

Una perspicua introduzione al pensiero di un maestro della filosofia contemporanea: dagli scritti giovanili alla svolta ermeneutica degli anni Sessanta (*Finitudine e colpa, Il conflitto delle interpretazioni*), da *Tempo e racconto* (anni Ottanta) alle grandi opere dell'ultimo decennio, *Sé come un altro* e *La memoria, la storia, l'oblio*.

«Testimone privilegiato del nostro tempo, delle sue sofferenze ed angosce, così come delle sue difficili speranze, Ricoeur ha caratterizzato in un saggio famoso la sua riflessione filosofica, con l'immagine della "via lunga" da percorrere pazientemente sino in fondo, facendo i conti con tutti gli ostacoli e tutte le asperità dell'itinerario, traendo partito da tutte le occasioni d'incontro e di confronto. A tale stile di pensiero egli è restato costantemente fedele nel corso della sua operosa esistenza filosofica e noi vorremmo seguirlo in questo cammino, al termine del quale s'intravede la "terra promessa" di un'ontologia non già "trionfante", ma piuttosto "militante e spezzata" che, come Mosé, il soggetto che parla e riflette, può solo scorgere da lontano».

DOMENICO JERVOLINO, discepolo di Pietro Piovani e Paul Ricoeur, insegna Filosofia del linguaggio e Filosofia teoretica presso l'Università "Federico II" di Napoli. Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur* (1993²); *Ricoeur. L'amore difficile* (1995); *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica* (1996). Per Morcelliana ha pubblicato *Per una filosofia della traduzione* (2008) e ha curato di P. Ricoeur, *La Traduzione. Una sfida etica* (2002²); *Etica e morale* (2007).

ISSN 2280-6466

ISBN 978-88-372-1930-7



9 788837 219307

€ 12,00

13

Introduzione a Ricoeur

DOMENICO JERVOLINO

DOMENICO JERVOLINO

Introduzione a Ricoeur



PELLICANO ROSSO

biblioteca di
filosofia e storia

194.

0904

JER

MORCELLIANA



Il pellicano rosso
nuova serie
fondata da Paolo De Benedetti
13

INTRODUZIONE A RICOEUR

DOMENICO JERVOLINO

Introduzione a Ricoeur

MORCELLIANA



© 2003 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: maggio 2003
Seconda edizione: gennaio 2018

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-1930-7

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

AVVERTENZA

Il piccolo libro che propongo ai lettori italiani, dopo averne pubblicata una versione francese (*Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002), vuole fornire una nuova e sintetica introduzione al pensiero di Ricoeur. Ma con l'intento di non perdere mai di vista l'unità e la coerenza del suo itinerario filosofico e nello stesso tempo la ricchezza degli sviluppi e delle deviazioni che egli sceglie di seguire nel suo cammino e che solo uno sguardo superficiale potrebbe attribuire a una ispirazione eclettica.

La brevità dell'introduzione vuol fare da contrappunto alla vastità dell'opera complessiva del filosofo, mentre ho ritenuto di soffermarmi più ampiamente sull'ultimo lavoro, ancora poco noto, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, del quale è appena stata pubblicata la traduzione italiana.

Ringrazio Paul Ricoeur per avermi consentito la pubblicazione, così come per l'edizione francese, della sua *Lectio magistralis* del 24 aprile 2001 all'Università di Barcellona.

Dedico questo piccolo volume ai miei studenti dell'università di Napoli.

Tavola delle abbreviazioni

Quella che segue non è una bibliografia di Ricoeur; mi sono limitato alle opere più frequentemente citate, elencate in ordine cronologico e rinviando per le altre alle note; tra parentesi ho indicato il riferimento alle traduzioni italiane confrontate, che mi sono riservato, come sempre, di utilizzare liberamente.

- KJ = *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con Mikel Dufrenne), Seuil, Paris 1947.
- VI = *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950 (tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990).
- HV = *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, 1967³.
- FC = *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960 (tr. it. in un solo vol. di M. Girardet Sbaffi, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1972).
- DI = *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, riedito nel 2002 con la paginazione della prima ed. e una intr. di D. Jervolino).
- CI = *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969 (tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977).
- MV = *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975 (tr. it. di G.

Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981).

- TR = *Temps et récit*, 3 voll., Seuil, Paris 1983-1985 (tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1988).
- TA = *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986 (tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989).
- E = *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- SA = *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).
- CC = *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995 (tr. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997).
- RF = *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995 (tr. it. di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998).
- MHO = *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000 (non ho potuto confrontare la tr. it., appena pubblicata, di D. Iannotta: *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003).

Per la bibliografia ricoeuriana, sia primaria che secondaria, la fonte principale è costituita da: Frans Dirk Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire/ Primary and Secondary Bibliography. 1935-2000*, Leuven University Press - Éditions Peeters, Leuven 2000, che costituisce l'ultimo aggiornamento di un lavo-

ro imponente che ha impegnato lo studioso belga da circa un quarantennio. I lettori italiani potranno consultare anche le note bibliografiche che concludono i miei lavori: *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993² e *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

Tra gli studi più recenti, successivi alla bibliografia del Vansina, segnalo in particolare i due volumi di Jean Greisch: *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000 e *Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001.

Mi è gradito aggiungere a questi lavori di un illustre studioso ed amico, che è ormai uno dei protagonisti dell'ermeneutica contemporanea, la menzione di una ponderosa tesi di laurea, in corso di stampa presso La Città del sole di Napoli, in una collana dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, di Lorenzo Altieri, intitolata *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*.

I

L'ITINERARIO INTELLETTUALE
DI PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur è certamente uno dei maggiori filosofi del Novecento. Egli non cessa di stupire i suoi lettori ed interpreti per la sua straordinaria fecondità intellettuale: nel 2000, all'età di 87 anni e dopo un'imponente produzione intellettuale egli ci ha donato un'opera nuova e ponderosa, destinata certamente a lasciare una traccia rilevante nella letteratura filosofica contemporanea: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Testimone privilegiato del nostro tempo, delle sue sofferenze ed angosce, così come delle sue difficili speranze, Ricoeur ha caratterizzato in un saggio famoso la sua riflessione filosofica con l'immagine della «via lunga» da percorrere pazientemente sino in fondo, facendo i conti con tutti gli ostacoli e tutte le asperità dell'itinerario, traendo partito da tutte le occasioni d'incontro e di confronto¹. A tale stile di pensiero egli è restato costantemente fedele nel corso della sua operosa esistenza filosofica e noi vorremmo seguirlo in questo cammino, al termine del quale s'intravede la «terra pro-

¹ Cfr. *Existence et herméneutique* in CI 7-28 (17-37).

messa» di un'ontologia non già «trionfante», ma piuttosto «militante e spezzata» che, come Mosè, il soggetto che parla e riflette può solo scorgere da lontano prima di morire.

Si tratta di un'ontologia che non diventerà mai una «ontoteologia» nel senso criticato da Heidegger: essa sarà piuttosto il discorso problematico della nostra inserzione nell'essere, una ermeneutica dell'esistenza o della vita, inseparabile dall'esegesi dei segni e delle opere nei quali l'esistenza o la vita si esprimono e si riflettono.

1. La giovinezza e l'esordio filosofico

Paul Ricoeur è nato a Valence il 27 febbraio 1913². L'ombra della morte avvolge ben presto l'e-

² Sulla biografia di Ricoeur noi possediamo un'ampia documentazione. Innanzitutto, i testi che provengono direttamente dall'autore, fra i quali sono particolarmente rilevanti l'autobiografia intellettuale con la quale si apre il volume *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Chicago and La Salle 1995, a cura di Lewis E. Hahn per la prestigiosa collezione americana «The Library of Living Philosophers» (in francese col titolo *Réflexion faite*, Éditions Esprit, Paris 1995) e il libro-intervista con François Azouvi e Marc de Launay *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, tradotti entrambi da D. Iannotta, per la Jaca Book, Milano 1998 e 1997. Peraltro, in questi ultimi anni almeno due lavori degni di nota sono stati consacrati espressamente allo studio della sua biografia, senza mai separarla dalla sua opera e dal suo ambiente intellettuale: in inglese, il libro di Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and His Works*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, e in francese il ponderoso volume di François

sistenza del piccolo Paul: la mamma Florentine Favre muore dopo pochi mesi, il padre Jules, professore d'inglese al liceo di Valence, cade nella Grande Guerra nel 1915. Questa morte prematura, avvertita come profondamente ingiusta, motiverà l'avversione del figlio alla crudeltà della guerra. I due orfani, Paul e la sorella di poco più grande Alice, che morirà anche lei in giovane età di tubercolosi, sono affidati alle cure dei nonni paterni e della zia Adèle a Rennes, dove trascorrono la giovinezza nel clima affettuoso ma anche austero di una famiglia di solida formazione protestante. Al liceo di Rennes, Paul, che si caratterizza subito come un allievo estremamente studioso e appassionato della lettura, matura la sua vocazione filosofica, subendo l'influenza del suo professore, Roland Dalbiez, che è uno studioso di valore: d'ispirazione neotomista, critico dell'idealismo del pensiero moderno, egli fu il primo filosofo in Francia a scrivere su Freud.

Ricoeur, sempre attentissimo a riconoscere i propri debiti intellettuali, dichiara: «Sono persuaso oggi di dovere al mio primo professore di filosofia la resistenza che opposi alla pretesa di immediatezza, di adeguazione e di apoditticità del *cogito* cartesiano, e

Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997. Quest'ultimo si basa su interviste a molti amici e conoscenti del filosofo, metodo che espone al rischio di qualche imprecisione nei dettagli (anche per quel che riguarda l'autore di questa *Introduzione*), ma che comunque offre un ritratto ricco e suggestivo di Ricoeur e della trama di relazioni intellettuali e interpersonali nella quale la sua vita s'inserisce.

dell'«Io penso» kantiano, allorché il prosieguo dei miei studi universitari mi avrebbe condotto nell'ambito della tendenza degli eredi francesi di quei due fondatori del pensiero moderno»³. A Dalbiez Ricoeur attribuisce anche il primo germe del suo successivo interesse per la problematica psicoanalitica (interesse che comporta di nuovo la sottolineatura di un limite della riflessione) e soprattutto l'esempio di un forte senso dell'integrità intellettuale. Egli ricorda l'esortazione del suo primo maestro di filosofia: «Quando un problema vi turba, vi angoscia, vi fa paura, non tentate di aggirare l'ostacolo, ma affrontatelo di petto». E aggiunge: «Non so fino a che punto sono stato fedele a questo precetto; posso solo dire di non averlo mai dimenticato»⁴.

Integrità intellettuale, senso profondo del reale, messa in questione della coscienza immediata di sé sono caratteristiche che accompagneranno Ricoeur in tutto il suo cammino filosofico. Queste caratteristiche spiegano anche il suo rapporto di fedeltà critica nei confronti della tradizione riflessiva del pensiero moderno – da Cartesio a Husserl –, tradizione che egli incontra ben presto, come abbiamo visto, già negli anni universitari, trascorsi all'università di Rennes, grazie a quelli che egli chiama gli eredi francesi dei fondatori del pensiero moderno. Sono appunto annoverati fra gli esponenti della filosofia

³ RF 12-13 (22-23).

⁴ RF 13 (23).

riflessiva francese quei pensatori, vissuti fra Ottocento e Novecento, come Lachelier (1832-1918) e Lagneau (1851-1894) ai quali egli dedica il suo *mémoire de maîtrise* su *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* nell'anno accademico 1933-34. Questo *mémoire*, ci dice Ricoeur, viene scritto in uno dei periodi di armistizio nella «guerra interiore tra la fede e la ragione», guerra che il giovane studioso impara ad affrontare durante questi suoi anni universitari.

La tradizione riflessiva francese viene rinnovata in quegli stessi anni da Jean Nabert, autore nel 1924 di un'importante opera su *L'expérience philosophique de la liberté*, che eserciterà una notevole influenza su Ricoeur soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta. Anche la fenomenologia di Husserl, che il giovane studioso di provincia scopre durante l'anno di perfezionamento a Parigi (il 1934-35), sarà intesa da lui come variante innovatrice della tradizione riflessiva del pensiero moderno.

Rispetto a tale tradizione Ricoeur manterrà costantemente l'assunto che la filosofia comporta un momento riflessivo, il ritorno su se stesso del soggetto, alla ricerca di una riappropriazione di sé, ma nello stesso tempo tenderà a separare il metodo riflessivo dall'affermazione orgogliosa – di stampo idealistico o comunque soggettivistico – del primato della coscienza. La coscienza per Ricoeur non è origine o fondamento, ma compito, non è trasparenza ma opacità: essa richiede un impegno costan-

te di chiarificazione, di unificazione, per recuperare lo sforzo o desiderio di esistere che si esprime nella molteplicità delle operazioni del soggetto e dei segni in cui esse si obiettivano.

Per quel che riguarda la fenomenologia husserliana, Ricoeur non cesserà di vedere nel metodo fenomenologico una risorsa di valore inestimabile per cogliere i fenomeni in tutta la loro ricchezza, ma manterrà le sue riserve nei confronti degli sviluppi idealistici dello Husserl maturo. Secondo Ricoeur, nell'approccio fenomenologico ci sono gli elementi per innescare una dinamica feconda che conduca la fenomenologia stessa oltre l'idealismo, nella fedeltà al rigore dell'interrogazione e a quella che egli considera la scoperta più importante di Husserl, vale a dire l'intenzionalità della coscienza.

Del resto è proprio grazie al tema dell'intenzionalità – col quale si rompe l'identificazione cartesiana fra coscienza e coscienza di sé, e la coscienza si rivela come proiettata verso l'esterno – che la fenomenologia husserliana viene riconosciuta nella Francia degli anni Trenta. Questa apertura al reale consente al giovane Ricoeur di unire l'interesse per la fenomenologia con l'orientamento verso il concreto e verso uno stile filosofico di tipo esistenziale che gli viene proposto dall'altro grande incontro di quell'anno parigino, che diversamente da quello con Husserl non è solo un incontro con una dottrina e con dei libri ma con la persona di un nuovo maestro, Gabriel Marcel. Ammesso nel circolo che si

riunisce attorno al celebre scrittore e pensatore, nei celebri «venerdì filosofici», egli inaugura con lui un rapporto che durerà fino alla morte del maestro. Il socratismo cristiano e la filosofia dell'esistenza di Marcel, che tra l'altro lo introduce anche allo studio di Jaspers, diventa un correttivo all'intellettualismo dei maestri della Sorbona.

Ma un ritratto intellettuale del giovane Ricoeur sarebbe incompleto se non facesse cenno del suo impegno militante. Militanza ecclesiale nella partecipazione attiva ai movimenti giovanili protestanti, dove egli conosce Simone Lejas, che sposa nel 1935 e sarà la compagna di tutta la sua vita (fino alla morte nel gennaio del 1998). Militanza nella sinistra socialista e pacifista, seguendo la linea di André Philip, anche lui socialista e credente di confessione protestante, che univa una formazione teologica barthiana a una competenza nel campo dell'economia e del diritto, deputato del Fronte popolare nel 1936 (sarà poi anche ministro nel governo di unità antifascista di De Gaulle). Nell'effervescenza di quegli anni Trenta l'influenza del socialismo di sinistra di André Philip prevale su quella di Emmanuel Mounier, fondatore del movimento personalista e della rivista «Esprit», la cui nascita peraltro nel 1932 viene salutata con simpatia dal giovane intellettuale protestante che ne diventerà nel dopoguerra collaboratore e alla quale egli resterà fedele anche dopo la prematura scomparsa di Mounier nel 1950.

Attento a non confondere fede e politica, il socialismo del giovane Ricoeur ha nondimeno una chiara ispirazione evangelica e presenta in questi anni toni di grande radicalismo nella collaborazione a piccole riviste di estrema sinistra (ma comunque legate all'ambiente dell'intellettualità cristiana, protestante e cattolica) come «Être» o «Terre nouvelle». Con gli anni i toni estremistici e le ingenuità giovanili verranno meno, ma non saranno abbandonati gli ideali della giovinezza né l'attitudine militante del pensiero di Ricoeur, che si manifesterà in modo significativo ancora negli anni del dopoguerra, nell'impegno contro la guerra d'Algeria e ancora nella simpatia nutrita nei confronti del '68 (alla quale seguirà però la delusione per lo sfortunato tentativo di mediazione fra l'istituzione universitaria e la contestazione studentesca che egli cerca di realizzare come decano a Nanterre) e infine nella militanza per i diritti dell'uomo, in particolare con la sua attiva partecipazione al movimento *Amnesty International*. A mio avviso, il pensiero di Ricoeur è virtualmente in grado di ispirare un'azione politica trasformatrice e liberatrice, ma tali potenzialità non hanno dato tutti i loro frutti perché, se da una parte il filosofo come singolo non ha mai smesso di dedicare la sua attenzione ai problemi della città umana, la sua ricerca intellettuale è rimasta priva di interlocutori politici credibili nella crescente spolticizzazione e crisi d'identità delle democrazie europee.

Tornando al Ricoeur giovane, il fervore intellettuale, religioso, politico del professore di liceo agli esordi della sua carriera nei licei di Colmar e di Lorient è sottoposto ad una grande prova con lo scoppio della seconda guerra mondiale, la chiamata alle armi e la lunga prigionia in Pomerania che rappresenta un'esperienza umana eccezionale. Nel campo egli si prodiga in una improvvisata università popolare e studia a fondo Jaspers, col compagno di prigionia Mikel Dufrenne, e nello stesso tempo lavora alla traduzione francese di *Ideen I* di Husserl.

Nel dopoguerra Ricoeur s'installa con la famiglia che conta ormai tre figli (che diventeranno presto quattro) a Chambon-sur-Lignon, un villaggio delle Cevenne, la cui popolazione intera, a maggioranza protestante, che si richiamava all'ispirazione quacquera, s'era impegnata durante l'occupazione nazista nel dare soccorso agli ebrei: là egli trascorre tre anni sereni come professore di filosofia al Collège, preparando la sue due tesi per il dottorato: il completamento della traduzione di *Ideen I* e *Le volontaire et l'involontaire*, pubblicato nel 1950, prima parte di una grande Filosofia della volontà che – nei propositi dello studioso – avrebbe dovuto essere completata da una Empirica e da una Poetica. Intanto pubblica i suoi primi libri: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con Mikel Dufrenne) nel 1947 e *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* nel 1948, collabora a «Esprit», su richiesta di Mounier,

e a «Christianisme social», rivista storica della intellettualità protestante di sinistra. Dal 1948 inizia la sua carriera universitaria come «maître de conférence» a Strasburgo, dove trascorre degli anni felici e operosi con la famiglia, che si accresce di un quinto e ultimo figlio, fino al trasferimento a Parigi, dove nel 1956 viene nominato professore alla Sorbona.

2. Una fenomenologia della volontà

Tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, l'attività filosofica di Ricoeur va collocata nel quadro della fenomenologia esistenziale, che in quegli stessi anni si afferma in Francia con Sartre e Merleau-Ponty, con accenti però che già assicurano l'originalità del contributo del giovane filosofo. La scelta del tema della volontà come tema di un vasto e ambizioso progetto di ricerca filosofica fa da *pendant* alla grande opera di Merleau-Ponty sulla fenomenologia della percezione e nello stesso tempo offre la possibilità di un ripensamento radicale del metodo fenomenologico. *Le volontaire et l'involontaire* è un saggio di «fenomenologia eidetica», impegnata nella descrizione delle strutture essenziali o eidetiche della volontà nei suoi tre momenti della decisione, della mozione volontaria, del consenso (*consentement*). L'analisi parte dal contenuto (noèma) mirato dall'atto di coscienza (noèsi) per chiarire il senso di quest'ultimo. A ciascun livello dell'analisi, poi, il momento volontario si trova in un

rapporto di *reciprocità* con l'involontario e ne costituisce il principio d'intelligibilità.

Mentre una psicologia empiristica finisce col ricostruire l'uomo come un edificio in cui gli elementi involontari costituiscono la base sulla quale si sovrappone un livello ulteriore chiamato volontà, per l'analisi fenomenologica «il bisogno, l'emozione, l'abitudine, ecc. acquisiscono un senso compiuto solo in relazione ad una volontà che sollecitano, inclinano e in generale influenzano e che di rimando stabilisce il loro senso, cioè li determina mediante la sua scelta, li muove attraverso il suo sforzo e li adotta mediante il suo consenso»⁵. In questo modo è la comprensione del volontario ad essere prima: io mi comprendo innanzitutto come colui che dice «Io voglio». Non si tratta altro che di uno degli aspetti molteplici di quella rivoluzione copernicana che è la prima conquista della filosofia. Questo ribaltamento di prospettive non comporta peraltro una chiusura nei confronti dei risultati della psicologia scientifica: fin da ora Ricoeur si caratterizza come filosofo che dialoga con le scienze dell'uomo. Tra il corpo come oggetto di conoscenza empirica e la corporeità vivente del corpo-soggetto analizzato dalla fenomenologia c'è una relazione di tipo diagnostico o semeiotico (una relazione in cui si può scorgere un momento pre-ermeneutico già in questa prima fase della ricerca ricoeuriana). A partire da

⁵ VI 8 (8).

queste premesse il primo volume della *Philosophie de la volonté* offre un complesso molto articolato di analisi che non potremo esporre nel loro dettaglio, ma che costituiscono ancora oggi un patrimonio imponente a disposizione di chi volesse mettersi sulla strada poco praticata di una sistematica analisi fenomenologica della volontà. È soprattutto sugli aspetti di metodo di quest'impresa che vale la pena di soffermarci.

Il saggio programmatico del 1951 *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, presentato al Colloquio internazionale di fenomenologia organizzato dal fondatore degli Archivi Husserl di Lovanio, padre Van Breda, poco dopo la pubblicazione di *Le volontaire et l'involontaire*, costituisce un'efficace esposizione degli intenti del nostro autore. Egli, infatti, si propone da una parte di mostrare l'universalità dell'analisi intenzionale husserliana, applicandola ai vissuti affettivi e volitivi, e non soltanto al conoscere (percezione e giudizio). La distinzione fra noèma e noèsi si può e si deve applicare – come del resto aveva incominciato a fare Husserl – anche alla volontà e al mondo degli affetti. L'analisi intenzionale noetico-noematica era stata elaborata da Husserl nel contesto di un'analisi delle rappresentazioni. Egli concepiva i vissuti affettivi e volitivi come vissuti «complessi» che si edificherebbero sui vissuti semplici delle rappresentazioni. Questo primato della rappresentazione costituisce, ad avviso del Ricoeur, la base dell'e-

sito idealistico della fenomenologia husserliana. È qui che il filosofo francese introduce una sua «eresia» rispetto all'ortodossia husserliana, affermando che «i risultati dell'estensione del *metodo* intenzionale alla volontà debbono essere rivolti contro la *dottrina* trascendentale edificata sulla base ristretta dell'analisi della "rappresentazione" (vale a dire di tutte le operazioni della coscienza di cui la percezione costituisce il modello primario)»⁶.

In altri termini, una volizione o un vissuto affettivo non richiedono che il loro senso sia preliminarmente conosciuto, ma posseggono un senso di per se stessi. Ogni vissuto per principio vuol dire qualcosa, ogni vissuto può essere nominato e compreso: questa è la scommessa teoretica della fenomenologia che appunto mira a offrirci il *logos* di ogni fenomeno, ciascuno colto nella sua peculiarità, senza privilegiare una fra le tante modalità del *cogito*, che è, come per Descartes, «una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, e ancora che immagina e che sente»⁷. Riprendendo una eredità cartesiana, Ricoeur può parlare di un *cogito* integrale: «La riconquista del Cogito deve essere totale, perciò è all'interno dello stesso Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre. L'esperienza integrale del Cogito include l'io desidero,

⁶ E 60

⁷ *Seconda meditazione*, cit. in E 71.

l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»⁸. In questo modo la fenomenologia sfugge a un esito idealistico, vale a dire evita di diventare la teoria di una soggettività ridotta a puro vedere, alla quale tutti i fenomeni rinvierebbero, una soggettività che sarebbe lo spettatore disinteressato di quel grande spettacolo che diventerebbe il mondo. Pensando con Husserl contro Husserl, Ricoeur afferma che occorre mostrare, come suggerisce l'inizio di *Ideen II*, che «l'attitudine puramente teoretica [...] procede per correzione ed epurazione seconda da una prima presenza alle cose che è in modo indivisibile osservazione spettacolare, partecipazione affettiva e presa attiva sulle cose»⁹.

⁸ VI 13 (13).

⁹ E 70. È degno di nota che Ricoeur proceda alla critica di quello che egli chiama «il pregiudizio logicista di Husserl» sulla base di considerazioni che chiamano in causa il linguaggio già in questa fase non ancora ermeneutica (o, forse meglio, pre-ermeneutica) del suo pensiero. Infatti egli afferma che i diversi vissuti (una constatazione, un desiderio, un comando, un progetto) sono espressi nei diversi modi grammaticali dell'indicativo, dell'ottativo, dell'imperativo, ecc. e che si può derivare da tutti i modi una sorta di modo neutro (l'infinito) che sarebbe come il nucleo di senso comune a tutti i noemi. Allora si potrebbe essere tentati di identificare tale nucleo con una rappresentazione e ricostruire a partire da essa il desiderio, il comando, il progetto: io amo (viaggiare), io vi ordino di (mangiare), io desidero, voglio (dipingere). Ma, secondo Ricoeur, «tale nucleo di senso comune non è affatto una rappresentazione; non è affatto un noema completo, vale a dire qualcosa di concreto nel quale la coscienza possa trascendersi; è un astratto prelevato a partire dai noemi completi della constatazione,

Una volta rifiutata l'autointerpretazione in senso idealistico della fenomenologia elaborata dallo stesso Husserl, la fenomenologia della volontà ci aiuta a chiarire in modo nuovo il senso della problematica fenomenologica della donazione di senso o costituzione trascendentale. La vita della volontà è – come già abbiamo visto – sempre un intreccio di volontario e d'involontario, ed è questo nesso dialettico che getta un lume d'intelligibilità sull'involontario nelle sue molteplici manifestazioni – oltre ogni forma di naturalismo e di determinismo, oltre il dualismo metafisico di anima e corpo – permettendomi di assumere l'involontario come fonte della motivazione delle mie decisioni, come insieme dei poteri che sono la condizione delle mie azioni, come situazione concreta nella quale mi ritrovo ad esistere. Assumendo l'involontario come controparte del mio volere (il che quindi comporta inesorabilmente il riconoscimento di un aspetto di passività e di finitudine) io passo dalla volontà che ho alla volontà che io sono, che in quanto mia (sono io che mi decido, sono io che agisco i miei poteri, io che consento alla mia situazione) coincide con la mia esistenza, col mio essere umano, con la mia corporeità vivente. In questo senso la volontà è primitiva e costituente, senza cessare di essere finita, anzi solo se si riconosce finita.

del desiderio, del comando». Di qui la conclusione: «Occorre dunque considerare tutti i "modi" – l'indicativo, l'ottativo, l'imperativo – eguali e primitivi» (E 71).

«Risalendo al di qua della coscienza di sé, essa [la fenomenologia] mostra che la coscienza aderisce al suo corpo, a tutta la sua vita involontaria, e attraverso tale vita a un mondo dell'azione che è opera sua e orizzonte dell'opera sua; risalendo, d'altra parte, al di qua delle forme obiettive di tale vita involontaria, essa ritrova nella coscienza medesima l'aderenza dell'involontario all'"io voglio"»¹⁰. Se il classico dualismo metodologico fra anima e corpo viene così superato nella reciprocità del volontario e dell'involontario, l'analisi fenomenologico-esistenziale fa affiorare forme più sottili di dualità che il nostro autore chiama «dualità d'esistenza».

Questo tema della dualità d'esistenza, che si annuncia fin da questa fase del pensiero di Ricoeur, potrebbe essere considerato un motivo conduttore della sua ricerca e potrebbe essere espresso emblematicamente con la frase di Maine de Biran: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, dove la dualità esistenziale va compresa nelle sue molteplici manifestazioni antropologiche ed etiche, dalla temporalizzazione dell'esistenza come tensione fra il peso del passato e lo slancio verso il nuovo, fino alle esperienze di scissione, di non coincidenza del soggetto con se stesso, dal pungolo della sofferenza al rifiuto di accettarsi e di accettare i propri limiti, dal peso della necessità che grava su ogni atto di libertà alla stessa difficoltà di conciliare nella pras-

¹⁰ E 127

si della vita due opposte concezioni della libertà, come riconoscimento di valori oggettivi nei quali il lavoro rigoroso della deliberazione può arrestarsi e trovare riposo, o come irruzione d'atto originale e al limite gratuito d'invenzione e di scelta. Ma questa dualità d'esistenza, questa duplicità dell'umano, va anche compresa in una sua sottile e segreta dialettica con la *simplicitas* della vita. Qui, in queste pagine giovanili, è possibile per il lettore istruito dall'opera complessiva di Ricoeur trovare il precorrimento di tematiche che saranno sviluppate nelle opere più mature, dalla fenomenologia della temporalità di *Temps et récit* alla dialettica del sé e delle sue molteplici forme d'alterità di *Soi-même comme un autre*, fino a *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dove così esplicita è l'eredità fenomenologica, e alle sue ultime parole cariche di futuro: «Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement»¹¹.

Ma resistiamò, per ora, alla tentazione di correre troppo presto verso l'ultimo Ricoeur. Limitiamoci a notare come nel saggio giovanile che stiamo commentando figurino espressioni che vanno sottolineate e ritenute a mente per comprendere i futuri sviluppi dell'autore: «La sofferenza introduce una faglia esistenziale nella mia incarnazione; la necessità non è vissuta soltanto come un'affezione,

¹¹ MHO 656.

ma come qualcosa che mi ferisce; ecco perché, a sua volta, la libertà resta la possibilità di non accettarmi e di dire no a ciò che mi diminuisce e mi nega»¹². Il rifiuto della condizione umana «s'esprime nel triplice desiderio dell'uomo: d'essere totale, senza la prospettiva finita del carattere; trasparente, senza l'opacità dell'inconscio; e infine di essere per sé, non nato»¹³. «L'unità della persona umana non può essere espressa che in un linguaggio spezzato: decisione e motivo; movimento e poteri, consenso e situazione. [...] La reciprocità del volontario e dell'involontario illustra la condizione propriamente umana della libertà; la libertà umana è una indipendenza dipendente, una iniziativa ricettiva»¹⁴. I tre brani non hanno lo stesso valore: il primo illustra la problematica della dualità costitutiva dell'umano attraverso l'esperienza esemplare della sofferenza; il secondo esprime la tentazione permanente della riflessione di legittimare una pretesa all'autosufficienza dell'uomo; il terzo, infine, appartiene alla conclusione dell'indagine. Le parole che propongo ai lettori di sottolineare sono: *faglia, ferisce, spezzato (faille, blessante, brisé)*. Fin da ora, esse prefigurano una antropologia della sproporzione e sospingono la fenomenologia della volontà oltre i suoi limiti analitici.

¹² E 77.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E 79.

In effetti, le ultime pagine del saggio programmatico che stiamo esaminando introducono il tema del passaggio dalla fenomenologia trascendentale a una fenomenologia ontologica: la rivoluzione copernicana che è la conquista del pensiero moderno deve a sua volta essere ribaltata. Nel porre il suo rapporto con l'essere, il soggetto trascendentale riconosce una sua deficienza: esso non è origine in senso assoluto, non è il fondamento ultimo. La fenomenologia della volontà può compiere il suo tragitto e giungere sino alle soglie dell'ontologia, a condizione di diventare *esegesi* di quelle esperienze di non-essere di cui la volontà è testimone privilegiato. Ancora una volta (dopo quanto abbiamo visto a proposito della relazione diagnostica fra corpo-oggetto e corpo-soggetto e dell'introduzione di considerazioni di carattere linguistico nel metodo fenomenologico) incontriamo degli spunti che preannunciano la trasformazione della fenomenologia pura in *fenomenologia ermeneutica*. E, nello stesso tempo, un'anticipazione di quella che sarà la seconda parte della *Philosophie de la volonté*: «Il nostro problema è quello di mostrare le risorse di una fenomenologia della volontà in questo cammino verso la soglia dell'ontologia; la fenomenologia ha, in effetti, un modo suo proprio di abbozzare il passaggio al problema dell'essere dell'esistente umano: svelando un non-essere specifico della volontà, una deficienza ontologica propria alla volontà; l'esperienza privilegiata di questo non essere, malgra-

do la sua forma negativa, appartiene già a una dimensione ontologica; essa è, se si può dire così, la prova negativa dell'essere, l'ontologia nell'assenza dell'essere perduto (*l'épreuve négative de l'être, l'ontologie en creux de l'être perdu*). L'esegesi di questo momento negativo consiste in buona parte in una fenomenologia delle passioni, senza tuttavia che vi ci si riduca; chiamiamola, in senso molto ampio, una riflessione filosofica sulla colpa¹⁵.

Tutta l'impresa fenomenologica di *Le volontaire et l'involontaire* è stata possibile solo grazie a una duplice astrazione: astrazione dalla colpa e astrazione dalla Trascendenza¹⁶. Essa ha analizzato la volontà nelle sue strutture eidetiche, non nella sua condizione esistenziale concreta. Si è sviluppata come fenomenologia di una volontà qualsiasi, non del volere di quel singolo uomo. Il soggetto concreto, invece, è una volontà fallibile, esposta al dominio delle passioni, è il *servum arbitrium* di cui parla Lutero; l'astrazione dalla colpa ci ha permesso di vedere che, dal punto di vista dell'essenza, il *servum arbitrium* è comunque *arbitrium*, una libertà prigioniera è pur sempre una libertà. Ma per parlare della condizione umana concreta dovremo ricorrere a quella che Ricoeur chiama un'empirica della volontà (e che avrebbe dovuto essere il tema della seconda parte della *Philosophie de la volonté*). In questo testo del 1951 c'è la chiara affermazione del

¹⁵ E 80.

¹⁶ VI 23-31 e 31-36 (23-32 e 32-37).

carattere irrimediabilmente mitico della nozione di colpa e del compito di elaborare congiuntamente una empirica e una mitica della volontà¹⁷. Alla fine, come sappiamo, il nostro autore pubblicherà nel 1960 una *Symbolique du mal* nella quale verrà studiato il linguaggio mitico-simbolico della confessione di colpa grazie a una esplicita assunzione del metodo ermeneutico.

Ma in questa fase giovanile il progetto di Ricoeur è ancora più ambizioso. Egli immagina, infatti, che oltre la riflessione sulle passioni e l'esegesi delle esperienze di non-essere ci sia spazio per un discorso sulla volontà liberata e riconciliata con le sue radici nella creatività sorgiva dell'Essere, un discorso che egli qualifica come «Poetica della Volontà» o della Libertà, pensando senza dubbio agli esempi forniti da filosofi dell'esistenza come Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Quest'ultimo, in particolare, aveva concluso la sua grande trilogia *Philosophie* con una *Metaphysik* dove il pensiero si misura con il problema della Trascendenza¹⁸: non si tratta di una metafisica in senso tradizionale ma piuttosto di una meditazione di quegli aspetti enigmatici dell'esistenza, come delle situazioni-limite della malattia e della morte, che vengono interpretate come «cifre» di una Trascendenza che mette in crisi l'uomo con le sue sicurezze.

¹⁷ E 83.

¹⁸ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, 3 voll., Springer, Berlin 1932 (tr. it. di U. Galimberti, Utet, Torino 1978).

Ricoeur non ha mai realizzato tale poetica, intesa come opera sistematica che avrebbe dovuto gareggiare con la *Metaphysik* di Jaspers, offrendo presumibilmente una visione meno negativa del rapporto dell'uomo con la Trascendenza, probabilmente più vicina alla concezione marceliana del «mistero». Egli ha quindi lasciato aperta per i suoi interpreti la questione di questo rinvio, che alla fine è diventato rinuncia esplicita. Elementi della poetica annunciata – desiderio segreto di una pienezza di senso che permane come un orizzonte sfuggente in tutta l'opera di Ricoeur – possono essere colti negli sviluppi della sua ermeneutica, tutte le volte che egli sottolinea il potere creativo del linguaggio e la forza dell'immaginazione, nel simbolo, nella metafora, nel racconto. Ma in tutti questi casi si tratta comunque di una creatività secondo regole, che appartiene all'ambito delle possibilità umane ed è altra cosa dalla creazione in senso biblico, che appartiene all'ambito della fede. Agli occhi dell'autore, nella sua *Autobiographie intellectuelle*, gli elementi di poetica attinti nelle sue opere filosofiche non bastano a realizzare il grande e temerario progetto della sua giovinezza: la rinuncia definitiva ad esso acquista il senso di un'ascesi della ragione, consapevole dei suoi limiti e di una vocazione filosofica da realizzare nell'aldilà. Ricoeur nella sua operosa vecchiezza si sente sempre più vicino alla «philosophie sans absolu» del suo amico, collega, coetaneo e confratello di fede protestante Pierre

Thévenaz, prematuramente scomparso nel 1955¹⁹. Anzi gli sembra di scorgere una premonizione dell'abbandono del grande progetto nelle ultime parole di *Le volontarie et l'involontaire*: «Vouloir, n'est pas créer»²⁰.

3. Paradosso e mediazione nell'antropologia filosofica

La concezione dell'uomo che è propria di Ricoeur resta dunque saldamente ancorata al senso del limite, alla finitezza dell'umano. Ma la mera enfasi posta sulla finitudine (propria ad altre posizioni della «fenomenologia esistenziale») farebbe dimenticare il carattere paradossale e antinomico della realtà umana, che è piuttosto caratterizzata da una costitutiva sproporzione, da una tensione tra finito e infinito, come appare chiaramente da *L'homme fallible*, primo dei due volumi di *Finitude et culpabilité*, che costituiscono nel 1960 la seconda parte della *Philosophie de la volonté*. In questo primo volume, che è un vero e proprio trattato di antropologia filosofica, dove è forte l'ispirazione di Kant così come

¹⁹ RI 26. Cfr. anche D. Jervolino, *La poétique retrouvée de Paul Ricoeur* in *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, a cura di J. Barash e M. Delbraccio, éd. du Cndp et du Crdp de l'Académie d'Amiens, Amiens 1998, pp. 31-43. Su Thévenaz rinvio al mio volume *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli 1984 (una nuova edizione è stata pubblicata nel 2003 presso la Studium di Roma).

²⁰ VI 456 (481).

quella di Jean Nabert, la riflessione viene chiamata a chiarire la pre-comprensione dell'uomo fallibile che si esprime in quello che il nostro autore chiama «il patetico della miseria». Questo *pathos*, che è come la matrice di ogni filosofia della sproporzione, raggiunge la sua perfezione espressiva in qualcuna delle «belle espressioni» del mito e della retorica: nel mito platonico dell'anima come mescolanza, nella retorica pascaliana dell'uomo situato tra due infiniti, che anticipa in qualche modo il kierkegaardiano concetto dell'angoscia.

La comprensione filosofica del paradosso umano richiede un cammino riflessivo che passa per successive mediazioni. La riflessione filosofica non parte da zero, non è cominciamento assoluto, è piuttosto un ricominciare, essa si nutre di una ricchezza del linguaggio che è pre-filosofica ma che è già gravida di pensiero. Il cammino della riflessione dovrà riappropriarsi di questa ricchezza gradualmente, passando per tappe successive, lasciandosi guidare dal metodo trascendentale (che parte dall'oggetto per risalire alle sue condizioni di possibilità) ma senza lasciarsi imprigionare in un trascendentalismo concluso in se stesso, fino ad elaborare il concetto della fallibilità umana. Già in queste premesse di metodo è *in nuce* la svolta ermeneutica di Ricoeur, nel rapporto costante d'integrazione che egli stabilisce tra filosofia e non-filosofia, nella sua capacità di cogliere i conflitti e di cercarne le mediazioni.

Come per Descartes, l'uomo è intermediario fra l'essere sommo e il non essere, escludendo però

ogni senso spaziale della nozione di intermediario. «L'uomo è intermediario non perché sta tra l'angelo e la bestia; ma lo è di per se stesso, tra sé e sé; è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera delle mediazioni. [...] Il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli della realtà al di fuori di lui e in lui stesso»²¹.

L'uomo è in effetti tanto infinitezza del discorso che prospettiva finita, bisogno di totalità che ristrettezza del carattere, aspirazione alla felicità che desiderio concretamente determinato. Tuttavia, l'infinito non è mai un possesso, e la mediazione è sempre fragile. La sintesi trascendentale dell'«immaginazione» (sintesi conoscitiva fra l'infinito virtuale del discorso e la finitezza della prospettiva a partire dalla quale ci apriamo al mondo, sintesi che si realizza solo come coscienza che si proietta sulle cose, sugli oggetti dell'esperienza) offre poi un filo conduttore alla riflessione successiva sulla vita pratica e su quella affettiva. Momenti ulteriori di questa attività sintetica insieme precaria e necessaria nell'uomo sono, per la vita pratica, il «rispetto» per la «persona» morale, per l'umanità ideale dell'uomo, per il suo dover essere, e infine – a livello dell'affettività – il «sentimento», vale a dire il cuore inquieto dell'uomo nel quale la sproporzione costitutiva dell'«Io sono» – la sua «fragilità» – diviene

²¹ HF 23 (71).

per sé, coscienza di sé concreta, vissuta (laddove sia la «coscienza» teoretica che la «persona» morale restano delle astrazioni).

È quindi l'affettività il vero terreno di realizzazione esistenziale di quell'essere paradossale e conflittuale che è l'uomo. Ma è anche il terreno in cui l'uomo è esposto alle passioni, alla triplice brama dell'Avere, del Potere, del Valere. Il programma fenomenologico che era stato preannunciato in *Méthode et tâches* trova qui un momento importante di attuazione. La scelta di legare in un'unica progressiva elucidazione il trascendentale, il pratico e l'affettivo si rivela felice e ci offre uno sguardo complessivo sull'umano, che varrebbe la pena di accostare come un'anticipazione illuminante al tema della fenomenologia ermeneutica del sé che ritornerà nell'età più tarda del nostro autore, in *Soi-même comme un autre*.

Nel sentimento coincidono nello stesso vissuto un'intenzione e un'affezione. Qui la reciprocità del sentire e del conoscere impedisce ogni caduta nell'irrazionalismo: «La funzione universale del sentimento è quella di collegare; 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 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 soggetto-oggetto. Interiorizzando tutti i collegamen-

ti dell'io al mondo, suscita però una nuova scissione, tra sé e se stessi. Esso rende sensibile la dualità tra ragione e sensibilità che trovava nell'oggetto un punto di quiete [...]. Questa sproporzione del sentimento suscita una nuova mediazione, quella del *thymós*, del cuore; questa mediazione corrisponde, nell'ordine del sentimento, alla mediazione silenziosa dell'immaginazione trascendentale nell'ordine della conoscenza; ma, allorché l'immaginazione trascendentale si riduce tutta alla sintesi intenzionale, al progetto dell'oggetto di fronte a noi, questa mediazione si riflette in se stessa in un'esigenza affettiva indefinita in cui si attesta la fragilità dell'essere umano. Appare allora chiaro che il conflitto appartiene alla costituzione più originaria dell'uomo; l'oggetto è sintesi, l'io è conflitto»²².

L'antropologia filosofica ricoeuriana culmina nell'elaborazione del concetto di fallibilità grazie a una sapiente articolazione fra tre momenti dialettici (derivati dalla triade kantiana delle categorie della qualità: realtà, negazione, limitazione): affermazione originaria, differenza esistenziale, mediazione umana. Se la finitezza è propria dell'uomo, essa è la finitezza che è propria ad un essere razionale finito, non la contingenza di un essere che si trova gettato in un'esistenza priva di senso. È la finitezza fragile di un desiderio e di uno sforzo di esistere che nell'assunzione del limite e nell'impegno a operare mediazioni tenta pericolosamente e problematicamente

²² HF 147-148 (224-225).

mente di dire Sì alla Vita: «L'uomo è la gioia del Sì nella tristezza del finito»²³.

Accanto a Kant queste pagine finali evocano tacitamente Nabert («il nostro Fichte», vale a dire il Fichte francese) per il suo concetto di «affermazione originaria», e ancora lo Spinoza del *conatus* e l'Aristotele della mediazione pratica e ancora il Goethe della disciplina del finito. Data la dialettica fra affermazione originaria e differenza esistenziale, **la limitazione è sinonimo della fragilità umana**. È l'uomo stesso. «In sé e per sé l'uomo rimane lacerazione. Il sentimento rivela questa incrinatura segreta, questa non coincidenza tra sé e se stessi; esso è *conflitto* e rivela l'uomo come conflitto originario; rivela che la mediazione o limitazione è soltanto intenzionale, veduta in una cosa o in un'opera, e che per sé l'uomo soffre una tensione»²⁴.

La nozione di conflitto sarà centrale nel Ricoeur degli anni Sessanta che darà alla sua prima raccolta di saggi d'ermeneutica il titolo di *Le conflit des interprétations*. L'antropologia di *L'homme faillible* ci suggerisce l'idea che il segreto del conflitto delle ermeneutiche vada cercato nell'ermeneutica del conflitto che appartiene alla costituzione antinomica e paradossale di quel misto d'infinito e di finito che è l'uomo²⁵.

²³ HF 156 (235). Vedi anche *Négativité et affirmation originnaire* in HV 336-360.

²⁴ HF 157 (236).

²⁵ Mi sia consentito di citare a questo punto del nostro discorso un brano della mia lettura di Ricoeur nel volume *Il cogi-*

4. *L'ermeneutica dei simboli e il conflitto delle interpretazioni*

Finitude et culpabilité segna il passaggio alla fase ermeneutica del pensiero di Ricoeur, in quanto la realtà concreta dell'uomo che si confessa colpevole può essere colta solo attraverso l'interpretazione di un linguaggio mitico-simbolico, cui è consacrato il secondo volume dell'opera, la *Symbolique du mal*, articolata a sua volta in una prima parte, in cui vengono studiati i simboli primari dell'impurità,

to e l'ermeneutica. *La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984, 32 [Marietti, Genova 1993², 15-16] : «Il dominio dell'interpretazione [per Ricoeur] non è la terra serena nella quale il senso viene donato, ma la terra accidentata e violenta nella quale il senso viene messo in questione, le certezze apparenti vengono contestate, le illusioni smascherate e le ermeneutiche rivali si affrontano in una lotta senza fine. L'ermeneutica ricoeuriana si caratterizza per il tema del "conflitto" delle interpretazioni, per una sua "tensione" specifica tra stili interpretativi diversi e contrapposti perché già conflittuale, "tensionale" è la concezione del "soggetto" dell'interpretazione: soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori di sé, aprirsi all'altro ed è pur sempre tentato di chiudersi in se stesso, di proclamarsi autosufficiente, volontà che è chiamata ad assumere dentro di sé un involontario, a farlo proprio, a riconoscersi come libertà finita, ma che è sempre minacciata dalla "vanità" delle "passioni", è sempre minacciata di naufragare di fronte a un involontario inteso come impossibilità assoluta, come rifiuto e disperazione "ontologica". L'ermeneutica del conflitto racchiude il segreto del conflitto delle ermeneutiche: ancora una volta il cogito nella integralità del suo significato appare essere il centro, il cuore segreto dell'impresa filosofica di Ricoeur. [...] Le peripezie del cogito e le sue trasformazioni ci sono parse appunto il centro dell'opera ricoeuriana».

del peccato e della colpevolezza e in una seconda, in cui viene sviluppata una tipologia dei grandi miti della caduta che sono alla base della cultura occidentale: miti cosmologico, orfico, tragico e adamitico. Ricoeur, consapevole dell'esistenza di altre grandi culture, limita deliberatamente la sua analisi alle proprie radici, tra Atene e Gerusalemme. Rispetto ai simboli, i miti sono formazioni più complesse che già costituiscono una sorta di ermeneutica spontanea dei simboli. Ricoeur non si accontenta di giustapporre l'uno accanto all'altro staticamente i vari universi mitici, ma cerca di delineare una dinamica dei miti, un ciclo dei miti, nella prospettiva di un mito dominante, quello adamitico. Ma afferma che non è possibile arrivare a una unificazione dei miti che farebbe del ciclo dei miti un sostituto di una filosofia sistematica. La pluralità dei miti circa l'origine del male mostra i limiti di una visione puramente etica del mondo e dell'uomo: noi *facciamo* il male, ma nello stesso tempo lo *subiamo*. Siamo responsabili, ma anche vittime. La profonda trattazione della *Symbolique du mal* fa di Ricoeur uno dei maggiori esponenti della fenomenologia della religione, accanto a Otto, Van der Leeuw, Eliade.

Si può notare che nello stesso anno 1960 vengono pubblicate *Wahrheit und Methode* di Gadamer e *Finitude et culpabilité* del nostro autore: le strade che conducono verso l'ermeneutica i due grandi filosofi sono in larga misura indipendenti. La svolta ermeneutica di Ricoeur parte da una problemati-

ca specifica, da una determinata «regione» del linguaggio, ma acquista il significato di una tesi generale: **la riflessione filosofica non comincia mai da zero, ma dalla ricchezza di senso del linguaggio, che si manifesta nei simboli e nei miti.** «Le symboles donne à penser». Simboli e miti, in quanto appartengono al dominio del linguaggio, **offrono nutrimento al pensiero.** Il rapporto fra la prima e la seconda parte di *Finitude et culpabilité* potrebbe essere letto come l'incontro e l'integrazione fra un tentativo di radicalizzazione e di compimento della filosofia riflessiva francese nell'antropologia filosofica di *L'homme faillible* e l'inaugurazione di uno stile originale di filosofia ermeneutica.

Questa operazione filosofica di superamento e di integrazione rappresenta una risposta forte a quella che attorno alla metà degli anni Cinquanta un giovane studioso aveva denunciato come la crisi della «philosophie française de l'Esprit»²⁶, crisi di uno stile filosofico che privilegiava l'analisi dell'esperienza interiore, il ripiegamento dell'io su stesso, le diverse varianti – intellettualistiche, moraleggianti, psicologizzanti – della filosofia riflessiva. Al declino di questo stile filosofico corrispondeva l'affermarsi sulla scena culturale francese delle scienze dell'uomo e la stagione dello strutturalismo.

In questa prima fase della ermeneutica ricoeuriana, che è anche quella di *De l'interprétation*.

²⁶ Cfr. J. Conilh, *Les aventures de la philosophie de l'esprit*, «Esprit», 1956, n. 7-8, pp. 20-39.

Essai sur Freud (1965) e dei saggi raccolti alla fine del decennio in *Le conflit des interprétations* (1969), Ricoeur assegna un ruolo centrale alla nozione di simbolo come «espressione dal senso duplice» e definisce il concetto di interpretazione in funzione della nozione di simbolo²⁷. Noi incontriamo i simboli nelle ierofanie del Sacro, nella vita onirica del sogno, nel linguaggio poetico. Ma, a una ermeneutica che mira a una «meditazione» o «restaurazione del senso», nella cultura contemporanea si oppone una ermeneutica fondata sull'«esercizio del sospetto»: Marx, Nietzsche, Freud sono i tre «maestri del sospetto». L'una si pone all'ascolto dei simboli, l'altra, o meglio le altre, si esercitano a smascherarli, secondo prospettive diverse che entrano a loro volta in conflitto fra di loro. Ricoeur accetta il conflitto delle interpretazioni come una sfida ineludibile: è compito dell'ermeneutica filosofica comprenderlo e offrire una mediazione. In questo modo egli si caratterizza non come un critico della Modernità in nome di un ritorno all'arcaico o all'irrazionale,

²⁷ «Vi è simbolo là dove l'espressione linguistica, a causa del suo senso duplice o dei suoi sensi multipli, si presta a un lavoro di interpretazione. A suscitare questo lavoro è una struttura intenzionale che non consiste nel rapporto del senso con la cosa, ma in una architettura del senso, in un rapporto del senso con il senso, del senso secondario con quello primario, sia o no questo rapporto di analogia, oppure sia il senso primario che nasconde il senso secondario o lo rivela. È questa trama che rende possibile l'interpretazione, benché solo il movimento effettivo dell'interpretazione la renda manifesta» (DI 26-27 [30]).

ma come un pensatore che si colloca nel cuore della Modernità e delle sue interne tensioni e lavora a riformulare un concetto più ricco di ragione, nell'«età ermeneutica della ragione», per usare una bella espressione di Jean Greisch²⁸.

Per il nostro filosofo, si tratta di realizzare «l'innesco del problema ermeneutico nel metodo fenomenologico» seguendo, a differenza dell'ontologia della comprensione di Heidegger, che privilegia la «via corta» che conduce direttamente al problema dell'essere, la «via lunga» che passa per il linguaggio e la riflessione, accettando il confronto e le sfide delle nuove scienze dell'uomo, rinunciando alla tentazione di separare verità e metodo, comprensione e spiegazione²⁹. Resta fermo in ogni caso che la comprensione delle espressioni dal senso duplice o multiplo è un momento della comprensione di sé. «Ma il soggetto che s'interpreta interpretando i segni non è più il *Cogito*: è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi. Così

²⁸ Vedi J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985 e, su Ricoeur e l'ermeneutica more gallico *demonstrata*, ancora di Greisch il volume *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000.

²⁹ CI 7-28 (17-37). Nonostante la forza di seduzione dell'ontologia fondamentale heideggeriana, in essa – ad avviso di Ricoeur – i problemi più propriamente epistemologici dell'ermeneutica, quali quelli di fornire un *organon* all'esegesi dei testi, fondare le scienze dell'uomo, arbitrare il conflitto delle interpretazioni, sono più dissolti che risolti (CI 14[24]).

l'ermeneutica scoprirebbe un modo di esistere che rimarrebbe da cima a fondo *essere interpretato*³⁰.

Nella Parigi degli anni Sessanta Ricoeur si misura con la duplice contestazione indirizzata nei confronti di una filosofia del soggetto da parte della psicoanalisi e dello strutturalismo, contestazione che egli accomuna nel concetto di «sfida della semiologia». Contestazione della psicoanalisi nei confronti di un io che si presume padrone di sé e che deve invece accettare di perdersi, di riconoscersi condizionato dalle peripezie del desiderio e dall'opacità dell'inconscio, per potersi ritrovare alla fine come coscienza adulta e matura. Contestazione dello strutturalismo, nella linguistica e nelle scienze sociali, nel momento in cui tale approccio scopre un sistema di regole linguistiche e sociali che funzionano rispetto ai soggetti che parlano e agiscono come un inconscio sociale che li condiziona e rispetto al quale i soggetti concreti diventano un puro fenomeno di superficie. In entrambi i casi non si può rispondere alla contestazione con il mero richiamo al soggetto vivente e parlante, facendo a meno di un passaggio per l'universo dei segni.

Il Ricoeur degli anni Sessanta che discute con Lévi-Strauss e dedica a Freud un'opera magistrale

³⁰ CI 15 (25). E continua: «Solo la riflessione, abolendosi come riflessione, può ricondurre alle radici ontologiche della comprensione. Ma è quanto avviene continuamente nel linguaggio, e attraverso il movimento della riflessione. Ecco la via ardua che ci accingiamo a seguire».

acquista una rinomanza mondiale. Nei confronti dello strutturalismo (che rappresenta un movimento dagli aspetti molteplici nel quale convergono autori diversi, da Barthes a Greimas, da Foucault a Genette, coinvolgendo il marxismo con Althusser e la psicoanalisi con Lacan) Ricoeur si preoccupa di salvaguardare un uso legittimo delle scienze umane, a condizione che esse si presentino come metodi di analisi, sulla base di ipotesi ed astrazioni, e non sbocchino invece in una dottrina generale, nella nuova metafisica di una struttura anonima e impersonale. Nel libro su Freud la stessa distinzione fra una «lettura di Freud» e la sua interpretazione filosofica (distinzione che apparirà poi discutibile allo stesso autore) manifesta l'intenzione di salvaguardare la potenza argomentativa del discorso freudiano, che viene caratterizzato come un discorso misto che mescola il linguaggio della forza e quello del senso, a causa della natura mista del suo oggetto, situato al punto di articolazione del desiderio e del linguaggio.

La dialettica fra la psicoanalisi concepita come una archeologia del soggetto (l'espressione è mutuata da Merleau-Ponty) e una teleologia dello Spirito, di stile hegeliano, con cui si conclude l'interpretazione filosofica di Freud, offre un modello per una rinnovata filosofia del simbolo. I simboli autentici hanno una struttura insieme regressiva e prospettica: da un lato, consentono il riemergere di significazioni arcaiche appartenenti all'infanzia

dell'umanità e dell'individuo; dall'altro fanno emergere le figure anticipatrici della nostra avventura spirituale. Il simbolo rappresenta in un'unità concreta ciò che la riflessione dissocia nelle interpretazioni rivali e che ricompone alla fine del suo itinerario ermeneutico, in una sorta di *docta fides*, nell'ascolto del linguaggio.

Il linguaggio non è solo sistema di segni, ma discorso, capacità del soggetto di dire qualcosa intorno al mondo ad altri interlocutori e a se stesso. Adottando la terminologia di Benveniste, Ricoeur sostiene che bisogna articolare il momento «semiotico» o «semiologico» e il momento «semantico»: il sistema dei segni e la capacità di significare. Solo varcando la soglia che separa il semiologico dal semantico, possiamo parlare del fenomeno del linguaggio nella sua integrale verità, come discorso vivente. Alla duplice contestazione della psicoanalisi e dello strutturalismo, Ricoeur risponde dunque con una concezione aperta e dinamica del linguaggio e del simbolo.

Nel saggio *La question du sujet et le défi de la sémiologie* – che occupa una posizione centrale nella raccolta *Le conflit des interprétations* – la fenomenologia stessa viene reinterpretata come la teoria di questa concezione del linguaggio, partendo dalle sue tre tesi fondamentali: 1) la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica; 2) il soggetto è il portatore della significazione; 3) la riduzione è l'atto filosofico che

rende possibile la nascita di un essere per la significazione³¹.

Enunciate in quest'ordine, le tre tesi ripercorrono le tappe della loro scoperta da parte di Husserl, dalla fenomenologia delle essenze alla problematica della costituzione trascendentale. L'ordine inverso rappresenta invece la sequenza progressiva della fondazione. È da notare che in questo modo Ricoeur re-interpreta il progetto fenomenologico nella sua globalità, salvando un senso non idealistico, ma parimenti *fondante*, della controversa teoria della riduzione. Nello stesso tempo, grazie alla sua capacità di misurarsi con la sfida della semiologia e di dialogare con la linguistica di un Benveniste (senza dimenticare il contributo allora ancora poco noto di Gustave Guillaume), egli recupera il concetto di «soggettività» in una fase in cui la cultura dominante dello strutturalismo parigino enfatizza la «morte dell'uomo». Il passaggio dalla «fenomenologia eidetica» o descrittiva della giovinezza a una fenomenologia «ermeneutica» comporta anche una reinterpretazione in termini linguistici della fenomenologia trascendentale e costitutiva (del resto abbiamo visto che un senso diverso di «costituzione» era cercato già nel saggio programmatico del 1951 e forse bisognerebbe leggere in serie queste diverse tappe della riflessione di Ricoeur fenomenologo della volontà e del linguaggio).

³¹ CI 242 (261).

«Che ne è allora della riduzione, in questo passaggio dal segno alla significazione, dal semiologico al semantico? Non è possibile fermarsi alla sua dimensione negativa di scarto, di distanza, di differenza. Bisogna accedere alla sua dimensione positiva, che è la possibilità per un essere, che si è strappato per differenza ai rapporti intranaturali, di volgersi verso il mondo, di tendervi, di apprenderlo, di coglierlo, di comprenderlo. E questo momento è interamente positivo; in esso, secondo l'espressione di Gustave Guillaume [...], i segni sono riversati sull'universo; è il momento della frase che dice qualcosa su qualcosa. D'ora in poi la "sospensione" del rapporto naturale con le cose è soltanto la condizione negativa dell'istituzione del rapporto significante. Il principio della differenza è soltanto l'altra faccia del principio del riferimento»³². Inaugurazione del discorso come apertura al mondo, la riduzione dice anche riferimento a sé, autoaffermazione e impegno del soggetto parlante nella comunità degli umani. La funzione simbolica comporta la capacità di porre sotto una regola ogni scambio inter-umano, quindi anche lo scambio dei segni (è la verità dell'approccio strutturale), ma è ancora più la capacità di attualizzare questa regola in un accadimento, in un'istanza di scambio di cui il prototipo è costituito dall'istanza del discorso che m'impegna come uomo, situandomi nella reciprocità della

³² CI 256 (275).

domanda e della risposta. Nel suo senso sociale, il simbolismo implica una regola di riconoscimento reciproco fra i soggetti. Allora Ricoeur può concludere che «la riduzione, nel suo senso più pieno, è questo ritorno a sé a partire dal proprio altro, che costituisce il trascendentale non più del segno, ma della significazione. [...] Il soggetto instaurato dalla riduzione non è altro che l'inizio d'una vita significativa, la nascita simultanea dell'essere detto del mondo e dell'essere parlante dell'uomo»³³.

5. Tra fenomenologia ed ermeneutica. Testualità e distanziamento

Il libro su Freud «fut mieux reçu dans les pays de langue anglaise qu'en France»³⁴. Critiche e incomprensioni venivano da parte di Lacan e del suo circolo, ma più in generale il fatto che Ricoeur andasse controcorrente rispetto al clima strutturalista e nello stesso tempo non si fosse realmente mai integrato nell'ambiente accademico della Sorbona non rendeva certamente facile la posizione del nostro filosofo nella Parigi degli anni Sessanta. Egli cerca di ritrovare quel rapporto comunitario con colleghi e studenti che aveva sperimentato nei suoi anni di Lignon e di Strasburgo concorrendo alla fondazione della nuova università di Nanterre, nella *banlieue* parigina. Ma proprio questa esperienza

³³ CI 257 (276).

³⁴ RF 37 (49).

diventerà per lui motivo di una più grande delusione. Infatti, dopo aver accolto con simpatia il movimento studentesco del maggio 1968, egli accetta nell'aprile 1969 la carica di decano a Nanterre, dove però ben presto i suoi tentativi di svolgere opera di mediazione fra istituzione e contestazione (espressi a ridosso del maggio in un articolo su «Esprit»³⁵) si rivelano illusori e vengono schiacciati nella morsa fra la destra borghese e l'estremismo di sinistra³⁶. Alla fine, in seguito all'intervento della polizia nel *campus*, che egli non voleva ma non era riuscito ad evitare, presenta le dimissioni nel marzo 1970 e si allontana dall'università francese, accettando l'invito di svolgere per tre anni accademici corsi a Lovanio, che allora non era ancora divisa in due università. A Nanterre, divenuta Parigi X, ritorna nel 1973, per concludere la sua carriera in patria nel 1981.

Non fu comunque la delusione di Nanterre a spingere Ricoeur ad accettare di tenere corsi negli Stati Uniti: in effetti, egli aveva incominciato a frequentare come docente le università americane fin dal 1954; dal 1967 insegna a Chicago dove viene chiamato a succedere a Paul Tillich nella prestigiosa *Divinity School*. Tra i suoi colleghi si possono

³⁵ Cfr. *Réforme et révolution dans l'université*, «Esprit», 1968, n. 6-7, pp. 987-1002.

³⁶ Per una ricostruzione minuziosa della vicenda del decanato di Nanterre si veda F. Dosse, *op. cit.*, pp. 475-488, ma anche il capitolo precedente (pp. 461-474), che documenta la partecipazione di Ricoeur alle speranze del '68.

ricordare Hannah Arendt e Mircea Eliade. Per circa un ventennio Ricoeur si divide fra Parigi e Chicago, della cui università resta membro come professore a vita. Questo duplice insegnamento permette al filosofo di svolgere una preziosa funzione di mediazione culturale, di diventare agente di una diffusione della fenomenologia e dell'ermeneutica negli Stati Uniti.

Negli anni Settanta e Ottanta anche la concezione dell'ermeneutica di Ricoeur si amplia e si arricchisce. In breve si può dire che si passa da una fase che assume come modello privilegiato il simbolo ad un'altra nella quale diventa centrale la nozione di testo, definito come discorso fissato nella scrittura, e, all'interno dell'universo testuale, l'analisi dei testi metaforici e narrativi che sono il tema di due grandi opere: *La métaphore vive* (1975) e *Temps et récit* (3 voll., 1983-1985).

Questa distinzione di fasi si situa nondimeno nella continuità di un progetto che attraversa tutta l'opera di Ricoeur e che si può collocare sotto il titolo «programmatico» e «esplorativo» di *fenomenologia ermeneutica*, progetto sorretto da una duplice convinzione: da una parte, ciò che l'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer ha messo in crisi non è la fenomenologia in quanto tale, ma solo la sua autointerpretazione idealistica, sicché «la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica»; d'altra parte, «la fenomenologia non può portare a termine il suo programma di costitu-



zione senza costituirsi come *interpretazione* della vita dell'*ego*»³⁷. È lo stesso autore che fa il punto dell'ampliamento di prospettive della sua ermeneutica in un saggio scritto originariamente per un pubblico di lettori di lingua inglese e poi anteposto alla raccolta *Du texte à l'action* del 1986 che ha come sottotitolo *Essais d'herméneutique II*, con un evidente riferimento a *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* pubblicato nel 1969. In questo modo è l'autore medesimo che suggerisce una periodizzazione del suo lavoro, distinguendo fra una prima e una seconda fase.

Ricoeur ribadisce in questo scritto le radici riflessive e fenomenologiche della sua impresa: «Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*, che resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana e vuol essere una variante *ermeneutica* di tale fenomenologia»³⁸. Sennonché il progetto di fondazione radicale della fenomenologia va incontro a uno scacco, il suo sogno di autotrasparenza assoluta svanisce nel processo infinito di un interrogare a ritroso verso un immediato originario mai raggiunto. Il «mondo della vita», il tema della *Lebenswelt* che la fenomenologia incontra come orizzonte del suo interrogare, non è mai dato ed è sempre solo

³⁷ TA 55 (52). Ma è importante leggere l'intero saggio *Phénoménologie et herméneutique* del 1975, TA 39-73 (37-69).

³⁸ TA 25 (24).

presupposto. Esso è il «paradiso perduto» della fenomenologia che dà all'opera di Husserl la tonalità di una «grandezza tragica». Questo scacco finale offre però lo spazio per la «sovversione» rappresentata dall'ermeneutica heideggeriana e post-heideggeriana: mentre Husserl resta all'interno della relazione soggetto-oggetto, per Heidegger il comprendere comporta una dimensione ontologica, vale a dire il riconoscimento del fatto che noi siamo già al mondo e gli apparteniamo in modo irrecusabile, prima dell'instaurarsi di qualsiasi relazione di tipo conoscitivo. L'interpretazione non è altro che lo sviluppo di questo comprendere, che coincide con l'esistenza stessa, in rapporto al quale anche la «riduzione» fenomenologica non è altro che il gesto di messa a distanza, richiesto da ogni operazione conoscitiva, gesto necessario ma «secondo» rispetto a un legame primordiale di appartenenza al mondo. Trarre le conseguenze da questa svolta significa riconoscere, rinunciando al sogno di trasparenza di un soggetto assoluto, che «non si dà comprensione di sé che non sia *mediata* attraverso segni, simboli, testi»³⁹. Notiamo che in questo saggio Ricoeur sottolinea più la sua convergenza con la svolta ermeneutica heideggeriana e post-heideggeriana considerata nel suo complesso, che non le differenze rispetto all'impostazione di Heidegger (via lunga o via corta).

³⁹ TA 29 (28).

Soffermiamoci su questa triplice mediazione. **Mediazione attraverso i segni.** Qui si sottolinea il carattere originariamente linguistico dell'esperienza umana, come avevano scoperto già Hegel e Freud (gli autori di riferimento dell'*Essai sur Freud*: e qui Ricoeur rivendica l'originalità del suo percorso, convergente ma autonomo rispetto all'ermeneutica di Gadamer, di cui avrebbe potuto citare l'idea di *Sprachlichkeit*): «La percezione è detta. Il desiderio è detto. [...] E, dato che la parola è intesa prima di essere pronunciata, il cammino più breve da sé a sé è la parola dell'altro, che mi fa percorrere lo spazio aperto dei segni»⁴⁰.

Mediazione attraverso i simboli. Ora la nozione di simbolo sembra a Ricoeur troppo stretta per definire l'ermeneutica, dato che i simboli dispiegano pienamente la loro efficacia solo all'interno di un **contesto rappresentato dai testi ed è tale contesto il luogo del conflitto fra le ermeneutiche rivali.** Tuttavia la mediazione dei simboli va conservata in quanto essa impone il «grand détour» per quel tesoro che ci viene trasmesso dalla nostra eredità culturale, grazie alla quale noi siamo venuti all'esistenza e alla parola.

Infine, **mediazione attraverso i testi:** per Ricoeur **il testo è discorso fissato attraverso la scrittura.** La sua nozione di testo aggiunge alla ricchezza semantica della nozione di discorso che già conosciamo

⁴⁰ TA 29 (28).

un carattere di *distanziamento* nella scrittura che comporta una triplice autonomia semantica: rispetto all'intenzione del locutore, alla recezione da parte dell'uditorio primitivo e alle circostanze economiche, sociali, culturali della sua produzione. Nel divenir testo il discorso sfugge ai limiti del dialogo faccia a faccia e diventa l'oggetto privilegiato del lavoro ermeneutico: Ricoeur in questo modo supera definitivamente i limiti dell'ermeneutica romantica che concepiva l'interpretazione come incontro fra le due soggettività geniali dell'autore e del suo interprete. L'intenzione dell'autore non è più data immediatamente nel testo, che presuppone piuttosto l'assenza dell'autore. A sua volta, la soggettività del lettore nemmeno essa è data immediatamente, ma rappresenta un compito, un risultato del lavoro di lettura. «Comprendersi significa comprendersi *davanti al testo* e ricevere dal testo le condizioni di un sé altro dall'io che viene alla lettura. Nessuna delle due soggettività, né quella dell'autore, né quella del lettore, è prima, nel senso di una presenza originaria dell'io a se stesso»⁴¹.

Per usare una metafora biblica, il testo è la porta stretta attraverso la quale la soggettività deve passare per dismettere le sue pretese di assolutezza. La distanziamento, così come Ricoeur la concepisce, conserva qualcosa dell'*ethos* dell'*epoché* fenomenologica intesa come una sorta di ascesi della soggettività

⁴¹ TA 31 (30-31).

vità, anche se il suo senso generale, come abbiamo visto, è mutato e non ci introduce verso una soggettività assoluta ma conferma la finitezza del nostro esistere: «Occorre dire che la soggettività del lettore non si manifesta che nella misura in cui essa è sospesa, irrealizzata, allo stato di possibilità, allo stesso titolo di quello stesso mondo che il testo dispiega. [...] Lettore, io non mi trovo se non perdendomi. La lettura m'introduce nelle variazioni immaginative dell'ego [...] La metamorfosi dell'ego, di cui abbiamo parlato, comporta un momento di distanziamento fin nel rapporto tra sé e sé; la comprensione è allora tanto disappropriazione che appropriazione. Una critica delle illusioni del soggetto, alla maniera marxiana e freudiana, può e anche deve essere integrata alla comprensione di sé»⁴².

Una volta liberata dal primato del soggetto, il compito dell'ermeneutica diventa, per Ricoeur, quello di cercare nel testo stesso, da una parte, la dinamica interna che ne governa il processo di strutturazione del testo come opera, dall'altra, il potere dell'opera di proiettarsi fuori di se stessa e di

⁴² TA 117 (112). Ricordiamo a questo punto la partecipazione di Ricoeur al dibattito fra Gadamer e Habermas: ancora una volta egli cerca d'integrare nella comprensione ermeneutica l'istanza critica rappresentata dal marxismo habermasiano come «critica delle ideologie», auspicando una «ermeneutica critica»; si vedano, a tal proposito, i saggi raccolti nella terza sezione di *Du texte à l'action* nonché le lezioni pubblicate (prima in inglese nel 1986, poi in... traduzione francese) col titolo *Idéologie et Utopie*, Seuil, Paris 1997.

generare un mondo che potrebbe a buon diritto essere chiamato con Gadamer la «cosa» del testo o, come anche dice Ricoeur, il «mondo» dell'opera, un mondo abitabile per gli umani. Tale è il duplice lavoro del testo.

6. Il lavoro del testo. Metafora e racconto

Gli anni dedicati da Ricoeur allo studio dei testi metaforici e narrativi coincidono in larga misura con il suo duplice insegnamento in Europa e negli Stati Uniti e con il suo appassionato confronto con l'universo filosofico anglo-americano, mentre continua la sua approfondita frequentazione delle scienze del linguaggio, anche quando i momenti di gloria dello strutturalismo sono ormai trascorsi. Questi studi possono essere visti come una lunga traversata della testualità da parte dell'ermeneutica ricoeuriana.

Negli stessi anni l'ermeneutica nelle sue diverse versioni acquista peso e rilevanza nel mondo filosofico: l'originalità della posizione di Ricoeur è assicurata da alcuni principi metodologici che egli ribadisce allorché individua come **duplice compito dell'ermeneutica quello di ricostruire la dinamica interna del testo (il suo «senso») e di salvaguardarne il potere di proiettarsi al di fuori di sé, rappresentando un progetto di mondo abitabile (la sua «referenza»).**

Il primo compito comporta il rifiuto di una unilaterale ancora una volta duplice: l'irrazionalismo della comprensione immediata (per cui un soggetto

pretende di trasportarsi nella vita di un altro soggetto, per una sorta di estensione al dominio testuale del principio psicologico dell'empatia) e il razionalismo di una *spiegazione* fondata sui principi della linguistica strutturale che mette la lingua come sistema di segni al posto del discorso e genera l'illusione positivista di un universo testuale chiuso in se stesso e svincolato sia dalla soggettività dell'autore che da quella del lettore. Il nuovo concetto d'interpretazione che Ricoeur promuove è invece quello che nasce da una dialettica fra comprensione e spiegazione, definendo la comprensione come «la capacità di riprendere in se stessi il lavoro di ristrutturazione del testo» e la spiegazione come «l'operazione di secondo grado che s'innesta su tale comprensione e che consiste nel portare alla luce i codici soggiacenti a questo lavoro di strutturazione del testo che il lettore accompagna»⁴³. In questo modo egli intende preservare l'aspetto metodico dell'ermeneutica, senza peraltro dimenticare la sua posta in gioco ontologica, conciliando l'eredità di Dilthey e di Weber, da una parte, con quella di Heidegger e di Gadamer, dall'altra. La dimensione ontologica dell'ermeneutica per Ricoeur si manifesta a livello della «referenza» del testo: egli è convinto che «il discorso non è mai *for its own sake*, per la sua propria gloria, ma che esso vuole, in tutti i suoi usi, portare al linguaggio un'esperienza, un modo di

⁴³ TA 33 (32).

abitare e di essere al mondo che lo precede e che chiede di essere detto»⁴⁴. A questa «veemenza ontologica» la sintesi ricoeuriana di comprensione e spiegazione aggiunge una precisione analitica che manca in Heidegger e Gadamer.

La métaphore vive e *Temps et récit* sono «due opere gemelle»: esse sono state concepite insieme, pur essendo state pubblicate l'una dopo l'altra. Nella metafora così come nel racconto abbiamo a che fare col fenomeno della innovazione semantica che si produce a livello del discorso: produzione di una «nuova pertinenza semantica mediante un'attribuzione impertinente» nel caso della metafora, produzione di una «nuova congruenza nella connessione degli accadimenti» nel caso dell'«intreccio inventato» che è proprio al racconto⁴⁵. In entrambi i casi è all'opera l'attività creativa dell'immaginazione.

⁴⁴ TA 34 (33).

⁴⁵ TR I 11 (7-8). «Con la metafora l'innovazione consiste nella produzione di una nuova pertinenza semantica mediante una attribuzione impertinente: "La natura è un tempio nel quale vive colonne...". La metafora resta viva fino a quando noi percepiamo, attraverso la nuova pertinenza semantica – e in un certo senso nel suo spessore –, la resistenza dei termini nel loro uso abituale e quindi la loro incompatibilità a livello di una interpretazione letterale della frase. Lo spostamento di senso che i termini subiscono nell'enunciato metaforico, in questo soltanto consisteva la metafora secondo l'antica retorica, non esaurisce affatto la metafora; è soltanto un mezzo al servizio del processo che si colloca al livello dell'intera frase la cui funzione è quella di salvare la nuova pertinenza della predicazione "bizzarra" messa in forse dall'incongruenza letterale dell'at-

Ricoeur, che esplora tutta una vastissima letteratura sulla metafora, a partire da Aristotele fino agli autori contemporanei appartenenti alle diverse discipline che studiano il linguaggio, vuole superare i limiti della tradizionale teoria retorica della metafora che vedeva in essa solo un *tropo*, vale a dire una figura del discorso avente a che fare con la denominazione e consistente nella mera sostituzione di una parola usata in senso letterale con un'altra usata in senso figurato, con uno scopo meramente ornamentale, senza realizzare un **accrescimento di conoscenza**. A questa concezione viene invece opposta una teoria discorsiva della metafora, considerata come un fenomeno di predicazione non pertinente nel contesto della frase. L'effetto metaforico nasce dalla tensione fra due termini che sono incompatibili dal punto di vista letterale.

La metafora muore quando decade a pura variante del nome, riducendosi a un mero segno. La metafora viva, invece, è «un poema in miniatura», che ha il potere di trasfigurare la realtà, sospendendo la

tribuzione. Con il racconto, l'innovazione semantica consiste nell'invenzione di un intrigo che è a sua volta lavoro di sintesi: grazie all'intrigo, fini, cause e casualità vengono raccolti entro l'unità temporale di una azione totale e completa. È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi, qualcosa di nuovo – di non ancora detto, di inedito – sorge nel linguaggio: da un lato la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza della predicazione, dall'altro un intrigo *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti».

«referenza» ordinaria del linguaggio, per mostrarci le cose nel loro «essere come», nella loro verità più profonda, che fa del mondo un mondo abitabile. La metafora in questo modo ci conduce verso il cuore del problema ermeneutico, riproponendo una nuova formulazione del concetto di verità⁴⁶.

Similmente il costruire trame che è proprio del racconto, sia storico che di finzione, ha la capacità di realizzare una imitazione creativa dell'esperienza temporale vissuta. L'ipotesi di base di Ricoeur è la seguente: «che esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza

⁴⁶ Anche *La métaphore vive* comporta una «voie longue» che parte dalla retorica per giungere all'ermeneutica passando per la semantica. Questo itinerario è contrassegnato da un passaggio di livelli: dalla parola (*mot*) alla frase, al discorso. Solo al livello del discorso si pone infine il problema della referenza e della verità metaforica. «La possibilità che il discorso metaforico dica qualcosa sulla realtà si scontra con la costituzione apparente del discorso poetico, che sembra essenzialmente non referenziale e centrato su se stesso. A tale concezione non referenziale del discorso poetico, noi opponiamo l'idea che la sospensione della referenza letterale è la condizione perché venga liberata una capacità di referenza di secondo grado, cioè la referenza poetica. [...] La metafora è il processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità, propria a certe finzioni, di ridescrivere la realtà. [...] Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il "luogo" della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, né la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L'"è" metaforico significa, ad un tempo, "non è" ed "è come". Se le cose stanno così, è fondato il nostro parlare di verità metaforica, ma dando un senso "tensionale" ai termini "verità"» (MV, 10-11 [5]).

umana una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale. [...] *Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo e [...] il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale*»⁴⁷.

Infatti per Ricoeur il racconto costituisce una sorta di replica alle aporie della concezione del tempo analizzate acutamente nel libro XI delle *Confessioni* di Agostino, difficoltà che il pensiero filosofico ritrova nel corso della sua storia, con Kant, Husserl, Heidegger. Il lungo cammino del pensiero conferma un'intuizione iniziale: non è possibile una riflessione «pura» sul tempo, ma la riflessione deve fare ricorso all'aiuto dell'interpretazione. Così, il «tempo raccontato» è in un certo senso un terzo tempo che media il conflitto fra «tempo del mondo» (Aristotele) e «tempo dell'anima» (Agostino): è il tempo della umana storicità, il tempo degli uomini che agiscono e soffrono e che raccontano le storie delle loro vite.

Utilizzando liberamente le due nozioni aristoteliche di *mythos* e di *mimesis*, Ricoeur afferma che il *mythos* – inteso come categoria inglobante del racconto – è *mimesis práxeos*, vale a dire imitazione creatrice dell'azione umana. Imitazione creatrice che ha la triplice funzione di pre-figurare, configu-

⁴⁷ TR I 85 (91).

rare e rifigurare l'azione, ciò che Ricoeur chiama *mimesis*1, *mimesis*2 e *mimesis*3. *Mimesis*2 – cioè la configurazione testuale che costituisce la letterarietà dell'opera letteraria (inclusa quella particolare forma di letteratura che è la storiografia) – svolge una funzione di mediazione fra la prefigurazione del campo pratico che si realizza grazie alla comprensione che noi abbiamo dell'ordine dell'azione (*mimesis*1) e la sua rfigurazione da parte della ricezione nel lavoro della lettura (*mimesis*3). Nella ricezione, secondo la parola di Erasmo, *lectio transit in mores*, vale a dire che noi riceviamo dal testo l'invito a trasformarci e a trasformare la nostra prassi (nel linguaggio dell'antica teoria ermeneutica è questo il momento dell'*applicatio* del senso del testo alla vita del lettore o dell'uditore).

Temps et récit costituisce una vasta e imponente trilogia di circa mille pagine che sarebbe impresa difficile riassumere in poche righe. Ricoeur dedica un esame dettagliato al racconto storico e al racconto fantastico, interloquendo com'è suo solito con le principali scuole teoriche contemporanee (sia dell'Europa continentale che del mondo anglo-americano). Egli si oppone sia alla tentazione di de-narrativizzare la storiografia che a quella di de-storicizzare il racconto fantastico⁴⁸. Storia e finzione,

⁴⁸ Alle teorie narrative, che considerano la storiografia come una forma di narrazione *tout court*, Ricoeur riconosce il merito di aver colto il legame inscindibile che connette la storiografia al campo narrativo, ma ritiene che esse non rendano

peraltro, s'illuminano reciprocamente, perché la conoscenza del passato, che è pur sempre conoscenza di un'assenza, richiede il soccorso dell'immaginazione e le invenzioni letterarie offrono alle vicende umane il lume di un senso possibile.

Le due modalità del racconto, quella storica e quella fantastica, convergono alla fine in una ermeneutica della condizione storico-temporale degli esseri umani. Il nostro autore è stato fin dalla sua giovinezza molto attento al problema della storia (si ricordino il saggio *Husserl et le sens de l'histoire* del 1949 e la raccolta *Histoire et vérité* del 1955). Ora in *Temps et récit* egli conferma la sua critica giovanile nei confronti di una concezione idealistica della storia sostenendo che «rinunciare a Hegel», vale a dire la rinuncia alla pretesa hegeliana di un sapere totalizzante della storia, non impedisce la ricerca di un senso della storia seguendo la strada di una «mediazione aperta, incompiuta, imperfetta», cioè di una rete di prospettive incrociate tra l'attesa

giustizia alla specificità della spiegazione storica, che comporta sempre una rottura epistemologica rispetto alla semplice capacità di narrare, sicché s'impone – secondo lo stile tipico dell'ermeneutica ricoeuriana – la ricerca d'una sintesi fra comprensione e spiegazione (cfr. TR I 317-318 [338]). L'esigenza di una sintesi fra comprensione delle tradizioni letterarie e spiegazione mediante la logica delle strutture narrative viene egualmente avanzata da Ricoeur nella sua analisi del racconto fantastico, dove egli continua – tra l'altro – il suo confronto con lo strutturalismo francese contemporaneo: cfr. specialmente le pagine dedicate ai «condizionamenti semiotici della narrativa» (TR II 49-91 [55-101]).

del futuro, la ricezione del passato, il vissuto del presente, senza *Aufhebung* in una totalità nella quale la ragione della storia e la sua realizzazione coinciderebbero»⁴⁹.

In una siffatta dialettica-dialogica della storia diventa centrale l'iniziativa nel presente, eticamente responsabile. È la forza del presente che fa sì che il passato non sia un peso che grava su di noi in modo da paralizzarci, ma resti aperto con le sue possibilità incompiute, che una storia vista solo dalla parte dei vincitori ignora, verso le speranze che alimentano il nostro agire etico e politico.

Questo esito pratico dell'ermeneutica è la contropartita di un riconoscimento del limite, a livello teoretico. *Temps et récit* si conclude sull'esempio di Agostino con una *re-tractatio*, vale a dire con una ripresa del problema iniziale, che rivela ora nuove, più sottili aporie. Il mistero del Tempo alla fine soverchia le capacità del racconto di rispondere poeticamente alle aporie della riflessione filosofica e mostra la sua persistente enigmaticità. L'idea di un solo tempo, di una sola storia è solo un'idealimita. Il Tempo, poi, in se stesso resta inscrutabile. Ma questo riconoscimento finale non è una sconfitta per il pensiero ma un invito a «penser plus» e a «dire autrement». «Il mistero del tempo non equivale a un interdetto che pesa sul linguaggio; esso suscita piuttosto l'esigenza di pensare di più e di

⁴⁹ TN III 300 (317).

dire altrimenti»⁵⁰. Nel cercare di rispondere a questa esigenza la posta in gioco è costituita dall'*identità narrativa* sia degli individui che delle comunità storiche, nella risposta alla domanda: «Chi sono? Chi siamo?», che passa necessariamente per la nostra capacità di raccontare e di raccontarci.

7. La fenomenologia ermeneutica del sé. Il paradigma della traduzione

Il problema dell'identità narrativa che affiora al termine di *Temps et récit* apre la strada a una riflessione sull'identità personale che impegna Ricoeur per alcuni anni e che sarà al centro dell'opera che egli considera come una ricapitolazione di tutto il suo lavoro filosofico: *Soi-même comme un autre* del 1990. Questo libro costituisce la rielaborazione delle *Gifford Lectures* svolte ad Edinburgo nel 1986, un anno importante per il nostro autore, che è gravemente ferito nei suoi affetti dalla tragica scomparsa del figlio Olivier.

La questione del soggetto, che costituisce un filo conduttore dell'intera ricerca di Ricoeur, appare in *Soi-même comme un autre* in tutta la sua profondità come una messa in questione radicale del soggetto e come l'esplorazione delle forme molteplici per parlare, in modo non soggettivistico, di quell'esser se stessi che noi siamo, attraverso quella che l'autore chiama «una fenomenologia ermeneutica del sé».

⁵⁰ TR III 397 (413).

Lo stesso autore commenta nelle prime pagine il titolo dell'opera, nella sua formulazione linguistica, per illustrare le sue tre fondamentali intenzioni filosofiche. Innanzitutto *soi* – come l'inglese *self*, il tedesco *Selbst*, l'italiano *sé*, lo spagnolo *si mismo* – si oppone a *je, I* ecc. Tale opposizione indica il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, così come essa è espressa alla prima persona. Ricoeur sottolinea il proprio uso di *soi* in contesto filosofico – oltre la definizione grammaticale che ne fa un pronome riflessivo di terza persona –, come pronome riflessivo *onnipersonale*, appartenente a tutte le persone grammaticali. La seconda intenzione filosofica, presente implicitamente nel *même* del titolo francese è quella di distinguere due principali significati di «identità», da collegarsi ai due termini latini *idem* e *ipse*. Per Ricoeur l'*ipséité*, a differenza della *mêmeté*, non comporta l'affermazione di un nucleo immutabile della personalità, ma quella forma d'identità che si può sperimentare nel fenomeno della promessa. Si delinea così una dualità fra due modi di permanenza nel tempo: la perseveranza del carattere e la costanza del sé nel tener fede a una promessa⁵¹. La terza intenzione filosofica dell'autore è invece esplicita nel titolo: è la dialettica del sé e dell'altro da sé. Ricoeur precisa che l'altro del titolo non va inteso come una semplice comparazione (*soi-même sem-*

⁵¹ Su questo punto cfr. SA 148-150 (212-214).

blable à un autre) ma, in modo più intrinseco, come un'implicazione (*soi-même en tant qu'autre*).

Le filosofie del soggetto o del *cogito*, delle quali è paradigmatico il fatto che il soggetto sia formulato alla prima persona, sono condannate ad oscillare tra la sopravvalutazione e la sottovalutazione dell'io, tra un *cogito* esaltato a livello di una prima verità (nella tradizione di pensiero che va da Descartes a Husserl) e un *cogito* spezzato e ridotto a pura illusione di cui l'esempio più eloquente è in Nietzsche. La fenomenologia ermeneutica del sé si colloca su una strada intermedia e più modesta. Essa riformula in diversi modi la domanda «chi?»: «chi parla? chi agisce? chi si racconta? chi è il soggetto morale d'imputazione?». Ogni volta la risposta è: «il sé». Si noterà la molteplicità delle domande, che danno vita a quattro sottoinsiemi che conferiscono un ordine (anche se si tratta di un ordine contingente e non necessario, in quanto si potrebbe anche seguire un ordine diverso) ai primi nove dei dieci studi di cui si compone l'opera, passando dalla filosofia del linguaggio alla filosofia dell'azione, dalla teoria del racconto all'etica. In verità, il terreno del linguaggio non viene mai abbandonato, in quanto l'ordine dei sottoinsiemi segue la progressione fra descrivere, narrare, prescrivere, in cui il narrare funge da mediatore fra uso descrittivo e uso prescrittivo del linguaggio.

Nei primi due sottoinsiemi l'autore inserisce nella sua fenomenologia ermeneutica elementi del

suo lungo dialogo con la filosofia analitica di lingua inglese. Nel terzo riprende le analisi sull'identità narrativa, confrontandole con la problematica dell'identità personale da Locke ai nostri giorni. Nel quarto delinea quella che egli chiama una «petite éthique», partendo dalla distinzione fra i predicati «buono» e «obbligatorio». L'uso dell'uno o dell'altro predicato permette di distinguere per convenzione fra etica, intesa come il perseguimento della vita buona con gli altri ed entro istituzioni giuste, e morale (dove si introduce il concetto di norme caratterizzate tanto da una pretesa d'universalità che da un elemento di costrizione). Si tratta in definitiva della distinzione fra due grandi correnti del pensiero morale: fra un orientamento «teleologico» di ispirazione aristotelica e un orientamento «deontologico» di ispirazione kantiana, che trovano una difficile mediazione nella «saggezza pratica».

Per quanto così frammentata in una pluralità di domande e di risposte, l'ermeneutica ricoeuriana del sé trova una sua unità tematica nel fatto che essa ha per oggetto l'azione umana, la cui nozione acquista nel corso degli studi una crescente estensione e concretezza. Il tipo di certezza cui quest'indagine aspira è caratterizzata da Ricoeur con la nozione di *attestazione* che viene definita come la certezza di essere quello stesso che agisce e che soffre, «l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant»⁵².

⁵² SA 35 (99).

Polisemia e contingenza del questionare non vengono rimosse ma ribadite dallo studio finale di carattere «ontologico» che risponde alla domanda: «Qual sorta d'essere è il sé?». Si tratta di pensare la fenomenologia del sé che agisce e che soffre con le risorse speculative della tradizione filosofica fatta oggetto di una reinterpretazione e di una riappropriazione. In tale rilettura Ricoeur riprende da una parte l'aristotelica polisemia dell'essere, privilegia – piuttosto che la nozione di sostanza – la coppia atto-potenza (ricordiamo le splendide pagine in cui l'*enérghēia* di Aristotele viene connessa col *conatus* di Spinoza), dall'altra la dialettica platonica dello Stesso e dell'Altro, anch'essa liberamente reinterpretata, che ci permette di cogliere il carattere polisemico dell'Alterità e il suo operare nel cuore dell'ipseità.

L'altro non è solo l'altro uomo, ma tutte le molteplici forme di alterità che il sé incontra nel cammino del proprio esistere e del proprio interrogarsi, a cominciare dal corpo proprio (la «chair»), per finire alla Coscienza morale (in tedesco *Gewissen*) che Ricoeur rinuncia a determinare ulteriormente, come voce dell'altro uomo o degli antenati o di Dio, concludendo la sua opera sul tono dell'ironia socratica: «Solo un discorso altro da se stesso [...] conviene alla meta-categoria dell'alterità, pena il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di se stessa»⁵³.

⁵³ SA 410 474).

In quest'ultima fase della ermeneutica ricoeuriana acquista crescente valore il paradigma della traduzione, che non contraddice ma completa i paradigmi del simbolo e del testo. Nella traduzione infatti noi abbiamo a che fare coi problemi dell'identità e dell'alterità. Ricoeur avvicina il lavoro della traduzione (che presuppone la molteplicità delle lingue ma è anche modello di ogni comunicazione inter-umana) al lavoro della memoria e a quello del lutto, nel senso freudiano della parola «lavoro». Bisogna saper rinunciare al fantasma della traduzione perfetta e di una appropriazione senza residui di ciò che è straniero, per aprirsi all'altro nella sua alterità, accogliendolo come ospite nella nostra lingua. Il rimedio a una traduzione inadeguata è solo in una nuova traduzione, ma l'equivalenza perfetta è impossibile. In altri termini l'alterità non può mai essere cancellata. Il concetto di ospitalità linguistica – che diventa modello per ogni sorta di ospitalità – sottolinea il valore etico del paradigma della traduzione ai fini di un nuovo universalismo rispettoso delle differenze. Infatti, così come il linguaggio, inteso come fenomeno universale, esiste solo nella pluralità delle lingue, su cui meditava nel secolo scorso Humboldt, anche l'umanità esiste solo nella pluralità delle culture.

D'altra parte, parlare, pensare significano sempre anche tradurre, nel senso ampio della parola, persino allorché parliamo con noi stessi, allorché scopriamo le tracce – da cui non possiamo prescindere – degli altri in noi stessi. Se le cose stanno così, allo-

ra la nostra ricerca di identità – come comunità storiche e come persone – passa per un lavoro enorme e mai definitivo di traduzione e di traduzioni, di ogni sorta di traduzione, che coincide con la storia delle nostre vite, con la rete infinita delle nostre azioni e passioni, con il lavoro del lutto e della memoria che tale opera esige, con le sue sfide sempre rinnovate, ma anche coi momenti di felicità che essa ha il potere di accordarci nelle pause del nostro cammino, allorché accogliamo l'ospite nelle nostre dimore⁵⁴.

Una costante sollecitudine verso gli esseri umani in carne e ossa caratterizza del resto tutta l'opera di Ricoeur e si manifesta in questi ultimi anni col moltiplicarsi degli incontri con giuristi, medici, psichiatri, scienziati e con tutta una vasta produzione dedicata ai temi della convivenza umana e dell'etica applicata. L'anziano filosofo non arretra di fronte ai nodi più spinosi della coscienza contemporanea e prosegue il suo confronto con le scienze a tutti i livelli. Valgano come esempi i nuovi libri che egli continua a pubblicare, nonostante la sua dichiarazione di aver raggiunto in *Soi-même comme un autre* una ricapitolazione dell'essenziale della sua opera filosofica: dopo la raccolta in tre volumi delle sue *Lectures* (1991-1994), *Le Juste* (1995), *La nature et*

⁵⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Le paradigme de la traduction*, «Esprit», 1999, n. 253, pp. 8-19 (ora in *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001, pp. 125-140; in italiano, con altri testi sul problema della traduzione, in P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, tr. di I. Bertolotti e M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia 2001).

la règle, in dialogo col neurobiologo Jean-Pierre Changeux (1998) e la testimonianza della sua profonda meditazione dei testi biblici, compiuta con grande libertà rispetto a qualsiasi schema confessionale, in *Penser la Bible*, scritto coll'amico e biblista americano, André LaCoque (1998). E nel 2000 una nuova grande opera: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, alla quale dedicheremo la seconda parte del nostro lavoro. E ancora *Le Juste 2* nel 2001...

Giunti a questo punto, vogliamo fermarci per rivolgere uno sguardo all'indietro e farlo restando in compagnia del nostro autore. Di fronte ad un'opera filosofica come quella di Ricoeur, che si presenta varia e multiforme, è naturale che gli interpreti si siano affaticati nella ricerca di un filo conduttore, di un motivo unificante, che peraltro dovrebbe risultare non da una considerazione arbitraria ma dalla lettura dei testi nella loro dinamica. Ricoeur è stato in genere assai riservato su questo punto, riconoscendo i diritti del lettore, ma dicendosi più sensibile alle rotture che non alla continuità della sua opera, pur affermando che ciascuno dei suoi libri nasce da una sorta di residuo lasciato irrisolto dal precedente. Ma solo da poco tempo si è concesso anche lui, come lettore o rilettore della propria opera, di indicare un «filo sottile ma continuo» e lo ha fatto in più occasioni, tra le quali la prefazione allo studio di un giovane studioso italiano: «A prima vista la mia opera è assai dispersiva; ed essa appare tale poiché ogni libro si organizza attorno a un problema ben definito: il volontario e l'involontario, la finitudine e il

male, le implicazioni filosofiche della psicoanalisi, l'innovazione semantica che è all'opera nella metafora viva, la struttura linguistica del racconto, la riflessività e i suoi stadi. È stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di... [...] È dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparenza di dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicicabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'"io posso"⁵⁵. Tale tema appare già in *Le volontaire et l'involontaire* come «la capacità del progetto che era messa a confronto con le sue condizioni di esercizio, quali l'abitudine e l'emozione, e con i suoi limiti insuperabili, il carattere, l'inconscio, la vita». Questo tema ritorna mezzo secolo più tardi in *Soi-même comme un autre* che può essere letto a partire da quattro modalità dell'«io posso»: io posso parlare, agire, raccontare, imputare a me stesso le mie azioni. «Sotto questi quattro titoli io potevo riprendere successivamente i miei contributi alla filosofia del linguaggio e alla sua organizzazione sulla base delle tre unità della parola, della frase e del testo, poi i miei contributi alla filo-

⁵⁵ P. Ricoeur, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turolfo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 15-16. La traduzione è mia.

sofia dell'azione, con le sue cause e i suoi motivi e la sua inserzione nel mondo, e poi ancora la mia concezione del racconto col suo potere strutturante nella vita quotidiana, nella letteratura, nella storiografia e nella speculazione sul tempo, – infine le mie idee sulla filosofia morale. Debbo dire che è proprio nel campo della filosofia morale che il potere di organizzazione del tema dell'uomo capace di... mi è apparso sia pure tardivamente. Il concetto d'imputazione è l'ultimo venuto nella mia opera, al punto di articolazione fra il piano narrativo e quello etico. [...] A sua volta tale tema, tale tema dell'imputabilità ha dato luogo a una nuova articolazione interna tra l'etica fondamentale che governa il desiderio di una vita compiuta, la morale dell'obbligazione con le sue regole e la sua intenzione di universalità e le etiche che ridefiniscono l'obbligazione morale e il suo orizzonte di felicità nelle sfere pratiche distinte, la sfera dell'arte medica, quella della giustizia istituzionale, quella della storiografia (attraverso le sue fasi documentaria, esplicativa e narrativa), e infine la sfera del giudizio politico, messo a confronto con gli universi contrapposti dell'economia e della cultura, della sovranità e della globalizzazione»⁵⁶.

⁵⁶ *Ivi*, p. 16. Il nostro autore sottolinea che anche la sua è solo una rilettura di se stesso, che non pretende di valere più delle altre letture. Per quel che mi concerne, io ho proposto – all'inizio degli anni Ottanta – di cogliere il motivo unificante dell'opera di Ricoeur nella questione del soggetto, tema centrale della modernità filosofica, reinterpretata in modo alternativo rispetto alla lettura che Heidegger fa di Descartes e del

Se questo «filo sottile» che regge l'intera ricerca del nostro autore è costituito dall' uomo capace di... (*l'homme capable*), bisogna allora affermare che egli è restato fedele in tutta la sua vita all'idea di una filosofia che non si chiude in se stessa ma che diventa un'attività per pensare e promuovere nelle sue forme molteplici l'umanità dell'uomo. Come egli stesso diceva in un testo giovanile, rivolto a dei giovani studenti cristiani: «Le combat pour la vérité est maintenant un combat pour un nouvel humanisme»⁵⁷.

soggetto moderno in *Holzwege* – quindi non un soggetto narcisista e autofondato che fa del mondo il proprio spettacolo e il terreno della propria volontà di potenza, ma piuttosto un soggetto inteso come sforzo e desiderio di essere, come corporeità vivente e plurale, come tensione esistenziale che cerca di realizzarsi nella riflessione e nella prassi di tutta una vita. Essendo questa una lettura di Ricoeur avviata e poi continuata *in itinere* seguendo lo sviluppo dell'opera dell'Autore mentre egli proseguiva il suo cammino, ho sempre meglio compreso che per Ricoeur la questione del soggetto significava la messa in questione del soggetto, secondo la grande parola di Agostino: *quaestio mihi factus sum*. Posso avanzare a questo punto l'ipotesi che la risposta alla «questione del soggetto» coincida con «l'homme agissant ou l'homme capable»?

⁵⁷ *Vérité. Jésus et Ponce Pilate*, «Le Semeur», 1946, n. 4-5, p. 391.

II

MEMORIA, STORIA, OBLIO NELL'ULTIMO RICOEUR

1. *Homo capax*

Raccogliendo dunque l'indicazione dell'autore, siamo tentati di cogliere nel suo lungo cammino filosofico non solo la coerenza di un metodo e la continuità di una problematica, che possiamo ormai individuare nel tema de «l'homme capable», ma anche una logica di sviluppo che sembra descrivere un movimento a spirale. Infatti nelle opere dell'età più tarda noi ritroviamo un ritorno di quella ricerca sulla volontà – e quindi in definitiva nell'ambito di una antropologia filosofica – che aveva ispirato il progetto giovanile. Diciamo movimento a spirale e non ritorno circolare alle origini, perché tra il principio e la fine non c'è coincidenza ma arricchimento, dopo un lungo viaggio attraverso l'universo del linguaggio e della testualità. Lo stesso Ricoeur lo suggerisce col titolo *Du texte à l'action* del secondo volume dei saggi di ermeneutica del 1986. Il tema unificante dei diversi studi di *Soi-même comme un autre* è poi una certa unità analogica del-

l'agire umano¹. Non si tratta di immaginare però una sequela del genere: filosofia della volontà, ermeneutica, di nuovo filosofia dell'azione. Il terreno dell'ermeneutica, una volta conquistato, non è in realtà mai abbandonato, in quanto della mediazione del linguaggio non può farsi a meno. L'opera di Ricoeur, considerata nel suo complesso, resta contrassegnata dall'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia e ci si presenta come una «fenomenologia ermeneutica», il cui principio basilare è in quella parola di Aristotele che Ricoeur ama citare: *to on léghetai pollachós*². Nel darsi del fenomeno grazie al potere rivelativo del linguaggio, noi cogliamo gli aspetti molteplici dell'umanità che è propria ad uomini che agiscono e che soffrono³.

Perché dunque, a distanza di dieci anni da *Soi-même comme un autre*, che aveva voluto essere una ricapitolazione dell'essenziale del suo contributo filosofico, Ricoeur pubblica una nuova grande opera?

¹ Cfr. SA 31(95-96): «In un certo senso, si può dire che l'insieme di questi studi ha per unità tematica l'*agire umano* e che la nozione di azione acquista, nel corso degli studi stessi, un'estensione e una concretezza sempre più crescenti. [...] Ma l'unità che la cura dell'*agire umano* conferisce all'insieme dei nostri studi non è quella che un fondamento ultimo conferirebbe a una serie di discipline derivate. Si tratta, piuttosto, di una unità soltanto *analogica* tra le molteplici accezioni del termine *agire*».

² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, E 2, 1026a 33 - 1026b 2.

³ Cfr. TA 8 (8).

Proseguendo il paragone tra il progetto giovanile di Ricoeur e le sue ultime produzioni si potrebbe forse dire che in *Soi-même comme un autre* si può trovare la ripresa di una rete di concetti che delineano la cornice entro cui s'iscrive il discorso dell'identità personale, e quindi tale opera può essere accostata alla fenomenologia giovanile di *Le volontaire et l'involontaire* (con tutti gli arricchimenti di metodo e di contenuto dovuti ai tanti anni di lavoro, in particolare col passaggio da una fenomenologia eidetica a una fenomenologia ermeneutica e con l'integrazione di segmenti di filosofia analitica in tale percorso fenomenologico-ermeneutico). L'impegno successivo del filosofo è piuttosto rivolto verso *ciò che* è contenuto dentro questa cornice: di passare dalla grammatica dell'identità personale alla sua declinazione nella condizione storica effettiva degli esseri umani. Questo passaggio peraltro era già *in nuce* nella dinamica interna degli studi di *Soi-même comme un autre*, vale a dire nel passaggio dal descrivere al narrare e al prescrivere, nella strada che così si apre verso la storia, l'etica e la politica. Ma qualcosa restava ancora da dire perché questa strada si mostrasse come coestensiva alla stessa condizione umana nell'infinità dei suoi possibili sviluppi. Tempo e identità dovevano essere completati dall'analisi della memoria per poter riprendere in tutta la sua ampiezza il disegno di un'antropologia filosofica. Il disegno di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* andrebbe dunque in qualche modo

accostato a quell'empirica della volontà di cui la realizzazione parziale, sia pure grandiosa, era stata *Finitude et culpabilité*: quest'opera, pubblicata nel 1960, con la quale era rimasto incompiuto il progetto della *Philosophie de la volonté*, a questo punto del nostro discorso interpretativo, andrebbe ri-letta assieme alla prima raccolta di saggi che risale con le sue varie edizioni, a partire dal 1955, allo stesso periodo dell'attività filosofica di Ricoeur: *Histoire et vérité*.

Sia chiaro che non sarebbe proponibile di scorgere alcun corto circuito fra gli esordi e la conclusione (provvisoria) dell'opera di Ricoeur. In mezzo c'è la lunga traversata del mondo dei segni, dei simboli, dei testi. In mezzo c'è un capolavoro come *Temps et récit* (1983-1985) che già impostava una ermeneutica della condizione storica e le cui acquisizioni non andranno perse. Certamente, lì mancava un'esplicita trattazione della memoria⁴.

⁴ Su questo punto si veda l'esplicita dichiarazione di Ricoeur nella sua intervista a François Azouvi e Marc de Launay *La critique et la conviction*, CC 143-144 (138-139): «Il rapporto fra memoria e storia [...] mi sembra sfuggire all'inquadratura (*cadrage*), al corto circuito tempo/racconto che mi aveva portato ad eluderlo. Per quanto riguarda la storia, mi ero interessato soltanto alla questione di sapere fino a che punto la storia esplicativa fosse ancora narrativa; ma ci sono ben altri aspetti della problematica della storia. Vorrei sfuggire all'esclusivismo della questione del narrativo. Quanto al tempo, alla fine della mia conclusione, provavo a verificare l'idea che ci fossero altri modi di parlarne oltre il narrativo, in particolare il lirico.[...] Aver puntato tutto sul narrativo, in definitiva, faceva

Sullo sfondo di una fenomenologia della memoria, che completa l'analisi del tempo e dell'identità, nuovamente storia e verità vengono chiamate a confrontarsi: verità nella conoscenza storica, verità nell'azione storica, storia come *res gestae* e storia come *historia rerum gestarum*. Non è una filosofia della storia nel senso (ampiamente criticato nel pensiero contemporaneo) di una visione totalizzante delle vicende storiche, ma una ermeneutica della

torto ad altre maniere di parlare del tempo, di cantarlo, di deplorarlo, di lodarlo, come si può vedere ad esempio nei Salmi e nell'Ecclésiaste. Vorrei riprendere tali questioni attraverso l'autocostituzione della memoria nelle sintesi passive, alla maniera di Husserl, ponendo queste riflessioni sotto il segno della *Zusammenhang des Lebens*, della coesione di una vita. In che modo una vita fa seguito a se stessa? Insisto sul fatto che si tratta di una vita, appunto, e non di una coscienza. In questo momento, sto riflettendo sul tema della vita, che avevo sempre rifuggito; sulle orme del primo Husserl, diffidavo molto della *Lebensphilosophie*, dell'idea di una filosofia della vita». E all'interlocutore che gli ricorda che il tema della vita era già stato incontrato in *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur risponde che allora lo avevo affrontato solo come «involontario assoluto»: «In quell'epoca non avevo voluto farmi schiacciare dal problema della morte; per questo avevo voluto rendere giustizia al tema della nascita. Il livello della vita, come vita umana, è anche quello del desiderio e dunque è il primo livello dell'etica. In *Sé come un altro*, difendo l'idea per la quale, prima della morale delle norme, c'è l'etica del desiderio di vivere bene. Dunque, incontro il termine *vita* al livello più elementare dell'etica; ora, è anche il livello in cui si costituisce la memoria, al di sotto del discorso, prima dello stadio del predicativo. Con il racconto, si è già entrati nello stadio del predicativo. Fra il tempo e la memoria, mancava l'elemento di raccordo principale che è la memoria».

condizione umana che è temporale e storica, intesa di memoria e di oblio, dove non casualmente riaffiorano i temi della colpa, del giusto e, infine, di una difficile, persino improbabile, eppure possibile riconciliazione nel perdono. Forse si dovrebbe parlare piuttosto di una ermeneutica della prassi che culmina in un'Etica, nel senso forte della parola, aristotelico e spinoziano, oggetto di desiderio del nostro autore, come sappiamo da alcune sue pagine particolarmente vibranti⁵.

Il tema del perdono difficile, che compare allorché l'analisi fenomenologica della memoria è stata approfondita e arricchita da una fenomenologia dell'oblio, evocante il fondo più segreto dell'esistenza come tensione e desiderio di essere, ripropone con *l'incognito del perdono* l'orizzonte escatologico della Poetica, preannunciata nel progetto giovanile di Ricoeur⁶.

Così ritorniamo alle origini, ma ricchi di tutte le acquisizioni compiute nel percorso. Se *Soi-même comme un autre* già riepilogava tutto l'essenziale del suo contributo filosofico, come ci aveva detto l'autore, allora cosa altro cercheremo in una così vasta opera che viene dopo, se non ciò che con un gioco di parole potremmo chiamare il sovra-essenziale? E cosa va oltre l'essenza, in una filosofia esi-

⁵ Come in SA 365-367 (429-431).

⁶ Sulla Poetica di Ricoeur rinvio al mio *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 199-240.

stenziale, se non l'esistenza stessa, il suo apparirci nello splendore e nella magnificenza del suo semplice darsi?

Se tutta l'opera di Ricoeur si è configurata come un'antropologia filosofica («l'homme capable de...»), vale a dire un'esegesi delle capacità che rendono umano l'uomo, cosa ci resta, alla fine, da esplorare ancora – oggetto di filosofica meraviglia nella grazia rinnovellata della parola che illumina – se non la capacità di condurre l'uomo «à examiner combien il est magnifique d'être homme?»⁷

2. De memoria et reminiscentia

La struttura dell'ultima grande opera è intricata e complessa, al punto che l'autore ha ritenuto opportuno fornire delle note d'orientamento al lettore. L'opera si divide in tre sezioni, dedicate rispettivamente a una fenomenologia della memoria, posta sotto l'egida dell'eredità husserliana, a un'epistemologia delle scienze storiche, prolungamento di una ininterrotta frequentazione della storiografia contemporanea e di ripetuti incontri coi suoi protagonisti e, infine, a un'ermeneutica della condizione storica. Ciascuna delle tre parti poi si divide in tre sezioni.

Ma queste tre parti non fanno tre libri distinti. «Benché i tre alberi portino delle vele intrecciate, ma distinte, essi appartengono alla stessa imbarca-

⁷ MHO 656.

zione destinata ad una sola, unica navigazione»⁸. Notiamo le immagini del veliero e della navigazione che prolungano quella, ben nota ai lettori di Ricoeur, della «via lunga». Il filo conduttore, la problematica comune alle tre parti, è quello della rappresentazione del passato; l'enigma della traccia o dell'*éikon*, vale a dire della presenza di una cosa assente contrassegnata dal sigillo dell'antiorità.

La fenomenologia della memoria privilegia la domanda: di che cosa si dà ricordo? Rispetto a quella: di chi è la memoria? Seguendo una linea che ormai ben conosciamo e alla quale egli è rimasto costantemente fedele, Ricoeur dà la precedenza all'approccio «oggettuale» rispetto a quello «egologico», conformemente alla sua convinzione che la grande scoperta di Husserl è l'intenzionalità della coscienza. La coscienza è sempre coscienza *di* qualche cosa. Dalla cosa occorre risalire alle operazioni del soggetto. Ancora una volta dobbiamo osservare che l'adesione di Ricoeur al metodo fenomenologico non implica la scelta di una filosofia soggettivista o idealistica. La coscienza è innanzitutto apertura a... Meno che mai significa privilegiare una nozione di soggettività che si identifica con l'*ego*, con la prima persona. Se si parte dal soggetto in prima persona, diventa poi incomprensibile la nozione di memoria collettiva. Bisogna dunque che l'attribuzione a qualcuno, e dunque a tutte le perso-

⁸ MHO II.

ne grammaticali, dell'atto di ricordarsi sia tenuta in sospenso e cominciare dalla questione «che cosa?».

La questione «chi?» non è un punto di partenza, ma di arrivo: solo alla fine arriveremo al soggetto che ricordando si ricorda anche di sé. Il passaggio a quest'ultima fase (riflessiva) della fenomenologia della memoria sarà ulteriormente ritardato da uno sdoppiamento della questione «che cosa?» tra un aspetto cognitivo e uno pragmatico. In altri termini si introduce una domanda supplementare: «come si ricorda?», che fa da mediazione fra la domanda: «di che cosa ci si ricorda?» e la domanda: «di chi è la memoria?». In effetti, «ricordarsi» significa sia «avere un ricordo», nel senso che un ricordo viene alla mente come una affezione, come qualcosa che si subisce passivamente – in questo caso i Greci usavano il termine *pathos* –, sia «mettersi alla ricerca di un ricordo», quindi compiere un'azione. In questo secondo caso il ricordo è oggetto di una ricerca che si dice nel linguaggio ordinario «richiamare alla mente», «rammemorare». Nel primo caso siamo di fronte all'aspetto cognitivo della memoria, nel secondo entra in gioco l'aspetto pragmatico: proprio perché si tratta di compiere un'azione, sorge anche la possibilità di un uso e di un abuso di memoria.

Per indicare queste due facce del problema i Greci utilizzavano due parole distinte: *mneme* e *anámnesis*, donde il titolo del trattatello di Aristotele che appartiene a quegli scritti noti come *Parva*

naturalia: Perì mnemes kai anamnéseos, che diventa in latino *De memoria et reminiscentia*. Anche Ricoeur ama intitolare la prima parte della sua opera, echeggiando il titolo aristotelico, *De la mémoire et de la réminiscence*.

Fin da queste battute iniziali compare il problema che costituirà la *crux* filosofica dell'intera problematica: se la memoria è in qualche modo la presenza di una cosa assente (passata), questa presenza sembra riportare la memoria stessa nel campo dell'immaginazione. È il problema della traccia, che già in Platone ha costituito un ostacolo al riconoscimento del carattere «temporalizzante» della memoria. A questo punto Ricoeur cita Aristotele: «La mémoire est du passé». Come in *Temps et récit*, gran parte di un'opera ponderosa si gioca attorno a un rigo di Aristotele: allora si trattava dell'affermazione che il *mythos* è *mimesis práxeos*, così anche ora questa breve frase di Aristotele diventa l'«étoile directrice» di questa nuova esplorazione.

Qual è la posta in gioco di questa che Ricoeur qualifica come una «fière déclaration» di Aristotele? La verità profonda del fenomeno «memoria», che essa nasconde sotto l'apparenza di una semplice constatazione e che esige una sconnessione fra potere della memoria e potere dell'immaginazione? Sconnessione che peraltro non potrà essere condotta fino in fondo, in quanto si precisa che: «Deve esservi nell'esperienza viva della memoria un tratto irriducibile che spiega l'insistenza della

confusione della quale è testimone l'espressione di immagine-ricordo. Sembra appunto che il ritorno del ricordo possa realizzarsi solo secondo la modalità del divenire immagine»⁹. Per rispondere all'interrogativo che ci siamo posti dobbiamo leggere con attenzione qualche riga più sopra, laddove Ricoeur deplora che uno dei suoi autori preferiti, Spinoza, resti prigioniero di una sorta di corto circuito fra memoria e immaginazione e non faccia nessun uso di una sua pur splendida definizione del tempo, o piuttosto della durata, come «continuazione dell'esistenza». Forse ci può aiutare anche quello che a noi sembra un lapsus di autore, che è a suo modo illuminante: Ricoeur nel citare Aristotele scrive qui non «La mémoire est du passé» ma «La mémoire est du temps».

È la funzione temporalizzante della memoria ciò che egli pensa e ciò che egli legge in Aristotele e che vuole preservare nella sua analisi fenomenologica: è proprio la memoria come *attestazione* della durata, della continuazione dell'esistenza. È il significato ontologico-esistenziale della memoria, che viene tuttavia in qualche modo nascosto dalla necessità della memoria di rivestirsi di immagini. Ma la memoria nella sua essenza, nella sua nuda essenza, sarei tentato di dire, coincide con quello sforzo o desiderio di essere che è l'esistenza stessa nel suo durare. Qui la memoria media evidente-

⁹ MHO 7.

mente fra temporalità e identità dell'esistere e ci permette di volgere uno sguardo complessivo alla tematica delle ultime tre grandi opere sistematiche di Ricoeur. Vorrei ancora sottolineare che l'ultima opera rappresenta anche un riconoscimento nei confronti di Bergson e segna una riconciliazione con una tradizione filosofica francese che la stessa filosofia francese nel suo volgersi verso la fenomenologia sembrava aver abbandonato, ma che, spingendo al suo culmine il discorso fenomenologico, ora reincontra. Ma perché questa essenza temporale della memoria si palesi occorrerà un lungo cammino, una lunga navigazione. Occorrerà che, attraversando le forme molteplici delle scienze storiche – la conoscenza storica è «connaissance par traces», come diceva Marc Bloch –, la capacità di ricordare raggiunga il suo contrario: l'oblio e trovi in esso una radice *vitale* comune, «l'oubli de réserve», di cui Ricoeur ci dice che è forte quanto «l'oubli d'effacement» così come l'amore è forte quanto la morte, secondo la parola del Cantico dei Cantici¹⁰.

Ma così dicendo abbiamo corso troppo. Siamo giunti, di nuovo, come ci è capitato nel paragrafo precedente, dalle prime pagine all'ultima, avvalendoci del privilegio del lettore di percorrere un testo in un senso o nell'altro. In effetti, durante tutta la lunga navigazione del nostro *trealberi* noi non cessiamo mai di confrontarci con l'enigma della trac-

¹⁰ MHO 656.

cia: enigma che è teorico: com'è possibile che una cosa passata sia presente? E che coinvolge anche un aspetto morale: come questa presenza dell'assente si distingue dall'illusione, dal sogno, dalla mistificazione, in breve come può garantire la sua veridicità?

Dicevamo che l'opera si divide in tre parti ciascuna delle quali riproduce un ritmo ternario: della fenomenologia della memoria già si è fatto cenno; si è detto come essa si divida nelle tre questioni: di che cosa ci si ricorda? come? chi... si ricorda? Dalla memoria data alla memoria esercitata, fino alla memoria riflessa, la memoria di sé.

Nella memoria esercitata si distinguono e si congiungono l'aspetto cognitivo e quello pragmatico. La rimemorazione riuscita unifica, infatti, il riconoscimento della veridicità del ricordo con il successo di quel che Bergson chiama «*effort de mémoire*» e Freud «lavoro di rimemorazione», espressioni che entrambe appartengono al campo della pratica. In quanto appartenenti a tale campo, esse comportano che si apra il discorso sugli usi e gli abusi molteplici della memoria. Ma in ogni caso la memoria esercitata è il presupposto dell'operazione storiografica. Non si può fare storia senza fare memoria¹¹.

¹¹ MHO 68. L'originalità del fenomeno mnemonico caratterizza l'operazione storiografica in quanto pratica teorica. «Lo storico intraprende a "fare storia" così come ciascuno di noi s'impegna a "fare memoria". Il confronto fra memoria e storia si giocherà per l'essenziale a livello di queste due operazioni che sono contemporaneamente cognitive e pratiche» (*ibidem*).

Infine, la dimensione riflessiva della memoria permette in un finale grandioso della prima parte, oltre che di affrontare in modo convincente l'antitesi fra memoria personale e memoria collettiva, di dare dei chiarimenti decisivi sulla questione del soggetto, questione centrale in una antica tradizione filosofica che va da Agostino a Husserl e che possiamo chiamare «la scuola dello sguardo interiore», questione riproposta in termini antitetici nel clima obiettivistico delle «scienze umane». In effetti, la memoria può essere attribuita a tutte le persone grammaticali, a sé e a gli altri, agli estranei e a chi ci è vicino. Un soggetto che può essere plurale, perché è anche finitezza, corporeità vivente, storicità.

3. *L'histoire, l'heritière savante de la mémoire*

La seconda parte dell'opera è dedicata all'epistemologia della conoscenza storica. Essa ha per presupposto l'autonomia della scienza storica riguardo alla memoria, ma tale autonomia non impedisce di riconoscere i limiti della pretesa all'autosufficienza del sapere storico, limiti che sono sottolineati da quella che Ricoeur chiama «una filosofia critica della storia», nel cui quadro può essere condotto a buon fine il confronto fra le due diverse mire intenzionali, «l'intenzione di verità della storia» e «l'intenzione di veracità o di fedeltà della memoria».

Ciò che caratterizza la storia come disciplina scientifica e letteraria è l'operazione storica o sto-

riografica, di cui Ricoeur distingue tre fasi, da non intendere come stadi che si succedono cronologicamente, ma come momenti metodologicamente implicati gli uni negli altri: la fase documentaria (dalla raccolta delle testimonianze alla costituzione degli archivi); la fase della spiegazione e della comprensione che riguarda tutti gli usi del connettore «perché» (*parce que*) che risponde alla domanda: «perché?» (*pourquoi?*) – il lettore di Ricoeur ricorderà come sempre egli si sia rifiutato di opporre spiegazione e comprensione; e infine la fase della rappresentazione che consiste nel mettere in forma letteraria o di scrittura il discorso offerto ai lettori: è in tale fase che si manifesta apertamente l'intenzione storiografica di rappresentare il passato così come esso è accaduto. È appunto in questa terza fase che ritornano le aporie principali della memoria, che abbiamo già conosciuto nella prima parte dell'opera: vale a dire, quella della rappresentazione d'una cosa assente accaduta nel passato e quella di una pratica di rimemorazione del passato, suscettibile come ogni pratica di usi e di abusi.

Ricoeur impiega il termine di storiografia, seguendo Michel de Certeau, per designare l'operazione della conoscenza storica nel suo complesso. Storiografia o scrittura della storia, che non consiste solo nella terza fase ma che è all'opera già nei momenti dell'archiviazione e della spiegazione¹².

¹² MHO 171.

La storia è già sempre scrittura, al punto che non si potrebbe trovare un cominciamento della scritturalità storiografica, nel senso di un evento databile. Si può al contrario coglierne l'origine, in senso fenomenologico, in quell'atto di presa di distanza, in quel ricorso all'esteriorità della traccia che viene archiviata, che è la condizione dell'impresa storiografica. Si comprende bene allora perché il nostro autore inizi la sua epistemologia con una parodia, come egli dice, del mito platonico dell'origine della scrittura, raccontato nel *Fedro* platonico, dove il *phármakon* della scrittura, invenzione del dio Theuth, donato al Faraone d'Egitto, viene presentato come l'antidoto della memoria. Sennonché il mito ci lascia nell'imbarazzo, poiché non siamo in grado di dire se, in definitiva, per la memoria viva quel *phármakon* è medicina o veleno o le due cose insieme. Qui Ricoeur inserisce nel proprio percorso, utilizzandola liberamente, una celebre analisi di Derrida¹³. Subito dopo egli ci offre alcune pagine magistrali dedicate all'analisi dello spazio abitato e del tempo storico, intesi come condizioni formali di possibilità del gesto dell'archiviazione¹⁴.

¹³ Cfr. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 69-197 (tr. it. di S. Petrosino, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985).

¹⁴ MHO 183-201. A livello dell'"operazione storiografica" si può delineare l'equivalente di un'Estetica trascendentale di stile kantiano che ci fornisce le forme *a priori* dello spazio e del tempo: «È congiuntamente che cambiano di segno, passando

Sappiamo che Ricoeur è da sempre attento ai più sottili conflitti e che egli s'impegna a rendere produttive le aporie del pensiero: il conflitto fra memoria e storia può essere una delle chiavi di lettura di questo nuovo lavoro. La consapevolezza del conflitto ha la funzione di ricordarci i limiti del sapere storico, di contestarne le pretese all'assolutezza, di richiamarlo alle sue fonti sorgive nell'esperienza vissuta degli umani; la soluzione del conflitto sarà, come sempre in Ricoeur, dal lato della pratica, in quel *lavoro* della memoria, istruita dalla conoscenza storica, che ha attraversato la soglia della scritturalità senza lasciarsi rinchiudere nella prigione dell'autosufficienza scritturale. La storia è allora «l'héritière savante de la mémoire», laddove la «représentation» deve farsi «représentance»¹⁵. Con la

dalla memoria alla storiografia, lo spazio nel quale si collocano i protagonisti di una storia raccontata e il tempo nel quale gli avvenimenti raccontati si svolgono. [...] È insieme che il qui e il là dello spazio vissuto della percezione e dell'azione e l'innanzi del tempo vissuto della memoria si ritrovano inquadrati in un sistema di luoghi e di date dal quale è eliminato il riferimento al qui e ora dell'esperienza viva» (MHO 183). «È ai confini fra lo spazio vissuto e lo spazio geometrico che si colloca l'atto d'abitare. Ora l'atto di abitare è messo in opera solo grazie all'atto di costruire. È l'architettura, allora, che porta alla luce la composizione significativa che formano insieme lo spazio geometrico e lo spazio dispiegato dalla condizione corporea» (MHO 186). Alla dialettica dello spazio vissuto, dello spazio geometrico e dello spazio abitato corrisponde una dialettica simile del tempo vissuto, del tempo cosmico e del tempo storico.

¹⁵ MHO 304. «È in termini di rappresentazione che la fenomenologia della memoria ha descritto il fenomeno mnemonico

«représentance» – vale a dire con la capacità della conoscenza storica di rappresentare il passato come qualcosa che non c'è più ma c'è stata realmente (in *Temps et récit* III si parlava di «lieutenance») – si realizza l'innesto dell'intenzionalità propria alla conoscenza storica su quella della conoscenza mnemonica, in quanto «la mémoire est du passé». «La rappresentazione storica è certo un'immagine presente di una cosa assente; ma la cosa assente si sdoppia essa stessa in sparizione ed esistenza al passato. Le cose passate sono abolite, ma nessuno può far sì che esse non siano state. [...] La veemenza assertiva della rappresentazione storica in tanto che rappresentanza non autorizzerebbe nient'altro che la positività dell'«essere stato» attraverso la negatività dell'«non essere più»¹⁶.

seguendo Platone e Aristotele, nella misura in cui il ricordo si dà come un'immagine di ciò che fu innanzi visto, inteso, provato, appreso, acquisito [...]. È questa stessa problematica dell'icona del passato, collocata all'inizio della nostra ricerca, che ritorna con forza al termine del nostro percorso [...]. Ora questa correlazione fondamentale impone d'esaminare una variazione terminologica decisiva: la rappresentazione letteraria o scritturale deve lasciarsi definire in ultima istanza come rappresentanza» (MHO 304). «La parola "rappresentanza" condensa in se stessa tutte le attese, tutte le esigenze e tutte le aporie legate a ciò che si chiama peraltro l'intenzione o l'intenzionalità storica: essa designa l'attesa legata alla conoscenza storica delle costruzioni che costituiscono delle ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti» (MHO 359).

¹⁶ MHO 367.

Ma con l'idea di «représentance» (che comunque conserva una sua peculiare enigmaticità in quanto «connaissance sans reconnaissance», conoscenza cioè senza quel fenomeno del riconoscimento che si verifica ogni volta che ci ricordiamo di qualcosa che abbiamo vissuto e che caratterizza come un «petit miracle» la «mémoire heureuse») noi siamo giunti sulla soglia di una ermeneutica della condizione storica.

Oltre l'esame epistemologico del discorso storiografico si apre una riflessione di secondo grado sulle condizioni di possibilità di tale discorso che viene collocata sotto il titolo complessivo di ermeneutica, nel senso più generale di «esame dei modi di comprensione impegnati nei saperi a vocazione obiettiva»¹⁷. Tale riflessione prende il posto occupato un tempo da una filosofia speculativa della storia che riteniamo ormai impraticabile (si ricordi qui il capitolo di *Temps et récit* III su «Renoncer à Hegel»). Che cosa significa comprendere storicamente? Questa è la domanda che apre la terza parte dell'opera che si divide in un'ermeneutica critica ed un'ermeneutica ontologica, per concludersi infine con una meditazione sull'oblio.

La distinzione e la compresenza di un'ermeneutica critica e di un'ermeneutica ontologica mostra che Ricoeur opera una mediazione fra la concezione diltheyana e quella heideggeriana dell'ermeneu-

¹⁷ MHO 373.

tica, così come è tipicamente ricoeuriano il fatto che l'insieme dell'opera sia costruito come una conversazione triangolare tra fenomenologia, epistemologia ed ermeneutica.

Il momento critico dell'ermeneutica s'interroga sul valore e sui limiti della comprensione che è in atto nei diversi momenti dell'operazione storiografica: esso merita quindi il nome di «critica del giudizio storico», in un senso che può essere avvicinato alla kantiana «critica del giudizio». Secondo uno stile filosofico che risale a Kant, è proprio il riconoscimento dei limiti che costituisce il fondamento del valore della conoscenza storica.

Ciò che viene innanzitutto sottoposto al vaglio della critica è la pretesa della riflessione su se stessa della conoscenza storica di costituirsi in sapere assoluto, in riflessione totale, che si manifesta nel modo più ambizioso nella filosofia romantica e postromantica tedesca. Richiamando gli studi di semantica concettuale di Koselleck, Ricoeur ricorda che tale filosofia si basa sull'idea nuova della storia come «collettivo singolare», che riporta le storie speciali sotto un concetto comune, nel quale vengono a contaminarsi i concetti di *Geschichte* come complesso di eventi e di *Historie* come conoscenza e racconto degli avvenimenti: si arriva così a formulare il concetto di storia in quanto tale o di storia stessa (*Geschichte selber*)¹⁸. «La nascita del concetto di

¹⁸ MHO 388-400.

storia come collettivo singolare sotto il quale si raccoglie l'insieme delle storie particolari segna la conquista del più grande scarto concepibile tra la storia una e la molteplicità illimitata delle memorie individuali e la pluralità delle memorie collettive [...]. Tale conquista è sanzionata dall'idea che la storia diviene essa stessa il proprio soggetto»¹⁹.

Accanto alla pretesa di un sapere storico capace di riflettere il processo della storia concepito come un tutto unico e quindi di detenerne il senso, va egualmente sottoposta a critica la coscienza orgogliosa della modernità come tempo dell'autorealizzazione dell'umanità, che si ritiene preferibile rispetto alle epoche precedenti e autorizzata ad emanare su di esse il proprio verdetto. «La modernità è nello stesso tempo autovalorizzante e autoreferenziale»²⁰. In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una pretesa insostenibile, all'esplosione di una contraddizione fra l'universale e il particolare, fra la totalità e il punto di vista. «La singolarità storica che pensa se stessa suscita un'aporia simmetrica a quella della totalità storica che si sa assolutamente»²¹. Ricoeur estende la sua critica anche alle con-

¹⁹ MHO 393. Questo «nuovo spazio d'esperienza» coincide con la modernità.

²⁰ MHO 407.

²¹ MHO 387. «L'impossibile rivendicazione legata a questo concetto [di modernità] non è messa a nudo se non quando gli si restituisce la sua formulazione intera ed esatta, e si dice e si scrive la "nostra modernità". [...] La questione è questa: come il "nostro" tempo potrebbe pensare se stesso assolutamente?» (MHO 401).

cezioni contemporanee del postmoderno, osservando che in esse si incorre nella medesima contraddizione performativa (che si manifesta cioè nell'atto stesso dell'enunciare), propria dello storicismo inteso come relativismo storico (laddove si afferma che non c'è verità che non sia relativa a un determinato tempo).

Dopo un'acuta analisi delle somiglianze e delle differenze fra il giudizio dello storico e quello del giudice²², Ricoeur conclude la sezione dedicata al versante critico dell'ermeneutica con una chiarificazione del concetto fondamentale di «interpretazione» e del suo rapporto col progetto di verità della storia. In questo modo egli conclude una ricerca che lo ha impegnato da almeno un cinquantennio, come dimostrano i saggi giovanili di *Histoire et vérité*. L'interpretazione, lungi dal costituire una fase distinta dell'operazione storiografica, la concerne in tutti i suoi momenti (archivio, spiegazione/comprendimento, rappresentazione). Essa è un complesso di atti linguistici – di enunciazioni – incorporate agli enunciati obiettivanti del discorso storico. Questo complesso di operazioni costituisce il versante soggettivo correlato al versante oggettivo della conoscenza storica. Ciò significa che, se non

²² MHO 413-436. Partito alla ricerca del «terzo imparziale, ma non infallibile», Ricoeur termina quest'analisi aggiungendo alla coppia costituita dal giudice e dallo storico un terzo partner, il cittadino, portatore militante dei valori della democrazia costituzionale (MHO 436).

si dà un atto di conoscenza storica che possa fare a meno della sua dimensione interpretativa, quest'ultima a sua volta è la condizione necessaria per mirare alla verità storica, nel modo in cui essa è accessibile alla finitudine degli esseri umani, verità quindi essa stessa finita e sempre perfettibile, ma nondimeno oggettiva, in quanto è la verità stessa e non altro *ciò che* nel conoscere storico viene mirato come suo correlato²³.

²³ «Parlare dell'interpretazione in termini di operazione significa trattarla come un complesso di atti linguistici – di enunciazioni – incorporato agli enunciati obiettivanti del discorso storico. In tale complesso si possono discernere più componenti: in primo luogo, la preoccupazione di chiarificare, di esplicitare, di sviluppare un insieme di significazioni ritenute oscure in vista di una migliore comprensione da parte dell'interlocutore. Poi, il riconoscimento del fatto che è sempre possibile interpretare diversamente lo stesso complesso, e quindi l'ammissione di un grado inevitabile di controversia, di conflitto fra interpretazioni rivali; ancora, la pretesa di dotare l'interpretazione che si è fatta propria di argomenti plausibili, possibilmente probabili, che vengono sottoposti al contraddittorio della parte avversa; infine, la confessione che dietro l'interpretazione sussiste sempre un fondo impenetrabile, opaco, inesauribile di motivazioni personali e culturali, di cui il soggetto non ha mai finito di rendere conto. In questo complesso di componenti la riflessione progredisce dall'enunciazione in quanto atto linguistico all'enunciatore, inteso come il "chi" degli atti interpretativi. È questo complesso di operazioni che può costituire il versante soggettivo correlato del versante oggettivo della conoscenza storica» (MHO 442).

4. La condizione storica

L'ermeneutica di Ricoeur, con la chiara affermazione dell'accessibilità della verità storica alle operazioni conoscitive di esseri che sono essi stessi storici, ha varcato le soglie di una critica del giudizio storico per affrontare la questione della *modalità di essere* di quegli *esseri che esistono storicamente* e che pertanto si conoscono storicamente. In questo modo si giustifica anche il duplice senso della parola «storia» intesa come, per usare l'antica lingua latina, *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Facciamo la storia e facciamo della storia perché siamo esseri storici: «Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques»²⁴.

Questa impostazione conduce Ricoeur in prossimità di Heidegger (di cui si limita la lettura deliberatamente a *Essere e tempo*), ma nello stesso tempo egli prende le distanze dal filosofo tedesco su alcuni punti rilevanti. Non si tratta di una novità per i lettori di Ricoeur che conoscono bene questo suo complesso rapporto con Heidegger. Benché Ricoeur sia sempre attento, nella sua estrema probità intellettuale, a dichiarare i propri debiti nei confronti dei pensatori che lo hanno preceduto, io non esiterei a dire che la «fenomenologia ermeneutica» di Ricoeur rappresenta una correzione sostanziale di quella che

²⁴ MHO 456.

Heidegger aveva svolto in *Essere e tempo* e nello stesso tempo l'indicazione di un modo diverso di realizzare quel progetto di sviluppo in senso ermeneutico della eredità husserliana che Heidegger aveva genialmente proposto nei suoi esordi degli anni Venti, sui quali da qualche tempo si è appuntata l'attenzione della critica più avveduta²⁵.

Una prima riserva di Ricoeur nei confronti dell'Analitica esistenziale di Heidegger, incentrata attorno al tema della Cura, consiste nel sottolineare che quest'ultima non dà sufficientemente spazio alla Carne, alla corporeità vivente, un motivo che Husserl aveva incominciato ad elaborare a partire dalla quinta *Meditazione cartesiana*, e che appare essenziale per poter affrontare una riflessione sulla nascita e sulla morte e sull'intervallo fra di esse, intervallo nel quale Heidegger costruisce l'idea di storicità. Una seconda riserva è conseguente all'assunzione del tempo (scelta che Ricoeur condivide) come metacategoria dell'esistenza: il tempo resta fonte di aporie per la riflessione filosofica, come già Ricoeur aveva mostrato in *Temps et récit*. Egli continua a non ritenere che sia risolutiva di tali aporie la critica heidegger-

²⁵ Si vedano: Th. Kiesel e J. Van Buren (edd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University Press, New York 1994; J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du «Dasein»*, Vrin, Paris 1996; J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000.

²⁶ MHO 455-456.

geriana della cosiddetta concezione volgare del tempo a beneficio di una temporalità autentica, e si limita ora a concentrarsi su una difficoltà particolare che è quella della rappresentazione del passato da parte della storia e della memoria. Una terza riserva concerne il privilegio che nella concezione heideggeriana della temporalità viene assegnato al futuro sotto il segno dell'*essere per la morte*, nel quadro di una visione eroica ed aristocratica del singolo che assume il suo destino mortale in una «solitudine intrasferibile e incomunicabile»; ciò comporta che il privilegio della "futurità" giustifichi una concezione gerarchica del tempo in cui la temporalità dell'esistenza autentica, posta sotto il segno della assunzione della propria finitudine mortale, prevale sull'orientamento verso il passato che è alla base della dimensione della storicità e sul presente della vita quotidiana nel suo essere nel tempo. Ricoeur (quarta riserva) non condivide né il privilegio del futuro né la gerarchia dei tre livelli temporali, intesa come gerarchia di valore. Egli prospetta una concezione del tempo in cui le tre istanze (passato, presente e futuro) e i tre livelli (futurità del progetto, rappresentazione del passato, impegno nel presente) nel loro intrecciarsi hanno pari dignità in quanto espressione di quel poter-essere costitutivo dell'*homo capax*, al quale è essenziale sia la dimensione corporea sia il rapporto interumano. Per Heidegger, invece, come si è già detto, la morte come destino viene assunta dal sé in una «solitudine intrasferibile e incomunicabi-

le». Nella concezione heideggeriana dell'esistenza autentica la totalità dell'esperienza umana è collocata all'ombra della morte.

La critica dell'autenticità heideggeriana è radicale e, per quel che ci riguarda, decisiva. L'autenticità è «un termine autoreferenziale». La sua imprecisione richiama quella di altri termini del vocabolario heideggeriano: «la risoluzione, termine singolarmente associato al "precorrimento" e che non comporta alcuna determinazione, alcun contrassegno preferenziale concernente un qualsivoglia progetto di compimento; la coscienza come appello di sé a sé senza indicazione relativa al bene o al male [...]. Da un capo all'altro, l'atto filosofico, attraversato dall'angoscia, procede dal nulla e si disperde nelle tenebre»²⁶. Il discorso heideggeriano è costantemente minacciato di soccombere a quello che Adorno chiama il «gergo dell'autenticità». «Considerare congiuntamente l'autentico e l'originario (*la mise en couple de l'authentique avec l'originnaire*) – scrive Ricoeur – potrebbe salvarlo da questo pericolo, se si assegnasse all'originarietà una funzione diversa da quella di ribadire l'affermazione di autenticità. Sarebbe così, [...] se s'intendesse per condizione storica [...] una condizione esistenziale di possibilità di tutta la serie dei discorsi tenuti sullo storico in generale, nella vita quotidiana, nella finzione e nella storia. [...] Facciamo la

²⁶ MHO 455-456.

storia e facciamo della storia perché siamo esseri storici. Questo "perché" è il perché della condizionalità esistenziale. Ora, è a tale nozione di condizionalità esistenziale che tocca fissare un ordine di derivazione [da un livello di temporalità all'altro] che non si riduca a una perdita progressiva di densità ontologica, ma che si caratterizzi per una determinazione crescente nei confronti del proprio correlato epistemologico»²⁷. A ciascun livello di tale ordine si propone il confronto tra l'ontologia della condizione storica e l'epistemologia della conoscenza storica e, attraverso quest'ultima, la fenomenologia della memoria.

Ad un'analisi dell'esistenza segnata dall'essere per la morte Ricoeur contrappone una concezione dell'uomo nella quale prevalgono i temi della natalità, dell'esistenza come dono, della filosofia stessa che è *vitae, non mortis meditatio*. Una filosofia che non ignora la minaccia del negativo ma non si rassegna di fronte ad esso, una filosofia che conosce le mille lacerazioni e ferite dell'esistenza ma non si chiude di fronte ad esse nella solitudine aristocratica dell'individuo superiore e si apre alla solidarietà operosa nei confronti dell'umano in tutte le sue forme. «Suggerisco umilmente una lettura alternativa del senso della mortalità, una lettura nella quale il riferimento al corpo proprio impone la deviazione attraverso la biologia e il ritorno a sé grazie a una

²⁷ MHO 456.

paziente appropriazione di un sapere tutto esteriore della morte comune. Tale lettura senza pretese aprirebbe la strada a un'attribuzione molteplice del morire: a sé, a quelli più vicini, agli altri. Tra tutti questi altri, i morti del passato che lo sguardo retrospettivo dello storico riesce ad abbracciare. Non sarebbe allora privilegio della storia offrire a questi assenti dalla storia la pietà di un gesto di sepoltura? L'equazione fra scrittura e sepoltura si proporrebbe così come la replica del discorso dello storico a quello del filosofo»²⁸.

Non c'è da meravigliarsi che un'ermeneutica di tal fatta si confronti costantemente col lavoro dello storico, con l'attitudine di *pietas* e di comprensione verso le generazioni che ci hanno preceduto, verso quelle vite che sono state e non sono più. Il referente ultimo della storia è l'azione sociale: essa quindi concerne coloro che hanno vissuto prima di noi, in quanto essi sono stati a loro volta viventi e agenti. Questa ermeneutica consente di ripensare congiuntamente l'ufficio proprio della storia e della memoria, salvaguardando entrambe dalle tentazioni egemoniche e dalle pretese assolutistiche che ne comprometterebbero la misura umana. Essa, infatti, si oppone da una parte alla riduzione della memoria a un oggetto, a una semplice provincia della scienza storica, come se la storia non avesse le sue radici nella memoria vivente, dall'altra alla invadenza della

²⁸ MHO 457.

memoria con le sue esigenze di commemorazione (facilmente esposte all'abuso e alla manipolazione) rispetto alla necessità della scienza storica di sottoporre al vaglio della critica e al lavoro dell'interpretazione le tracce e le testimonianze del passato.

L'ermeneutica ricoeuriana alla fine riconosce la necessità di un rapporto dialettico aperto fra memoria e storia, nel quale nessuno dei due termini prevale sull'altro e non c'è mai (come non c'è mai nella concezione aperta della dialettica di Ricoeur) un superamento definitivo in un terzo termine che pretenda di costituire un'istanza conclusiva e definitiva. Per questo anche il *phármakon* dell'invenzione della storia, sul modello della scrittura (di cui nella replica del mito platonico resta il dubbio se esso sia medicina o veleno), resta fonte di quella che Freud chiama *Unheimlichkeit* – felicemente tradotta in francese con «inquiétante étrangeté» – per la nostra coscienza di uomini che nella loro situazione storica agiscono e patiscono, ma si tratta di una «inquiétante étrangeté» che non cessa di educare la nostra coscienza avvertita, di aiutarne la maturazione e la capacità di discernimento e di giudizio.

5. L'oblio e il perdono

Inquietante estraneità della storia, inquietante minaccia dell'oblio. La meditazione sulla condizione storica si conclude introducendo il terzo dei tre termini che formano il titolo dell'opera: l'oblio.

L'oblio è l'emblema della vulnerabilità propria alla condizione storica di quegli esseri umani che noi siamo, in quanto esso è in primo luogo sentito come un attentato all'affidabilità della memoria e la memoria, da questo punto di vista, è lotta contro l'oblio. D'altra parte, una memoria senza oblio, una memoria che non dimenticasse nulla, sarebbe uno spettro minaccioso, l'ultima figura di quella riflessione totale che è impegno costante dell'ermeneutica ricoeuriana smascherare e dissolvere.

Per affrontare la problematica dell'oblio in tutta la sua complessità, Ricoeur propone un'articolazione semantico-concettuale basata sull'idea di più gradi di profondità dell'oblio che vanno messi in correlazione con l'articolazione della memoria che già conosciamo dalla prima parte dell'opera, dove si è distinto un approccio cognitivo e un approccio pragmatico ai fenomeni mnemonici. A livello conoscitivo, al polo opposto costituito dalla memoria felice che si presenta come riconoscimento attuale di un ricordo passato, si colloca l'oblio profondo che si biforca in oblio per cancellazione delle tracce e oblio di riserva: «oubli par effacement des traces» e «oubli de réserve».

Il primo chiama in causa il rapporto con le scienze cognitive che tendono a studiare i fenomeni mnemonici in termini di tracce cerebrali, corticali (a loro volta in connessione con l'architettura delle sinapsi neuronali del cervello come oggetto di una scienza esterna, cioè senza connessione con la cor-

poreità vissuta che è invece descritta dal fenomenologo). Si tratta per Ricoeur di un approccio legittimo nel suo ambito, ma che non può pretendere di essere esaustivo. Altra cosa rispetto alla traccia cerebrale è la traccia psichica, che è attestata dall'esperienza vissuta sia della memoria che dell'oblio. Se riscontra uno scarto fra il discorso sul neuronale e il discorso sullo psichico, Ricoeur sottolinea anche che i due discorsi e le due specie di tracce non sono senza rapporto fra di loro: il neuronale costituisce per lui il sostrato, la *causa sine qua non* dello psichico; egli parla di correlazione tra organismo e funzione, escludendo sia una concezione meramente spiritualista che un riduzionismo materialista²⁹. Si avverte qui una eco del parallelismo psicofisico di Spinoza, autore caro a Ricoeur, anche se quest'ultimo afferma di volersi astenere dall'entrare nella classica questione dell'unione dell'anima e del corpo. Esplicito è invece il riferimento a Bergson nell'analisi dell'esperienza chiave della «reconnaissance», che consiste nella capacità di ricordare il passato, ricordandolo come già vissuto. Dobbiamo allora postulare, nella continuità della vita psichica, una sorta di esistenza inconscia del ricordo che può a un certo punto rivivere con la forza dell'impressione originaria. Ciò che Ricoeur chiama «oubli de réserve» è appunto questo tesoro latente dal quale posso attingere; è un oblio reversi-

²⁹ Cfr. MHO 543-553.

bile che attesta il nostro persistere nell'esistenza, la tendenza della vita a preservare se stessa: ancora una volta dobbiamo evocare il *conatus* spinoziano accanto alla *durée* bergsoniana. L'«effacement des traces» è invece minaccia di una perdita definitiva che incombe su di noi. La biforcazione dell'oblio ci riporta alla nostra costituzione umana duplice, conflittuale, dialettica: noi siamo insieme corporeità vissuta che offre materia per la retrospezione e corpo-oggetto di cui siamo chiamati a riappropriarci attraverso un cammino di interiorizzazione del sapere obiettivo delle scienze. Possiamo così ripetere la massima di Maine de Biran che Ricoeur fa propria sin dalla *Philosophie de la volonté*: «Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate».

La pragmatica dell'oblio corrisponde alla pragmatica della memoria studiata nella prima parte sulla base della distinzione fra memoria e reminiscenza. Dire «pragmatica» significa dire che tanto il ricordarsi quanto il dimenticare sono considerati come aspetti dell'agire umano. Così inteso l'oblio viene chiamato da Ricoeur «oubli manifeste ou de rappel» (in contrapposizione à l'«oubli profond»): così come la memoria, anche l'oblio si presta a usi e abusi, di cui il nostro autore offre una ricca fenomenologia (l'oblio e la memoria impedita, l'oblio e la memoria manipolata, l'amnistia e l'oblio comandato), per concludere che non si può parlare di un dovere d'oblio, che equivarrebbe a un'amnesia comandata. In questo caso noi saremmo privati di

quella salutare crisi d'identità che permette una riappropriazione lucida del passato e del suo carico traumatico. Ciò che Ricoeur intravede non è dunque un dovere di tacere il male, ma un percorso difficile attraverso il quale il lavoro della memoria e del lutto, guidato dallo spirito del perdono, ci conduce fino al punto in cui possiamo dire il male senza colera, rappacificati con gli altri e con noi stessi.

Oblio e perdono offrono, separatamente e congiuntamente, l'orizzonte di tutta la ricerca di Ricoeur. Si tratta di due problematiche distinte: l'una chiama in causa, come quella della memoria, la fedeltà al passato, l'altra la colpa e la riconciliazione col passato. Ma le due problematiche si incontrano in una fuga di orizzonti che Ricoeur contrappone alla gadameriana fusione degli orizzonti, e che conferisce alla sua opera la sua caratteristica d'incompiutezza, del tutto coerente con la costante critica di ogni *hybris* della riflessione totale³⁰.

Con la problematica della colpa e della riconciliazione possibile ma difficile, noi avvertiamo che stiamo avvicinandoci al cuore della ricerca di Ricoeur: il riconoscimento del male compiuto o subito infatti è in ogni caso il riconoscimento di una lesione di quell' «*homme capable*» che è il tema di tutta la sua antropologia filosofica. Il perdono evoca la possibilità di sanare questa lesione, di togliere questa incapacità, grazie a una parola di

³⁰ MHO 536-537.

riconciliazione: una possibilità che richiede un lavoro ermeneutico (di memoria, di lutto), che appartiene all'ordine della pratica, senza essere mai disgiunto dalla dimensione del linguaggio e rappresenta anzi il punto nel quale l'ermeneutica mostra pienamente la sua rilevanza etica. Grazie a quello che Ricoeur chiama l'«*incognito du pardon*»³¹ – cioè a quei gesti inattesi che rompono la spirale dell'odio e della vendetta e che annunciano che l'uomo vale in ogni caso più delle sue azioni (e delle sue colpe) – si delinea un orizzonte escatologico, comune alla memoria, alla storia e all'oblio: comprendiamo così sia perché tutta la ricerca di Ricoeur si proietti verso una poetica della volontà liberata e riconciliata, e anche perché tale poetica non possa assumere altra forma che quella di un orizzonte e perché quindi l'incompiuto sia un esito necessario della filosofia ricoeuriana. La via lunga di Ricoeur dunque non si conclude mai? Da un punto di vista hegeliano, saremmo di fronte a una forma di cattiva infinità? Ma questa infinità sarebbe cattiva solo dal punto di vista hegeliano di una riflessione che si pretendesse totale. E se poi il desiderio segreto che anima la stessa idea hegeliana di un sapere assoluto fosse proprio quello di fondare un discorso capace di continuare senza fine? E ciò fosse possibile pro-

³¹ Ricoeur, a proposito di tale formula, cita una conferenza di Klaus M. Kodalle, *Verzeilung nach Wendezeiten?*, Palm und Enke, Erlangen und Jena 1994, p. 14. Cfr. MHO 618.

prio sulla base del riconoscimento kantiano e ricoeuriano del limite? Senza fine, sempre aperto al nuovo potrebbe essere solo il discorso di un esistente che si riconosce finito e il cui discorrere si trascende sempre nel suo radicamento nella vita stessa. Non solo si riconcilerebbero in questo modo Kant e Hegel, ma anche Hegel e i suoi critici post-hegeliani: Kierkegaard e Marx, e con essi Ricoeur. Sappiamo bene che un certo hegelismo francese non è lontano da queste conclusioni.

Ma lasciamo per ora sospesi questi interrogativi, e torniamo a Ricoeur: egli si sofferma innanzitutto sulla difficoltà di concepire il perdono a motivo della sproporzione fra i due poli della colpa e del perdono. La tensione fra la profondità dell'una e l'altezza dell'altro porta alla formulazione dell'«equazione del perdono», che si presenta come una sfida impossibile ma che pure viene accettata, senza però alcuna concessione a quello che in Italia viene chiamato «perdonismo», cioè al concetto di un perdono a buon mercato, che sottovaluta la tragicità del male e le ragioni della giustizia e della coscienza morale. Il perdono autentico richiede – continuando con le metafore del viaggio e della navigazione – la prova di una «odissea dello spirito del perdono», un'odissea, quindi un viaggio lungo, tormentoso, dove la meta sembra essere irraggiungibile. Questo viaggio comporta la traversata delle istituzioni giuridiche e politiche, il passaggio attraverso la relazione fra domanda e concessione del perdono

sotto il segno di un'economia del dono e infine il ritorno riflessivo al cuore dell'ipseità, al pentimento e alla capacità di perdonare e di perdonarsi, laddove si può slegare l'agente dall'azione. La condanna senza equivoci dell'azione malvagia lascia però all'agente uno spazio di rigenerazione. La rigenerazione è possibile perché il male è «radicale», ma non «originario». Originaria nell'uomo è la disposizione al bene, afferma Ricoeur seguendo Kant e seguendo insieme a Kant una concezione biblico-cristiana dell'uomo o, come ama dire, delle religioni del Libro³². La possibilità della rigenerazione dell'uomo colpevole è un paradosso di cui bisogna rinunciare a parlare a livello speculativo o trascendentale, inoltrandosi nel terreno delle interminabili dispute sulla grazia e il libero arbitrio, ma che è di natura irriducibilmente pratica e che non si può enunciare se non in una grammatica dell'ottativo³³.

A questo punto è possibile una ricapitolazione finale dell'intero percorso compiuto: se tutta l'opera si è articolata in una fenomenologia della memoria, un'epistemologia della storia e un'ermeneutica della condizione storica degli umani che noi siamo, l'esplorazione dell'orizzonte di compimento in cui questa vasta e complessa ricerca si conclude, sotto l'influenza dello spirito del perdono, può essere chiamata «escatologia». Escatologia della memo-

³² MHO 637-642.

³³ MHO 642.

ria, della storia e dell'oblio, «epilogo dell'epilogo» che ha – dice Ricoeur – come posta in gioco la felicità: la felicità, aggiungiamo noi, che è tema per eccellenza dell'etica, come sapevano bene gli antichi filosofi, come sapevano ancora Agostino (*de beata vita*) e Spinoza.

L'idea di memoria felice è stata la stella polare della fenomenologia della memoria, col suo voto di fedeltà alla verità del passato («la fidélité n'est pas une donnée, mais un voeu»): presenza dell'assente nella fedeltà del ricordo, che si distingue a livello cognitivo per principio dall'immaginazione; fiducia a livello pragmatico nella capacità di ricordare il passato, oltre gli abusi di memoria, con una memoria rappacificata grazie al lavoro di elaborazione e di cordoglio, senza cadere nelle insidie della malinconia e della depressione. Infine, ancora, attribuzione riflessiva (nello stesso tempo presa di distanza e appropriazione) della memoria a sé, a chi ci è vicino e ai lontani, in cui vive la dialettica del legare e dello slegare da parte dello spirito di perdono e che fa della nostra memoria, delle nostre memorie una memoria riconciliata. Felicità, pacificazione, conciliazione che non sono una condizione permanente e acquisita, ma sono per un verso un dono gratuito che continua il dono gratuito del nostro essere nati (il «piccolo miracolo» del riconoscimento), per l'altro il frutto di un lavoro, la conquista della nostra identità alla quale noi siamo chiamati, nonostante i limiti, nonostante le defezioni di cui è intessuta la nostra esistenza finita.

Alla memoria felice, pacificata, riconciliata Ricoeur, maestro nello scrutare e nel mediare i conflitti dell'umano, oppone una storia (forse) infelice. Conoscenza fragile quella della storia che deve sempre lottare per strappare al passato la sua verità, senza mai raggiungere quel miracolo del riconoscimento che è proprio alla memoria felice. Ricordiamo, col mito platonico, che la scrittura, e quindi anche la scrittura storiografica, non si sa se, in definitiva, sia veleno o medicina. Un dubbio rafforzato dalla critica di Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale*. Conoscenza, ancora, dolorosa. Non vede forse nel passato l'angelo della storia, evocato da Benjamin, una sola e unica catastrofe? E se anche il lavoro dello storico può essere assimilato al gesto pietoso della sepoltura, il compimento del desiderio di far rivivere i morti e di riscattare i vinti, che costituisce il desiderio più segreto e profondo della conoscenza storica, sarà sempre differito: esso sarà affidato a coloro che la storia non la scrivono ma la fanno, che saranno chiamati a onorare le promesse non mantenute del passato (senza peraltro poter sfuggire alla propria finitudine).

Tuttavia Ricoeur – che non ritiene possibile il sogno romantico di un riscatto del passato in un compimento della storia o in un sapere assoluto della storia – non fa nemmeno l'apologia di un vivere senza sapere e senza storia. La storia non attinge la felicità, ma non va respinta né compianta. «Resta, per lo storico di mestiere, [...] l'inquietante

estraneità della storia, l'interminabile competizione tra il desiderio di fedeltà della memoria e la ricerca della verità nella storia. Parleremo dunque di storia infelice? Non lo so. Ma io non dirò: infelice storia. In effetti, è un privilegio che non potrebbe essere rifiutato alla storia, non solo quello di estendere la memoria collettiva al di là di ogni ricordo effettivo, ma di correggere, criticare, addirittura smentire la memoria d'una comunità determinata, allorché essa si ripiega e si chiude sulle sue proprie sofferenze al punto di rendersi cieca e sorda alle sofferenze delle altre comunità. È su questo cammino della critica storica che la memoria incontra il senso della giustizia. Cosa sarebbe una memoria felice che non fosse anche una memoria equa?»³⁴.

La sintesi fra questo nuovo conflitto ricoeuriano fra memoria e storia sarà allora nell'oblio? È possibile un oblio felice? Ricoeur esita di fronte a un qualsiasi *happy end*, e peraltro proprio l'oblio ha introdotto il tema della vulnerabilità della condizione umana che non si presta certo a un *happy end*. La fenomenologia dell'oblio ne ha distinto diversi livelli e diverse forme: questa complessità impedisce un puro e semplice elogio dell'oblio che equivarrebbe all'esaltazione del puro dissolversi di storia e memoria. Ma ciò ci porterebbe lontano dalle motivazioni più profonde del pensiero di Ricoeur, per il quale non è dato all'uomo un punto di vista

³⁴ MHO 650.

superiore dal quale si possa cogliere una sorgente comune al distruggere e al costruire. Per questo non si può parlare di oblio felice, nello stesso senso in cui si è potuto parlare di una memoria felice. Il dominio dell'oblio è diviso in se stesso dalla polarità insuperabile fra «oubli d'effacement» e «oubli de réserve», segno della ineliminabile finitezza umana. È solo a partire dal riconoscimento di tale ineliminabile finitezza che si può introdurre il tema del perdono, che depone su tale riconoscimento la sua impronta insieme segreta e preziosa³⁵.

Conosciamo già il tema ricoeuriano della rinuncia alla *hybris* della riflessione totale e del sapere assoluto; ma la rinuncia qui apre la strada a una forma di positività gioiosa dell'esistenza: alla liberazione dalla memoria come forma della Cura. Si tratterebbe allora di quella forma suprema di oblio, inteso come disposizione e maniera di essere al mondo, che si può caratterizzare come libertà dalle preoccupazioni («l'insouciance ou l'insouci»). Sarebbe un oblio che non comporta più lavoro, un «oubli desoeuvré», un oblio inoperoso, senza travaglio, che si colloca aldilà del lavoro della memoria e di quello del lutto.

Una splendida pagina dell'Evangelo, commentata da Kierkegaard³⁶, ci illumina e ci conforta in

³⁵ MHO 654.

³⁶ Vedi S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999.

questo porto dove il trealberi di Ricoeur approda: è l'esortazione rivolta a coloro che si preoccupano di considerare i gigli del campo e gli uccelli del cielo. Questi umili maestri hanno qualcosa di fondamentale da insegnarci a proposito di noi stessi, del significato della nostra esistenza: i gigli non filano né tessono, eppure sono vestiti più splendidamente del re Salomone in tutta la sua gloria; gli uccelli non seminano né mietono né raccolgono provviste nei loro granai, eppure non hanno ragione di preoccuparsi per il loro futuro; così l'uomo dovrà imparare a comprendere che più di ogni possesso e di ogni ornamento, quello che è veramente magnifico è il semplice fatto di esistere come esseri umani, l'esistenza come dono gratuito.

«Quale "distrazione divina", come Kierkegaard denomina questo "oblio dell'afflizione", per distinguerlo dal divertimento ordinario – è il commento di Ricoeur – sarà capace di condurre l'uomo "ad esaminare *come è magnifico essere uomini*"? Memoria serena all'orizzonte della memoria preoccupata, anima comune alla memoria che dimentica e a quella che non dimentica». «*Insoucieuse mémoire à l'horizon de la soucieuse mémoire, âme commune à l'oublieuse et à l'inoublieuse mémoire*». Ricoeur prosegue: «Nel segno di quest'ultimo *incognito* del perdono, si potrebbe echeggiare la Parola di saggezza del *Cantico dei Cantici*: "L'amore è forte come la morte". L'oblio di riserva, io direi allora, è forte come l'oblio di cancellazione»³⁷.

³⁷ MHO 656.

L'amore, la vita, forti come la morte, non di più. Il conflitto continua in una tensione che coincide con l'esistenza stessa... Continua, pur avendo intravisto l'orizzonte escatologico dell'oblio «*désœuvré*», liberato dal travaglio della cura... Continua il lavoro di scrittura dello storico e del filosofo, continua il vivere e l'operare degli uomini che agiscono e soffrono, secondo le ultime parole che concludono il libro, nello spazio vuoto dell'ultima pagina, quasi come un messaggio di congedo, carico tuttavia di futuro: «*Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement*»³⁸.

³⁸ MHO 657.

Appendice

PAUL RICOEUR

IL MIO CAMMINO FILOSOFICO

Lectio magistralis all'Università
di Barcellona (24 aprile 2001)

Il mio interesse per la filosofia risale all'ultima classe della scuola secondaria. Fin dall'età di diciassette anni, grazie a un professore indimenticabile [Roland Dalbiez], mi trovai di fronte a un'esigenza di rigore concettuale e di coraggio intellettuale, rispetto alla quale continuo a sentirmi inadempiente: «Non evitare le difficoltà, ma affrontarle di petto», questo era il suo motto.

Alcuni anni più tardi, ho avuto la fortuna di studiare nel cenacolo del filosofo Gabriel Marcel, in margine all'insegnamento ufficiale da lui tenuto alla Sorbona. A differenza dei pur pregevoli corsi di storia della filosofia greca, classica e moderna svolti nell'ambito dell'insegnamento pubblico, il mio primo maestro proponeva, in quell'ambiente libero, un'esplorazione delle questioni più spinose che si ponevano alla frontiera tra la riflessione e la vita. Nello stesso anno, quello del concorso nazionale per conseguire l'*agrégation*, che avrebbe concluso i miei anni di studio, fui iniziato alla lettura delle opere allora disponibili di Husserl, il fondatore

della corrente fenomenologica, e alla sua cura nella descrizione esatta e sottile dei fenomeni psichici. Questa influenza, accanto a quella del mio maestro Marcel, fa parte del mio patrimonio durevole di convinzioni. Vi si aggiunse, all'epoca del mio soggiorno forzato in Germania come prigioniero di guerra, l'influenza di Karl Jaspers, il cui orientamento filosofico è affidato al grande libro intitolato *Philosophie*. Mi trovavo così, alla fine della seconda guerra mondiale, ad essere attrezzato per una carriera e un'opera personale, sotto la tutela del triplice patronato di Gabriel Marcel, di Karl Jaspers e di Husserl.

Insegnai da principio nella scuola secondaria, poi a partire dal 1948 a livello universitario, nella cattedra di storia della filosofia all'università di Strasburgo.

Gli anni di Strasburgo furono per me i più felici. La mia chiamata alla Sorbona nel 1956 inaugurò un lungo periodo d'insegnamento e di ricerca suddiviso tra la Francia e gli Stati Uniti (Yale, Montréal, Columbia, poi Chicago per ventiquattro anni). Posso dire oggi d'essere stato un professore felice.

Il mio primo contributo alla filosofia, oltre alle due opere dedicate al pensiero dei miei primi maestri, Gabriel Marcel e Karl Jaspers (1947, 1948), fu un esercizio di filosofia fenomenologica sul tema della volontà: *Le volontaire et l'involontaire* (1950). Vi descrivevo, alla maniera di Merleau-Ponty nella *Phénoménologie de la perception*, i fenomeni fon-

damentali della sfera pratica: il progetto, l'abitudine, l'emozione e, per la prima volta, l'inconscio, collocato allora sotto il titolo di involontario assoluto, per distinguerlo dalle resistenze e dai punti di appoggio che la volontà incontra a livello di coscienza padrona di sé. Il confronto con l'inconscio mi avrebbe impegnato lungamente negli anni Sessanta. Ma, prima, mi dedicai ad ampliare il campo della mia ricerca sulla volontà, esaminando le esperienze ambigue che fanno capo alla volontà malvagia e che generalmente sono attribuite a forze tenebrose. Risale a questo periodo il mio interesse per le espressioni simboliche, mitiche e poetiche, nelle quali l'umanità ha iscritto la sua esperienza del male morale. A tale escursione nelle regioni più insolite del linguaggio risale la seconda parte della mia filosofia della volontà: *Finitude et culpabilité* (1960). L'opera comporta tre livelli, quello dei simboli primitivi del male (le immagini fondamentali della colpa come quelle della caduta, del fardello, della devianza), poi il livello dei grandi miti sull'origine del male, infine quello delle grandi speculazioni sui rapporti tra finitudine e colpa.

In effetti, il problema della volontà malvagia e del male mi aveva costretto a integrare il metodo fenomenologico di descrizione delle essenze con un metodo d'interpretazione desunto da una tradizione del tutto diversa da quella della fenomenologia husserliana: la tradizione della filologia classica, dell'esegesi dei testi sacri, della giurisprudenza, collo-

cata sotto il titolo di ermeneutica. Si proponeva una nuova problematica, nella quale il passaggio per il linguaggio e le sue grandi unità di discorso costituite dai testi imponeva le sue mediazioni tra l'esperienza viva e la riflessione filosofica. Tale problematica può riassumersi nelle due formule, desunte dai miei lavori di quell'epoca, di cui molti lettori conservano memoria: «le symbole donne à penser», e «expliquer plus pour comprendre mieux». La prima formula conclude in modo efficace la filosofia della volontà; la seconda apre una nuova fase per i miei lavori ulteriori, e stabilisce un rapporto di tensione tra due approcci tra loro opposti: la spiegazione, che avvicina le scienze umane alle scienze della natura, e l'interpretazione, che non si lascia determinare attraverso l'osservazione empirica, ma apre uno spazio di discussione tra interpretazioni che competono fra di loro, applicate ai grandi testi della nostra cultura.

Appunto ad un confronto di questo tipo tra interpretazioni rivali mi dedicai nel volume *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Riprendevo, in questo libro, in termini nuovi, il problema dell'inconscio, incontrato la prima volta alla scuola del mio primo professore di filosofia e trattato in modo sistematico sotto il titolo dell'involontario assoluto nella mia filosofia della volontà. Non era più come involontario che l'inconscio ritornava, ma come portatore di un senso da decifrare seguendo la duplice linea della spiegazione in termini di pulsio-

ne e dell'interpretazione in termini di senso duplice, come si vede nel sogno, nei sintomi, nei *lapsus*, nelle espressioni mitiche e poetiche. Io tentai allora di conciliare i due approcci – a grandi linee, l'approccio «naturalista» e quello «ermeneutico» – partendo dal presupposto che l'inconscio era esso stesso, in quanto oggetto di ricerca e di esame, un punto d'incrocio tra la «forza» e il «senso», della «pulsione» e della «rappresentazione». A questo titolo, esso mi sembrava mettere in scacco le filosofie della coscienza di derivazione cartesiana, alle quali continuava ad appartenere la fenomenologia husserliana che io stesso avevo praticato nei miei primi lavori. In questo oceano di perplessità io cercai una guida appropriata nel funzionamento complesso del linguaggio: così mi sono spostato progressivamente da una filosofia dell'azione ad una filosofia del linguaggio, prima che una sorta di movimento pendolare mi riconducesse nel campo pratico.

Era del resto l'epoca del *linguistic turn* su tutti i fronti della filosofia. Ero incoraggiato ad inoltrarmi in questa direzione dall'incontro con la filosofia analitica di lingua inglese in occasione dei miei soggiorni sempre più frequenti e prolungati nelle università americane a partire dalla fine degli anni Cinquanta e in modo stabile, con un rapporto che è incominciato nel 1967, all'università di Chicago nei dipartimenti di scienze religiose, di filosofia e di scienze sociali. Il linguaggio divenne così, negli anni Settanta e Ottanta, il luogo di tutti i confronti.

Senza perdere il filo della mia appartenenza al movimento fenomenologico ed ermeneutico, mi concentrai sull'aspetto creativo del linguaggio: come si formano le nuove significazioni? Questo problema potrebbe essere denominato il problema dell'immaginazione semantica, intendendo per immaginazione non la rappresentazione mentale di una esperienza percettiva precedente, ma la schematizzazione di una regola intelligibile, alla maniera del famoso «schematismo» dell'intelletto secondo Kant.

In questo vasto campo dell'immaginario semantico mi ritagliai due ambiti ben delimitati: da una parte, la formazione del linguaggio poetico nel solco delle espressioni metaforiche, ben note nella grande tradizione della retorica degli Antichi e dei Moderni, dall'altra la formazione del linguaggio narrativo, nel solco della linguistica strutturale applicata al racconto. *La métaphore vive* (1975) si inserisce nella prima ricerca, *Temps et récit* I, II, III (1983-1985) nella seconda.

Insieme, queste due serie di studi contribuiscono all'esplorazione di ciò che chiamai l'innovazione semantica, la creazione di senso, sulla base delle tre unità di base del linguaggio: la parola, la frase, il testo (la nozione di discorso copre le due ultime unità). *La métaphore vive* mi offrì l'occasione di seguire un percorso storico che cominciava con la *Retorica* e la *Poetica* d'Aristotele, passava per la retorica degli Antichi e dei Moderni e sfociava nelle più sofisticate analisi della combinatoria semiotica.

Alla fine di questo cammino, arrischiavi un'esplorazione in direzione dell'ontologia. Il linguaggio poetico, creando metaforicamente un nuovo senso proposizionale e discorsivo, non scopre forse delle regioni dell'esperienza umana che possono essere accessibili solo al linguaggio analogico accoppiato col linguaggio apofatico (che ci dice ciò che l'essere non è): l'«essere come» nel quale la metafora deposita il suo genio? Lasciavi sospese queste suggestioni arrischiate per volgermi verso quest'altro fuoco d'innovazione semantica: il racconto. Presi per guida la teoria aristotelica dell'intreccio (il *mythos*, la trama narrativa) nella *Poetica* d'Aristotele e formai, con l'aiuto della narratologia contemporanea, il concetto di «configurazione narrativa», per rendere conto delle innumerevoli maniere di combinare insieme nell'intreccio gli eventi, i personaggi e le azioni. Sulla base di tale struttura fondamentale, esplorai i grandi campi d'esperienza della narratività: la conversazione ordinaria, la storia degli storici, la finzione dei tragici greci e del romanzo, l'utopia dei sognatori politici.

Mentre esploravo una grande struttura del linguaggio come il racconto, mi aprivo una via d'accesso interessante al problema antico e venerabile del tempo: il racconto sviluppa un intreccio nel tempo, più precisamente esso dice il tempo dell'azione e della passione, il tempo degli avvenimenti e quello dei sentimenti, costruendo un tempo di secondo livello: il tempo che l'intreccio dispiega tra

un inizio (del racconto) e una fine (la conclusione o la non conclusione). Queste strutture temporali a loro volta offrono una base a ciò che io ho proposto di chiamare «l'identità narrativa degli individui o delle comunità». L'identità narrativa si distingue dall'identità biologica – segnalata dal codice genetico di ciascuno, immutabile dal momento del concepimento a quello della morte, e da altri tratti individuali (impronte digitali, firma, tratti del viso ecc.) – e non ha altra continuità che quella di una storia di vita; il racconto, afferma un filosofo, dice il «chi» dell'azione e la sola forma di permanenza che conviene all'identità narrativa non può essere che quella di una promessa, grazie alla quale mi mantengo nella costanza di una parola data e mantenuta. Tale identità narrativa ha essa stessa le sue trappole, i suoi usi ed abusi, le sue caricature, come si vede al livello dei popoli e delle nazioni, dove essa offre una copertura alla paura, all'odio, alla violenza, all'autodistruzione. Ma il racconto ha ancora altre funzioni: è lo strumento linguistico che contribuisce a coordinare il tempo cosmico, quello dei cambiamenti naturali, e il tempo psicologico, quello della memoria e dell'oblio. Le strutture del racconto iscrivono, in effetti, il tempo psicologico vissuto nei ritmi del cambiamento fisico, grazie a strumenti di misura come l'orologio e il calendario. È principalmente a livello della storia, quella che scrivono gli storici, che questi grandi connettori tra tempo della natura e tempo della cultura esercitano la loro fun-

zione di legame tra le parole e le cose, tra gli umani e le potenze cosmiche; il racconto è il grande commutatore di senso che opera a tutti i livelli della realtà. Ed è opera di linguaggio, impresa d'innovazione semantica.

Dopo i tre volumi di *Temps et récit*, mi ero deciso ad accogliere l'invito che mi era stato rivolto di tenere nel 1986 le *Gifford Lectures* all'Università di Edimburgo. La richiesta era di presentare una sintesi dei miei lavori. Mi si era posto allora il problema di rintracciare una certa unità – se non sistematica, almeno tematica – della mia opera, a distanza di quarant'anni dalle mie prime pubblicazioni. La questione era tanto più critica per me in quanto ero colpito, forse molto più dei miei lettori, dalla diversità dei temi affrontati. Ciascun libro, in effetti, era nato da un problema determinato: la volontà, l'inconscio, la metafora, il racconto. In un certo modo, io credo a una sorta di dispersione del campo della riflessione filosofica, in funzione di una pluralità di questioni determinate, che richiedono ogni volta un trattamento distinto, in vista di conclusioni limitate ma precise. Da questo punto di vista, non rimpiango di aver dedicato la maggior parte della mia opera a indagare la questione o le questioni che delimitano uno spazio finito d'interrogazione, salvo aprire ogni volta la ricerca su un orizzonte di senso che, in compenso, esercita la sua funzione di apertura solo ai margini del problema trattato. Muovendomi quindi controcorrente rispetto alle mie preferenze

consolidate, dovevo proporre una chiave di lettura al mio uditorio. Da questa sfida è nato *Soi-même comme un autre* (1990).

Mi è parso che le molteplici questioni che mi avevano impegnato in passato potevano essere raggruppate attorno a un nodo centrale che affiora nel nostro discorso negli usi che facciamo del verbo modale «io posso». Merleau-Ponty, menzionato precedentemente a proposito dei miei primi lavori, aveva esplorato prima di me questa strada. L'opera nata dalle *Gifford Lectures* è infatti organizzata attorno a quattro usi principali dell'«io posso». Io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni, lasciare che esse siano imputate a me in quanto loro vero autore. Tali questioni mi permettevano di intrecciare, senza confonderle, le problematiche relative rispettivamente alla filosofia del linguaggio, alla filosofia dell'azione, alla teoria narrativa e infine alla filosofia morale. Inoltre, ciascuna di queste quattro grandi rubriche si lasciava suddividere in due approcci, uno analitico e uno riflessivo.

Così, per quel che riguarda il linguaggio, potevo dedicare un capitolo agli approcci strutturali di lingua francese e agli approcci «analitici» (nel senso che ha assunto il termine nell'area anglo-americana): la proposizione che si può scrivere sui muri, come dice Frege, era il modello di questo approccio obiettivo, esterno, dove il senso semantico o stilistico è indipendente da ogni coinvolgimento soggettivo.

vo. Un capitolo era dedicato subito dopo all'approccio riflessivo, grazie alle ricerche contemporanee sugli atti discorsivi (o linguistici) come la promessa, il comando, o anche l'asserzione, che non domanda minore impegno da parte del soggetto rispetto alla promessa o al comando: un «io credo che...», «io posso affermare che...» è soggiacente alla più semplice asserzione relativa a uno stato di cose dato. Tale correlazione tra approccio analitico e approccio riflessivo, a livello del linguaggio, poteva servire da modello per una correlazione simile negli altri campi del mio itinerario di ricerca.

Per quel che riguarda il poter agire, io ero in grado, da una parte, di affrontare la teoria dell'azione nel suo aspetto obiettivo, alla maniera di Donald Davidson, collegando l'azione all'evento che si realizza nella realtà fisica e che deriva da una causalità psichica osservabile, e seguire, dall'altra, il percorso del processo d'interiorizzazione che dall'azione-evento conduce all'azione-progetto e dalla causalità osservabile alla motivazione vissuta. Un concetto di «capacità di agire» veniva così a conferire all'«io posso» pratico una struttura a un tempo oggettiva e riflessiva.

Quanto al «poter raccontare», esso mi permetteva d'integrare i risultati dei miei lavori precedenti sul racconto nel vasto ambito delle capacità umane. Ritrovavo, da un lato, l'approccio obiettivo dello strutturalismo trionfante negli anni Sessanta e Settanta, col quale avevo polemizzato nei saggi rag-

gruppati sotto il titolo *Le conflit des interprétations* (1969), e dall'altro l'approccio riflessivo, che aveva trovato nel concetto d'identità narrativa la sua espressione verbale appropriata.

Restava il quarto impiego principale del verbo modale «io posso». Esso ha trovato la sua precisa formulazione nel concetto d'imputabilità che mi permetteva di collegare la sfera morale alla sfera pratica delle capacità umane. Per imputabilità intendo la capacità di rendere conto delle proprie azioni; come suggerisce la metafora del conto – che si ritrova in tedesco col concetto di *Rechnung*, in *Rechnungsfähigkeit*, e in inglese con quello di *account*, in *accountability* –, l'essere umano è capace di assumersi la responsabilità delle proprie azioni, di renderne conto a se stesso e agli altri, e in questo modo di considerarsi il loro vero autore. Possono essere qualificate moralmente come permesse o proibite, buone o cattive, giuste o ingiuste solo delle azioni la cui causalità possa essere imputata a soggetti responsabili.

Prima d'impegnarmi negli sviluppi relativi all'esperienza morale, vorrei insistere su un'altra implicazione della nozione di soggetto, come quella enunciata nel titolo dell'opera *Soi-même comme un autre*. Veniva aperto un secondo fronte, oltre quello originato dal confronto tra l'approccio analitico-obiettivo e l'approccio riflessivo-soggettivo, il fronte derivante dallo sdoppiamento fra il sé e l'altro. La stessa nozione del sé mi sembrava distin-

guersi da quella dell'io non solo per il suo carattere riflessivo indiretto, sottolineato ad ogni tappa dalla mediazione del linguaggio, ma per il suo carattere dialogico. Mi opponevo, così, all'interpretazione monologica, per non dire solipsistica, del *cogito* cartesiano. L'«io penso» è in prima istanza pensiero d'un «io» e d'un «tu», d'un «noi». Tale struttura dialogica di base si verificava in ciascuno dei settori di studio delle capacità fondamentali, e innanzitutto nel registro del linguaggio. Il discorso, nella sua forma più elementare, quella della frase, consiste nel fatto che qualcuno dica qualcosa a qualcun altro su qualche cosa ritenuta come il referente comune; il discorso è rivolto a... Lo stesso tipo di struttura dialogica si lascia discernere sul piano dell'azione: l'azione è azione con..., azione contro..., in un contesto d'interazione, drammatizzato dal conflitto e dalla violenza; un'agonistica lascia la sua impronta sul tragico dell'azione, che ha trovato nei disastri del xx secolo la sua espressione più spaventosa. Il racconto riflette nelle sue strutture narrative tale agonistica del livello pratico: la formazione dell'intreccio configura, com'è stato detto prima, sia personaggi colti nelle situazioni di conflitto, sia azioni che a loro volta generano avvenimenti i quali costituiscono la trama del racconto. E sono ancora dei racconti ad offrire all'esperienza morale tanto il carattere di singolarità quanto quello di esemplarità della loro configurazione. È in questo modo «rifi gurata» dalle configurazioni narrative non solo l'e-

sperienza del tempo, ma anche l'esperienza morale, sotto il segno di quella che sarà chiamata più innanzi «saggezza pratica». Il raccordo fra riflessività e oggettività analitica prosegue così in tutti i registri dell'esperienza umana. Questi due modi d'istituire una coppia di termini opposti, considerati insieme, assicurano la tessitura di *Soi-même comme un autre*. Il sé comporta, infatti, sia una proiezione oggettiva, che impone la deviazione per il «fuori di sé», per l'esteriorità, sia un'implicazione dialogica, che impone la deviazione attraverso l'«altro», quell'altro «fuori di sé» rappresentato dallo straniero e talora dal nemico.

Tratto separatamente, rispetto al panorama generale che ho appena abbozzato, i tre ultimi capitoli dedicati all'esperienza morale, perché sono quelli che oggi sottopongo a una revisione importante, anche se li vado estendendo a molteplici campi d'applicazione. In *Soi-même comme un autre* esordisco con un'esposizione della principale concezione teleologica della vita morale, quella di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, dalla quale prendo la denominazione di «etica» applicata ad ogni esperienza morale collocata sotto il segno del «bene» piuttosto che sotto quello del dovere, come avviene invece nelle morali dette «deontologiche» per via della loro dipendenza dal *déon*, dall'obbligazione.

La mia tesi consiste qui nel sostenere che l'intenzione etica fondamentale, che ha come orizzonte il «vivere bene», la «vita buona», prende forma

nelle strutture profonde del desiderio ragionevole. È questo lo schema che prevale nelle morali antiche dove le virtù sono modelli d'eccellenza capaci di segnare e di strutturare l'intenzione della «vita buona». Io arricchisco il concetto di etica sviluppando le componenti dialogiche e comunitarie di questa intenzione della «vita buona» nell'orizzonte della «felicità». Propongo la formula seguente dell'etica: vivere bene, con e per gli altri, entro istituzioni giuste. La transizione fra etica (teleologica) e morale (deontologica) mi sembra imposta dalle situazioni di conflitto e di violenza prima evocate nel quadro della teoria dell'azione e della teoria narrativa. A questo punto assumo come guida Kant nell'esplorazione del livello propriamente «morale» dell'esperienza morale. Viene allora messo in questione il criterio kantiano di universalizzazione attraverso il giudizio, col quale il soggetto morale si assicura della legittimità, della validità dei suoi piani d'azione (che Kant chiama le «massime» dell'azione). Sono le difficoltà d'esercizio di tale criterio di universalizzazione delle massime a condurre dal livello astratto dell'obbligazione – dal formalismo dell'imperativo categorico – al livello concreto della saggezza pratica, vale a dire della decisione nelle situazioni concrete, particolari, d'incertezza. Ritrovo su questo piano della saggezza pratica quelle formule di consiglio, di deliberazione in comune, di assunzione di decisioni in situazione, che Aristotele collocava sotto l'egida della *phronesis*,

del giudizio avvertito, che i latini hanno tradotto con *prudentia*, che non separa la saggezza speculativa dalla saggezza pratica esercitata dal saggio, in carne e ossa. È a tale saggezza pratica che io attribuisco le forme del giudizio morale in situazione che s'incontrano nell'etica medica e nell'etica giuridica, sulle quali ritornerò fra un istante.

Intanto voglio soffermarmi per un momento sulla struttura complessiva dell'opera. Come ho lasciato intendere poco fa, oggi mi dedico appunto a rivedere l'organizzazione complessiva di quella che ho chiamato ironicamente la mia «piccola etica». Proporrei di partire francamente dal livello normativo, quello in cui si articolano il senso della norma e dell'essere obbligati, che è appunto il livello dell'esperienza morale comune, dove il rapporto rispetto a ciò che è permesso e a ciò che è proibito è tanto un dato di base quanto un tema permanente d'interrogazione, di contestazione, di revisione. Sono le difficoltà interne al nostro rapporto con degli interdetti strutturanti a condurci a ricercare per l'obbligazione morale, così come essa s'impone sul piano sociale, un fondamento più radicale del semplice «tu devi». Tale ricerca riconduce alle analisi dei Greci concernenti il desiderio, la deliberazione pratica, il riferimento a pratiche sottoposte alla prova del tempo e dell'esperienza, in breve alla storia dei costumi assunta nella sua dimensione comunitaria. Ma questo risalire alle fonti etiche della morale, questo riferimento a ritroso ad un'eti-

ca che sta a monte, non riuscirebbe a formularsi – tanto le ragioni dell'azione sono profondamente nascoste – senza il proiettarsi in avanti delle etiche applicate, delle etiche che sono a valle, dove si verifica concretamente l'intenzione fondamentale dell'etica che sta a monte. Questa negoziazione fra l'etica fondamentale e l'etica applicata, passando per il vaglio razionale della norma, mi sembra costituire la dinamica della vita morale. Questo approccio più diretto, meno tributario della storia della filosofia morale, più attento anche alla ricchezza delle analisi testuali troppo frettolosamente racchiuse in categorie scolastiche come morale teleologica e morale deontologica, presiede all'esplorazione delle etiche applicate alle quali oggi mi dedico.

Farò due esempi di etica applicata: l'etica medica e l'etica giuridica. La prima è nata dalla domanda di cura suscitata dalla sofferenza. La seconda, nella sua forma penale, procede dall'esistenza di conflitti e dalle necessità di assicurare ad essi un'equa regolazione. L'una e l'altra sono segnate da un atto di giudizio specifico: la prescrizione del medico o la sentenza del giudice. L'una e l'altra mettono in gioco regole morali precise.

Dal lato dell'etica medica, tali regole presiedono al patto di cura che lega l'uno all'altro il singolo paziente al singolo medico: condivisione del segreto medico, esercizio del diritto alla verità in ordine alla diagnosi, enunciazione del consenso informato a trattamenti rischiosi. Il contributo della scienza

medica e biomedica s'innesta su tale etica di base che determina le regole in cui s'inserisce il patto di cura; nello stesso tempo, tutto l'edificio del diritto medico (*bio-law*) e della politica pubblica della sanità completa il complesso dell'etica medica; ma la domanda di cura suscitata dalla sofferenza resta il riferimento ultimo.

Quanto alla sentenza giudiziaria, essa conclude una serie di operazioni costitutive del processo che si svolge nell'aula dei tribunali. Sono operazioni di linguaggio che mettono a confronto due rivendicazioni, quella dell'accusa e quella della difesa; regole precise di procedura scandiscono la discussione fra parti avverse sotto l'egida di un'etica della discussione, regole che determinano la distribuzione della parola fra le parti; la sentenza conclude questa cerimonia di linguaggio.

Mentre il patto medico di cura unisce il medico e il suo paziente, la sentenza giudiziaria separa gli avversari e li situa alla giusta distanza l'uno dall'altro; ciò che importa allora non è punire ma dire il diritto, pronunciare la parola di giustizia nella situazione particolare concernente la causa trattata. Il parallelismo fra etica medica ed etica giuridica si prolunga nell'intreccio fra combinazione e interpretazione, dato che l'argomentazione si basa sulle regole astratte del ragionamento, e l'interpretazione sul soppesare ragionevolmente i vari elementi del contesto che viene giudicato e sul coinvolgimento personale di chi decide, sia esso giudice o medico.

La mia piccola opera intitolata *Le Juste I* raccoglie alcuni saggi dedicati principalmente all'etica giuridica e ai suoi sviluppi nel campo della punizione, con la difficile problematica del carcere e l'esame della questione della riabilitazione dei detenuti, senza la quale la pena resterebbe priva di senso.

Mi consentirete di concludere questo percorso richiamando la mia ultima opera intitolata *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Essa è stata originata, come tutte le mie opere precedenti, dalla scoperta e dall'esame delle questioni residue lasciate senza soluzione in un'opera anteriore. In questo caso *Temps et récit*, dove l'esperienza temporale era messa a confronto direttamente con l'attività narrativa, senza considerare la mediazione esercitata dalla memoria tra l'una e l'altra. Ora, tale mediazione operata dalla memoria nascondeva un enigma che restava non solo irrisolto, ma addirittura non riconosciuto. L'enigma era quello della presenza nella mente di un'immagine delle cose passate e ormai assenti. Questo enigma della presenza dell'assenza riassume tutte le difficoltà inerenti all'esercizio della capacità del ricordo. Così l'atto di poter fare memoria s'aggiungeva alla lista dei poteri caratteristici di ciò che io ho chiamato prima «l'homme capable». L'atto di ricordarsi e il potere che esso mette in opera si situano al crocevia di due grandi funzioni: l'immaginazione rivolta verso l'irreale e la memoria propriamente detta, diretta verso una realtà scomparsa, il passato. Tutte le difficoltà

accumulate a proposito della memoria culminano in quella dell'identificazione del criterio differenziale tra l'irreale, oggetto mentale privilegiato dell'immaginazione, e il tipo di assenza che distingue il passato ricordato dal reale immaginato. A tal proposito, l'esperienza del riconoscimento può essere considerata come il criterio in cui si attesta la capacità della memoria di rappresentare il passato. Certamente, la ricerca del ricordo nell'operazione del richiamare alla memoria è occasione di ogni sorta d'abuso, di disprezzo, di errore, di delusione, ma il momento del riconoscimento resta l'ultimo e insostituibile criterio di ciò che il filosofo Henri Bergson ha molto felicemente chiamato la sopravvivenza o reviviscenza delle immagini del passato.

Questo momento del riconoscimento è talmente cruciale che in esso si ricongiungono le tre problematiche della memoria, della storia e dell'oblio. Infatti, la memoria, che culmina in questa forma suprema del riconoscimento, non è soltanto riconoscimento di una cosa passata ma anche riconoscimento di se stessi. Questo legame tra la memoria e il sé ha potuto essere considerato come il criterio per eccellenza dell'identità personale estesa a sua volta a tutte le forme d'identità comunitaria. Ritrovo così sul percorso della memoria la nozione d'identità narrativa elaborata a conclusione di *Temps et récit* e che si trova ormai radicata nell'esperienza mnemonica.

Inoltre, questa esperienza della rappresentazione del passato nel momento del riconoscimento pone

in tutta la sua ampiezza e radicalità la problematica ben nota della traccia, nel senso dell'impronta lasciata da un evento sopraggiunto in un certo momento del tempo su un supporto qualsiasi e così offerta alla decifrazione e all'interpretazione. Ora tali impronte sono di tre tipi: impronta materiale leggibile nel cervello; impronta psichica direttamente implicata nella sopravvivenza delle immagini; impronta scritta raccolta negli archivi, che si va ad aggiungere a tutte le tracce documentarie e monumentali depositate dall'attività passata degli uomini. Quest'ultimo tipo di traccia, la traccia documentaria, assicura la transizione dalla memoria alla storia. Essa porta il primo segno distintivo della scrittura, che raccoglie quelle tracce linguistiche degne di nota che sono le testimonianze. Il testimone dice: «Io c'ero»; e aggiunge: «Credetemi oppure non credetemi» e: «se non mi credete, chiedete a qualcun altro». Questa triplice dichiarazione del testimone assicura la transizione non solo dalla memoria alla storia, ma anche, all'interno della storia, dalla testimonianza orale a quella scritta. A sua volta la testimonianza scritta genera una situazione di competizione e di confronto tra testimonianze opposte, da cui procedono, grazie alla critica delle testimonianze, tutte le operazioni che caratterizzano la storia scientifica come una delle scienze umane.

Su questa base archivistica, sanzionata dall'accertamento della prova documentaria, si edifica la fase propriamente esplicativa della storia. Su questo

piano della spiegazione, si sviluppano tutte le modalità del ragionamento storico che mettono in gioco la clausola: per il fatto che... (*parce que...*), in risposta alla domanda: perché? (*pourquoi?*), domanda che si pone già a partire dal livello documentario, nel quadro della consultazione degli archivi e del trattamento di tutti i tipi di tracce scritte e d'indizi materiali. A questo livello della spiegazione la storia si costituisce in disciplina distinta da tutte le altre scienze umane: sociologia, antropologia, linguistica, psicologia, etnologia ecc. A questo stesso livello la storia s'allontana tanto quanto è possibile dalla memoria e dal suo criterio di riconoscimento. La storia s'industria a costruire delle concatenazioni che combinano la causalità, in un senso vicino al suo uso nelle scienze della natura, e la spiegazione attraverso ragioni, come quelle che operano nelle situazioni ordinarie della conversazione e della vita quotidiane. A tale proposito, non è il caso d'opporre spiegare a comprendere, se spiegare significa cercare e assegnare una causa, e se comprendere significa cercare e individuare delle ragioni di agire. L'intreccio tra causa e ragione di agire si realizza in molteplici modi secondo che si considerino la storia economica, la storia sociale, la storia politica, la storia culturale e in modo particolare la storia delle rappresentazioni che dà una struttura simbolica alle transazioni tra agenti sociali alla ricerca della loro identità individuale o collettiva.

Ma appunto al livello della terza fase dell'operazione storiografica – la fase della scrittura della sto-

ria, da cui la storiografia deriva il suo nome – risorge alla fine del percorso la problematica della rappresentazione del passato, di cui si è ricordata l'origine sul piano della memoria nel momento del riconoscimento del ricordo. Proprio perché la storia è privata di quella piccola felicità del riconoscimento, essa è costretta a compensare tale assenza del momento intuitivo del riconoscimento con un'architettura complessa delle costruzioni più o meno dotte miranti alla ricostruzione del passato, così come esso una volta si è realizzato. Ma mai la ricostruzione del passato sarà equivalente al sorgere del ricordo nell'evocazione spontanea, questo raro tesoro d'una memoria sognatrice. A tale laboriosa ricostruzione contribuiscono risorse narrative che la storia condivide con le altre forme del racconto, racconto di conversazione e soprattutto racconto di finzione, dalla tragedia e dall'epopea degli Antichi ai romanzi dei Moderni. A questa mediazione narrativa si aggiungono tutte le figure della retorica, esplorate da Vico: la metafora, la sineddoche, la metonimia e l'ironia; tutte le difficoltà e le astuzie del discorso sono così messe alla prova dell'immaginario storico con tutti i rischi legati alla seduzione, questo orizzonte pericoloso delle strategie di persuasione. Tutti i problemi intravisti sul piano della memoria, nel punto in cui l'immaginazione e la memoria s'incrociano sull'enigma della presenza dell'assente, tutti questi problemi risorgono al termine del percorso storiografico nella forma del con-

fronto tra finzione e storia. In fin dei conti, è nella capacità di distinguere la storia dalla finzione che si gioca il destino della rappresentazione del passato nella storia. La posta in gioco è la seguente: la storia è in grado di aggiungere la sua dimensione critica alla ricerca di fedeltà della memoria e di elevare così quest'ultima al rango della verità storica? La questione resta aperta e costituisce il tormento della conoscenza storica.

A loro volta le due problematiche della memoria e della storia sono attraversate dalla problematica dell'oblio. L'una e l'altra si definiscono in effetti grazie alla lotta contro l'oblio. La minaccia dell'oblio è legata alla dipendenza della memoria e della storia dalle tracce di cui ho ricordato poco fa la diversità e la complessità, in quanto impronta corticale, traccia affettiva e traccia documentaria. Ora le tracce – tutte le tracce – possono essere cancellate, distrutte. Questa minaccia pesa su tutta l'impresa di salvataggio che, insieme, la memoria e la storia rappresentano rispetto a un passato trascorso, che tuttavia fu il passato vivo di uomini di altri tempi. Ma la minaccia dell'oblio non è priva di contropartita: come attestano esperienze preziose quali il sorgere inopinato di ricordi d'infanzia che si ritenevano definitivamente perduti, e anche la ricerca metodica delle tracce sepolte del passato su cui si fonda il metodo psicoanalitico di esplorazione dell'inconscio. Il passato che si credeva perso per sempre è suscettibile di visitare di nuovo la coscienza pre-

sente: in definitiva si dimentica meno di quanto si creda o si tema. Ma chi farà mai il bilancio del dare e dell'avere tra le due forme di oblio?

È su questa nota d'indecisione che mi piace terminare la mia conferenza. Fino alla nostra morte, l'oblio come messa in riserva sarà altrettanto forte dell'oblio come distruzione delle tracce?

(tr. di Domenico Jervolino)

SOMMARIO

Avvertenza 7

I

L'itinerario intellettuale di Paul Ricoeur 11

1. La giovinezza e l'esordio filosofico, 12 - 2. Una fenomenologia della volontà, 20 - 3. Paradosso e mediazione nell'antropologia filosofica, 33 - 4. L'ermeneutica dei simboli e il conflitto delle interpretazioni, 39 - 5. Tra fenomenologia ed ermeneutica. Testualità e distanziamento, 49 - 6. Il lavoro del testo. Metafora e racconto, 57 - 7. La fenomenologia ermeneutica del sé. Il paradigma della traduzione, 66.

II

Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur 77

1. Homo capax, 77 - 2. De memoria et reminiscencia, 83 - 3. L'histoire, l'héritière savante de la mémoire, 90 - 4. La condizione storica, 100 - 5. L'oblio e il perdono, 106.

Appendice

PAUL RICOEUR

Il mio cammino filosofico

Lectio magistralis all'Università di Barcellona

(24 Aprile 2001) 123

