezza” dell’argomento, Xavier Léon-Dufour mira a recuperare la dimensione simbolica delle *due morti* e, a un tempo, la “questione di linguaggio” che essa comporta, nella misura in cui l’incontro con il “mistero” della morte postula anche una revisione dei “linguaggi del catechismo classico”, laddove una *comprensione immaginaria* della vita dopo la morte, «tende a trasformare la terra in una “valle di lacrime”» e «provocando l’evasione verso il cielo, rischia di paralizzare l’azione a vantaggio degli uomini»¹⁵. Un tale *nodo* del questionamento determina la necessità di pensare a partire da Gesù stesso e dal senso che la sua morte – e la morte degli altri – assume all’interno dei Vangeli. Facendo, pertanto, un lavoro di chiarificazione di linguaggio, Xavier Léon-Dufour evidenzia come, ad esempio, il termine “sacrificio” non debba avere nulla a che fare con la sofferenza poiché Gesù «non ha desiderato la sofferenza né la croce in quanto meritorie; egli le ha soltanto accolte come l’inevitabile conseguenza della sua missione e della sua testimonianza»¹⁶. Lo stesso vale per il termine “espiazione”, se

espiare significa rendere nuovamente piacevole qualcuno che aveva rotto un legame con me stesso: si tratta innanzitutto della relazione fra due esseri. In breve, [...] espiare i peccati non significa subire un castigo, foss’anche accettato

¹³ *Ivi*, p. 206.

¹⁴ *Ivi*, p. 213.

¹⁵ X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris 1979, p. 16.

¹⁶ *Ivi*, p. 17

come proporzionato alla colpa; significa, con una fede agente, lasciarsi riconciliare da Dio¹⁷.

Davanti alla morte, peraltro, lo stesso Gesù è “toccato nel più intimo” come ogni essere umano e, tuttavia, egli spezza nettamente il legame di morte e colpevolezza caratteristico del principio di retribuzione, per volgere lo sguardo alla necessità che ognuno ha di “mettersi in questione”, di convertirsi, dice Gesù, per “non morire a causa del peccato”. Così, il testo di Mc 10,28 recita: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna». Al di là delle questioni concernenti la divisione di anima e corpo, di tipo strettamente ellenistico, è importante che il testo inviti a non temere la morte fisica, anche violenta, ma la “morte definitiva”: se, dunque, c'è un *mistero* della morte, c'è un simbolismo che, narrativamente, ci introduce in una realtà inaccessibile, una “verità esistenziale”, per cui il credente “sa” che, “malgrado tutto”, Dio è il Dio della vita, vincitore della morte.

Dio risulterà vincitore, sia! Ma come? Questa vittoria, che gli ebrei speravano per la fine dei tempi, il cristiano sa che è già stata realizzata nella resurrezione di Gesù tra i morti. Da parte sua, Gesù non aspetta di essere resuscitato per proclamare in che senso la morte ai suoi occhi è già sconfitta. Egli lo fa implicitamente durante le usanze ebraiche della sepoltura e del lutto, egli lo mostra simbolicamente attraverso i suoi gesti di “resurrezione”¹⁸.

Gesti che, tuttavia, non si esprimono soltanto nell'invitare la madre a “non piangere” e subito dopo al defunto: «Giovinetto, dico a te, alzati!» (Lc 7, 13-15), ma che partecipano anche al dolore, come testimoniano le lacrime di Gesù per la morte dell'amico Lazzaro, e Giovanni mostra che il “turbamento” deve essere considerato l'atteggiamento normale davanti alla perdita dell'amico, anche se il senso di quel pianto vada simbolicamente amplificato, nella misura in cui le «lacrime di Gesù simbolizzano le lacrime stesse di Dio di fronte alla morte che separa gli esseri».¹⁹ Léon-Dufour, pertanto, di contro alla “serenità” dei Sinottici, sottolinea che Giovanni, con il passaggio attraverso la tristezza, consente di “entrare più profondamente” nel *mistero di Gesù*, per cui al di là delle rappresentazioni più svariate possiamo dire che: «il cielo e l'inferno non sono altro che Dio, che Gesù Cristo presente o assente»²⁰.

È il “linguaggio apocalittico”, nota Léon-Dufour che è presente accanto a quello “profetico” del regno “a venire” e che si esprime nelle parole di Gesù che afferma: «il regno di Dio è in mezzo a voi»²¹. Il linguaggio apocalittico «si è già collocato al termine della storia»: piuttosto che parlare al futuro

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁸ *Ivi*, p. 40.

¹⁹ *Ivi*, pp.46-47.

²⁰ *Ivi*, pp. 49-50.

²¹ Lc 17, 21.

di un a-venire, parla di un “mondo dall’alto”, “celeste”, che si oppone al “mondo terrestre”. In tal modo, mantiene una differenza fra i “due mondi” ma diverso ne è l’approccio categoriale: il linguaggio profetico, con il suo sguardo rivolto in avanti, favorisce “la speranza”, il linguaggio apocalittico «richiede una visione di fede». Se è “fin da ora” che il credente “è passato dalla morte alla vita”, allora possiamo affermare che «il giudizio si compie oggi attraverso la parola del Cristo sempre vivente». Ed è la fede a consentirci di «scorgere questa fine già là nel presente», di scoprire «la realtà dell’altro mondo attraverso la sua manifestazione in questo mondo». Il linguaggio apocalittico offre “grandi vantaggi” e «gli spiriti contemporanei si trovano a loro agio nell’ascoltarlo» nella misura in cui «valorizza immediatamente il presente, impedendo l’evasione nel sogno di un mondo perfetto ma assente»²². Tuttavia, l’esegeta non può non evidenziare che le due prospettive coesistono nei Vangeli e che, se dobbiamo evitare una possibile “evasione fuori dal presente”, parimenti dobbiamo schivare un «“attivismo” che non ha più nulla a che vedere con la proclamazione evangelica»²³. Da questo punto di vista, Léon-Dufour precisa che in Giovanni non si avverte l’incompatibilità poiché egli intende i due linguaggi nella loro prospettiva simbolica. Per lui, dunque, il tempo non è più, dopo la venuta di Gesù, la mera “successione dei giorni” fino al compimento, ma la “dimensione nuova” dell’*eternità*:

Se è vero che l’operazione simbolica della fede fa passare da un mondo a un altro mondo per trasformazione del primo, possiamo dire che la terra, ben reale e distinta, simbolizzi il cielo. Secondo il linguaggio della fine dei tempi, il cielo non è la terra e la resurrezione dei morti avrà luogo al termine della storia. Secondo il linguaggio dell’eterno nel tempo, la terra è e non è il cielo stesso, laddove la parola di Gesù “anticipa” il giudizio in atto. L’una e l’altra affermazione sembrano contraddittorie soltanto per colui che ignora la natura dell’operazione simbolica che fonda la società, e del simbolo che è e non è ciò che simbolizza²⁴.

Una eco di tale concezione è evidente in Ricoeur, che condivide l’attenzione ai sensi più autentici delle Scritture. Così è chiaro che la liberazione dal “terrorismo”, per così dire, di posizioni giustizialiste o consolatorie, accompagnata dal recupero della valenza *simbolica* del linguaggio – profetico o apocalittico che sia – venga recepita dal filosofo in varie circostanze²⁵. Nel filosofo, tuttavia, differenti sono le esigenze della riflessione e, dunque, le movenze stesse del pensiero che, se incrocia un cammino pure ne intraprende un altro, altrettanto gravido di senso per il nostro essere nel mondo. Pensiamo, a esempio, al rifiuto ricœuriano dell’*assillo* del futuro anteriore, del trattarmi come il “morto di domani”,

²² Id., *Face à la mort: Jésus et Paul*, cit., p. 57.

²³ *Ivi*, p. 58.

²⁴ *Ivi*, p. 61.

²⁵ Pensiamo, ad esempio, a un breve saggio «Accompagner la vie jusqu’à la mort» (in *Esprit*, mars-avril 2006), in cui Ricoeur si pronuncia contro qualsiasi “tentazione doloristica” che susciti una “resistenza all’uso di antidolorifici” in malati terminali allo scopo di “congiungere” la sofferenza umana «con quella del salvatore in una intenzione redentrice» (p. 318).

che alimenta l'immaginario della fede e impedisce alla riflessione di tenersi unicamente nello spazio del *simbolico*.

Ascoltata la voce di un esegeta, che scava nelle profondità della propria fede per coglierne le sfumature e i sospiri più segreti, recuperiamo allora quella del filosofo, che della fede vuole cogliere il "da pensare".

La lettura filosofica

L'apertura al simbolico nella prospettiva esegetica di Léon-Dufour bene rappresenta quella "tradizione minoritaria", di cui parla Ricoeur, del quale vogliamo ora affrontare la prospettiva della vita fino alla morte. Profondo e ancora una volta fecondo il suo auspicio di essere vivo fino alla morte, nel lutto delle rappresentazioni immaginarie del *post-mortem* è occasione per "pensare di più e altrimenti" come nei voti del nostro percorso. Il punto nodale, dicevamo, sta nella lettura della Passione e della Morte di Gesù in chiave antisacrificale. Da qui per il Nostro scaturisce una *reinterpretazione* dei racconti della Resurrezione, in chiave *critica*: ma forse, egli dice, «proprio qui il filosofo, che io sono, anima l'apprendista teologo che si agita in me». Nell'immaginario dei racconti della resurrezione, egli vede un mascheramento del senso teologico «della resurrezione in quanto vittoria sulla morte». Vittoria che forse ancora una volta sotto la spinta del filosofo che è in me, sono tentato, sulle tracce di Hegel, di comprendere [...] come resurrezione nella comunità cristiana, la quale diventa il corpo del Cristo vivente. La resurrezione consisterebbe nell'avere un altro corpo da quello fisico, vale a dire nell'acquisire un corpo storico». ²⁶ Riprendiamo Léon-Dufour, il quale nota che a partire dal "discorso degli addii", Giovanni utilizza «un sorprendente miscuglio dei tempi dei verbi» nel quale l'a venire si mescola con il già là:

La venuta di Gesù scompiglia l'uso ordinario dei tempi: essa mostra così di essere da altrove, ma anche di dominare lo svolgersi della storia: in colui che crede, Gesù compie opere ancora più grandi di quelle che ha fatto prima della sua morte; attraverso questa azione di Cristo i discepoli sperimenteranno la presenza indefettibile di Gesù ²⁷.

Si tratta, per Ricoeur della *diaconia della comunità*, in cui "la croce e la resurrezione sono la stessa cosa". Considerando le espressioni antisacrificali di Gesù – "Chi vuol salvare la propria vita, la perda" e "Sono venuto per servire e non per essere servito" – Ricoeur afferma: «L'accostamento fra questi due testi mi suggerisce che la vittoria sulla morte nell'atto del morire non sia differente dal servizio agli altri, che si prolunga, sotto la guida dello spirito del Cristo, nella diaconia della comunità». ²⁸ Pensiamo al grido di Gesù sulla Croce: rileva Léon-Dufour che «secondo la tradizione di Marco,

²⁶ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 214.

²⁷ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, III*, tr. it. di F. Moscatelli, Milano 1995, pp. 188-189.

²⁸ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 214-215.

l'ultimo grido di Gesù inaugura il mondo nuovo; la professione di fede del centurione romano ne è la contropartita». ²⁹ Questa interpretazione è importante per Ricœur, il quale nota:

Non è, quanto meno, sorprendente che sia il centurione romano a dire, designando Gesù appena morto: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!" (Mc 15,39)? Egli viene, così, a completare il grido di Gesù: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", che è anche l'inizio del Salmo 22. [...] Nel racconto della crocifissione, Gesù recita l'inizio del Salmo: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", mentre il centurione pronuncia l'altra metà, la lode: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!".

Ricœur conclude:

La duplice parola, nel momento della morte di Gesù, anticipa il pieno compimento della resurrezione nell'altro dal crocifisso, e cioè nella comunità. Il congiungimento della lamentazione e della lode contiene l'abbozzo di una comunità incoativa, che entrerà nella storia a partire dalla Pentecoste. Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere³⁰.

L'istituzione della comunità appare, dunque, il *da pensare* della resurrezione, spesso "dissimulato nell'immaginario del racconto". Qui la *critica* raggiunge il suo apice:

La tomba vuota non significa, forse, il passaggio a vuoto fra la morte di Gesù come elevazione e la sua effettiva resurrezione come Cristo nella comunità? E il senso teologico delle apparizioni non consiste in quello che è lo spirito stesso di Gesù, che offriva la propria vita per i suoi amici, e che ora mette in moto quella manciata di discepoli, i quali, da fuggitivi, vengono trasformati in una *ecclesia*?³¹.

Si avverte la forte matrice etica del pensiero ricœuriano, ancorato all'impegno sociale, politico, religioso entro a una comunità di pensiero e di azione. La resurrezione, insomma, viene rappresentata e detta entro a una comunità "ineluttabilmente storica" e nella storia va recuperata la carica simbolica, al di là della preoccupazione personale del *post-mortem*. Così Ricœur si tiene al suo "cristianesimo da filosofo", da cui fa scaturire il filo della *convinzione*, che, con la diaconia nella comunità, assume un senso etico nella movenza di una attestazione vissuta, in cui convergono le linee del pensiero e dell'azione.

Sulla *critica*, dunque, si innesta la *convinzione* lungo la cerniera della "vita fino alla morte": «la vita di fronte alla morte prende una V maiuscola, e questo è il coraggio di essere vivi fino alla morte». Nell'atto estremo di questo coraggio – *io lo spero per me stesso* – si squarciano i veli di una lingua che viene da "più lungi e da più in alto" in cui si esprime «qualche cosa di *fondamentale* che, forse, allora è effettivamente dell'ordine dell'esperienza».

²⁹ X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, cit., p. 163.

³⁰ P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 215.

³¹ *Ivi*, p. 216.

Ma si tratta di «esperienze rare, forse simili a quelle vissute dai mistici»,³² ove tace la parola o si esprime nel discorso simbolico della poetica. È avvertibile l'eco di Meister Eckhart, che affida all'«uomo nobile» il compito di allontanarsi dalla *regio dissimilitudinis* per raggiungere il fondo dell'anima, ove accade la fusione con il Creatore al di là del Creatore, cioè al di là delle sue figurazioni. «Dio liberami da Dio», dice Eckhart puntando alla nascita di Dio nella «scintilla» dell'anima, in cui ogni immagine estranea deve tacere. Al mistico possiamo ricondurre l'assunzione del *distacco* da parte dell'uomo/filosofo Ricœur. L'ultima *capacità* egli affida, infatti, all'atto di rinunciare al contingente a favore del fondamentale, dove il distacco raggiunge il *lavoro del lutto*, già accostato ne *La memoria, la storia, l'oblio* al lavoro di memoria e all'oblio attivo. Distacco da sé, sia pure quel sé che arriva a possedersi in quanto altro, e sta qui il punto di inflessione dal morale al religioso, che «presuppone uno spogliamento di tutte le risposte alla questione «Chi sono io?» e implica, forse, di rinunciare alla urgenza della questione stessa, in ogni caso di rinunciare alla sua insistenza come alla sua ossessione»³³. E l'invito evangelico risuona all'orecchio del filosofo – *Chi vuole salvare la propria vita, la perda* – che si tiene alla disponibilità alla vita al di là di qualsivoglia proiezione immaginaria in un «dopo» di sopravvivenza. Lo «squarciamento dei veli che dissimulano il fondamentale» mira a un «morire che sia un'ultima affermazione della vita», un «auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita» laddove «la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*»³⁴. E questo è possibile abbandonando «la forma «immaginaria» [...] la proiezione del sé al di là della morte in termini di sopravvivenza. La sopravvivenza è una rappresentazione che resta prigioniera del tempo empirico, come un «dopo» appartenente allo stesso tempo di quello della vita»³⁵. Ora, al di là di una certa *cultura della sofferenza*, è necessario «incorporare al lavoro del lutto la sicurezza che la gioia è ancora possibile quando si abbandona tutto [...] a vantaggio della vita e dei suoi molteplici cominciamenti e ricominciamenti»³⁶. E' la «gioia di vivere fino alla fine», cioè «l'appetito di vivere, colorato da una certa incuranza, che chiamo gaiezza»,³⁷ la gioia legata al ricordo di coloro che mi sopravviveranno, inserendo la mia memoria nella sequenza delle generazioni. La gioia della nascita, che significa più della morte e, se insistente torna la domanda: «come impedire che il futuro del paradosso non reintroduca in maniera fraudolenta il futuro immaginario della sopravvivenza?», la parola di Gesù, venuto «per servire», detta la risposta: «Qui, la motivazione fondamentale di Gesù è esemplare, nella misura in cui l'*idea di servizio* riversa sul futuro dei sopravvissuti il senso della morte imminente». Al *servizio* Ricœur annette una *etica positiva del distacco*, laddove il distacco

³² *Ivi*, p. 205.

³³ *Ivi*, p. 218.

³⁴ *Ivi*, p. 219.

³⁵ *Ivi*, p. 218.

³⁶ *Ivi*, p. 219.

³⁷ *Id.*, *Vivo fino alla morte*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Cantalupa [TO] 2008, p. 43.

da sé diventa efficace sull'altro: «la predicazione del regno di Dio congiunge il distacco negativo (rinunciare a se stessi) e la forza positiva del distacco, la disponibilità all'essenziale, che regge la trasposizione di tutte le mie aspettative vitali sull'altro, che è la mia sopravvivenza»³⁸. Rinunciare all'idea della propria sopravvivenza «assume senso nel dono-servizio, che genera una comunità». Così, il Figlio dell'Uomo «è venuto non per essere servito ma per servire. Il legame morte-sopravvivenza nell'altro è annodato al servizio per... associato al dono della vita»³⁹. È questa la testimonianza forte del filosofo, che ha chiesto e ha ottenuto «di essere vivo fino alla morte». *Encore vivant*, questa è «la parola importante»⁴⁰ da opporre al *moribondo*, che io sono per chi mi accompagna, e ancor più al *cadavere*, che il mio corpo sarà. In quanto *ancora viventi* la morte può diventare l'atto di *dono* della propria vita, che rinuncia a sé e lascia spazio alla sopravvivenza dell'altro e nell'altro ma, anche, dono dell'altro che nell'agonia ci accompagna con il suo sguardo: è lo sguardo «della compassione e non dello spettatore davanti al già morto». Compassione, quale atto di lottare insieme, accompagnamento «in mancanza di una condivisione identificante, che non è né possibile, né auspicabile, laddove la giusta distanza resta la regola dell'amicizia come della giustizia»⁴¹. Condivisione «del movimento di trascendenza [...] intima dell'Essenziale, che squarcia i veli dei codici appartenenti al religioso confessionale»⁴². Compassione e condivisione indicano una dimensione etica, cioè la *capacità* di accompagnare «in immaginazione e in simpatia» la lotta dell'agonizzante che ancora è vivente, «vivente ancora fino alla morte».

Ci sembra questo il senso teologico che nella comunità dei viventi porta il Cristo risorto.

Nel pensare il distacco, allora, il Nostro arriva al silenzio delle parole, alla rinuncia delle immagini. Resta uno «schematismo analogico del fuoridal-tempo», in cui pensare attimi privilegiati e rari che si rapportano all'eternità e non al tempo. È lo schematismo della *memoria di Dio*, in cui risuona un «qualche cosa come la cura, la sollecitudine, la compassione». Con il Salmista, Ricoeur può esclamare: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio di Adamo perché te ne curi?» (Sal. 85). E ancora, con il buon ladrone può invocare: «Gesù ricordati di me quando entrerai nel tuo regno». La memoria di Dio squarcia i veli della dimensione del «fondamentale rivolto verso di noi. Allora, mi metto a meditare – *andenken!* – su un Dio che si ricorda di me, al di là delle categorie del tempo»⁴³. È il *mito personale* di Ricoeur, in cui si salva la dicibilità dell'indicibile nel legame simbolico che essa instaura. Alla memoria di Dio Ricoeur affida la sua preoccupazione di resurrezione personale a vantaggio della diaconia nella comunità.

³⁸ *Ivi*, p. 74.

³⁹ *Ivi*, p. 76.

⁴⁰ *Ivi*, p. 45.

⁴¹ *Ivi*, p. 47.

⁴² *Ivi*, p. 48.

⁴³ *Id.*, *La critica e la convinzione*, cit. p. 220.

Sul piano della convinzione, il diaconato si attesta quale fiducia senza garanzia di chi corrisponde alla chiamata – *il sé convocato* – gratuitamente con e come Cristo che si dona in maniera gratuita. Qui, diceva il Nostro in *Sé come un altro*, la *confidenza* è “più forte di ogni sospetto”, e la fiducia è anche *fidanza*. E le implicazioni della confidenza «riguardano il senso, l’intelligibilità, la giustificazione dell’esistenza. Ma [bisogna] pensare a queste implicazioni senza alcuna concessione alla sopravvivenza in una temporalità parallela a quella della sopravvivenza degli altri»⁴⁴. Allora, nel momento estremo del distacco, la voce risuona in modo altrettanto estremo, in un «linguaggio che resta molto mitico», ma che proprio in questo spezza le possibili chiusure della critica per aprire gli orizzonti della disponibilità: «Che Dio, dopo la mia morte, faccia di me ciò che vuole. Io non reclamo niente»⁴⁵. E ancora: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – tento di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»⁴⁶.

È la parola personale del credente filosofo, necessariamente diversa da quella del credente esegeta. Così, se al secondo spetta di leggere le aperture del testo al di là della storia, al primo appartiene di vedere le ricadute della Parola sulle complesse vicende umane. Nel caso di Ricoeur, ciò comporta di recuperare nelle categorie religiose una sovrabbondanza dell’essere nel mondo lasciando alla fede lo spazio personale della fiducia e dell’abbandono. Spazio non esclusivamente personale, tuttavia, nella misura in cui diventa importante testimonianza di un vivere la fede sia pur da “filosofo”. E sull’attestazione vorremmo terminare la nostra lettura, poiché in essa Ricoeur vede un importante *criterio epistemologico*, una conoscenza che si spinge al di là delle esclusioni dei linguaggi logico-formali delle scienze e della pretesa di garanzia veritativo-verificazionista che le accompagna. Conoscenza di sé come capace di agire e di soffrire, di parlare linguaggi “altri” e di testimoniare possibilità “altre” di essere e pensare nel mondo. L’attestazione, pertanto, ripetiamo con Ricoeur è «quella sorta di credenza e di confidenza che è connessa con l’affermazione del sé quale agente (e sofferente)». E «questa fiducia, questa fidanza, non sono da ricondurre all’opinione su di una scala del sapere oggettivo, in cui la *doxa* sarebbe inferiore alla *episteme*»⁴⁷ ma «l’iscrizione della verità in un registro diverso da quello della verifica»⁴⁸. Da questo punto di vista, la Resurrezione letta con lo sguardo del filosofo traccia la linea dell’*al di là* del nostro modo di abitare il mondo: al di là delle esclusioni, al di là dei pregiudizi, al di là delle prevaricazioni per fondare “fin da ora” la “diaconia nella comunità” come servizio nell’amore alla luce di un’*ottica della sovrabbondanza*, in grado di operare un ri-orientamento dello sguardo nella gestione dei rapporti

⁴⁴ Id., *Vivo fino alla morte*, cit., p. 68.

⁴⁵ Id., *La critica e la convinzione*, cit., p. 222.

⁴⁶ Id., *Vivo fino alla morte*, cit., p. 69.

⁴⁷ Id., *Sé come un altro*, cit., p. 98.

⁴⁸ *Ivi*, p. 99.

interumani. Ri-orientamento che consente di vedere in maniera “altra” le possibilità di essere nel mondo “con e per altri all’interno di istituzioni giuste”, mettendosi nell’ottica del rispetto e della pace dove non c’è più spazio per ogni guerra e soprattutto per le guerre di religione. Così, una logica “altra” è matrice di pensiero e di prassi “altri”, dove categorie “altre” come compassione, condivisione, riconoscimento/riconoscenza, perdono – e pensiamo a quanto Ricoeur fosse legato all’esperienza della Commissione “Verità e Riconciliazione” di Nelson Mandela e Desmond Tutu, come vettore di una pratica non violenta della giustizia – diventano capaci di mettere in “crisi” le nostre abitudini consolidate ma talvolta troppo “pigre”.

Poetica della vita? Senz’altro è fondamentale ci sembra quanto Ricoeur ebbe a dire a Teramo in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria e della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza: «Infine, che cosa spero? [...] Spero che ci siano sempre poeti che dicano l’amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica».⁴⁹ E la poetica della sovrabbondanza nel distacco ci pare parola efficace dell’ascolto e della prassi umana. Paul Ricoeur, potremmo allora dire, è un maestro per i nostri inquieti tempi⁵⁰, nella misura in cui si adopera per stimolare la riflessione a tutto tondo, senza resistenze o preclusioni ma in una totale apertura di fronte alle esigenze di un “pensare efficacemente” e di un “agire pensosamente” all’interno del nostro comune contesto di appartenenza.

⁴⁹ Id., *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in “Prospettiva Persona”, n. 4 (1993), p. 16.

⁵⁰ D. Iannotta, *Paul Ricoeur: un maestro per i nostri inquieti tempi*, in ID. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Cantalupa [To] 2008.

Articoli/5

Le lien social en tension entre justice et sollicitude

L'horizon politique de la sollicitude chez Ricœur et de la pitié chez Rousseau

di Annie Barthélémy

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 10/01/13. Accettato il 14/02/13

In this paper, I intend to compare Ricœur's thought about sollicitude and the role of the pitié in Rousseau's moral and political philosophy. This comparison can further enrich the reflection on the social link, an important topic in many debates about the crisis. These two philosophers examine the distinction between civic relationship and interpersonal relations, between the civic relationship and the relations that men need. Their analyses lead us to think more accurately the foundation of civic link in light of the contemporary debates about human rights in precarious situation and the conflicts between care and justice.

Si la philosophie de Ricœur incite à penser autrement en temps de crise, on peut en dire autant de la philosophie de Rousseau dont on fête en 2012 le tricentenaire de la naissance. Élaborée à l'ombre du siècle des Lumières¹, sa pensée aiguisée voire paradoxale se démarque d'une vision de l'histoire scandée par marche du progrès et conduit une réflexion sur la crise sociale et politique des systèmes monarchiques que le philosophe ressent avec lucidité :

Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir et de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter en être exempt ? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions².

Rousseau cherche alors des alternatives politiques et éducatives à cet ordre social où le lien civil s'est délité : « où il n'y a plus de patrie, il ne

¹ Cf. le titre du n. 514, 2011 du « Magazine Littéraire » : *Rousseau, l'ombre des Lumières*.

² *Émile*, liv. 3, O. C. IV, 468. Les références sont données d'après l'édition des Oeuvres Complètes dans la collection La Pléiade, chez Gallimard, elles mentionnent l'ouvrage cité, le livre, le tome des éditions complètes et la page.

peut plus y avoir de citoyen », écrit-il au livre 1 de l'Émile et conscient de la montée de l'individualisme bourgeois, il ajoute : « Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes »³. L'individualisme contemporain, conforté par le culte de la performance individuelle et par le recul des solidarités liées aux systèmes de protection sociale, conduit aussi au délitement du lien social ou à son confinement autour des liens familiaux ou communautaires.

La crise apparaît ainsi comme un moment révélateur de la nature des liens sociaux, question que Ricœur avait traitée dans un article de 1954 intitulé *le socius et le prochain*. Il est intéressant de le relire en ayant à l'esprit l'accroissement des vulnérabilités sociales et de « l'insécurité sociale »⁴ en période de crise, car il met en évidence la tension entre les relations d'assistance interpersonnelles courtes et la protection sociale liée aux relations longues médiatisées par les institutions. Or cette tension se retrouve au cœur de la petite éthique, des septième, huitième et neuvième études de *Soi-même comme un autre*, où l'articulation entre la visée éthique et la norme morale permet de penser les relations entre sollicitude et justice. Ceci nous conduit à proposer une lecture croisée des textes de Ricœur relatifs aux rapports entre sollicitude et justice et des textes de Rousseau sur la pitié, en particulier dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et le quatrième livre de l'Émile.

Une campagne publicitaire du CCFD-terre solidaire, prenant le contre-pied des appels à la compassion, affichait, sous l'image d'un jeune indien campé sur ses béquilles, ce slogan : « Ceci n'est pas un cul de jatte de Calcutta. C'est un défenseur des droits des intouchables. Le Sud mérite mieux que nos clichés ». Elle rejoint notre questionnement sur la nature de la compassion et sur les liens entre les élans humanitaires et la défense de la justice. Après avoir situé la problématique dans laquelle Rousseau inscrit son analyse de la pitié et Ricœur sa réflexion sur la sollicitude, nous analyserons ces deux notions pour mieux les comparer. Les consonances et les dissonances que révélera cette confrontation nous serviront de points d'appui pour évaluer la portée de la compassion comme réponse aux besoins des personnes en situation de précarité et discuter des tensions entre éthique du *care* et politique de l'égalité.

Dans un premier temps, nous allons situer la notion de pitié dans l'œuvre de Rousseau et celle de sollicitude dans l'œuvre de Ricœur. La notion de pitié joue un rôle décisif dans l'anthropologie rousseauiste qui récuse l'hypothèse de Hobbes selon laquelle l'homme est un loup pour l'homme. La pitié, dans ce cadre, est à la source des relations que l'homme entretient avec ses semblables à l'aube du développement de la civilisation comme au seuil de l'initiation sociale d'Émile, élevé conformément à la nature. La pitié survient au moment où l'homme sort de la solitude initiale de l'état de nature ou celle de l'enfance, vécue à l'écart de la société. Selon la reconstruction

³ *Émile*, liv. 1, O. C. IV, p. 250.

⁴ R. Castel, *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris 2003.

historique hypothétique du Second Discours, elle est avec l'amour de soi l'un des deux principes antérieurs à la raison, elle inspire « une répugnance naturelle à voir souffrir son semblable »⁵. Elle exprime donc une sensibilité innée à la souffrance humaine qui ne laisse pas l'être vivant indifférent. Selon le traité de l'éducation, elle devient un sentiment naturel qui s'éveille à l'adolescence, car à l'état civil elle n'est plus ce mouvement du cœur instinctif et frustré devant la souffrance mais un sentiment qui suppose l'expérience de la souffrance et la capacité à s'identifier à autrui par l'imagination. Sur ce sentiment se greffe l'initiation sociale d'Émile, cet être fictif prototype d'une éducation conforme à la nature de l'homme et préservé durant l'enfance des influences sociales corruptrices. Cette initiation doit d'abord montrer la similitude fondamentale des hommes sous les apparentes distinctions de l'état social, or c'est le contact avec les misères humaines qui permet cette découverte : « Nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection »⁶. Ainsi la pitié, que ce soit à la sortie de l'état de nature ou à l'état civil apparaît, à la différence de l'intérêt, comme un sentiment naturel qui nous relie aux autres hommes dont nous partageons les souffrances et la vulnérabilité.

C'est de ce fonds de vulnérabilité humaine que naît aussi la sollicitude pour Ricœur. Ce dernier n'utilise pas le terme de pitié, suspecté de renvoyer à un sentiment moins altruiste qu'il n'y paraît — celui qui s'apitoie peut se réjouir secrètement de se sentir épargné — . Pour désigner l'élan de compassion face à la souffrance d'autrui, Ricœur emploie le nom de sollicitude qui renvoie à une relation asymétrique par laquelle un être souffrant reçoit en don la sympathie — au sens étymologique du terme — . Cette notion de sollicitude prend place dans l'herméneutique du soi, déployée dans *Soi-même comme un autre*, au cœur de la petite éthique où Ricœur traite de l'articulation entre la visée éthique — « viser à la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes »⁷ — et la norme morale. C'est à la seconde composante de la visée éthique, la composante dialogale signifiée par la formule « avec et pour autrui » que renvoie « le beau nom de sollicitude »⁸ choisi par Ricœur. Ce sentiment qui nous intéresse au bien de l'autre, qui nous incite à agir en sa faveur, nous relie à lui de façon plus primordiale que la force de l'obligation morale, Ricœur lui « donne un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir », et il précise : « Ce statut est celui d'une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la vie 'bonne' »⁹. Ricœur réhabilite ainsi, contre une perspective trop rationaliste, ce sentiment moral spontanément dirigé vers autrui que

⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Première Partie, O. C. III, p. 154.

⁶ *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 503.

⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 202.

⁸ *Ivi*, p. 211.

⁹ *Ivi*, p. 222.

descelle dans le soi la souffrance de l'autre, il s'en explique : « C'est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le choix du terme «sollicitude» »¹⁰.

De cette première investigation, il apparaît qu'en dépit des contextes théoriques différents, les deux philosophes voient dans la pitié ou la sollicitude un élan fondamental vers le semblable ou vers l'autre. La sociabilité est éveillée par la fragilité et la vulnérabilité de l'humain et s'ancre d'abord dans l'affectivité ; pour Rousseau, il y a à l'origine un mouvement de compassion à l'égard de la souffrance de mon semblable; pour Ricœur, un élan de sympathie avec l'autre qui souffre qui nous anime en deçà et nous verrons aussi au-delà de la responsabilité morale que nous avons à son égard. D'emblée les deux auteurs élargissent la sphère du soi au-delà du cercle étroit du moi : les sentiments qui attachent le soi à lui-même ne sont pas par nature égoïstes, même s'ils peuvent le devenir quand la bienveillance naturelle est altérée ou étouffée. La différence entre les deux perspectives tient à l'ancrage anthropologique de la pitié et l'ancrage éthique de la sollicitude : élan vital d'une part, visée morale d'autre part, sans toutefois forcer l'opposition.

Dans un deuxième et troisième temps, nous allons approfondir les notions de pitié et de sollicitude pour mettre en évidence leurs spécificités, ce qui nous permettra de distinguer la perspective rousseauiste de celle de Ricœur.

Pour Rousseau, la pitié dans l'état civil n'est plus une sensibilité quasi animale, caractérisée par « ce pouvoir d'identification à la souffrance d'autrui «qui «est un mouvement spontané, 'obscur et vif', antérieur à toute réflexion, raisonnement et jugement »¹¹, pour reprendre la formulation synthétique de J. Starobinski. Elle ne se réduit plus à la simple répugnance instinctive à voir souffrir un membre de son espèce, elle suppose la capacité à saisir, par l'imagination, sa souffrance ; Rousseau note subtilement : « Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui »¹². Cette capacité d'identification se développe à l'adolescence, le temps de l'initiation sociale pour Emile ; son gouverneur commence par le mettre en contact avec les misères des hommes non simplement pour susciter un attendrissement larmoyant mais pour l'engager à une « bienfaisance active » : « s'il voit des affligés, il s'informe au sujet de leurs peines. . . s'il voit un opprimé gémir des vexations du puissant et du riche, il cherche de quelles manœuvres se couvrent ces vexations, et dans l'intérêt qu'il prend à tous les misérables, les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui »¹³. La pitié exprime le fait que l'homme se sent concerné par la détresse

¹⁰ *Ivi*, p. 224, note 2.

¹¹ J. Starobinski, *Pitié*, in « Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau », Paris 2006, p. 723.

¹² *Émile*, liv. 4, O. C. IV, pp. 505-506.

¹³ *Ivi*, pp. 545-546.

d'autrui, qu'il ne détourne pas les yeux, qu'il en recherche les causes et les moyens d'y mettre fin.

L'enjeu de cette socialisation par la pitié dépasse les bénéfices de cette générosité à l'égard des êtres qui souffrent, il est de prévenir les méfaits de l'amour-propre, lequel subordonne la relation à soi au regard d'autrui et à l'affirmation de sa supériorité sur l'autre. Or à l'adolescence, avec l'éveil de la sexualité, l'homme cherche à être reconnu et préféré, se développe alors l'amour-propre qui complexifie et altère l'amour de soi en introduisant la comparaison avec autrui dans cet amour naturel qui attache chacun à son bien-être et sa conservation. Chacun voulant être préféré à l'autre, de cette comparaison naissent les rivalités, les conflits et toutes les passions que Rousseau qualifie de haineuses. La pitié va alors intervenir pour modérer l'amour-propre car elle est la source des passions douces et pacifiques, comme le précise Rousseau dans le Second Discours : « Les hommes n'eussent jamais été que des monstres si la Nature ne leur eût pas donné la pitié à l'appui de la raison [...]. En effet, qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, à l'humanité »¹⁴. Cette socialisation pacifique au contact des détresses humaines sert d'antidote à la socialisation mondaine où les inégalités et la morgue des puissants font triompher l'indifférence à la misère de ceux qui, par leur position sociale, se croient épargnés des coups du sort et régner le jeu des apparences où distinctions et privilèges masquent la fragilité de la condition humaine commune.

Or c'est dans ce sentiment d'humanité que réside le cœur de la pitié ainsi que l'a montré Paul Audi¹⁵ en insistant sur « la généralisation de la pitié » qui est, selon lui, l'apport décisif de la pensée de Rousseau. La pitié n'est pas un attendrissement condescendant, car elle procède de la prise de conscience de notre commune identité : « ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes »¹⁶. Cette « universalisation de la compassion » pour reprendre l'expression de Paul Audi évite à la pitié de tomber dans les caricatures dénoncées par Nietzsche. La pitié rousseauiste n'est pas un sentimentalisme étroit :

Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce plus que de notre prochain ; car c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants¹⁷.

Commentant ce propos de l'Émile, Paul Audi voit dans Rousseau celui qui donne forme au sentiment moderne d'humanité ; en universalisant la

¹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Première Partie, O. C. III, p. 155.

¹⁵ P. Audi, *D'une compassion l'autre*, in « Revue du Mauss », n°32, 2008, pp. 185-201.

¹⁶ *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 503.

¹⁷ *Ivi*, p. 548.

compassion, Rousseau relie universel et égalité : « C'est la dignité humaine coulée dans le bronze de la philanthropie »¹⁸, résume Paul Audi. Rousseau donne à cet élan de la compassion non seulement un horizon objectif aux dimensions de l'humanité tout entière mais aussi une résonance subjective qui intériorise la relation à tout homme considéré comme mon semblable. Il érige, conclut Paul Audi, la compassion en un a priori de la sensibilité qui structure le lien social, avant même l'intervention de la raison et du droit mais il en préfigure la finalité à savoir la communauté sous le règne de la justice. Myriam Revault d'Allonnes souligne aussi ce statut pré-politique de cet affect structurant qui nous intègre dans une humanité partagée¹⁹.

Examinons maintenant les composantes de la sollicitude chez Ricœur, celle-ci se situe aussi en amont de la pratique politique mais pour des raisons différentes qui tiennent à son ancrage éthique dans le face à face interpersonnel. La septième étude place d'emblée la sollicitude sous le signe de l'altérité, d'une altérité liée intimement à l'estime de soi. Le premier trait de la sollicitude découle d'une analyse de la relation interpersonnelle entre amis, menée dans le sillage d'Aristote. Le souci de la vie bonne qui concerne d'abord le soi à la recherche d'une vie accomplie où l'on donne le meilleur de soi-même ne peut s'incarner dans l'isolement, il suppose un appui réciproque dans lequel chacun recherche avec et pour l'autre une vie bonne, comme cela se fait dans la relation entre amis. La conception aristotélicienne de l'amitié est à l'arrière-plan de la notion ricœurienne de sollicitude. Comme l'amitié, la sollicitude suppose un échange entre donner et recevoir mais alors que l'amitié atteint « un point fragile d'équilibre où le donner et le recevoir sont égaux par hypothèse »²⁰, la sollicitude est une relation asymétrique entre celui qui compatit et celui qui dans sa souffrance « paraît réduit à la condition de seulement recevoir »²¹. La sollicitude caractérise donc une relation concrète interpersonnelle asymétrique, un échange dans lequel l'initiative de celui qui compatit l'emporte sur l'apparente passivité de celui qui reçoit la compassion. Cependant Ricœur décèle sous cette apparente passivité, un « donner qui n'est plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister mais dans sa faiblesse même », et il ajoute, en évoquant les gestes et les murmures échangés à l'heure de l'agonie : « C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange »²². On le voit la sollicitude s'adresse au prochain et non au *socius* pour reprendre les termes de l'article de 1955, au « toi » dans son altérité intime et non au « il » anonyme. Aussi peut-on définir la sollicitude comme une relation interpersonnelle réciproque qui rééquilibre la dissymétrie initiale des positions ; elle se déploie à l'occasion de la rencontre d'une détresse

¹⁸ P. Audi, *D'une compassion l'autre*, cit. p. 197

¹⁹ M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris 2008, pp. 69-70.

²⁰ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 221.

²¹ *Ivi*, p. 223.

²² *Ibidem*.

humaine et tire sa force de l'élan que lui donne son enracinement dans la visée éthique : « la sollicitude en tant qu'échange mutuel des estimes de soi, est de part en part affirmative »²³.

Alors que Rousseau met l'égalité au cœur de la compassion, dirigée envers l'espèce humaine plutôt qu'envers le prochain, Ricœur pense la sollicitude sous le signe de la réciprocité et de la mutualité en référence à l'altérité des personnes en relation : « La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage »²⁴. Sous cette différence de perspective, ils s'accordent en considérant la pitié et la sollicitude comme des expériences partagées de la fragilité de la vie humaine. Le souci de l'égalité dans sa dimension universelle relève de la justice pour Ricœur, en articulation avec la sollicitude : « le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude ; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ de l'application est l'humanité entière »²⁵. L'égalité caractérise la relation au tiers qui s'étend au-delà du face à face et qui se vit dans le cadre d'institutions visant à la vie bonne : « L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles »²⁶. Il est intéressant de relire l'article de 1955 à la lumière de cette conclusion de la septième étude, Ricœur n'oppose pas les relations courtes et personnelles aux relations longues médiées par les institutions, ce qui le conduit à articuler la notion d'humanité à celle de pluralité des personnes.

Il s'en explique dans la huitième étude où la discussion du formalisme kantien peut être lue comme une confrontation indirecte avec la pensée de Rousseau. Ricœur reproche à Kant de penser la notion d'humanité davantage « dans le prolongement de l'universalité abstraite qui régit le principe d'autonomie » que dans son déploiement en une pluralité et une diversité de personnes considérées comme fin en elles-mêmes, au risque souligne Ricœur « d'atténuer, au point de l'évacuer, l'altérité qui est à la racine de cette diversité »²⁷. Précisément, la force de la pensée de Rousseau c'est de donner chair à l'idée d'humanité par l'imagination identifiante et le sentiment de sympathie. L'idée rousseauiste d'humanité échappe donc à la critique du formalisme kantien, comme le souligne Allan Bloom, l'attachement de Rousseau à la singularité individuelle en fait sa modernité et l'éloigne de l'universel abstrait²⁸. Cependant Rousseau n'atteint pas la synthèse que Ricœur opère entre altérité et humanité car chez lui, la pitié nous unit directement et affectivement à la totalité des hommes, considérés comme

²³ *Ivi*, p. 258.

²⁴ *Ivi*, p. 236.

²⁵ *Ivi*, p. 236.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 258-259,

²⁸ « L'humanité est une abstraction, à moins que l'individu unique ne construise un pont qui le relie à elle par le sentiment. La compassion est ce pont, et son émergence est la première étape dans l'entreprise de surmonter l'opposition naturelle entre soi et les autres » A. Bloom, *L'Amour et l'Amitié*, trad. fr. P. Manent, Paris 1996, p. 95.

semblables. Or Ricœur met la médiation au cœur de la sollicitude ainsi que le souligne la discussion de la notion kantienne de personne qui intervient dans la deuxième formulation de l'impératif catégorique²⁹. Pour Ricœur, la référence à la personne « vient équilibrer celle d'humanité, dans la mesure où elle introduit dans la formulation même de l'impératif la distinction entre «ta personne» et «la personne de tout autre» »³⁰. Cette distinction réintroduit la pluralité estompée dans l'idée abstraite d'humanité et s'incarne dans le sentiment de respect d'une personne à l'égard de toute autre personne. Mais pour Ricœur, ce sentiment de respect ne va pas jusqu'à la racine de l'altérité comme la voix de la sollicitude « qui demande que la pluralité des personnes et leur altérité ne soient pas obliérées par l'idée englobante d'humanité ». En réalité, le respect comme sentiment dérive de la norme morale laquelle s'impose pour faire face aux puissances négatives du mal et de la violence. Or dans des situations de conflits moraux, ce respect des personnes peut se trouver en concurrence avec le respect de la loi ; par exemple, l'application du principe de vérité dans la parole donnée se révèle délicate dans certaines situations concrètes. Ainsi lorsqu'un médecin ou un proche sont devant une personne gravement malade, par égard pour cette personne, ils ne peuvent ignorer les retentissements personnels de ce qui sera dit et de la manière dont cela sera dit. Dans ce cas comme dans d'autres analogues, il est nécessaire, selon Ricœur, d'écouter par-delà la norme morale la voix de la sollicitude. Celle-ci, en remettant au premier plan la visée de la vie bonne pour autrui, permet d'inventer, en situation, l'attitude morale à adopter. Ainsi, conclut Ricœur, le respect en appelle à la sollicitude, soucieuse de l'altérité des personnes, mais « à une sollicitude critique, qui a traversé la double épreuve des conditions morales du respect et des conflits suscités par ce dernier »³¹. Cette notion de sollicitude critique, respectueuse de la dignité de celui à qui elle porte secours et ancrée dans la sphère des relations interpersonnelles mues par l'exigence de mutualité, fait l'originalité de la réflexion de Ricœur sur la compassion.

En quoi cette comparaison entre la pitié dans l'œuvre de Rousseau et la sollicitude dans celle de Ricœur, permet-elle de penser la question du lien social dans la crise économique et sociopolitique actuelle, c'est-à-dire à un moment où beaucoup de personnes sont fragilisées du fait de l'accroissement des inégalités et de l'affaiblissement des protections sociales étatiques ? Cela évite, selon nous, d'opposer frontalement la force du droit et du combat politique aux ressources de la compassion mais permet plutôt de les penser en tension, afin de ne pas pervertir ce qu'en 1955 Ricœur appelait la dialectique du prochain et du *socius*. Sans recours à la compassion, la

²⁹ « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais comme un moyen », cité dans P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 258.

³⁰ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 261.

³¹ *Ivi*, p. 318.

justice qui ne voit que le tiers anonyme peut devenir inhumaine ; sans appui sur la justice, la compassion qui soulage le proche peut être aveugle.

Premièrement, Rousseau comme Ricœur nous rappellent qu'en amont de toute relation humaine, interpersonnelle ou sociale, il y a cet a priori de la sensibilité qui nous ancre dans une commune humanité. C'est un élan spontané vers l'autre homme vivant qui nous ressemble et à qui nous ressemblons fondamentalement et avec qui nous partageons la fragilité de ce bien précieux qu'est la vie. La pitié rousseauiste, comme la sollicitude ricœurienne, renvoient à « ce geste d'affection qui prend appui sur la similitude de l'autre »³², pour reprendre la définition de Paul Audi. Ce lien vital élargit l'amour de soi dans la perspective anthropologique de Rousseau ou vient en continuité de l'estime de soi dans la perspective éthique de Ricœur. Cet élan expansif permet selon Paul Audi de rétorquer aux contempteurs d'une pitié condescendante et secrètement intéressée : « la compassion aurait-elle été une figure de l'égoïsme si elle pouvait ne pas se confondre avec la révélation de la vulnérabilité comme essence de la vie »³³.

Deuxièmement, l'expression de la compassion, si elle renvoie à la commune vulnérabilité humaine, ne dissimule pas les inégalités sociales. Pour Rousseau comme pour Ricœur, si la compassion n'est pas la justice, non seulement elle doit nécessairement aller de pair avec elle mais elle en demeure l'inspiratrice. Lévi-Strauss avait bien remarqué que pour Rousseau les distinctions sociales et culturelles se déploient à partir d'une appartenance commune à l'espèce vivante que constituent les hommes. « Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité »³⁴ conseille Rousseau ; ainsi la socialisation d'Emile, débute par la compréhension, grâce à la compassion, de la foncière similitude des hommes, avant l'étude de leur diversité historique et des inégalités sociales. La progression de l'initiation sociale d'Émile permet le regard critique qui suscite l'indignation devant les injustices. Si Ricœur a placé, à l'horizon de la visée de la vie bonne pour soi et pour autrui, l'incarnation de cette visée dans les institutions, il a en outre indiqué que les règles de la justice présupposent un sens de la justice, qui procède de cette visée téléologique et l'inspire dans bien des situations où le formalisme de la règle ne suffit pas. En situation de crise, ces deux philosophes nous incitent à ne pas opposer la pratique de secours aux victimes de la crise et l'action politique pour transformer les situations qui fragilisent socialement beaucoup de citoyens. D'une part, l'expression des sentiments d'humanité, en étayant la référence aux droits de l'homme, peut les rendre moins abstraits et nous engager au plus près de ceux dont il faut défendre les droits. D'autre part, la prise en compte des vulnérabilités sociales exige de ne pas les rabattre sur la fragilité existentielle ; face aux vulnérabilités issues des inégalités sociales la compassion n'est pas seulement une offre de soulagement mais aussi un moyen de lutte. Les propos très durs que Rousseau

³² P. Audi, *L'empire de la compassion*, St-Just-la-Pendue 2011, p. 18.

³³ *Ivi*, p. 28,

³⁴ *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 504.

tient à l'endroit des puissants et des philosophes qui, éloignés des autres qui souffrent, ont étouffé en eux la voix de la pitié sont éloquents. C'est une façon de démontrer la force de la compassion par l'examen des conséquences de sa disparition dans l'indifférence aux misères d'autrui ou pire le mépris. Qui n'entend la critique sociale poindre derrière l'affirmation : « les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches »³⁵ ?

Troisièmement, ni Rousseau, ni Ricœur ne s'appuient sur cette filiation de la justice au sentiment de compassion pour annuler la spécificité du plan politique, la compassion ne demeure toujours qu'une facette du lien social qu'il s'agit de penser en contraste ou en articulation avec le lien politique où les hommes se concertent en vue du bien commun. Dans la philosophie de Rousseau, cela se marque dans l'opposition entre les ressorts de la pitié qui unissent les hommes et le jeu des intérêts particuliers qui les divisent. Si la morale rousseauiste exclut l'utilitarisme, l'altération de la pitié sous la pression de l'amour-propre et la concurrence engendrée par la multiplication des besoins dans un monde aux ressources limitées exigent d'autres formes d'union entre les hommes. Le Contrat Social fonde le lien politique sur l'engagement mutuel et le droit au nom de la préservation de la liberté et de la sécurité des contractants. S'il y a bien chez Rousseau l'utopie de communautés restreintes liées par des attachements mutuels, comme l'est la communauté de Clarens décrite dans la Nouvelle Héloïse, cette utopie reste un rêve qui ne peut être une alternative politique pour gouverner les sociétés inégalitaires où règne la loi du plus fort. Aussi est-il injuste de vilipender Rousseau, comme le fait Hannah Arendt, parce qu'il aurait valorisé une politique de la compassion. La même vigilance à préserver la spécificité de la sphère politique est au cœur de la philosophie de Ricœur qui propose de penser dialectiquement la tension entre attachements communautaires et relations civiques. Dès l'article de 1955, Ricœur mettait en évidence « l'unité d'intention qui sous-tend la diversité des relations à autrui »³⁶. Cette unité d'intention, il la déploie trente ans plus tard dans la formule qui résume la visée éthique, « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »³⁷, une manière de souligner que la visée éthique doit s'inscrire dans chaque plan que ce soit dans le rapport à soi, à l'autre dans sa singularité, à tout homme quel qu'il soit. Ricœur n'a jamais opposé radicalement relations chaleureuses aux proches et relations médiatisées par les institutions qui englobent les tiers anonymes. Pour lui, pas question de valoriser unilatéralement la réciprocité des relations personnelles comme les nostalgiques qui rêvent de petites communautés en marge de l'histoire, ou à l'inverse de ne compter que sur l'universalité des rapports juridiques impersonnels comme ceux qui, à l'appui de certaines interprétations hégéliennes ou marxistes, font de l'État le garant de relations sociales authentiquement justes. Dans son commentaire de l'article de 1955, Olivier Abel souligne le retournement ricœurien de la notion du

³⁵ *Ivi*, p. 504.

³⁶ P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris 1955, p. 105.

³⁷ *Id.*, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 202.

proche : le proche n'est pas tant celui qui objectivement se trouve dans une proximité spatiale ou affective à la différence du *socius*, perçu dans sa fonction sociale, que le prochain c'est-à-dire celui dont je me fais proche dans une présence à la singularité de sa personne par-delà les frontières et des clivages sociaux. « *Le thème du prochain* », écrit Ricœur, « opère donc la critique permanente du lien social : à la mesure de l'amour du prochain, le lien social n'est jamais assez intime, jamais assez vaste »³⁸. Dans cette perspective, les gestes d'assistance aux plus démunis peuvent se vivre à la fois comme une rencontre qui s'ajuste à leurs besoins propres et comme une incitation à élargir des relations institutionnelles d'assistance à des souffrances invisibles et sous-estimées. L'invitation de Ricœur à « discerner la richesse de la dialectique du *socius* et du prochain »³⁹ reste d'actualité ainsi que sa distinction entre différentes formes d'articulation entre la sollicitude et la justice envers le *socius* : « Tantôt la relation au prochain passe *par* la relation au *socius* ; tantôt elle s'élabore *en marge* ; tantôt elle se dresse *contre* la relation au *socius* »⁴⁰, écrit Ricœur. En ce sens, elle préserve la touche d'humanité dans les services de protection sociale, elle permet de pallier l'indifférence aux oubliés de l'histoire, elle est indignation pour défendre les droits des démunis avec et pour eux. Ainsi, comme le soulignait Rousseau, la compassion n'est pas faible commisération mais force susceptible d'irriguer les liens sociaux.

En conclusion, nous pouvons dire que Rousseau et Ricœur réhabilitent la compassion comme composante du lien social, en montrant la force de ce sentiment loin de tout éphémère sentimentalisme comme de tout stérile apitoiement. Ils ont aussi pensé la complémentarité entre cet élan affectif et la recherche de la justice sous l'égide du droit et dans le cadre des institutions : Rousseau en évitant la confusion entre le lien originaire à tout homme mon semblable et la relation contractuelle fondant le politique ; Ricœur en mettant en tension la sollicitude réciproque et la politique de l'égalité. Cependant, il nous semble qu'il y a chez ces deux auteurs un point aveugle qui empêche de penser une dimension du lien social à la jointure des relations mues par la compassion et des relations civiques.

Il faut ici revenir aux analyses de Joan Tronto sur le *care* dans la mesure où cette notion permet, précise-t-elle, « la transformation de la pensée sociale et politique, en particulier de la façon dont nous avons de traiter les autres »⁴¹. En effet, si à sa suite, nous distinguons trois dimensions du *care* : le *care* comme disposition, le *care* comme exigence éthique et le *care* comme pratique, alors c'est à partir des pratiques du *care* que se révèlent le mieux les ressources de la compassion pour tisser des liens sociaux, plus soucieux des besoins des plus démunis et plus ambitieux dans la défense

³⁸ Id., *Histoire et Vérité*, cit., pp. 109-110.

³⁹ *Ivi*, p. 106.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ J. Tronto, *Du care*, in « Revue du Mauss », 32, 2008, p. 262.

de leurs droits. Rousseau et Ricœur, même s'ils évoquent les retombées pratiques de la compassion, ne creusent guère cet aspect : Rousseau parce qu'il voit surtout la compassion comme une disposition affective, Ricœur parce qu'il la considère comme une exigence éthique circonscrite aux relations interpersonnelles.

Or c'est en prenant au sérieux les pratiques du *care* et en les considérant dans toute leur envergure, comme le suggère Joan Tronto, que se manifeste la puissance intégrative de la compassion. Ces dernières sont susceptibles de recomposer le lien social dans la mesure où elles permettent de percevoir des besoins sociaux ignorés, d'assumer la responsabilité de leur satisfaction dans un travail social associant rencontre directe avec les personnes et compétences techniques, et enfin d'aboutir à la reconnaissance par les personnes bénéficiaires du *care* de la pertinence de la satisfaction de leurs besoins. En août 2012, lors d'une manifestation à Sao Paulo contre les quotas raciaux et sociaux dans les universités fédérales, les manifestants affichaient cette revendication : « moins de quotas, plus d'éducation ». Parallèlement, un article du journal de l'Université de Sao Paulo, dans un dossier sur les minorités indiennes, concluait : « Les Indiens n'ont pas besoin qu'on leur vienne en aide, ils ont besoin comme chacun de nous, de respect et de qualité de vie ». La revendication des manifestants comme la référence aux droits de l'homme élargissent l'horizon de la sollicitude en la reliant aux politiques sociales et au respect du droit.

C'est alors que la compassion en venant s'inscrire dans des pratiques sociales retisse le lien social mais aussi réinterroge la politique de l'égalité. De la même manière que Ricœur a pensé à partir de la notion de prochain la mise en tension de la compassion et de la justice, on peut envisager, comme le suggère Joan Tronto, la manière dont « le *care* peut fonctionner socialement et politiquement dans une culture donnée »⁴². Ainsi des pratiques de *care*, toujours adressées à des personnes dans une relation de proximité, pourraient selon le cas se résorber dans une politique de l'égalité — ce qui était assistance s'inscrivant dans le droit —, ou la compléter — la vigilance du voisinage envers les personnes fragiles tempérant la rigidité et parfois l'anonymat des services publics — ou enfin s'y opposer — les bénévoles s'associant au combat des plus faibles pour le respect de leurs droits, dans des formes parfois illégales au nom d'une plus grande justice —⁴³.

⁴² *Ivi*, p. 245.

⁴³ Voir à ce sujet l'article de Judith Butler : *Une morale pour temps précaires*, publié dans le journal « Le Monde » du dimanche 30 septembre — lundi 1^{er} octobre 2012. Judith Butler y affirmait : « L'idéal républicain doit laisser place à une compréhension plus vaste d'une démocratie sensible ».

Contributi/5

Identité personnelle et narration chez Paul Ricœur et Hannah Arendt

di Attilio Bragantini

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 02/04/13. Accettato il 07/05/13

The question of personal identity is an essential topic of Ricœur's hermeneutics. Working on his theory of narrative identity, Ricœur frequently refers to Arendt's reflections on narration, in particular those contained in *The Human Condition*. His discussion of Arendt's thought constitutes, therefore, a starting point from which to shape his own theory of the self. This paper aims to analyze both Ricœur's and Arendt's notions of narration and narrative identity. First, it compares the parallel approaches the two authors hold toward narration. For Arendt narration is mostly a storytelling performance on the public domain, about the life of someone, whose meaning is established for those who remain. Ricœur, on the other hand, stresses the hermeneutic function of narration and narration as a text. He argues that both these elements allow to understand the life of characters and to give a new configuration to one's own identity. Eventually, this paper claims that these different notions of narration bring Ricœur and Arendt to highlight two different impacts of narrative identity, respectively ethical and political. Such a comparison enables us to focus on personal identity in a more comprehensive sense.

Introduction

Le problème de l'identité personnelle joue un rôle central dans la pensée de Paul Ricœur. À la fin de *Temps et récit*, lorsqu'il cherche à résoudre les problèmes théoriques liés à la dichotomie entre temps cosmologique et temps phénoménologique, (correspondant à la distinction entre corps-objet et corps-propre), le philosophe introduit l'activité mimétique du récit comme « l'invention d'un *tiers-temps* »¹ permettant de dépasser l'aporie des deux temps mentionnés. Par là Ricœur aboutit au concept d'*identité* narrative, qu'il voit comme une médiation possible entre les définitions de l'identité qu'il a discernées au préalable, tout en gardant au centre conceptuel de sa démarche la question du texte et la tâche herméneutique :

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *Qui* en est l'agent, l'auteur ? [...] Répondre à

¹ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, p. 441.

la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie².

Paul Ricœur donc non seulement pose la question de l'identité personnelle à partir de l'identité narrative, mais il manifeste par là l'une des sources de sa réflexion sur la narration, à savoir la pensée de Hannah Arendt.

La philosophe allemande aborde la pratique narrative de deux manières. D'un côté, elle s'occupe du récit et de la narrativité au milieu de sa théorie politique, où elle travaille le concept d'action. Il s'agit principalement de *Condition de l'homme moderne*³. De l'autre côté, des considérations sur le rôle du narrateur et sur la valeur du *storytelling* émergent là où Arendt fait le portrait d'écrivains qui ont récréé la vie à travers l'imagination de récits. Le cas exemplaire est celui de Karen Blixen⁴.

Or, l'inspiration arendtienne de Ricœur demande d'être approfondie, pour comprendre jusqu'à quel point les deux philosophes partagent une notion commune de narration et dans quelle mesure leurs théories diffèrent. Dès lors, notre article vise à mettre en dialogue les réflexions des deux penseurs sur la narration par rapport à la question de l'identité personnelle et à sa portée éthico-politique.

Arendt : l'intrigue des actions

Dans le cinquième chapitre de *Condition de l'homme moderne* consacré à l'action Arendt dédite les premiers paragraphes à la narration. Dans sa perspective l'activité narrative relève dès le début de la définition plus générale de l'espace politique et du statut de l'agent. La capacité d'entamer le nouveau (signification essentielle de l'action) s'exerce dans un cadre d'interactions entre plusieurs sujets (« la condition humaine de la pluralité »⁵), ce qui fait que la direction des actes est continuellement modifiée. Pour éclaircir cette situation typique d'un espace politique, Arendt se sert de l'image du « réseau » (*web*)⁶, soulignant ainsi le tissage compliqué des relations humaines, qui tient au fait que l'action se déroule dans un ensemble d'actes et de discours déjà présents, qui font dévier ses effets, jusqu'à empêcher qu'elle se finalise selon le but de son extenseur. Cependant un regard rétrospectif sur le statut fragmentaire des actions en restitue une unité fondamentale. L'intrigue des actions offre une *histoire* qui peut être racontée :

² *Ivi*, p. 442.

³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958 ; trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961.

⁴ Cf. Ead., *Isak Dinesen: 1885-1963*, in *Men in Dark Times* (1968), Middlesex 1973, p. 97-111. Pour un développement de la notion arendtienne de narration à partir de Karen Blixen, cf. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milan 1997.

⁵ Cf. Ead., *Condition de l'homme moderne* cit., p. 15.

⁶ *Ivi*, p. 204.

Le domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines, qui existe partout où des hommes vivent ensemble. La révélation du « qui » par la parole, et la pose d'un commencement par l'action, s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant où peuvent retentir leurs conséquences immédiates. Ensemble elles déclenchent un processus nouveau qui émerge éventuellement comme vie unique du nouveau venu, affectant de façon unique les vies de tous ceux avec qui il entre en contact. C'est à cause de ce réseau déjà existant des relations humaines avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'atteint presque jamais son but ; mais c'est aussi à cause de ce médium, dans lequel il n'y a de réel que l'action, qu'elle « produit » intentionnellement ou non des histoires, aussi naturellement que la fabrication produit des objets⁷.

L'accomplissement de la vie d'un individu – ce qui n'a lieu qu'avec la mort – en fait quelque chose de passé, d'irréversible. Mais celle-ci est précisément la condition pour que le qui qu'il a été émerge. Il y a un reste, qui n'est plus une vie vivante, mais son histoire, qui en étant narrée transmet son souvenir aux générations futures. Le réseau d'actes et de paroles dans lequel le parcours d'une vie se situe demeure après le décès sous la forme d'une intrigue. La transformation qui offre la trace d'une existence à travers une histoire produit selon Arendt un changement sinon un renversement remarquable : la vie dans son agissement concret est contingente, ouverte à la possibilité que chacun se porte d'une manière ou d'une autre, que des événements divers, voire inattendus et même bouleversants puissent altérer l'orientation que le choix de chacun donne à sa propre vie. Non moins important apparaît d'ailleurs le poids du hasard. Tout cela fait que le déroulement d'une vie reste imprévisible, donc libre. Lorsque cette vie est terminée, ses possibilités s'épuisent ; elle est transmutée en récit, qui rend ses événements nécessaires. L'histoire d'une vie nous dit en somme pour Arendt ce que la vie en tant que telle ne disait pas – ce qu'il ne faut pas entrevoir dans la vie dans son déploiement: cette vie ne pouvait qu'être ce qu'elle a été.

Or dans l'élaboration de sa conception de l'action, Arendt soutient la thèse que l'action révèle son agent. Mais « la révélation (disclosure) de l'agent dans la parole et l'action »⁸ ne manifeste pas n'importe quel trait de l'individu qu'agit, un quoi qui correspondrait à certains aspects de son caractère ou de son attitude, mais exactement qui lui est. Ce qui d'ailleurs, on vient de le considérer, est le contenu de l'histoire qui pourtant diffère de la vie dans son déroulement. Ce qui distingue la vie vivante de l'histoire qu'en reste est disons le degré d'accomplissement du qui dont il s'agit. L'action révèle le qui dans son agissement, un qui donc qui peut encore être autrement. Posée sous la condition de la naissance, ou mieux de la natalité⁹, l'action constitue une réserve inépuisée de significations possibles. Elle

⁷ Ivi, p. 207.

⁸ Ivi, p. 197.

⁹ Cf. Ivi, p. 278.

manifeste un *qui* encore in itinere. Ce qui en tous cas, comme il ne représente aucunement une chose, ne serait pas une sorte de disponibilité de l'agent, comme si chacun pouvait se produire soi-même comme l'objet d'une fabrication. Le *qui*, celui que chacun est, se déploie en agissant librement mais d'après Arendt il n'est pas à son tour l'objet d'un choix. Dès que la mort intervient la réserve de possibilités d'auto-révélation est clôturée. Le *qui* est de facto accompli : comme il ne peut plus être autrement, il ne peut plus être que ce qu'il a été. L'histoire qui reste révèle ce *qui* qui est pour toujours accompli et peut donc donner ce que l'action en tant que telle ne pouvait pas (ne pouvait pas encore), à savoir une piste interprétative de tel individu, face à l'intrigue achevée de son itinéraire de vie.

Pour comprendre cet état de choses paradoxal (personne n'est un *qui* que quand on est mort), Arendt se réfère à la conception grecque pré-philosophique de l'homme. La « solution des Grecs » est cachée dans le mot *eudaimonia*, qui seulement d'une façon imprécise signifie le « bonheur » avec lequel on le traduit souvent. *Eudaimonia* d'après Arendt exprime plutôt « une idée de bénédiction, mais sans nuances religieuses, et signifie littéralement quelque chose comme le bien-être du *daimôn* qui accompagne chacun des hommes durant sa vie, qui est son identité distincte, mais qui n'apparaît, qui n'est visible qu'aux autres »¹⁰.

Ainsi d'un sujet qui jouit de son *eudaimonia* on ne dit pas qu'il est heureux mais qu'il a un bon *daimon*, qu'il ne connaît pas, dont il ne dispose pas, mais qui accompagne sa vie. Les Romains, héritiers de cette conscience de la vie, la traduisent, bien que moins finement, dans la devise : « *nemo ante mortem beatus esse dici potest* », c'est-à-dire : « personne ne peut être dite heureuse avant sa mort ». La mort prématurée des héros épiques signale la seule possibilité de contrôler sa propre révélation : risquer sa vie pour prouver sa valeur, mourir au sommet de sa propre grandeur. Bien qu'elle soit en tant que telle une vision « extrêmement individualiste »¹¹, elle montre, à partir de sa reprise dans les poèmes d'Homère, le passage entre vie et histoire, entre un *qui* vivant qui apparaît toujours sous une nouvelle lumière et l'essence d'un être humain qui émerge après sa mort :

Cette identité inchangeable de la personne, bien que se dévoilant de manière intangible dans l'acte et la parole, ne devient tangible que dans l'histoire de la vie de l'acteur ; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes l'essence humaine – non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de *qui* est quelqu'un – ne commence à exister que l'ordque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire¹².

¹⁰ *Ivi*, p. 217.

¹¹ *Ivi*, p. 218.

¹² *Ivi*, p. 217-218.

Arendt: la constitution du *qui* à travers la narration

Le *qui*, ce qui demeure d'une vie, reste sous la forme d'une histoire. Cela veut dire qu'il ne reste que pour autant qu'il est narré, et ainsi transmis, répété, rappelé. Le *qui*, qui émerge au sein d'une pratique, l'action, est assigné à nouveau à une pratique, la narration. On est donc face à un passage d'une identité *dynamique* (le *qui* vivant qui reste ouvert à de nouvelles révélations dans l'action) à une identité *narrative* (le *qui* désormais immuable livré au *storytelling*).

La narration partage avec l'action certains de ses traits. D'abord il s'agit encore une fois d'une pratique discursive (car l'action nécessite la parole comme médiatrice entre les individus). En plus, la narration agit à son tour publiquement, face à une pluralité, qu'elle soit présente ou future (ceux qui écouterons ou lirons l'histoire dans l'avenir).

Arendt se réfère ici à l'idée aristotélicienne du *drama* comme « imitation (*mimesis*) de personnages agissants »¹³. La narration est donc à son tour un acte, un acte répétant les actions des individus dont elle immortalise le souvenir. La philosophe reste en outre fidèle à l'idée classique d'un récit qui ne réverbère pour la postérité que la grandeur (*megethos*) de figures héroïques et politiques. Mais cette reprise d'Aristote se fait à partir d'un clivage théorique. Si Arendt reprend la distinction d'Aristote entre *praxis* et *poiesis*, elle ne pose pas la narration du côté de la fabrication, comme dans le cas de l'œuvre d'art et de la *poiesis* par excellence, la poésie¹⁴. Les histoires de vies vécues sont moins des opérations de la *mimesis* que des répétitions des actions, elles sont moins des « œuvres » que des « drames » – moins de textes que de performances. Si donc la narration reste du côté de la *praxis*, elle se différencie de l'œuvre d'art comme invention, comme récit de personnages. Julia Kristeva a bien saisi cette divergence :

Ainsi, ayant constaté la discordance entre l'histoire vécue et l'histoire narrée, Arendt ne juge pas que l'essentiel de la narration réside dans la fabrication d'une cohérence interne au récit, dans l'art du conte. Elle n'ignore pas cet aspect « formel » ou « formaliste » de la théorie aristotélicienne [...] mais elle passe rapidement sur la construction technique du récit [...]. Selon elle, ce qui importe avant tout pour le récit-témoignage c'est de reconnaître le « moment de l'achèvement » et d'« identifier l'agent » de l'histoire¹⁵.

La narration est plutôt accomplie par « l'expérience transmise de bouche en bouche »¹⁶, par la diffusion, la réitération de l'histoire, qui ne

¹³ Aristote, *Poétique*, Paris 1996, 1448b 29-30.

¹⁴ Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 187-195.

¹⁵ J. Kristeva, *Le génie féminin 1. Hannah Arendt*, Paris 1999, p. 126.

¹⁶ W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* ; tr. fr. *Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov*, in Id., *Œuvres III*, Paris 2000, p. 116. Cet essai de Benjamin, publié la première fois en 1936, peut avoir joué un rôle dans la compréhension de la narration chez Arendt, dont le philosophe berlinois était d'ailleurs un ami et avec lequel elle entretenait un rapport intellectuel depuis le commun exil à Paris. Cf. H. Arendt, *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII, 1968, p. 50-65, 209-223, 305-315.

demande pas en premier lieu un talent littéraire mais, plus en général, un processus de pensée. Faire mémoire d'une vie passée, qui mérite d'être rappelée, veut dire l'achever, en lui donnant, par les mots narrés, ce qu'elle ne pouvait pas apercevoir d'elle-même, c'est-à-dire son *sens* : « l'«achèvement» qui assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient alors de raconter l'histoire et de transmettre son sens »¹⁷.

Ce qui pour Arendt est au centre de l'acte de narrer n'est dès lors pas la création d'une œuvre mais l'immortalisation d'une vie. Et pourtant il nous semble que la transformation du *qui* mise en place à travers le récit corresponde à une transformation de la pratique concernée. En d'autres termes, le sujet de l'action et le sujet de la narration sont différents. La scène de la narration en fait n'est plus centrée sur l'agent, mais sur celui qui connaît l'histoire de lui et la raconte, c'est-à-dire sur l'un des spectateurs de cette vie (s'il s'agit d'un contemporain) ou de cette histoire. Dès qu'il ne reste qu'une histoire, la vie de chacun lui est d'une certaine manière expropriée : un clivage s'ouvre entre l'*avoir lieu* d'une vie, qui a à faire avec celui qui la vit, et son *avoir sens*, qui concerne celui qui la narre ou qui l'écoute. Ce décalage amène à toute une série de renversements. D'abord, l'auteur de l'histoire n'est pas son protagoniste. L'imprévisibilité, qui est le chiffre de la capacité d'agir, exclue à la rigueur que l'agent puisse savoir *qu'il* est au fond. Ce « fond » est atteint seulement par ceux qui survivent, qui peuvent témoigner. L'histoire permet en outre au narrateur d'aboutir à l'unité de l'humain, à un *qui* achevé dont le récit peut être repris et répété à l'infini. En fait chaque vie singulière qui en tant que telle est unique et ne peut pas être répétée, trouve seulement dans la répétition narrative sa chance d'être transmise et pour ainsi dire sauvée.

De ce travail de répétition de la narration qui permet la consolidation de l'histoire découle enfin un dernier caractère, que l'on peut appeler sa signification *exemplaire*. Pour autant qu'une histoire parle d'un individu unique, irremplaçable, qui a un nom et qui à travers son nom est livré à l'histoire en général, elle peut parler pour tous, de tous (*de te fabula narratur*). En préservant l'identité immuable d'un *qui* le récit ne narre pas seulement les événements de sa vie, mais moyennant ces faits devient aussi une expression de la condition humaine à part entière. Le récit a donc une validité exemplaire parce que, loin d'offrir l'universel de l'Homme, exhibe, dans l'être humain singulier, l'*humanité*, ainsi que chacun peut percevoir telle histoire comme quelque chose qui l'implique, qui le concerne, qui l'investit.

Chacun peut donc se *reconnaître* dans l'histoire d'autrui même s'il ne se confond pas avec lui. C'est à ce point-ci qu'Arendt peut franchir le seuil entre la valeur humaine des narrations et leur valeur politique. En fait les récits créent des liens, constituent un héritage commun à partager. Au fur et à mesure que les histoires (*stories*) sont tissées ensemble, elles forment

¹⁷ H. Arendt, *The Gap between Past and Future* ; tr. fr. *La brèche entre passé et future*, in Ead., *La crise de la culture*, Paris, 1972, p. 15.

« le fablier (*storybook*) de l'humanité »¹⁸ ; elle constituent une *tradition*, un fondement narratif qui soutient la persistance d'une communauté humaine. Les intrigues répètent les rapports humains et en conservent la mémoire. À la base de la structure institutionnelle de la politique il y a donc une structure narrative. Cela correspond d'ailleurs au statut de l'histoire en général (*history*) : « Ces cas singuliers, actions ou événements, interrompent le mouvement circulaire de la vie quotidienne au sens où la *bios* rectiligne des mortels interrompt le mouvement circulaire de la vie biologique. La substance de l'histoire est constituée par ces interruptions autrement dit par l'extraordinaire »¹⁹.

Ricœur : la dialectique de mêmeté et ipseité

Le problème de l'identité personnelle émerge chez Ricœur au carrefour de deux problèmes de constitution : la constitution de l'action et la constitution de soi. Comment l'agent apparaît-il dans l'action ? Comment, en agissant, constitue-t-il soi-même ? Poser la constitution de soi comme question signifie soulever le problème d'une permanence dans le temps. Si chaque action en tant que telle est temporaire et contingente, l'agent, lui, est plus que la somme de ses actes.

Dans *Soi-même comme un autre* Ricœur recourt à une distinction fondamentale entre deux considérations du sujet qu'il avait déjà introduit à la fin de *Temps et récit*²⁰, qu'il appelle *mêmeté* et *ipseité*. Le premier est un concept relatif : la mêmeté implique une continuité temporelle pour laquelle quelqu'un reste toujours le même ; elle est « la continuité interrompue entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu »²¹. En ce sens la mêmeté indique à la fois une identité numérique et une identité qualitative. Elle est numérique car elle implique toujours un et un seul individu qui tout au long de son déroulement reste le même (ex. Paul à 10 ans et Paul à 54 ans est toujours Paul Ricœur). Elle est qualitative parce qu'elle se réfère pour affirmer elle-même au repérage de certains traits personnels persistants qui permettent d'y reconnaître une identité continue. Pour cela la forme de permanence dans le temps de la mêmeté est le *caractère* :

J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l'on va dire, il cumule l'identité numérique et qualitative, la

¹⁸ Ead., *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 208.

¹⁹ Ead., *The Concept of History* ; tr. fr. *Le concept d'histoire*, in Ead., *La crise de la culture*, cit., p. 60.

²⁰ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III*, cit., p. 443. Sur l'introduction du concept d'identité narrative chez Ricœur cf. F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, p. 549-564. Cf. aussi l'entrée « Identité narrative » in O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris 2009, p. 60-63.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 141.

continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la *mêmeté* de la personne²².

Le caractère constitue la sédimentation de qualités personnelles d'un certain individu, un ensemble d'aspects durables. Faire référence au caractère pour l'identification d'une personne, cela voudrait dire se focaliser sur le *quoi* de son *qui*, recourir à ses habitudes, à ses intérêts, à ses goûts pour le définir. Cette opération est une identification d'une personne à des caractéristiques déterminées. Je reconnais quelqu'un à partir de certains traits. Mais donc cela montre bien, d'après Ricoeur, qu'une personne ne se réduit pas à son caractère, mais que celui-ci permet d'aboutir au *qui* qu'une personne est. Le caractère, le registre de la *mêmeté* d'un individu, recouvre, mais n'épuise pas, ce que cet individu est en *soi* : tous les *quoi* d'une identité renvoient à son *qui*, mais ne le constituent pas en tant que tels.

Il faut donc supposer un deuxième niveau de l'identité personnelle, celui qui, à partir du concept de soi, est appelé par Ricoeur *ipseité*. Il s'agit d'une couche de l'identité qui demeure dans le temps bien qu'elle ne soit pas assujettie au changement, au développement. Si le modèle de la *mêmeté* était le caractère, l'image de l'*ipseité* est donnée par la parole tenue.

La tenue de la promesse [...] paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement : quand-même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, «Je maintiendrai ». Il n'est pas nécessaire, pour qu'elle fasse sens, de placer la tenue de la parole donnée sous l'horizon de l'être-pour (ou enverse-)la-mort et suffit à elle-même la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité. Cette justification éthique, prise en tant que telle, déroule ses propres implications temporelles, à savoir une modalité de permanence dans le temps susceptible d'être polairement opposée à celle du caractère. Ici, précisément, *ipseité* et *mêmeté* cessent de coïncider. Ici, en conséquence se dissout l'équivocité de la notion de permanence dans le temps²³.

Le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* opéré par le caractère est ici totalement effacé. Face à l'injonction éthique de la promesse, le soi est investi en première personne, au delà de tous changements au sein de la *mêmeté*. Par cela est découverte une dimension identitaire qui ne se résout pas dans la qualification relative d'une constance par rapport à certains traits mais qui constitue une fidélité totale, une fidélité, pour ainsi dire, indisponible au sujet lui-même. Quoique je suis, je suis ce qui-ci.

Une fois établie la distinction entre *ipseité* et *mêmeté*, Ricoeur pose la question de leur rapport. Comme l'analyse l'a montré, la différence entre les deux considérations de l'identité personnelle passe par une dialectique. Si en effet le caractère entraîne une confusion de l'*idem* avec l'*ipse*, la parole tenue correspond par contre à l'arrachement de l'*ipse* à l'*idem*. Comment penser alors l'identité personnelle en tant que telle ? Il est clair que les deux considérations isolées ne permettent pas, mais au contraire empêchent son

²² *Ivi*, p. 144.

²³ *Ivi*, p. 149.

saisissement. Il faut donc un intermédiaire qui, tout en gardant la différences des deux, en repère une convergence possible. Ce moment de synthèse de la dialectique de mêmeté et ipseité est pour Ricoeur l'*identité narrative*.

Ricoeur : identité narrative et visée éthique

Ricoeur comprend l'identité narrative mobilisant le concept aristotélicien de *mise en intrigue* (*mythos*), dont il garde l'acception d'« assemblage d'actions accomplies » (*synthesis tôn pragmatôn*)²⁴, de construction d'une histoire :

Ce qu'Aristote dénomme intrigue, ce n'est pas une structure statique, mais une opération, un processus intégrateur [...] qu'il ne s'achève que dans le lecteur ou le spectateur, c'est-à-dire le récepteur *vivant* de l'histoire racontée. Par processus intégrateur, j'entends le travail de composition qui confère à l'histoire racontée une identité qu'on peut dire dynamique: ce qui est raconté, c'est telle ou telle histoire, une et complète²⁵.

La narration se constitue comme une opération transformatrice. Son point de départ, une vie à raconter, devient l'objet d'un processus (la mise en intrigue notamment), que Ricoeur qualifie de *configuration*. Il s'agit d'un travail qui cherche à satisfaire en gros deux conditions : d'un côté, que le récit reste fidèle à la vie qu'il narre, qu'il soit l'histoire de cette vie, c'est-à-dire qu'il rend compte de l'inévitable discordance et de la fragmentarité qui caractérise une expérience vivante. De l'autre côté la narration représente celle vie, elle la met en forme, en livrant ainsi un cadre de compréhension qui permet d'entrevoir une fondamentale unité au fond du déroulement des événements. Cela signifie que le récit, tout en répétant la vie, lui donne une forme, une concordance. Le récit est « synthèse de l'hétérogène »²⁶, il est le terrain sur lequel se joue une série de médiations entre termes opposés qui doivent aboutir à une composition. Cela produit deux ordres principaux d'effets sur la narration, concernant d'une part le rapport entre contingence et nécessité, de l'autre celui entre vie et texte, entre personnage et histoire.

En mettant en place un enchaînement reformulé des événements, le récit transforme leur déroulement. Si dans la vie il s'agit de l'occurrence de faits contingents, dans la narration on est face à leur renversement en nécessité : comme le narrateur connaît déjà les développements auxquels son récit amène, ceux-ci ne constituent plus les effets imprévisibles de l'actions, mais l'accomplissement cohérent d'une unité. Ce qui dans la vie peut arriver toujours autrement, acquiert dans l'histoire racontée le chiffre de l'irremplaçable : l'intrigue nous conduit à travers des voies alternatives en choisissant à chaque fois le seul tournant qui peut être parcouru.

²⁴ Cf. Aristote, *Poétique*, cit., 1450 a 5.

²⁵ P. Ricoeur, *La vie : un récit en quête de narrateur*, in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris 2008, p. 258.

²⁶ Id., *Soi-même comme un autre*, cit., p. 169.

Cette unité que la narration donne au chemin d'une vie n'est possible qu'à travers sa forme textuelle. C'est le texte le lieu des médiations entre les oppositions qui surgissent. Si la vie représente le terrain du déclenchement des événements, la dynamique sans cesse du possible, le texte en est la mise en ordre, le processus transformateur qu'en dégage le sens. L'unité profonde du texte correspond dès lors à l'unification du profil individuel.

Même le romans contemporain (le *nouveau roman* français par exemple), ce qui apparaît le texte le plus loin du registre de la narrativité, montre par contraste, d'après Ricoeur, l'opération à l'œuvre dans le récit et surtout le lien entre forme et identité narrative. En fait le romain du XX^e siècle s'éloigne de la description d'un personnage à part entière, ce qu'au contraire il dissout, pour autant qu'il renonce à la narration d'événements.

Il y a donc une corrélation essentielle entre personnage et histoire racontée, entre identité et narration. L'identité narrative, par le biais du texte, permet de rendre compte à la fois du niveau des traits habituels, des variations et changements de la vie (la considération de la *mêmeté*) et du niveau de l'immuable, du fondement permanent (celle de l'*ipseité*). La narration permet d'entrevoir le soi et le même dans une unité qui les *comprend*, au double sens de la synthèse narrative et du travail herméneutique.

Mais l'activité de compréhension qui est le travail du texte ne se réduit pas à lui-même. Comme il s'agit d'une tâche herméneutique, le récit est impliqué dans un cercle à trois sections fondamentales. Le texte, qui occupe la position centrale dans ce milieu, présuppose et renvoie respectivement à deux moments différents, posant tous les deux de leur part la question du rapport de la mise en intrigue à la vie. D'abord, comment le passage du vécu au narré est-il possible ? Un « abîme »²⁷ se creuse entre eux. Et pourtant on narre, et pourtant la vie découle dans une histoire racontée. Si l'acte de configuration (*Mimesis II*) qui constitue la mise en intrigue est possible, c'est parce que la vie présente déjà une sorte de préfiguration (*Mimesis I*), une configuration pré-narrative qui permet cette transformation. Le texte peut être tissé parce que la vie est d'ores et déjà un nœud, que Ricoeur appelle *plan de vie*, le résultat d'un rapprochement qui se joue entre pratiques et vie :

[...] il vaut la peine de s'arrêter à un niveau médian entre les pratiques – métiers, jeux, arts – et le projet global d'une existence; on appellera *plans de vie* ces vastes unités pratiques [...] le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, par composition du plus simple au plus élaboré, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lueur desquels une vie humaine s'appréhende dans son unicité²⁸.

La constitution de la vie comme un plan, qui reste contingent et sujet au hasard et aux changements, fait qu'elle soit configurable comme un intrigue qui peut donc être narré. La variation qui permet le texte, une variation

²⁷ Id., *La vie : un récit en quête de narrateur*, cit., p. 265.

²⁸ Id., *Soi-même comme un autre* cit., p. 186-187.

qui appelle les forces de l'imagination, n'est donc qu'une variation sur le thème du vécu. Mais le texte ne constitue que le vecteur de cette variation, l'intermédiaire, pour ainsi dire, entre vie et vie, car la compréhension n'est pas atteinte *dans* le texte, mais plutôt *à partir* du texte. Nous rappelons les mots de Ricoeur cités plus haut : « [l']intrigue [...] ne s'achève que dans le lecteur ou le spectateur, c'est-à-dire le récepteur *vivant* de l'histoire racontée ». Le texte permet d'entamer une compréhension qui est une compréhension de soi :

[...] la fiction, principalement la fiction narrative, est une dimension irréductible de la compréhension de soi. S'il est vrai que la fiction ne s'achève que dans la vie et que la vie ne se comprend qu'à travers les histoires que nous racontons sur elle, il en résulte qu'une vie *examinée*, au sens du mot que nous empruntons au début à Socrate, est une vie *racontée*²⁹.

C'est à travers la lecture que le texte, qui est déjà interprétation de la vie, peut être interprété par le lecteur en déclenchant un processus d'auto-compréhension moyennant un rabattement de l'histoire narrée, de l'identité narrative racontée, sur l'identité de soi-même. À travers les personnage du récit j'éprouve, j'examine moi-même en tant que personne, je creuse le traits de la mêmété jusqu'à saisir mon ipseité. Mais Ricoeur ajoute à ce retour à la vie à partir du texte une dimension ultérieure, qu'en complique davantage la tâche : « Dans une perspective délibérément éthique [...] l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la vie "bonne" »³⁰. L'opération de constitution du soi moyennant la compréhension du personnage et l'auto-compréhension s'achève en repérant à partir des événements narrés des outils une refiguration (*Mimesis III*) de soi-même.

À partir des pratiques mettant en acte le plan de vie narré on peut dégager les idéaux dans lesquels elles s'encadrent, et réfléchir sur le cadre général de notre propre vie. Cela permet une mise à point, dans la constitution de soi, des projets et des principes de vie qui peuvent l'orienter et mettre donc au centre de la compréhension la visée éthique d'une vie bonne. Réfléchir sur une vie déjà achevée, celle que l'on reçoit de la parole du narrateur, permet de faire un bilan de cette vie et de le reporter sur notre propre vie, d'en reconnaître le déroulement.

La narration constitue par conséquent une pratique herméneutique qui fait circuler la vie dans ses éléments : d'une préfiguration vécue à travers une configuration textuelle jusqu'à une refiguration éthique ; d'une identité personnelle en acte à travers une identité narrative achevée jusqu'à une identité à constituer ; d'une précompréhension active à une compréhension d'autrui jusqu'à une autocompréhension.

²⁹ Id., *La vie : un récit en quête de narrateur*, cit., p. 272.

³⁰ Id., *Soi-même comme un autre* cit., p. 187.

L'identité personnelle entre éthique et politique

La démarche ricœurienne sur l'identité narrative fait partie d'une plus vaste tentative de modifier sa théorie du sujet par le biais d'une ouverture à autrui. Ce passage est marqué par l'usage du terme « soi » : Ricœur introduit ainsi au cœur du sujet un jeu de réflexivité par lequel ce dernier devient l'autre de soi-même. L'unité du soi est donc brisée par un reflet d'intersubjectivité, qui prépare le sujet à l'appel d'autrui. Comme Johann Michel l'a souligné, « l'introduction de ce référentiel intersubjectif ne peut laisser intacte une anthropologie tournée jusqu'ici sur un sujet, fût-il décentré, bien seul à déchiffrer les "signes" de son existence pour mieux se conquérir lui-même. [...] La dépersonnalisation est éthique »³¹.

Mais la réflexivité comme rupture de l'unité du sujet substantiel et ouverture à autrui risque de menacer l'identité du sujet, le fait que le sujet soit toujours lui-même. Comment tenir cette ouverture éthique et en même temps la persistance du sujet, le fait qu'il y a un sujet responsable précisément envers autrui – ce qui seulement permet qu'une éthique soit possible ? C'est donc pour garder la dimension éthique que Ricœur doit penser à la fois l'ouverture du soi à l'autre et la personnalité du soi lui-même.

Il nous semble que cette « ambivalence »³² de la notion ricœurienne de sujet corresponde à la dialectique entre mêmeté et ipseité : si le caractère semble assurer la persistance objective dans le temps, l'ipseité permet la fidélité à soi-même à travers la fidélité à l'autre, comme dans le cas de la promesse.

Dans ce contexte l'identité narrative permet de tenir l'*idem* et l'*ipse* à travers le récit. L'ambivalence n'est pas aporétique, car elle est mise en jeu dans la narration du déroulement d'une vie. Par là le récit n'est pas seulement description. En effet il ne se borne pas à nous dire *qui* est quelqu'un, mais il l'implique dans un texte qui peut entraîner une modification du lecteur lui-même, qui reconnaît lui-même dans l'autre narré. La vision d'une vie dans le conte entraîne une possible *visée* éthique, donnant une nouvelle figuration à la vie. C'est précisément sur le terrain du rapport entre narration et constitution subjective que la pensée de Ricœur peut rencontrer Arendt :

Le lien entre action et histoire racontée (*story*) constitue un des thèmes les plus frappants de tout le traité sur la condition humaine. Ce lien est fort subtil. Hannah Arendt ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire, ni même que la révélation du « qui » soit par elle-même une histoire. C'est conjointement seulement que la révélation du « qui » et le réseau des relations humaines engendrent un processus d'où peut émerger l'unique histoire de n'importe quel nouveau venu³³.

³¹ J. Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris 2006, p. 335, 340.

³² *Ivi*, p. 340.

³³ P. Ricœur, *Préface à Condition de l'homme moderne* (1983), in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, p. 60.

Paul Ricœur consacre une partie importante de sa préface à *Condition de l'homme moderne* au rapport entre action et narration. En envisageant le rôle de ce thème dans la démarche arendtienne, il le pose en relation avec le concept, déployé dans l'ouvrage, de *fragilité des affaires humaines*.³⁴ La narration serait la seule réponse possible aux labiles « nouvelles dimensions temporelles introduites par l'action *politique* »³⁵.

Cependant l'accent du philosophe est mis moins sur l'activité de la narration par rapport à l'identité personnelle (thème qui, comme nous l'avons vu, n'est pas secondaire dans l'analyse arendtienne) que sur l'histoire comme œuvre d'immortalisation. C'est par là qu'il arrive à franchir le passage de l'histoire à la politique par le biais d'une opposition entre considérations anciennes et modernes d'histoire, Arendt se situant d'après lui du côté des premières. En la qualifiant ainsi d'« antimoderne »³⁶, Ricœur peut entrevoir dans le recours à la catégorie de natalité et à un nouveau commencement les moyens extrêmes pour échapper aux illusions de la mortalité et à l'échec du monde contemporain.

Et pourtant cette préface, qui se situe quelques années avant la publication de *Soi-même comme un autre*, ne représente pas une véritable prise de distance de *Condition de l'homme moderne*, mais plutôt une toute première analyse, préalable au travail sur la narration qui suit. Comme nous avons essayé de montrer, les deux auteurs partagent l'idée que l'activité de narration soit ancrée à la constitution de l'identité personnelle, obtenu par un passage entre vie et récit qui permet la configuration de la première dans le deuxième. Cela signifie un rebattement d'un vécu contingent dans la nécessité narrative du texte qui révèle le *qui* de l'individu dont on raconte.

Bien que cette confrontation ne puisse que tenir compte du fait que Ricœur s'est engagé d'une façon approfondie dans un travail sur la théorie narrative alors qu'Arendt ne le fait que par rapport à sa théorie de l'action ou à son approche à la littérature, il est néanmoins légitime d'envisager une proximité ultérieure entre les deux, là où ils franchissent le passage d'une considération purement individuel de l'identité personnelle à une vision collective d'elle-même, à sa significations pour ceux qui se trouvent face à ces narrations.

Et pourtant ce passage s'inscrit dans deux manières distinctes de penser la narrativité. En fait Arendt porte son attention sur la *narration*, une activité, une pratique partageant certains traits avec l'action, alors que Ricœur s'occupe davantage du côté textuel, du *récit*. D'une part une *performance* de l'autre une écriture. De cela découle la condition des destinataires de la narration. Dans le cas d'Arendt surtout des spectateurs, des témoins, des héritiers, qui mettent en acte et transmettent la narration en la faisant circuler de l'un à l'autre. Dans le cas de Ricœur on est face à des lecteurs, des interprètes. Les deux différents cadres conceptuels au

³⁴ Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 211.

³⁵ P. Ricœur, *Préface à Condition de l'homme moderne*, cit., p. 60.

³⁶ *Ivi*, p. 64.

sein desquels la réflexion sur la narration est développée influencent les conclusions des auteurs.

La révélation du *qui* dans la narration selon Arendt ne peut qu'être posthume. Son but est d'assurer la seule permanence possible à l'histoire de chacun. Son insertion dans la plus générale histoire des hommes livre un réseau narratif qui fonde, à côté des lois et des mœurs, la persistance de la communauté humaine : elle joue un rôle *politique* pour autant qu'elle donne une infrastructure immatérielle mais stable à l'action, avec son pouvoir, mais aussi son risque, d'introduction du nouveau dans le monde.

La compréhension du *soi* à travers le texte d'après Ricoeur fait partie d'une circularité herméneutique plus vaste qui appelle le lecteur à un double travail : lecture du texte et lecture de soi-même à travers la variation imaginative du récit. C'est à partir de cette compréhension que la narration donne la chance d'une ouverture ultérieure, une ouverture éthique, consacrée à saisir ce qu'est une vie bonne et comment notre vie, à partir du repérage de ses conditions, pourrait être refigurée.

Néanmoins nous pouvons repérer un point commun dans le passage que les deux conceptions de la narrations demandent ; il s'agit du passage de l'action à la pensée et puis à nouveau à l'action. Chez Arendt, tout en restant une performance, la narration présuppose un acte de pensée de la part du narrateur, qui transforme une vie dans une histoire à raconter, qui immortalise une vie qui devient ainsi exemplaire. L'histoire demande en outre l'application d'une faculté spécifique de la pensée, le jugement³⁷, de la part des spectateurs, la faculté qui peut évaluer une singularité irréductible. C'est à partir du réseau des histoires que l'action en commun devient possible.

Chez Ricoeur, le travail herméneutique sur le récit ne se borne pas à l'exercice intellectuel de la lecture, mais il est la source d'une nouvelle orientation, « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »³⁸. La *Mimesis II* conduit à une nouvelle configuration de la vie du soi avec les autres à travers l'ancrage dans une *praxis* sur la base de normes morales. La *Mimesis III* chez Ricoeur est aussi liée à une application du jugement : « raconter [...] c'est déployer un espace imaginaire pour des expérience de pensée où le jugement moral s'exerce »³⁹. C'est précisément sur ce point que Ricoeur reviendra encore une fois à Arendt, notamment à son interprétation politique du jugement esthétique kantien, dont il retient le concept d'*exemplarité*⁴⁰ du jugement réfléchissant. L'activité de juger une histoire dans sa singularité, mais en même temps en y découvrant un modèle qui peut inspirer les actions futures semble dès lors constituer le point de passage entre *poiesis* et *praxis*, entre l'interprétation et la délibération éthique. La vie narrée, l'identité racontée donne ainsi un exemple pour

³⁷ Cf. H. Arendt, *Lessons on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982 ; tr. fr. Juger, Paris 1991.

³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 202.

³⁹ *Ivi*, p. 200.

⁴⁰ Cf. P. Ricoeur, *Le Juste*, Paris 1995, p. 161.

viser ce que c'est qu'une vie bonne – elle est, dans les termes de Ricoeur, « prophétique »⁴¹ : elle peut orienter notre avenir d'agents.

En résumant, le qui de chacun est tant chez Arendt que chez Ricoeur le résultat d'un processus qui part du soi, mais pour s'extérioriser dans un cadre plus complexe où la vie de chacun rencontre la vie des autres, tant dans la dimension de l'action que dans celle de la narration. Nous serions tentés de conclure que l'identité de ce qui est toujours narrative, car elle présuppose le réseau des racontes des autres vies et car elle ne va se constituer dans son unité et dans son sens qu'à travers une histoire. Le domaine d'une possible lecture croisée d'Arendt et de Ricoeur à propos de la narration paraît celui de la définition d'une éthique politique fondée sur des subjectivités agissantes qui se confrontent au récit comme le lieu de compréhension de la vie.

Il nous semble donc que les notions arendtiennes et ricœurniennes de narration et d'identité narrative nous permettent, dans leur dialectique, d'entrevoir un cadre plus global de l'identité personnelle par rapport au *storytelling*.

⁴¹ *Ibid.*

Contributi/6

Alterità e reciprocità nella teoria del riconoscimento

Axel Honneth et Paul Ricœur

di Marco Angella

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 03/03/12. Accettato il 07/04/13

In Paul Ricœur's *Parcours de la reconnaissance*, the interest for Recognition as an epistemological and, above all, ethical category derives, as in Honneth, by the fact that it seems to be able to go beyond the two principal moments of the otherness: Ego and Alter, by integrating them in the intersubjective relationship. But Ricœur's problem is how to save the reciprocity of Recognition without inherently annulling, the otherness. In order to solve it, the French philosopher follows Honneth in his "post-metaphysical" reconstruction of the Hegelian *Anerkennung*. Still, he does not follow him completely. Starting from his critic to the presumed *mauvais infini*, that Ricœur blames in Honneth's *Strength for Recognition*, and from the multiple ways in which, in his work, otherness and reciprocity are declined, we will try to strengthen the Recognition theory and, in some way, to rethink it differently from the meaning that both authors gave to it. How to effectively and adequately integrate the otherness in a Recognition theory whose goal is social criticism? This is the question we aim to answer to.

Parcours de la reconnaissance

Attraverso il rinnovamento della categoria hegeliana dell'*Anerkennung*, Axel Honneth interpreta le lotte sociali moderne non come delle semplici lotte d'interesse, ma come delle lotte morali. La storia delle lotte sociali disegna un duplice e parallelo progresso: da una parte sempre più diritti vengono riconosciuti e sempre più persone ne possono usufruire, dall'altra nuove dimensioni dell'identità soggettiva vanno ad arricchire il rapporto riflessivo dell'individuo con sé stesso. Nel linguaggio di Ricœur, ciò significa che nuove capacità sorgono in quell'*homme capable* di cui egli traccia la fenomenologia. Tali potenzialità sono legate, secondo le distinzioni di Honneth, alla fiducia in sé che si può acquisire nelle relazioni primarie forti (l'amicizia e l'amore in tutte le sue forme), al rispetto di sé di cui ci si sente degni quando siamo considerati come persone capaci di intendere e di volere secondo i canoni del presente in cui ci troviamo, ed infine alla stima di noi stessi che possiamo permetterci allorché siamo riconosciuti per il ruolo che, attraverso il nostro lavoro, svolgiamo nel riprodurre la nostra

società¹. Queste nuove capacità, le quali sono concepibili solamente nella dimensione collettiva dei rapporti intersoggettivi, vanno ad arricchire e completare le capacità del soggetto che riconosce sé stesso nella dialettica tra *idem* e *ipse*:

Il s'agit de chercher dans le développement des interactions conflictuelles la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles évoquées dans la deuxième étude sous le signe de l'homme capable à la conquête de son ipséité. Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même².

Tale percorso non ha però inizio con il riconoscimento di sé, bensì con un ambito del riconoscere in cui prevale la componente logico-cognitiva rispetto a quella etica. Ricœur ricostruisce la genesi del verbo riconoscere dal momento in cui, nella modernità, esso è un semplice rafforzativo del verbo conoscere (come in Cartesio), oppure direttamente un suo sinonimo (come in Kant), fino a che non assume una fisionomia più autonoma. La nascita del concetto filosofico di quella che Ricœur chiama "reconnaissance-identification" viene reperito nella filosofia di Cartesio, e più precisamente nell'analisi dell'atto del giudicare³. Per giudicare si deve distinguere (il vero dal falso), e per distinguere identificare. Dal legame dialettico fra distinguere e identificare nasce una prima occorrenza del "riconoscere", che poco ancora riesce a distinguersi dal "conoscere". Perché ciò avvenga, l'attenzione deve spostarsi dal soggetto conoscente e dalle sue idee (rappresentazioni di un oggetto nelle quali le qualità stesse dell'oggetto importano poco a fronte della chiarezza e della distinzione dell'idea che lo rappresenta) all'oggetto conosciuto ed alla sua costituzione di cosa, essere animato e soprattutto di persona.

Ciò avviene solo quando, dopo Kant e l'idealismo, il paradigma filosofico della *Vorstellung*, sul quale si reggeva la concezione kantiana del riconoscimento, viene scalzata⁴. Si pongono allora le condizioni per il sorgere delle problematiche che Ricœur affronta nella seconda tappa del suo percorso, quella del riconoscimento di sé. Il problema di fronte al quale egli si trova è coniugare la filosofia della riflessione, inaugurata da Cartesio e da Kant, con la filosofia dell'azione, che viene rintracciata già nel pensiero greco (in Omero, nei tragici, ma soprattutto nell'etica di Aristotele)⁵. Nell'azione del soggetto si trova infatti il fulcro della questione del riconoscimento di sé, che per il nostro filosofo è da identificarsi con il riconoscimento della responsabilità della propria azione e, più precisamente, con il riconoscimento «par l'homme agissant et souffrant qu'il est un homme capable de certains accomplissements», cioè un uomo che, riconoscendosi autore della propria

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano 2002, pp. 114-157.

² P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, p. 274.

³ *Ivi*, p. 51 sgg.

⁴ *Ivi*, capitolo 1.3, pp. 87-94.

⁵ *Ivi*, p. 111 sgg.

azione, comprende sé stesso come soggetto capace di agire e di compiere qualcosa mediante questa azione stessa. Se questo nocciolo tematico del riconoscimento di sé è presente in Aristotele, ad esso manca però ancora una componente essenziale, la quale costituisce l'apporto specifico dei moderni. Si tratta della «conscience réflexive de soi-même»⁶ che il riconoscimento della propria responsabilità implica. Quello che hanno introdotto i moderni, da Cartesio a Locke a Kant, è il «soi-même réflexif», l'*ipseità*.

Tuttavia i moderni, che pure hanno esteso il concetto di riflessività (Cartesio) dall'ambito teoretico a quello pratico (Kant), lo hanno legato non alla sfera dell'azione, ma a quella della morale e del diritto. In questo modo l'autoriflessione si lega all'idea dell'arbitrio che costituisce l'autonomia alle spese dell'eteronomia, e non alla «autodésignation» che fa di un uomo un soggetto responsabile e capace di realizzare qualcosa. In altre parole, un conto è l'autoriflessione come fondamento dell'autonomia morale, altro invece l'autoriflessione come fondamento dell'*ipseità*, intesa come la capacità di designarsi responsabili di certe azioni e dunque capaci di certe realizzazioni pratiche. Secondo Ricoeur, negli antichi c'era una teoria dell'azione priva della tematica della coscienza di sé, mentre nei moderni c'è quest'ultima ma non una teoria dell'azione come «champ pratique placé sous l'empire des normes»⁷. La sfida di Ricoeur sta tutta nel ripensare la tematica dell'azione così intesa all'interno di una filosofia riflessiva che non si limita all'autonomia ma comprenda anche l'autodesignazione come soggetto responsabile (o, in altri termini, che non si limita alla morale e al diritto ma si estende sino all'etica).

L'apporto proprio del filosofo francese al tema del riconoscimento di sé consiste dunque in un'analisi fenomenologico-ermeneutica delle capacità del soggetto agente. Tale analisi, dove ritroviamo le categorie più importanti del pensiero di Ricoeur, diviene infine la via d'accesso privilegiata alla problematica del riconoscimento reciproco, dove le varie forme dell'alterità incontrate sin qui (quella del generico oggetto esterno da identificare e (ri) conoscere, quella dell'*idem*, delle intermittenze e incostanze del carattere, e quella esterna, dell'altro soggetto, la quale assume tutti gli aspetti della pluralità umana) trovano la loro più compiuta espressione.

Per sua stessa ammissione, riguardo al riconoscimento reciproco, Ricoeur aderisce nella sostanza alla posizione di Honneth, limitandosi a delle piccole aggiunte e annotazioni⁸. Se ne distingue tuttavia laddove introduce nella sua riflessione la tematica del dono, inteso come culmine e realizzazione massima del riconoscimento reciproco. Nell'interpretazione che egli ne dà, esso deve essere commisurato ad una forma particolare d'amore, l'amore-agape, incondizionato e compiuto, da distinguere dall'amore-eros

⁶ *Ivi*, p. 137.

⁷ *Ivi*, p. 139.

⁸ *Ivi*, capitolo 3.4, pp. 273-318. Per esempio per quel che riguarda «la reconnaissance de soi dans la filiation» (p. 286), oppure «les rapports de l'homme à la nature ainsi qu'aux morts» (p. 297), alle generazioni passate (dove si introduce un allargamento spaziale e temporale del riconoscimento), e ancora il riconoscimento dell'autorità (p. 307), che in Honneth non è discusso.

di Platone, sempre mancante e dunque sempre alla ricerca, e dall'amore-philia di Aristotele, che nell'*Etica nicomachea* lo descrive come reciprocità, trattando dell'amicizia. A questo tipo di amore si oppone la giustizia come la gratuità si oppone al calcolo dell'equivalente e l'incondizionato al relativo. Mentre la giustizia calcola ed argomenta, l'amore-agape, «se déclarer et se proclamer»⁹. Come espressione dell'amore-agape, il dono è un atto unilaterale ed incondizionato, il quale ignora l'obbligazione del contro-dono.

Quest'ultimo accenno all'obbligo del contro-dono è importante perché va a toccare il centro delle problematiche relative allo scambio di doni. L'enigma al quale esse cercano di rispondere ruota tutto intorno alla questione: perché, nel dono, ci si sente obbligati a rendere? Che cos'è che spiega la necessità del contro-dono? A tale problema sono state date diverse risposte, le quali cercano di mediare fra le due posizioni più note, quella di Marcel Mauss e quella di Claude Lévi-Strauss. Mentre il primo riconduce l'obbligo di restituire il dono fatto alla forza nascosta nell'oggetto donato, considerato come il terzo elemento di uno scambio intersoggettivo, il secondo, contraddicendolo, lo riconduce alla pura struttura dello scambio reciproco. La presunta forza che, dal punto di vista delle popolazioni studiate (il punto di vista che Marcel Mauss cercava di indossare), racchiude l'enigma dell'obbligo di rendere, sarebbe invece solo la (falsa) coscienza con la quale i diretti interessati si spiegano una struttura che rimane incosciente, quella dello scambio. Fra queste due posizioni vi è tuttavia un minimo comune denominatore: esse considerano lo scambio di doni sul modello dello scambio di merci¹⁰.

Sulla scia di Marcel Hénaff¹¹, Ricœur svincola invece il dono da questo legame con lo scambio di merci per legarlo all'amore-agape. L'attenzione dello studioso non deve andare né sull'oggetto donato né sulle strutture nascoste dello scambio, ma sui protagonisti dello scambio stesso. In questo modo, il dono può essere interpretato come il simbolo di un riconoscimento reciproco (*mutuel*)¹² che non implica la reciprocità nel senso dello scambio. Si tratta di considerare il secondo dono (cioè il dono in ritorno) non come la conseguenza dell'obbligo di restituire, ma «comme une sorte de second premier don» a cui la gratitudine dà accesso. Questo secondo dono è allora

Autre chose qu'une restitution. Au lieu d'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'*agapè*, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial [e ciò è possibile perché] la gratitude allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial¹³.

In questo modo il dono diviene il simbolo di una esperienza effettiva di *reconnaissance mutuelle*, dove la lotta si interrompe. Al suo posto,

⁹ *Ivi*, p. 324.

¹⁰ *Ivi*, capitolo 3.5, p. 319 sgg.

¹¹ M. Hénaff, *Le Prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002.

¹² Ricœur utilizza il termine *mutuel* per indicare il riconoscimento reciproco in gioco nel dono, mentre il termine *reciproque* è riservato al modello dello scambio di merci.

¹³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 351-352.

s'inserisce la festività di uno stato di pace che nelle intenzioni di Ricoeur vuole essere la prova che la lotta stessa non è vana, che essa ha davvero un obiettivo, che non è quello di una lotta perpetua; e che quest'obiettivo, quello di un riconoscimento pieno, non è illusorio ma può essere effettivamente esperito.

Dono e riconoscimento

Sulla lotta per il riconoscimento cade il sospetto che essa sia interminabile. Chi ci assicura infatti che le richieste di riconoscimento abbiano una fine, che non si proceda a richieste smisurate, a domandare riconoscimento per ideali irrealizzabili? Chi ci dice, in altri termini, che la lotta per il riconoscimento non dia avvio ad un «mauvais infini», ad una *cattiva infinità*¹⁴? Secondo Ricoeur, perché il rischio di questa cattiva infinità non si produca, gli uomini devono avere la possibilità di esperire momenti di festività, stati di pacificazione dove la lotta per il riconoscimento trova il suo provvisorio limite. Di questi momenti il dono è simbolo. A patto di non considerarlo, come spesso accade, come l'antenato, il sostituto o il concorrente dello scambio di merci, ma come espressione di una forma d'amore incondizionato e gratuito, il dono può per Ricoeur divenire il simbolo di un vero riconoscimento, di un riconoscimento privo di lotta, riuscito. Questa in estrema sintesi la critica che il filosofo francese fa a Honneth.

Quando rinnova il modello dell'*Anerkennung*, Honneth si trova davanti al medesimo problema di Hegel: come spiegare l'evoluzione sociale a partire da una situazione iniziale di riconoscimento reciproco¹⁵? Che sia nella *Lotta per il riconoscimento* o negli anni seguenti, quando Honneth apporterà delle modifiche di non poco conto alla sua teoria, ciò che sta alla base del progresso è un'istanza psichica arcaica, poco socializzata e mai del tutto socializzabile, che secondo il filosofo è assimilabile all'Es di Freud. È essa che spinge gli individui a richiedere che sempre nuove dimensioni dell'identità siano riconosciute e a garantire così il continuo superamento dello status quo. Il rischio di una cattiva infinità dunque sussiste; ci sarà sempre un impulso che mal si accomoda rispetto alle norme sociali vigenti e che domanda che esse vengano superate.

Tuttavia, la supposta illimitatezza delle richieste non è estrema quanto sembra a prima vista. L'istanza preposta al cambiamento sociale (e al parallelo arricchimento dell'identità individuale) è attivata soltanto nel momento in cui il riconoscimento in atto viene negato. Sono i sentimenti di vergogna e di collera per l'impossibilità di rapportarsi positivamente a sé stessi nel momento in cui si è disprezzati, cioè nel momento in cui il riconoscimento ci è stato negato, che *attivano* per così dire questo resto d'energia destinato a produrre un "surplus" di riconoscimento¹⁶. Se questa energia psichica è inesauribile e può quindi assumere le sembianze di una

¹⁴ *Ivi*, p. 317.

¹⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, pp. 13-79.

¹⁶ *Ivi*, pp. 158-166.

richiesta interminabile, essa trova il suo limite nella realtà del riconoscimento negato. Il punto di partenza è per Honneth l'identità integra, il buon rapporto con sé stessi, il quale può ben assumere il significato di uno stato, se non festivo, almeno di pace, intendendo con ciò la possibilità per l'individuo di agire senza intralci, nel pieno possesso delle sue facoltà, fiducioso al riguardo delle sue capacità, rispettato per il suo statuto di persona razionale e capace di giudicare, stimato per il suo contributo lavorativo alla comunità in cui vive. Il fine del riconoscimento non è la lotta ad oltranza, ma il ripristino dell'identità infranta dal disprezzo (*Missachtung*). Bisogna allora interpretare la cattiva infinità non come una regola, ma come una possibilità, data dalla distorsione della lotta per il riconoscimento rettammente intesa.

Se il riconoscimento trova in sé stesso, e per di più in maniera strutturale, degli stati di pacificazione, se la lotta per il riconoscimento presuppone la negazione di un riconoscimento già in atto, allora il dono non può essere utilizzato, come fa Ricœur, per una critica della presunta *cattiva infinità* della lotta nella teoria di Honneth. Confrontato a quest'ultima, il dono deve essere considerato non tanto l'unico momento in cui il riconoscimento si realizza, quanto *una* delle forme che esso può assumere. Entro questi limiti, però, la tesi di Ricœur apre una prospettiva interessante nel dibattito che cerca di creare un ponte fra le teorie del riconoscimento e quelle del dono¹⁷. A tal proposito, la nostra ipotesi è che il rapporto che Ricœur instaura fra la lotta per il riconoscimento e il dono come simbolo di riconoscimento effettivo può essere messo in valore in modo più netto se si riesce a radicalizzare il primo momento, quello della lotta. Si tratterebbe in altre parole di mettere di fronte al dono così inteso una reale infinità, senza per ciò che essa sia *cattiva*. Prendendo in considerazione non solo gli scritti giovanili di Hegel ma anche il testo a cui essi preparano, la *Fenomenologia dello Spirito*, si dovrebbe considerare l'identità del soggetto non come qualcosa di chiuso alla base, benché sensibile all'apertura, ma come qualcosa di *costitutivamente aperto*. Non solo l'identità positiva deve essere il fine della lotta, ma anche la possibilità di porre sempre di nuovo l'identità. Nelle parole di Jean-Philippe Deranty ed Emmanuel Renault, che trattano del tema della lotta per il riconoscimento in tutt'altro contesto:

¹⁷ Il dono non denota innanzitutto un dare gratuito, ma una struttura (donare-riceverendere) dove le relazioni assumono il carattere dell'obbligatorietà. La prevalenza dell'aspetto relazionale fa sì che esso possa essere apparentato al riconoscimento. Di più, le relazioni di riconoscimento potrebbero essere mediate dal dono e il dono esser visto come un simbolo privilegiato per il riconoscimento. Questa è l'ipotesi di base per pensare assieme i due paradigmi. Della relazione fra essi Ricœur dà un'interpretazione particolare. Da una prospettiva morale più che antropologica, egli pensa il dono come il *completamento* del riconoscimento reciproco. Il dono, al suo apice, fa saltare l'obbligazione strutturale che lo contraddistingue e diviene dare gratuito, proprio per questo simbolo di un riconoscimento riuscito. Per il rapporto tra dono e riconoscimento, in guisa d'introduzione, cf. il numero 23 della *Revue du Mauss* e, in particolare modo, Christian Lazzeri, Alain Caillé, *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théorique, éthiques, politiques du concept*, in «Revue du Mauss», XXIII, 2004/1, p. 88-115.

What individuals want to have recognized in the struggle for recognition is therefore, strictly speaking, not so much their positive identity, rather it is their identity as negative, their freedom to posit their own identity. Recognition is claimed as a right to self-empowerment, as the right to self-creativity and self-realization, not with the aim of entrenching fixed identities¹⁸.

Dando meno importanza agli scritti giovanili, Deranty e Renault trovano in Hegel la possibilità – che Honneth non sfrutta – di considerare l'identità, e dunque l'autonomia e l'autorealizzazione da un punto di vista strettamente normativo, non come una positività in sé chiusa che deve essere rafforzata, ma come negazione di un'identità particolare e conseguente apertura all'arricchimento di sé. Ciò che, nella lotta per il riconoscimento, gli individui (in Hegel, le autocoscienze in conflitto) domandano, non è la loro sola identità positiva, ma la possibilità di porla, di non soccombere alla lotta.

In tal modo, senza rinunciare al momento positivo, si rafforza quel motore del conflitto e del cambiamento che è il negativo. In Honneth esso esiste, ma è un derivato, secondario rispetto alla fondamentale positività del riconoscimento. Sarebbe invece vantaggioso, in termini di potenzialità critiche della teoria, fare di esso l'istanza garante di un'apertura costante. Ogni affermazione di un'identità implica la negazione dell'identità precedente e delle sue (false) certezze. Senza che per questo il primo momento (quello negato) vada perduto.

Se partiamo da questo paradigma di riconoscimento la critica di Ricoeur assume tutt'altra luce: essa ci permette di creare una tensione maggiore fra i due momenti del dono e della lotta e fa sì che essi siano messi maggiormente in rilievo. Da una parte avremo l'esigenza sempre nuova di porre la propria identità, ciò che implica la lotta, dall'altra invece il dono (riuscito) come momento raro ed eccezionale di un riconoscimento privo di conflitto e di negatività¹⁹.

Attraverso il paradigma del dono come esso ci è presentato da Ricoeur è allora possibile dar valore, per contrasto, ad una critica all'*Anerkennung* che fa leva su una delle forme che può assumere la nozione di alterità, quella di un momento negativo nel processo di formazione del soggetto. Nell'ultima parte, ci proponiamo di diversificare questa nozione di alterità, sempre a

¹⁸ J.-P. Deranty, E. Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», LXXXVIII, 2007, pp. 92-111, p.107. Il riferimento non è solo alla *Fenomenologia dello spirito*, ma anche ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Gli autori, attraverso una diversa lettura di questi testi, propongono di rafforzare la dimensione politico-normativa del riconoscimento rispetto a quella morale, prevalente nel modello di Honneth. Ne risulta un paradigma di riconoscimento più sensibile sia al peso delle istituzioni che all'importanza della negatività nella formazione del soggetto (dal punto di vista normativo). Cfr. La terza parte dell'articolo.

¹⁹ Il fine della critica di Ricoeur non è quello di interrompere indefinitamente la lotta o di sterilizzarla. Ciò è provato sia dallo statuto simbolico del dono (inteso come realizzazione del riconoscimento) e dalla sua eccezionalità (nel senso di rarità), che dal fatto che lo scambio di doni è esso stesso, proprio per la facilità con la quale spesso fallisce, foriero di conflitti (c'è sempre il rischio di rientrare nel circolo dono-contro-dono guidato dall'obbligazione), P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 354-355.

partire da un confronto con l'opera di Ricœur e con lo scopo di rafforzare il paradigma del riconoscimento-Anerkennung.

Riconoscimento e alterità

Se il fondamento del riconoscimento-Anerkennung non è, come si è appena ipotizzato, il riconoscimento reciproco ma la soggettività nella sua differenza e negatività, che vuole farsi riconoscere da un'altra soggettività con le medesime caratteristiche, allora il dono può davvero essere inteso come il simbolo di un riconoscimento effettivo. Tuttavia, anche nei momenti in cui, come nel dono, la reciprocità del riconoscimento raggiunge il grado più alto, sfiorando la fusione o la perfetta simbiosi, si dovrebbe far attenzione a non dimenticare l'asimmetria originaria fra gli esseri umani. Anzi, è il ricordare che essa continua ad esistere anche nei momenti di più alta reciprocità, che può evitare alla teoria di diminuire la sua forza critica. Ecco un altro punto decisivo che si può trarre dal lavoro di Ricœur.

Ora, in che senso il dono è garante di un'asimmetria originaria? In che senso cioè sarebbe esso l'*altro* rispetto al riconoscimento reciproco, se ne è in realtà il simbolo? Esso può esserlo nella misura in cui, uscendo dalla struttura donare-ricevere-rendere che lo costituisce come obbligo, si passa a quella della doppia incondizionatezza. L'amore (agape), di cui il dono è simbolo, suscita non l'obbligo di rendere sul modello dello scambio di merci, ma la gratitudine, dove il rendere è un nuovo dono unilaterale. È un rapporto di mutualità, e non di reciprocità (dove quest'ultimo termine è riservato al modello dello scambio nel mercato), nel quale l'incondizionatezza è pegno di un'alterità che persiste nella mutualità.

Anche nel momento di più alta espressione del riconoscimento, quello del dono, Ricœur vuole dunque mantenere ferma l'alterità costitutiva del soggetto, l'asimmetria originaria fra *ego* e *alter*. Questo momento di alterità, al quale Ricœur dà giustamente importanza, va preso sul serio e difeso in un contesto – quello della teoria del riconoscimento – che non può non presupporre la preminenza del rapporto intersoggettivo. La prospettiva dalla quale ci poniamo è quella di una teoria che, partendo dal modello di Honneth, vuole distanziarsene allo scopo di radicalizzarne alcuni aspetti critici. A tal fine è però necessario dare più rilievo all'alterità di quello che il filosofo tedesco non sia disposto a fare. Certo, anche Honneth conosce bene l'alterità del conflitto, che si tratti dei gruppi sociali in lotta oppure della semplice identità, il cui processo di formazione comporta sì l'interiorizzazione delle prospettive e dei ruoli dell'altro, ma in maniera ogni volta differenziata. Tuttavia la precedenza cronologica e logica del riconoscimento su ogni altra forma di interazione rischia di nascondere l'irriducibilità di *ego* nei confronti di *alter*, nonché l'importanza delle differenti forme dell'interazione *altre* rispetto alle relazioni intersoggettive. Il concetto plurivoco di alterità quale esso viene tratteggiato nei lavori di Ricœur può avviare a tale tendenza; attraverso esso si può cercare di pensare

l'alterità in modo da non ridurre la costituzione dell'identità alla sola sfera del rapporto a sé intersoggettivamente costituito. In Ricœur, questa dimensione della vita, quella normativa e intersoggettiva, pur ricevendo la massima importanza, non offusca gli altri momenti della costituzione del soggetto.

Le intenzioni di Honneth sono diverse da quelle del filosofo francese; egli non fa una fenomenologia dell'uomo capace, ma cerca di fondare una teoria sociale normativa. Ma proprio questo suo procedere corre il rischio di sottrargli alcuni strumenti importanti per la critica, quali solo una più forte concezione dell'alterità potrebbe fornirgli. Dal rapporto di riconoscimento intersoggettivo in Honneth non si esce e, quando lo si fa, ciò avviene solo per constatare l'esistenza di un'istanza priva di determinazioni, con la quale si vuol giustificare la lotta e il surplus di riconoscimento che ne dovrebbe scaturire²⁰. La natura interna entra tanto poco nella dimensione critica (che rimane tutta normativa) quanto poco vi rientra quella esterna; il rapporto con il proprio corpo, fisico e pulsionale, il rapporto con le istituzioni e quello con la natura, vivente e non, non sono certo assenti dalla prospettiva critica di Honneth, vi rientrano però solo nella misura in cui possono essere ricondotti senza scarti al riconoscimento reciproco. Al contrario, se anche nella teoria del riconoscimento si presuppone un momento di alterità iniziale, quello cioè di un sé che parta dalla semplice spinta all'agire per arrivare all'agire riflesso e responsabile, risulta possibile integrare queste altre interazioni in maniera diretta: si potrà allora parlare non soltanto di rapporto di riconoscimento intersoggettivo, ma anche di un'interazione non immediatamente normativa del soggetto con sé stesso e con il mondo esterno.

Per fare ciò è però necessario un allargamento ulteriore del concetto di alterità, al di là del paradigma del dono e anche del livello cosciente del sé. Ma ciò non è impossibile se si tengono presenti, oltre che il *Parcours de la reconnaissance*, i lavori anteriori del filosofo francese. Il cogito, la coscienza, il sé dell'*io posso* non sono per Ricœur un dato. Sono semmai il punto d'arrivo di un percorso senza fine. Si tratta, per ogni soggetto, di lavorare al fine di ovviare, attraverso l'aiuto dell'autoriflessione, all'opacità costitutiva della coscienza. Si tratta di tradurre sempre di nuovo i contenuti incomprensibili, conflittuali, opachi del proprio sé in contenuti dotati di senso. L'alterità del sé non è allora alterità solo rispetto all'altro uomo ma anche rispetto a sé stessi. E questa alterità va dal corpo proprio (la *chair*) alla coscienza morale (*Gewissen*)²¹. Dal punto di vista dell'*ipse*, come mostrano le belle pagine conclusive di *Soi-même comme un autre*, l'alterità, nelle sue molteplici forme, è doppia: alterità dell'altro da sé, dell'altro soggetto, e alterità da sé,

²⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 100 sgg.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, pp. 345-410, in particolare p. 367 sgg. È da ricordare che la coscienza morale, dal punto di vista della psicanalisi, è il super-io, concetto che implica immediatamente tutto ciò a cui esso rimanda (inconscio, rimosso, pulsioni, resistenze, etc.) Parlando della coscienza morale anche in termini di super-io, in queste pagine Ricœur integra l'approccio psicanalitico fra i diversi significati dell'alterità e apre un varco alla psicanalisi in un lavoro che fino ad allora pareva farne a meno.

del soggetto con sé stesso. Rispetto a ciò, la coscienza è una conquista, alla cui base vi è una spinta vitale che Ricoeur apparenta al *conatus* spinoziano.

Ora, qual è il legame fra tutto questo e le intenzioni critiche che abbiamo in mente nei confronti della teoria del riconoscimento? Le trasformazioni della teoria del riconoscimento di cui stiamo parlando (la radicalizzazione del momento negativo di cui si è detto nella seconda parte e il rafforzamento delle relazioni non intersoggettive di cui si tratta in questa) non possono prescindere da una spiegazione differente del processo di formazione del soggetto e della sua identità (da sostituirsi a quella che Honneth prende in prestito da Mead). Il paradigma dell'alterità che si evince dai lavori di Ricoeur può essere d'aiuto a tal fine.

A nostro avviso è però necessario legare assieme, più di quanto non faccia Ricoeur negli ultimi anni, il volto riflessivo del sé con quello irriflesso e anche inconscio. Nonostante abbia recentemente privilegiato altre tematiche, Ricoeur non ha estromesso la psicanalisi dal suo discorso filosofico. Non solo con richiami espliciti, benché quantitativamente marginali (nei *Parcours de la reconnaissance*, ad esempio, vi accenna riguardo ad un argomento essenziale, quello del rapporto fra la memoria, che apre il riconoscimento alla dimensione temporale, e l'oblio), ma anche come uno dei veri e propri fili della trama di fondo che regge la sua riflessione filosofica, anche se con intensità diversa a seconda del periodo.²² Sarebbe tuttavia interessante ricominciare a dare maggior attenzione alla psicanalisi. Rispetto al sé «de l'homme capable», quella descritta dall'inconscio e dalla dialettica pulsionale è una delle facce dell'alterità, che deve essere articolata a quelle del corpo proprio e della coscienza. Il sé costituisce un'asimmetria originaria rispetto alla reciprocità del rapporto intersoggettivo; le esperienze infantili codificate nelle posture del carattere, delle quali si può render conto anche attraverso la psicanalisi, costituiscono un'asimmetria invece rispetto al sé e alle stesse relazioni intersoggettive.

Questo complesso di interazioni non deve essere pensato come qualcosa di statico. Si deve invece vederlo come la dinamica dentro la quale l'*io* posso si costituisce, l'*ipse* si strappa faticosamente all'*idem*, il sé cerca di conquistare una maggiore trasparenza, spesso fallendo. L'inconscio e la dialettica pulsionale non contraddicono semplicemente la conquista della coscienza, anzi possono parteciparvi. Ma per far questo si deve tornare a considerare la psicanalisi *anche* nella sua dimensione economica e dinamica.²³ Ci pare

²² Id., *Parcours de la reconnaissance*, cit., pp. 171-172. Per la rilevanza della psicanalisi in Ricoeur, V. Busacchi, *Ricoeur versus Freud. Due concezioni dell'uomo a confronto*, Soneria Mannelli (Catanzaro) 2008 e G. Martini, *Postille di psicoanalisi*, postfazione a V. Busacchi, *Psione e significato: la psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Milano 2010, pp. .

²³ Uno spunto in tal senso ci viene da Ricoeur stesso, benché egli non se ne occupi direttamente. Cfr., P. Ricoeur, *Image et langage en psychanalyse*, in P. Ricoeur, *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, a cura di Catherine Goldstein e Jean-Louis Schlegel, Paris 2008, pp. 105-138. Il motivo per cui affermiamo che si dovrebbe ritornare a dare più attenzione alla psicanalisi, è che Ricoeur non si occupa più del passaggio dal momento più propriamente pulsionale, l'affetto, alla sua articolazione linguistica, tralasciando così l'aspetto dinamico ed energetico proprio alla psicanalisi. Un saggio

che ciò sia realizzabile, e che Ricoeur ci offra una prospettiva interessante in tal senso, a patto di considerare il suo itinerario filosofico come un percorso che integra e conserva le tappe precedenti in quelle successive.

Ritorniamo ancora una volta, prima di chiudere, alla teoria critica. In che senso si dovrebbe pensare il soggetto alla base di una teoria del riconoscimento che voglia conservare in sé più acuto un momento di negatività e integrare in maniera più diretta e immanente le interazioni non intersoggettive di cui si è parlato? Da una parte si deve pensare ad un Hegel con il quale sia possibile mantenere sin dall'inizio l'alterità del soggetto, e dove l'identità positiva mantenga in sé, forte, il momento della negatività, dall'altra, ad una concezione dello psichico che non solo dà consistenza a tale negatività al di là della coscienza, negli affetti, nel corpo proprio (*chair*) e nei suoi aspetti psichici, ma che diviene anche uno di quei momenti dell'alterità di cui si è detto e che tutti sono associabili ad interazioni che, non immediatamente di riconoscimento intersoggettivo, si rivelano lo stesso costitutive per il soggetto: l'alterità dell'altro da sé (intersoggettivismo), l'alterità del proprio corpo fisico, l'alterità della coscienza morale, ed infine anche l'alterità degli oggetti (ci si ricorderà del riconoscimento-identificazione, di cui Ricoeur ci parla nel primo capitolo del *Parcours de la Reconnaissance*), delle istituzioni e di tutta la natura esterna. Sono tutte interazioni, queste, che, necessarie alla formazione dell'identità del soggetto e alla sua autonomia, possono spingere quest'ultimo alla ribellione e alla lotta se compromesse. Così, da una parte, si radicalizza il modello dell'*Anerkennung* dal punto di vista dei soggetti in lotta per porre sempre di nuovo le loro identità ed arricchirle, mentre dall'altra si estende il dominio degli oggetti di cui è possibile fare una critica diretta e immanente.

interessante per comprendere il posto della psicanalisi nel pensiero di Ricoeur negli anni successivi al passaggio dal paradigma del simbolo a quello del testo è, nella medesima raccolta, *Le récit: sa place en psychanalyse*, pp. 277-289. Alla pagina 286 vi è una spiegazione chiara del motivo per cui non sarebbe più possibile articolare la dimensione narrativa dell'identità alla dimensione «economica» della psicanalisi freudiana. Tuttavia, è Ricoeur stesso che indica una delle strade possibili per ovviare a questa mancanza, in *Ivi*, pp. 137-138 e nota 68. Riguardo al rapporto fra archeologia e teleologia, cfr. Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, pp. 481-515.

Contributi/7

Ricœur interprete di Freud

Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale

di Filippo Righetti

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 25/02/13. Accettato il 05/04/13

Psychoanalysis is the science of observing the facts of our inner selves. The distinguishing paradox of its epistemological profile is synthesized in the impossibility for these facts to directly emerge to the conscience, though also to be denied: human depth is strangely evident and hidden at once. The intent of this article consists in deepening the paradoxical sense of Freud's science, first of all through the analytical and critical reading that Paul Ricœur has handed down us with his work, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); besides, it deals with establishing that the hermeneutical function alone is one hand necessary to bring the so-called energetic existential out, while also insufficient to thoroughly account for it; indeed, a further epistemological function is needed capable of establishing its existence, prior to the necessary –though always subordinate– dimension of sense: yet through Ricœur's philosophy and, specifically, through the faculty of attestation, we could try to resolve the linguistic deficiency of psychoanalysis.

Il pensiero di Paul Ricœur, pur essendo contraddistinto dalla pluralità degli interessi filosofici, mantiene al centro un'intenzione teoretica fondamentale: in ogni suo lavoro il pensatore francese ha voluto approfondire, da diverse e molteplici angolature, l'annosa problematica della soggettività. Il cosiddetto *polo soggetto* è difatti fondamentale nella riflessione fenomenologico-eidetica degli esordi, successivamente sviluppata nella famosa posizione di un'antropologia di stampo ermeneutico; non solo, il soggetto è reso di nuovo protagonista nell'ambito etico della teleologia pratica, supporto concreto alla formalità della deontologia morale, e anche nell'ambito religioso, il cui corrispettivo antropologico coincide con il *kerygma* della speranza.

Ciò che ci legittima nel proporre un possibile dialogo tra Freud e lo stesso Ricœur su concezioni comuni, illuminanti dal punto di vista del paradigma della soggettività, dovrebbe già emergere potenzialmente dalla concezione, appena menzionata, di un'antropologia ermeneutica: il soggetto trova una piena identificazione nell'atto di interpretazione del proprio sé. La *dynamis* attiva che fa la soggettività, mutuata dal filosofo francese

dalla definizione nabertiana di *desiderio d'essere e sforzo d'esistere*, rappresenta il sostrato dell'apertura ermeneutica: è evidente che tra il concetto di sproporzione fallibile, o meglio, di "gioia del sì nella tristezza del finito"¹, e la consapevolezza del *non sapersi* affatto, sussiste un legame ben saldo. Un'idea di antropologia che fa da contraltare sia al pessimismo decostruttivo del *Cogito umiliato* di Nietzsche, che alla metafisica del *Cogito esaltato*, corrispondente quest'ultima alle tendenze filosofiche proprie della tradizione moderna, i cui maggiori rappresentanti sono Cartesio e Husserl. In essi è forte il proposito di fare dell'evidenza contenutistica il metodo della conoscenza dell'Io, proposito che invece la tradizione ermeneutica risalente a Gadamer, a cui Ricœur dimostra di ispirarsi, mette fortemente in discussione. L'ermeneutica non consiste solo in una capacità tra le tante che vanno a determinare la complessità delle attività umane; piuttosto, l'atto metodico dell'interpretazione può ergersi addirittura ad ontologia esistenziale: se risulta impossibile contrastare il moto infinito dell'ermeneutica applicata all'istanza del sé, ciò avviene, lo ripetiamo, a causa di una natura antropologica posta sinteticamente tra finito e infinito.

Veniamo a Freud; egli ha introdotto la necessità di pensare secondo canoni scientifici il soggetto, diversamente dal filosofo francese? Riflettendo sul modo in cui una tale scientificità, che dobbiamo ancora definire, si oppone alla concezione positivista di tipo logico – deterministico, noteremo come il suo carattere essenzialmente aporetico, permetta a Ricœur di assumere la stessa teoria psicoanalitica nel famoso saggio del 1965 *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, successivo a *Finitudine e colpa*, ma che ha a che fare con quest'ultimo, non solo riguardo alla tematica cardine dell'ermeneutica, modulata ora in base al problema del *conflitto delle ermeneutiche* rivali e ancora in base al potere di *sovra-determinazione* del simbolo²; il saggio si rivela di notevole importanza anche per le conseguenze che il modello soggettivo freudiano apporta in ambito antropologico: non basta più considerare la sproporzione per dire tutto l'essere del soggetto. Il metodo della fenomenologia ermeneutica sarà ancora il punto di partenza, ossia il punto lasciato in sospeso rispetto all'opera precedente, ma anche il punto di arrivo completato, reso maggiormente concreto grazie all'arricchimento offerto dall'antropologia freudiana. Leggendo nella prefazione del testo le motivazioni principali che spingono Ricœur a considerare il pensiero del maestro austriaco, scopriamo lo stile tipico dell'intersezione disciplinare: l'epistemologia del freudismo influisce sul discorso antropologico; di rimando, l'allargamento dell'antropologia apporta dei cambiamenti per ciò che riguarda la capacità umana di auto-comprensione. Il filosofo francese afferma:

¹ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, intr. di V. Melchiorre, Bologna 1970, p. 235.

² Cfr. P. Ricœur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Milano 2002, p. 542. Uno dei temi centrali dell'opera, ma non l'unica possibile angolatura attraverso cui interpretare il testo, riguarda per l'appunto la capacità di sovra determinazione del simbolo, il quale, afferma Ricœur, «realizza l'identità concreta tra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significati fondamentali dell'inconscio» (*ibidem*).

La consistenza del discorso freudiano è il mio problema. Si tratta, per prima cosa, di un problema epistemologico: che cos'è in psicoanalisi, interpretare, e in qual modo l'interpretazione dei segni dell'uomo si articola sulla spiegazione economica che pretende di raggiungere la radice del desiderio? È poi un problema di filosofia riflessiva: quale comprensione nuova di sé deriva da questa interpretazione, e quale sé giunge così a comprendersi? Ancora, è un problema dialettico: l'interpretazione freudiana della cultura esclude tutte le altre? Se non è così, in base a quale regola di pensiero essa può essere coordinata con altre interpretazioni, evitando che l'intelligenza sia condannata a ripudiare il fanatismo solo per cadere nell'ecllettismo? Queste tre questioni rappresentano il lungo cammino mediante cui riprendo ad un ulteriore livello il problema lasciato in sospenso alla fine della mia opera *Symbolique du mal*, cioè il rapporto tra un'ermeneutica dei simboli e una filosofia della riflessione concreta³.

La diversità dei problemi annunciati rispecchia le tre sezioni autonome del testo – *Problematica, Analitica, Dialettica*; eppure, tutte confluiscono, si intersecano per raggiungere il traguardo di una nuova comprensione concreta di sé, strutturata sull'allargamento della finitudine, introdotta proprio dal freudismo. Per sintetizzare: la fallibilità umana non rispecchia più un'apertura indiscriminata e assolutamente libera; al contrario, la tensione teleologica dell'esistere, ha un *arché* di finitudine, verso cui essa ritorna sempre. Il dominio del simbolico costituisce a sua volta il simbolo di questo strano moto ermeneutico, per cui l'andare avanti, cioè il volersi continuamente conoscere, significa volgere lo sguardo indietro, ovvero rispondere ad una natura destinale di sé.

La nostra ricerca peccherà di superficialità analitica, toccando marginalmente i tecnicismi complessi dell'ampio sistema teorico proposto da Freud; il limite di prospettiva è dovuto al taglio critico dell'articolo, il quale così può riassumersi: grazie alla mediazione dello stile filosofico di Ricœur, quello dello *spiegare di più per comprendere meglio*, cercheremo di aggiungere qualcosa all'annosa problematica della portata epistemica psicoanalitica. In particolare, individuando e annettendo alla scienza della psichel'elemento decisivo che sembramancarle – la sua presenza va comunque rintracciata in maniera implicita – tenteremo di saldare l'epistemologia di Freud ancor di più al contesto fondamentale dell'ontologia esistenziale. Su questo punto, Ricœur è allo stesso tempo debitore e innovatore rispetto a Freud: nel primo caso, lo è per il ruolo che la dimensione simbolica assume in psicoanalisi e per il modello antropologico che essa dispiega; nel secondo caso, egli è innovatore quanto al concetto chiave di *attestazione di sé*⁴.

La formula che identifica Freud, insieme a Marx e a Nietzsche, testimonia la particolare rilevanza della scienza freudiana, essenzialmente paradossale, ma congruente con il modello di una fenomenologia ermeneutica; Freud viene detto "maestro del sospetto"⁵ a causa della singolare unione tra

³ *Ivi*, p. 8.

⁴ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2005, pp. 92-102.

⁵ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 46-47.

fatto vitale e *lacunosità* coscienziale o psichica. Da una parte, tendiamo ad identificare l'ambito psichico con il cosciente: in *Introduzione alla Psicoanalisi* si afferma che «la coscienza è [...] ritenuta la caratteristica che definisce lo psichico»⁶, e che di conseguenza la psicologia si determinerà come scienza, essendo «la dottrina dei contenuti della coscienza»⁷. Dall'altra parte però, seppur la coscienza rappresenti l'oggetto di studio della psicologia, poniamo la questione, insieme a Freud, se sia possibile colmare concettualmente la nozione stessa di psiche. Spetta proprio al riconoscimento antropologico dell'impossibile identificazione totale della coscienza, il compito di fondare, secondo un criterio epistemologico, quel discorso *vero* o *vitale*, relativo all'essere interiore del soggetto; dunque, la negazione di una qualche verità onnicomprensiva dell'io penso, converte la classica concezione di scienza, in scienza dal carattere ermeneutico, come appunto lo è la scienza psicoanalitica: tutto ciò lascia intravedere in Freud uno sfondo quasi *metafisico*, trattandosi, almeno riguardo alle intenzioni, della descrizione puntuale, oseremo dire genetico-concreta, di *fatti*; ma deve essere specificato subito che il cosiddetto *fatto psichico* è tale da non risolversi infine in un empirismo di matrice neo-positivistica, e nemmeno si risolve nell'ambito classico della psicologia sperimentale, connesso, come l'autore pretendeva agli esordi, alla fisiologia degli organi di senso. Al contrario, la descrizione del dato di fatto in psicoanalisi, ossia di ciò che potremmo identificare in una formula, come il *somatico psichico* del soggetto, si sottrae paradossalmente a qualsiasi tentativo di descrizione deterministica. Appellandoci ad una categoria prettamente ricœuriana, l'essenza più chiara dello psichico consiste allora nel concetto di *Alterità incomunicabile*: l'interpretazione della coscienza diviene un aspetto necessario dal momento in cui, dopo le illuminanti considerazioni del pensiero freudiano, difficili oramai da contestare, è il processo del *divenir coscienti*⁸ che riproduce pienamente il significato letterale di 'coscienza'. Il paradosso è posto, ma stavolta secondo un'accezione positiva, che induce quindi a spiegare di più per comprendere meglio; ecco allora che «la pienezza della motivazione viene mostrata nel luogo stesso del vuoto»⁹. Nello stesso *vuoto* della coscienza si racchiude la *saggezza* della propria natura antropologica o addirittura ontologica. Non a caso, sempre a proposito di Freud, Ricœur aggiunge che «abbandonandosi senza residui al flusso imperioso delle motivazioni profonde, viene scoperta la situazione vera della coscienza»¹⁰. Un maestro del sospetto, ma non un altrettanto maestro di scetticismo¹¹, sembra sostenere l'ermeneuta francese. Tuttavia, sorge ugualmente il dubbio che vi

⁶ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino, 1976, p. 205.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 151-152. «La coscienza è ora ciò che è meno conosciuto; non più evidenza, è divenuta problema. Questo problema è quello del divenir cosciente» (*Ibidem*).

⁹ *Ivi*, p. 424.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 34.

sia un difetto linguistico interno al freudismo: come poter parlare di fatti, quindi allargare il senso della finitudine (corporale) dell'uomo, se questi fatti sussistono senza mai giungere alla coscienza, se essi restano imbrigliati nel regno del vuoto coscienziale?

Fissiamo allora un concetto chiave: il grande merito scientifico della psicoanalisi va riconosciuto nel tentativo riuscito di rovesciare la logica identitaria tra il cosciente e lo psichico. Oltre il pensiero intenzionale, esiste un sentire, più propriamente un pensiero inconscio lacunoso, del quale si è consapevolmente inconsapevoli. Per far sì che un tale spazio vuoto venga fatto convogliare nel contesto antropologico, è necessario allontanarsi dal paradigma filosofico moderno; perciò, Ricœur attribuisce a Freud la grande responsabilità teorica di un'*epoché* rovesciata¹², diretta alla tematizzazione dell'*altro* dalla coscienza, contrariamente all'ipotesi husserliana:

Come Aristotele, come Spinoza e Leibniz, Freud pone l'atto di esistere sull'asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, esso era già posto a livello pulsionale. Questa anteriorità della pulsione in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione significa l'anteriorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell'io sono sull'io penso¹³.

È singolare aggiungere che non si tratta di una conversione rispetto al solo tradizionale paradigma epistemologico; attraverso il binomio *lacunosità* – *fatto psichico*, tenuto insieme, come ci ha appena ricordato Ricœur, dall'anteriorità della natura pulsionale dell'io sono sull'io penso, a cambiare radicalmente prospettiva è anche la concezione tradizionale di *metafisica*. L'elemento d'ulteriorità che la caratterizza, saldato una volta per tutte nella nozione kantiana di noumeno, ha da sempre costituito il limite impossibile da varcare, situato per l'appunto oltre il contesto antropologico. Ebbene, grazie alla novità del pensiero freudiano, quel limite è addirittura superato: l'alterità della coscienza viene pensata nel cuore del soggetto, direbbe Ricœur, come un'*intimità*¹⁴ soggettiva, al fine di espandere la sfera di competenza della riflessione, che, come già rilevato, la filosofia ha saputo circoscrivere alla sola facoltà del pensiero. Nonostante resti incolmabile il divario tra l'essenza dell'alterità e il modo in cui tale essenza viene pensata intenzionalmente tramite il linguaggio, il riconoscimento della propria appartenenza al mistero del sé, su cui flette il discorso freudiano, apre la strada verso il lato

¹² Cfr., *Ivi*, pp. 141-142.

¹³ P. Ricœur, *La questione del soggetto. Una sfida alla semiologia*, in *Il Conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, introduzione di A. Rigobello, Milano 2007, p. 253.

¹⁴ Ci stupisce Freud, rispetto allo stile fortemente epistemologico che ha segnato tutto il suo pensiero, quando egli afferma in *Compendio di psicoanalisi*: «Il punto di partenza di questa indagine è il dato di fatto della coscienza, un dato che non ha eguali e che si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione. Tuttavia, quando si parla di coscienza, ciascuno sa benissimo, in base alla propria esperienza più intima, che cosa si intende» (Cfr. S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., p. 584). Intuiamo come il metodo dell'intimità propria, se avesse un corrispettivo filosofico appropriato, toglierebbe al metodo ermeneutico il primato, essendo portatrice di una verità non più soggetta al dubbio, all'ermeneutica.

ricettivo dell'io, verso la sua *passività costitutiva*, verso quell'esser già, che in quanto realtà ricevuta si rende come una realtà autenticamente esperita, pur rimanendo, diciamo così, una realtà noumenica e misteriosa, ma – è importante sottolinearlo – nel solo senso dell'indefinibile linguistico. Ad ogni buon conto, è innegabile che grazie e dopo Freud attribuiamo un carattere vitale e somatico all'aspetto ulteriore e inconscio della psiche. L'aver emancipato il rapporto nei confronti del metafisico dall'esclusivo approccio di tipo linguistico intenzionale, permette l'assegnazione di fattività o concretezza all'assunzione della verità antropologica del fattore inconscio. Di fatti, nonostante l'inconscio stesso non pervenga mai al linguaggio e non sia tutto un linguaggio, ma un *quasi linguaggio*¹⁵, secondo la famosa formula ricœuriana, esso viene approssimato e non definito dalla rappresentazione. Su questo assunto si basa la distinzione terminologica ricavata da Freud e che Ricœur accentua, tra rappresentazione (*Vorstellung*) e rappresentanza (*Vorstellungrepräsentanz*)¹⁶ psichica, riguardante in

¹⁵ Cfr. P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 434. Definizione emblematica, centrale, di notevole spessore semantico, tanto da riassumere la chiave di lettura di cui Ricœur fa uso per leggere analiticamente Freud (aporia tra energetica ed ermeneutica). La formula diciamo essere *quasi lacaniana*; sintetizzando molto, la posizione del noto psicanalista Lacan, in riferimento all'inconscio, è simile ma sostanzialmente differente da quella di Ricœur: quest'ultimo non era del tutto convinto che si potesse circoscrivere l'inconscio ad istanza tutta linguistica, pur ammettendo che il dominio del senso intervenisse necessariamente sul dominio della forza. Purtroppo, l'opera del nostro autore fu soggetta a critiche dai toni non poco accesi, a causa della disputa con Lacan (Cfr. P. Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Milano 1998, p. 49). Anche in ambito fenomenologico, spicca la recensione critica del belga A. de Waelhens che accusa Ricœur, in sostanza, di aver tentato di *conciliare l'inconciliabile* (A. de Waelhens, *La force du langage et le langage de la force*, «Revue philosophique du Louvain», 63 (1965), novembre, pp. 591-612), riferendosi in particolar modo alla parte *Dialettica* del saggio, in cui, per l'appunto, si è messo in atto un confronto positivo tra la disciplina psicoanalitica e fenomenologica, volto a scrutarne le congruenze. Ciò che mettiamo in discussione delle critiche rivolte a Ricœur ci è suggerito dal ragionamento che segue: se egli ha inteso distinguersi, ad esempio dalla soluzione lacaniana, per quale ragione la sua particolare lettura del freudismo, in cui di certo risulta spiccare la dimensione ermeneutica, dovrebbe essere assunta come un sostanziale tradimento del freudismo stesso, cioè come una disattenzione delle sue componenti più deterministiche e istintuali? In altre parole, dire che l'inconscio è un quasi linguaggio, significa affermare che la psicoanalisi è come una fenomenologia, ma che «tuttavia ... tuttavia, la fenomenologia non è psicoanalisi» (P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 423); in altri termini, significa sostenere che è necessario, nel senso di inevitabile, quel movimento dell'inconscio verso il conscio, verso una sua rappresentazione linguistica, ma che esso non può affatto risolversi nel conscio, avendo una sua natura di per sé sussistente, garantita, tra l'altro, a livello topico-divisorio. Per di più, la topica serve proprio a distinguere le istanze, mostrandone altresì le relazioni possibili; quindi, in quel *quasi* aggiunto da Ricœur a Lacan, ci pare di poter rintracciare tutto il senso dell'ortodossia energetica freudiana, a cui però risulta impossibile non attribuire un difetto linguistico, poiché per dirsi (non per attestarne la presenza), bisogna che l'energetica decada entro la sfera del senso. L'ermeneutica è inevitabile; di conseguenza, essa è necessaria ma insufficiente. Secondo noi, la flessione di Ricœur nei confronti dell'ermeneutica, oltre che posizione del tutto analitica che non tradisce affatto l'impianto freudiano, è servita anche a rivelare questa necessaria insufficienza dell'ermeneutica stessa.

¹⁶ «L'istinto, nella sua natura biologica, afferma Freud, è inconoscibile; al contrario, entra nel campo psichico mediante il suo indice di rappresentanza; grazie a questo segno

particolar modo la situazione semantica paradossale di entrambe le topiche freudiane: il dominio del senso linguistico resta comunque un dato di fatto, problematizzato però dall'originarietà dell'attività psichica inconscia. La coscienza sopravviene all'inconscio, ma quest'ultimo, come in un rapporto dialettico, e in virtù del suo valore energetico-pulsionale, offre un impulso trascendentale all'approssimazione filosofico-ermeneutica. Ad esempio, nella prima e seconda suddivisione *topica* dello psichico, in *Inconscio*, *Preconscio*, *Conscio*, proposta negli scritti di *Metapsicologia* del 1915¹⁷, mutata successivamente negli scritti degli anni 20-30¹⁸ in *super Io*, *Io*, *Es*, questi due tipi di illustrazioni rappresentative devono sottintendere, al fine della loro presunta concretezza, la logica ricettiva di una *rappresentanza*, in cui l'iniziativa del senso non dipende esclusivamente dall'intenzionalità cosciente; al contrario, la responsabilità del senso spetta al lavoro pulsionale dell'inconscio, pertanto, al riconoscimento di quella spinta energetica dell'appartenenza all'esser già del sé, che assicura alla rappresentazione (*Vorstellung*) descrittiva, il rango di topica, cioè, per sintetizzare, di una localizzazione sistematica della psiche, decisa secondo una qualche attendibile verità (scientifica). La coscienza, anziché essere la certezza prima, *riceve* e *percepisce* i significati che produce, dall'energetica che subisce. Ricœur allora sostiene: «Chiamando la coscienza una *percezione*, Freud la rende problematica»¹⁹, spezza il presunto dominio del senso linguistico, ma al tempo stesso salda e rende concreta la *fattività somatica* della pulsione inconscia, poiché l'inconscio stesso indica «il modo di essere di ciò che, essendo stato rimosso, non è stato soppresso, né annullato»²⁰.

psichico, il corpo è rappresentato nell'anima» (*Ivi*, p. 471). Il punto in cui il *senso* e la *forza* coincidono va individuato nelle rappresentanze rappresentative dell'istinto, ovvero nei simboli specifici dell'*Ananke*, dell'*Eros* e del *Thanatos*; aver distinto tali simboli da semplici rappresentazioni, procura una certa separazione epistemologica tra la psicoanalisi e la fenomenologia, ma, allo stesso tempo, le due discipline vengono avvicinate, in virtù dello stesso fatto che le ha distinte: i simboli dell'istinto sono delle rappresentanze, non sono un linguaggio, ma *come* un linguaggio, sostiene Ricœur (funzione *infra* e *sovra-linguistica* delle rappresentanze psichiche) (Cfr. P. Ricœur, *Epistemologia: tra psicologia e fenomenologia*, cit., pp. 379 – 442).

¹⁷ Cfr. *Ivi*, v. nota n°1, p. 166. «Cinque saggi del 1915 – *Istinti e loro sorti*, *La rimozione*, *L'inconscio*, *Supplemento meta-psicologico alla teoria del sogno*, *Cordoglio e melanconia* – costituiscono ciò che effettivamente fu scritto dei dodici saggi destinati ad una raccolta che avrebbe dovuto intitolarsi *Prolegomeni ad una Metapsicologia*. I testi si ritrovano nel vol. X delle *Gesammelte Werke*, e nel vol. XIV della *Standard Edition*» (*Ibidem*).

¹⁸ In particolare risulta decisiva, rispetto al trinomio iniziale (*Inc* – *Prec* – *Co*), l'aggiunta dell'istanza psichica fondamentale del *super Io* e il mutamento terminologico dell'*Inconscio*, il quale viene sostituito dal pronome impersonale *Es*; quest'ultimo dovrebbe correggere il carattere geografico – topico della prima suddivisione rappresentativa, in favore di una semantica diretta più alla determinazione della qualità dinamica, che non alla determinazione di una sistematica dell'*Inconscio* stesso. Tuttavia, risulta difficile pensare ad una dinamicità inconscia senza sottintendere la presenza, seppur particolare vista l'altrettanto particolare epistemologia freudiana, di un regionalismo topico. I due piani sembrano dunque sovrapporsi, se per sistematica psicoanalitica s'intende un modo del tutto diverso di pensare la certezza scientifica. (Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, *Lectio XXXI*, in *Opere*, cit., p. 282 e sgg).

¹⁹ P. Ricœur, *Dell'Interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 140.

²⁰ *Ivi*, p. 139.

L'istinto (*Trieb*), acquisisce centralità, rispetto al dominio dell'Io, rispetto alla funzione fenomenologica dell'intenzionalità; l'istinto diviene il concetto fondamentale e fondante, di cui tutto il resto è la *sorte*, recita il titolo del famoso saggio freudiano *Gli istinti e loro sorti*, che approfondisce le precedenti acquisizioni dei *Tre saggi sulla sessualità*. Senza dover entrare direttamente nel merito delle considerazioni tecniche delle opere citate, riusciamo comunque ad intuire la commistione propositiva tra misterioso e metafisico-scientifico²¹, quest'ultimo inteso nel senso di *vitale*, per cui viene rovesciato il rapporto soggetto-oggetto in favore di una *sistematica* finalmente possibile: passivo nei confronti della spinta istintiva sessuale, l'Io che dovrebbe dominare sulle altre istanze, non è più l'origine, ma è la meta dell'istinto (*Ichtrieb*), impossibile da negare a causa della sua struttura ontologica anteriore; perciò, «gli stimoli nei cui confronti la fuga non serve costituiscono l'indice di un mondo interiore, la prova dell'esistenza di un mondo pulsionale»²².

Ricettività della coscienza e processo del divenir coscienti sono realtà interdipendenti, poste come in un circolo dialettico, proporrebbe Ricoeur, tale per cui la sorte della coscienza non rappresenta semplicemente l'idealità noumenica posta al di là del sé; un altro aspetto va considerato alla luce del cambiamento di prospettiva provocato dalla portata epistemica del concetto di *intimità*: «la sua "intimità" – della coscienza – la rende ovvia, ma anche muta. Nessuno potrebbe negare questo elementare ma sterile dato di fatto»²³. Sottinteso alla scienza freudiana, il concetto di intimità coscienziale, che sembra dimostrarsi più rilevante del *sintomo* visibile quanto a prova fondativa della realtà interiore ed inconscia, comporta due aspetti decisivi legati alla prima parte della nostra indagine, circoscritta al debito del filosofo francese nei confronti di Freud, rispetto al paradigma antropologico introdotto in *Finitudine e colpa*: a) l'ontologia esistenziale ricœuriana, fondata sul concetto di *dynamis* aristotelica, risulta infine insufficiente a garantire un autentico e concreto discorso sul soggetto; la tensionalità del finito tendente all'infinito afferisce unicamente alla prospettiva del limite, dal momento che, centrando l'attenzione sull'aspetto teleologico – volontario, come avviene nel testo appena citato, si pone di rimando sempre il problema del *male*. Esso è originato principalmente dalla trascendenza dell'infinito che la capacità del soggetto pone al di fuori di se stessa, come ideale da raggiungere: lo sguardo della trascendenza rivolto sull'uomo e lo sguardo dell'uomo rivolto ad una trascendenza separata, genera la percezione della passività del male, che come appena annunciato, si spiega alla luce del primato teleologico, non alla luce della sua (del male) posizione trascendentale intima. Quindi, l'ontologia esistenziale che decade

²¹ «Destini e vicissitudini delle pulsioni andrebbero allora riconosciute come l'essere vero, metafisico in senso aristotelico, di quella vita organica, la cui intrinseca dinamicità di energia originaria, di pura attività, possiede destini e vicissitudini che prefigurano bensì una storia, uno svolgimento ma tutto già epistemicamente raccolto nella natura stessa della sostanza vitale» (F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 196).

²² *Ivi*, p. 26.

²³ *Ivi*, p. 58.

entro la categoria del male è un'ontologia incompleta, poiché riferita solo alla sfera volontaria dell'umano. Conseguentemente al primo punto, b) il *Saggio su Freud* deve altresì essere riletto in merito all'assunzione del modello freudiano come un modello antropologico integrativo. In *Pulsione e significato*, Busacchi legittima quest'idea:

Ridiventa impossibile riassumere per intero la forza nel linguaggio. Anteriore al senso, al di qua del senso sta un *ché* di *arcaico*. È questa arcaicità, questo *arché* che la psicoanalisi scopre. Anche per questo, anche in questo senso, essa è *archeologia del soggetto*. Con l'articolazione di questa antropologia nella filosofia riflessiva, Ricœur accoglie nella propria antropologia questo doppio elemento freudiano di anteriorità ed insuperabilità dell'*arché*²⁴.

Oltre al teleologico, quindi, grazie a Freud, il nostro autore precisa l'individualità soggettiva, vagliando pure il suo lato destinale inconscio, ovvero involontario e finalmente neutrale, scevro dalla problematica del male; così, la nozione nuova di *archeologia del sé*²⁵, fa da supporto alla teleologia intrinsecamente ermeneutica, segnando la radice e il tracciato del movimento dell'intenzionalità e rendendo plausibile la verità fattiva della coscienza anticipata sopra. Essa è insieme un mistero da approssimare, riconquistare tensivamente attraverso il simbolo, ma anche un dono, un'intimità che in quanto tale è conosciuta in un modo specifico; di certo, il tipo di sapere richiesto dall'intimità si esprime in maniera radicalmente diversa rispetto al presunto primato del *Cogito*, esercitato attraverso il linguaggio.

Abbiamo detto che il criterio dell'intimità, responsabile della chiarezza vitale della scienza psicoanalitica, è per lo più un concetto sottinteso ed implicito. Lo specifichiamo per il timore di tradire frettolosamente la scienza di Freud, la quale va caratterizzata più nel dettaglio, secondo il metro di giudizio che Ricœur utilizza nel testo del '65. Egli riscontra un'aporia interna al freudismo, presto sintetizzabile nel binomio *energetica/ermeneutica*, la vera ragion d'essere (ibrida) della psicoanalisi. Nella parte del saggio intitolata *Analitica*, Ricœur scompone il binomio mai del tutto scomponibile, dedicandosi prima all'analisi del periodo essenzialmente energetico-economico, ma non completamente tale, poi al periodo marcatamente ermeneutico-simbolico, anch'esso non del tutto; ciò nonostante, la chiave di lettura impiegata è volta ad indicare una tensione innegabile del pensiero di Freud: il linguaggio è rimesso alla forza (tipica del primo periodo), così come la forza è rimessa al linguaggio (tipica del secondo periodo). Non essendo infine di tipo positivistico-riduzionista, la psicoanalisi rimane non una neurobiologia, piuttosto – per utilizzare la categoria sottolineata da Trincia in *Freud e la filosofia* – una *speculazione*, almeno per ciò che attiene le opere di *Metapsicologia*, che più si allontanano, ad esempio, dall'iniziale *Progetto per una psicologia scientifica* del 1895, in cui è chiara l'esigenza

²⁴ V. Busacchi, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*, Milano 2010, p. 293.

²⁵ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 461-494.

di una stima *fisico -quantitativa* dell'energia pulsionale²⁶. Facciamo però attenzione al significato che è possibile attribuire al concetto di speculazione: in *Pulsioni e loro destini*²⁷, come anche in *Introduzione alla psicoanalisi* o in *Al di là del principio del piacere*, pur senza essere annunciato direttamente, apprendiamo da Freud che la ricerca della scientificità della psicologia coincide ad un'operazione in sé filosofico-concettuale. Si tratta della filosofia come vuota attività logico-teoretica? Tutto l'opposto; la si vuol descrivere in base al potere euristico incluso nella speculazione di tipo interpretativo. L'adesione metodologica alle dinamiche ermeneutiche da parte di Freud, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, offre uno spunto per rilevare un ulteriore elemento in comune tra i due autori presi in esame: data la consapevolezza che la mera attività filosofica, come sancisce notoriamente Ricœur fin dall'antropologia del §60, «non dà luogo ad alcun cominciamento assoluto»²⁸, l'istruzione da parte del *linguaggio altro* rende la mediazione dell'ambito simbolico-mitologico necessaria, ai fini della individuazione (comprensibilità razionale), dell'essenzialità metafisica della pulsione.

La causa principale del supporto linguistico simbolico, riguarda lo scarto insanabile tra *fatto empirico* e *fatto psichico*, a suo modo ancora empirico, tuttavia esperibile in maniera diversa dalla tangibilità sensibile. Non dimentichiamo che la scienza psicoanalitica è prima di tutto una scienza interpretativa, ma che il suo oggetto di studio non sfrutta solo l'interpretazione del sintomo, del segno fisico e direttamente osservabile di una malattia psichica; Freud, di cui Ricœur è allievo da questo punto di vista, è ora attento all'importanza delle formazioni mitico-poetiche, poiché esse racchiudono verità che devono essere, come ha ricordato anche Heidegger, ascoltate, più del sintomo visibile. Dopo la specificazione del tipo di teoresi concettuale che accomuna i due autori,

l'analisi che il concetto freudiano di pulsione esemplarmente impone, presuppone a sua volta una presa di distanza dalla diffidenza di Freud verso la

²⁶ Cfr. P. Ricœur, *Un'energetica senza ermeneutica*, in *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 88-106. Il saggio *Progetto per una psicologia scientifica* è stato edito per la prima volta a Londra nel 1950, di seguito alle lettere a Wilhelm Fliess, unitamente a una raccolta di abbozzi e appunti dal titolo, in edizione italiana, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, tr. it. di G. Soavi, Boringhieri, Torino 1961.

²⁷ Cfr., S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, VIII, p. 3 (avvertenza editoriale alla *Metapsicologia*). Sul senso filosofico del freudismo è incentrato il testo già citato di F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*; in particolare si veda il cap. VI, *La filosofia della pulsione*, di cui riportiamo un passo paradigmatico relativamente a quanto appena detto: «Deve essere riconosciuto fin dall'inizio che la filosofia della pulsione si iscrive in Freud, almeno da quando egli diviene pienamente consapevole della sua centralità per l'architettura dell'intero suo pensiero, entro quell'orizzonte che è *mitologico* perché è *concettuale* e lo è senza contraddizione perché in esso si esprime l'esigenza schiettamente metafisica – forse non riconoscibile come tale dal suo autore – di tenere insieme nella nozione di pulsione l'essere dell'originario nucleo di attività della vita organica, e il suo *destinale divenire*» (*Ivi*, p. 196).

²⁸ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 73.

filosofia, e costituisce anzi l'occasione privilegiata per mettere in atto il rapporto concettuale con il pensiero freudiano che quest'ultimo reclama, in taluni casi in forma non eludibile²⁹.

Ad esempio, è nell'ambito della filosofia mitologica platonica, in particolare nel riferimento al dialogo del *Simposio*, in cui viene narrato da Aristofane il mito dell'androgino, e non nel contesto tradizionalmente considerato scientifico, che si giustifica la teoria secondo la quale la forza libidica «collabora conflittualmente, rinviando l'inevitabile dipartita, al raggiungimento della finalità mortale della vita stessa»³⁰. In questo modo, l'esistenza di una pulsione che spinge al ripristino di uno stato vitale precedente in quanto pre-vitale, può essere definita coerentemente un'ipotesi scientifica, rimanendo essenzialmente un mito. Le due istanze simboliche, *Eros* e *Thanatos*, descritte non a caso da Goethe come *potenze celesti*, si dimostrano immortali, avvinghiate in una lotta eterna e necessaria (*Ananke*), rispecchiante il principio dinamico, ma strutturale, davvero ontologico in quanto involontario-passivo, che fa l'umanità del soggetto: la *vita* (istanza erotica, dallo sfondo relazionale e culturale), pur ritardando l'istanza della *morte*, tende inesorabilmente verso quest'ultima secondo il fine archeologico del *pre-vitale*. E ancora, è nella tragedia sofoclea dell'*Edipo Re* che Freud ha desunto l'istanza topica del *super Io*; più precisamente, egli ha convertito il mito, mediante un'interpretazione (che Ricœur definisce demistificatrice)³¹, nel complesso omonimo. Le parole simboliche di Giocasta, madre e moglie di Edipo, rappresentano a tutti gli effetti la prova empirica in supporto della teoria scientifica: «Quanti prima di te, nei loro sogni, giacquero con la madre! Ma la vita per chi vede in quest'ombra il nulla vano è solamente lievissimo pensiero»³². La dinamicità istintiva del soggetto, dimostra che nel soggetto vi è, afferma Ricœur nell'opera del '90 a carattere ontologico *Sé come un altro*, un *fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo*³³; da essa si intuisce che la tensionalità non è posta soltanto *in atto*, trattandosi innanzitutto di una realtà involontariamente ricevuta, che al contrario designa una sorta di "destinale divenire"³⁴: ad esempio, la sorte subita da Edipo, rappresenta il modello di una sorte subita da ogni uomo. Il desiderio tutto rivolto nell'incertezza della *dynamis*, non

²⁹ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 197.

³⁰ *Ivi*, p. 201.

³¹ L'interpretazione freudiana, in questo caso, se ha certamente un'intenzione *demistificatrice*, cioè rivolta indietro a svelare le illusioni della psiche, non possiamo nascondere che essa abbia anche un'intenzione *restauratrice* del senso simbolico, poiché Freud ha altresì individuato un senso ulteriore, un senso secondo suggerirebbe Ricœur, per quell'origine di senso mitologica e misteriosa. In sintesi, il pensatore austriaco ha inaugurato quello che per l'ermeneuta francese sarà il metodo della *de-mitologizzazione*, il quale non demistifica il simbolico – mitologico, ma lo interpreta per farlo rivivere in parola vivente.

³² Cfr., P. Ricœur, *Della interpretazione, saggio su Freud*, cit., p. 216.

³³ Cfr., P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 421.

³⁴ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 196.

trascende mai l'effettività di ciò che il desiderio stesso ha disposto per noi, a prescindere dalla nostra volontà dinamica.

Torniamo ora all'obiettivo critico dell'articolo: il parallelismo teorico tra Ricœur e Freud si sintetizza nel comune sforzo per dimostrare "la saldatura tra il naturale e significante"³⁵; Freud, propone e interpreta una mitologia che possa funzionare anche da paradigma scientifico, e in un possibile dialogo con Ricœur, egli fonda trascendentalmente l'ipotesi conclusiva di *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, incentrata sulla funzione di *sovra determinazione* e di mediazione del simbolo tra il paradigma *archeologico* e quello *teleologico*; in fondo, non c'è opposizione tra ermeneutiche rivali, come invece Ricœur stabilisce nella *Problematica* del testo, poiché lo stesso criterio da lui scelto per sintetizzare tutto il freudismo, certifica di una tensione in avanti del metodo demistificatore di Freud, se è vero che le illusioni della psiche vengono rivelate ancora tramite un atto speculativo, interpretativo e quindi restauratore del senso simbolico. Più in generale, possiamo spingerci oltre e sottolineare come il maestro austriaco abbia svolto un ruolo influente in merito alla teorizzazione della prospettiva ricœuriana del *cerchio ermeneutico*, essendo colui che ha saputo, più di altri, distinguere scientificamente o speculativamente il passaggio obbligato dell'energetica antropologica attraverso l'ermeneutica, dimostrando cioè come il desiderio si annunci anche e soprattutto entro un processo di simbolizzazione³⁶.

Il cerchio ermeneutico si definisce tramite la dialettica dello spiegare/comprendere: il momento del *credere*, la ricezione del *senso*, non è niente senza il momento dello *spiegare*, senza l'interpretazione; allo stesso modo però, quest'ultima è vuota se prescinde dal potere della credenza, che nel contesto psicologico si determina come assunzione o ricezione, come riconoscimento, seppur muto, della forza istintuale. Di conseguenza, il mito possiede un potere duplice, rispecchiando in pieno il meccanismo circolare dell'ermeneutica; esso costituisce l'«insostituibile riempimento speculativo di una lacuna dell'argomentazione e [...] con ciò consente all'argomentazione di configurarsi come una teoria»³⁷. A questo punto, Freud potrebbe legittimamente acconsentire al monito metodologico che ha contraddistinto tutta l'opera di Ricœur: la riflessione designa il tentativo di appropriazione del proprio *sforzo di esistere e del proprio desiderio d'essere* attraverso le opere che testimoniano quello sforzo e quel desiderio³⁸.

³⁵ Cfr., P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 426 e sgg. A tal proposito torna utile la nozione di *rappresentanza*: «Un punto in cui il problema della forza e del senso coincidono: è il punto in cui l'istinto si designa nello psichismo tramite rappresentazioni ed emozioni che lo "rappresentano" [...]. L'istinto, nella sua natura biologica, afferma Freud, è inconoscibile; al contrario, entra nel campo psichico mediante il suo indice di rappresentanza» (*Ivi*, p. 471), cioè tramite la portata, a questo punto scientifica, perché diversa dalla mera rappresentazione intenzionale, della mitologia simbolica.

³⁶ Cfr., *Ivi*, p. 85.

³⁷ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 202.

³⁸ «Con Freud, non è solo una scrittura che si sottopone all'interpretazione, ma ogni insieme di segni che possa essere considerato come un testo da decifrare, quindi anche un sogno, un sintomo nevrotico, allo stesso modo di un rito, un mito, un'opera d'arte, una credenza» (Cfr., P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 39-40).

Ma non solo la psicologia di Freud nasconde una radice metafisico-scientifica. La proposizione riassuntiva del pensiero ricœuriano, annuncia la via per una autentica ontologia del soggetto ricercata dal filosofo francese nella svolta dall'impostazione fenomenologico-attiva a quella involontario-passiva; sarà l'analisi del termine *testimonianza* a segnare la differenza di paradigma, la cui origine e il debito, di nuovo come in un circolo, si devono però rintracciare nella particolare distinzione, proposta da Freud e sopra riportata, tra rappresentazione e rappresentanza psichica. In conclusione, possiamo chiarire il motivo per cui abbiamo restituito il concetto di *intimità* freudiana come un aspetto *implicito*, che Ricœur potrebbe esplicitare: l'iniziale attenzione verso un criterio epistemologico fin troppo scientifico, ovvero quantificabile attraverso il modello fisiologico di Brüche, il cui tono eccessivo ha condotto ad una svolta necessaria, verso cioè una seconda fase di pensiero ugualmente eccessiva, dedicata al potere euristico della speculazione, (tutto ciò) ha lasciato scorgere un difetto linguistico nel freudismo, ha impedito la formulazione di un linguaggio specifico, immediatamente *rappresentativo* di quell'esperienza o consapevolezza diretta, relativa alla natura archeologica/finita del soggetto. In parole semplici, come poter dire davvero ciò che la coscienza non sa dire del tutto? Come esplicitare ulteriormente la ricezione della struttura pulsionale inconscia? È la passività dell'inconscio stesso il criterio della sua verità; allora, come chiarire «il peculiare rapporto che in Freud si stabilisce tra un' "osservazione" che non coincide con la "descrizione"»³⁹ della lacunosità psichica? Di che tipo di osservazione si tratta?

Per facilitare l'esplicitazione dell'implicito freudiano, possiamo finalmente citare la categoria di *attestazione*, tema centrale di *Sé come un altro*⁴⁰, il cui sinonimo coincide appunto con il termine testimonianza (*Témoignage*) o fiducia (*Créance*). Se non si tratta di un'osservazione

Tuttavia, Ricœur individua come motivo che ha dato avvio alla sua ricerca nel testo citato, il riconoscimento, nella modernità, della frantumazione interna al campo ermeneutico. Due sono le alternative riconosciute: l'ermeneutica della *dissimulazione* o *riduzione delle illusioni*, in cui viene collocata la funzione demistificante della psicoanalisi freudiana, e l'ermeneutica della *rivelazione*, della *restaurazione* di «un senso che mi è indirizzato come un messaggio, un proclama, o, come talvolta si dice, un *kerygma*» (*Ivi*, p. 40). Pensiamo che il motivo per cui Ricœur abbia collocato, «almeno secondo una prima lettura» (*Ivi*, p. 41), il metodo freudiano all'interno del primo ramo ermeneutico, sia da circoscrivere ad un giudizio relativo al primo Freud; perciò, non sarebbe inclusa tutta la trattazione *meta-psicologica*, che invece si contraddistingue secondo una radice speculativo-euristica, e che, proprio per il suo confronto diretto con le formazioni mitico-simboliche, si determina come un'ermeneutica dell'*ascolto* e della *restaurazione* infinita di un senso che è *già dato* archeologicamente e misteriosamente nei segni. Non a caso, la distinzione tra ermeneutiche che stabilisce il contesto del loro conflitto, è introdotta dal filosofo francese nella parte detta *Problematica* del saggio; nella parte finale, detta *Dialettica*, il conflitto si supera in una conciliazione possibile, poiché, per sintetizzare, la demistificazione dell'illusione è fin troppo immediata e la restaurazione di senso fin troppo dispersiva. In generale, nella filosofia di Ricœur, la dialettica rappresenta sempre il mezzo preposto al superamento dell'inconciliabile.

³⁹ *Ivi*, p. 29.

⁴⁰ Cfr., P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 92-102.

descrittiva, ciò lascia pensare che il piano linguistico non sia l'unico potere o capacità propria del soggetto, e che quindi la verità dell'*atopos* antropologico vada circoscritta entro il limite dell'attitudine linguistica. Eppure, oltre a, o altro da quest'ultima, Ricœur rende legittima gnoseologicamente la particolare consapevolezza di se stessi che l'attestazione sentimentale⁴¹ prevede: l'attestazione di sé esprime un modo di conoscere e di conoscersi al di là del paradigma ermeneutico; anzi, il suo grado di validità, sostiene il pensatore francese, è *alethico*, ossia veritativo, addirittura nella misura in cui «non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata»⁴². Riconosciamo qui quella stessa impostazione, cara a Freud, che unisce e completa la sfera del metafisico soggettivo in seno al *vitale*, il quale diviene l'unico criterio di scientificità antropologica. Il punto di forza dell'attestazione sta nel suo grado di ricezione involontaria, capace di orientare, in base ad una certa consapevolezza della propria identità, l'infinito processo ermeneutico di sé. Inoltre, l'attestazione si determina propriamente come una sicurezza, un *credere*, lontano dal *credere che* appartenente alla *doxa*, ma localizzandosi nel sostrato esperienziale involontario, aggiunge Ricœur, essa costituisce il *credere in*, o il *credere nella* verità dell'io, senza di cui non si darebbe testimonianza.

Diversamente dall'immediatezza attestativa, il simbolo, pur essendo un linguaggio altro da quello filosofico, non rispecchia l'alterità primordiale, dal momento in cui esso si esprime nel linguaggio, avendo ancora una base fenomenologica essenziale, che pone a distanza l'essere; la sua attività è però *rappresentativa* di qualche cosa di originario: nell'enigma che il simbolo esprime, ispirante un'ermeneutica, è nascosta la verità misteriosa, in quanto non filosofica, ma pur sempre verità originaria, in quanto ricevuta, esperita e testimoniata. L'arcaicità del simbolo e il suo potere insieme svelante e nascondente, determinano la tensione ermeneutica come una *riconquista*, come un pensiero secondo, sullo stile di Marcel. Ecco il motivo per cui Ricœur, grazie al valore epistemico dell'attestazione, cioè del proprio *credersi* nonostante il non sapersi, descrive la via della esplicitazione nei termini di un ricordo e di una riappropriazione di sé. È soltanto nell'*appartenenza* e nel *ricordo* ad un trascendentalismo profondo, rilevato per primo da Freud, di tipo eidetico, sentimentale ed inconscio, non solo schematico-intenzionale

⁴¹ Utili alla comprensione della specificità del linguaggio sentimentale sono le parole di Ricœur interne a *Finitudine e colpa*: «La funzione universale del sentimento è di collegare alle cose; esso collega ciò che la conoscenza scinde; mi collega alle cose, agli esseri, all'essere; mentre tutto il movimento di oggettivazione tende ad oppormi un mondo, il sentimento unisce l'intenzionalità, che mi pone al di fuori di me stesso, all'affezione, per la quale mi sento esistere; esso è anche sempre al di qua o al di là della dualità del soggetto-oggetto» (Cfr., P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 224). È vero però che il sentimento di cui si parla in *Finitudine e colpa* non può consistere nell'intimità epistemologica che vorremmo difendere: mentre il sentimento della sproporzione rispecchia, per così dire un'affezione di superficie, poiché dipendente dallo schematismo del volontario, l'intimità del proprio profondo è per l'appunto una profondità, non soggetta alla semantica della gioia e della tristezza. Tuttavia, resta utile la distinzione metodologica tra metodo del conoscere e metodo del sentire: se il primo distanzia le cose dal loro essere, il secondo le penetra.

⁴² P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 98.

alla maniera del criticismo kantiano, che l'ermeneutica esistenziale si completa in senso verace (ontologico): la libertà dell'interpretazione viene ricondotta e saldata alla partecipazione con l'essere originario che parla e al fine della sua approssimazione deve essere prima di tutto ascoltato, quindi attestato a livello emozionale-passivo. In questo modo, alla verità apodittica ma problematica dell'*io penso-io sono*, si può aggiungere, attraverso la sua negazione, qualcosa che pur essendo misterioso diviene indubitabile: l'*io* della filosofia del soggetto non ha certamente alcun posto assoluto nel linguaggio; ma, infliggendo un'umiliazione al proprio narcisismo pensante e rivolgendosi alla profondità sentimentale involontaria, il soggetto può ritrovare se stesso, ritrovare la propria intimità. A tal proposito citiamo le parole paradigmatiche che Freud rivolge metaforicamente all'*Io* in *Una difficoltà per la psicoanalisi*, riportate non a caso anche da Ricœur, proprio nel saggio su Freud:

Tu ritieni di essere informato su tutto ciò che accade nella tua anima, purché sia abbastanza importante, giacché la coscienza in tal caso te lo comunica. E se non hai ricevuto notizia alcuna di qualche cosa dell'anima tua, giudichi fiduciosamente che non vi sia dentro nulla. Già; ti spingi tant'oltre da ritenere che lo psichico sia identico a cosciente, ossia noto a te; e questo malgrado prove evidenti che nella tua vita psichica ci sono assai più cose di quanto possono divenir note alla tua coscienza... Lasciati dunque istruire su questo punto... Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere tra il popolo per ascoltare la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, impara prima a conoscerti, e allora capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse anche potrai evitare di ammalarti⁴³.

L'ascolto della voce ci sembra un'immagine emblematica, incline con la nostra ipotesi di un implicito freudiano, che l'attestazione ricœuriana riesce ad esplicitare. Infatti, la struttura del freudismo, costruita sulla rilevazione di una certa evidenza psico-fisica dell'inconscio, al quale vi si aggiunge però l'inaccessibilità razionale, lascia supporre quel difetto linguistico, la cui saggezza non viene del tutto mostrata finché non si legittima la gravidanza di un linguaggio radicalmente diverso da quello enunciativo o proposizionale. Rispetto al nodo concettuale del saggio di Ricœur, quale tipo di sapere può convincere il soggetto che comprende se stesso, sulla natura *quasi* e non del tutto linguistica dell'inconscio? Se il lato energetico dell'istinto non giunge mai alla coscienza, esso può lo stesso raggiungere l'*Io*, attraverso rappresentazioni rappresentative; ma se rappresentative, lo spazio infinito che annuncia la locuzione avverbiale *quasi*, nasconde e rivela l'innegabile attestazione della realtà inconscia, intesa prima di tutto come energetica o corpo, come fatto psichico aggiunto alla sensazione della propria finitudine.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 469. Ricœur cita da S. Freud, *Una difficoltà per la psicoanalisi*, in *Gesammelte Werke*, XII coll., Imago, London 1940-1952, p. 3-12, riportando anche le pagine corrispondenti della *Standard Edition* (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XVII coll., Hogarth and The Institute of Psycho – Analysis, London 1953, pp. 137-144).

Soltanto dopo⁴⁴ averne attestato la realtà, l'inconscio si può riconoscere in un linguaggio simbolico, ad esempio onirico, indiretto e non casualmente da interpretare.

L'attenzione rivolta verso il profondo ha una voce, che è il segno e il sintomo originario: l'ermeneutica sottintende un credere in sé immediato in quanto ricevuto, saputo (non conosciuto o intenzionato, messo a distanza dal linguaggio) nel senso di attestato. L'umiliazione e lo spossamento teleologico-ermeneutico della propria identità raffigurano sicuramente un'antropologia incompleta, che per completarsi in seno all'ontologia soggettiva, in seno a quello che Freud ha cercato di definire come il carattere scientifico (indubitabile) del campo vitale, deve altresì percorrere un cammino a ritroso, verso un'archeologia data e già esperita a livello intimo attestativo.

⁴⁴ Naturalmente, la successione temporale che abbiamo introdotto è soltanto esemplificativa della scomposizione di ciò che avviene nell'istante; è nella dialettica tra forza e senso che l'inconscio viene percepito: così come l'inconscio oggetto è nulla senza la sua rappresentazione, parimenti la rappresentazione è nulla senza il credere nella realtà (fisica) dell'inconscio.

Contributi/8

L'ontologia del non-ancora in Paul Ricœur ed in Ernst Bloch

di Franco Sarcinelli

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 02/04/13. Accettato il 31/05/13

In this work I put forward a comparison between Paul Ricœur's and Ernst Bloch's thought, that is affected by their cultural background : Ricœur belongs to the Christian Protestant faith, instead Bloch practices a critical Marxist theory. They share two main basic themes: the utopian hope and the issue about religion, but their analyses imply different philosophical thesis. Ricœur highlights the unfathomable novelty on the horizon of the utopian hope, on the other hand Bloch encloses it within an ideological prospect. About religion they don't agree either. I point out this paradox: Ricœur, who is a religious believer, draws a distinction between religion and philosophy, whereas Bloch, who is a Marxist, states that the atheist is a good Christian and that the Marxist thought could inherit the genuine religion. Finally, both philosophers theorize about the 'not-yet ontology' referred to utopian hope and religion, but their theories take different pathways.

Paul Ricœur ed Ernst Bloch non sono due filosofi che hanno avuto tra loro familiarità, incontri o dialoghi a distanza e tuttavia istituire un confronto tra loro può evidenziare condivisioni tematiche utili a chiarire determinati passaggi del pensiero di entrambi e, nel contempo, significative divergenze su concetti di indubbia rilevanza filosofica. Nati ad una generazione di distanza – il primo nel 1885, l'altro nel 1913 – le loro vite differiscono per molti aspetti e tuttavia li avvicina una fortuita corrispondenza biografica, quella di aver vissuto entrambi per ben 92 anni e, ancor più, una intensa esperienza didattica e filosoficamente produttiva fino a tarda età. Ne è connessa un'altra coincidenza di un certo rilievo, ovvero di aver ciascuno dei due attraversato le vicende della seconda guerra mondiale con delle significative ripercussioni sulla loro vicenda umana e sul loro pensiero. I parallelismi possono essere ulteriormente documentati. In primo luogo, le loro matrici culturali sono diverse ma altrettanto incisive e, per qualche aspetto, intersecate. Bloch ha origini ebraiche e, sebbene si dichiari ateo, gli aspetti messianici della cultura ebraica segnano profondamente ed in permanenza il suo pensiero. Ricœur è di formazione protestante e mantiene un dialogo aperto con la religione, in particolare attraverso

l'impegno in studi teologici. Entrambi, quindi, come vedremo, a partire da provenienze differenti trovano nella Bibbia un loro riferimento culturale. Convergente è il loro credo politico auspicante la emancipazione del lavoro dallo sfruttamento lesivo della dignità umana: Bloch, per la sua adesione al comunismo, e Ricœur in quanto socialista. La vita di Bloch è sicuramente più movimentata: marxista convinto, scappato dalla Germania all'avvento del nazismo ed accolto negli Stati Uniti, rientrato nel 1947 nella Germania Est di stretta osservanza sovietica, gli viene conferito l'incarico di professore presso l'università di Lipsia ma progressivamente osteggiato per le sue idee giudicate come eretiche rispetto alla ortodossia del regime e sospeso in via definitiva dall'insegnamento universitario nel 1957 finisce per stabilirsi in Germania occidentale dopo l'erezione del muro di Berlino tenendo corsi alla università di Tubinga con un grande seguito tra gli studenti di quell'ateneo. Più lineare invece è la vita di Ricœur: avviato agli studi filosofici ed entrato in contatto con studiosi quali Gabriel Marcel, Mounier ed altri, fatto prigioniero già agli inizi della seconda guerra mondiale ed in campo di concentramento per oltre quattro anni, una volta liberato insegna prima all'università di Strasburgo, poi alla Sorbona ed a Nanterre. Dal 1970 si divide tra l'insegnamento universitario in Europa e negli Stati Uniti ed una intensa e ininterrotta produzione di opere filosofiche, oltre che una presenza discreta ed assidua nel dibattito pubblico a favore dei diritti sociali e contro ogni tipo di violenza. Incideranno sui successivi approdi teoretici le diverse formazioni filosofiche. I primi punti di appoggio di Bloch sono lo storicismo, la filosofia della vita ed il neokantismo, per poi aderire ad un marxismo di tipo critico ed umanistico, dichiarando di condividere le posizioni di Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e che il marxismo autentico «non può essere, non sarà altro che promozione dell'umanità»¹ come provvido strumento contro il processo di disumanizzazione che è culminato con l'ascesa del capitalismo. Ricœur si forma sulla base degli influssi dell'esistenzialismo (Marcel e Jaspers), della fenomenologia husserliana e della filosofia riflessiva (Nabert) fino alla messa in atto di un orientamento di pensiero che egli stesso qualifica di fenomenologia ermeneutica. Su almeno due punti si possono constatare momenti da un lato di affinità tematica, dall'altro di differenza sulle rispettive argomentazioni filosofiche: la questione della speranza utopica ed il rapporto tra filosofia e religione.

La speranza come utopia filosofica

¹ Questa citazione è parte del seguente brano: «Proprio l'umanità è il nemico innato della disumanizzazione anzi, poiché il marxismo non è proprio altro che lotta contro la disumanizzazione che culmina nel capitalismo fino a sopprimerla completamente, risulta anche e contrario che il marxismo autentico, per il suo impulso come lotta di classe e come contenuto finalistico non è, non può essere, non sarà altro che promozione dell'umanità (E.Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, 1959; tr.it. di E.De Angelis e T.Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, 2005²).

La speranza segna profondamente l'architettura del pensiero di Bloch, che potrebbe essere configurata come uno dei due vertici della base di un triangolo –insieme con l'attesa–avente come punta alta il coronamento della utopia. La configurazione si esplica nelle seguente modalità: di *attesa* sul piano psicologico, di *speranza* sul piano concettuale (al punto che l'autore parla di 'docta spes'), e di *utopia* definita 'concreta', quindi connessa ad una pratica futura, realizzabile sul piano ontologico. Del resto, i titoli delle sue opere riprendono i termini della utopia e della speranza: *Spirito dell'utopia*² del 1923 e *Il principio speranza*, l'opera principale della sua produzione filosofica, del 1959. *Il principio speranza* è un volume che si compone di tre libri e si impernia sul valore speculativo connesso con la speranza, non irriducibile ad un semplice stato d'animo, per cui si attribuisce ad essa la definizione di 'atto orientativo di specie cognitiva'. L'autore insiste sul piano realistico su cui intende sviluppare le sue analisi e la sua proposta filosofica. Occorre travalicare l'orizzonte del presente ed abbracciare una prospettiva che si caratterizza come accessibile, concreta, quindi praticabile:

Lì dove l'orizzonte prospettico è tralasciato, la realtà si manifesta soltanto come divenuta, come realtà morta, e sono i morti, cioè i naturalisti e gli empiristi, che qui seppelliscono i loro morti. Dove invece si ha costantemente di mira anche l'orizzonte prospettico, il reale si manifesta come ciò che esso è in concreto: come intreccio di processi dialettici, che si svolgono in un mondo incompiuto, in un mondo che non sarebbe assolutamente mutabile senza il gigantesco futuro della possibilità reale in esso³.

L'umanità è inserita nel cerchio onnicomprensivo del mondo naturale ed è pienamente partecipe della sua incompiutezza. Bloch afferma una concezione della natura che risente dell'influenza del naturalismo rinascimentale, della *natura naturans* di Giordano Bruno e di Spinoza, e della filosofia della natura metamorfica ed animata di Goethe e Schelling. Da questa tradizione trae la concezione della materia come impulso vitale e forza espansiva e creativa, motore della evoluzione del cosmo. La materia è potenza, 'è possibilità reale di tutte le figure che sono latenti nel suo grembo', quindi ricomprende in sé tutto il vivente e non solo l'uomo. Ne viene che l'autosuperamento del presente non abbandona il terreno materiale del finito né prospetta un Assoluto fuori e al di là della storia. La corrispondenza *in fieri* di uomo e natura è totale. Accanto all'uomo caratterizzato dalla tensione verso il futuro mosso dalla speranza c'è nella natura cosmica una analoga tensione, che Bloch chiama 'fame', in quanto si evidenzia come spinta in avanti per colmare la incompiutezza di un universo in evoluzione. Dunque: l'uomo si deve naturalizzare così come la natura si deve umanizzare. Entro questa visione globale si inserisce il principio catalizzatore della prospettiva filosofica a cui l'autore fa riferimento: l'utopia

² E.Bloch, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923²; tr.it. di V.Bertolino e F.Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, 1980.

³ E.Bloch, *Il principio speranza*, cit., p.262.

che, a differenza della tonalità immaginaria e fantastica degli utopisti del passato, a cui dedica quasi duecento pagine⁴, assume per lui una marcatura realistica e concreta, che evidenzia con queste parole: «*L'utopia concreta sta all'orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte*»⁵. Il piano su cui si dispone la utopia concreta è ontologico, si fonda sulla 'ontologia del non-ancora', il non-essere-ancora, come questo brano mette in chiaro: «Proprio nella spiegazione di qualcosa che non era ancora conscio si mostra nella maniera più forte che *il non-ancora conscio nel suo complesso è la rappresentazione psichica del non-ancora-divenuto in un'epoca e nel suo mondo, al fronte del mondo*»⁶. Questa prospettiva non è una semplice affermazione filosofica, è la filosofia nella sua più autentica vocazione conoscitiva: «La filosofia avrà coscienza del domani, prenderà partito per il futuro, saprà della speranza, o non saprà più nulla»⁷. Se è sottolineato nel testo che la ideologia marxista alimenta e giustifica la impostazione generale del volume, va osservato che essa appare un involucro avvolgente contenuti la cui rilevanza ed il cui approfondimento oltrepassa le virtualità della teoria marxista classica. Dal loro punto di vista di tutori della più rigorosa ortodossia comunista, la persecuzione delle autorità della Germania est contro le sue posizioni bollate in quanto antimaterialistiche, antidialettiche e permeate di idealismo irrazionalista, aveva una sua legittimità⁸. Era inaccettabile la sua contrapposizione tra una corrente che definisce 'calda' del marxismo caratterizzato dalla idea di una dis-alienazione dell'uomo nel compimento della sua essenza ed una corrente 'fredda', concentrata sulla analisi cosiddetta scientifica delle condizioni economiche e sociali, e, ancor più, la sua polemica contro la formula della dittatura del proletariato priva di riferimenti alla democrazia e ai diritti umani. Altro punto di allontanamento dalla concezione classica del marxismo è la questione della storia: contro la visione lineare della storia fondata sulla inevitabilità del processo rivoluzionario egli sostiene la variabilità dei processi in atto e formula la nozione di un tempo *multiversum* per la possibilità di tendenze nel futuro in contraddizione con le aperture depositate nel presente. Su questi punti è possibile incontrare una convergenza con la diffidenza sempre nutrita da Ricoeur verso il marxismo ortodosso, di cui pure apprezzava la denuncia delle contraddizioni della società capitalistica. Oltre a questo, Ricoeur si cimenta in una interessante ed articolata riflessione sui rapporti tra ideologia ed utopia a cui dedica l'intera terza parte di *Dal testo all'azione*⁹, in cui sposta la sua attenzione

⁴ Si tratta della parte che va da p.541 a p.718.

⁵ Ivi, p.262.

⁶ Ivi, p.149.

⁷ Citazione dalla *Introduzione* di Remo Bodei in *Il principio speranza* cit., p.X.

⁸ Se le posizioni di Ernst Bloch gli determinarono soltanto la revoca dell'insegnamento universitario, data la sua notorietà ed il suo prestigio accademico, le autorità nel contempo si accanirono su tre dei suoi allievi, Harich, Zehm ed Hertwig, che vennero incarcerati e processati per il loro deviazionismo ideologico.

⁹ P.Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr.it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, 1989.

dal piano linguistico al piano pragmatico, appoggiandosi alla teoria degli atti linguistici di Austin e Searle. La prima mossa che compie è quella di non contrapporre ideologia e utopia, affiancandosi in questo nella disanima di Bloch che vede nella ideologia – meglio nella ideologia marxista cui aderisce – la piattaforma per la prospettiva utopica. Lo sviluppo argomentativo di Ricœur è, tuttavia, differente a partire da una difficoltà che egli segnala, per cui si chiede se e come sia possibile elaborare compiutamente e giudicare una teoria della utopia che non sia essa stessa impregnata di ideologia. In prima istanza, e, ancor più nella nostra attualità, viene assecondata una accezione negativa dei due termini, per una sorta di scadimento della ideologia come atteggiamento tanto rigido quanto falsificante e della utopia come prospettiva ingenua e sognatrice. Ciò non toglie per Ricœur che ideologia ed utopia possano/potrebbero avere un ruolo benefico nella loro correlazione, contenendo sia elementi aspetti positivi che effetti negativi. Proviamo a considerare la ideologia: essa ha l'efficacia di legittimare la identità stabile e duratura della società che la adotta, riproponendo e preservando la memoria collettiva delle origini su cui si fonda ma nel tempo subisce frequentemente fenomeni di degenerazione che coinvolgono tutti gli aspetti costitutivi del tessuto sociale a livello economico, politico ed etico. D'altro canto, la funzione utopica rappresenta una critica ed una alternativa al regime ideologico dominante ma, per altri versi, può perseguire sogni deliranti e, come l'esperienza storica mette in guardia, talora sanguinari. Contro queste reciproche derive Ricœur raccomanda di perseguire la strada di una interferenza reciproca:

Tocchiamo qui un punto in cui l'ideologia e l'utopia sono complementari, non più soltanto in ragione del loro parallelismo, ma in ragione dei loro mutui scambi. In effetti, sembra che noi abbiamo continuamente bisogno dell'utopia, nella sua fondamentale funzione di contestazione e di protezione in un altrove radicale, per portare a buon fine ugualmente radicale delle ideologie. Ma è vera anche la reciproca. È come se, per guarire la follia in cui la utopia rischia continuamente di cadere, occorresse richiamarsi alla funzione sana dell'ideologia, alla sua capacità di dare a una comunità storica l'equivalente di ciò che potremmo chiamare una identità narrativa¹⁰.

Quindi, per un verso Ricœur sembra parlare a favore della utopia con termini che ci richiamano direttamente Bloch in questo passaggio: «L'utopia è ciò che impedisce all'orizzonte d'attesa di fondersi con il campo dell'esperienza. È ciò che mantiene lo scarto tra speranza e tradizione»¹¹, ma il contesto complessivo della sua analisi tende a mettere in guardia da un esercizio incontrollato della immaginazione utopica non connessa a concrete potenzialità disponibili nella realtà di un'epoca, con il rischio che possa portare a future tirannie a causa della «assenza di ogni riflessione di carattere pratico e politico sulle basi che l'utopia può trovare nel reale

¹⁰ P. Ricœur, *Dal tempo all'azione*, cit., p.377.

¹¹ Ivi, p.376.

esistente, nelle sue istituzioni e in ciò che io chiamo il credibile disponibile di un'epoca»¹². Attesa, speranza, utopia: ci imbattiamo anche in Ricœur negli stessi termini rappresentati figurativamente nei tre vertici del triangolo tracciato da Bloch. Sono implicati in questa terminologia due categorie filosofiche di forte rilievo nella storia della filosofia occidentale, ovvero possibilità e libertà, che sorreggono e alimentano i progetti permeati di speranza utopica. Queste categorie sono poste da Ricœur su un terreno contraddittorio e problematico in rapporto alle insidie del male, per cui da un lato la realtà del male contiene in sé la possibilità di una germinazione della speranza, ma da un altro si presenta come un enigma che inficia l'esercizio della libertà¹³. Questo assunto è importante in quanto si inserisce in un passaggio importante e delicato della sua ricerca filosofica. Infatti *Finitudine e colpa* è il volume – il secondo della serie¹⁴ –, dopo il quale egli è portato a ripensare il progetto articolato in tre volumi, secondo il quale, dopo il primo dedicato ad una eidetica della volontà, il transito attraverso la questione del male avrebbe dovuto portare al traguardo di una 'poetica della volontà' che si riprometteva di intendere come la realizzazione creativa del soggetto in totale e 'volontaria' sintonia con il richiamo dell'essere, ovvero della Trascendenza. Ora, proprio la trattazione del problema del male pregiudica il compimento di questo progetto. Infatti, la reticenza dell'uomo a confrontarsi direttamente con questo problema avvolge sotto un velo di opacità e di mancata coscienza la 'volontà cattiva', per cui la coscienza si localizza nell'ambito dei simboli primari (impurità, peccato, colpevolezza) e dei miti di caduta del genere umano presenti nella cultura occidentali, tra i quali emerge come prioritario il mito adamitico del racconto biblico. L'accesso all'area dei simboli e dei miti impone un primo momento di attività ermeneutica con la conseguente conflittualità che si apre tra le diverse interpretazioni. Il traguardo prefissato nel primo ciclo di opere si allontana e in seguito sarà abbandonato. Tuttavia, va osservato che talora la espressione 'poetica della volontà' è sostituita da 'poetica della libertà'. Questo induce a pensare che l'abbandono del traguardo finale non significa una cancellazione di questo orizzonte teorico. Dunque, rimane importante la questione della libertà, ancorché declinato in forma problematica, ovvero, come direbbe Ricœur, non più nella forma grammaticale dell'indicativo, ma dell'ottativo nella sua personale elaborazione della ontologia del non-ancora. Il tema della libertà insita nell'esercizio della volontà, che implica

¹² Ivi, p.375. Questo sradicamento dal 'reale esistente' porta la progettualità utopica alle proposte più contraddittorie e aberranti su tutti i piani della società civile e politica. Di questi effetti distorsivi Ricœur fa un elenco esemplificativo a p.374 del volume.

¹³ «L'enigma dell'origine del male si riflette nell'enigma che affetta l'esercizio attuale della libertà» (P.Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, 1993, p.318).

¹⁴ I due volumi pubblicati in corrispondenza con il progetto iniziale di Paul Ricœur sono: *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1950, 1988; tr.it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, 1990. *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme fallible, 2. La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, 1960, 1988; tr.it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, 1970.

la decisione da trasporre in azione, riemerge nel corso degli anni '80. Una volta compiuta la descrizione del soggetto alla luce dell'ontologia dell'agire, come sia avverte nei saggi raccolti sotto il titolo *Dal testo all'azione*, il ruolo dell'agente come caratterizzante la potenzialità del soggetto porta alla definizione di *homme capable*, l'uomo capace di., che in *Sé come un altro* si presenta secondo quattro modalità: capace di parlare, di agire, di raccontare e di raccontarsi, di essere imputabile per le proprie azioni. Dunque, la capacità si identifica nella possibilità e sottende il campo della libertà non più descrivibile nei termini assoluti della 'poetica della libertà', ma nei limiti di una libertà, appunto, 'possibile'. In Bloch la possibilità occupa un intero paragrafo, intitolato *Gli strati della categoria possibilità*¹⁵, incluso nella seconda parte del suo libro e riguarda sia la possibilità soggettiva che oggettiva: «Il fattore soggettivo è qui la potenza non conclusa di mutare le cose, il fattore obiettivo è la potenzialità non conclusa della mutabilità»¹⁶. Come pure, la libertà è la marca peculiare della coscienza anticipante. La conseguenza di questa impostazione consiste per entrambi nella proiezione al futuro della coscienza dell'uomo appellato come agente e sofferente da Ricœur. Questo punto è di indubbia sintonia tra i due autori. Una controprova è la valutazione su Freud che li accumuna: l'indagine freudiana si muova 'a marcia indietro', disseppellisce il passato invece che rinnovarlo verso il futuro per Bloch¹⁷, così come all'opera di Freud Ricœur dedica uno studio di grande rilievo¹⁸, nel quale contrappone all'archeologia del soggetto la sua proiezione escatologica. Altro punto di convergenza è la questione dell'uomo inteso nella sua dimensione collettiva che Bloch declina in senso sociale, la sede dell' 'incontro del noi', e Ricœur in senso etico quando affianca all'individuo i prossimi – *les proches* – e tutti gli altri entro una realtà sociale e istituzionale governata entro una rete relazionale di mutuo riconoscimento. Ma se il non-ancora della speranza alimentata dalla libertà del volere li unisce, ad una analisi più approfondita si nota che è proprio sulla prospettiva finale che emerge una differente impostazione che li divide in modo significativo. Per Bloch l'utopia è concreta, ed è pienamente realizzabile a certe condizioni che sono connesse a un preconizzato processo sociale e politico, grazie al quale la speranza è *realiter fundata*. Per Ricœur il traguardo ontologico finale si trova su una linea di orizzonte mai compiutamente accessibile. Egli lo dice con una famosa immagine biblica,

¹⁵ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp.263-292.

¹⁶ Ivi, p.291.

¹⁷ Questo giudizio assai critico coinvolge insieme Freud e Jung: «In Jung si dà il benvenuto all'inconscio e lo si colloca completamente nell'arcaico collettivo, considerandolo per di più con illimitata tolleranza verso tutto ciò che vi è sospeso intorno sotto forma di nebbia, nume o tabù. Ma ancora una volta: nel punto principale il maestro Freud sta sullo stesso piano del suo allievo perverso; entrambi considerano l'inconscio unicamente come un qualcosa di passato nello sviluppo storico, come qualcosa di sprofondata in cantina e presente solo lì. Entrambi, anche se in maniera estremamente diversa e con diversissima estensione della regressione, conoscono soltanto un inconscio rivolto all'indietro o al di sotto della coscienza già presente; non conoscono il preconscious del nuovo» (Ivi, p.77).

¹⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr.it. di E.Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, 1967

quella di Mosè che, dopo aver attraversato il deserto alla guida del popolo ebraico, contempla la Terra Promessa dall'alto del Monte Nebo senza avere la possibilità di scendere ed accedere ad essa. Come prova di questa divaricazione si possono confrontare i rispettivi punti di vista sul sistema filosofico di Hegel. Le critiche mosse ad esso sono di tenore assai differente: Bloch apprezza il movimento dello spirito hegeliano verso il *totum* di ciò che accade e che tende a realizzarsi in quanto assoluto, pur criticandone la prospettiva idealistica e non materialistica, mentre Ricœur accoglie alcune parti del pensiero hegeliano ma proclama la sua netta e inappellabile 'rinuncia ad Hegel', motivata dalla sua riluttanza a condividere la pretesa di totalizzazione inerente allo Spirito assoluto e sposta la sua preferenza per una filosofia del limite di tipo kantiano¹⁹. Ad attenuare questa diversità della prospettiva speculativa viene preso in considerazione sia pure con specifiche sfaccettature, il valore anticipante e creativo, quindi poetico, dell'opera d'arte che Bloch sottolinea in questo brano insistente sul 'pre-apparire' della realtà che essa determina:

L'utopia come determinatezza dell'oggetto, con il grado d'essere del realmente possibile, raggiunge così, nello scintillante fenomeno artistico, un problema di verifica particolarmente ricco[...] Il pre-apparire stesso è questa raggiungibilità ottenuta perché il mestiere del *portare-fino-alla-fine si esplica nello spazio dialetticamente aperto*, in cui ogni oggetto può venire esteticamente rappresentato²⁰.

Dal canto suo, Ricœur si sofferma sul concetto di rifigurazione:

L'opera si rivela essa stessa capace di un mondo, solo nella misura in cui può rifigurare questo mondo. È un punto al quale tengo molto. Se, infatti, si riduce l'opera d'arte – che sia letteraria, plastica o musicale – soltanto a una fonte costitutiva di un ordine irreali, le si nega il suo mordente, la sua potenza di presa sul reale. Non dimentichiamo la duplice natura del segno: ritrarsi dal e ricadere sul mondo. Se l'arte non avesse, ad onta del suo ritrarsi, la capacità di fare irruzione in mezzo a noi, all'interno del nostro mondo, essa sarebbe totalmente innocente; sarebbe tacciata di insignificanza e ridotta a un puro *divertissement*²¹.

In particolare, egli si volge con interesse alla capacità rifigurativa del 'linguaggio in festa' pienamente in atto nella letteratura e nella poesia, mentre Bloch conferisce il ruolo di eccellenza nel campo artistico alla musica, a cui dedica molte pagine di analisi e di specifico approfondimento²².

¹⁹ Ricœur dichiara a un certo punto di sentirsi un 'kantiano post-hegeliano', espressione mutuata da Eric Weil.

²⁰ E.Bloch, *Il principio speranza*, cit., p.252.

²¹ P.Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995; tr.it di Daniella Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, p.244.

²² «L'impressione di esplosione e di accadimento in uno spazio aperto la dà soltanto la musica, che pertanto come tale porta in sé sempre qualcosa di eccentrico rispetto alle altre arti [...]. Tutte le altre arti perseguono la rappresentazione del puro creato nelle singole forme, situazioni, vicende del mondo, senza che questo mondo venga fatto saltare in aria; da qui la perfetta visibilità di questo pre-apparire» (E.Bloch, cit., pp.253-254).

Sul rapporto tra filosofia e religione

Altra tematica interessante, oltre quello della speranza, riguarda i rapporti tra filosofia e fede religiosa. Essa ha coinvolto non solo un uomo di autentica fede quale Ricœur ma anche un ateo dichiarato come Bloch. Come definire questo rapporto è un problema che Ricœur si porta con sé per tutta la sua esistenza e la sua prolungata pratica di pensiero. Egli avverte e denuncia fin dall'inizio i danni del clericalismo come si può avvertire in questo brano duramente critico nei confronti delle autorità ecclesiastiche, sia cattoliche che protestanti, che si sentono depositarie della Verità, ai quali replica con asprezza in questi termini:

L'equivoco di una autorità sociologica speciale e dell'autorità della Verità è inscritta nella stessa ambiguità della realtà ecclesiale. Questo equivoco è la trappola privilegiata della passione clericale. Infatti c'è un "pathos" clericale, che è contemporaneamente *rabies theologica* e passione del potere e che, nella maggior parte dei casi, coincide con lo spirito dispotico e con la ristrettezza di campo di coscienza della vecchiaia. Questa passione, tanto più perfida perché si crede al servizio della verità, accompagna, come un ombra, la storia della Chiesa, la storia delle Chiese²³.

A questa denuncia contrappone l'idea che sul piano religioso la Verità non è altro che la Verità-persona, accessibile solo attraverso una catena di testimoni e di testimonianze, per cui la sua pienezza ed unità si manifesterà solo nell'ultimo giorno, il giorno della 'ricapitolazione di tutte le cose in Cristo', mentre della futura Verità ci viene anticipata una sorta di semplice 'caparra': la figura da condividere appartiene ad una prospettiva soltanto finale, quindi escatologica, per la Verità. Sono evidenti le venature protestanti di questa impostazione e, ad esse connesse, la libertà che si potrebbe definire spregiudicata del giudizio espresso da Ricœur. Il problema di fondo, in ogni caso, rimane aperto, come si è già avvertito a proposito della intonazione religiosa interna al primitivo ed incompiuto progetto della filosofia della volontà raccordata all'orizzonte escatologico della Trascendenza nella cornice del suo approccio fenomenologico-esistenziale. Il progressivo e sempre più netto abbandono dell'amalgama tra filosofia e personale credo religioso lo schiera in associazione con Karl Barth circa il 'divieto di soggiorno di Dio in filosofia' e con il filosofo protestante Pierre Thevenaz, favorevole alla promozione di una 'filosofia senza assoluto' in opposizione a mescolare i due generi. Questo non gli impedisce, anzi lo spinge, oltre alle pubblicazioni filosofiche, a comporre scritti di argomento religioso, in particolare di esegesi biblica. Sigillo di questa opzione teorica è la chiusura di *Sé come un altro*, quando tratta il tema dell'Altro in questi termini:

²³ P.Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, 1955,1967³; tr.it. della terza edizione di C.Marco e A.Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, 1994, p.200.

Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico²⁴.

In sede di bilancio finale del suo pensiero, afferma in *Riflession fatta* di 'deplorare' la commistione tra filosofia e fede e di aver sancito una sorta di 'armistizio' tra i due termini e torna sull'argomento un'ultima volta nelle note raccolte in *Vivo fino alla morte* laddove fissa per l'ultima volta la sua posizione:

Io non sono un filosofo cristiano... Io sono, da una parte, un filosofo e basta, e anche un filosofo senza assoluto, preoccupato di, votato a, versato nella antropologia filosofica[...], dall'altra, un cristiano di espressione filosofica, nello stesso modo in cui Rembrandt è un pittore semplicemente ed un cristiano di espressione pittorica e Bach un musicista e basta ed un cristiano di espressione musicale²⁵.

Aggiunge quindi con grande franchezza di provare per questa distinzione tra i due ambiti una condizione 'schizoide', con 'le sue sofferenze e le sue piccole felicità'.

Diversa e per taluni aspetti sorprendente è la posizione di Bloch sull'argomento così come la esplicita in *Ateismo nel Cristianesimo*²⁶. La sua tesi di fondo è inedita e provocatoria: solo l'ateo può essere un buon cristiano, anzi il miglior cristiano è l'ateo. La polemica contro il magistero della Chiesa dominante è contestato in quanto funziona 'come un mettere ceppi repressivo e regressivo' ed insiste sulla interpretazione della Bibbia dotata di una potenziale carica rivoluzionaria occultata e camuffata dalla esegesi corrente. In particolare fa riferimento al libro dell'Esodo che racconta della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù verso la terra promessa, così come Cristo offre una prospettiva escatologica del Regno futuro, il regno di Dio. L'*eschaton* va inteso non come il ritorno ad una situazione originaria anteriore alla caduta del peccato ma come la prospettiva di un evento imprevedibile in attesa di emergere e di affermarsi. Propone allora una de-teocratizzazione della religione posta in atto dalla eliminazione del riferimento alle parti dei testi sacri che attribuiscono a Dio il carattere di un monarca assoluto e trascendente, concezione che giustifica il dominio del divino sull'umano, e per analogia dell'uomo sull'uomo. Certamente, egli sostiene il concetto di 'trascendere senza trascendenza' e, tuttavia, si appoggia alle eresie in quanto sostengono che nel nocciolo della religione si trova la denuncia dell'esistente e l'attesa millenaristica della palingenesi e

²⁴ P.Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p.473.

²⁵ P.Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2007; tr.it. di D.Iannotta, *Vivo fino alla morte*, Effatà, 2008, p.88.

²⁶ E.Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp Verlag, 1968; tr.it. di F.Cappellotto, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, 2005.

di un mondo nuovo. Dunque, il marxismo deve annettere nella sua visione questo sogno messianico. Approda alla idea che la religione potrebbe, anzi dovrebbe, essere presa in eredità nell'ambito concreto e materiale del marxismo. Del resto, già ne *Il principio speranza* si trova un passaggio di analogo tenore: «Marx si dedica a un'umanità non generale e astratta, bensì *indirizzata*, rivolta a coloro che unicamente ne hanno bisogno. E insieme con Münzer anche Marx prese la sferza con cui Gesù aveva cacciato i cambiavalute dal tempio»²⁷. Marx appare qui nelle vesti di un continuatore, in un certo senso un seguace del comportamento del Cristo e, sia pure al livello di una eccellente forma argomentativa, si adombra la immagine un po' ingenua ed impressionistica del Gesù come 'proto-rivoluzionario' e 'primo socialista'. Ne viene che un marxista perseguito per 'eresia' finisca per avallare una religione di stampo eretico. Procedendo in questa direzione egli auspica un doppio scambio tra religione e marxismo: la religione può far uscire il marxismo da un piatto economicismo ed il marxismo può liberare quel trascendere senza trascendenza che pure è intessuto nel messaggio cristiano, ma soffocato da una copertura burocratica che deprime l'uomo e le sue possibilità di emancipazione. C'è un tema al quale Bloch si dedica verso la fine della sua opera e che indirettamente si ricollega alla religione ed è quello della morte definita 'la più potente non-utopia' nella quinta parte de *Il principio speranza*, al paragrafo 52, che si conclude con queste parole:

Il *non omnis confundar*, ancora invisibile, concerne però da ultimo in questo nucleo ardente e buio soprattutto la *potenziale natura aquilina della materia umana*; in questo sollevarsi verso il Tutto il nulla non è mai pervenuto, da quando il mondo va. Non è mia tutta l'eternità? chiede Lessing; almeno questa pretesa di metempsicosi vale per l'intenso Mio dell'uomo nel mondo, che non è ancora divenuto visibile²⁸.

Qui l'autore ricorre ad un linguaggio criptico e si richiama alla idea di una 'extraterritorialità rispetto alla morte', che rimane generica e poco chiarita concettualmente. Al confronto, la posizione di Ricoeur sulla morte è molto più diretta e comprensibile. In *Critica e convinzione* polemizza con Heidegger su questo punto:

Io non debbo trattarmi come il morto di domani, per tutto il tempo che sono in vita [...] L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di questo auspicio di fare dell'atto di morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come un morire che resta all'interno della vita. Così la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte²⁹.

Le sue dichiarazioni più esplicite e definite le troviamo nella raccolta finale di *Vivo fino alla morte*. Parla del lutto della immaginazione sul dopo-

²⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p.1567.

²⁸ Ivi, p.1365.

²⁹ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., pp.218-219.

morte e tuttavia vede una non cancellabilità dell'immaginario neppure nella nostra società secolarizzata³⁰. Approssimandosi la sua stessa morte, Ricœur espone la sua posizione con fervore e grande intensità emotiva: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – cerco di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»³¹. Se torniamo a Bloch ed istituiamo un confronto fra le due posizioni sulla morte, si può cogliere una sorta di capovolgimento delle posizioni: il credente Ricœur ha più cautele e più pudore intellettuale nell'ipotizzare un qualcosa al di là della morte dell'ateo Bloch, che sembra quasi avere bisogno di ricorrere ad una sopravvivenza che le sue convinzioni a-priori gli negherebbero. Del resto, sulla questione del rapporto tra religione e filosofia, è molto più netta e *tranchant* la posizione del primo rispetto a quella dell'altro filosofo.

Un giudizio complessivo sul confronto tra i due filosofi

Riprendendo la serie di osservazioni dei precedenti paragrafi, è possibile avanzare una ipotesi interpretativa più complessiva sul confronto portato avanti fin qui. La sobrietà e la chiarezza delle argomentazioni di Ricœur discendono da una consapevole e ragionata critica della ideologia marxista, che lo porta a segnare i limiti e misurare le possibilità di accesso al piano della verità e a sospettare una commistione tra impegno di fede ed impegno di ricerca filosofica. Bloch appare fortemente legato al parametro della ideologia ed alla sua pretesa onnipervasiva di sistematica esplicazione della realtà e questo potrebbe essere il motivo del suo tendere alla commistione, sia pure in forma 'eretica', tra religione e marxismo: la sua fede marxista lo porta a coinvolgere un'altra tipologia di fede assunta secondo il metro del suo preordinato filtro ideologico. Ne viene un movimento 'a contrario': lo sforzo di depurare, almeno in parte, le incrostazioni ideologiche del marxismo finisce per risolversi in una tendenza ad 'ideologizzare' la religione di matrice giudaico-cristiana. Questo approccio appanna la pur stimolante visione del mondo presente nella filosofia di Bloch. Dal confronto esce con più nitidezza la lezione di Ricœur su come padroneggiare gli strumenti di una riflessione nei processi della argomentazione filosofica. C'è un testo di Ricœur che mette a fuoco in modo lampante la sua insopprimibile distanza dalle posizioni di Bloch, anche se il suo nome non è mai direttamente citato. Il nocciolo della questione riguarda la riflessione sulla utopia, di cui si era già accennato in precedenza. Il testo è inserito in *Il conflitto delle interpretazioni*³² con il

³⁰ Si legga a questo proposito il seguente brano: «La questione che tipo di esseri sono i morti? è talmente insistente che anche nelle nostre società secolarizzate noi non sappiamo che cosa fare dei morti, vale a dire dei cadaveri. Noi non li gettiamo nella spazzatura come dei rifiuti domestici, che tuttavia essi sono da un punto di vista fisico. L'immaginario procede per differenze e generalizzazioni: il mio morto, i nostri morti, i morti» (Ricœur, *Vivo fino alla morte*, cit., p.42).

³¹ Ivi, p.35.

³² P.Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique 1*, Seuil, 1969; tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi, G.Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1977.

titolo *La libertà secondo la speranza*, e riproduce l'intervento sulla libertà religiosa tenuto al congresso internazionale di Roma nel 1968. L'analisi in esso contenuta è molto complessa e si svolge dipanando un filo sottile – filo per certi versi discutibile e che Ricœur stesso reciderà nelle opere successive – che dirige teologia e filosofia alla volta della libertà, la quale anima la speranza nella direzione di un traguardo finale di marca utopica. In ogni caso, queste considerazioni vanno al di là del contesto riflessivo specifico in cui sono inserite ed esprimono una posizione che mantiene la sua validità per tutto lo svolgimento del suo pensiero. In campo teologico Ricoeur appoggia la tesi di Jürgen Moltmann, il quale, dopo aver letto il libro di Bloch del 1959, promuove una teologia della speranza e pubblica nel 1963 il saggio *Il principio speranza e la fiducia cristiana*. Sul piano teologico l'apprezzamento per Moltmann di Ricœur è così motivato:

Io sono stato colpito, devo dire anzi conquistato, dall'interpretazione escatologica che Jürgen Moltmann dà del *kerygma* cristiano nella sua opera *La teologia della speranza* [...]ma allora, se la predicazione di Gesù e della Chiesa primitiva procede dal centro focale della escatologia, occorre ricentrare tutta la teologia secondo la norma della escatologia e smettere di fare del discorso sulle cose ultime una specie di appendice più o meno facoltativa ad una Teologia della Rivelazione imperniata su una nozione di *Logos* e di manifestazione che non deve nulla alla speranza delle cose a venire³³.

Sul piano filosofico Ricœur si richiama a Kant, di cui apprezza «la tensione che fa del kantismo una filosofia dei limiti e non una filosofia del sistema»³⁴. In che cosa si traduce ciò? Attraverso una ricca e stimolante disanima di passi kantiani si evidenziano gli argomenti in opposizione alla totalizzazione delineata da Hegel: la conoscenza della ragione in quanto fondata su una libertà 'postulata' si ferma sulla soglia della totalità, si pone come soltanto una apertura (*Eröffnung*) del compimento, 'apertura' che è l'equivalente della speranza e che rappresenta la ritrascrizione sul piano filosofico di una espressione tipo *spero ut intelligam*. Di qui la convergenza a cui pervengono i due percorsi, il teologico ed il filosofico sul tema della libertà:

Il "postulato" della libertà deve ormai oltrepassare non solo la notte del sapere, con la crisi della illusione trascendentale, ma anche la notte del potere, con la crisi del male radicale: la libertà *reale* non può scaturire che come speranza al di là di questo venerdì Santo speculativo e pratico³⁵.

Ne viene che l'ontologia del non-ancora ricœuriana indica una prospettiva utopica molto diversa da quella di Bloch. È indubbio che permane in questo testo ancora un intreccio tra filosofia e credo religioso che verrà messo da parte negli anni seguenti. Ma c'è una coerenza interna che non verrà meno neppure successivamente ed anzi si evidenzierà più chiaramente. Il

³³ Ivi, p.417.

³⁴ Ivi, p.427.

³⁵ Ivi, pp.435-436.

punto che divide i due autori diventa la caratterizzazione da attribuire alla utopia. Su di essa Bloch dice insieme troppo e troppo poco: la rappresenta fin troppo nella sua possibile configurazione in quanto, per renderla concreta ed accessibile concettualmente, la qualifica con la connotazione marxista di piena umanizzazione della natura e di una immanenza senza trascendenza; d'altro canto, la impoverisce rispetto alla esplosione di novità, al sovrappiù di senso concettualmente inattingibile proprio perché attinente alla libertà, che appartiene all'idea di utopia di Ricœur. Questi infatti traccia un limite che vale per la teologia come per la filosofia: nessuna delle due può ambire a un compimento, la loro virtualità consiste nel darne conto nello specifico ambito di competenza, ed è questa la ragione di fondo che lo porterà a tenerli distinti e a trattarne separatamente. Dunque, Bloch paga lo scotto di una provenienza hegeliana, trapiantata nel terreno marxista, di un compimento della utopia a portata di mano, definibile e concretizzabile, di cui la stessa aspirazione religiosa innestata sul terreno dell'ateismo può essere un supporto. Questo spiega la ragione per cui Ricœur si senta più vicino a Moltmann che annuncia una speranza depurata dalla cauzione ideologica del marxismo, al di là del debito di riconoscenza dello stesso Moltmann nei confronti di Bloch, che aveva ispirato il teologo tedesco a riflettere su questo tema. Una conferma indiretta della forte diffidenza di Ricœur nei confronti di Bloch, del quale non poteva non conoscere le opere, si può dedurre dalla mancanza pressoché totale di citazioni del suo pensiero. In più, là dove casualmente ne cita il nome, lo fa in un passo di *Dal testo all'azione* in cui Ricœur critica la 'escatologia realizzata' dell'utopia secondo Thomas Münzer «che Ernst Bloch, da parte sua, presenta come teologo della rivoluzione»³⁶. Per il resto, Ricœur passa sotto silenzio e non prende in considerazione le opere di Bloch, neppure quando riguardano temi strettamente connessi a quelli da lui trattati nei suoi saggi³⁷.

Un ultimo accenno riguarda la differente fortuna dei due filosofi. Il pensiero di Bloch ha avuto riprese e risonanze significative tra i filosofi

³⁶ P. Ricœur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* in *Dal testo all'azione*, cit., p.375. Nella stessa pagina di questo saggio, poche righe sotto, Ricœur critica aspramente le posizioni di Münzer con questo giudizio: «L'utopia vuol essere una escatologia realizzata. Tutto ciò che la predicazione cristiana rimanda alla fine della storia, Münzer vuole realizzarlo oggi, nel bel mezzo della storia. Tutte le distinzioni che ci fanno opporre, a proposito della coscienza storica, l'attesa, la memoria e l'iniziativa, tutte queste distinzioni svaniscono in un'esigenza senza compromessi di far discendere il regno di Dio dai cieli sulla terra, dalla fine della storia nel bel mezzo di essa». Sotto traccia, si comprende l'estensione di questa pesante critica alla celebrazione della figura e del pensiero di Münzer che invece ne fa Bloch in *Thomas Münzer teorico della rivoluzione*, pubblicato nel 1921.

³⁷ Questa scarsità di riferimenti nei confronti di Bloch richiama alla mente questa dichiarazione di Ricœur: «Più in generale io parlo soltanto degli autori che posso accompagnare abbastanza a lungo da poter dire che separarmi da loro mi costa molto, ma la cui separazione mi giova altrettanto poiché sono passato attraverso la scuola della loro avversità. Di coloro, con i quali non ho rapporti di conflittualità costruttiva, non parlo. Questo spiega numerosi miei silenzi, che non sono né di ignoranza, né di ostilità, ma scaturiscono soltanto dal fatto che io non incontro questi autori. Per riprendere le categorie di Greimas, essi non sono nella posizione di aiutanti né in quella di oppositori, bensì in una posizione neutra; essi si trovano là dove io non passo» (*La critica e la convinzione*, cit., p.121).

contemporanei, soprattutto nell'area tedesca. Oltre al caso già citato della diretta influenza sul teologo protestante Jürgen Moltmann, in dialogo con lui troviamo due importanti filosofi tedeschi, Günther Anders e Hans Jonas, anche essi di origine ebrea, che fanno riferimento al suo pensiero guidato dal 'principio speranza'. Anders assume una posizione diametralmente opposta, adottando la linea del 'principio di disperazione'³⁸, con una intonazione ispirata da un profondo ed integrale pessimismo, mentre Jonas conia la espressione del 'principio di responsabilità', che diventa il titolo del suo più importante volume, e che si pone in una posizione intermedia tra l'eccesso di disperazione di Anders e l'eccesso di speranza di Bloch, come dichiara esplicitamente nei suoi scritti. Ne fa fede il seguente brano:

Al principio speranza contrapponiamo il principio responsabilità e non il principio paura. Ma la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza [...] Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità³⁹.

Non vi sono opere di altrettanto rilievo in dialogo con il pensiero di Ricœur, benché sia notevole ed apprezzabile la massa di saggi e libri a lui riferiti diffusi a livello internazionale. Una spiegazione potrebbe essere il fatto, segnalato da Olivier Mongin, di un suo 'riconoscimento tardivo'⁴⁰, soprattutto nell'area francese, dovuto al maggior successo riscontrato in quel paese prima dagli strutturalisti – da Levi-Strauss a Foucault, da Lacan ad Althusser –, in seguito da post-strutturalisti quali Derrida e Deleuze, autori che hanno oscurato la filosofia di Ricœur di quegli stessi anni. Si tratta anche della necessità di un certo tempo di sedimentazione del suo pensiero contrassegnato dalla 'via lunga' complessa ed articolata percorsa nell'arco di un cinquantennio di militanza filosofica. Tuttavia, in occasione del centenario della sua nascita si stanno moltiplicando gli incontri, i convegni e le pubblicazioni intorno alle sue opere⁴¹, che rappresentano un patrimonio meritevole di essere valorizzato e sviluppato in forma critica e innovativa.

³⁸ Sul suo pensiero si veda di Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁹ H.Jonas *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, 1993, pp.284-285.

⁴⁰ Si veda in O.Mongin, *Paul Ricœur*, 1994, il primo paragrafo della *Introduction*, pp.17-21.

⁴¹ L'attuale attenzione per Ricœur in Francia, sotto il segno di una sorta di risarcimento e di riconoscimento per un certo disinteresse del passato, si sta concretizzando nelle seguenti pubblicazioni di questo anno corrente: Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Presses Universitaires de France, 2013; Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*, Presses Universitaires de France, 2013; *Paul Ricœur: penser la mémoire*, sous la direction de François Dosse et Catherine Goldenstein, Seuil, 2013. Inoltre, nel corso del 2013 sono in corso di realizzazione convegni su Ricœur a Groningen (Olanda), Vercelli (Italia), Losanna (Svizzera), Florianópolis (Brasile), Parigi (Francia).

Articoli/6

L'ermeneutica del male tra Agostino e Ricœur

di Alberto Romele

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 09/03/13. Accettato il 15/04/13

The first part of the paper places Augustine's and Ricœur's reflections on evil and textual hermeneutics in their right perspective. The hypothesis is that they both try to articulate an exegetical method through the true «thing of the text» and that their notion of evil is precisely the paradigm of such a «thing». In the second part it is argued that Augustine's and Ricœur's hermeneutics move along opposite directions, from allegorical interpretation to allegorical expression in the first case, from symbols to narrations in the second case. The last part is devoted to the problem of evil in order to show how, beyond all criticism, Ricœur shares and radicalizes the Augustinian position. Once the two opposite hermeneutics have been tested on the benchmark of the shared concept of evil, it is shown that Augustine is somehow more consistent than Ricœur in thinking the hermeneutics of evil.

Nella intervista-biografia “confessionale” *La critique et la conviction*, Ricœur afferma senza esitazione che tra i Padri della Chiesa «Agostino ha sempre goduto, ai miei occhi, di una sorta di preferenza»¹. Nella sua più algida autobiografia intellettuale *Réflexion faite*, parlando del problema del tempo, egli scrive che «a questo proposito, Agostino è rimasto per me il maestro incontestato, ad onta del sicuro genio di Husserl e Heidegger»². Agostino è presente in effetti a più riprese nell'opera ricœuriana, attorno al male, al tempo, alle Scritture e alla memoria. Sul debito di Ricœur nei confronti di Agostino, così come sulle interpretazioni ricœuriane di Agostino, già molto è stato scritto³. Anziché proseguire sulla stessa via, il seguente intervento tenterà di confrontare più liberamente i due autori, attorno all'ermeneutica testuale sotto l'egida del problema del male, secondo

¹ P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, pp. 211-212; tr. it. *La critica e la convinzione. Intervista con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano 1997, p. 198.

² Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, p. 67; tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, p. 82.

³ Per una bibliografia primaria e secondaria, cfr. I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris 2004, pp. 105-111. A complemento di questa bibliografia, si rinvia a A. Romele, *Ricœur interprète d'Augustin. Sur la notion de verbum in corde*, in M.G. Lombardo, A. Romele (a cura di), *L'effettività dell'ermeneutica/Puissances de l'herméneutique*, Milano 2011, pp. 270-281.

quell'incedere tipico del pensiero ricœuriano – si pensi ai confronti tra Lévinas e Husserl, Aristotele e Agostino, etc. – che il filosofo stesso descrive come «un metodo pericoloso dal punto di vista storico, ma che ha un senso solamente meta-storico, come un dialogo tra morti dove il confronto tra persone *drammatizzerebbe* di colpo le opposizioni fondamentali»⁴.

In una prima parte, per così dire propedeutica, lo scopo è quello di collocare male ed ermeneutica tanto in Agostino quanto in Ricœur nella giusta prospettiva. La prima ipotesi è che ciò che rende peculiare il confronto tra i due autori sia non tanto la dimensione, pur presente, esistenziale, quanto lo sforzo di articolare il metodo esegetico-interpretativo con la verità «cosa» del testo. La seconda ipotesi è che il problema del male in Agostino e Ricœur sia da collocarsi in questa precisa prospettiva, e più precisamente che esso sia da intendere per entrambi come modello della verità «cosa» del testo, epistemologicamente imperscrutabile ma ontologicamente presente ed efficace. In una seconda parte si discuterà l'ermeneutica testuale nei due autori, con lo scopo di mostrarne i movimenti diametralmente opposti, dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica nel caso di Agostino, dal simbolo al testo in Ricœur. Una terza parte sarà dedicata specificatamente al problema del male, al fine di mostrare quanto, al di là delle critiche, Ricœur condivide almeno nelle intenzioni la posizione agostiniana. Una volta che le due ermeneutiche testuali, diametralmente opposte, saranno state messe alla prova del concetto, condiviso, di male, sarà dimostrato che Agostino, in fin dei conti, è più coerente di Ricœur nel pensare l'ermeneutica del male.

Considerazioni preliminari

Se esiste un tratto comune alle filosofie di Agostino e Ricœur, questo non può che trovarsi nell'ermeneutica testuale. L'interesse per la portata filosofica dell'interpretazione delle Scritture in Agostino è a dire il vero piuttosto tardivo⁵. Dopo la predilezione per il segno agostiniano, dominante tra gli anni Sessanta e Ottanta, e dopo la riscoperta del *De doctrina christiana* come trattato sui principi dell'ermeneutica biblica negli anni Novanta, è soprattutto merito di I. Bochet avere recentemente cercato una visione più globale dell'ermeneutica scritturaria in Agostino⁶. L'autrice, in particolare, concentrando più sulle *Confessiones* che sul *De doctrina christiana*, ha insistito sugli effetti che l'ermeneutica scritturaria avrebbe per Agostino sulla costituzione del sé, nel senso che per Agostino comprendere un testo sarebbe sempre un comprendersi davanti al testo. Alla circolarità tra il sé e le Scritture, Bochet dedica i capitoli centrali del suo studio più importante, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustinienne*, in cui il debito

⁴ P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 2011, p. 110.

⁵ Cfr. I. Bochet, *De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 50/2, 2004, pp. 349-369.

⁶ Ead., *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 48/2, 2002, pp. 321-329, p. 329.

nei confronti di Ricœur, in particolare nei confronti della triplice mimesi di *Temps et récit*, è più volte dichiarato⁷. A fondamento delle *Confessiones* ci sarebbe la virtuosa articolazione tra la comprensione di sé e l'esegesi delle Scritture, tra i primi dieci libri e gli ultimi tre. Il giudizio dell'autrice, insomma, non è diverso da quello di Heidegger che, in un corso del 1923, riconosce ad Agostino il merito di avere fornito «la prima “ermeneutica” in grande stile», dato che, al contrario di Schleiermacher, il quale avrebbe ridotto l'ermeneutica a una tecnica e a una metodologia formale, egli avrebbe compreso il rapporto vitale tra interprete e interpretazione del testo sacro⁸. Nella ricerca della volontà di Dio nel testo ne va in realtà delle possibilità più proprie dell'interprete stesso. A questo proposito, Heidegger cita, in latino, un passo del III libro del *De doctrina christiana*:

L'uomo che teme Dio ricerca diligentemente la sua volontà nelle sante Scritture. Mite nella pietà, non ami le controversie; ben preparato anche nella scienza delle lingue, non si arresti dinanzi a termini e modi di dire sconosciuti; ben preparato anche nella conoscenza di certe cose necessarie, non ignori il valore e la natura di quelle che si adoperano come similitudine; confortato dall'autenticità dei testi, che ha raggiunto attraverso un lavoro diligente di emendazione, giunga finalmente, così formato, a discutere e risolvere le ambiguità della Scrittura⁹.

Nella traduzione-commento che segue, a dire il vero piuttosto fedele, egli trasforma tuttavia l'agostiniana «autenticità dei testi (*codicum veritate*)» dalla quale l'uomo sarebbe confortato nella fede, in un più forte «tenore di verità (*Wahrheitsgehalt*)», da cui l'uomo sarebbe «sorretto» nella interpretazione dei testi¹⁰. Heidegger sembra affermare che per Agostino non è la corretta interpretazione delle Scritture a sostenere il credente nella verità, ma è piuttosto la verità esistenziale a discriminare tra la corretta e la scorretta interpretazione delle Scritture. Non si tratta di una differenza di poco conto, visto che in essa è probabilmente implicita la critica heideggeriana all'ermeneutica metodica di Schleiermacher prima e di Dilthey poi. Quest'ultimo, in particolare, aveva pubblicato nel 1900 un brevissimo testo, *Die Entstehung der Hermeneutik*, che nel frattempo era diventato la referencia canonica per la storia di un'intera disciplina. In un contesto in cui si trattava di mettere l'ermeneutica al servizio della metodologia delle scienze umane in generale, Dilthey riconosce nel III libro del *De doctrina christiana* la formazione di una «coerente teoria

⁷ Ead., « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris 2004. Per una critica al testo di Bochet, che tuttavia non tiene in conto i capitoli dedicati dall'autrice al *De civitate dei*, cfr. M. Fédou, *L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporains*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 52/2, 2006, pp. 379-389.

⁸ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA LXIII, pp. 12-13; tr. it. *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Napoli 1998, pp. 22-23.

⁹ *De doct. christ.* 3, 1, 1; tr. it. *La dottrina cristiana*, Milano 1989, p. 222.

¹⁰ Su questo passaggio cf. C. Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une herméneutique philosophique*, Paris 2007, p. 50.

ermeneutica»¹¹. Se da un lato non sorprende che Dilthey abbia scelto proprio il libro III del *De doctrina christiana*, libro metodico per eccellenza, dall'altro sorprende invece che Heidegger abbia scelto una citazione dallo stesso libro per dire che l'ermeneutica testuale di Agostino non ha poi molto a che fare con il metodo. Con ogni probabilità, Heidegger ha in mente il saggio diltheyano nelle prime ore del seminario del 1923 e quasi certamente egli vuole criticare l'impostazione metodica diltheyana mostrando che già per Agostino, anche nel III libro del *De doctrina christiana*, non è mai in fondo questione di metodo. Ancora più sorprendente è il fatto che Bochet, pur dichiaratamente ricœuriano, abbia di fatto sposato l'elogio heideggeriano della presunta assenza di metodo in Agostino. Il rapporto vitale tra sé e Scritture è certo un aspetto dell'ermeneutica testuale agostiniana che Heidegger e Ricœur potrebbero condividere. Eppure, il Ricœur di *Temps et récit* mai potrebbe condividere con Heidegger la critica al metodo operata per mezzo di Agostino, in quanto nella prospettiva ricœuriana, già negli anni Sessanta, verità e metodo non sono notoriamente inconciliabili l'uno con l'altra. Inoltre, per Ricœur la verità del testo è sempre un referente ben distinto rispetto al referente esistenziale, ed è proprio l'attenzione al metodo che a detta del filosofo francese rende giustizia alla verità. Già prima della lunga deviazione per la metafora e la narratività, quando ancora identifica l'ermeneutica con l'interpretazione dei simboli, Ricœur ricorda che innanzitutto «secondo la fenomenologia della religione, c'è una "verità" dei simboli» nel senso del riempimento husserliano dell'intenzione significativa¹². Nel caso paradigmatico dell'esegesi biblica di cui si occupa a partire dagli anni Settanta, è necessario per Ricœur *prima* riflettere sull'articolazione tra metodo e verità del testo, e *poi* introdurre categorie esistenziali di comprensione: «compito primario dell'ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma anzitutto quello di lasciare che si dispieghi il mondo d'essere che è la "cosa" del testo biblico»¹³. Allo stesso modo, si può dire che l'uso del termine *doctrina* in Agostino indichi *prima* lo studio sapiente, metodico e regolare delle materie insegnate e dei loro oggetti e *poi* l'effetto di tale insegnamento sulla persona a cui s'insegna¹⁴. A questo proposito si potrebbe parafrasare la tesi di K.-H.

¹¹ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in GS V, pp. 317-338, p. 323; *Le origini della ermeneutica*, in *Ermeneutica e religione*, Bologna 1970, pp. 49-91, p. 61.

¹² P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)*, in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 311-329, p. 314; tr. it. *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, pp. 331-348, p. 334.

¹³ Id., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Du texte à l'action*, Paris 1986, pp. 133-149, p. 141; tr. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in *Dal testo all'azione*, Milano 1989, pp. 115-129, p. 122. Sulla gerarchizzazione tra referente esistenziale e referente «cosa del testo» in esegesi biblica, cf. anche Id., *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in X. Léon-Dufour (éd.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 301-319, p. 316; *Structuralisme et herméneutique biblique*, in «Libre sens», 148, 1970, pp. 51-70, p. 70.

¹⁴ Cfr. L. Alici, *Introduzione*, in Sant'Agostino d'Ippona, *La dottrina cristiana*, cit., pp. 7-66, pp. 31-32. Cfr. anche S. Marchand, *Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation*, in P. Wotling (éd.), *L'interprétation*, Paris 2010, pp. 11-36, p. 21: «Cosi per interpretare biso-

Uthemann, affermando che la novità del *De doctrina christiana* è prima di tutto il tentativo di realizzare una paradossale unità tra *Glaube* e *Methode*¹⁵. Se esiste un tratto comune all'ermeneutica testuale di Agostino e Ricoeur che renda davvero peculiare il loro confronto, questo non è da rintracciare dunque nella pur virtuosa circolarità tra il sé e le Scritture, ma semmai nel tentativo di articolare il metodo esegetico con la verità del testo¹⁶.

La seconda ipotesi che si vuole avanzare è che dietro all'interesse di Ricoeur per la nozione, etica e tragica, di male in Agostino ci sia un interesse di ermeneutica testuale il cui fine è più onto(teo)logico che esistenziale. Secondo Ricoeur «l'ermeneutica del male non è una provincia indifferente, ma la più significativa, forse il luogo di nascita del problema ermeneutico stesso»¹⁷. Si tratta di una questione ermeneutica in quanto «non esiste in effetti un linguaggio diretto, non simbolico, del male subito, sofferto o commesso», e più a fondo si tratta della prima questione ermeneutica perché in essa è in gioco qualcosa in più dell'esistenza e delle sue possibilità: «il simbolo è il movimento stesso del senso primario che fa partecipare al senso latente e assimila così al simbolizzato»¹⁸. La simbolica del male è luogo privilegiato per l'interpretazione poiché modello di quella che per Ricoeur è la verità del simbolo prima e la cosa del testo poi, dal carattere epistemologicamente imperscrutabile ma ontologicamente presente ed efficace. Anche per Agostino il problema del male è prima di tutto questione di ermeneutica testuale; dalla lotta contro i Manichei a quella contro Pelagio passando per *Ad Simpl.* 1, 2, l'argomentazione è incentrata in effetti sull'interpretazione delle Scritture. Inoltre, anche per Agostino, nell'ermeneutica dei simboli del male ne va sempre dell'ontoteologico prima che dell'esistenziale. Ciò è certamente vero dell'Agostino antipelagiano, nel quale il male è collocato sul piano intrateologico della predestinazione, diventando enigma umanamente non risolvibile ma certamente presente ed efficace oltre ogni umana capacità. Eppure, questo è già vero dell'Agostino in polemica con i Manichei, dato che il punto centrale del rifiuto delle loro dottrine non è questione antropologica ed esistenziale. Se da una parte è

gna innanzitutto riempire due serie di condizioni. Una serie oggettiva, in primo luogo [...] una serie soggettiva, infine [...]». Eppure, l'autore schiaccia l'ermeneutica agostiniana sulla dimensione esistenziale delle capacità umane: «Questa idea di capacità mostra bene come la verità dipende allora [in Agostino] da una disposizione della volontà» (*Ivi*, p. 35). Si cercherà di mostrare oltre che la serie di condizioni oggettive è invece sempre più in Agostino segno, più che delle capacità, della radicale incapacità umana.

¹⁵ Cfr. K.-H. Uthemann, *Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende*, in «Augustinianum», 36, 1996, pp. 147-181, pp. 171-172.

¹⁶ Sul circolo ermeneutico agostiniano che di seguito verrà messo alla prova, cfr. G. Ripanti, *Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 20, 1974, pp. 88-99; I. Bochet, *Le cercle herméneutique*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne*, Paris 1997, note complémentaire 3, pp. 438-449; S. Marchand, *Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation*, cit., pp. 29-34.

¹⁷ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)*, cit., p. 313; tr. it., p. 333.

¹⁸ Id., *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 283-310, pp. 285-286; tr. it. *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 303-330, p. 306.

incontestabile che Agostino, nei suoi scritti antimanichei elabori una visione etica del male di cui l'uomo è pienamente responsabile, questa si staglia già sullo sfondo ontoteologico della domanda «come può l'anima soffrire in mezzo alla nazione delle tenebre, se veramente è una parte di Dio?»¹⁹. La questione che apre il *De libero arbitrio*, in effetti, non è: che cos'è il male?, ma: «Dio non è l'autore del male?». Nel passaggio dal male etico al male tragico, l'aspetto ermeneutico-ontoteologico prevale con sempre più forza su quello ermeneutico-esistenziale.

Quando Ricœur interpreta la simbolica del male in Agostino, è proprio la componente ermeneutico-ontoteologica che egli tenta costantemente di liberare. In un testo inedito dal titolo *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, che di certo rappresenta la matrice dei due articoli poi pubblicati ne *Le conflit des interprétations*, egli colloca il male etico tra la sua origine nella meontologia plotiniana – arricchita dal tema cristiano della creazione – e il suo destino nella radicale alterità del male tragico, ricordando che il tutto non può che essere visto come un unico movimento onto(teo)logico dal male possibile, al male reale fino al male necessario²⁰. In un altro passaggio, il giudizio di Ricœur contro chi non coglie l'unità del problema è durissimo: «Così l'ontologia neo-platonica [...] diventa vana e addirittura ipocrita quando dimentica che la sua funzione è solamente *purgativa*, contro ogni "reificazione" del male e *propedeutica* a titolo di ontologia della fallibilità. Quando dimentica questo doppio limite, essa diventa una soluzione "elegante" al problema del male in uno stile puramente apologetico»²¹. A sua volta, la fenomenologia della volontà (colpa) che si staglia sullo sfondo della meontologia neoplatonico-cristiana (finitudine) non può che essere propedeutica a una simbolica del male già annunciata in Agostino ben prima della lotta contro Pelagio, nella stessa disputa con i Manichei, nell'esperienza viva di Agostino e nella «svolta (*tournant*)» del trattato *Ad Simplicianum*²². Nella stessa simbolica agostiniana del male tragico, che

¹⁹ I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., p. 19.

²⁰ P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin* (Archive Fonds Ricœur, IPT Paris, Classeur 80), *Introduction*, 5. Disponibile presso gli archivi del Fondo Ricœur nella Facoltà Protestante di Teologia parigina, si tratta di un documento tiposcritto di sessantaquattro pagine alle quali vanno aggiunte otto pagine manoscritte (Archive Fonds Ricœur, IPT Paris, Base 2 11SM) quattro dedicate alla *querelle* antipelagiana e quattro di conclusione generale. Il testo, per un seminario o una raccolta di conferenze che risale probabilmente alla fine degli anni Cinquanta, presenta rispetto ai testi pubblicati una più distesa argomentazione, oltre che una più ricca bibliografia, primaria e secondaria. Ricœur dedica ampio spazio, ad esempio, al *De natura boni* e si scopre tra l'altro che una delle fonti privilegiate dell'autore è P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, Paris 1950. Se in apparenza l'argomentazione ricœuriana non è qui molto diversa da quella presentata nei due articoli de *Le conflit des interprétations*, la struttura triangolare (logica, etica e tragica) anziché duale (etica e tragica), restituisce meglio l'originario intento ricœuriano di rintracciare nel problema del male in Agostino le linee di un'ontologia fondamentale di cui appunto il male è il momento di negatività. Per le citazioni si utilizza la successione delle pagine nell'originale. Si ringrazia C. Goldenstein per aver garantito l'accessibilità al testo e avere contribuito in maniera fondamentale alla trascrizione delle ultime pagine manoscritte.

²¹ *Ivi*, II, 10-11.

²² *Ivi*, III, 1.

notoriamente per Ricoeur è una dottrina anti-gnostica per intenzione ma gnostica di fatto, il filosofo francese tenta di vedere qui, molto più che negli articoli pubblicati, l'intenzione che profondamente muove Agostino verso la verità del simbolo. L'idea quasi-biologica e quasi-giuridica di colpa designa per il filosofo francese ancora due tratti fondamentali del problema del male. In primo luogo «l'irriducibilità a una somma di responsabilità [...]». Così è possibile recuperare per un'antropologia filosofica degli aspetti del male che non si lasciano analizzare secondo la colpa»²³. Ricoeur identifica questo male «collettivo» con il male di linguaggio descritto nel *Cratilo* – presumibilmente il legislatore ubriaco a cui fa riferimento oltre –, con il male d'avere denunciato da Marx come feticismo della merce e con il male di potere, «male a livello di “immagini”». Voglio dire di quella regione dei simboli non individuata nella quale si delineano per una cultura delle disposizioni, l'*ethos* di un uomo e di un popolo. [...] Noi partecipiamo alla nostra cultura e a tutte le culture attraverso il non individuato degli archetipi»²⁴. In secondo luogo, l'idea di trasmissione quasi-biologica mette in luce l'«idea che l'uomo è colpito – per partecipazione a questo non individuato più basso di ogni volontà deliberata – non certo nell'*involontario* puro e semplice (bisogno, motricità, carattere) ma in ciò che si deve chiamare la “natura” della sua volontà, in un *costituito passivo* implicato da ogni volontà deliberata»²⁵. Insomma, contrariamente a quanto dice P. Rigby, secondo cui Ricoeur non avrebbe reso conto della radicalità del male raccontata da Agostino nel libro secondo (il furto delle pere), ottavo (la conversione) o decimo (la *veritas redarguens*) delle *Confessiones*, Ricoeur vuole essere estremamente giusto nei confronti della nozione agostiniana di male, collocandola nella sua prospettiva ermeneutico-ontoteologica²⁶.

L'ermeneutica testuale

Dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica

Come espressione allegorica si intende in genere un segno dalla duplice struttura intenzionale. L'interpretazione allegorica è invece la capacità umana di risalita dal significato primo inferiore al significato secondo superiore dell'espressione allegorica. Per J. Pépin si tratta di due processi mentali inversi. La creazione o individuazione di espressioni allegoriche traduce in immagini un sapere astratto, mentre l'interpretazione allegorica, partendo dall'immagine, si sforza di ritrovare l'insegnamento che questa

²³ *Ivi*, *Conclusion*, 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, *Conclusion*, 3.

²⁶ Cf. P. Rigby, *Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, in «Augustinus», 31, 1986, pp. 245-252, p. 252.

traduce²⁷. Secondo una certa *vulgata*, la novità ermeneutica agostiniana sarebbe stata quella di avere moderato il ricorso all'interpretazione allegorica rispetto agli abusi di Filone d'Alessandria e Origene²⁸. Come sostiene H.-I. Marrou, Agostino sarebbe stato abile nel mediare tra la scuola filologica degli antiochiesi e quella allegorica degli alessandrini²⁹. Similmente, M. Simonetti definisce Agostino, in maniera affatto curiosa, come «esegeta spirituale quindi, pronto perciò all'apertura allegorizzante, ma con moderazione»³⁰.

Tale moderazione sarebbe evidente per alcuni nel passaggio dal *De genesi contra manichaeos* al *De Genesi ad litteram*. Come è noto Agostino, nel fuggire le posizioni manichee, trovò un valido alleato nell'interpretazione spirituale del Vecchio Testamento fatta da Ambrogio³¹. Il *De Genesi contra manichaeos*, scritto tra il 388 e il 390, è da collocare in questo contesto. Se nel commentare il primo libro della *Genesi* la polemica con i manichei si tiene soprattutto sul piano dottrinale, nel commentare i due libri successivi Agostino allegorizza «senza risparmi»³². Il racconto dei quattro fiumi del Paradiso in *Genesi* 2, 13 è segno delle quattro virtù cardinali³³. Il racconto delle cinture di foglie di fico, con le quali Adamo ed Eva coprono le proprie nudità dopo il peccato, è segno di «un prurito che l'anima prova in modi strani per il desiderio di mentire»³⁴. Il racconto delle tuniche di pelle, che Dio sostituì alle cinture di foglie di fico, è segno del passaggio alla natura mortale dell'uomo per avere assecondato il proprio desiderio di mentire³⁵. Il *De genesi ad litteram*, scritto nel 393, è forse da collocare nell'ambito di una nuova polemica antidonatista. Se nell'opera precedente Agostino credeva di dovere leggere i passi oscuri delle Scritture *figuratae atque in aenigmatibus*, in questa Agostino crede di potere mostrare che quei testi sono scritti *secundum propriam*, non *secundum allegoricam locutionem*³⁶. I quattro fiumi del Paradiso sono davvero quattro fiumi, il Nilo, il Gange,

²⁷ J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, p. 247.

²⁸ Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris 1993, p. 31. In realtà è sufficiente leggere alcune appassionate pagine di Pépin per rendersi conto di quanto la presunta predilezione di Filone per l'interpretazione allegorica sia stata volentieri esagerata. L'univocità del segno è prediletta per lo meno nel *De Abrahamo* e nel *De Iosepho*, ovvero nei trattati per l'esplicazione della Legge (*halacha*) ai Greci pagani (Cfr. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, pp. 7-25). Allo stesso modo M. Simonetti dimostra in maniera convincente quanto Origene si sia preoccupato anche di questioni squisitamente filologiche, come si evince ad esempio dallo scambio epistolare con Giulio Africano (Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 73-98).

²⁹ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, p. 493; tr. it. *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, pp. 402-403.

³⁰ M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 354.

³¹ Cfr. *Conf.* 5, 14, 24.

³² M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 342.

³³ *De gen. c. man.* 2, 10, 14; NBA 9/1, p. 141.

³⁴ *De gen. c. man.* 2, 15, 23; NBA 9/1, p. 153.

³⁵ *De gen. c. man.* 2, 21, 32; NBA 9/1, p. 163.

³⁶ M. Manin, *Allegoria in Agostino*, in C. Curti et al. (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del primo seminario di antichità cristiane*, Bari 1987, pp. 135-161, p. 154.

il Tigri e l'Eufrate³⁷. Le cinture di foglie di fico con le quali Adamo ed Eva coprono le loro nudità sono davvero foglie di fico³⁸. Anche le tuniche di pelle sono ora davvero tuniche di pelle: «Anche quest'azione fu compiuta affinché avesse un significato simbolico, ma nondimeno fu un fatto reale [...]»³⁹. Da quest'ultimo passo si evince che Agostino ammette ancora un'interpretazione allegorica, che tuttavia si sovrappone ora come secondo livello d'interpretazione a un primo livello letterale. L'espressione allegorica non rimanda più direttamente a due *significationes* inconciliabili l'una con l'altra, ma a un'unica *res significata*, la quale a sua volta rimanda alla *significatio* vera e propria⁴⁰. Questa seconda accezione dell'espressione allegorica è definita per esempio nel secondo libro del *De doctrina christiana*: «[I segni] sono espressioni allegoriche (*translata*) quando le stesse cose che noi significhiamo con le espressioni letterali (*propriis verbis*) sono designate per significare qualcos'altro [...]»⁴¹. Il passaggio dal *De genesi contra manichaeos* al *De Genesi ad litteram* non coincide dunque con l'abolizione dell'interpretazione allegorica. Nel primo caso è prediletta un'interpretazione allegorica di tipo lessicale, in cui significato secondo abolisce il significato primo mentre nel secondo caso è prediletta un'interpretazione allegorica proposizionale in cui il significato secondo si aggiunge al significato primo.

Secondo altri interpreti, la moderazione nell'uso dell'interpretazione allegorica sarebbe da cercare nel precetto generale espresso da Agostino nel terzo libro del *De doctrina christiana*, secondo cui è necessario discernere tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche per applicare l'interpretazione allegorica solo a queste ultime⁴². Secondo le parole di Agostino «a questa norma, che mette in guardia dal prendere un'espressione allegorica (*figuratam*) [...] come se fosse un'espressione letterale (*propriam*), si deve aggiungere anche l'altra, di non prendere un'espressione letterale come se fosse allegorica»⁴³. Questo precetto sarebbe la “regola d'oro” dell'allegoresi agostiniana, che ne limita l'uso ai soli passi oscuri e che da più parti è stata salutata come la prima seria rinuncia a un'interpretazione allegorica senza limiti nella storia dell'ermeneutica. Il precetto si fonda sulla possibilità di discriminare tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche. Ancora una volta è una regola ben precisa a rendere possibile tale distinzione: «Occorre dunque determinare prima il modo per scoprire se un'espressione è propria o figurata. La regola è sostanzialmente questa: tutto quel che nella parola di Dio non può essere riferito né all'onestà morale né alla verità di fede, è necessariamente figurato»⁴⁴. Come è facile vedere non è un indizio interno

³⁷ *De gen. ad litt.* 8, 7, 13; NBA 9/2, pp. 405-406.

³⁸ *De gen. ad litt.* 11, 32, 42; NBA 9/2, p. 611.

³⁹ *De gen. ad litt.* 11, 39, 52; NBA 9/2, p. 623.

⁴⁰ G. Ripanti, *L'allegoria o l'“intellectus figuratus” nel De doctrina christiana di Agostino*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 18, 1972, pp. 219-232, p. 222.

⁴¹ *De doct. christ.* 2, 10, 15; tr. it, p. 164 (traduzione modificata).

⁴² J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 33.

⁴³ *De doct. christ.* 3, 10, 14; tr. it., p. 237 (traduzione modificata).

⁴⁴ *Ibid.* (traduzione modificata).

al testo, sintagmatico dunque, che indichi per Agostino che cosa debba essere interpretato allegoricamente e cosa no. T. Todorov mostra in maniera convincente che la distinzione avviene in Agostino per indizi esterni al testo, paradigmatici dunque, che egli chiama, in maniera invero un po' spregevole, la «dottrina cristiana», ovvero «il senso [...] di cui già sappiamo che [la Bibbia] è provvista, perché è, come dice san Paolo, divinamente ispirata»⁴⁵. Di conseguenza, tanto il metodo dell'interpretazione letterale quanto quello dell'interpretazione allegorica sono asserviti alla verità che nel testo deve essere trovata: «C'è un modo eretico di separare le parole [...]. Ma ciò si deve rifiutare secondo la regola di fede»⁴⁶; «Al contrario, [un'espressione] è figurata se sembra prescrivere la turpitudine o il misfatto, o vietare l'utilità o la beneficenza»⁴⁷. Per questo, in Agostino non sembra esserci differenza tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche nelle Scritture, poiché in entrambi i casi si tratta di un segno a doppia significazione proposizionale, il significato del testo e il significato della dottrina cristiana e in entrambi i casi è questo secondo a dovere trionfare sul primo. Le espressioni letterali sono solamente un caso particolare di espressioni allegoriche in cui la distanza da coprire tra i due significati è pari a zero.

Un cambiamento nell'ermeneutica testuale agostiniana avviene semmai dal lato delle funzioni dell'espressione allegorica. Al tempo della prima parte del *De doctrina christiana*, la funzione dell'espressione allegorica è soprattutto quella di eccitare la curiosità e il desiderio della libertà umana, in quanto capace di attirare gli spiriti forti e di «sottrarre alla noia l'intelligenza di coloro per i quali le ricerche facili non hanno più molto valore»⁴⁸. La semplicità delle Scritture, che prima della conversione parevano «un'opera indegna del paragone con la maestà ciceroniana»⁴⁹, è compensata ora per Agostino dalla presenza, accanto a passaggi chiari che «saziano la fame», di passi oscuri «che allontanano il disgusto»⁵⁰. La tesi forte che propone tra gli altri G. Lettieri, è che a seguito dell'incontro traumatico con la dottrina paolina della grazia in *Ad Simpl.* 1, 2, l'espressione allegorica diventa per Agostino «soprattutto velo che preclude all'intelligenza naturale la vera comprensione [...], velo che solo la grazia di Dio, e non l'intelligenza dell'uomo, può sollevare»⁵¹. Nelle *Confessiones*,

⁴⁵ T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris 1978, p. 92; tr. it. *Simbolismo e interpretazione*, Napoli 1986, p. 88.

⁴⁶ *De doct. christ.* 3, 2, 3; tr. it., p. 224.

⁴⁷ *De doct. christ.* 3, 16, 24; tr. it, pp. 245-246.

⁴⁸ *De doct. christ.* 2, 6, 7; tr. it., p. 154 (traduzione modificata).

⁴⁹ *Conf.* 3, 5, 9; NBA 1, p. 65.

⁵⁰ *De doct. christ.* 2, 6, 8; tr. it., p. 156 (traduzione modificata).

⁵¹ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001, p. 177. La tesi di Lettieri è qui abbracciata non tanto per la sua discutibile fedeltà agli effettivi sviluppi del pensiero agostiniano, ma in quanto getta un solido ponte tra Agostino e le sue interpretazioni ermeneutico-contemporanee più importanti (Heidegger, Gadamer, Ricœur), tutte influenzate dal protestantesimo. All'obiezione, pur valida, secondo cui la grazia è un atto non presente ma escatologico di Dio, si potrebbe rispondere allora con Bultmann che l'escatologia non è primariamente una dottrina delle cose temporalmente ultime, ma la confessione dell'incondizionata eccedenza

l'interpretazione è dono gratuito di Dio: «Da molto mi riarde il desiderio di meditare la tua legge, di confessarti [...] le prime luci della tua illuminazione e i residui delle mie tenebre, fino a quando la mia debolezza sia inghiottita dalla tua forza»⁵². La funzione delle espressioni allegoriche, accettate al di là di ogni ragionevole calcolo e di ogni metodo, diventa quella di mortificare l'intelligenza umana e di discriminare tra eletti e non eletti, come è il caso delle parabole in *Marco* 4, 11-12: «È al fine di tenere lo spirito degli empi nell'ignoranza [...] o per escluderli dai misteri che gli autori si sono espressi con oscurità utile e salutare»⁵³. P.C. Bori ha messo bene in evidenza questo spostamento in Agostino, dalla prima parte del *De doctrina christiana* alle *Confessiones*, da un'ermeneutica «gioiosa e giocosa» a un'ermeneutica «angusta»⁵⁴. Nel primo caso la Scrittura è intesa come uno spazio libero di ricerca per l'intelligenza umana: interpretare le Scritture è un gioco (*ludus*) offertoci da Dio, come già è detto nel *De vera religione*. Nel secondo caso la Scrittura è un chiuso involucro materno, dove ogni libero gioco è predeterminato e così neutralizzato. Nelle *Confessiones*, la Scrittura è fissa quanto il firmamento, come suggerisce anche il bel titolo dello studio di I. Bochet, e ogni movimento libero è soffocato da questa fissità. La staticità della seconda ermeneutica agostiniana emergerebbe dalla contrapposizione tra «l'immutabile firmamento biblico» e i «progressi soggettivi della conoscenza, che comunque si svolgono sempre sotto di quello»⁵⁵.

Dal simbolo al testo

L'ermeneutica testuale agostiniana si muove dunque dall'interpretazione allegorica, in cui il metodo è finalisticamente determinato dalla verità già conosciuta di cui si cerca soprattutto conferma, all'interpretazione letterale, ma dell'espressione allegorica. Più che di una moderazione nell'uso dell'allegoresi, si dovrebbe così parlare di una consapevole rinuncia alle pretese dell'interpretazione umana di fronte a una verità che innanzitutto si dona *attraverso* le Scritture. Ricœur percorre in un certo senso la via contraria, accentuando sempre più la libertà e la capacità umana d'interpretazione, garantita dai metodi delle scienze umane, di fronte al carattere donativo del simbolo che permane fin nelle metafore e nei testi.

Il simbolo, dice Ricœur in un saggio programmatico del 1959 che riprende le conclusioni de *La symbolique du mal*, «dona (*donne*)» da pensare⁵⁶. In questo contesto è preferibile rendere «*donner*» con «donare»

di Dio rispetto a ogni dato umano. Per una critica al testo di Lettieri, cfr. N. Cipriani, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 48, 2002, pp. 249-266.

⁵² *Conf.* 11, 2, 2; *NBA* 1, pp. 367-368.

⁵³ *De doct. christ.* 4, 8, 22; tr. it., p. 306 (traduzione modificata).

⁵⁴ P.C. Bori, *Figure materne e Scrittura in Agostino*, in «Annali di storia dell'esegesi», 9/2, 1992, pp. 397-420, in part. pp. 412-420.

⁵⁵ Id., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasfigurazioni*, Bologna 1987, p. 63.

⁵⁶ P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in «Ésprit», 7-8, 1959, pp. 60-76; tr. it. *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002.

poiché l'italiano, a differenza del francese, è ben sensibile alla differenza tra ciò che è dato e ciò che è donato. A partire dal donato è percorsa una via diversa da quella inaugurata dal dato, oggettivo o di coscienza, via che, sia detto per inciso, è il tratto più tipico di tutta l'ermeneutica ontologica⁵⁷. Lo scopo principale della ricœuriana filosofia del simbolo è fare in modo che il sé si lasci istruire da quel senso simbolico che si dona attraverso il primo senso letterale. Ciò non avviene a livello di comprensione fenomenologica, nella quale i simboli sono messi comparativamente l'uno accanto all'altro e compresi nella loro differenza strutturale, né a livello di comprensione ermeneutica, laddove i simboli sono interrogati nella loro funzione esistenziale. Ciò accade piuttosto nella comprensione propriamente filosofica, in cui i simboli sono intesi nella loro verità *tout court*, la verità che è il simbolo a donare e il cui enigma rimane al di là di ogni possibile interpretazione. Dell'allegoria in generale e dell'interpretazione allegorica agostiniana in particolare, Ricœur critica proprio la pretesa che questa avrebbe di esaurire il fondo inesauribile del simbolo. Sebbene Agostino avrebbe avuto il merito di avere considerato per primo le conseguenze filosofiche dell'esegesi scritturale, la quale comporta una teoria non univoca del segno⁵⁸, egli avrebbe inaugurato anche il linguaggio dei simbolisti medievali per i quali ciò che conta è solo «la traslazione, il transfert dal visibile all'invisibile tramite un'immagine tratta dalle realtà sensibili»⁵⁹. Ricœur non riconosce insomma la tendenza agostiniana ad accentuare progressivamente la funzione dell'espressione allegorica – o vede in questa solo un'altra decadenza –, il che gli avrebbe senza dubbio permesso di comprendere la propria filosofia del simbolo, per quanto visto fin'ora, non come un rifiuto ma come una revisione dell'allegoresi agostiniana⁶⁰.

⁵⁷ Sarebbe impossibile rendere conto qui dell'impatto che tale ambiguità ha avuto sulla fenomenologia francese almeno a partire dai lavori di J.-L. Marion. Per una critica alla fenomenologia della *donation*, cfr. M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris 2012, pp. 153-196. Benché autorevoli interpreti di Ricœur vogliano vedere nel «donner» di *Le symbole donne à penser* solo una tipica maniera di dire francese, l'importanza della *donation* per Ricœur non può essere sottovalutata: «Ora il significato fondamentale di un Dio che si dona esso stesso in un amore sacrificale per gli uomini eccede ogni significato della parola essere; anche se, alla maniera di Heidegger, noi leggessimo nella parola essere l'idea di un dono (in tedesco *es gibt*, ovvero *c'è*, trattiene qualche cosa del verbo *geben*, donare)» (P. Ricœur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, cit., p. 316).

⁵⁸ P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 7-28, p. 8; tr. it. *Esistenza ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 17-37, p. 18.

⁵⁹ Id., *Structure et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 31-63, p. 63; tr. it. *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 41-75, p. 75. Per una critica all'opposizione classica tra simbolo e allegoria cfr. H.-G. Gadamer, *Simbolo e allegoria*, in «Archivio di Filosofia», 28, 1958, pp. 29-33. Sarebbe stata l'estetica del genio, riservata a pochi, a svalutare per Gadamer l'interpretazione allegorica la quale, forte di una solida tradizione, di un significato intellettualmente definito e denunciabile, è invece comprensibile a tutti.

⁶⁰ Cfr. C. P. Walhout, *Symbolic meanings: Augustin and Ricœur*, in «Renascence. Essays on Value in Literature», 31, 1979, pp. 115-127, p. 125.

Certamente è vero che ciò che il simbolo dona resta sempre per Ricoeur da pensare, ma il metodo annunciato e mai veramente sviluppato dal filosofo francese si smarca a fatica dal suo radicamento nella verità donata dal simbolo. Nel caso della simbolica del male, la filosofia istruita dai simboli pretende di muoversi tra gli abissi dell'interpretazione allegorica e dello gnosticismo, collocando la necessità e la totalità del male nella prospettiva della speranza del suo superamento attraverso la sovrabbondanza della grazia. Il «miracolo del *Logos*» sarebbe la fiducia nella sovrabbondanza che si afferma malgrado la condanna: «dalla meraviglia nasce la necessità che colloca retroattivamente il male nella luce dell'essere. [...] La necessità che allora noi cerchiamo è il simbolo razionale più alto che genera questa intelligenza della speranza»⁶¹. Con queste parole difficili, Ricoeur vuole dire che all'abbondanza del male viene resa giustizia laddove essa sia messa in analogia con la sovrabbondanza della grazia, come si evince d'altronde dalle critiche che il filosofo muove alle troppo letterali interpretazioni agostiniane della *Lettera ai Romani* – in particolare *Rom.* 5 e 9, 10-19. In Paolo, «il peccato originale è solamente un anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo non sono soltanto paralleli (così come...altrettanto...), ma c'è un movimento dall'uno verso l'altro, un “quanto più”, un “a maggior ragione”»⁶². L'abbondanza del male, dice Ricoeur citando il *Römerbrief* barthiano, non può che essere messa in analogia con la sovrabbondanza della grazia di Dio, per non scadere in quel concetto agostiniano di *massa perdita* che avrebbe fatto del peccato una realtà collettiva e della grazia un evento privato⁶³. Nel rinunciare all'interpretazione allegorica, Agostino letto da Ricoeur avrebbe insomma inaugurato un'esegesi letterale della simbolica del peccato originale condivisa poi da buona parte dell'occidente⁶⁴. Tra l'allegoresi senza limiti e l'interpretazione letterale, Ricoeur incunea un'interpretazione simbolica declinata secondo il metodo dell'analogia la quale, tuttavia, ha più di qualche assonanza con l'*analogia fidei* barthiana⁶⁵. Se è vero che questa implica una certa *analogia entis* e dunque ammette un principio di conoscibilità «solo a causa e all'interno dell'evento continuo dell'auto-manifestazione di Dio agli uomini»⁶⁶, allora è difficile renderne conto senza cadere in una viziosa

⁶¹ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, cit., p. 310; tr. it., p. 330 (traduzione modificata).

⁶² Id., *Le «péché originel»: étude des signification*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 265-282, p. 282; tr. it. *Il «peccato originale»: studio di significato*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 285-302, p. 302.

⁶³ Cfr. Id., *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, in *Histoire et vérité*, Paris 1967³, 2005⁴, pp. 128-149, p. 139; tr. it. *L'immagine di Dio e l'epopea umana*, in *Storia e verità*, Cosenza 1991, pp. 117-140, p. 130.

⁶⁴ Id., *Logique, éthique et tragique du mal*, cit., III, *Introduction*, p. 4.

⁶⁵ Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur face à l'analogie. Entre théologie et deconstruction*, Paris 2012. Sull'impossibilità di articolare donazione e interpretazione, cfr. J.-L. Marion, *Du site eucharistique de la théologie*, in *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, 2010³, pp. 197-222; tr. it. *Del sito eucaristico della teologia*, in *Dio senza essere*, Milano 1987, pp. 173-193; Id., *La «philosophie chrétienne» – herméneutique ou heuristique?*, in *Le visible et le révélé*, Paris 2005, 2010², pp. 99-117; tr. it. *La «filosofia cristiana» – ermeneutica o euristica?*, in *Il visibile e il rivelato*, Milano 1997, pp. 89-105.

⁶⁶ K. L. Johnson, *Karl Barth and the analogia entis*, New York 2010, p. 168.

circolarità tra donazione e interpretazione, uno sforzo di articolazione attorno a cui ruota molta riflessione ricœuriana degli anni Sessanta e oltre.

Per questa ragione, lo stesso Ricœur si allontana a un certo punto dalla simbolica e riconosce l'impossibilità di salvaguardare il metodo davanti alla forza della verità dei simboli. Questi hanno sia lo svantaggio di appartenere a campi di ricerca troppo numerosi e troppo distanti, sia e soprattutto l'inconveniente di mettere in relazione due livelli tra loro incommensurabili, l'uno di ordine linguistico e l'altro di ordine extralinguistico⁶⁷. La deviazione per le vie della metafora e dei testi che Ricœur intraprende negli anni Settanta e Ottanta deve essere compresa come una sempre maggiore distanziamento tra verità e metodo. In particolare, il metodo dello strutturalismo mostra la capacità umana d'interpretazione e ne garantisce la libertà, sebbene questa resti per Ricœur nell'orizzonte della referenza alla «cosa» del testo. Notoriamente, il filosofo francese critica in questi anni la priorità data da Gadamer all'appartenenza originaria rispetto alla distanziamento, che sola garantirebbe invece lo spazio critico necessario all'uomo per meditare la propria partecipazione alla verità. Addirittura, alla voce *Langage* scritta per l'*Encyclopedia Universalis*, egli preferisce mettersi dalla parte delle ermeneutiche metodiche a la E. Betti⁶⁸. Se la verità simbolica è per il primo Ricœur una verità enigmatica ma certo non menzognera, per il secondo Ricœur, dopo l'incontro con Freud e la critica delle ideologie, la pretesa di verità può essere apparenza e coercizione. Sarà solamente un terzo e tardo Ricœur a rimettere, facendo del suo stesso percorso intellettuale una *mise en abyme* del motto ermeneutico «interpretare più, per comprendere meglio» – che, ben inteso, è solo l'altra faccia dell'altro motto, agostiniano, anselmiano e barthiano, «bisogna credere per comprendere» –, un'accesso più immediato alla verità declinata come sovrabbondanza che governa l'economia del dono. Proprio in quest'ultimo Ricœur, Alici vede aprirsi «scenari nuovi di dialogo con Agostino»⁶⁹, mentre della seconda filosofia ricœuriana scrive che è «estremamente problematico cercare di unificare quello che in origine è stato diviso: il senso dell'essere o, per usare categorie agostiniane, il *signum* dalla *res*»⁷⁰. Capovolgendo questa affermazione, si potrebbe dire che, secondo la prospettiva qui presentata, in Ricœur resta semmai difficile separare ciò che in origine è stato unito.

Basterebbe infatti entrare nel merito del metodo ricœuriano della metafora e del testo per osservare quanto il carattere donativo della verità ne rimanga al centro, tanto da determinarlo molto più di quanto il filosofo stesso voglia ammettere⁷¹. Valgano a questo proposito tre esempi che hanno

⁶⁷ P. Ricœur, *Parole et symbole*, in «Revue des sciences religieuses», 49, 1975, pp. 142-161, pp. 142-143; tr. it. *Parola e simbolo*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, Milano 1994, pp. 143-168, pp. 143-144.

⁶⁸ Id., *Langage*, in «Encyclopedia Universalis», 9, 1971, pp. 771-780, p. 780; tr. it. (*Filosofia del) linguaggio*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 21-79, p. 77.

⁶⁹ L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999, p. 262.

⁷⁰ *Ivi*, p. 252.

⁷¹ Con Possati si potrebbe dire che lo sforzo per rinnovare l'*analogia fidei*, o almeno una sua variante, sia al cuore del pensiero ricœuriano: «Il simbolo diventa idolo, la metafora

a che fare con Agostino. Per quel che riguarda la metafore, è certamente vero che Ricœur tenta di articolare metaforico e concettuale, in modo che il primo chieda al secondo di pensare di più senza giungere tuttavia a razionalizzare la metafora stessa: «è questa lotta per il “pensare di più”, sotto la condotta del “principio vivificante”, che è l’anima dell’interpretazione»⁷². Eppure, questa virtuosa articolazione sarebbe impossibile se metafora e immaginazione, nel guidare il concetto, non fossero a loro volta mosse dall’essere di cui portano il «presentimento»⁷³ e che, alla maniera dell’*Ereignis* heideggeriano o meglio ancora di Dio, si dona, «giacché noi dimentichiamo allora questa verità: vediamo delle immagini solo quando, prima, le sentiamo»⁷⁴. Benché Ricœur non appiattisca dunque il concettuale sul retorico come fa Derrida, egli sembra ricondurre il metaforico a un «più che concettuale»⁷⁵. Del *De Trinitate* di Agostino, Ricœur apprezza proprio il tentativo di articolare lo sforzo di pensare le trinità umane con la fede trinitaria nell’*imago dei*, di modo che questa «funziona come un *thologoumenon* schematizzato»⁷⁶, senza dire tuttavia che per Agostino quella tra i libri ottavo e quindicesimo del *De Trinitate* è solo una *exercitatio animi* al fine di preparare l’uomo all’accoglimento della grazia. Per quanto riguarda i testi, l’articolazione tra la prospettiva esistenziale del tempo e quella epistemologica del racconto è alimentata dalla profondità ontoteologica dell’eternità, alla quale Ricœur rende solo in parte giustizia nel capitolo sul tempo agostiniano e che riappare nel terzo volume di *Temps et récit* laddove, ritornando sui romanzi prima considerati, ricorda che se il metodo della riduzione fenomenologica «porta a privilegiare l’immanenza soggettiva [...], la finzione porta la fenomenologia in una regione che ha smesso di frequentare dopo Agostino [...] l’eternità»⁷⁷. Infine, per quanto riguarda l’esegesi, Ricœur riconosce la sua componente esistenziale e identifica, come Agostino, le Scritture a uno *speculum*. Eppure, la dialettica tra il sé e le Scritture è inaugurata da una donazione che sempre la precede, dato che «uno specchio non è mai

viva muore, i paradigmi narrativi si esauriscono, l’*alter-ego* resta *alter*. Per questa ragione ogni analogato rinvia all’altro: è costretto a passare all’altro, di rimettersi all’altro analogato» (L. M. Possati, *Ricœur face à l’analogie. Entre théologie et deconstruction*, cit., p. 172).

⁷² P. Ricœur, *Métaphore et discours philosophique*, in *La métaphore vive*, Paris 1975, 1997², pp. 323-399, p. 383; tr. it. *Metafora e discorso filosofico*, in *La metafora viva*, Milano 1981, pp. 337-417, p. 401.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Id., *L’imagination dans le discours et dans l’action*, in *Du texte à l’action*, cit., pp. 217-236, p. 220; tr. it. *L’immaginazione nel discorso e nell’azione*, in *Dal testo all’azione*, cit., pp. 205-227, p. 212.

⁷⁵ N. Charbonnel, *Peut-on parler d’un rôle négatif de l’herméneutique biblique sur la théorie Ricœurienne de la métaphore ?*, in P. Bühler, D. Frey (dir.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève 2011, pp. 107-121, p. 117.

⁷⁶ P. Ricœur, *L’attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, in «Archivio di Filosofia», 69, 2001, pp. 21-29, p. 22.

⁷⁷ Id., *Temps et récit III*, Paris 1985, 1991², pp. 241-242; tr. it. *Tempo e racconto III*, Milano 1998, p. 203.

lì per caso: esso è messo lì da qualche mano invisibile»⁷⁸. A ben vedere, la ricœuriana testualizzazione dell'esperienza è impermeata di nozioni quali opera, testo scritto, genere letterario e cosa del testo che la riavvicinano di molto al senso di appartenenza gadameriano. Tali nozioni non fanno che accentuarsi laddove il contesto è quello dell'ermeneutica biblica. Basta ricordare a questo proposito le parole conclusive di un saggio ricœuriano del 1989, scritto per la rivista della facoltà di teologia protestante di Parigi e Montpellier, in cui l'autore parla della possibilità di «una voce che interpella il lettore e ristabilisce così, oltre la frattura che la scrittura instaura tra autore e lettore, l'equivalente che il legame della viva voce preserva sul piano della parola. In tali rari momenti di lettura felice, diviene legittimo dire che leggere non è vedere, ma ascoltare»⁷⁹. In conclusione, sembra legittimo sospettare che, per quanto Ricœur abbia fatto spazio al metodo delle scienze dello spirito e per quanto ancora ne avrebbe potuto fare, questo, come in Heidegger e soprattutto in Gadamer, sarebbe stato comunque determinato dalla verità che ne è origine, che lo muove e che ne è lo scopo.

Il male

La critica che Ricœur muove al concetto agostiniano di male è di non avere fatto di questo la cosa del testo. Detto altrimenti, l'accusa di Ricœur è di avere fatto del male più un oggetto di interpretazione che un soggetto, o almeno un quasi-soggetto, d'interpretazione. Per il filosofo francese si tratta in fondo di occupare quel ruolo di pensatore che, dopo e oltre J. Nabert, ha «osato attribuire al male l'alterità stessa»⁸⁰. Cosa che, per Ricœur, nemmeno Barth avrebbe fatto, poiché ha varcato i limiti del discorso rigorosamente cristologico che si era imposto⁸¹. Ben inteso, benché per Ricœur il male sia una Parola ovvero un'ingiunzione che determina dal di fuori il soggetto, esso non è però l'ultima Parola, che è quella della grazia. Agostino avrebbe dovuto insomma comprendere meglio l'eccedenza del male come a un certo punto ha ben capito l'eccedenza della grazia.

Nel *De natura boni*, Agostino discute del male con i Manichei su tre diversi livelli, antropologico, epistemologico e ontoteologico⁸². A livello ontoteologico non c'è opposizione tra bene e male come vorrebbero i suoi

⁷⁸ Id., *Le soi dans le miroir des Écritures*, in *Amour et justice*, Paris 2008, pp. 43-74, p. 51.

⁷⁹ Id., *Éloge de la lecture et de l'écriture*, in «*Études théologiques et religieuses*», 64/3, 1989, pp. 395-405, p. 405; tr. it. *Elogio della lettura e della scrittura*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 219-232, p. 232.

⁸⁰ P. Ricœur, *L'« Essai sur le mal »*, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, pp. 237-252, p. 252.

⁸¹ Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, pp. 211-234, p. 228; tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 1993, p. 46.

⁸² Cfr. L. Alici, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *La natura del bene*, Roma 1998, pp. 5-39, p. 26. L'autore distingue in realtà tra l'aspetto epistemologico, quello ontologico-metafisico e quello, dominante nell'ultima parte del trattato agostiniano ma che qui non sarà discusso, storico-documentario.

avversari, poiché se il bene è l'essere e l'essere non ha contrari, allora il male è il non essere e il non essere non è. Il male è notoriamente concepito, sebbene qui non definito, come *privatio boni*, e tutte le cose, anche corrotte nell'ordine, nella misura o nella forma, sono buone in quanto sono⁸³. Secondo una prospettiva squisitamente ontoteologica dunque, il male per Agostino non è né necessario né radicale, contrariamente a quanto pensavano i Manichei e diversamente da quanto sostenuto dai neoplatonici. A un livello epistemologico ed ermeneutico, Agostino critica la scorciatoia del mito manicheo e intraprende semmai una più lunga deviazione per il ragionamento filosofico, pur limitato rispetto a quello dei neoplatonici dalla consapevolezza della necessaria mediazione dei testi. La parte del *De natura boni* dedicata all'interpretazione delle Scritture serve a dimostrare che il cristianesimo non pretende un accesso diretto alla Parola di Dio, sia esso dato nell'immediatezza della lettera o nel rigore dell'intelletto puro. La Parola di Dio passa semmai attraverso la comprensione delle Scritture, la quale a sua volta è il risultato della buona mediazione di una comunità interpretante all'interno della quale si staglia il sereno sforzo interpretativo del singolo. Quella di Agostino al tempo del *De natura boni* è una ragione ermeneutica felice, dato che essa non entra in conflitto con la Rivelazione: «se la fede nella Rivelazione rappresenta la chiave di volta dell'intero edificio costruito dall'Autore, la preoccupazione dominante è quella di mostrarne tutti i motivi di coerenza e credibilità»⁸⁴. Scacciato dall'ontoteologia e dall'epistemologia, possibilità e realtà del male trovano spazio per l'Agostino del *De natura boni* a un livello antropologico, nella possibilità e nella libertà per il peccato: «Alle creature più dotate, però, vale a dire agli spiriti razionali, Dio ha assicurato che non potessero corrompersi senza volerlo [...]; se invece non avessero voluto conservare l'ubbidienza, si sarebbero corrotte nelle pene senza volerlo, poiché si corrompono volontariamente nei peccati»⁸⁵. Non tanto nella pena di Dio che segue giustamente alla colpa dell'uomo, quanto nella possibilità tutta umana di peccare, Agostino accetta in fondo la sfida dei Manichei, rendendo conto di una certa aggressività del male seppur *in interiore homine*. Avverte a questo proposito Ricœur che già al tempo della disputa antimanichea «il racconto adamitico permetteva di rendere conto di questa esperienza stessa e del carattere di *quasi-natura* del male per mezzo di ciò che si potrebbe chiamare una *contingenza continuata*»⁸⁶. Il filosofo francese, citando il *Contra Fortunatum* in cui è scritto che l'«anima si trova così ben presa dalle catene dell'abitudine che poi non può vincere l'ostacolo che a se stessa si è creata attraverso il peccato [...]», parla di una «legge

⁸³ All'obiezione secondo cui nella prima parte si è detto che per Agostino già al tempo del *De natura boni* nella simbolica del male ne va dell'ontoteologico, si può rispondere che là si trattava di collocare il problema, mentre qui di rendere conto della risposta agostiniana. Similmente, laddove si parlava di ermeneutico-ontoteologico si collocava il problema, mentre qui, distinguendo tra ermeneutico e ontoteologico, si rende conto della risposta ricœuriana.

⁸⁴ *Ivi*, p. 28.

⁸⁵ *De nat. boni*, 7; NBA 13/1, p. 355.

⁸⁶ P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 3.

d'inerzia» che, per quanto ridotta al ciclo della volontà individuale, rimanda di già a qualcosa che «combatte contro l'anima»⁸⁷.

Da questo fondo in cui è stato cacciato il male, dentro a un volontarismo antropologico in cui già si intravede l'inesplicabilità del peccato sottoforma di abitudine, il male viene progressivamente restituito da Agostino all'epistemologico prima e all'ontoteologico poi attraverso quello che si potrebbe chiamare un «metodo di straripamento dall'interno»⁸⁸. A questo proposito, ha certo ragione L. Alici nell'osservare, al seguito di G.R. Evans e A.A. Moon, che il *De natura boni* testimonia il carattere consolidato del passaggio in Agostino da una concezione puramente difettiva del male a una concezione che «incorpora gradualmente tutto il potenziale di valenze aggressive e violente scatenate dal capovolgimento dell'*amor in libido*»⁸⁹. Allo stesso modo ha perfettamente ragione nell'attribuire, nel contesto del *De natura boni*, il carattere privativo del male all'aspetto ontoteologico e quello positivo e aggressivo ancora all'aspetto antropologico e morale. Eppure, egli sbaglia nel ricollegare subito dopo questa distinzione all'affermazione di Ricœur secondo cui «il male non è simmetrico al bene [...]». Per quanto radicale, il male non potrà mai essere originario come la bontà»⁹⁰. Se è vero che per Ricœur c'è una dissimmetria tra il bene e il male, questa si deve giocare su un identico livello, ontoteologico, epistemologico o antropologico che sia. Una riflessione sul male che distribuisca il bene alla metafisica e renda il male alla sola morale sarebbe per Ricœur l'ennesima teodicea. L'evoluzione del pensiero agostiniano su male e peccato può essere letta come una progressiva restituzione dell'estraneità del male alla dimensione epistemologico-ermeneutica e a quella ontoteologica. Il male torna all'ermeneutica quanto più la ragione ermeneutica si fa in Agostino infelice ed è restituito all'ontoteologia quanto più le ragioni della condanna si fanno imperscrutabili.

A ben guardare, tutta l'interpretazione che Ricœur dà del concetto di male in Agostino e del problema del male in generale, ha lo scopo, più che di confutare Agostino, di restituire, meglio di quanto Agostino non abbia fatto, la stessa estraneità del male secondo il metodo dell'ermeneutica prima, solo attraverso cui è liberata poi l'autentica estraneità ontoteologica del male⁹¹. L'esperienza personale di Agostino raccontata nel libro ottavo delle *Confessiones*, che pur «ricordando Paolo e annunciando Lutero» mostra «una volontà che sfugge a se stessa ed obbedisce ad un'altra legge

⁸⁷ *Ivi*, III, 4.

⁸⁸ *Id.*, *L'« Essai sur le mal »*, cit., p. 241.

⁸⁹ L. Alici, *Introduzione*, cit., p. 25.

⁹⁰ *Ivi*, p. 31.

⁹¹ Il passaggio in Ricœur dall'ermeneutica testuale per liberare al meglio il «senso ideale» del testo e non aderire troppo velocemente a una lettura antropologico-esistenziale è ben esemplificato dalle ultime pagine della *Préface à Bultmann*: «l'idea stessa di annuncio, di proclamazione, di kerigma suppone, se posso dire, un'iniziativa del senso, che fa della parola un faccia a faccia della decisione esistenziale» (P. Ricœur, *Préface à Bultmann*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 373-392, p. 390; tr. it. *Prefazione a Bultmann*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 393-414, p. 410).

diversa da se stessa»⁹², non è per Ricœur sufficiente nella misura in cui rende solo conto di un'antropologia del male che è per me radicale. In essa è sicuramente sviluppata un'esperienza dolorosa delle due volontà, «la volontà che aderisce al bene, ma senza efficacia, e quella dei “membri” che si dissocia dalla precedente innanzitutto secondo una maniera biografica (VIII, V, 10-12)»⁹³. Eppure essa si mantiene sull'esistenziale, ed è per questo che Ricœur dirà che, per quanto Agostino sia più profondo di Pelagio, egli condivide con quest'ultimo «la stessa visione strettamente morale del male, lasciando senza risposta la protesta per una sofferenza ingiusta»⁹⁴. La svolta di *Ad Simplicianum* 1, 2, che già è presente nello sforzo speculativo ed ermeneutico inaugurato da Agostino a partire dalla fine del libro ottavo e che continua per il resto delle *Confessiones*, che pure si colloca ben prima della *querelle* antipelagiana come novità «decisiva» e «quasi-definitiva», non è tuttavia per Ricœur determinante, dato che resta nell'orizzonte ermeneutico di una interpretazione non analogica, facendo del male qualche cosa da giustificare e che può essere giustificato. Quando il tragico è liberato, e questo avviene in Agostino letto da Ricœur non tanto con l'interpretazione del referente antropologico-esistenziale, l'antitesi dei due Uomini in *Rom.* 5, quanto secondo l'interpretazione del referente ontoteologico della decisione assoluta di Dio in *Rom.* 9, 10-29, la sua forza è già dominata dall'esplicazione concettuale⁹⁵. Se certe espressioni, come è il caso della simbolica del male, devono essere interpretate analogicamente, è perché esse «sono analogiche non per difetto di rigore, ma per eccesso di significato»⁹⁶. Senza il sostegno dell'analogia, nel doppio senso dell'analogia della sua simbolica e della sua analogia con l'alterità della grazia, il male perde il proprio eccesso e diventa giustificabile. Fatto oggetto d'interpretazione e non più quasi-soggetto, ciò che resta del male come cosa del testo e risultato di comprensione è solamente la sua giustificazione. Il merito di Ricœur è quello di avere spinto il male, certo in una stagione diversa del pensiero rispetto a quella agostiniana, una stagione che ha osato pensare di rinunciare alla onnipotenza divina⁹⁷,

⁹² P. Ricœur, *Le « péché originel » : étude de signification*, cit., p. 275; tr. it., p. 295.

⁹³ Id., *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 6.

⁹⁴ Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., p. 220; tr. it., p. 28 (traduzione modificata).

⁹⁵ Nell'inedito su Agostino, Ricœur rende conto meglio di quanto non faccia altrove dell'importanza del passaggio nell'interpretazione agostiniana da *Rom.* 5 a *Rom.* 9, 10-19. La ragione è che nel secondo caso si tratta «non più come in *Rom.* 5 l'antitesi dei due Uomini, ma la dualità delle due scelte di Dio; dunque prospettiva dall'alto in basso e a partire dalla Predestinazione» (P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 10). Agostino avrebbe tentato di rendere intelligibile la condanna universale attraverso il concetto di *massa perdita*: «la grande innovazione di Agostino è di avere applicato l'allegoria dell'argilla [*Rom.* 9, 21] del vasaio all'*inerzia storica* che costituisce la *tradizione del male nel mondo* [...]. Il movimento di oggettivazione della misteriosa solidarietà nel male sempre già là è cominciata» (*Ivi*, III, 12).

⁹⁶ Id., *Le « péché originel » : étude de signification*, cit., p. 277; tr. it., p. 297.

⁹⁷ Il riferimento è ovviamente a H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1984; tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1993. L'immagine, con cui chiude Jonas, di un Dio sofferente in cui si trova non giustificazione ma consolazione, è la stessa che Ricœur propone al termine de *Le mal*: «altri, ancora più

fino alla sua radicale alterità ontoteologica, senza per questo cadere nella tentazione di farne un soggetto originario d'interpretazione – che a ben vedere sarebbe un'altra maniera, non intellettuale, di giustificarlo. Il male è restituito nella sua potenza di cosa del testo, non più oggetto ma quasi-soggetto d'interpretazione, penultima Parola incastonata nella consolazione del sentire e nella speranza dell'ultima Parola di redenzione. A ben guardare, tuttavia, il rischio di giustificazione dell'alterità è in questo caso ancora in agguato.

Nella prima parte dell'intervento si è dimostrato che se esiste una peculiarità nel confronto tra le ermeneutiche testuali di Agostino e Ricœur, questa non si trova tanto nella pur presente prospettiva esistenziale, quanto nell'articolazione tra il metodo dell'interpretazione testuale e la verità del testo. Si è dimostrato poi che il concetto di male deve essere collocato, proprio secondo questa prospettiva, dalla parte della cosa del testo. Nella seconda parte, si è mostrato che l'ermeneutica testuale nel pensiero dei due autori segue due vie diametralmente opposte, dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica nel primo caso, dal simbolo al testo nel secondo. Mentre Agostino, con il farsi più urgente del tema della grazia, rinuncia progressivamente alla volontà umana d'interpretazione, in Ricœur sia lo spazio per l'esercizio della libertà d'interpretazione, sia i mezzi che ne garantiscono all'uomo la capacità, si fanno via via maggiori. Eppure, nella terza parte è apparso con chiarezza che quella di Ricœur non è una rinuncia al tema agostiniano della predestinazione, secondo la condanna o la redenzione, ma una sua radicalizzazione. L'interpretazione simbolica del male serve a Ricœur per rendere conto della sua alterità imperscrutabile più di quanto Agostino non abbia avuto il coraggio di fare. Il male, si è detto, è per Ricœur non un oggetto d'interpretazione ma quasi un soggetto.

Se dunque i due autori condividono, almeno nelle intenzioni, lo stesso concetto di male, è legittimo chiedersi se Agostino, nella progressiva rinuncia all'effettività dell'ermeneutica, non sia stato più coerente rispetto a Ricœur. A questo punto si potrebbe obiettare che l'alterità della condanna è per Ricœur solamente l'altra faccia dell'alterità della redenzione, e che se la prima è ineffettività dell'ermeneutica, tristezza dell'interpretazione, la seconda ne è al contrario la gioia. Detto altrimenti, mentre la condanna mortifica l'ermeneutica, la grazia la promuove. Eppure, l'alternativa tra una grazia nella prospettiva della speranza e una grazia già presente

avanzati su questo cammino di rinuncia alla lamentazione, trovano una consolazione senza pari nell'idea che Dio stesso soffre» (P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., p. 234; tr. it., p. 54). Non si è entrato qui nel merito della nota interpretazione di Jonas del peccato in Agostino la quale, come è mostrato nelle conclusioni dell'inedito ricœuriano, in cui è citata, ha certo influenzato il filosofo francese. A differenza di Jonas, tuttavia, l'intenzione di Ricœur non è quella di restituire heideggerianamente il *Dasein* alla propria possibilità di avere se stesso, ma è semmai di rendere pienamente conto della radicale impossibilità, a causa dell'alterità del male, di essere da se stessi secondo le possibilità le più proprie.

sembra condurre tale obiezione a un doppio scacco. Nel primo caso, infatti, l'interpretazione non pare sottratta nel presente alla sua mortificazione e, nel secondo caso, la stessa è sottoposta a una tale determinazione, una tale messa in crisi di tutte le umane attese di senso, da non esserne meno vanificata⁹⁸. Certo si potrebbe pensare che l'ermeneutica, pur veritativa, ontica più che ontologica, non abbia bisogno di simili concetti di Falsità e Verità, e che si possa benissimo accontentare di orizzonti di senso minori, consapevolezze che a volte sono acquisite e che a volte, semplicemente, sono perse. Ma una simile prospettiva sarebbe senza dubbio estranea tanto all'ermeneutica di Agostino quanto all'ermeneutica di Ricoeur.

⁹⁸ Una difficoltà che sembra emergere, fatto paradossale, anche dalla citazione kantiana riportata da Ricoeur in *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 393-415, p. 412; tr. it. *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 415-438, p. 434: «la morale dispone il suo precetto (come questo deve essere) con tanta purezza e severità da togliere all'uomo la fiducia di potersi conformare ad esso in maniera completa, almeno in questa vita; ma, di ritorno, essa lo rivela, di modo che noi possiamo sperare che, se agiamo nella miglior maniera possibile secondo quanto è in nostro potere, ciò che non è in nostro potere comunque giungerà ulteriormente da un'altra parte, sia che noi sappiamo o no in quale modo».

***Recensioni,
discussioni e note***

Recensione a

Paul Ricœur, *Il diritto di punire*

Morcelliana editore, 2012 (a cura di L. Alici)

di Federica Albano

Luca Alici, assegnista di ricerca presso il dipartimento di Filosofia dell'Università di Perugia, aveva già dimostrato in passato il suo interesse per Paul Ricœur. Già nel 2007 aveva infatti pubblicato "Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica" (Vita e pensiero). Con questo libro, invece, Alici intende sottolineare l'attenzione di Ricœur al tema della pena, sviscerando il tema sotto tre punti di vista: filosofico, teologico e giuridico; o per dirla con parole dello stesso curatore, «cosa si punisce, chi punisce ed in vista di cosa si punisce». (p. 33)

Il libro si compone di tre parti: la prima, scritta da Alici, in cui spiega con estrema lucidità il percorso ricœuriano sul tema della pena; e le restanti due composte dai testi veri e propri di Ricœur, tradotti dallo stesso Alici, presentati per la prima volta in italiano. I due testi mostrano una singolare peculiarità: sebbene infatti siano stati pubblicati in anni assai diversi, portano entrambi lo stesso titolo. Il primo, pubblicato nel 1958, in occasione di un convegno di avvocati e membri dell'amministrazione penitenziaria, aveva l'obiettivo di avvicinare teoria e applicazione del diritto penale e stabilire, quindi, i fondamenti del punire; il secondo, del 2001 (ma pubblicato l'anno successivo) presentato ad un seminario della "Commission nationale Justice et Aumonerie des Prisons", si concentra sulla pena che infligge sofferenza al colpevole. Il primo indaga sull'origine del diritto di punire, il problema dell'infrazione e la de-divinizzazione della pena; il secondo si rifà alla tradizione filosofica di Platone, Aristotele, Kant ed Hegel sui temi della pena fino a parlare del desiderio di una giustizia non violenta. Due testi, insomma, con lo stesso titolo, pubblicati a quasi cinquant'anni di distanza l'uno dall'altro, che percorrono strade diverse, ma che hanno un unico denominatore. Proprio da questa particolarità, Alici fa partire la sua riflessione. Il fatto che a distanza di cinquant'anni Ricœur riproponga lo stesso argomento, seppur con percorsi differenti, è esemplificativo dell'interesse che il filosofo di Valence nutriva per questo tema. L'entusiasmante, sta proprio nella differenza strutturale dei due testi che, pur ponendosi in differenti prospettive, vogliono lanciare un'unica grande sfida: in un terreno accidentato come quello della pena, la giustizia è costretta a fare i conti con il concetto di malvagità e davanti a questo scontro, la ragione è esposta a non poche difficoltà. Come accennato in precedenza, nel primo testo, quello del 1958, si affronta il problema dell'infrazione. Ricœur si cimenta in un percorso non privo di ostacoli; intende infatti de-divinizzare la pena rimarcando la scissione, non così scontata, tra violenza

e religione. Questo apre una riflessione etica non da poco: partire con queste premesse, vuol dire riconsiderare il concetto di volontà, di colpa, di malvagio e scindere ciò che è umano da ciò che non lo è. Nel secondo testo, l'autore tratta quello che è l'aspetto, se vogliamo, più pratico della pena e cioè l'impatto sociale. Secondo un meccanismo assurdo, seppur universalmente accettato, la società risana una ferita subita, infliggendone un'altra al suo colpevole. Nel tentativo quindi di discernere la pena, la vendetta e la retribuzione, è impossibile non attingere da Platone, Aristotele, Kant ed Hegel. Questi confronti non devono affatto stupirci; lo stesso Alici infatti, nell'introduzione riporta il seguente pensiero ricœuriano, tratto da un dialogo con Francois Ewald:

Tutti i libri sono aperti sul mio tavolo. Non ce n'è uno che sia più vecchio dell'altro. Un dialogo di Platone è qui, adesso, per me. Pur essendo iscritto nel tempo, esso non è scalfito dal tempo; può essere decontestualizzato e ricontestualizzato. E questa capacità indefinita di contestualizzazione e ricontestualizzazione fa il suo classicismo. I classici del pensiero sono le opere che, per me e altri, resistono alla prova del cambiamento. Io credo a questa specie di strana contemporaneità, di dialogo dei morti, guidato però dai vivi. (p. 6)

È in seguito a questo confronto con i "classici" che Ricœur giunge alla sua conclusione. Ipotizza una giustizia non violenta che non solo si (pre) occupa di reinserire nella società il colpevole, ma che soprattutto ristabilisce un equilibrio perduto tra i tre poli fondamentali: colpevole, vittima e legge. È qui che si configura la grande originalità del pensiero di Ricœur, ma anche la sua grande aporia, tentando di far risolvere alla razionalità l'imbarazzante questione sollevata dal problema della pena. Si viene quindi a creare quello che potremmo definire un curioso diagramma ad albero: da un argomento (la pena), sono stati creati due testi che lanciano tre sfide. La prima, spiega Alici, sull'origine dell'autorità tra teologia e diritto; la seconda, sulla giustificazione della sofferenza tra vendetta e giustizia, e la terza sul legame sociale tra soggettività e ordine comunitario. Proprio su questo punto, esce fuori lo spirito didattico di Alici, che vuole offrire un pungolo riflessivo ai lettori di Ricœur. Da questa triplice sfida infatti, è possibile formulare un quesito assai gravoso: la laicità moderna (individuale e non) è in grado di affrontare l'impatto teoretico di questa sfida? La risposta a questo interrogativo perverrà puntualmente nelle pagine successive.

Il secondo punto che Alici intende affrontare è quello relativo al fondamento della pena, tema trattato nel primo testo di Ricœur. Anche per quest'analisi i quesiti sono non poco impegnativi: la pena ha matrice religiosa? La laicità del diritto di punire è un normale processo di secolarizzazione oppure no? Procedendo per punti, Ricœur parte da quella che egli stesso chiama "la teologia della vendetta", per cui il diritto di punire non fa altro che tentare di ripristinare un ancestrale ordine tra responsabilità e sanzione e stabilire quindi, una giusta proporzione tra la punizione e la colpa. Ma, dal punto di vista etico, la grandezza di questa riflessione sta nel voler riconoscere non solo la valenza di ciò che è stabilito per legge (infrazione

della legge con conseguente pena), ma anche l'intenzione colpevole, vale a dire quel fattore prettamente morale che rende punibile perché colpevole. Questo pensiero, affatto scontato, ci fornisce una visione più lucida della pena perché non si concentra sui sentimenti, sull'etica o "sull'anima" della persona, ma solamente su quelli che sono i suoi atti; ma soprattutto pone in luce quanto l'ambiente di vita del colpevole influisca sul comportamento dello stesso: il crimine non può essere più peccato, perché il crimine prevede una collettività che la visione religiosa non concede. Se la penitenza infatti è qualcosa da risolvere soltanto tra l'uomo e Dio, il tribunale umano non avrebbe ragione di essere o, almeno, la avrebbe soltanto come mediatore: dovrebbe infatti farsi carico di limitare i danni della vendetta che la punizione porta con sé. Usando parole parafrasate di Ricoeur, riportate da Alici: « Se la vita di un popolo si regge su un ordine etico, il diritto di punire è ciò che lo difende, ribadendo le leggi che lo formalizzano »(p. 17). Non è così semplice però de-divinizzare la pena, soprattutto se far questo significa pensare una giustizia ad uso e consumo dell'uomo come frutto del suo libero arbitrio. Bisognerebbe quindi scindere la pena dal religioso, ma anche riconoscere che «il religioso ha prodotto l'istituzionale anche al di là dell'ecclesiastico»(p. 18).

Il terzo punto preso in analisi, è quello che forse più tocca da vicino noi contemporanei, quella che Ricoeur chiama "aporia della razionalità della pena", il principio per cui, sebbene la pena intervenga per ristabilire un equilibrio tra male subito e male inflitto, molto spesso si trasforma in un infausto connubio di male fisico e morale. La ragione viene meno, perché invece di porre sulla bilancia da un lato il torto e dall'altro la pena, cercando di arrivare ad un giusto equilibrio, non fa altro che arrecare un dolore a fronte di uno sbaglio commesso. A questo dilemma però lo stesso Ricoeur non riesce a dare soluzione, in nessuno dei due testi. Si rende perfettamente conto che il compito (o il fardello) del diritto penale è quello di creare una pena che sia proporzionata alla colpa. Non cadere nella vendetta, non obnubilare la ragione, non schiacciare o umiliare il colpevole: sono questi gli obiettivi del penale, combattendo contro gli ancestrali impulsi alla ritorsione. È proprio qui che Ricoeur tira in ballo Kant ed Hegel, il primo per sottolineare il suo errore nella duplice negazione dell'infrazione che nega la legge e la punizione che annienta l'infrazione; e il secondo in quanto non riuscì a capire che se si giustifica la pena con l'offesa alla legge, viene meno uno dei protagonisti fondamentali di questo processo, la vittima. Un pantano intellettuale ed etico, insomma, in cui si cerca di riparare a dei torti, ma d'altro canto si cerca di punire senza far soffrire; dove alla fine, si vuole agire per il bene ma si compie il male. E se prendiamo in osservazione la prigionia come pena, quale sofferenza più grande della privazione della libertà? Come è possibile quindi eliminare la violenza dalla pena? È possibile sviluppare una misura alternativa? La punizione può considerarsi una vendetta ben celata?

Per Ricoeur non è possibile rispondere in maniera esaustiva a questi quesiti ma si può pur sempre arrivare ad una mediazione, quella da lui definita una giustizia non violenta. È una giustizia in qualche modo restaurativa che

non dimentica i tre poli dell'azione (legge, vittima e colpevole) e che si fa carico di un elemento, quello della temporalità, che gli permette di diventare narrazione. Se infatti si riuscisse a uscire dai limiti della soggettività, si potrebbe approdare all'esecuzione della pena come racconto della violenza subita dalla vittima, tentando di ripristinare un legame sociale oltre che una riabilitazione dell'accusato. Platone si occupava del colpevole, Aristotele della vittima e della vendetta, Kant e Hegel della legge e dell'infrazione: ognuno di questi filosofi presi in esame da Ricœur, seppur così brillanti nelle loro riflessioni da rendersi «faro chiamato ad illuminare gli scogli» (p. 59), compivano l'errore di non coinvolgere mai contemporaneamente i tre soggetti interessati, fornendo quindi delle risposte parziali al problema. Necessario per questo processo di restaurazione è quindi la riconciliazione dei legami, una mutualità indispensabile per la rieducazione del colpevole, il riscatto della vittima e la retribuzione a vantaggio della legge. Bisogna fare memoria quindi, raccontare al fine di stabilire un nuovo equilibrio tra le parti perché se il perdono può essere difficile da comprendere, può essere allora più semplice la giustizia della memoria.

Una visione utopica forse, ma niente affatto banale, visto che ci troviamo in un mondo che non ha ancora eliminato la pena di morte e che prevede pene, come l'ergastolo, che non tengono minimamente conto del concetto di temporalità introdotto da Ricœur (il "fine pena mai" che non considera una restaurazione e una riabilitazione). Proprio perché al giorno d'oggi il tema della pena è ancora scottante (basti pensare alle continue vicende carcerarie che riempiono pagine di cronaca nazionale e non) i testi di Ricœur si propongono come un'interessante chiave di lettura del penale. Credo non ci sia conclusione migliore di quella dello stesso Alici, che chiude l'introduzione dicendo:

L'origine della pena, il fine della giusta pena e la fine della pena: tre grandi provocazioni per la ragione e per la nostra riflessione, che Ricœur, ancora oggi, ci sottopone, aiutandoci ad inquadrarle in una più ampia domanda di senso. A noi spetta l'eredità di proseguire sui suoi passi per capire se inevitabilmente ci conducono verso un esito aporetico o aprono squarci significativi su ragionevoli vie di speranza. (p. 28)

Recensione a

Angelo Bruno, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricœur*

Mimesis 2012

di Claudia Pedone

L'ultimo lavoro di Angelo Bruno pubblicato nel 2012, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricœur*, si rivela essere una lettura particolarmente interessante per la particolarità del tema trattato. Tra gli infiniti saggi e opere critiche redatte negli ultimi anni attorno al pensiero di Ricœur, non è mai stata rivolta una particolare attenzione alla questione dell'attestazione, posta al centro dell'originale studio di Angelo Bruno.

L'opera monografica di Bruno, consacrata a Paul Ricœur, si distingue per l'esplicita scelta di campo nello studio del pensiero del filosofo: il tema dell'attestazione e della testimonianza diviene il punto di partenza di un percorso di ricerca che attraversa l'intero pensiero dell'autore.

L'attestazione-testimonianza nello studio di Bruno conduce sulla strada di una ricerca epistemico-veritativa in dialogo con l'interrogazione riguardante il Cogito. In questo modo, Bruno ritiene si avvii una nuova rivoluzione copernicana, che sposta il punto focale dal punto di vista del soggetto a quello delle cose stesse: abbandonando la rappresentazione il riconoscimento non si realizza più nell'orizzonte della conoscenza. Così Bruno avanza la sua lettura di Ricœur, svincolando la filosofia del soggetto dalla coscienza e legandola all'azione.

Il percorso qui proposto si muove costantemente sul doppio binario della fenomenologia e dell'ermeneutica, lasciando che questa dialettica percorra anche i sentieri della filosofia analitica. Forse lo spazio che Bruno riserva al ruolo dell'ermeneutica è per alcuni versi eccessivo se si pensa che anche il momento ermeneutico è superato nel pensiero di Ricœur, il quale negli anni Novanta ricordava ai suoi allievi "son vent'anni che non parlo più d'ermeneutica". Tuttavia, il percorso qui proposto è legittimato dal continuo congiungersi del momento ermeneutico con quello fenomenologico.

Sebbene le occorrenze dell'attestazione non siano numerose e possano essere collocate in un numero di testi abbastanza ristretto, Bruno ne individua l'operare teorico negli scritti dell'autore riletti nella loro interezza.

Ponendo un po' in sordina la lettura storico-critica del pensiero di Ricœur e la ricostruzione minuziosa dell'evoluzione e delle deviazioni del percorso intellettuale del filosofo francese, Bruno si muove liberamente in una rilettura prettamente teoretica dell'opera di Ricœur. Scompaiono dunque anche le voci della critica, per lasciare pieno spazio al confronto tra Ricœur e le sue letture: in primo luogo Kant, Hegel, la filosofia analitica e

la filosofia francese di Ravaisson, Main de Biran, Merleau-Ponty, Nabert, Renouvier.

Da rimarcare senz'altro proprio l'insolita attenzione riservata da Bruno, valido studioso di Nabert, all'eredità della tradizione francese dalla quale coglie i legami spesso non esplicitati con questi autori. Il particolare valore assegnato a questa corrente filosofica non permette comunque di tralasciare il primato di un serrato confronto con Kant, da cui deriva il bisogno di ripensare la ragione pratica come autonoma rispetto a quella speculativa, opponendo l'ermeneutica della testimonianza al sapere assoluto.

La nozione di attestazione-testimonianza è ricostruita in stretta connessione con una rete di altri concetti, come ipseità, promessa, memoria, storia, che insieme formano una sorta di sbarramento di resistenza alla *hybris* della riflessione totale.

Il saggio di Bruno si articola in tre tappe.

La prima parte, "Filosofia del soggetto e filosofia dell'azione", si apre con un confronto con Kant, allo scopo di uscire dal trascendentale che riassume il finito e per ritornare, invece, alla prospettiva dell'agire umano, incapace di sfuggire alle mediazioni.

In questa prima sezione si delinea il passaggio dalla filosofia dell'io all'ermeneutica del sé, in un processo di progressiva frammentazione che spezza anche la nozione di tempo. Il processo ermeneutico permette di comprendere un Sé strutturato tra attività e passività, tra atti e segni, posti dalla coscienza e in cui la stessa si riconosce. Ritrovare gli atti dissimulati dalle opere diviene il compito di un sé che, erede della filosofia riflessiva, non dispone di una verità già data da cui muovere.

Spostando dunque l'osservazione sul polo dell'azione, la fenomenologia assume i caratteri di una fenomenologia della volontà. Pur partendo dal classico rapporto tra motivo e causa, Bruno sottolinea il valore particolare assegnato da Ricoeur alla nozione di desiderio, che impedisce di ridurre il mondo pratico al mondo dell'azione e apre al passaggio da una semantica a una pragmatica dell'azione.

La pragmatica dell'azione e l'uscita dal trascendentale, ricercata nei primi capitoli, permettono di accedere alla nozione di corpo proprio, che consente di porre l'attestazione come modello epistemico, identitario e veritativo alternativo al modello conoscitivo.

Il sé tra idem e ipse, la rifocalizzazione del problema identitario intorno all'azione, la conquista della nozione di corpo proprio e, infine, l'apertura alla dimensione del testo come mediazione nella direzione della conoscenza di sé, costituiscono gli elementi indispensabili per affrontare più direttamente il problema dell'attestazione, grazie a questa imponente struttura teorica.

La seconda sezione, "Dalla 'credenza' alla testimonianza", ha ormai acquisito il fatto che la certezza dell'*io posso* non appartenga all'intelletto, poiché essa è una certezza pratica.

Il passo in avanti consiste nell'individuare una mediazione tra la nostra esperienza e l'atto che non può essere dato nell'esperienza stessa, vale a dire la credenza. A fare da ponte tra questi due poli sarà l'esperienza riflessiva.

Attraverso lo strumento dell'esperienza riflessiva si accede dunque alla credenza, non intesa come una forma di sapere, bensì come un *surplus* di realtà spirituale che si coglie a partire dall'atto. La credenza, infatti, inerisce all'atto, concerne le decisioni concrete.

Su un piano diverso si colloca invece l'attestazione. Essa riguarda la dimensione epistemologica, sebbene non sia riconducibile né nella sfera della verifica né nella sfera dell'opinione.

L'attestazione, come esperienza epistemologica, si ritrova ad esempio nella dimensione dell'identità, sul versante dell'ipseità. Se la medesimezza può essere verificata, infatti, l'ipseità può essere attestata. L'identità può dunque essere ricondotta a due modi di essere che sottendono a due epistemologie e a due dimensioni ontologiche alternative, quella della sostanza o quella dell'atto-potenza.

L'attestazione non riguarda tuttavia solo l'identità nella sua dialettica idem-ipse, ma in tutto il suo farsi, nella capacità di dire, di fare, di essere responsabili, nell'agire individuale, ma anche nell'agire sociale, collocato all'interno di un orizzonte temporale.

L'ampliarsi dell'orizzonte d'azione sul piano sociale e il declinarsi di quest'azione in un orizzonte temporale permettono a Bruno di allargare l'investigazione sull'attestazione al rapporto tra memoria e storia.

In questo modo, l'attenzione del critico si spinge in direzione della "filosofia della testimonianza" – un altro aspetto poco affrontato negli studi ricœuriani – che crea un *gap* nel procedere classico della filosofia dal fenomeno all'assoluto.

Lo studio attorno alla testimonianza si arricchisce di un intenso dialogo tra Heidegger, Lévinas e Nabert, sapientemente orchestrato da Bruno, che può individuare nella testimonianza un problema filosofico oltre che giuridico e storico.

La terza ed ultima sezione, "Oltre la metafisica della sostanza", riprende un tema caro a Bruno e ampiamente sviluppato nel suo precedente lavoro dedicato a Ricœur, *Un'etica per la finitezza, saggio su Paul Ricœur*. Sfuggendo alle categorie di un onto-teologia e della classica metafisica della sostanza, Ricœur sviluppa un importante pensiero ontologico, accanto a quello fenomenologico-ermeneutico e del linguaggio ordinario.

La questione ontologica coinvolge le tre sfere del fare del soggetto: il linguaggio, l'azione, la storia. Essa richiede su ognuno di questi piani di chiarire e problematizzare i termini di realtà e irrealtà.

Solo una visione più complessa dei concetti di realtà e di irrealtà permette a Ricœur di criticare l'interpretazione che sfocia in pura ingenuità ontologica, poiché ignora la dimensione del *non è*, e di criticare al contempo l'interpretazione che riduce l'è al *come se*.

Occorre dunque mediare il movimento della veemenza ontologica. Nell'uomo, la dimensione metafisica originaria, che si contrappone all'onto-

teologia, è indissociabile dalla dimensione della corporeità e dal suo essere attivo e passivo.

Allontanandosi da una metafisica ricalcata sulla ragione speculativa, Ricœur propone una metafisica diversa, che si ancora nella credenza-attestazione, in quella dimensione dell'umano che non può essere verificata, eppure è fonte di certezza: il metafisico nell'uomo diviene dunque inseparabile dagli strumenti che ne mediano la comprensione, il linguaggio, la grammatica, l'etica, etc.. Tra grido e silenzio, tra essere e non essere, c'è la vita che può essere attestata.

La filosofia può portare fino agli estremi confini il suo compito di inoltrarsi nel metafisico, ma solo la fede esprime l'essere come totalità ed esistenza.

Il lavoro di Bruno è senz'altro pregevole per la finezza con cui affronta un tema difficile e inusuale, che facilmente sfugge ad una sistematizzazione, e che tuttavia l'autore riesce a cogliere in tutte le sue sfaccettature, senza soffocarlo all'interno di una definizione semplificante e troppo ristretta.

Recensione a

Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*

Mimesis 2013

di Chiara Chinello

Il denso testo di Alberto Romele si serve del concetto agostiniano del *verbum in corde* come chiave di lettura per decodificare le ermeneutiche di Gadamer, Heidegger e Ricoeur. Partendo dal paragrafo di *Verità e metodo* intitolato: *Linguaggio e verbum*, Romele mette alla prova la tenuta della tesi sostenuta da J. Grondin e da altri che la nozione di *verbum in corde* consenta di analizzare gli esiti veritativi professati da quelle ermeneutiche fondate su un impianto ontologico.

L'incarnazione del Verbo di Dio nel cuore di Maria è l'evento di grazia nella storia dell'uomo che mette alla prova la pretesa veritativa del linguaggio. Questo dono mette in scacco l'ermeneutica e la sua aspirazione a farsi veicolo di senso. L'unica possibilità che l'uomo ha di fronte all'incarnazione è di convertirsi e di aprirsi al Divino, lasciando vivere in lui la Parola donatagli dalla Grazia; il *verbum interiore* è, allora, la prova dell'esistenza nel cuore dei credenti di qualcosa che trascende la storia, della presenza stessa di Dio. Questo evento, dunque, diviene il metro di confronto per ogni interpretazione: il problema ermeneutico, infatti, non si riduce più al mero rapporto tra segno e significato, ma indaga la relazione tra la Parola e il suo adempimento.

Agostino distingue tra la forma (l'esteriore) delle parole e il loro significato (l'interiore). Il *verbum* interiore diviene allora l'*imago* di una nuova dimensione per l'uomo, che lo precede e lo fonda. Il significato del *verbum in corde* è allora «l'effetto dell'intervento della grazia sull'uomo, che solo è causa di conversione, delle buone parole e delle buone azioni» (p. 18).

Dei tre autori presi in esame da Romele, solo Gadamer sembra aver inteso pienamente il significato dell'agostiniano *verbum in corde*, che non attinge più alla sfera umana. L'ermeneutica, dunque, non è più la ricostruzione di un senso, ma è un dono che si riceve, che si esplica nel dialogo e che al contempo trascende il linguaggio, rivelandone l'insufficienza. La fede, di per sé, non basta. Solo la carità può far sì che la Trinità abiti in noi (p. 114). L'impostazione agostiniana del problema della Parola di Dio che penetra nel cuore dell'uomo trova corrispondenza nell'ermeneutica antimetodologica di Gadamer, a sua volta capace di aprirsi all'orizzonte di verità dell'evento di

senso veicolato dal linguaggio. Questo punto è comune anche al secondo Heidegger: non è l'uomo che parla, ma è il linguaggio a parlare attraverso l'uomo. L'evento, allora, deve essere ascoltato, se ne deve ricevere il senso.

Agostino coglie la necessità di rinunciare ad ogni interpretazione per aprirsi alla donazione, che trascende la capacità di comprensione dell'interprete; allo stesso modo, anche per Heidegger la comprensione umana è segnata dalla finitudine. Come il *verbum in corde* agostiniano è la scoperta dell'altro da sé dentro di sé, un'esperienza di espropriazione e di estasi al contempo, così per il secondo Heidegger l'ermeneutica non è più lo spazio dell'analitica dell'Esserci, ma il luogo destinato a recare il messaggio dell'essere.

L'autore riconosce, però, che Heidegger si muove all'interno di un orizzonte ben diverso rispetto a quello proprio di Agostino. L'ermeneutica per Heidegger è «la contromotilità fenomenologica del sé dall'effettività verso le sue stesse categorie» (p. 145). Egli legge, dunque, nel *verbum* interiore e nel *donum dei* i «residui della metafisica neoplatonica che hanno corrotto l'originario progetto esistenziale del cristianesimo primitivo» (Ivi). Non più un nuovo spazio di incontro tra finito e infinito, come in Gadamer, ma confinamento dell'esperienza di verità alla verità del sé.

Ricoeur, infine, condivide con Agostino la centralità del testo come mezzo per giungere alla comprensione del sé. In Agostino, infatti, la ricerca della volontà di Dio nel testo coincide con la modificazione dell'animo stesso dell'interprete; in Ricoeur, tuttavia, la verità del testo rimane distinta da quella che in *Tempo e racconto* egli definirebbe come "rifigurazione" operata dal testo stesso: «compito primario dell'ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma anzitutto quello di lasciare che si dispieghi il mondo d'essere che è la "cosa" del testo biblico» (p. 156).

La distanza maggiore che separa i due pensatori trova origine nel modo in cui è da loro inteso il rapporto tra verità e metodo. In Agostino, questo rapporto non può darsi: «nel *De doctrina christiana* (...) la verità di fede precede, attraversa (determinandola) e segue la libera intelligenza del metodo. Nell'"altro" Agostino, poi, ogni pretesa dell'intelligenza umana risulta vana alla luce della gratuità esclusiva della grazia di Dio» (p. 167).

Ricoeur, dal canto suo, rifiuta l'alternativa, heideggeriana prima e gadameriana poi, tra verità e metodo; egli cerca, invece, di leggerli come due ingredienti entrambi irrinunciabili dell'ermeneutica, anche se in ultima istanza l'irruzione di un senso "altro" sembra inevitabile. Per questo egli distingue tra due diversi livelli di referenza: quello della verità esistenziale e quello proprio della "cosa" del testo, con cui propriamente il metodo si confronta. Il metodo, infatti, è chiamato a rivelare la verità del testo, la quale in un secondo momento si rivolge all'interprete mostrandogli le sue possibilità inesprese. La referenza ontoteologica precede il livello esistenziale di senso, anche se Ricoeur non rinuncia ad un possibile cammino dell'ermeneutica anche in questa direzione. È in questo senso che si può leggere l'interpretazione ricœuriana del *verbum in corde* agostiniano: nell'unico accenno al *verbum* interiore che troviamo nella produzione

ricœuriana, il filosofo francese sembra non cogliere che questa nozione è più del Maestro interiore agostiniano, a cui egli la riduce per non eliminare del tutto la possibilità di una risposta umana all'annuncio divino in termini di interpretazione.

Da quanto detto, emerge l'altra faccia dell'indagine di Romele intorno al *verbum in corde*: la conferma dell'ipotesi di Grondin dell'ancorarsi di tali ermeneutiche ontologiche ad un evento veritativo porta non già a confermarne le potenzialità, ma a dimostrarne l'*ineffettività*. «La tesi di J. Grondin (...) è che l'agostiniano verbo interiore è il paradigma di ogni ermeneutica dalla pretesa universale, ontologica e veritativa. Tuttavia» aggiunge Romele, «il *verbum in corde* non ci dice affatto che "c'è qualche cosa di simile a un dialogo "dietro", o, meglio, "con" ogni enunciato". Molto più, esso ci suggerisce che dietro a ogni dialogo c'è solamente un monologo» (pp. 209-210). Proprio Ricœur si accorge infatti che, se correttamente interpretato, Agostino mostra quell'ineffettività dell'ermeneutica che rende vana ogni umana ricerca del senso. Ma egli non accetta questa conclusione. Per Ricœur l'ermeneutica non può ridursi ad un mero ascolto passivo della parola. Eppure, Romele mostra che persino il "secondo" Ricœur ritrova, pur dopo una lunga digressione che passa attraverso una distanziamento operata dai testi e dall'analisi strutturale, quell'evento di senso che già Agostino aveva indicato con la nozione di *verbum in corde*.

L'esito di questo interessante percorso di ricerca è un tentativo di trovare un'alternativa allo scacco radicale a cui l'ermeneutica veritativa sembra condannata. Servendosi della fenomenologia post-husserliana egli indica all'ermeneutica la possibilità di seguire una strada "realista", che rinunci ad ogni pretesa di universalità e all'attribuire alla capacità di comprensione umana un potere troppo ampio.

Recensione a

Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*

PUF 2013

di Rossana De Angelis

Dialoghi avvenuti, mancati o possibili. Il modo in cui Paul Ricœur «fa filosofia filosofando con gli altri» (p. 1) viene in primo piano nel saggio di Johann Michel. Cinque confronti con altrettanti filosofi contemporanei per misurare la relazione fra Ricœur e alcuni tra i protagonisti del dibattito filosofico ed epistemologico che ha animato la Francia negli anni 1960-1970. Da questi confronti emerge che il modo in cui Ricœur si avvicina allo strutturalismo «non si lascia riassumere nell'alternativa binaria dell'adesione a-critica e del rigetto sistematico» (p. 7), né si lascia ascrivere genericamente a quel movimento denominato *post-strutturalismo*. Pur non essendo riconosciuto fra i *post-strutturalisti*, né fra i protagonisti in senso largo di quel movimento di pensiero denominato *French Theory*, Paul Ricœur partecipa e contribuisce notevolmente al dibattito che ha portato al superamento dell'epistemologia strutturalista e che rappresenta il terreno comune dei confronti proposti con i filosofi scelti.

Johann Michel parte dal presupposto che il *dialogo* sia per Ricœur non soltanto un'attitudine, ma un «principio ermeneutico» (p. 1). I filosofi sono messi in dialogo con Ricœur su temi diversi: il soggetto, il suo rapporto con se stesso e con l'altro, la costruzione del senso, la storia, il diritto, le istituzioni. I problemi, ricorrenti nel dibattito di quegli anni, guidano la scelta degli interlocutori: «gli autori che sono stati oggetto di trattamenti conseguenti (Foucault, Derrida), senza che si tratti per questo di figure centrali o ricorrenti nel pensiero di Ricœur, gli autori raramente citati (Bourdieu e Deleuze), e quelli che non sono praticamente mai evocati (Castoriadis)» (p. 12, trad. mia).

Il primo confronto è con Pierre Bourdieu e si svolge intorno al concetto di *habitus* (capitolo I). Il problema posto dalla definizione di *identità* come insieme di quelle «disposizioni» durature che possono identificare un soggetto come uguale a se stesso, rispetto alla differenza fra «disposizioni immutabili» e «disposizioni durevoli», porta ad una riflessione sul ruolo delle abitudini e sulla storicità che affetta il concetto di *carattere* intorno a cui si consuma il confronto fra le posizioni del filosofo e quelle del sociologo francesi. Mentre una prima elaborazione ricœuriana del concetto di *carattere*, risalente agli anni Cinquanta, era distante dalle posizioni di

Bourdieu, una rielaborazione di questo stesso concetto risalente agli anni Ottanta rievoca, invece, il concetto bourdesiano di *habitus*. «È il riferimento alla riflessività, al riconoscimento di sé, al giudizio etico come messa a distanza dell'*ethos* ciò che separa la concettualizzazione del *carattere* in Ricœur e la concettualizzazione dell'*habitus* in Bourdieu» (p. 25). Nonostante non sia possibile sovrapporre i due concetti, molte sono, però, le affinità tra queste due riflessioni.

Il confronto con Jacques Derrida (capitolo II), invece, riparte dallo scambio di opinioni critiche effettivamente avvenuto fra i due filosofi, avendo come oggetto di discussione la *metafora* (le critiche mosse da P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, pp. 362-364; e la risposta di J. Derrida, «Le retrait de la métaphore», *Poésie*, 7, 1978, pp. 1-52). Come scrive Michel, Derrida e Ricœur hanno assunto posizioni critiche nei confronti di paradigmi comuni: «oltre alla radice husserliana e heideggeriana della fenomenologia, bisogna aggiungere la traversata comune di Freud e degli «strutturalisti», il richiamo incessante alla metafisica, l'onnipresenza di Lévinas, l'importanza accordata al linguaggio e alla dimensione simbolica dell'esistenza, le interrogazioni congiunte sulla memoria, l'azione e la giustizia» (p. 46, trad. mia). Per portare avanti il confronto fra i due filosofi, Michel adotta un punto di vista specifico che possiamo riconoscere in ciò che egli stesso chiama la «tentazione hegeliana» (p. 47): «bisognerà parlare di *hegelianismo inverso* per caratterizzare la decostruzione derridiana, in opposizione all'*hegelianismo infranto* che caratterizza al meglio l'ermeneutica ricœuriana» (p. 53, trad. mia). Il confronto fra Ricœur e Derrida si svolge intorno ai concetti di egualità, giustizia, diritto, amore. Come emerge da questo stesso confronto, nell'ambito del movimento critico che si sviluppa intorno allo strutturalismo, l'ermeneutica di Ricœur e il decostruzionismo di Derrida non possono essere qualificati similmente come *post-strutturalisti*. Michel mostra, ad esempio, in che modo Ricœur lotti contro la chiusura che affetta il post-strutturalismo derridiano, sia su un piano linguistico, sia su un piano logico (p. 55), imprigionato in una semiologia e una teoria del segno che si ripiega su se stessa (P. Ricœur, «Discours et communication», *La communication*, Université de Montréal, 1973, pp. 23-48, e J. Derrida, «Signature, événement, contexte», *ibid.*, pp. 49-76). Naturalmente, Michel si sofferma brevemente anche sul concetto di *differenza*, che non ha lo stesso statuto per i due filosofi: se per Derrida diventa un concetto totalizzante perché elaborato in conseguenza al processo di decostruzione della *presenza*, per Ricœur, invece, il rifiuto della presenza (del soggetto a se stesso, ad esempio) si iscrive in un processo di ri-conquista e di ri-appropriazione che passa attraverso la *mediazione dei segni*. Su questo stesso concetto di *mediazione* Michel ritorna in più luoghi e in più momenti.

Nell'ambito di una riflessione sul soggetto e sulla sua relazione all'altro, Michel fa intervenire un altro interlocutore, Emmanuel Lévinas (a partire dalla conferenza *Autrement*, lettura di E. Lévinas, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, Paris, Puf, 1997). Il confronto ruota intorno al concetto di

terzo che interviene fra il soggetto e se stesso. Ricœur, infatti, comincia a riflettere sul soggetto proprio qui dove Lévinas, invece, si ferma.

Ricœur fenomenologo e lettore di Freud è poi quello citato da Gilles Deleuze e Félix Guattari. Nonostante non si sia costruito fra loro un vero e proprio dialogo, è il confronto a posteriori che dimostra quanto questo fosse, in realtà, possibile (capitolo III). Il confronto si svolge intorno a tre luoghi di riflessione che sono altrettante zone di intersezione del loro pensiero: lo statuto dell'*evento* attraverso un'analisi critica della linguistica strutturale; la dialettica della *forza* e del *senso* attraverso la lettura della psicanalisi freudiana, che Ricœur vuole integrare nel discorso ermeneutico, mentre Deleuze e Guattari cercano di estromettere; il posto occupato nella loro riflessione dal *desiderio* e dalla *legge* attraverso il riappropriarsi di un'etica spinoziana e nitzschiana.

Come lui stesso sostiene, Gill Deleuze e Michel Foucault sono i filosofi contemporanei più apprezzati da Ricœur. Partendo dal presupposto che Ricœur e Foucault si siano adoperati come pochi altri nel fare della filosofia non una storia della disciplina, ma un vero e proprio luogo di riflessione che si apre anche alle scienze umane e sociali, Michel propone un confronto che si svolge intorno a temi diversi da quelli che ci si potrebbe attendere (capitolo IV). Passando attraverso la rilettura del corso sul soggetto che Foucault tiene al College de France, pubblicato con il titolo *L'Herméneutique du sujet* (Paris, Hautes Études-Gallimard, 2001), Michel propone una riflessione sulla relazione fra il soggetto e se stesso nel pensiero di Ricœur alla luce delle posizioni di Foucault. L'autore compie, infatti, una «lettura di ispirazione foucaultiana dell'antropologia ermeneutica di Paul Ricœur» (p. 136) durante la quale riconosce due momenti della concezione del soggetto come *sé*: un primo momento (1960-1970) vicino all'ermeneutica ontologica heideggeriana; un secondo momento (1980-1990), più maturo, che trova il proprio compimento in *Soi-même comme un autre*. Secondo Michel, diversamente dalla posizione in merito di Foucault, Ricœur ha contribuito a *spiritualizzare* la fenomenologia, a *ri-spiritualizzare* le scienze umane e sociali, cercando di *spiritualizzare* anche la filosofia analitica (p. 131).

Mentre la figura di Foucault viene riconosciuta come un «interlocutore di circostanza» in alcuni momenti particolari della riflessione di Ricœur, quella di Cornelius Castoriadis, invece, non viene mai evocata nei suoi testi, nonostante i due filosofi si conoscessero da tempo (capitolo V). Infatti, come ricorda Michel, Castoriadis si era iscritto in tesi sotto la direzione di Ricœur. A differenza degli altri filosofi scelti dall'autore, inoltre, Castoriadis non fa parte del gruppo di coloro che possono essere definiti post-strutturalisti. «Fra poststrutturalismo e antistrutturalismo, la strategia di Castoriadis consiste in una strategia di “superamento senza conservazione” dello strutturalismo, in ragione soprattutto della funzione decisiva affidata alla nozione di *création social-historique*» (p. 141, trad. mia). È intorno a questa nozione e a questa posizione che si sviluppa il confronto, soffermandosi in particolare sull'articolarsi di più luoghi di teorici: lo storico, l'immaginario e il politico. È in questi luoghi che si possono misurare, infatti, i rapporti di ciascuno

dei due filosofi con lo strutturalismo e il marxismo. Un luogo di riflessione interessante è rappresentato poi dallo statuto dell'*utopia* (pp. 153 ss.). Essa rappresenta, infatti, un punto di disaccordo fra i due filosofi in quanto condensazione dell'immaginario sociale e politico opposto all'ideologia. «I cammini di Ricœur e Castoriadis si separano in parte dal momento in cui si passa da una teoria del soggetto a una teoria delle istituzioni» (p. 161, trad. mia).

La relazione fra il soggetto e le istituzioni di riferimento è uno degli aspetti problematici che ritorna in più luoghi e in più momenti del saggio di Michel. Le «istituzioni» in generale, e le «istituzioni giuste» in particolare, permettono di riconoscere in una dimensione sociale e pubblica quelle oggettivazioni del sé che il soggetto, diventando «umano e adulto», è chiamato ad interpretare lungo tutto il suo percorso di vita. I concetti di *soggetto*, *mediazione* e *istituzione* attraversano, infatti, come un fiume carsico questo libro e rappresentano i momenti salienti di questi incontri possibili. Uno dei concetti su cui l'autore insiste maggiormente è, infatti, quello di *mediazione*, poiché attraversa le diverse fasi in cui si sviluppa l'«antropologia filosofica» di Ricœur. La relazione che il soggetto deve affrontare con l'altro e con se stesso è, infatti, necessariamente *mediata* dalle diverse oggettivazioni che il «divenire umano e adulto» (pp. 120 ss.) impone di decifrare.

Questo libro rappresenta, perciò, un contributo ulteriore alla comprensione dell'opera di Ricœur e, nello stesso tempo, del dibattito che ha segnato la storia delle idee filosofiche nella Francia contemporanea.

Recensione a

Chiara Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricœur*

Mimesis 2012

di Marco Carassai

In uno dei più famosi passaggi della *Fenomenologia dello spirito* si legge: «l'autocoscienza è in sé e per sé in quanto e perché essa è per sé e in sé per un'altra. Ossia essa è soltanto in quanto qualcosa di riconosciuto». Questo passo segna una svolta radicale nella storia della filosofia, perché mostra la dimensione intimamente relazionale e aperta della soggettività. Quali effetti teorici dischiude l'eredità hegeliana di questo concetto di riconoscimento all'interno della filosofia pratica contemporanea? Una volta criticata l'utopia di un soggetto auto-trasparente, a quali condizioni la dialettica può diventare un *momento interno* all'ermeneutica? In che modo essa può essere intesa come esperienza originaria della soggettività nel mondo dei segni dell'altro, ovvero come compito sempre aperto di riconoscere in sé le molteplici tracce dell'estraneo? Queste sono le questioni teoretiche fondamentali del saggio di Chiara Castiglioni, che fanno da sfondo ad una rigorosa ricerca analitica che l'autrice compie sul tema del riconoscimento nella riflessione di Paul Ricœur, a partire dalla sua relazione con la matrice hegeliana.

Il tema del riconoscimento sembra irrompere soltanto nella fase finale del cammino filosofico di Ricœur, in particolare nello studio intitolato *Parcours de la reconnaissance*. Ma ad una analisi più attenta il tema si presenta addirittura come un vero e proprio filo conduttore, che consente di ripercorrere in modo coerente l'intera opera del filosofo. Per ritrovare questo sfondo teorico unitario e il suo legame immanente con le diverse figure concettuali che animano la scena filosofica di Ricœur, l'autrice deve anzitutto mettersi in ascolto di tutta la dimensione polisemica della nozione di *reconnaissance*, anche più ampia di quella che lo stesso filosofo delinea nella sua opera conclusiva. Castiglioni ne ripercorre le ricorrenze nei diversi scritti e ne registra le tracce (anche le meno esplicite purché rilevanti per i successivi sviluppi teorici) dai primi fino agli ultimi anni della riflessione ricœuriana. Ogni capitolo si sviluppa intorno ad un nucleo tematico e raccoglie l'analisi dei diversi scritti di Ricœur all'interno dei quali l'autrice rileva un rinvio significativo al tema del riconoscimento, di cui ogni parola chiave che man mano si incontra nel lessico ricœuriano ("attestazione", "consentimento", "giustizia", "perdono", "memoria" per citarne alcune) ne diviene quasi una figura riflessa e un prolungamento.

Lo stesso Ricœur negli ultimi anni afferma in modo significativo un'unità del proprio cammino, dopo aver precedentemente privilegiato

un'auto-comprensione della propria opera che ne esaltava piuttosto il carattere frammentario. «È dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'“uomo capace di ...” che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore ...» (p. 24). L'ermeneutica del sé si snoda attraverso l'antropologia ricœuriana dell'*homme capable*: il sé è capacità di dire, di agire, di narrare, di assumere la responsabilità del proprio agire. L'autrice mette in evidenza come quell'intrigo di capacità e vulnerabilità, in cui Ricœur scorge il luogo eminente per affrontare la questione della soggettività, possa emergere nella sua chiarezza proprio alla luce del riconoscimento, ovvero nel movimento che esplicita la dialettica incessante e irrisolvibile fra sé e altro. L'io posso come “capacità di ...” si realizza così in *potenza di riconoscimento*, dal momento che questa antropologia dell'*homme capable* dischiude una costitutiva *potenza di relazione*, nella sua struttura profondamente intersoggettiva. È proprio il concetto di riconoscimento infatti che consente di articolare l'oscillazione continua di estraneità e appartenenza, possesso e spossessamento di sé, che articolano l'identità aperta e “narrativa” del soggetto come “ipseità”. Se il limite mobile fra sé e altro è segnato sempre nuovamente dal processo di riconoscimento, l'autrice approfondisce con rigore i diversi livelli e la potenza costitutiva di questo frammezzo, di questo “tra”.

Rinvenire il concetto di riconoscimento lungo tutta la riflessione di Ricœur permette inoltre all'autrice di far emergere la presenza potente e sempre attiva di un dispositivo dialettico nel fondo dell'impianto fenomenologico ed ermeneutico del filosofo. Il saggio di Castiglioni mette in luce la grande rilevanza del pensiero hegeliano nella concezione del soggetto e dell'intersoggettività tracciata da Ricœur nell'intera sua opera. In particolare l'autrice mostra come l'approfondimento di questo concetto in *Percorsi del riconoscimento* contribuisca ad arricchire e potenziare la concezione del soggetto nel suo carattere relazionale elaborata in *Sé come un altro* e nelle opere precedenti. In questo senso è fondamentale per Ricœur l'estensione del rinvio al concetto hegeliano di riconoscimento dalla *Fenomenologia dello spirito* agli scritti giovanili jenesi di Hegel, recuperati attraverso il dialogo con il pensiero di Axel Honneth (in particolare con l'opera *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*).

La nozione di *Anerkennung* di Hegel è una risposta decisiva a Hobbes, ma per Ricœur deve essere integrata con una riflessione sul dono, che introduce nella lotta un elemento di gratuità e di festività. Si tratta del cuore del percorso di Ricœur che nel paradigma del dono mostra il pieno senso della parola *reconnaissance* nella lingua francese, che esprime sia l'atto del riconoscere che la *riconoscenza*, la gratitudine dell'essere riconosciuti. Si tratta di una dinamica paradossale come un “segreto”, che preserva la distanza nella prossimità. I paradigmi del dono e della traduzione rappresentano un emblematica ripresa del movimento del riconoscimento, ma segnano anche una netta distanza da Hegel: la traduzione, ad esempio, non può costituire mai una mediazione *assoluta*. In tal senso, osserva l'autrice, Ricœur intreccia in modo originale, al di là del loro tradizionale contrasto, la lotta per il

riconoscimento e la logica del dono, offrendo un contributo indispensabile e di estrema attualità a questioni non solo filosofiche. Secondo l'autrice infatti è proprio sul piano etico che la "riattualizzazione" del concetto hegeliano di riconoscimento esibisce la sua grande potenzialità e rilevanza, anche al di là dell'orizzonte speculativo di Hegel.

Recensione a

Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*

Presses Universitaires de Rennes 2012

di Alberto Romele

Contrariamente alla maggior parte delle ricerche dedicate ai rapporti tra le ermeneutiche di Gadamer e Ricœur, il merito maggiore di questo testo è di non sfociare in una facile opposizione. Al contrario, una delle tesi portanti dell'autore è che se un disaccordo tra i due ermeneuti si dà, ciò avviene sulla base di un'intesa più profonda, «come tra due membri della stessa famiglia» (p. 10). In particolare, ciò che lega le opere di Gadamer e Ricœur sarebbe una «concezione ermeneutica del linguaggio», la quale non può emergere che da un confronto «paziente e assiduo» delle loro filosofie, poiché non corrisponde perfettamente né al pensiero dell'uno, né a quello dell'altro (pp. 17-18). La ricerca di tale concezione si svolge in cinque tappe che costituiscono i cinque capitoli del libro.

In primo luogo, l'autore interroga l'eredità fenomenologica, husserliana e heideggeriana, delle due ermeneutiche. È sulla concezione ricœuriana del linguaggio, più che su quella gadameriana, che Husserl avrebbe esercitato una maggiore influenza. Benché affascinato dal suo motto che rinvia «alle cose stesse», dalla sua rottura col neokantismo e dalla sua attenzione tardiva al *Lebenswelt*, Gadamer rimprovera a Husserl di non aver sufficientemente insistito sull'importanza del linguaggio e sul suo statuto dialogico. Al contrario, a detta di Ricœur, Husserl si sarebbe ben reso conto della condizione paradossale del linguaggio, che non è primo né autonomo rispetto alla realtà e che tuttavia è la sola via d'accesso al reale: «l'originario non si dà che a partire da una posizione in cui l'originario è sempre già perduto» (p. 37). I rapporti d'influenza s'invertono in qualche modo nel caso di Heidegger. È soprattutto grazie alla svolta ontologica del pensiero heideggeriano che Gadamer supera le aporie dell'ermeneutica romantica. Inoltre, la tesi centrale della terza parte di *Wahrheit und Methode* secondo cui «l'essere che può essere compreso è linguaggio» è di una «vicinanza manifesta» con i lavori dell'Heidegger degli anni Quaranta e Cinquanta (p. 44). Quanto a Ricœur, invece, egli è notoriamente critico nei confronti della «via corta» heideggeriana, che gli avrebbe impedito di fare ritorno, dall'alto dell'ontologia, all'indagine epistemologica e al dialogo con le altre scienze umane (p. 55). A dire il vero, l'autore non manca di mostrare anche certi disaccordi tra Gadamer e Heidegger, soprattutto a proposito della storia e del linguaggio della metafisica, così come la condotta ambigua di Ricœur

nei confronti dell'ontologia heideggeriana, la quale si trova spesso non solo all'orizzonte della sua «via lunga», come «terra promessa», ma già implicata nel punto di partenza.

Il secondo capitolo, dedicato all'appartenenza e alla distanziamento in Gadamer e Ricœur, gioca un ruolo fondamentale nell'economia del testo, dato che è proprio su questo punto che si è volentieri riconosciuta la differenza tra le ermeneutiche dei due autori. Ora, l'originalità dell'approccio di Vallée consiste qui nel non sovrastimare le differenze tra Gadamer e Ricœur. Non solo il testo prende le distanze dalle critiche più acerbe che Ricœur muove al presunto privilegio accordato da Gadamer all'appartenenza. A questo proposito, il filosofo francese non avrebbe riconosciuto il potenziale critico inerente tanto al dialogo quanto alla dimensione retorica del linguaggio su cui Gadamer invece insiste (p. 74). Vallée dimostra anche in maniera efficace che la distanziamento ha una certa importanza nelle riflessioni del filosofo di Marburgo sottoforma d'interesse per la tradizione germanica della linguistica così come per degli autori quali Wittgenstein, Austin e Charles Morris. Si potrebbe dire allora che, al di là di un disaccordo apparente, i due ermeneuti condividono la stessa preoccupazione per un'altra forma di distanziamento, ovvero per un approccio oggettivante che non sia derivato dal modello delle scienze esatte bensì dalla distanza tra evento e significazione inerente al fenomeno stesso del linguaggio (p. 90). A sua volta, questa forma di distanziamento non alienante è pensata tanto da Gadamer quanto da Ricœur sul fondo di un'appartenenza fondamentale dell'uomo al linguaggio, nella misura in cui «ogni possibilità di oggettivare il linguaggio è sempre limitata e seconda rispetto alla nostra esperienza prima del linguaggio in cui il linguaggio scompare nella sua messa in opera del senso» (p. 105).

Le analisi si spostano poi verso la descrizione dei «tre modi per pensare il linguaggio», rispettivamente il dialogo, il testo e la traduzione. Ancora una volta l'autore è attento ad attenuare le presunte differenze tra Gadamer e Ricœur. Il dialogismo gadameriano mostra come l'enunciato non sia mai chiuso su se stesso ma sempre già inserito nell'orizzonte aperto della questione a cui intende rispondere. Inoltre, esso mette in luce il fenomeno dell'intesa tra gli interlocutori sulla cosa quale origine e fine ultimo di ogni dialogo (p. 118). Il testualismo ricœuriano serve invece a garantire una maggiore distanziamento rispetto a quella che s'instaura tra due dialoganti. In primo luogo, Vallée argomenta in maniera convincente la tesi secondo cui Gadamer non dimentica affatto la specificità del modello testuale. In secondo luogo, appoggiandosi al tema della traduzione, l'autore dimostra con altrettanta efficacia che Ricœur, rinunciando progressivamente all'idea di una traduzione perfetta e rivolgendosi piuttosto alla pratica incerta del tradurre, è nient'affatto estraneo a certi aspetti del dialogismo di Gadamer. Per questo motivo, al di là di un'accentuazione diversa, entrambi i filosofi finiscono per sottolineare la tensione dialettica inevitabile, almeno per una teoria ermeneutica del linguaggio, tra idealità e occasionalità del senso (p. 141).

Per quel che riguarda «la potenza creatrice del linguaggio», alla quale è dedicata la quarta parte dello studio, è chiaro che tanto per Gadamer quanto per Ricœur esiste un linguaggio poetico in grado di liberare il suo dire dalla verità e dalla referenza ordinarie e scientifiche per riorientarle altrove, verso una «comprensione più essenziale delle cose» per il primo e una «veemenza ontologica» per l'altro (pp. 153-159). Certamente, Ricœur distingue con maggior attenzione tra i due ambiti, data la preoccupazione per la retorizzazione del concettuale operata da Derrida ne *La mythologie blanche*. Ciò nonostante, per l'uno come per l'altro, tra metafora e concetto bisogna pensare a un rapporto dialettico, dato che «articolando poetico e speculativo, l'ermeneutica si situa al cuore della tensione dialettica tra appartenenza e distanziamento» (p. 165). La stessa insistenza sulla forza creatrice del linguaggio apre a una nuova intelligenza dell'immaginazione rispetto alle teorie tradizionali che mettevano al centro i modelli della percezione e dell'immagine. L'immaginazione ermeneutica designa la capacità linguistica di prendere le distanze rispetto alla realtà per ridescriverla secondo le sue possibilità di senso più proprie: «così, conclude Vallée, l'ermeneutica situa l'immaginazione nel punto d'incontro tra essere e linguaggio» (p. 179).

Infine, quando si parla della «portata ontologica del linguaggio», le differenze tra Gadamer e Ricœur sembrano chiare. Mentre il primo segue la via aperta dal tardo Heidegger che vede un rapporto più stretto e fondamentale tra essere e linguaggio, che è appunto «casa dell'essere», la via lunga impedisce al secondo di fare un'ontologia diretta e unificata che non sia da subito mediatizzata da un'epistemologia. Eppure, anche qui Vallée si sforza di far emergere la concordanza che sottostà all'apparente discordanza. Innanzitutto, egli ribadisce l'ambivalenza dell'ermeneutica ricœuriana nei confronti della questione ontologica di matrice heideggeriana. Se da una parte Ricœur spinge la riflessione sull'essere ai margini esterni delle sue ricerche sul linguaggio, dall'altra egli pare sempre predisposto ad accogliere alcuni presupposti dell'analisi fenomenologica di Heidegger quali l'ontologizzazione della comprensione e la descrizione del nostro essere-nel-mondo (p. 186). Poi, l'autore si distanzia tanto dalle letture «nichilistiche» di Rorty e Vattimo quanto da quelle che vedono nel noto adagio gadameriano «l'essere che può essere compreso è linguaggio» l'aspirazione all'essere propria di una «metafisica dogmatica». Seguendo le argomentazioni di Fruchon, Wachterhauser e Grondin, egli sostiene che il motto indica piuttosto «l'apertura all'essere che ci è conferita dal linguaggio» (p. 201). Proprio su questo punto le ermeneutiche di Gadamer e Ricœur finiscono ancora una volta per incontrarsi, dato che per l'uno come per l'altro non si tratta né di rimanere chiusi nel linguaggio né di fuoriuscirne. Piuttosto, tanto per Gadamer quanto per Ricœur il linguaggio è apertura all'essere e l'essere trova proprio nel linguaggio, e precisamente nella «molteplicità delle forme linguistiche», il suo «mondo di presentazione privilegiato» (p. 212). Come scrive Vallée nelle ultime righe del testo, «le ermeneutiche di Gadamer e Ricœur si sforzano di descrivere il debito infinito del pensiero e

della comprensione nei confronti del linguaggio, attraverso cui noi siamo da sempre aperti all'essere» (p. 221).

Questo studio, per la solidità delle argomentazioni e il sapiente uso di una vasta bibliografia, riesce senza dubbio nell'intento dichiarato di mostrare le affinità tra le ermeneutiche di Gadamer e Ricoeur riguardo al linguaggio. Unico rammarico, certo dovuto a una scelta consapevole dell'autore, è che i lineamenti di tale «somiglianza di famiglia» siano tracciati solo per la via epistemologica d'andata, che va dal linguaggio all'essere, e non per la via ontologica di ritorno, che va dall'essere al linguaggio. Insomma, l'autore decide di non prendere sul serio il punto d'inversione, presente in Gadamer come in Ricoeur, in cui il linguaggio dell'interpretazione diventa linguaggio della comprensione, in cui il senso diventa evento e l'attivo si fa passivo. Sotto silenzio è passato insomma il lato oscuro della concezione del linguaggio di ogni ermeneutica ontologica, che crede di avere come origine e fine non la costruzione e rinegoziazione del senso umano di fronte ai suoi limiti ontici e sociali ma la predisposizione all'ascolto del senso dell'essere.

Recensione a

Timothy C. Campbell, *Improper Life. Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*

University of Minesota Press 2011

di Antonio Lucci

Il testo di Campbell *Improper Life. Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, edito nel 2011 dalle University of Minesota Press, si pone come un'interessante indagine trasversale sui temi della biopolitica e della tecnica attraverso – principalmente – quattro autori: Martin Heidegger, Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Peter Sloterdijk. Sullo sfondo, anche se meno tematizzati a livello esplicito, Michel Foucault e Gilles Deleuze contribuiscono a creare lo scenario su cui si svolgono le argomentazioni dell'autore.

Innanzitutto bisogna notare un'interessante slittamento semantico – forse il maggior punto di lontananza da Foucault – operato da Campbell: il passaggio dall'uso del termine “biopolitica” a quello “thanatopolitica”.

Questo passaggio è dovuto al fatto che l'autore intende occuparsi molto più dei rapporti di gestione della morte nelle società contemporanee, di quanto non intenda fare con le pratiche di gestione della vita della popolazione a livello demografico, sanitario, statistico, che invece erano l'obiettivo strategico del Foucault degli anni '80.

In quest'ottica appare particolarmente fecondo il nesso thanatopolitica-tecnica, che sarà il filo conduttore di tutto il testo: il problema della tecnica verrà analizzato in relazione alla politica e ai corpi dei soggetti, per trovare (entro la cornice individuata dagli autori summenzionati) una chiave di lettura ai fenomeni che nella contemporaneità regolano i rapporti tra vita, morte, comunità, tecnologie e strutture di potere.

Il primo capitolo del testo è dedicato a un serrato confronto con Martin Heidegger, che si svilupperà nell'analisi della coppia oppositiva *proper/improper writing*, vero e proprio asse portante del testo di Campbell.

Campbell prende in esame i testi più esplicitamente dedicati da Heidegger al problema della tecnica tra gli inizi degli anni '40 e la metà degli anni '50 (tra cui mancano, in maniera abbastanza eclatante però, le conferenze di Brema e di Friburgo): il *Parmenide*, i testi su Hölderlin, la *Lettera sull'umanismo* e il saggio *La questione della tecnica*.

In particolare attraverso la lettura del *Parmenide* Campbell sviluppa un'interessante analisi mediologica (sulla scia del teorico dei media tedesco Friedrich Kittler) del pensatore di Messkirch, che pone come basilare in quel testo l'accoppiamento tra *handwriting-proper writing* e *mechanical*

writing-improper writing. Per Heidegger infatti la scrittura con la macchina da scrivere è un esempio di nichilismo, di oblio dell'essere, in quanto appiana le differenze individuali, il rapporto del singolo con l'Essere, sostituendolo con una massificata "comunicazione", che assume i suoi tratti più oscuri nel regime comunista. Gli altri saggi di Heidegger presi in considerazione da Campbell vengono letti alla luce del *Parmenide*, sempre tenendo come cardinale la differenza qui istituita tra *proper* e *improper writing* (che è poi all'origine della differenza tra *proper* e *improper life*). Quindi ne *La questione della tecnica* alla luce della divisione *proper/improper writing* è riletta tutta l'interpretazione del fenomeno-tecnica che qui viene data, rilevando che i concetti-cardine del saggio (quelli di *Ge-stell* e di *Bestand*) sono dei concetti che esplicano le modalità del darsi da un lato (il *Ge-stell*) del mondo della tecnica all'epoca del dispiegamento planetario dell'*improper writing*, dall'altro – il *Bestand* – dell'essere umano che perde la propria identità singola e diventa totalmente *improper*.

Rileviamo in questo punto quello che forse rappresenta uno dei punti più deboli del libro: l'interpretazione, quasi la forzatura, dei testi analizzati, che vengono piegati – o in cui viene costantemente ricercato – un punto di collegamento alla tematica del *proper/improper writing*.

Già nell'analisi dei testi heideggeriani si nota questa tendenza: ad esempio nella riduzione del concetto di *Bestand* a nome-collettore per la vita nell'epoca dell'*improper writing*, laddove Heidegger non avrebbe mai accettato tale riduzione, essendo il *Bestand* non solo un nome per descrivere le dinamiche umane (che, dal canto loro, attraverso il concetto allargato di *Dasein*, non sono mai riducibili all'essere umano – il *Dasein* infatti non è totalmente coincidente con "l'essere umano" – considerato agambenianamente come nuda vita), e soprattutto laddove Heidegger sottolinea più volte che l'essere umano, pur correndo costantemente il rischio di ridursi a *Bestand*, non può mai, ontologicamente, diventarlo.

Vengono letti in quest'ottica anche i saggi su Hölderlin (dove l'alternativa *proper/improper writing* si trova rispecchiata tra *proper/improper nearness*, *nearness* che viene secondo Heidegger istituita dalla poesia), e la *Lettera sull'umanismo* (dove sull'alternativa *proper/improper writing* sarebbe secondo Campbell ricalcata quella tra esistenza privata e dimensione pubblica, tra *proper/improper communication*).

Laddove nel caso del confronto con Hölderlin la riproposizione dell'opposizione appare particolarmente feconda, appare invece una forzatura del pensiero heideggeriano la lettura de *La lettera sull'umanismo* attraverso le categorie del *proper/improper writing* al fine di derivare dalla *improper communication* una differenza ontologica tra esseri umani *proper* e *improper* (questi ultimi creati dalla comunicazione di massa figlia delle nuove tecnologie di diffusione della scrittura), che sia descrivibile attraverso il lessico agambeniano della differenza tra *bios* e *zoé*.

Passando alla lettura del secondo capitolo, vediamo che qui Campbell si confronta innanzitutto con Giorgio Agamben.

Ritroviamo fin da subito, in questo confronto, il tentativo di Campbell di ricondurre le analisi del pensatore italiano nell'orizzonte della dicotomia *proper/improper writing* individuata attraverso Heidegger.

Nell'analisi di Agamben questa coppia contrappositiva permette a Campbell di evidenziare un importante impensato del filosofo italiano: la mancata considerazione dei nessi tra tecnica e dispositivi bio- e thanatopolitici. La riduzione del *Ge-stell* heideggeriano al concetto di "dispositivo" (che Campbell a volte riporta in francese, *dispositif*, essendo il termine di origine foucaultiano-deleuziana nell'accezione in cui Agamben ne fa uso, mentre a volte ne lascia la traduzione inglese, *apparatus*) in Agamben, e la determinazione di quest'ultimo come la struttura che crea i soggetti, causano infatti un inglobamento nelle strutture di potere delle peculiarità tecnologiche e mediologiche, e dei loro effetti, che una considerazione più precipua del fenomeno-tecnica nella sua specificità dovrebbe portare con sé.

Forse l'unico punto debole delle analisi di Campbell su Agamben è l'eccessivo risalto dato a un testo minore nel corpus dell'autore italiano – *Che cos'è un dispositivo?* – che, pur se analizzato in connessione con un'opera ben più rilevante, come *Il regno e la gloria*, diventa un vero e proprio cardine del capitolo, forse al di là del valore che il testo assume nel pensiero del suo stesso autore.

Rispetto al misconoscimento del lato tecnico dell'*apparatus* operato da Agamben Campbell trova che la "filosofia dell'impersonale" di Roberto Esposito (di cui Campbell è anche curatore in lingua inglese), "incarnando" la divisione *proper/improper* nel corpo stesso degli individui, porti alla possibilità di definire concretamente la thanatopolitica come il processo che porta alla fusione di cose e persone, rendendo le due cose coestensive in un essere vivente (p. 72).

A partire da alcune notazioni sull'*immunitas* nel pensiero di Esposito Campbell passa all'analisi di un altro grande pensatore dell'immunologia filosofica contemporanea, Peter Sloterdijk, a cui è dedicato il terzo capitolo.

È forse in questo capitolo che si fanno più evidenti l'arbitrarietà e la parzialità delle scelte di Campbell per quanto riguarda i testi analizzati al fine di ritrovare un filo conduttore (bio-) thanatopolitico nel pensiero dell'autore preso in considerazione. I testi di Sloterdijk analizzati infatti sono *L'ultima sfera*, *Terrore nell'aria* e *Ira e Tempo*, che rappresentano, in particolare i primi due, testi minori nell'impianto di pensiero sloterdijkiano, e soprattutto, testi minori sia per quanto riguarda la prospettiva mediologica che quella tecnologica. Spicca in questo senso in maniera particolare l'assenza del testo-chiave dell'immunologia sloterdijkiana recente, *Du musst dein Leben ändern*, che al momento della pubblicazione del libro di Campbell era uscito già da tre anni in Germania.

Se dunque da un lato le analisi di Campbell colgono con acutezza un punto cruciale della teoria di Sloterdijk, vale a dire i problemi che ha il filosofo di Karlsruhe a mediare la dimensione immunologica individuale e quella collettiva della *communitas*, dall'altro la sopravvalutazione di un

capitolo della trilogia di *Sphären* (l'VIII del II volume, che costituisce il corpus de *L'ultima sfera*), unita alla mancata considerazione del grande ruolo dato all'immunologia individuale in *Du musst dein Leben ändern*, porta Campbell a piegare il pensiero immunologico di Sloterdijk in una direzione estranea a quella presa dall'autore.

È infatti il ruolo della globalizzazione nel pensiero di Sloterdijk a essere mal interpretato da Campbell nei termini della dicotomia *proper/improper*: Campbell sostiene che la globalizzazione, rendendo ogni luogo e persona identica alle altre, funzioni in Sloterdijk come il dispositivo del *proper/improper writing* in Heidegger. Ciò che qui l'autore non coglie è che, se Heidegger nel *Parmenide* esprime la critica a una possibilità di darsi della tecnica (quella del *writing* come *improper writing*), possibilità che non è l'unica e che non è irreversibile, Sloterdijk invece tratta della globalizzazione come di un processo che vede nei tempi recenti solo un cambiamento di modalità, ma che invece è sempre stato presente nella storia dell'umanità occidentale.

Questa storia della globalizzazione, prima dal punto di vista ontologico, teologico, concettuale, e solo da ultimo da un punto di vista pratico (frutto delle grandi esplorazioni) viene analizzata da Sloterdijk nel corso di tutto il II volume di *Sphären* e nel testo *Im Weltinnenraum des Kapitals*, che non vengono mai il primo – eccezion fatta per il succitato capitolo VIII –, e solo due volte (per altro in maniera episodica) il secondo, presi in considerazione da Campbell.

La mancata considerazione di importanti testi sloterdijkiani (ancora *Im Weltinnenraum des Kapitals*, e il terzo volume della trilogia di *Sphären*) porta Campbell anche a paragonare erroneamente il fenomeno del comunismo leninista così come lo aveva descritto Heidegger nel *Parmenide* e quello dell'Islam così come viene analizzato da Sloterdijk: il filosofo di Karlsruhe più volte infatti torna sul punto che l'Islam non può in alcun modo essere considerato un nuovo punto di aggregazione dell'ira (dopo il cristianesimo e il comunismo), in quanto manca ad esso una prospettiva partitica, progettuale e – potremmo dire ponendoci in linea con le analisi di Campbell – mediologica.

In questo modo il pensiero della globalizzazione di Sloterdijk viene proiettato retroattivamente anche sui saggi *Regole per il parco umano* e *La domesticazione dell'essere*, portando Campbell a sostenere che in Sloterdijk vi sarebbe una considerazione messianica delle biotecnologie (p. 115), che sarebbero l'unica via d'uscita al pensiero apocalittico dell'autore, basato sulle sue idee immunologiche collegate al fenomeno-terrorismo espresse in *Terrore nell'aria*.

Il fraintendimento in questo punto si fa palese, in quanto Sloterdijk – in particolare nel terzo volume di *Sphären* e soprattutto in *Du musst dein Leben ändern* – tratta dell'immunologia in tutt'altra accezione, che paradossalmente lo avvicina alla proposta costruens avanzata da Campbell nell'ultimo capitolo.

Qui infatti l'autore propone, sulla scorta di un ripensamento del concetto di *soin de soi* dell'ultimo Foucault, una teoria della *téchne* come *attention and play*, che ricorda per certi versi la ripresa immunologica della stessa tematica foucaultiana da parte dell'ultimo Sloterdijk, che mette sempre di più l'accento sulle pratiche (antropo- e auto-) tecniche individuali.

Sulla proposta di un ripensamento della tecnica come *attention and play* si chiude il testo di Campbell, che può essere considerato un ottimo tentativo di porre a confronto pensatori cruciali della contemporaneità come Heidegger, Agamben, Sloterdijk, Esposito, ma che pecca forse nel voler imporre a tali autori una lente interpretativa troppo ristretta (quella della dicotomia *proper/improper writing*), rischiando in alcuni punti decisivi di risultare riduttivo.

Discussione

Il soggetto, unica onda inconfrontabile. Sulla *Psicopatologia generale* di Karl Jaspers

di Luciano De Fiore

Guardando ai fatti, ci chiediamo spesso se essi abbiano senso. E non solo per noi. Se insomma il significato di un evento sia riconducibile a dati "oggettivi". Se la crisi economica, le complesse vicende socio-politiche, le nostre stesse quotidiane esperienze personali abbiano un senso. A volte sembrano spiegabili, relazionabili ad un insieme di ragioni, altre appaiono oscure e incomprensibili. Soprattutto quando l'accaduto è abnorme, quando siamo costretti a chiederci che senso abbia l'uccisione di innocenti, o lo sfruttamento di minori, o il dolore comportato dal protrarsi di una malattia. È allora che abbiamo la sensazione che il senso dipenda molto anche dalla nostra comprensione di quel particolare avvenimento, dai valori e dai parametri coi quali lo valutiamo. Il significato, insomma, non sembra iscritto nel fatto, ma frutto del nostro disporci nei suoi confronti. Il farsi del senso dipende da noi. Non sempre è stato così. Dobbiamo a una fase particolare della grande cultura europea di inizio Novecento (a Dilthey, a Max Weber, a Husserl) l'aver reintrodotta il soggetto e le sue prerogative nella considerazione dei fatti e degli eventi. Ed a Karl Jaspers.

È storia di cent'anni fa. Nel 1913, esattamente un secolo fa, Jaspers pubblicò trentenne, su richiesta diretta dell'editore Springer, la *Psicopatologia generale*, un testo fondamentale per la psichiatria a venire. Si era trasferito ad Heidelberg nel 1907 da Berlino per completare gli studi di medicina, dopo un inizio a giurisprudenza. Ad Heidelberg entra in contatto con figure quali Max Weber, Georg Lukács, Friedrich Gundolf ed Ernst Bloch. Sempre ad Heidelberg conosce Gertrud Mayer che sposa nel 1910. Terminati gli studi di medicina con una tesi di dottorato su "Nostalgia e crimine", lavora come assistente volontario nella clinica psichiatrica diretta da Franz Nissl. Cinque anni dopo, esce dunque la *Psicopatologia generale* e con quest'opera poderosa chiude, a sorpresa, la sua carriera di medico e di psichiatra, iniziando formalmente quella di filosofo. Rifondando su basi metodologicamente nuove la psicopatologia: Jaspers infatti non cerca tanto le "cause" della follia, ma appunto il suo senso per il singolo individuo che ne è affetto. Un senso che in qualche misura può essere diltheyanamente compreso, più che spiegato, all'interno di una cornice opaca, eppure luminosa, che è l'enigma dell'umano.

Nella Prefazione alla prima edizione, scrive: «Nella psicopatologia, è dannoso credere di dovere semplicemente apprendere la materia; non si deve imparare la psicopatologia, ma si

deve imparare ad osservare psicopatologicamente, a porre problemi psicopatologicamente, ad analizzare e riflettere psicopatologicamente». La vicenda della psichiatria moderna si apre dunque con due grandi gesti di rinnovamento. Da un lato, appunto, l'indirizzo fenomenologico-esistenziale di Jaspers, dall'altro l'avventura della psicoanalisi. Pur distinte, li accomuna l'idea che il sintomo sia un simbolo, che il sintomo voglia dire qualcosa. E che il terapeuta, di fronte al sintomo, debba porsi come un interprete, nota Federico Leoni nel ricco saggio introduttivo alla nuova, accresciuta edizione italiana della *Psicopatologia generale* (Il Pensiero Scientifico Editore, traduzione della edizione definitiva del 1946). Ma, secondo Jaspers, Freud confiderebbe troppo nell'interpretazione, svalutando così una comprensione "genetica" dello psichico basata sull'immedesimazione nei vissuti di coscienza dell'altro. È il medico a doversi far filosofo, afferma Jaspers riprendendo la ben nota espressione di Ippocrate (*Iatros philosophos isotheos*): il medico che si fa filosofo è pari a un dio. Occorre scontare in partenza il "pregiudizio diagnostico", il rischio di assolutizzare assunti pur corretti. L'errore in cui lo psichiatra può incorrere consiste appunto nell'assolutizzare lo schema generale da cui muove. Sia che si pensi che l'anima sia coscienza e null'altro, sia che invece si ritenga che il corpo sia tutto e l'anima solo un epifenomeno dei processi cerebrali, oppure che il soggetto sia una stazione di passaggio delle relazioni ereditarie. Attenzione, «non solo l'assolutizzazione della totalità [dell'umano] è falsa, ma anche quella che crede di aver colto la vera totalità dell'uomo nell'insieme di tutte le totalità».¹ Richiamando Nicolò da Cusa, Jaspers ritiene al fondo che l'individuo possa esser spiegato solo a partire da se stesso, non essendo afferrabile nell'insieme, *individuum est ineffabile*: «Nonostante sia incastrato come essere biologico entro rapporti ereditari e come essere psicologico nella comunità e nella tradizione spirituale [...], il singolo non è semplice passaggio per questi, non è mai risolvibile, ma rimane sé stesso, unico, in sé, in una concezione storica come pienezza del presente, come unica onda inconfontabile tra le infinite onde del mare e nello stesso tempo specchio del tutto».² Per Jaspers, diviene allora un fattore rilevante anche nel decidere dell'efficacia stessa di un trattamento la personalità dello psichiatra ed il suo orientamento "filosofico" ed insieme la singolarità del paziente, per quanto più o meno riconducibile ad una certa qual "tipicità". Ogni caso singolo ha certo bisogno di un approccio oggettivo dello psichiatra che ne valuti i sintomi e li combini in una diagnosi nosologica, ma questa non può prescindere dai dettagli delle esperienze soggettive del paziente e dalle sue idee riguardo la genesi dei propri sintomi e problemi. L'analisi del vissuto cosciente del paziente è quindi il prerequisito essenziale per la conoscenza del mondo in cui vive, e del modo in cui egli si pone nei confronti di questo mondo (Giovanni Stanghellini). Non sarebbe produttiva

¹ K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, saggi introduttivi di F. Leoni e U. Galimberti, Il Pensiero Scientifico Editore, VII ristampa, Roma 2012, p. 800.

² Ivi, p. 803.

una psicopatologia che si limitasse a ricercare topologicamente le cause del disagio psichico, specie di quella situazione-limite che è il delirio primario, vera cartina di tornasole della psichiatria. Con la sua opera, infatti, Jaspers non intende fornire soltanto una tassonomia, una classificazione dei fenomeni psichici abnormi, ma riflettere piuttosto su quali strumenti disponiamo per comprendere la mente dell'altro. Il fulcro dell'indagine psicopatologica divengono allora le esperienze soggettive del paziente, quel che il prova e quel che è in grado di riferire tramite i suoi linguaggi. Compito dello psicopatologo è cercare di riattualizzare queste esperienze altrui nel proprio mondo, il che è passato sotto il nome di empatia, pur riconoscendo che questa riattualizzazione ha dei limiti. Il principale dei quali è costituito proprio dalla incomunicabilità delle esperienze psicotiche, in primis i deliri primari.

Col delirio primario, concetto-chiave della ricerca jaspersiana, siamo nella situazione psicopatologica in cui non è affatto detto si dia una qualche debolezza dell'intelligenza. Anzi: in chi delira, «la critica non viene distrutta, essa si pone al servizio del delirio. Il malato pensa, esamina le ragioni e gli argomenti opposti, come farebbe se fosse sano».³ Nelle idee autenticamente deliranti, infatti, l'errore sta nel materiale del ragionare, diciamo così, mentre il pensiero formale è completamente intatto: il ragionamento non fa una piega, anche se - per il soggetto che delira - le cose, improvvisamente, significano tutt'altro. L'autentico delirio sarebbe quindi caratterizzato dalla sua intrinseca incomprensibilità e, di conseguenza, dalla nostra impossibilità di interpretarlo analogicamente sulla base dei nostri normali vissuti. Il delirio primario appare pertanto a Jaspers un vero problema del pensiero, proprio perché chi delira può non presentare alcun disturbo della percezione. Jaspers si discostava così dall'indirizzo di Kräpelin, secondo il quale si dava comunque un'origine organica o psicogena del delirio. Dove si radica dunque la patologia? L'approccio fenomenologico gli consente di descriverla legandola alla struttura stessa della coscienza delirante. La follia risulterebbe disumanizzata, viceversa, se ricondotta, e ridotta, ad un disturbo organico-somatico. Tuttavia, nel delirio risulta un residuo d'incomprensibilità, di inaccessibilità. Di nuovo si affacciano i limiti della psicoanalisi, gli stessi - secondo Jaspers - di ogni psicologia comprensiva che non riconosca i propri limiti: «la psicoanalisi è restata cieca dinnanzi a questi limiti. *Essa voleva comprendere tutto*».⁴

Oggi la contrapposizione tra l'impostazione fenomenologica e quella psicoanalitica può apparire meno netta: «se da un lato è vero che l'analisi dei fenomeni che si danno alla coscienza sono l'oggetto da cui prende inizio l'indagine fenomenologica, è solo per un inveterato equivoco che si intenda il termine «coscienza» in termini restrittivi e cioè contrapposti al termine «inconscio». È assai più corretto dire che la fenomenologia filosofica e clinica si occupa delle condizioni di possibilità dell'apparire dei fenomeni così come si danno coscientemente - ed essendo tali condizioni di possibilità

³ Ivi, p. 105.

⁴ Ivi, p. 392.

al di là dei confini della vita cosciente, è chiaro che esse estendono la propria indagine alla dimensione inconscia».⁵

Tornando al delirio, Jaspers ritiene che esso sia legato ad un errore di giudizio, che nasca cioè da un incontro “sbagliato” tra la coscienza e la realtà. La tragedia della malattia psichica consiste nel fatto che il delirio personale, essendo incomprensibile, impedisce ogni comunicazione intersoggettiva.⁶ Rinchiude chi ne soffre nella solitudine più atroce, rivelandosi come il disturbo per eccellenza della comunicazione. Chi delira, non riesce a comunicare la propria esperienza di vita in un mondo condiviso. Jaspers non è solo nel ritenere il delirio, per definizione, inintelligibile. Dopo di lui altri, come Kurt Schneider e Michel Foucault, hanno sostenuto, pur con argomenti diversi, l’indecifrabilità del delirio. La questione ha attraversato l’intera storia della psichiatria del Novecento, contrapponendone i protagonisti. Alcuni, infatti, hanno variamente confutato il dogma dell’ininterpretabilità del delirio, come Binswanger o Eugenio Borgna. In ogni caso, secondo Jaspers, si dovrebbe sempre mirare a realizzare una relazione profonda tra il mondo del paziente e chi ne ha cura, in modo da far tesoro dei suoi pensieri e sentimenti. La fenomenologia trascendentale di Husserl consente appunto a Jaspers di valorizzare gli aspetti ermeneutici e dialettici della pratica psichiatrica clinica quotidiana, basata su intuizioni, e insieme di mettere a profitto il dato intuitivo all’interno di cornici teoretiche altamente specifiche.

Se tuttavia resta un che di incomprensibile, è anche vero che “lo spirito non può ammalarsi”. Qui emerge un tratto, diciamo così, ottimistico del pensiero jaspersiano. Dove non arriva la comprensione dello psicopatologo, può arrivare l’appropriazione comprensiva del filosofo, in grado di cogliere l’esperienza vitale anche di soggetti schizofrenici. Per esempio, attraverso la loro elaborazione creativa. Jaspers fa gli esempi illustri di Hölderlin, Kandinsky, Strindberg e van Gogh, agli ultimi due dei quali dedicò un saggio famoso.⁷

Filosofia come cura dell’esistenza, come prendersi cura del proprio sé stesso - nel linguaggio jaspersiano - in quanto soggetto che è nel mondo, che vi appartiene non solo come io empirico, ma come esistenza possibile, dal momento che la totalità del mondo lo trascende, perché l’io è al mondo in un modo che va al di là dell’esserci mondano.

⁵ G. Stanghellini, *L’equivoco della coscienza. Fenomenologia, coscienza, inconscio*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», I, 2012.

⁶ Diversa è la questione, delicata e complessa dei cosiddetti deliri collettivi. Anche la credenza religiosa ne è investita. Come ha colto con acutezza Remo Bodei, «si ha fede nell’assurdo perché l’assurdo ha, in fondo, una sua “verità”, che, appunto, “non è materiale, ma storica”. Anche quando credo di credere *quia absurdum*, in realtà *credo quia non absurdum*» (R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Editori Laterza, Bari-Roma 2000, pp. 48-49).

⁷ K. Jaspers, *Strindberg e Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin: uno studio psichiatrico*, trad. it. B. Baumbusch e M. Gandolfi, Colportage, Firenze 1977; come *Genio e follia*, Rusconi, Milano 1990; con prefazione di Umberto Galimberti e un saggio di Maurice Blanchot, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

Per questo la *Psicopatologia generale* non è soltanto la sistematizzazione geniale delle unità elementari dell'esperienza psicologica abnorme, la definizione di nozioni-chiave come quelle di forma, contenuto, allucinazione e delirio. Il testo è anche una grande lezione di metodo, una riflessione capace di coinvolgere e appassionare generazioni di psichiatri e, insieme, di pensatori come Hannah Arendt, Paul Ricœur, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer. E di suscitare interesse ed emozioni anche in chi, a distanza di cent'anni, si accosta a questa prosa rigorosa e raffinata, antidoto prezioso ad ogni tentazione riduzionistica sia della psichiatria, sia del pensiero filosofico.

Recensione a

Guido Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*

Königshausen & Newmann 2012

di Loretta Iannascoli

Finora si è tentato di definire l'identità personale a partire dalla continuità di stati o eventi psicologici o somatici, oppure dal processo lineare e autoreferenziale della mera riproduzione del proprio sé. In questo volume, il primo in lingua tedesca, Guido Cusinato propone invece di affrontare il problema del percorso d'individuazione della persona come conseguenza di un'esperienza di crisi, di rottura, di messa in discussione di se stessi. La costituzione dell'identità personale diventa in tal modo il risultato di un percorso di formazione con cui l'individuo si prende cura di se stesso e del mondo e dà origine a un nuovo inizio. Percorso d'individuazione ed esercizio di trasformazione vengono in tal modo a coincidere. È in questa direzione che l'Autore vede emergere la possibilità di un nuovo concetto di orientamento e di libertà alternativi alle logiche dominanti nella società liquida. Nell'*Introduzione* l'Autore osserva come dall'inizio degli anni ottanta nelle società del benessere si siano affermate due concezioni basate sullo stesso concetto di libertà: il neoliberalismo sul piano economico e il relativismo nichilista sul piano filosofico. Secondo l'Autore ambedue, pur essendo formalmente in contrasto fra loro, intenderebbero la libertà come il diritto a estendere illimitatamente le proprie potenzialità, considerando ogni limite o valore – che non sia il rispetto puramente formale della libertà altrui – come un inutile impaccio o un residuo moralistico, tanto da fare della *deregulation* in campo economico ed etico il proprio credo.

Questo nuovo concetto d'individuazione, e quindi di libertà, viene sviluppato da Cusinato attraverso un riferimento diretto a Schelling e a Scheler. Un primo importante risultato di questo volume è proprio quello di dimostrare l'influenza determinante di Schelling sull'ultima fase del pensiero di Scheler. Ma accanto a questo riscontro sul piano filologico vi è anche una convergenza a livello teoretico: ambedue intuiscano la centralità dell'atto di autotrascendimento nel processo d'individuazione (Schelling nel concetto di estasi dall'io e Scheler in quello di riduzione, o messa fra parentesi dell'egocentrismo). In questo atto di *autotrascendimento* l'individuo determina uno scarto nei confronti della propria prospettiva abituale e nella misura in cui riesce a distanziarsi e a guardare le cose in modo nuovo, impara a vivere se stesso e l'altro come «*sorpresa*». Ma questo svuotamento

dalla saturazione egologica non sarebbe stato possibile se l'individuo non avesse trovato un punto d'appoggio al di fuori di sé, nell'alterità. L'alterità a cui qui pensa Cusinato, come viene messo in luce nell'ultimo capitolo, non è il modello ma l'esemplarità (*Vorbild*).

Più nel dettaglio, nel primo capitolo l'Autore mette in luce l'influsso di Schelling sull'ultimo Scheler, sottolineando l'importanza del concetto di *ex-centricità*, la cui matrice storica va attribuita proprio a Schelling, il quale fu il primo ad usarlo in senso antropologico riprendendo il termine con cui Keplero aveva definito il movimento ellittico (e, appunto, eccentrico) dei pianeti e rendendolo una metafora emblematica della natura e della libertà umana: l'agire dell'uomo, e quindi il suo essere libero, non si riferisce esclusivamente alla centricità, non è un moto perfettamente circolare, ma viene continuamente controbilanciato dalla presenza di un secondo fuoco (costitutivo dell'*ex-centricità* umana). *Ex-centrico* – scrive Schelling – è *quel principio libero, indipendente dal centro che spinge e muove*. L'Autore recupera il senso del progetto teoretico-speculativo dei due filosofi, penetrando nelle radici del loro pensiero e ritrovando le immagini radicate nella sfera affettiva a testimonianza ed espressione della profondità e della qualità del loro sentire affettivo. L'*angoscia del vivere*, sentita dall'uomo che abita il mondo secondo la logica ego-centrica, sarebbe insanabile e lo lascerebbe in una posizione di stallo, se non fosse che l'*ex-centricità*, l'altro fuoco dell'ellisse, il centro perduto, non conservasse la sua autonomia, manifestandosi come esperienza del *vuoto* (*vuoto interiore* per Schelling, *vuoto del cuore* per Scheler), come *mancanza*, ma soprattutto lasciandosi presagire tramite la *Sehnsucht*, cioè la nostalgia e il desiderio struggente capace di generare la spinta propulsiva, strutturante e creativa diretta a ricercare ciò che deve essere riconquistato, aprendo alla possibilità di un movimento rotatorio di inversione e permettendo l'esecuzione di un atto, decisivo per i processi di crescita, di sviluppo e di tras-formazione dell'essere umano, descritto da Schelling come *estasi* e da Scheler come *riduzione fenomenologica*, in cui si richiede un atteggiamento che va sostenuto e affinato, che impone di superare l'autosufficienza e l'autoreferenzialità del soggetto, ovvero di abbandonare la propria centricità e di assumere il compito della costruzione della propria *ex-centricità*. *Rivelazione* e *autorivelazione*, che Scheler, in particolare, elaborerà anche attraverso il concetto di *Weltoffenheit*, diventano perciò altri due termini chiave fondamentali inerenti alle esperienze attraverso cui la persona può costruire l'*ex-centricità* a partire da un'intenzionalità che non poggia sul soggetto ma che proviene dal mondo. Una particolare attenzione viene dedicata al concetto di *autotrascendenza*. Sempre mostrando i denominatori comuni fra i due filosofi, vengono riassunti i modi diversi di declinarla, enumerando le diverse forme o connotazioni dell'evento trasformativo di *rinascita* e di *purificazione interiore* rappresentato dall'atto di trascendersi attraverso cui l'essere umano dà forma alla sua esistenza personale e "si prende *cura di sé*".

Avendo messo bene a fuoco le nozioni teoretiche e le immagini fondamentali, ovvero i veri e propri pilastri e le coordinate di base dell'antropologia filosofica di Schelling e di Scheler, il lettore può ora, senza incorrere in fraintendimenti, affrontare le rigorose indagini dei due capitoli successivi, in cui l'Autore evidenzia i puntelli delle teorie, i concetti centrali, i nodi e gli snodi essenziali, mostrando nel contempo e con chiarezza come essi si integrino e si compenetrino dando vita, nonostante alcune oscurità e incongruenze, a sistemi complessi assai ricchi, audaci ma anche aperti, non dimenticando di far capire quale siano le motivazioni di fondo che agiscono nei due filosofi presi in esame.

Il secondo capitolo è dedicato a Schelling che, a partire dalla *Freiheitschrift* inaugura, in discontinuità con la tradizione idealistica, una nuova filosofia della persona. Il testo chiarisce quali siano i passaggi chiave di un discorso che, incentrato sul concetto di libertà, mostra tutte le implicazioni insostenibili inerenti ad un concetto formale di libertà intesa come autonomia dell'io o come libertà di scelta. Contestando i presupposti dell'idealismo e dialogando criticamente con Spinoza, Schelling giunge alla formulazione di una nozione di libertà personale intesa quale facoltà del bene e del male. Viene ricostruita così la dinamica dell'argomentazione mostrando come l'esercizio della libertà sia in relazione con lo sviluppo della personalità, la quale proprio di fronte alla scelta concreta si trova nella possibilità di ascoltare il proprio nucleo più originario e di attuare la logica che conduce alla rivelazione e alla fioritura della persona. La novità introdotta da questa nuova concezione di libertà riguarda il modo di intendere il processo d'individuazione di un essere umano la cui natura appare a questo punto plastica, senza un'identità predefinita o precostituita, ma in grado di costruirsi nell'esercizio di una libertà intesa come vera e propria attività creatrice. Ritrovando le fasi e i momenti cruciali dell'elaborazione della filosofia della persona schellinghiana, l'Autore mostra come ad essere decisivo sia il passaggio dal concetto di *rivelazione*, intesa come manifestazione immediata di una essenza definita già in partenza, a quello di *autorivelazione*, quale espressione dell'autotrascendenza di una personalità, che poggia su di un fondamento oscuro, che vive una costitutiva originaria tensione e che, non ancora compiuta, cresce e si sviluppa in un infinito processo di formazione che viene vissuto come rinascita.

L'Autore, conducendo il lettore a scandagliare gli intenti profondi dell'argomentazione schellinghiana, mostra come questa nuova concezione antropologica vada a congiungersi con una nuova metafisica in cui Schelling, in contrasto con Spinoza, elabora una nuova immagine di Dio e dell'uomo e propone una diversa teodicea, non più ricercando la responsabilità dell'uomo o di Dio, ma ritrovando la fonte del problema in Dio stesso, nella *originaria tensione tra fondamento e esistenza*. Ripercorrendo gli sviluppi sistematici del suo pensiero, vengono individuati i motivi che spinsero il filosofo tedesco a riconoscere il carattere personale e vivente di Dio e a elaborare l'idea di un suo divenire. Rivisitando così le coordinate essenziali delle tesi schellinghiane della separazione di fondamento e esistenza, della differenza

fra prima e seconda creazione, si mostra come oscillazioni e difficoltà in cui si dibatte il suo pensiero vengono affrontate ponendo il divenire dell'uomo e la sua libertà in collegamento non più con il *fondamento* impersonale, l'abisso da cui Dio s'innalza, ma con l'*autorivelazione* di Dio come persona che si sviluppa liberamente; in rapporto non più alla *prima creazione*, con Dio che ha creato il mondo, ma alla *seconda creazione*, che diventa lo spazio in cui l'uomo può esercitare la sua libertà intesa come possibilità di scegliere il bene e il male. Nell'orizzonte che così si delinea, il male diventa una possibilità della libertà umana e il Dio che si autorivela il modello esemplare della possibilità di sconfiggerlo. E poiché la scelta per il bene contro il male promuove la persona e la rafforza, la figura mediatrice del Figlio di Dio diventa modello esemplare anche della sua rinascita. Nel lungo cammino di riflessione sulla libertà, Schelling giungerà così a ritenere che la libertà umana sia un processo di *imitatio Dei* che trova il suo fondamento nella partecipazione al processo attraverso cui Dio trionfa sul male. Nel profondo travaglio di questa fase del suo pensiero, la prova dell'esistenza di un Dio personale viene in questo modo rovesciata: se il male può essere vinto e se non c'è solo il male, allora Dio esiste, poiché Dio è presente in ogni vittoria del bene sul male.

Nel terzo capitolo è alla filosofia di Scheler che l'Autore rivolge l'attenzione, ripercorrendo le vie interne e tormentate attraverso cui il filosofo tedesco giunge a criticare il teismo tradizionale, elaborando nel contempo l'idea di un Dio diveniente. Scheler, così come Schelling, arriva a una nuova immagine di Dio cercando una soluzione alternativa al problema del male. Il capitolo illustra sistematicamente i paradigmi che puntellano le teorie che Scheler ha sviluppato fra il 1923 e il 1928, muovendo dalla sua critica al teismo del *nous poietikos* e alle aporie del Dio diveniente. L'Autore individua quali siano i presupposti e i passaggi fondamentali che permettono a Scheler di compiere il salto paradigmatico, quali le fonti ispiratrici, quali i punti nevralgici di questa fase critica e, nel contempo, assai creativa della sua speculazione, che si sviluppa attraverso la rielaborazione di termini costitutivi della sua filosofia quali *spirito* e *persona*, *eros* e *agape*, ponendo l'attività creatrice dell'*agape* non più in rapporto con lo spirito (che nella fase intermedia era equivalente alla persona) ma con la persona che assurge a centro reale dotato di forza dell'amare. Merito dell'Autore è quello di mostrare come Scheler sviluppa una antropologia filosofica della *Bildung* rimanendo ancorato a quel cristianesimo dal quale prende invece sempre più le distanze attraverso una metafisica dello spirito impotente e del Dio in divenire, lasciando anche emergere il senso del panenteismo scheleriano: dietro al mistero di un *Deus absconditus* e trascendente di cui non è possibile dire nulla, vi è il Dio che si fa immanente agendo nel mondo e manifestandosi attraverso la comunità d'amore delle persone, le quali, amando, entrano a *far parte* dello suo stesso movimento agapico, *partecipano* alla *creatio continua* in cui si realizzano valori nuovi e più alti.

Le pagine successive offrono un'approfondita e documentata ricognizione dei vari ambiti concettuali implicati nella comprensione della

persona umana con lo scopo di chiarire, come essa possa immettersi nel processo di formazione dell'identità personale e quali siano i momenti decisivi della costruzione della sua singolarità. Sempre in questo capitolo l'Autore si chiede come mai Scheler faccia ricorso al termine greco «*tèchne*» per designare la riduzione fenomenologica e suggerisce che in tal modo Scheler pensi a una tecnica di conversione (*Umkehrung*), nel senso della *tèchne tês periagogês* di Platone. Mettendo in discussione consolidate interpretazioni, l'Autore delinea così una convergenza fra la riduzione scheleriana e le tematiche della *cura sui* proposte da Pierre Hadot e riprese poi dall'ultimo Foucault. Più che un metodo epistemologico, come in Husserl, la riduzione in Scheler si rivela un esercizio di trasformazione del proprio modo di vivere, un esercizio antropologico di ri-posizionamento esistenziale nel mondo, ri-posizionamento che attraverso la messa fra parentesi della struttura autoreferenziale della soggettività permette l'aprirsi a un'intenzionalità che parte dal mondo e che chiama la persona alla propria destinazione. In questo modo appare chiaro perché la riduzione è, a ben guardare, un aver cura della propria seconda nascita in cui alla messa fra parentesi dell'ego subentra l'*umiltà* come modo dell'amare, in cui la persona si apre affettivamente alle fondamentali esperienze trasformative del *rispetto riverenziale* (*Ehrfurcht*) e della *meraviglia* nei confronti del mondo e, dunque, al mistero e alla sacralità di ogni esistente.

L'atteggiamento (posizionamento) totalmente attento, meravigliato, affascinato nei riguardi del mondo è alla base della tesi scheleriana della priorità della sfera emotiva su quella conoscitiva, secondo cui l'uomo può inoltrarsi nella pienezza del mondo solo affinando il proprio sentire affettivo e valoriale. Viene analizzata pertanto la struttura dell'apertura del mondo e al mondo (*Weltoffenheit*), ovvero le esperienze specifiche in cui si crea l'orizzonte nel quale il mondo si autorivela, esaminando le questioni fondamentali riguardanti il rapporto fra valori e esperienza, fra esperienza e funzione apriorica, i criteri per stabilire l'altezza del valore nel sistema gerarchico, le teorie della funzionalizzazione e dell'*ordo amoris* e delineando in tal modo una concezione secondo cui l'uomo è comprensibile solo come struttura aperta, come un essere in costruzione e, soprattutto e prima di ogni cosa, come un *ens amans*. La sua identità di persona si costituisce in un atto di trascendimento per prendere parte a qualcosa di diverso da sé. Ma il soggetto non si trascende da solo, l'atto di trascendimento avviene grazie all'altro il quale è l'unico ad impedirgli di rimanere intrappolato nella sua intrascendenza. Arrivando al fulcro della filosofia scheleriana, ritenendo l'amore il nucleo costitutivo fondamentale della persona, si spiega in che senso il fattore trasformativo è l'atto dell'amare in virtù del quale il soggetto *partecipa e prende parte* attivamente all'articolazione dell'identità altrui dando parallelamente forma al suo centro personale; in che modo la strada attraverso cui si acquisisce consapevolezza della propria personalità diventa la stessa in cui si sperimenta la propria appartenenza non solo agli altri membri della specie umana ma a tutti gli esseri, ossia la fratellanza, la solidarietà, la corresponsabilità dei destini.

L'Autore affronta infine il tema del *Vorbild*, sottolineando come la figura dell'esemplarità rappresenti per l'etica materiale di Scheler ciò che il dovere e la norma sono per l'etica formale di Kant: «a plasmare e a formare l'anima non sono regole formali astratte e universalmente valide, ma sempre e soltanto esemplarità». Le esemplarità, al contrario dei modelli, creano le condizioni trasformative di crescita, non attraverso norme o comandi, ma orientando la persona nell'esercizio del suo sentire, permettendole di trovare l'accesso alle sue emozioni, risvegliando e facendo fiorire i suoi strati affettivi, determinando un allargamento del suo orizzonte assiologico. Il *Vorbild* è un attrattore dell'identità ed è il presupposto per la trasformazione e il rinnovamento. La tesi sostenuta e argomentata è che non si tratta di processi imitativi dell'esperienza altrui, ma di veri e propri processi creativi: le vie dell'altro, la sua testimonianza, fanno breccia dentro, ridestano le fonti del suo saper venire a contatto con nuovi ambiti di realtà e di valori secondo modalità che sono confacenti alla sua personalità perspicua.

L'esemplarità diventa in tal modo una delle nozioni teoreticamente più originali del libro, in cui l'Autore riprende e sviluppa tematiche già affrontate in *Katharsis* (Napoli 1999) e in *La Totalità incompiuta* (Milano 2008). Con esemplarità l'Autore intende una *testimonianza* individuale scevra da qualsiasi intenzione pedagogico-moralistica: non appena ricadesse nella retorica del "voler dare il buon esempio" si uniformerebbe infatti alla logica del modello. Un modello è universale nella misura in cui rende tutti più uguali, mentre un'esemplarità è universale nella misura in cui rende tutti un po' più unici, motivando ciascuno a seguire un diverso percorso di trasformazione esistenziale (cfr. p. 187). L'esemplarità non trasmette contenuti, ma piuttosto promuove una forma di compartecipazione o partecipazione solidaristica (*solidarische Teilhabe*). Infine l'esemplarità fornisce un'importante chiave di lettura per l'interpretazione del rapporto fra Schelling e Scheler: ambedue insistono su una nuova immagine vivente del divino, intesa come fonte d'ispirazione della rinascita del centro personale. In questo senso la figura del Figlio, esplicitata da Schelling nella *Filosofia della mitologia* come momento mediatore della conversione (*Umkehrung*) e della riconciliazione con il Padre, diventa il punto di riferimento per l'uomo del processo di rinascita. Diventa cioè persona, intesa come espressione del processo di conversione (*Umkehrung*).

Concludendo, ci sembra importante da un lato sottolineare che per la prima volta viene condotta un'indagine approfondita e rigorosamente documentata sulla fonte schellinghiana del pensiero di Scheler chiarendo questioni assai controverse dell'ultima fase del suo percorso teoretico, e dall'altro rilevare che l'Autore individua e descrive con grande precisione i punti di snodo tra le questioni antropologiche, etiche e metafisiche affrontate nelle prospettive teoretiche di entrambi i filosofi.

Recensione a

Thomas Macho *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*

Galaad Edizioni 2013 (a cura di A. Lucci)

di Paola Martino

Ha vent'anni e non li dimostra! E' questa la considerazione più immediata e spontanea che viene in punta di penna allorché ci si misura con il tentativo di glossare lo spirito del saggio, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*, di Thomas Macho, recentemente edito in Italia, e curato da Antonio Lucci, per la collana *Matemi* (Galaad Edizioni). Il libro, che contiene una preziosa Prefazione del curatore, è la traduzione di un contributo significativo, apparso in Germania nel 1993, del filosofo viennese.

Thomas Macho, filosofo delle civiltà e antropologo dei media – come ebbe a definirlo Peter Sloterdijk, nel tentativo di cogliere la poliedricità di un simile intellettuale – in questo volume snello e, al contempo, intessuto, si pone nell'interstizio di saperi *prossimi* e *distanti* e, attraverso uno *sguardo archeologico*, capace di spingersi e scandagliare domini di conoscenza contigui e discosti come l'antropologia, l'etnologia, la linguistica e la psicologia del profondo, mette a fuoco la '*questione cruciale*', che funge da *fil rouge* del volume: *che cos'è la psicosi?* La domanda, radicale e decisiva, ricerca la sua risposta in una contaminazione paradigmatica capace di spingersi oltre gli steccati del freudismo imperante, e spesso indiscusso, in cui è rimasta intrappolata a lungo.

Attraverso una preliminare analisi *letterale* di quella che si presenta come un'*espansione*, una *dilatazione dell'anima*, un'*animazione* (p. 21) di un *mondo liquefatto, sconfinato e noggettuale* (che non è *esperienza nel*, ma un modo di *esperire* lo stesso), Macho pone in relazione *psicosi* e *cosmosi* e scrive icasticamente: "L'espressione 'psicosi' non designa un'esperienza, ma piuttosto l'incapacità di dare la scalata a quell' 'hot spot' della coscienza a partire da cui può essere descritta l'anima come materia mondana. [...] la storia della psicosi coincide con la storia di una *cosmosi*: con la storia della psicologia e di una terapeutica elaborata pneumatologicamente [...] questa storia può essere compresa e ricostruita solo come storia di un 'occhio interno' o, per meglio dire, di un 'orecchio interno', che si sottrae a ogni conseguente derivazione empirica" (pp. 23-25).

Il filosofo austriaco giunge a *reformulare le teorie psicoanalitiche dello sviluppo* mediante il superamento della *concentrazione scienziata freudiana* sui "processi di reperimento oggettuali". L'oggetto eretto a *bersaglio delle pulsioni* conduce all'occultamento dei *rapporti mediali*, ovvero di "quelle

forme di rapporto primarie ed elementari [...] che si sottraggono alla presa oggettivistica” (p. 44).

La *Bildung*, la formazione individuale, prende forma in un *ambiente mediale prenatale* (amniotico-placentario), in cui ciò che si sottrae è proprio l'*oggetto* (tanto caro alla psicanalisi). Seguendo l'argomentazione affascinante di Thomas Macho, “Prima delle fasi orali (e del loro orientamento all' “oggetto” del seno materno) abbiamo vissuto una fase *fetale* della comunicazione sanguigna, sulla quale sappiamo ancora così poco; prima della fase anale e dei primi piaceri per gli oggetti espulsi dall'intestino, abbiamo innanzitutto un giorno, in una fase *respiratoria*, imparato a respirare; e prima dell'entrata nella fase edipica e genitale ci siamo mossi in un milieu *vocale-uditivo* fatto di voci e di eventi sonori. Mentre le fasi dello sviluppo secondo il modello classico possono venir caratterizzate dal godimento degli oggetti di turno, i precedenti stadi dell'ontogenesi non si lasciano classificare da nessun obiettivo o oggetto, ma da un *medium* del metabolismo: il *sangue* placentario, l'*aria* inspirata ed espirata, le onde sonore e le vibrazioni di risonanza del *liquido amniotico* e dei primi spazi perinatali abitati” (pp. 44-45).

La *teoria noggettuale* di Macho denuncia la difettività di un'impostazione in cui si consuma l'oblio di quelle *esperienze pre-soggettive, immersive e relazionali*, come scrive il traduttore e curatore Antonio Lucci, che sottendono alla formazione individuale.

La riscrittura degli stadi dell'ontogenesi in prospettiva mediale è preparatoria all'elaborazione di una nuova teoria su quel *martire/testimone dell'inconscio* (Lacan) che è lo psicotico. Ciò che l'autore di *Segni dell'oscurità* mostra in modo incontrovertibile è come qualsiasi minimo avanzamento della teoria sulla psicosi debba essere connesso ad una riforma della teoria psicanalitica dello sviluppo. Quest'ultima ha, infatti, secondo il pensatore austriaco, erroneamente interpretato e sottovalutato le *relazioni arcaiche e pre-natali tra madre e figlio* ed ha simultaneamente ignorato, *prigioniera com'era della grammatica vetero-occidentale*, la possibilità di ‘vedere’ nei *disordini psichici delle deformazioni della partecipazione, delle malattie dei media*, come sostiene Peter Sloterdijk a riguardo nel testo *Sfere I*.

La *teoria noggettuale* di Thomas Macho sottrae la *coscienza*, la sua dicibilità, all'imperialismo di quel dualismo soggetto-oggetto che ha tenuto in ombra i *processi mediali*, che ha finito per esiliare euristicamente tutto quanto sfuggiva a questa relazione, come, ad esempio, la *possessione*. In questa direzione argomentativa si muove il filosofo e storico della cultura nelle pagine più affascinanti del volume: *La resurrezione dei morti. Sulla logica della possessione*.

La lettura di questa torsione teorica disvela la vicinanza di autori come Thomas Macho, Heiner Mühlmann e Peter Sloterdijk. Proprio rispetto a questo *sentire comune* la Prefazione al volume del curatore e traduttore offre diversi spunti riflessivi.

Le parole di Antonio Lucci, quelle dette *innanzi*, da una parte, ci guidano e finiscono per indicarci i sensi di percorrenza per penetrare e attraversare

l'euforia di un pensiero vivace e *inattuale*, qual è quello di Thomas Macho, e, dall'altra, ci conducono entro un sentiero riflessivo trasversale, capace di connettere alcuni luoghi teorici e tensioni critiche inaggirabili per quanti intendono guardare e decrittare l'opera e la *grammatica* di un filosofo 'controverso' come Peter Sloterdijk.

Il curatore, che si è a lungo occupato del pensiero di Sloterdijk, attraverso la traduzione e la discussione critica di questo scritto di Thomas Macho, va a colmare un vuoto importante per quella filosofia *peninsulare* impegnata nell'esegesi sloterdijkiana. L'autore di *Segni dell'oscurità* è, infatti, un interlocutore difficilmente aggirabile per il filosofo tedesco, un *medium*, potremmo azzardare, per la comprensione autentica della sua *fatica del concetto*. Sloterdijk paga un dazio importante alla produzione filosofica machiana e all'assunzione della sua lezione. *Abitando* la riflessività radicale di Thomas Macho è possibile gettare un cono di luce ulteriore sull'interpretazione pensabile del filosofo Peter Sloterdijk.

Segni dell'oscurità diviene così, assumendo queste premesse, non solo un testo fondamentale per la *revisione* dell'*ostinato scientismo* freudiano e per un'immersione, seppur rapida, in uno squarcio significativo del pensiero del filosofo viennese, ma anche un'occasione per *vedere, diradare e custodire l'aperto* sloterdijkiano.

Nelle increspature del discorso di Thomas Macho, nelle pieghe della sua narratività, nei chiaroscuri della sua scrittura, che inopinatamente finiscono per condurre il lettore in uno spazio altro di significanza e di risonanza, incontriamo l'eterodossia accademica di un intellettuale spregiudicato ed estatico.

Thomas Macho, con questo saggio intessuto ed articolato, ci conduce, attraverso una scrittura che si lascia divorare e che si presta ad una lettura appassionata, sui fondali di un pensiero *originale, eccentrico, estraniante*.

Recensione a

Byung-Chul Han, *Eros in agonia*

Nottetempo Edizioni 2013

di Libera Pisano

Eros in agonia è il secondo libretto di Han edito da Nottetempo e restituito in una raffinata traduzione di Federica Buongiorno. In poche pagine il filosofo coreano-tedesco descrive l'amore ai tempi della società della stanchezza, tenendo insieme eros e politica, desiderio e pensiero. La riflessione di Han si fa strada attraverso un dialogo serrato e – talvolta – aspro con posizioni teoriche differenti. Se non risparmia né Foucault, né Agamben, né Žižek, né Derrida, è di gran lunga più clemente con Heidegger e Hegel, definito – a ragione – «sensibile all'Altro come nessun altro pensatore» (p. 38). Il debito con la filosofia di Heidegger è inequivocabile, tanto che Han riflette a partire dalle conseguenze erotiche e politiche dell'heideggeriano *das Abstandlose*, 'l'uniforme senza-distacco'.

La società contemporanea è stretta in una vicinanza totale e vive un eterno presente, che ha anticipato il futuro e reso fruibile il passato. L'eros è in agonia perché l'altro è scomparso. Agonizzante non è, dunque, un'idea illimitata d'amore che parte da sé, ma quella che necessita di un limite, il limite dell'altro. «L'eros conduce dall'inferno dell'Uguale all'atopia, anzi all'utopia del totalmente Altro» (p. 15). L'amore di Han, come il riconoscimento hegeliano, è conciliazione e ritorno che passa attraverso il sacrificio e la perdita di sé.

Costitutiva dell'amore è un'asimmetria, una differenza che difficilmente resiste al consumo e all'abuso dell'«inferno dell'Uguale» (p. 15). È per questa ragione che l'impossibilità di amare è legata ad una erosione dell'altro, conseguenza inevitabile della trasformazione narcisistica del sé. Inchiodato alla nuda vita, l'io è depresso, mai innamorato. Il narcisismo fa precipitare il soggetto in sé ed è antitetico all'estasi dell'amore che è strappo, «un volontario autosvuotamento» (p. 9) accompagnato da un sentimento di potenza.

La società della prestazione inchioda il soggetto all'autosfruttamento. Questo è il subdolo ricatto su cui farebbe leva il «regime neoliberale» (p. 20): la costrizione indotta del 'tu puoi' è fatale più del 'tu devi' perché si accompagna ad una parvenza di libertà. Il soggetto di prestazione è un servo-padrone condannato al suo sfruttamento, perché il capitalismo è soltanto colpa e debito. È questo il senso – e anche il destino? – dell'(in) felice polisemia tedesca di *Schuld*.

L'amore al tempo della società della prestazione non può non essere che «una formula per il godimento» (p. 25) in cui l'altro è solo oggetto/

strumento di eccitazione: pornografia. Il cuore di tenebra dell'amore è esorcizzato: la nuda vita, su cui il neoliberalismo ha appiattito l'ordine sociale, non tollera gli eccessi, né l'amore, né la morte. Più della morale, è la pornografia ad essere nemica dell'eros: se la prima è esposizione della nuda vita, il secondo è custodia di una riserva e di un mistero che seduce. L'ipervisibilità è annullamento del desiderio: «il porno – che massimizza, per così dire, l'informazione visiva – distrugge la fantasia erotica» (p. 63), che è fantasia dell'altro e per l'altro. La trasformazione pornografica del mondo è un effetto del capitalismo che rende merce ogni cosa offerta allo sguardo e profana – secondo l'uso del termine che ne fa Agamben, il quale sarebbe colpevole, tuttavia, di aver prestato il fianco «all'odierna trasformazione» capitalistica «del mondo» (p. 55) – l'Eros nel porno.

È palese lo sfondo politico dell'argomentazione di Han: non solo perché la de-erotizzazione è un prodotto della società della prestazione neoliberale, ma anche perché l'erosione dell'altro conduce ad un narcisismo solipsistico del sempre uguale. Alla pornografizzazione dell'eros corrisponde la tecnicizzazione della politica. La rivoluzione come desiderio erotico non è più possibile: «la negatività della trasformazione o del completamente Altro è estraneo alla sessualità» (p. 73) e alla politica. Non c'è più coraggio, ma una triste prudenza. Pornografia e tecnica sono eccessi di positività, rifugi che in una ripetizione costante scoraggiano l'azione timotica.

Il godimento carnale ha spodestato l'amore. Ma non c'è nessuna nostalgia romantica perché l'agonia dell'amore che descrive Han è, in fondo, agonia del pensiero duale. Da Platone in poi «il pensiero in senso enfatico sorge solo con l'Eros. Si deve essere stati amici, amanti, per poter pensare» (p. 85). L'eros è sinonimo dell'altro, di uscita da sé, di interruzione del solipsismo. Se c'è spazio solo per l'io, non c'è trascendenza. L'irruzione dell'altro è la speranza apocalittica per interrompere il ritmo ripetitivo dell'uguale, per emanciparsi dalla nuda vita e per ritornare a pensare.

