



HAL
open science

Paul Ricœur tra moderno e postmoderno

Alessandro Colleoni, Francesca d'Alessandris

► **To cite this version:**

Alessandro Colleoni, Francesca d'Alessandris (Dir.). Paul Ricœur tra moderno e postmoderno. In *Circolo*, 12, 2021, 2531-4092. halshs-03545855

HAL Id: halshs-03545855

<https://shs.hal.science/halshs-03545855>

Submitted on 26 Feb 2022

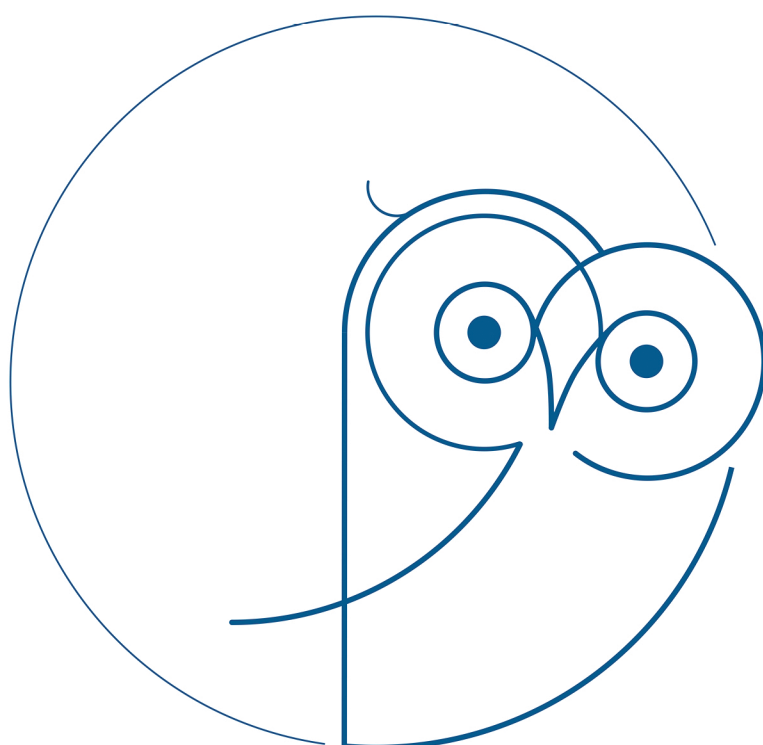
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

InCircolo
Rivista di filosofia e culture

**PAUL RICOEUR
TRA MODERNO
E POSTMODERNO**





INCIRCOLO

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092) intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo <http://www.incircolorivistafilosofica.it>, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni La Questione Filosofica e Laboratorio, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riserva la possibilità di sottoporli a revisione.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Katia Serena Cannata, Matteo Canevari, Bianca Cepollaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca, Carlotta Santini

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi, Federico Squillacioti, Gianni Trimarchi

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano)

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Marta Libertà De Bastiani, Claudio Muti, Gioacchino Orsenigo

WEBMASTER: Alessandro Colleoni

EDITING: Katia Serena Cannata, Alessandro Colleoni, Matteo De Toffoli, Federico Squillacioti, André Velasquez

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

Contatti: redazioneincircolo@gmail.com

INDICE

PRESENTAZIONEp. 1

FOREWORD..... 5

SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA

Paul Ricœur tra moderno e postmoderno di Alessandro Colleoni e Francesca D'Alessandris.... 8

Il modernismo paradossale di Paul Ricœur di Johann Michel 17

Il dialogo degli scetticismi di Oliver Abel 35

Affermazione originaria, attestazione, riconoscimento di Jean-Luc Amalric 58

Il dilemma dell'identità di Paolo Furia 86

Una modernità ben temperata di Silvia Pierosara..... 108

Paul Ricœur, un'etica per la medicina e l'intelligenza artificiale di Fabrizia Abbate 135

Le influenze freudiane nel pensiero del primo Ricœur: dal cogito cartesiano al cogito "spezzato"
di Jacopo Ceccon 153

Tremando di tenerezza di Giulia Zaccaro 172

Incarnation et existence : les transformations de la chair chez Ricœur et Derrida di Rafael
Lima Barros de Oliveira..... 194

SEZIONE SECONDA - LABORATORIO

Per una genesi dell'intreccio tra gesto, parola e utilizzo di strumenti di Davide Russo 218

Il corpo tra fattualità e autotrascendimento: un'eccentricità insuperabile di Maria Teresa Speranza ... 239

Marx e l'Embodied Cognition di Pietro Garofalo e Felice Cimatti 255

SEZIONE TERZA - CULTURE

Le declinazioni della “coscienza” nella cultura cinese di Simona Gallo.....276

SEZIONE QUARTA - INTERSEZIONI

Flights of angels. Gnosi, dolore e salvezza nella Recherche di Proust di Enrico Palma.....292

SEZIONE QUINTA - CORRISPONDENZE

Sfide e traguardi dell'insegnamento e della ricerca in filosofia alla Universidade Federal do Pará di Belém (Brasile) di Ivan Risafi De Pontes.....314

SEZIONE SESTA - PRATICHE FILOSOFICHE

Fare filosofia nella terza età di Lucia Ziglioli323

Ricerca di senso e malattia di Parkinson di Valeria Salsi331

SEZIONE SETTIMA - LETTURE E EVENTI

Recensione a “Emmanuel Lévinas” di Riccardo Valenti335

Recensione ad “Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica” di Federico Squillaciotti e André Velasquez339

Recensione a “Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere” di Gianni Trimarchi343

Recensione a “L'unico e la sua proprietà” di Federico Italo Gatti.....348

XV Congresso internazionale della Société d'Études Kantiennes de Langue Française
di Elena Ruzzier354

CONTRIBUTI SPECIALI

Filosofia, Scienza e Tecnologia di Franco Sarcinelli e Salvatore Veca.....359

PRESENTAZIONE

Il titolo della “Questione filosofica” di questo numero, *Paul Ricœur tra moderno e postmoderno*, rappresenta una novità nei confronti di una lettura più consolidata – e sicuramente appropriata – di questo filosofo, dunque, in certa misura, una sfida. Abbiamo provato a operare una rivisitazione delle sue opere, evidenziandone la tensione con due prospettive alternative, il moderno e il post-moderno, che nel tempo hanno mostrato i loro limiti. Partendo dal presupposto di ripensare la filosofia come pensiero critico della complessità, si ritrova in Ricœur un ampio campionario di spunti innovativi su temi attuali quali la corporeità, la identità, la tecnologia, la spazialità urbana e naturale. Il suo percorso ricostruttivo, da lui stesso definito come *voie longue*, non perviene a esiti definitivi, ma attraversa molteplici spazi plurali di riflessione ai quali fare proficuo riferimento. In base a queste intenzioni, i contributi raccolti esibiscono una fedeltà “eterodossa” e non convenzionale a Ricœur, convinti che la incompiutezza del suo itinerario filosofico ci inviti a oltrepassarne i limiti, facendo tesoro della parte più viva del ricco patrimonio ideale che ci tramanda. Come scrivono nella loro accurata Introduzione **Alessandro Colleoni** e **Francesca D’Alessandris** «la riflessione polifonica di Ricœur ci invita a sfidare la logica binaria delle dicotomie e da “eterni principianti” che si interrogano sulla realtà, come avrebbe detto Merleau-Ponty, ad abitare la crisi come la forma più propria e autentica del pensare».

Nella sezione “Laboratorio” ritroviamo il tema del Mind/Body – centrale nel precedente numero 11 della rivista – secondo differenti approcci che arricchiscono il dibattito su una questione così rilevante nel dibattito contemporaneo. **Davide Russo** si concentra sul nesso co-evolutivo tra gesto, linguaggio e utilizzo degli utensili. In questo quadro interpretativo, il linguaggio sarebbe nato da un sistema comunicativo di gesti in un determinato contesto sociale e il ricorso agli utensili ha innescato un rapporto tra processi tecnologici e sviluppi cognitivi. Nel campo della educazione, il tener conto di questo nesso è centrale in quanto la narrazione si dispiega sulla realtà originaria del corpo e va assecondata in questa prospettiva. **Maria Teresa Speranza** nella prima parte del suo testo riprende la posizione di Leibniz che vede una eccedenza dell’intelletto sui sensi che Otto Apel trova radicalizzata nella celebre teoria della

armonia prestabilita come un ultimo approdo del dualismo cartesiano. Nella seconda parte l'autrice fa riferimento ad autori della antropologia filosofica tedesca del '900 quali Scheler, Gehlen e Plessner che tendono, sia pure con approcci diversi, a fornire una connotazione unitaria dell'uomo. In particolare, Plessner elabora la nozione di eccentricità che sottolinea la peculiare attitudine dell'essere umano, a differenza degli animali, a prendere distanza da sé mediante la autoriflessione. Sarebbe interessante, a nostro avviso, avviare in futuro un confronto rispetto a posizioni oggi circolanti sulla piena omologia animale/uomo, come quanto sostenuto nei cosiddetti *Animal Studies*. Un testo che per diversi aspetti richiama quello di Davide Russo presente in questa stessa sezione è “Marx e l'Embodied Cognition” di **Felice Cimatti** e **Pietro Garofalo**. I due autori propongono una interessante correlazione tra il pensiero di Marx e la RECS (Radical Embodied Cognitive Science), che con la nozione di *affordance* scarta il dualismo soggetto/oggetto assumendo la centralità del lavoro di ogni specie vivente nell'ambiente naturale. Ne viene che il mondo è fatto di relazioni e non di cose. Una rilettura del materialismo adottato da Marx nelle sue prime opere converge sulla idea che la categoria gnoseologica di bisogno informa il lavoro che trasforma il mondo naturale e nel contempo lo stesso corpo-mente del lavoratore. Questa sorta di naturalismo materialistico verrà assorbita nelle sue opere successive da Marx con la preminenza della concezione scientifica dello sviluppo storico e sociale. Passando alla sezione “Culture” **Simona Gallo**, studiosa di lingua e letteratura cinese, ci offre con “La declinazione della “coscienza” nella cultura cinese”, un testo da leggere con attenzione per cogliere attraverso l'analisi linguistica il fascino di un accostamento a una cultura millenaria quale quella cinese. Nel caso specifico la molteplicità e la ricchezza di forme e di accezioni semantiche a proposito di ciò che noi sintetizziamo con la parola coscienza. L'autrice organizza i lemmi prescelti secondo uno schema tripartito di coscienza: universale, individuale sociale, sui quali si sofferma con un ampio repertorio di riferimenti. A titolo esemplificativo, quello che per noi è la nozione comune di coscienza individuale viene connessa alla stratificazione plurisecolare del lessico filosofico di matrice buddhista. In conclusione, si dispiega uno scenario lessicale stratificato nel tempo a fronte di un variegato prisma di stimoli culturali e filosofici, un orizzonte inedito per noi da esplorare e da rispettare nella sua alterità.

La sezione “Intersezioni” accoglie un testo di **Enrico Palma** intitolato “Flights of angels. Gnosi, dolore e salvezza nella *Recherche* di Marcel Proust”. L'accostamento tra uno dei monumenti della letteratura del Novecento e una corrente filosofico-spirituale che molti lettori hanno scoperta grazie agli studi di Hans Jonas può parere azzardato. Eppure, Palma trova nella struttura della gnosi, con la sua narrazione di un esilio dell'anima in un mondo alienato e oscuramente turbato da un male radicale, che

l'anima deve fuggire per ritrovare se stessa, una chiave per rileggere la *Recherche*. O forse, anche più, la “chiave” gnostica permette di comprendere l'esigenza e il dovere per Proust di farsi carico di quella ricerca del vero sé, o del sé sperato e voluto, di un sé immemoriale ma trovato nel ricordo, che è la *Recherche*. Fino alla gioia di una constatazione consegnata alle ultime pagine del romanzo, che in effetti non manca di affinità con il lessico dell'antica eresia: «Quanto più mi appariva degna, ora che sapevo che poteva essere illuminata, la vita che viviamo nelle tenebre, essere ricondotta alla sua verità, essa che viene falsata di continuo, per realizzarla infine in un libro!».

Per la sezione “Corrispondenze”, **Ivan Risafi de Pontes** propone una panoramica sulle “Sfide e traguardi alla Universidade Federal do Para di Belem”. A partire dalla propria esperienza di studente, studioso e docente, Risafi de Pontes illustra le peculiarità dell'insegnamento della filosofia in Brasile. L'analisi è lucida ma anche impietosa, sottolineando le grandi potenzialità ma anche le difficoltà, che devono trasformarsi in sfide, alle quali si trova confrontata questa disciplina in ambito brasiliano. Nel confronto con la tradizione europea, che Risafi de Pontes conosce bene per i suoi lunghi soggiorni in Germania, ne viene una immagine delle ricerche filosofiche più aperte alle ibridazioni tra discipline e alle esigenze di una interazione effettiva con la società e le tradizioni culturali brasiliane. Se, come spesso in Europa, alcune delle politiche educative illuminate si trovano poi impastoiate nelle trame della burocrazia o di inveterati malcostumi accademici, da questo ritratto della condizione della filosofia in terra brasiliana ne esce, per chi se ne occupa da questo lato dell'oceano, un chiaro invito a ripensare gli scopi e le ambizioni della disciplina.

Nella sezione “Pratiche filosofiche” si affiancano due contributi tra loro complementari. **Lucia Ziglioli** affronta il tema della offerta filosofica per la terza età, una attività complessa in quanto coinvolge persone di differente collocazione sociale e culturale. Diventa fondamentale elaborare una strategia didattica che tenga conto dei bisogni formativi da un lato e che accerti le disponibilità e le potenzialità di coloro che appartengono a questa fascia di età. Scavare nelle storie personali e attingere alle risorse della memoria personale diventa la premessa per chi conduce il gruppo di anziani ad attivare narrazioni di sé idonee a generare momenti di scambio e di riflessione collettiva e approfondimenti argomentativi. **Valeria Salsi** si sofferma sul senso da attribuire alle pratiche da adottare per restituire significato e valore alla esperienza di una malattia neurovegetativa come il Parkinson, che non concede ai pazienti la possibilità di guarigione e neppure di rilevanti regressioni. L'approccio terapeutico sostenuto dalla Logoterapia tende a integrare le componenti affettive, emozionali e relazionali oltre che quella riflessiva nel quadro della realtà esistenziale della persona affetta da questa malattia. Assume grande rilievo l'attenzione al corpo mediante l'esercizio di attività

artistiche quali la danza e la musica. L'effetto di queste pratiche è la ripresa di serenità e armonia in un contesto psicosomatico segnato dalla sofferenza. Nella sezione “Lecture e eventi” si trovano le recensioni di **Riccardo Valenti** su *Emmanuel Lévinas* di Xavier Tilliette, **Federico Squillacioti** e **André Velasquez** su *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, a cura di Fabio Fossa, Viola Schiaffonati e Guglielmo Tamburrini, **Gianni Trimarchi** su *Paul Ricœur filosofo del '900* di Franco Sarcinelli e **Federico Maria Gatti** su *L'unico e la sua proprietà* di Max Stirner. Per gli eventi, **Elena Ruzzier** documenta le giornate tenute presso l'Università Cattolica di Milano del XV Congresso Internazionale d'Études Kantiennes de Langue Française. La sezione “Contributi speciali” contiene un omaggio al pensiero e alla figura di Salvatore Veca da parte di **Franco Sarcinelli**, che riprende nel testo *In ricordo di Salvatore Veca* la sua figura e rievoca in particolare un incontro di “Filosofia in circolo” con lui, a testimonianza della sua attenzione verso i giovani nella diffusione del suo messaggio filosofico. Segue un testo inedito, “Filosofia, scienza e tecnologia”, che Veca inviò come omaggio alla nostra rivista, offrendolo per la pubblicazione. L'argomento trattato e le riflessioni che l'accompagnano dimostrano la costante attenzione che egli ha riservato per le problematiche della società contemporanea e la lucidità teorica con la quale ha inteso affrontarle.

Buona lettura!

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

FOREWORD

The *Philosophical Question* of this issue, *Paul Ricœur between modernity and postmodernism*, explores Ricœur's works from a more innovative angle than that usually adopted by more traditional and established inquiries. It raises, thus, several challenges. In this Section we attempt to shed light on his philosophy from a rather new perspective – one that revolves around the tension within Ricœur's thought between modernity and postmodernism, both of which have exhibited in time their own limits.

Starting from the assumption that philosophy must be understood as the critical reflection on complexity, Ricœur provides several innovative insights on contemporary debated topics such as corporeity, identity, the urban and the natural space, and technology. His reconstructive path, which Ricœur himself envisioned as a *voie longue*, does not arrive at conclusive outcomes. Rather, it crosses many plural spaces of reflection to which we can fruitfully turn.

According to these aims, the contributions collected in this first section testify for an “heterodox” and unconventional faithfulness to Ricœur's work, according to the belief that the openness of his philosophical itinerary invites to overcome its own boundaries while, at the same time, bearing on the liveliest core of his rich philosophical legacy. As **Alessandro Colleoni** and **Francesca D'Alessandris** write in their introduction to the *Philosophical Question*, «Ricœur's polyphonic reflection encourages us to challenge the binary logic of dichotomies and, as ever-beginners examining reality, as Merleau-Ponty would have said, to welcome crisis as the most proper and authentic form of thinking».

In Section II, *Laboratory*, the Mind-Body problem is back at the centre of the stage. **Daide Russo** discusses the relation between gesture, language, and tool use from a co-evolutionary viewpoint, whilst **Maria Teresa Speranza** focuses on dualistic and monistic interpretations of the human being in an argument that touches upon the works of Leibniz, Apel, Scheler, Gehlen, and Plessner. Finally, **Felice Cimatti** and **Pietro Garofalo** explore an interesting connection between Marx's thought and RECS (Radical Embodied Cognitive Science).

In Section III, *Cultures*, **Simona Gallo** offers an interesting analysis on the notion of “conscience” in the Chinese culture, while Section IV, *Intersections*, hosts an essay by

Enrico Palma dedicated to unearthing the gnostic elements buried in Marcel Proust's *Recherche*. In Section V, *Correspondence*, **Ivan Risafi de Pontes** reports on the results accomplished and the challenges yet to face at the Brazilian Universidade Federal do Para di Belem.

Section VI, *Philosophical Practices*, is composed by two contributions. In the first essay, **Lucia Ziglioli** makes the case for bringing philosophy to the elderly. The second contribution, by **Valeria Salsi**, discusses the role that artforms such as music and dance can play as therapeutic aids to help people suffering from the Parkinson disease.

Section VII, *Reviews and Events*, includes the following articles: **Riccardo Valenti** on *Emmanuel Lévinas* by Xavier Tilliette; **Federico Squillacioti** and **André Velasquez** on *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, edited by Fabio Fossa, Viola Schiaffonati e Guglielmo Tamburrini; **Gianni Trimarchi** on *Paul Ricœur filosofo del '900* by Franco Sarcinelli; **Federico Maria Gatti** on *L'unico e la sua proprietà* by Max Stirner; and **Elena Ruzzier** on the *XVth International Congress d'Études Kantiennes de Langue Française*.

Finally, in Section VIII – *Special Contributions* – **Franco Sarcinelli** pays a tribute to the memory of Salvatore Veca, which is further enriched by an unpublished essay on philosophy, science, and technology that Professor Veca shared with *InCircolo* in the months prior to his passing. We remember him fondly.

Enjoy

Franco Sarcinelli
Fabio Fossa
Alberto Frigo

Sezione prima

La Questione filosofica

PAUL RICŒUR TRA MODERNO E POSTMODERNO

Introduzione

Alessandro COLLEONI

(Fondazione Collegio San Carlo, EHESS, Centre Marc Bloch)

Francesca D'ALESSANDRIS

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, EHESS)

Nel 1979 Jean-François Lyotard pubblicava *La condizione postmoderna*, celebre testo con cui restituiva in poche pagine il senso di instabilità intellettuale e politica della seconda metà del secolo scorso, e che avrebbe segnato l'inizio di una presa di coscienza e di una riflessione tematica, in Europa, sulla crisi delle “grandi narrazioni” della modernità. L'ideale di una filosofia fondativa, certa dei criteri che servono a distinguere il vero e il falso, l'essere e il non essere, che era stata l'idea-guida dell'avvicinarsi dei modelli e dei sistemi di pensiero moderni, era ora dichiarato illusorio. La condizione postmoderna è la condizione della perdita delle certezze. Più radicalmente, essa definisce il momento in cui la filosofia rinuncia ad ogni possibilità di legittimazione del conoscere, diventando così “pensiero debole”, per usare l'espressione con cui, in Italia, Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti avrebbero poi definito, in continuità con Lyotard, quella che consideravano la forma più propria del sapere contemporaneo.

Paul Ricœur, negli stessi anni, in particolare tra il 1975 (anno in cui pubblica *La metafora viva* e in cui tiene il corso di lezioni sull'*Ideologia e l'utopia*) e il 1983 (anno in cui esce l'ultimo volume della trilogia di *Tempo e racconto*), rifletteva sulla verità e sulla finzione, su come entrambe abbiano a che fare con la nostra esperienza pratica di vita e con il modo in cui rendiamo questa esperienza dicibile e comprensibile. Per farlo, ripartiva da Aristotele e da Agostino, da Spinoza, da Leibniz e da Kant, da Husserl, da Heidegger e da Gadamer. Niente di più moderno, niente di più postmoderno. Nel

ripensare la metafora e il racconto, anche nelle loro forme esplicitamente politiche – l'ideologia e l'utopia – Ricœur intrecciava questioni trasversali ai piani temporali della filosofia. Associati alla riflessione sullo statuto teorico di quelle peculiari forme linguistiche e narrative erano infatti anche i temi, al contempo moderni e postmoderni, dell'ideale e del reale, dell'identità e della differenza, del sé e dell'altro. Nell'accostarsi a ognuno di essi, in questi testi degli anni Settanta e Ottanta così come nell'insieme della sua produzione, Ricœur adottava uno "stile" filosofico – per usare un'espressione di cui Olivier Abel ha sottolineato più volte l'importanza negli studi ricœuriani – che, lontano dall'essere alternativo alla modernità o alla postmodernità prese in sé stesse, si imponeva piuttosto come un'alternativa alla loro contrapposizione, smascherando e smentendo indirettamente la parzialità della prospettiva di Lyotard nel momento esatto in cui questa prendeva forma.

La forza del pensiero di Ricœur è di costringerci a tenerci in quel "tra" che è forse la parola più importante del titolo che abbiamo scelto per questo numero, e a reinterrogare sempre di nuovo la tensione irrisolvibile che unisce il moderno e il postmoderno piuttosto che cedere a categorizzazioni che non si limitano a dilatare – "facendo oscillare più lentamente", avrebbe detto Montaigne – ma che si spingono fino a negare, illusoriamente, il flusso della storicità. «La parola "postmoderno"», scrive Ricœur, «mi è del tutto estranea, semplicemente perché io non so cosa sia il moderno. Supporre che sappiamo in quale tempo viviamo è, a mio parere, un pregiudizio storicistico. Io non ne ho proprio idea! Questo modo di collocarsi nella storia o dopo la storia non capisco cosa significhi».¹ La riflessione polifonica di Ricœur ci invita a sfidare la logica binaria delle dicotomie e, da "eterni principianti" che si interrogano sulla realtà, come avrebbe detto Merleau-Ponty, ad abitare la crisi come la forma più propria e autentica del pensare.

Una sfida, questa, che è la sfida della filosofia *tout court*, e dunque anche del filosofare dei nostri giorni. Per fare solo qualche esempio, pensiamo al rinnovato interesse per il concetto di realtà, esploso con il *Manifesto del nuovo realismo* di Maurizio Ferraris (2012) e alla base dell'ontologia ermeneutica di Markus Gabriel (*Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, 2016) e di Anton Koch (*Hermeneutischer Realismus*, 2016). La contrapposizione tematica di questo movimento al pensiero debole esprime una polarità di visioni uguale e contrapposta a quella segnalata da Lyotard tra il moderno e il postmoderno, e nella quale sono ora le istanze della modernità a trovare nuova forza, emancipandosi dalle decostruzioni postmoderne. Su un versante in un certo

¹ Paul RICŒUR, Giuseppe MARTINI, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur*, *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 7, 10, 2016, p. 28, tr. nostra.

senso opposto a quello dei nuovi realismi, le riflessioni che, sviluppate inizialmente da Donna Haraway (*Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, 1989) e Judith Butler (*Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, 1990), hanno dato origine a un pensiero sempre più strutturato sull'identità fluida degli individui, sottolineano invece come la filosofia operi ormai tra le rovine della modernità. Un ulteriore esempio della tensione viva tra un pensiero più vicino allo spirito moderno e uno che da esso prende le distanze è il dibattito ormai decennale sul mondo postcoloniale e sulla crisi, a esso legata, delle identità collettive fondate su una memoria sempre parziale (si veda ad esempio Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, 1992). In questi e altri casi, la frattura posta tra il mito della modernità e la sua rovinosa dissoluzione appare sclerotica e ormai anacronistica. Il moderno e il postmoderno, in modi diversi, non fanno infatti che ripresentarsi dialetticamente legati, in una continua ridefinizione critica l'uno dell'altro.²

Cercare di tenere aperto il dialogo tra il moderno e il postmoderno è allora un modo per ripensare la filosofia come pensiero critico della complessità. Rileggere Ricœur è una via possibile in questa direzione, che ci permette di vedere dall'interno i modi in cui una riflessione dialogica di questo tipo possa costituirsi. Da un lato, infatti, l'incontro di questo autore con il sospetto, atteggiamento chiave del postmoderno, data addirittura al suo studio liceale della filosofia con il suo "primo maestro" Roland Dalbiez, introduttore del pensiero di Freud in Francia. Se l'insegnamento di Dalbiez ha lasciato in Ricœur una traccia importante, nella forma di una messa in discussione della «pretesa di immediatezza, di adeguazione e di apoditticità del *Cogito* cartesiano e dell'«Io penso» kantiano», nei suoi studi universitari egli si è però trovato ad inserirsi «nella movenza degli eredi francesi di questi due fondatori del pensiero moderno».³ Ricœur vive dunque una vera e propria "doppia fedeltà", che, pur caratterizzando l'integralità della sua opera, viene in primo piano a partire da *Dell'interpretazione* (1965). Il confronto che Ricœur svolge in questo testo proprio con l'opera di Freud può considerarsi un caso esemplare di quel pensiero dialogico che si sta presentando, in quanto il filosofo francese, dopo aver costruito una lettura della psicanalisi freudiana come impresa ermeneutica di tipo "regressivo", propone di affiancarvi un'ermeneutica "progressiva" che permetta una riappropriazione del senso da parte della coscienza, sul modello del pensiero di Hegel. Se il compito dell'analista è quello di individuare i fenomeni che si nascondono al di sotto della superficie della coscienza, questo scavo

² Rimandiamo su questo punto alle riflessioni di Elio FRANZINI, *Il moderno e il postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

³ Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 22.

“archeologico” non è fine a sé stesso, non serve unicamente a denunciare la coscienza come nient’altro che illusione, ma ne permette al contrario un ampliamento.

Naturalmente l’idea di *Cogito* proposta da Ricœur non potrà essere la medesima della tradizione cartesiana: il passaggio attraverso il sospetto ha minato definitivamente ogni speranza di fondazione definitiva e indubitabile della conoscenza, compresa la conoscenza di sé. Si tratta di un *Cogito* “ferito”, secondo una nota espressione di Ricœur, a volte perfino “spezzato”. Ma sono proprio la conoscenza che si ottiene attraverso l’ermeneutica regressiva (che non è solo psicanalitica, dato che i maestri della “scuola del sospetto”, come li definisce Ricœur, sono anche Nietzsche e Marx) e la possibilità di una sua ripresa riflessiva a costituire la chiave di volta del pensiero ricœuriano. Confrontandosi con gli stessi autori che portano i filosofi post-strutturalisti e i loro eredi postmoderni a operare una “decostruzione” totale dell’eredità della modernità, Ricœur propone piuttosto una “ricostruzione” che, egli afferma provocatoriamente, potrebbe essere definita altrettanto postmoderna, in quanto parte dalla consapevolezza dei limiti che tale eredità presenta, ma cerca di ricostruire uno spazio che permetta di parlare ancora, seppur in modo diverso, non ingenuo, di temi come l’identità, la verità, la fede.⁴ Questa ricostruzione costituisce un compito costantemente incompiuto: quella tra il sospetto e la riflessione è una dialettica che permane sempre aperta, senza alcuna sintesi finale, ed è qui la più grande distanza di Ricœur da Hegel, che pure ha un ruolo così importante per il suo pensiero.

Ma di quali risorse dispone il filosofo per affrontare la sfida di questa ricostruzione? L’interesse per la problematica dell’interpretazione ha portato Ricœur, fin dagli anni del testo su Freud, ad interessarsi all’ermeneutica filosofica, cui egli aderisce esplicitamente, pur rimarcando sempre la sua provenienza riflessiva e l’importanza che ha avuto per lui il passaggio attraverso la fenomenologia. È proprio l’ermeneutica a permettere di rispondere a questa domanda: le risorse per la ricostruzione vanno cercate all’interno della tradizione stessa, nella forma di “promesse non mantenute” che è possibile recuperare per pensare altrimenti le domande che il nostro passato ci ha consegnato. La tradizione non è da concepire come un tutto organico che necessiti di essere smantellato per far posto a qualcosa di radicalmente nuovo, essa è invece uno spazio plurale di riflessioni, che non ha senso rifiutare *in toto* riducendolo a una parte. Lo stesso Ricœur ammette esplicitamente la necessità di andare oltre la modernità, se quest’ultima è fatta coincidere con «l’idea razionale di progresso».⁵ Il punto è però che nessuna generalizzazione di questo genere può raccogliere la totalità di una tradizione,

⁴ Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, p. 163.

⁵ Paul RICŒUR, *La crise de la conscience historique et l’Europe*, in *Politique, économie et société. Ecrits et conférences*, Seuil, Paris 2019, p. 301.

e tantomeno la pluralità delle tradizioni che convivono nelle società contemporanee. Anche da questo punto di vista, se il postmoderno, nel tentativo di decostruire la concezione presunta unilaterale di razionalità della “modernità”, tende a trasformare questo pluralismo in una “ideologia della differenza”, una filosofia dialogica come quella di Ricœur cercherà di pensare insieme la differenza e l’identità, tenendo ancora una volta in dialettica gli opposti che le filosofie “postmoderne” tendono ad assolutizzare.⁶

Il presente numero si propone dunque di reinterrogare alcuni momenti dell’opera ricœuriana nei quali questa dialettica tra problemi e idee ereditate dalla modernità e critiche provenienti da forme più o meno recenti di sospetto si coniugano costruttivamente, nel tentativo di sondare alcune delle possibilità che una tale forma di pensiero offre. L’intento non è necessariamente quello di invitare a una ripresa delle idee di Ricœur, quanto piuttosto di mostrare come il suo gesto teorico possa costituire un modello da ripetere in ambiti nuovi e diversi, nei quali è possibile metterne alla prova le potenzialità e i limiti. Gli studi ricœuriani più recenti stanno del resto già andando in questa direzione: basti pensare al modo in cui concetti di questo autore sono stati ripresi per pensare il nostro rapporto alla corporeità, alle tecnologie più recenti o alla spazialità, urbana e naturale.⁷

Per dirlo in modo diverso, allora, queste pagine sono il frutto di una fedeltà inevitabilmente “eterodossa” all’opera di Ricœur, della quale prolungano la disposizione plastica, moderna e postmoderna, a mantenersi rinnovandosi. Proprio per questa ragione, esse aspettano a loro volta di essere smentite, riaffermate, contaminate, vivificate come parti di una conversazione ripetuta e, per questo, “perennemente nuova”.⁸

Presentazione dei contributi

Ne *Il modernismo paradossale di Paul Ricœur*, **Johann Michel** affronta direttamente la questione del rapporto di Ricœur con la modernità. Egli parte da una constatazione: esiste un “conflitto delle interpretazioni” intorno all’opera di questo autore. La ragione

⁶ Paul RICŒUR, *Etranger moi-même*, in *L’immigration : défis et richesses. Semaines sociales de France*, Bayard, Paris 1998, tr. it. R. Boccali, *Straniero, io stesso*, in *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013, p. 35.

⁷ Si può avere un’idea di queste nuove prospettive, in particolare per quanto riguarda gli interpreti italiani, consultando il numero monografico della rivista *Discipline filosofiche* intitolato *Il rinnovamento dell’ermeneutica con e oltre Paul Ricœur* (XXX, 2, 2020).

⁸ L’espressione è usata, in altro contesto, da Teju COLE, *L’estraneo e il noto. Entusiasmi, incontri, letture, fotografie*, Contrasto, Roma 2018, p. 44.

di tale pluralità di letture, secondo Michel, è da identificarsi nell'impossibilità di collocare il pensiero di Ricœur all'interno di definizioni nette, per la sua tendenza a occupare una posizione mediana che sfida le dicotomie del corrente dibattito filosofico. L'articolo cerca di mostrare concretamente questa tendenza analizzando il modo in cui Ricœur affronta uno dei temi cardine del suo pensiero: la questione del soggetto. Michel discute anzitutto la complessa relazione del filosofo francese con la tradizione moderna del *Cogito*, sottolineando come egli vada considerato, più che in continuità con la concezione cartesiana, come un erede della linea vitalista della modernità. Proprio per questo, tuttavia, egli presta il fianco anche ad una lettura postmoderna, subordinando il *Cogito* a delle forze che non può controllare. Questo decentramento, sottolinea Michel, non è però un carattere esclusivo del postmoderno: in Ricœur esso si lega tanto alla concezione cristiana dello svuotamento di sé per fare spazio all'Altro, quanto al confronto con le scienze umane. La necessità di una riconquista di sé può inoltre essere ricondotta, ancora una volta, alla tradizione moderna: basti pensare all'importanza che in questa riveste il concetto di perfettibilità. Sempre da tale tradizione, infine, sorge la concezione della responsabilità morale che caratterizza soprattutto gli anni della maturità del pensiero di Ricœur, concezione di cui Michel sottolinea la difficile ma fondamentale sintesi operata dal filosofo con i presupposti vitalistici del suo pensiero.

La paradossalità *sui generis* del pensiero di Ricœur è anche al centro dell'intervento di **Olivier Abel**. In *Il dialogo degli scetticismi*, Abel coglie infatti lo spirito più proprio della filosofia di Ricœur nella combinazione, spesso presente negli autori della tradizione filosofica francese – da Bayle a Diderot –, di riflessione e scetticismo. Per l'autore, lo *skeptēin* è lo "stile" più autentico della filosofia ricœuriana, la quale è da intendersi come una riflessione che non ha mai fine perché è continuamente alimentata da un dubbio inesauribile. È in questa chiave che Abel legge il celebre innesto operato da Ricœur dell'ermeneutica sulla fenomenologia, interpretato come l'espressione di un equilibrio tra la fiducia nel dato e l'accettazione della sua inaggrabile opacità. La filosofia di Ricœur, spiega Abel, a differenza di quella di alcuni degli autori della cosiddetta "scuola fenomenologica francese" (Lévinas, Lyotard, Sartre, Henry, Derrida, Merleau-Ponty), pur non rinunciando a comprendere ciò che è, accetta di farlo nel conflitto delle interpretazioni, ovvero nello scarto tra punti di vista passati, presenti e futuri, dando forma a un pensiero che sfida la fissità della parola scritta e recupera lo spirito dialogico dell'opera di Platone.

Ma a quale tipo di verità potrà ambire una filosofia di questo genere? **Jean Luc Amalric**, in *Affermazione originaria, attestazione e riconoscimento. L'itinerario dell'antropologia filosofica di Paul Ricœur*, indaga tre forme nelle quali questo concetto si trasfigura nel

pensiero di Ricœur. Tali forme corrispondono a tre tappe fondamentali del percorso teorico di questo autore. Anzitutto, nell’*Uomo Fallibile*, Ricœur riprende l’idea di “affermazione originaria”, formulata da Jean Nabert, per pensare la mediazione immaginativa che risulta necessaria per una soggettività che si trova costitutivamente decentrata. In *Sé come un altro*, tale idea viene superata a favore di quella di “attestazione”, che mette al centro la dimensione intersoggettiva e pratica del sé, nel recupero, questa volta, di un altro concetto di Nabert, ovvero quello di testimonianza. Infine, in *Percorsi del Riconoscimento*, Ricœur allarga il campo: pur mantenendo il ruolo essenziale dell’attestazione, egli ne individua le condizioni di possibilità nel riconoscimento intersoggettivo, che si rivela più originario dell’attestazione stessa. Anche in questo caso Amalric, pur sottolineando la presenza di diverse fonti in questa fase del pensiero ricœuriano, individua in Nabert un interlocutore privilegiato per il pensatore francese.

Questa centralità della dimensione intersoggettiva è un aspetto fondamentale anche per il ripensamento ricœuriano del concetto di identità. **Paolo Furia**, in *Il dilemma dell’identità. Francesco Remotti e Paul Ricœur a confronto*, analizza le critiche rivolte a Ricœur dall’antropologo Francesco Remotti, il quale, da un punto di vista vicino a quello postmoderno, mette in discussione la radicalità di tale ripensamento. Remotti interpreta infatti l’idea ricœuriana di identità-*idem* come la riproposizione di un nucleo sostanziale al cuore del soggetto e l’idea di identità-*ipse* come un tentativo di integrare narrativamente in essa ogni elemento di eterogeneità. Furia sottolinea come questa lettura inverta l’ordine fondazionale, in quanto per Ricœur è in realtà l’identità-*ipse* ad avere il ruolo più importante, mentre l’identità-*idem* non è che il prodotto del suo sedimentarsi. Inoltre, nota l’autore, Remotti ignora la matrice etica della concezione ricœuriana dell’identità personale, che ne testimonia l’intrinseca apertura all’alterità, così come il radicamento del soggetto in un fondo d’essere d’impronta vitalista che è il cuore della concezione ontologica del filosofo francese.

L’identità è anche al centro del contributo di **Silvia Pierosara**, *Una modernità ben temperata. Ricœur, le identità collettive e la storia, attraverso Castoriadis*. L’autrice si concentra, in questo testo, sulla modernità di due concetti chiave del pensiero di Ricœur: soggetto e libertà. Pierosara mette in luce il ruolo svolto da tali concetti nell’analisi ricœuriana delle identità collettive, messa a confronto con il pensiero di Cornelius Castoriadis. Entrambi questi autori ritengono impossibile superare completamente l’idea di soggettività, tanto in riferimento all’individuo, quanto alle comunità. Essa va tuttavia, a loro avviso, ripensata più come un compito che come una sostanza. Altro elemento in comune tra i due autori è l’importanza che essi attribuiscono agli immaginari che accompagnano le identità collettive. I due autori concepiscono però in maniera

differente la libertà che l'individuo possiede nel suo rapporto con tali immaginari: per Ricœur, essi devono essere ripresi creativamente dagli individui; Castoriadis considera invece la storia come un avvicinarsi di inizi radicali più che come una costante ripresa innovativa del passato. Pierosara conclude però sottolineando che tale elemento di distanza, esplicitato dai due in un noto dibattito radiofonico, andrebbe ridotto di portata considerando l'integralità della loro produzione.

Il ripensamento della soggettività, nella sua declinazione personale e interpersonale, non è del resto solo una questione teorica, ma tocca anche gli aspetti più applicativi del pensiero di Ricœur. **Fabrizia Abbate**, nel suo contributo, *Paul Ricœur. Un'etica per la medicina e l'intelligenza artificiale*, si concentra ad esempio sull'importanza, particolarmente evidente in questo tempo di pandemia, del singolo nella relazione medico-paziente, per come questa è intesa da Ricœur. Si tratta, per il filosofo, di una relazione tra persone che si fonda su un patto di fiducia che nasce dal rispetto, in un'esplicita ripresa della morale kantiana. La soggettività relazionale svolge del resto un ruolo centrale anche nelle riflessioni critiche di Ricœur nei confronti del riduzionismo neurobiologico, che l'autrice analizza nella seconda parte del suo scritto. Al dualismo di matrice cartesiana, che opponeva mente e corpo come due sostanze, Ricœur sostituisce un dualismo di prospettive, di registri linguistici, su quell'unico fenomeno che è l'uomo. La potenza delle oggettivazioni scientifiche non deve far dimenticare che è sempre il paziente che descrive la condizione che sta vivendo, che la racconta al medico o allo scienziato che ha di fronte. Tali oggettivazioni vanno dunque ricondotte sempre di nuovo al mondo della vita da cui provengono, non per negare il valore del discorso scientifico, ma per evitare che esso si consideri l'unico discorso possibile.

Anche **Jacopo Cecon**, in *Le influenze freudiane nel pensiero del primo Ricœur: dal cogito cartesiano al cogito "spezzato"*, si appunta, con un'attenzione specifica verso la ricezione dell'opera di Freud, sulla critica di Ricœur al *Cogito* di Cartesio, inteso come un'idea vuota di io alla quale deve sostituirsi lo sforzo della riappropriazione ermeneutica del sé. In questa critica giocano un ruolo fondamentale i "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche e Freud. È però quest'ultimo in particolare, spiega Cecon, a essere all'origine dell'idea di Ricœur della coscienza come un compito e non come un dato, ovvero come il risultato di un processo temporale nel quale il "*Cogito ferito*" torna a sé stesso, nel movimento dialettico dell'archeologia e della teleologia del sé. La lettura di Freud segna allora, per Ricœur, il punto di abbrivio dal quale ricostruire, una volta perse le certezze della modernità, un'idea del sé forte soltanto della capacità di attraversare sempre e di nuovo le sue strutturali debolezze.

La rinuncia al *Cogito* “moderno”, ovvero al *Cogito* sostanziale e fondativo, è letta invece nel contributo di **Giulia Zaccaro** attraverso la lente della religiosità di Ricœur. Nel suo *Tremando di tenerezza. Passività e consentimento tra Georges Bernanos e Paul Ricœur*, l’autrice si concentra sull’idea di consentimento, funzione essenziale della volontà indagata da Ricœur nel *Volontario e l’involontario*, ponendola in analogia con l’idea di riconciliazione di *Diario di un curato di campagna* di Bernanos. La prossimità cronologica e spirituale, così come la risonanza tra le vite di Ricœur e di Bernanos, attraversate entrambe dalla sofferenza e dalla sua accettazione, motiva la proposta originale di Zaccaro di interpretare l’atto di acconsentire alla finitezza, in entrambi gli autori, come una forma di tenerezza, insieme attiva e passiva, che, vivificata dall’amore e dalla speranza, permette di abitare il paradosso della libertà finita, ovvero dell’unica libertà che pertiene all’umano.

In maniera simile, il contributo di **Rafael Lima Barros de Oliveira**, *Incarnation et existence: les transformations de la chair chez Ricœur et Derrida*, si sofferma sulla passività originaria dell’esistenza, mostrando come essa si leghi inscindibilmente, in Ricœur, all’essere incarnati. Per farlo, l’autore intreccia il pensiero ricœuriano con quello di Derrida, restituendoci due maniere di ripensare, in un dialogo critico con Husserl, il rapporto tra il corpo (*Körper*) e la carne (*Leib*) e, con esso, lo statuto della fenomenologia *tout court*. Nel caso di Ricœur, la rivisitazione originale di questa distinzione forza infatti i limiti stessi del pensiero fenomenologico husserliano, spostando l’asse della riflessione dalla relazione tra il corpo vivo e il corpo oggetto al mistero dell’incarnazione. Qualcosa di simile accade nel ribaltamento del rapporto tra scrittura e oralità operato da Derrida: anche in questo caso, il tentativo è quello di pensare al di là di Husserl, puntando verso un movimento differenziale (la *différance*) di auto-affezione del presente che sfugge all’analisi eidetica, e del quale la significazione è primariamente una traccia. Ci piace concludere la *Questione filosofica* del presente numero con questo contributo, che mette in luce un incontro possibile tra Ricœur e un filosofo spesso preso a riferimento dagli autori postmoderni, perché questo permette di vedere, una volta di più, quanto il suo pensiero non si lasci ingabbiare entro rigidi schemi, che gli impedirebbero di essere quello che è per sua natura: dialogo.

IL MODERNISMO PARADOSSALE DI PAUL RICŒUR¹

Johann MICHEL

(Université de Poitiers, EHESS)

Abstract: The links Paul Ricœur's works maintain with modernity cannot be taken for granted. Being deeply immersed in the Judeo-Christian Legacy, wary of abrupt breaks, concerned about embodying the Cogito in existence, his philosophy could be easily associated with a neo-traditionalist trend. This anti-modern dimension is strengthened because of the chief place that Ricœur attaches in his philosophy to the post-modern ways of thinking, whatever inspiration they come from: vitalist, structuralist or post-structuralist. However, the philosopher abandoned neither the emancipatory project, nor the reflexive practice of the Cogito carried by modernity. Therefore, in his works, the subtle and original dialectics of these three philosophical paradigms expresses itself in the way of a paradoxical modernism which can be better understood when it is considered within a political and ethical reformism. Such a point of view is opposed to a praise of tradition as well as to revolutionary outbursts.

Keywords: Ricœur, modernity, anthropology, traditionalism, post-modernity, ethics.

Se l'opera di Paul Ricœur è ormai riconosciuta all'interno della comunità intellettuale, è necessario tuttavia constatare che la sua ricezione filosofica è tutt'altro che omogenea. Che si possa parlare a tal proposito di un "conflitto di interpretazioni" è in particolare evidente per quanto riguarda il ruolo che la modernità occupa nel suo pensiero. Certe volte, infatti, la sua filosofia viene trascinata su di un versante antimoderno, di tipo tradizionalista e spesso tinto di cristianesimo.² Altre volte viene invece collocata in un'orbita neokantiana e universalista.³ Altre ancora, infine, essa

¹ *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur* è apparso in francese nel numero 67 (2004) di *Archives de Philosophie*. Traduzione di Alessandro Colleoni.

² Di tal genere sono le interpretazioni privilegiate da Rainer ROCHLITZ (*Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 139-161) e Christian BOUCHINDHOMME (*Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, *ivi*, pp. 163-183).

³ Si tratta della linea difesa tanto da Olivier MONGIN (*Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994), quanto da Pierre BOURETZ (con la tonalità molto ricoeriana del suo libro su Max Weber: *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris 1996) e Anne-Marie ROVIELLO, (*L'horizon kantien*, "Esprit", 7-8, 1988, pp. 152-162).

viene ricondotta ad un orizzonte heideggeriano e perfino decostruzionista.⁴ Tradizionalista, moderna, postmoderna, la filosofia ricœuriana è combattuta tra direzioni quantomeno contrastanti. Cos'hanno infatti in comune il recupero dell'eredità greca o cristiana, il rinnovamento del progetto incompiuto dell'Illuminismo e la decostruzione di ogni eredità?

L'approccio Ricœur in un certo senso favorisce questo equivoco, dato che il filosofo lavora costantemente "in mezzo" alle grandi contraddizioni intellettuali, al punto da creare delle coppie concettuali apparentemente sorprendenti quali "kantismo posthegeliano", "marxismo postweberiano" o "cartesianesimo postnietzscheano". Questa posizione mediana, lontana però da ogni sincretismo, impedisce di collocare con precisione l'opera di Ricœur nei dibattiti filosofici riguardanti la modernità, perlomeno se si intende andare oltre tassonomie abituali come la sua affiliazione all'"umanesimo cristiano". Bisogna notare fin da principio che la sua strategia filosofica sfugge alle categorie dominanti (razionalismo, empirismo, idealismo, umanismo, vitalismo...), aprendosi una via propria. Riconoscere distintamente la sua posizione intellettuale è poi un compito reso ancora più arduo dal fatto che Ricœur sfrutta l'intera storia della filosofia per dominare cantieri di riflessioni immense (l'identità personale, l'azione, il linguaggio, l'etica, il diritto, la giustizia...).

Presente in ognuna di queste tematiche, la questione della modernità è raramente affrontata di petto negli scritti di Ricœur, eccezion fatta per il finale di *Tempo e racconto III*,⁵ nel quale egli discute le tesi di Reinhart Koselleck.⁶ Le posizioni di Ricœur non sono mai nette su questo tema, tanto che si esita a classificare il filosofo come ardente difensore della modernità, almeno se la si intende come un'"epoca del mondo" che si pensa in termini di discontinuità rispetto alle eredità ricevute, un "Tempo nuovo" che esorta a un progresso scientifico, morale e politico correlato al posto dominante concesso all'uomo, innalzato a partire da Cartesio "al rango di unico vero fondamento", in termini heideggeriani.⁷ Nel presente articolo ci si propone di chiarire la posizione di Ricœur soprattutto sulla base della sua teoria del soggetto, poiché proprio lì si gioca il fondamento antropologico della modernità.

⁴ Si trova una prospettiva di questo tipo in Françoise Dastur e soprattutto in Bernard STEVENS, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

⁵ Paul RICOEUR, *Temps et récit, III, Le Temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, III, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 318-324.

⁶ Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Berlin 1988, tr. it. A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

⁷ Martin HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege (1935–1946), Gesamtausgabe, V*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2003, tr. it. P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

1. Le ambiguità della filosofia riflessiva

Dato che egli rivendica la sua appartenenza al pensiero riflessivo, Ricœur si pone come l'erede della tradizione filosofica moderna avviata da Cartesio. Solo da questo punto di vista non si deve, a suo avviso, abbandonare il problema del Cogito, che costituisce il nucleo della via inedita della sua antropologia filosofica.

Reinterrogando il corpus cartesiano, Ricœur si pone invece in netto contrasto rispetto alla sua base soggettivista, contestando il carattere di immediatezza del Cogito, ovvero la possibilità per il soggetto di coincidere immediatamente con se stesso. Ciò che per Cartesio è un dato diventa con Ricœur enigma e problema. Si tratta di una posizione certamente sorprendente, poiché, pur sollevando un forte sospetto nei confronti dell'idea di un'autofondazione del Cogito, essa rivendica al tempo stesso una filiazione nei confronti della filosofia riflessiva. Com'è possibile una riflessività del soggetto su se stesso se questi è spodestato fin da principio dalla sua postura fondazionale? Una filosofia riflessiva è possibile senza presupporre una previa autofondazione del soggetto?

Nulla in Ricœur prepara l'idea di una rottura radicale come quella rivendicata dalla coscienza moderna. Questa convinzione si incontra fin dai primi scritti sulla fenomenologia della volontà,⁸ nella misura in cui il Cogito ricœuriano, privo di ogni pesantezza trascendentale, è sistematicamente radicato nell'esistenza, nel mondo, e nel corpo proprio. Non c'è posto qui per una ragione disincarnata: l'esistenzialismo di Ricœur, ancora impregnato del pensiero di Gabriel Marcel, si colloca allora all'estremo opposto rispetto alla tradizione idealista moderna:

Il Cogito è interiormente lacerato (...), l'io, più radicalmente, deve rinunciare ad una pretesa segretamente nascosta in ogni coscienza, abbandonare il suo desiderio di autoposizione, per accogliere una feconda spontaneità e come una ispirazione che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso.⁹

Come può Ricœur fare ancora riferimento alla filosofia riflessiva se l'uomo è fin da principio definito attraverso la sua incarnazione nell'esistenza? In effetti, bisogna distinguere due tendenze contrarie nella filosofia riflessiva. Da una parte, vi è una tendenza razionalista che mette in primo piano l'autoposizione della coscienza. Questa linea è dominata certo da Cartesio, ma anche dal criticismo di Kant e dalla fenomenologia trascendentale di Husserl. In direzione contraria, invece, si sviluppa una

⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, tr. it. M. Bonato, *Filosofia della volontà*, I, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

⁹ *Ivi*, pp. 17-18.

tendenza più “vitalista”, che colloca la coscienza in una posizione di dipendenza nei confronti del desiderio e della vita. Ciò accade quando Spinoza riconduce i gradi della conoscenza al *desiderio di essere* e allo *sforzo per esistere*, quando Leibniz articola le percezioni tra loro per mezzo dell'*appetizione*, quando Nietzsche fa derivare i valori dalla *volontà di potenza*, o ancora quando Freud assoggetta le rappresentazioni della coscienza alla *libido*. Senza esitazioni, Ricœur privilegia la seconda linea:

Tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere.¹⁰

Spesso ignorata, la dimensione quasi vitalista dell'antropologia di Ricœur mal si concilia con la tendenza razionalista della modernità. Se il soggetto, per come lo intende Ricœur, non è il centro di ogni cosa, è proprio perché esso è subordinato a delle “forze” che gli impediscono di coincidere con se stesso. Nella misura in cui trae il potere della ragione e l'universalismo dei valori da un «relativismo delle forze», nella misura in cui è «minata a parte a parte dall'idea nietzscheana di volontà di potenza», incapace quindi di porre fine alla «guerra degli dèi», la filosofia di Ricœur deve essere ricollocata, secondo Rainer Rochlitz, tra le correnti postmoderne.¹¹ Affrontando tutti i temi della modernità, ma senza mai aderirvi, Ricœur sarebbe un autore fermamente antirazionalista e perpetuerebbe la tradizione “decostruzionista” inaugurata da Nietzsche, presto seguito dai suoi futuri allievi. In contrasto con le interpretazioni più usuali, ecco Ricœur collocato dal lato dei vitalisti e dei “trasvalutatori dei valori”.

Per dar forza alla lettura di Rochlitz, va sottolineata la vicinanza di Ricœur a un pensatore come Michel Foucault. In questo senso, non c'è motivo di opporre nettamente i “pensieri del fuori”, come li chiama Olivier Mongin,¹² e la filosofia di Ricœur. Quello che interessa quest'ultimo nella variante husserliana della fenomenologia è proprio il tema della coscienza «rivolta all'esterno, dunque gettata fuori di sé, meglio definita dagli oggetti che essa intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionarli».¹³ Se ne trova conferma anche nelle pagine che egli dedica a Foucault

¹⁰ Paul RICŒUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 225-237.

¹¹ ROCHLITZ, *Proposition de sens et tradition*, p. 160.

¹² MONGIN, *Paul Ricœur*, pp. 17-28.

¹³ Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Seuil, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta*, Jaca Book, Milano 1998, p. 28.

in *Tempo e racconto*, certo in disaccordo con la sopravvalutazione delle discontinuità storiche che caratterizza *L'archeologia del sapere*, ma «senza per questo eludere il decentramento del soggetto pensante operato da Marx, Freud e Nietzsche. Niente esige che la storia divenga “per la sovranità della coscienza un riparo privilegiato”. (...) Al contrario, la nozione di una memoria storica in preda al travaglio della storia mi sembra esiga il medesimo decentramento invocato da Michel Foucault». ¹⁴ Pertanto, non si può concepire il progetto filosofico ricœuriano nei termini di una replica allo “scetticismo” antiumanista espresso dalle correnti post-nietzscheane. Contestando con forza l'aderenza del soggetto a se stesso, facendo del desiderio l'affermazione originaria dell'essere umano a detrimento della Ragione, Ricœur partecipa ampiamente al progetto di decostruzione del pensiero moderno.

2. La giustificazione di una filosofia del radicamento

La dimensione quasi-vitalista della sua antropologia filosofica si accompagna paradossalmente a una dimensione quasi tradizionalista, che fa largamente eco alla chiamata heideggeriana a “rammemorare” il senso della tradizione, che non cessa di sostenere il soggetto meditante. Tale atteggiamento ermeneutico, stabilito fin dal secondo tomo della sua *Filosofia della volontà*, si smarca così dalle “filosofie che si vogliono esiliate dal mondo”, cioè senza punti d'appoggio e senza presupposti. In controtendenza rispetto allo *sradicamento* veicolato dal kantismo, Ricœur invita a una “meditazione” sui simboli culturali che parta dal «linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; essa vuole essere il pensiero con i suoi presupposti», ¹⁵ per resistere al “deserto simbolico” dell'epoca moderna. In un'ottica certo più cristiana di quella di Heidegger, Ricœur milita così «per ribattere a questa modernità stessa» che è il momento storico dell'*oblio*, «oblio delle ierofanie, oblio dei segni del sacro, perdita dell'uomo stesso come appartenente al sacro». ¹⁶ Da ciò deriva l'importanza per l'ermeneuta di scoprire i propri presupposti per poter interrogare gli altri universi simbolici, ciò a sua volta al fine di meglio comprendere il suo stesso radicamento simbolico. E si sa che questo consiste nella sua appartenenza alla fede biblica e al mito adamitico.

¹⁴ Paul RICŒUR, *Tempo e racconto*, III, pp. 335-6.

¹⁵ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 624-5, tr. modificata.

¹⁶ Paul RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 304.

Non c'è però nulla di ingenuo e immediato in questa strategia interpretativa, poiché essa implica una “decostruzione” della fede in una “mito-logica” del mondo per meglio liberare un “mito-simbolo” la cui virtù consiste nel far comprendere la situazione dell'uomo nell'esistenza. Se l'immediatezza della fede è definitivamente perduta, è però possibile «tendere (...) ad una seconda ingenuità» in cui, «interpretando, possiamo di nuovo comprendere».¹⁷

Non stupisce che, per questo aspetto della sua opera, Ricœur sia bollato da Christian Bouchindhomme come pensatore antimoderno al seguito di Heidegger, al punto da fare di *Essere e Tempo* la fonte nascosta di *Tempo e racconto*. Al tempo stesso, Bouchindhomme sottolinea la posizione ambigua di Ricœur sulla questione dell'umanesimo:

Ricœur deve decidere: o segue Heidegger ed è costretto come lui a postulare che l'essere sia la fonte del senso e della verità, ammettendo però che né l'uno né l'altro sono accessibili per mezzo del *Logos* se non a condizione di oltrepassare la logicità, oppure, nella misura in cui egli è parte della modernità, ne ammette le condizioni, e accetta con Schleiermacher – e in larga misura con Gadamer – che senso e verità rimandano all'uomo – attraverso la comunità degli esseri parlanti per Schleiermacher e attraverso la tradizione culturale per Gadamer. Ebbene, Ricœur non segue nessuna di queste due vie: non ammette, e lo si comprende, quel che si potrebbe chiamare “l'arcilogicità del *Logos*”, nella misura in cui questa è essa stessa non-*Logos*, ma non segue nemmeno l'idea di fare dell'uomo il padrone [*maître*] del senso.¹⁸

In altri termini, e più semplicemente, come può Ricœur rifiutarsi di approvare l'idea di “morte dell'uomo” senza però porre l'uomo al centro di tutte le cose?

Bouchindhomme pensa di risolvere questa ambiguità recuperando un presupposto non esplicito di *Tempo e racconto*, cioè il Dio della Bibbia, che è egli stesso *Logos*. Si spiegherebbe così il fatto che

Ricœur aderisce alla posizione heideggeriana che ritiene che la modernità, con la sua preoccupazione di trovare in se stessa le proprie garanzie, ponga l'uomo in una posizione tragica, ma poiché il Dio della Bibbia è Dio dell'umanità, egli non è costretto a tendere verso il rifiuto dell'umanesimo che si associa alla posizione heideggeriana. Si capisce quindi che Ricœur non deve concepire il linguaggio come principio di umanità, inteso come principio di socialità, aderendo in questo all'analisi heideggeriana, analisi che egli però rifiuta quando sarebbe suscettibile di indicare il Dio della Bibbia come fondo oscuro.¹⁹

¹⁷ RICŒUR, *Finitudine e colpa*, p. 627, tr. modificata.

¹⁸ BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, p. 178.

¹⁹ *Ivi*, pp. 179-180.

Questa tesi rinforza l'idea di un *umanismo paradossale*, poiché l'antropologia ricœuriana, pur non abbandonando mai il riferimento all'uomo, rifiuta di farne un fondamento radicale. L'umanismo di Ricœur è paradossale proprio nella misura in cui esso è un umanismo cristiano. Questa prospettiva implica infatti che, per quanto "spezzato", poiché accolto nell'esistenza, l'uomo possa riconquistarsi davanti a Dio. Non è forse questo un elemento chiave del cristianesimo? Il fatto cioè che l'uomo, anche se è una creatura di Dio, resta nondimeno responsabile e libero.

Si sa però che Ricœur ha sempre militato per il mantenimento di una frontiera volutamente impenetrabile tra le sue convinzioni religiose e lo statuto della sua argomentazione filosofica. La risposta che egli rivolge a Bouchindhomme pare in questo senso inequivocabile:

La fede nel Dio della Bibbia non appartiene ai presupposti delle mie ricerche filosofiche e il motivo è che essa non ha lo statuto di presupposto filosofico. In questo, sono vicino al mio compianto amico Pierre Thévenaz, che definiva la sua "filosofia protestante" come una filosofia senza assoluto.²⁰

Se Ricœur non ha sempre rispettato questo principio, specie nel primo volume della sua *Filosofia della volontà*, alla fine del quale egli toglie *in extremis* la parentesi della "Trascendenza" per introdurre la questione della *speranza* religiosa, va riconosciuto che in *Tempo e racconto* e in *Sé come un altro* egli non utilizza mai convinzioni religiose per giustificare argomenti filosofici. In contrasto con quanto asserito da Bouchindhomme, Ricœur si appoggia sul *Logos* filosofico per discutere dei problemi "moderni" come quelli posti dalla storiografia, dalla critica letteraria... Si farebbe fatica a trovare Dio sfruttato come argomento nella totalità delle sue analisi.

Ciò detto, manteniamo comunque l'idea che il Dio della Bibbia costituisca un presupposto imprescindibile, una convinzione ineliminabile della sua filosofia; lui stesso non ne fa un segreto nella sua autobiografia intellettuale: «più profonda, più forte rispetto al senso di colpa, era la convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla "Parola di Dio"». ²¹ Questa convinzione interviene in effetti in maniera indiretta, come *trasposta*. La nostra tesi è la seguente: Ricœur giustifica la convinzione biblica del *decentramento* dell'uomo facendo ricorso in particolare alle scienze umane (psicanalisi, sociologia, linguistica...). Al di là di tutte le loro differenze, il fondo comune che unisce il cristianesimo alle scienze umane d'obbedienza "strutturalista" e alle filosofie cosiddette "postmoderne" è il presupposto antimoderno secondo cui "il soggetto non è il padrone del senso". Si chiarisce così il paradosso precedente, ovvero la combinazione

²⁰ Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, p. 211.

²¹ RICŒUR, *Riflession fatta*, p. 24.

della dimensione tradizionalista, tinta di cristianesimo, della sua antropologia, con una versione post-nietzscheana e quasi strutturalista del soggetto. Una conferma di questa tesi si trova in questa citazione molto importante, nella quale Ricœur spiega il suo rapporto con il cristianesimo:

Esso si colloca per me nella relazione con il sacro, con il divino; ci vedo un limite alla pretesa del soggetto di porsi come centro. A questo proposito ritrovo appieno, in una tradizione religiosa, la critica che fa Heidegger al Cogito cartesiano: io non sono il fondamento della mia esistenza, sono dato a me stesso. Sono responsabile, ma a partire da una donazione d'esistenza fondamentale. In questo senso, la critica dell'umanismo proposta da Heidegger o quella delle pretese del soggetto proposta da Foucault non mi hanno mai riguardato, poiché esse vanno esattamente nella stessa direzione della mia convinzione, ovvero sostenere che il soggetto non è il centro di ogni cosa, che non è padrone del senso – è un allievo, un discepolo del senso.²²

Non vi è forse qui uno spostamento della convinzione nell'ambito dell'argomentazione?²³

3. Archeologia e teleologia del soggetto

Facendo del soggetto il “discepolo del senso”, rifiutando ogni postura autofondazionale, iscrivendosi in una prospettiva quasi vitalista, tutto nell'antropologia ricœuriana sembra dunque convergere verso un dichiarato antimodernismo. Per quanto paradossale questo possa sembrare, bisogna tuttavia riconoscere che dei principi ereditati direttamente dalla modernità non solo permangono nella sua antropologia filosofica, ma sono condizioni indispensabili della sua realizzazione. Come potrebbe un “discepolo del senso” essere ancora un soggetto nel senso forte di Cartesio o di Kant? Risulta importante qui distinguere due percorsi differenti.

Resta inteso che il punto di partenza di Ricœur non è l'autoposizione del soggetto meditante, a causa del decentramento dell'uomo nell'esistenza, incarnato com'è nella tradizione, nel linguaggio, nell'inconscio, nella vita. Si comprende meglio perché

²² Paul RICŒUR, Carlos OLIVEIRA, *De la volonté à l'acte. Entretien*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, p. 35.

²³ Si tratta della stessa idea che si trova espressa nella prefazione di *Sé come un altro*: «i dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica. Non pretendo che, al livello profondo delle motivazioni, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli argomenti che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione o di sospensione rispetto alla fede biblica» (Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 100-101).

Ricœur si rivolga a questo punto più verso Freud, Spinoza o Nietzsche che verso Cartesio, poiché egli rifiuta l'idea di una corrispondenza pura e semplice dell'*io penso* e dell'*io sono*: «io sono, ma che sono io che sono? Ecco quello che non so più».²⁴ Non è perché *io penso*, che *io sono*, è perché *io esisto* in questo mondo, che *io sono*. È questo il rovesciamento esistenzialista, già preparato da Heidegger, che viene ripreso da Ricœur. Sembra allora che io sia “separato dal centro della mia esistenza”, nel senso che la mia esistenza non è data fin dall'inizio, posseduta, o almeno questo è quel che emerge quando si segue il *percorso archeologico* che si immerge nelle profondità dell'esistenza umana: lungo tale percorso si incontrano meno trasparenza e luce che abisso e oscurità, come conferma anche la traversata ricœuriana di Freud, che non può lasciare intatta l'eredità dell'antropologia trascendentale ereditata dai Moderni.

Si tratta allora di lasciar morire la filosofia del Cogito insieme alle rovine della modernità? Come conservare un'etica della responsabilità, cui Ricœur pare così legato, quando al cuore del sé regnano solamente dissonanza e caos? Si giustifica così l'opportunità di un percorso che si vuole *teleologico*, fa seguito al precedente e consiste in un processo di riconquista di sé. Si tratta del tipo di percorso che né Bouchindhomme, né Rochlitz hanno preso in considerazione, poiché questa esigenza di ricostruzione del soggetto pone Ricœur nella discendenza dell'Illuminismo. Che l'uomo sia un “discepolo del senso” implica reciprocamente una riappropriazione di questo senso che era all'inizio sottratto. È proprio attraverso uno “studio dei segni” che si opera la ripresa di sé, riflettendo su tutti i documenti nei quali l'esistenza umana si oggettiva. L'appartenenza della sua antropologia alla tradizione della filosofia riflessiva appare qui più chiaramente. Non si tratta di una riflessione *immediata* della coscienza di sé, ma di una riflessione *mediata* sui “segni” che il soggetto pre-comprende anzitutto “in modo naturale”. Mediata e concreta, la filosofia riflessiva di Ricœur è quindi

il contrario di una filosofia dell'immediato. La prima verità – io sono, io penso – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile; ad essa è necessario essere «mediata» dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, monumenti, che la oggettivano; è in questi oggetti, nel senso più vasto della parola, che l'Ego deve perdersi e trovarsi. In certa misura paradossalmente, possiamo dire che una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se per coscienza intendiamo la coscienza immediata di se stessi. La coscienza, diremo poi, è un fine, ma lo è in quanto non è un dato...²⁵

²⁴ Paul RICŒUR, *La question du sujet : le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 256.

²⁵ Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. Emilio Renzi, *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 59-60.

La linea di demarcazione tra “l’ermeneutica ontologica” inaugurata da Heidegger e “l’ermeneutica metodologica” rivendicata da Ricœur si chiarisce qui ulteriormente, non solo per il riferimento alla riflessività, assente presso l’esistenzialista tedesco, ma anche per il passaggio obbligato attraverso le scienze umane rivendicato dall’ermeneuta francese. Non c’è alcun dubbio che per Ricœur la comprensione sia una modalità fondamentale dell’esistenza umana, ma questa comprensione presuppone un *détour* riflessivo attraverso queste scienze, la cui finalità consiste precisamente nello spiegare i “segni” nei quali si dà l’esistenza umana. Attraverso questo sforzo, questo studio riflessivo, il Cogito ricœuriano può così sperare di ritrovare una maggiore padronanza di sé. La sovranità perduta lascia spazio a una sovranità promessa; il soggetto, svuotato delle sue iniziali illusioni di corrispondenza con se stesso, si trasforma in soggetto che apprende, in soggetto ermeneutico che si comprende attraverso l’interpretazione dei “segni” della vita. La filosofia di Ricœur cessa allora di essere paradossale, se si comprende che l’uomo non è un dato, non è un’originaria corrispondenza con se stesso, ma una conquista. L’autore di *Dell’interpretazione* può allora far suo il progetto del Freud *Aufklärer*: «dove era l’Es, deve subentrare l’Io». ²⁶

Ciò significa forse che il Cogito ricœuriano può nutrire la speranza di ritrovarsi pienamente al termine di questa lunga ricerca di sé? Non sembra che le cose stiano così, non solo perché l’interpretazione dei “segni” è un processo infinito, ma anche perché ogni comprensione di sé si opera sempre a partire da un’antecedente precomprensione. Di nuovo si giustifica qui il *circolo ermeneutico* che impedisce di principio ogni posizione di sorvolo, conservando in tal modo la memoria della via ermeneutica aperta da Heidegger e Gadamer. Si tratta allora di un *circolo vizioso*, nel quale il soggetto rimarrebbe chiuso, senza poter uscire da tale precomprensione ontologica e ripetendo unicamente ciò che precomprende? In virtù della riflessività, Ricœur non può che credere al *progresso* della comprensione di sé, pur riconducendone il compimento a un compito infinito, nel senso in cui in fondo lo intende Kant. In altri termini, come la pace perpetua secondo quest’ultimo, l’autonomia piena e completa del soggetto non va compresa come un dato, ma come un “orizzonte infinito” che non cessa di orientare la riflessione qui ed ora. Non c’è dubbio che Ricœur si ponga nella tradizione dell’emancipazione del XVIII secolo, facendo della *perfettibilità* il senso e il divenire per eccellenza della specie umana e avvalorando così i commenti più “modernisti” di Pierre Bouretz, Olivier Mongin e Anne-Marie Roviello.

²⁶ Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, tr. it. M. T. Dogana, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 489.

4. La svolta etico-politica

Se la componente moderna dell'antropologia filosofica di Ricœur è presente fin dai suoi primi scritti, essa si conferma e si radicalizza a partire dagli anni '80-'90 a motivo di un'attenzione nuova rivolta alla mediazione dell'altro. Si deve infatti riconoscere che prima di questa svolta la sua antropologia risulta del tutto incentrata su di un soggetto solitario che cerca di decifrare il testo dell'esistenza, facendo dell'altro una mediazione in fondo anonima, senza ancora incontrare dei volti.

Si potrebbe certo obiettare che, fin dagli anni '50, Ricœur ha pubblicato degli articoli (che si possono leggere in *Storia e verità*) nei quali viene dato ampio spazio alle relazioni morali con l'altro.²⁷ Ma queste riflessioni, non solo si inscrivono essenzialmente in un quadro religioso, ma sono anche sganciate tanto dalla sua filosofia riflessiva, quanto dalla sua ermeneutica. Inoltre, il lettore odierno può rimanere sorpreso dal modo in cui Ricœur attacca l'eredità della morale kantiana, seguendo l'impresa di *desoggettivazione e demoralizzazione* radicale inaugurata da Nietzsche e Heidegger: l'essere umano non viene definito a partire dalla sua facoltà di autoposizione, ma dalla sua destituzione in favore dell'"ascolto dell'essere":

Voglio considerare innanzitutto la mia relazione alla parola – alla parola del poeta o del pensatore, cioè ad ogni parola che dice qualche cosa, che rivela qualche cosa riguardo degli esseri dell'essere. È in questa relazione alla parola, ad ogni parola significativa, che è implicata una specie di obbedienza totalmente spoglia di ogni risonanza etica; è dunque questa obbedienza non etica che può trarci dal labirinto della teoria dei valori, che forse è il punto debole della filosofia stessa.²⁸

Se l'affermazione è radicale, e contrasta nettamente con gli scritti più recenti di Ricœur sulla morale, la giustizia e il diritto, è perché egli vede nella teoria dei valori solo una fonte di *impasse*, ed in particolare la causa di quella patologia che è il senso di colpa, specie quando prende la forma della "coscienza scrupolosa". Che il senso di colpa riveli la maledizione di una vita sotto il regno della legge è quel che appare quando

l'obbedienza al comandamento, perché è comandato, diventa più importante dell'amore del prossimo e dell'amore stesso di Dio. (...) Entriamo nell'inferno della colpa, come ce l'ha descritta san Paolo: la legge stessa diventa sorgente di peccato, perché, dando la conoscenza del male, eccita il desiderio della trasgressione, suscita il movimento senza fine

²⁷ Si veda in particolare Paul RICŒUR, *La socius et le prochain*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 101-116.

²⁸ Paul RICŒUR, *Religion, athéisme, foi*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Religione, ateismo, fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 463.

della condanna e della punizione. (...) La colpa è divenuta quella infelicità senza ritorno descritta da Kafka: la condanna è divenuta dannazione.²⁹

Questa resistenza paolina alla legge morale trova conforto in particolare nel sospetto nietzscheano: poiché essa è l'origine del senso di colpa e del risentimento, l'obbedienza morale è "il nemico della vita". Nietzsche appare qui, nello specchio di San Paolo, come interlocutore privilegiato di Ricœur nel denunciare «quel punto debole della filosofia», nel rivelare «la maledizione di una vita posta sotto la legge». E se «tutto rest[a] aperto dopo Nietzsche», scrive Ricœur, è perché

siamo ormai incapaci di restaurare una forma della vita morale che si present[i] come una semplice sottomissione a dei comandamenti, ad una volontà estranea e suprema, anche se questa volontà [è] rappresentata come volontà divina. Dobbiamo considerare un bene la critica dell'etica della religione condotta dalla scuola del sospetto: da essa abbiamo imparato a discernere un prodotto e una proiezione della nostra debolezza nel comandamento che dà la morte e non la vita.³⁰

Ricœur non ha qui di mira unicamente il legalismo religioso, ma l'intera tradizione metafisica dei costumi, compresa la morale kantiana (fatta eccezione per la filosofia della religione di Kant³¹), «presa nella rete del risentimento», «correttamente caratterizzata da Hegel come un pensiero astratto, un pensiero dell'intelletto».

Siamo qui ben lontani dagli studi di *Sé come un altro*, nei quali si sa quale posto centrale occupino la morale kantiana e le forme contemporanee del kantismo. Da questo punto di vista è legittimo parlare di una "svolta morale" della filosofia ricœuriana, di cui *Sé come un altro* offre una vera e propria sintesi inedita. A tal proposito un articolo molto importante, pubblicato nell'*Encyclopaedia Universalis*,³² svolge un ruolo di transizione tra il Ricœur ancora assai vitalista del periodo "del conflitto delle interpretazioni" e il Ricœur più morale di *Sé come un altro*. È interessante notare che in questo articolo egli non parla di etica nei termini aristotelici di "prospettiva della vita buona"; egli parla di "intenzioni etiche", ma in riferimento all'affermazione spinoziana della vita e della libertà, dunque in termini che si possono ancora definire vitalisti. Si tratta di attestare «questo sforzo per essere» attraverso le opere e i segni nei quali la vita si

²⁹ Paul RICŒUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Colpa, etica, religione*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 444.

³⁰ RICŒUR, *Religione, ateismo, fede*, pp. 461-2.

³¹ Si veda in particolare Paul RICŒUR, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 415-438.

³² Paul RICŒUR, *Avant la loi morale : l'éthique*, in *Encyclopaedia Universalis*, II, Encyclopaedia Universalis, Paris 1985, pp. 42-45.

oggettiva. Ciò che resta assolutamente primitivo «è l’affermazione gioiosa del poter-essere, dello sforzo per essere, del *conatus* – nel senso di Spinoza – all’origine della dinamica dell’essere». ³³ Da questo punto di vista nulla è cambiato dal “conflitto delle interpretazioni”, dato che il punto di riferimento è rimasta un’etica della vita.

Ricœur introduce però un elemento nuovo nella misura in cui tale etica non viene ormai più definita solo in riferimento al sé, rivelando così la dimensione dialogica e istituzionale del rapporto ai valori. Si assiste qui alla famosa fuoriuscita da sé del Cogito ricœuriano: non si tratta più solo di un’affermazione del sé, della sua libertà, ma anche di un atto di riconoscimento della libertà altrui e delle istituzioni. Non vi sono ancora allusioni ad Aristotele, ma già ci si riferisce a Lévinas.

Non si sottolineerà mai abbastanza il debito di Ricœur nei confronti di Lévinas nel suo percorso intellettuale, il che conferma una delle nostre ipotesi: è l’incontro con l’etica levinassiana ad aver contribuito in modo determinante alla “svolta morale” della filosofia pratica di Ricœur. In questo modo l’atto di affermazione di sé non è più un atto solitario, ma diviene una condivisione della libertà con l’altro: «tutta l’etica nasce dunque da questo sdoppiamento del compito di cui parliamo: far avvenire la libertà dell’altro come simile alla mia. L’altro è il mio simile! Simile nell’alterità, altro nella somiglianza». ³⁴

Il secondo grande sovvertimento concettuale riguarda questa volta la giustificazione di una morale la cui terminologia non cambierà più fino a *Sé come un altro*. Una morale tutta impregnata di razionalismo, il che attesta il famoso “ritorno a Kant” del filosofo. Che una tale svolta si sia resa necessaria appare al livello della “patologia” che è propria ai desideri che si trovano nell’*affermazione della vita*, soprattutto quando essi ledono l’essere dell’altro. Si giustifica allora il momento del divieto, dell’“imperativo categorico”, e per Ricœur quello di fare ormai l’elogio del formalismo kantiano:

L’idea di legge è certamente insostituibile. Posso volere che tutti facciano lo stesso? Attraverso questa domanda metto alla prova il mio stesso desiderio; può esso valere come legge per tutti? Da tale domanda non è possibile trarre alcun contenuto, e in un certo senso è bene che sia così: il formalismo kantiano, ricondotto a queste proposizioni più modeste, è veramente liberatore. ³⁵

Si nota facilmente che il tono non è più lo stesso del periodo dei testi “freudiano-nietzscheani”. Ricœur non parla più qui delle *impasse* della legge morale, intesa come origine del senso di colpa e del risentimento. Non si fa più riferimento al luogo «pre-

³³ *Ivi*, p. 42.

³⁴ *Ivi*, p. 43.

³⁵ *Ivi*, p. 45.

etico della parola dei poeti»; il problema, è l'altro – di fronte a sé. Rimane comunque il fatto che in *Sé come un altro* e nei testi successivi il “momento kantiano”, per quanto essenziale, non sarà mai primo, non sarà mai giustificato come fondamento, costituendo piuttosto un criterio di messa alla prova dei nostri desideri. Ciò che però risulta radicalmente mutato è il fatto che Ricœur pone qui dei limiti alla potenza d'essere e allo sforzo per esistere, rivalutando in qualche modo la necessità della legge morale.

Si comprende ora meglio in che cosa l'opera di Ricœur non abbia nulla a che fare con il pensiero tradizionalista, inteso nel senso dell'eredità controrivoluzionaria o in quello di un neoromanticismo alla Gadamer. Non si troverà mai sotto la penna di Ricœur un “elogio del pregiudizio”. Quando egli insiste sulle eredità che pesano sul soggetto, lo fa certo implicitamente in nome di una convinzione religiosa che egli convoglia in ognuna delle sue ricerche, ma soprattutto con lo scopo di confermarla facendo leva su delle “ricerche empiriche” come quelle condotte dalle scienze umane di approccio “strutturalista”. Se la “morte dell'uomo” è un momento necessario dal punto di vista dell'*archeologia* del soggetto per meglio liberarlo dalle sue false pretese, essa serve infine a ritrovare un soggetto più lucido a proposito di sé, per quanto la coincidenza con se stesso rimanga per lui un “orizzonte infinito”. È vero che la consolazione religiosa non sarà mai totalmente abbandonata, anche solo per il fatto che la *speranza* di una riconciliazione con sé stessi, di una “rigenerazione” nel senso del Kant del *Male radicale*, svolge il ruolo di *orizzonte* per un soggetto che non potrà mai del tutto superare il proprio decentramento, nemmeno attraverso uno sforzo riflessivo di “studio dei segni”. In questo modo la rinuncia alla totalizzazione del sé, invece di condurre alla disperazione dell'“esistenzialismo nero”, come lo chiama Ricœur, apre la strada, come in Kant, a una problematica di tipo religioso, a condizione però che questa sia pensata “nei limiti della sola ragione”.

La ragione non è certo un concetto frequente nei testi ricœuriani, se non per denunciarne le pretese indebite, anche, anzi soprattutto, sul piano pratico. Ma se Ricœur rinuncia all'autofondazione radicale del soggetto, egli non abbandona mai invece il “compito della riflessione” e l'ideale di un'emancipazione dell'uomo da parte dell'uomo. Dato che Ricœur è anche il filosofo dell'“iniziativa”, della “capacità di iniziare qualcosa di nuovo nel mondo”, i fattori determinanti che pesano sull'azione umana non riescono ad inibire del tutto il progetto di una trasformazione storica. Certamente è paradossale questa posizione politico-filosofica, che ricorda la variante antropologica del marxismo ricœuriano, come lo è il suo andirivieni tra l'eredità heideggeriana di un Gadamer e l'eredità kantiana di un Habermas. Conferendo egual diritto alle tradizioni e alla “forza del presente”, essa introduce una tensione che non

cessa di marcare la sua impronta nell'edificio della filosofia pratica di Ricœur, confermandone il *modernismo paradossale* e attestando la singolarità del suo pensiero, che sfida le categorie forse troppo rigide di moderni, tradizionalisti e postmoderni.

Un'originalità che egli condivide con una filosofa iconoclasta come Hannah Arendt. Iconoclasta e, si dovrebbe aggiungere, paradossale, considerando il suo forte attaccamento alla "tradizione dell'autorità" nel momento stesso in cui la sua filosofia politica è tutta tesa verso la forza dell'iniziativa, al punto da perorare delle *insurrezioni* quando il potere si trasforma in violenza. E non c'è nulla di casuale nell'accostare questi due filosofi. Il richiamo che essi ancora provano nei confronti di una problematica del radicamento va ricondotto alla loro fascinazione per l'autore di *Sein und Zeit*, che ha segnato parte della loro gioventù filosofica e non si esaurirà nemmeno al raggiungimento della loro maturità intellettuale. Se il marchio dell'ontologia heideggeriana rimane indelebile, è invece per ragioni essenzialmente etico-politiche che essi hanno potuto mantenere una distanza critica. Ciò probabilmente perché la neutralità ontologica del *Dasein*, per quanto esso sia votato a conquistare le sue possibilità più proprie, rimane indifferente rispetto alle sorti del "tragico dell'azione", specie quando si tratta di resistere alle diverse "figure del male". Questa eredità, al contempo "moderna" e giudeo-cristiana, è un altro elemento che Ricœur e Arendt condividono, di contro a un'ontologia che si vuole "al di là del bene e del male", giustificando così delle ragioni per agire in forza di un presente che, attraverso la loro (ancora una volta comune) esperienza della guerra, era chiamato a rompere con il male politico per eccellenza.

Per tutte queste ragioni, nel panorama dei filosofi contemporanei, è certamente Arendt l'autrice cui Ricœur è più vicino, poiché essi coltivano lo stesso *modernismo paradossale* e la stessa volontà di costruire uno spazio politico post-totalitario. Si potrebbe ritirare la qualifica di "paradossale", a condizione però di intendere la modernità non nel senso della *hybris*, della rottura radicale (nei confronti della tradizione, del mondo vissuto, dell'esistenza...), ma nel senso di un *riformismo* morale e politico: ogni trasformazione dell'uomo, delle istituzioni, dei costumi, deve operarsi in modo progressivo, sulla base di uno studio riflessivo e tenendo conto delle eredità, senza il fantasma della *tabula rasa*, se non si vuole vedere un cambiamento troppo rapido trasformarsi, all'apice della crisi, in un regime di terrore. Meglio una riforma che vada in profondità, per quanto lunga e laboriosa possa essere, che una rivoluzione fallita. Se l'uomo è una "terra promessa", come ribadisce spesso Ricœur, la sua emancipazione deve costituire essa stessa un orizzonte, pur continuando a svolgere un ruolo regolativo nei confronti dell'agire presente.

Nota bibliografica

- Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 163-183.
- Pierre BOURETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris 1996.
- Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, tr. it. M. T. Dogana, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- Martin HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege (1935–1946), Gesamtausgabe, V*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2003, tr. it. P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.
- Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Berlin 1988, tr. it. A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- Olivier MONGIN, *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994.
- Paul RICŒUR, *Avant la loi morale : l'éthique*, in *Encyclopaedia Universalis, II*, Encyclopaedia Universalis, Paris 1985, pp. 42-45.
- Paul RICŒUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969 tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Colpa, etica, religione*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 439-453.
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. Emilio Renzi, *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Paul RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 303-330.
- Paul RICŒUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 225-237.

- Paul RICŒUR, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 415-438.
- Paul RICŒUR, *La question du sujet : le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 251-281.
- Paul RICŒUR, *La socius et le prochain*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 101-116.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, tr. it. M. Bonato, *Filosofia della volontà, I, Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, II, Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970.
- Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Seuil, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta*, Jaca Book, Milano 1998.
- Paul RICŒUR, *Religion, athéisme, foi*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Religione, ateismo, fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 455-481.
- Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, 185-212.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit, III, Le Temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, III, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1994.
- Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 185-212.
- Paul RICŒUR, Carlos OLIVEIRA, *De la volonté à l'acte. Entretien*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 15-36.

Rainer ROCHLITZ, *Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 139-161.

Anne-Marie ROVIELLO, *L'horizon kantien*, “Esprit”, 7-8, 1988, pp. 152-162.

Bernard STEVENS, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

IL DIALOGO DEGLI SCETTICISMI¹

Oliver ABEL

(Istituto di Teologia protestante di Montpellier, EHESS)

Abstract: The aim of this article is to present Ricœur's thought as the result of the combination, frequently present in the authors of the French philosophical tradition - from Bayle to Diderot -, of reflection and skepticism, and to identify in the "skeptical" his most authentic style. It is in this key that Ricœur's famous "greffe" of hermeneutics onto phenomenology can be interpreted as the expression of a balance between trust in what is given and acceptance of its inescapable opacity. Ricœur's philosophy, unlike that of the authors of the so-called "French phenomenological school" (Lévinas, Lyotard, Sartre, Henry, Derrida, Merleau-Ponty), while not renouncing to understand what exists, accepts to do so staying in the conflict of interpretations, that is, in the gap between past, present, and future points of view. This gives rise to a thought that challenges the fixity of the written word and embodies the dialogical spirit of Plato's work.

Keywords: Hermeneutics, skepticism, dialogue, doubt, attestation.

L'opera di Paul Ricœur, dagli anni Trenta sino all'inizio degli anni Duemila, tratta temi così diversi che ci potremmo domandare quale sia l'unità del suo pensiero, l'idea direttrice che permette di coglierne la coerenza. Mi piacerebbe qui seguire l'ipotesi, indubbiamente inusuale, di una tipologia molto particolare di scetticismo, che avvicina inaspettatamente Ricœur a un pensatore come Stanley Cavell, e che porrò al centro del suo personale approccio all'ermeneutica. Questa ipotesi ci consente di collocare Ricœur rispetto a quella che si potrebbe chiamare la "scuola fenomenologica francese", una scuola che subisce il fascino della radicalità; ma anche rispetto alla galassia strutturalista che ha influenzato l'organizzazione delle scienze umane in Francia per un quarto di secolo. In breve, non vorrei che una scolastica ricœuriana, per quanto basata su una comprensione lessicologica di Ricœur, faccia dimenticare l'inquietudine

¹ Questo testo, redatto in origine per una conferenza presso il Dipartimento di lingua e letteratura francese dell'Università di Berkeley (San Francisco) nell'aprile 2010, è stato già in parte ripreso con il titolo Ricœur and French Skepticism, in *Il Protagora. Rivista di filosofia e cultura*, fondata nel 1959 da Bruno Widmar, n. 17, anno 2012, pp. 31-42. Mi era stata chiesta una presentazione generale di Ricœur nel paesaggio intellettuale francese. Ripropongo qui questa relazione nella sua versione più ampia. La traduzione del testo e delle citazioni in lingua francese, ove non specificato, è di Francesca D'Alessandris.

propriamente filosofica del percorso di questo autore. Per questo, vorrei mostrare non soltanto la complessità ma anche la difficoltà del pensiero di Ricœur.

Poiché la sua complessità apparente, dovuta alla molteplicità regolata delle semantiche che egli prende in prestito, fa spesso dimenticare la difficoltà di uno stile filosofico sempre in parte riflessivo e in parte scettico, nel senso che esso resta un domandare in grado di capovolgere ogni cosa, con quello stile indubbiamente molto francese che si può ritrovare in Calvino e Montaigne, Bayle e Diderot. Si tratta di uno stile che lascia spazio a un dubbio probabilmente più insormontabile del dubbio metodico di Descartes, un dubbio da un lato rivolto ai limiti di ogni discorso, dall'altro più attento alla pluralità delle voci. Devo ammettere che, essendomi spesso occupato di Bayle, l'autore del *Dizionario storico critico* risalente all'epoca del Re Sole e significativo proprio per la molteplicità delle sue voci, mi capita di rileggere Ricœur attraverso Bayle. L'idea che la vera e propria fiducia in sé, nell'altro, nelle nostre parole, nei nostri linguaggi, implichi il dubbio, la differenza, il disaccordo, senza mai poterlo vincere in modo definitivo, è un'idea alla quale la frequentazione assidua di Pierre Bayle, dalla mia adolescenza, mi ha abituato. Tuttavia, non intraprenderò qui una digressione sugli scetticismi francesi dall'età antica, ma piuttosto sui dibattiti fondativi della filosofia, dall'età di Platone. La mia tesi è che Paul Ricœur sia stato fino in fondo un difensore dello stile (*ordre*)² filosofico, o in altri termini di un genere tra altri e che è il genere filosofico, e dell'uso propriamente filosofico di quella riflessione dialogante interrogativa infinita che è lo *skeptēin*.

La mia intenzione è dunque di sviluppare una vera e propria anfibia della scetticismo, che è un'ottima guida in ragione della sua equivocità, incertezza, ambiguità. Ci sono delle figure dello scetticismo che si contrappongono l'una all'altra in una configurazione complessa, intessuta da un ampio conflitto delle interpretazioni. La grande originalità di Stanley Cavell, che lo avvicina a Ricœur, è stata quella di lasciare margine a un certo tipo di scetticismo, non allontanando quest'ultimo troppo presto.³ Cavell si imbatte in questa questione, all'inizio delle *Ricerche* di Wittgenstein, insieme a quella dell'eredità del linguaggio nel bambino: come può il bambino avere fiducia nel linguaggio comune? Si può avere fiducia nei nostri linguaggi? È esattamente la stessa domanda che si pone Platone di fronte ai sofisti. Ma è una domanda che si ribalta molto presto: come si potrebbe non avere fiducia nel linguaggio? Abbiamo altro,

² “L'ordre philosophique” (“Lo stile filosofico”) è il nome di una collana creata e diretta per un periodo di tempo molto lungo da Ricœur in seno alla casa editrice *Seuil* di Parigi.

³ Cfr. Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

se non il linguaggio? Non è nel contesto linguistico nel quale noi siamo nati e cresciuti, e a partire da esso, che ci orientiamo? È per questa ragione che dobbiamo riuscire a gestire una certa dose di scetticismo, fargli spazio: la questione è che tipo di fiducia occorra per non rinunciare al bisogno di condivisione anche lì dove regna l'ambiguità.

1. La differenza ermeneutica

L'ermeneutica di Ricœur è un buon punto di partenza, poiché si tratta di un filosofo che non si confronta soltanto con Gadamer e Habermas, ma anche, da un lato, con parte di ciò che la fenomenologia è diventata nella scuola francese e, dall'altro, con la svolta strutturalista delle scienze umane avvenuta in Francia negli anni Sessanta e Settanta.

Cominciamo dunque dalla configurazione più classica, più nota del pensiero di Ricœur. Come ha cambiato l'ermeneutica, prendendola in prestito per poi volgersi nuovamente altrove? Notiamo, in primo luogo, una doppia inversione. Ricœur fa proprio da subito il rivolgimento ermeneutico della fenomenologia, seguendo l'idea che il mondo della vita (*Lebenswelt*) sia *già sempre lì*, e che non si dia pensiero senza presupposti. Ma a partire dai suoi primi testi sul simbolo o sul mito, egli ritiene che non ci sia niente da cercare alle nostre spalle, e che occorra piuttosto voltarsi per pensare «a partire dal simbolo»⁴ – più tardi dirà «davanti al testo».⁵ La mia ipotesi è che Ricœur applichi all'ermeneutica quell'inversione o piuttosto quella rottura fenomenologica cara a Gaston Bachelard nelle sue *Poétique*. È per questo che in Ricœur si ha una sorta di sovrapposizione tra ermeneutica e fenomenologia, che potremmo chiamare un doppio innesto.

Questa dialettica della doppia inversione potrebbe essere specificata come un doppio sconfinamento dall'interno. L'ermeneutica di Ricœur sembra infatti distendersi tra due direzioni distinte. Da un lato, si tratta di pensare la confidenza, ed è lì che si mantiene più vicina a Gadamer. La facoltà di comprendere, di riconoscere il dato, implica la capacità di potere dire: sì, è esattamente questo, “è proprio questo”. Dall'altro lato, si tratta di mantenere il sospetto, che arriva a Ricœur dalla tradizione critica dei maestri del sospetto, fino a Habermas. La facoltà di individuare le ambiguità e le differenze, le distanze che sono talvolta delle distorsioni, presuppone il poter dire: no, “non è questo”. Si potrebbe spiegare la proposta di Ricœur di una “ermeneutica critica” in maniera

⁴ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (1960), Seuil-Points, Paris 2009, p. 68; tr. it. M. Saffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 631.

⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 114; tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 111.

più sottile e complessa, ma vorrei qui sottolineare da subito il modo molto particolare che egli aveva di coniugare la confidenza e il dubbio, l'accrescimento e la riduzione, la poetica delle metafore vive e l'archeologia critica delle metafore sedimentate. Secondo la sua celebre formula, «Il paradosso sta nel fatto che non v'è altro modo di riconoscere la nozione di verità metaforica che quello di comprendere la portata critica del *non è* (letteralmente) nella forza ontologica dell'*è* (metaforicamente)». ⁶

Per certi versi, si trova in Ricœur una combinazione sottilissima tra l'ermeneutica post-heideggeriana e la pragmatica del linguaggio ordinario della filosofia analitica, nel senso che egli ricerca a quale condizione l'ermeneutica potrebbe trovare un posto articolato nell'epistemologia delle scienze umane. L'ermeneutica critica ci insegna a vivere all'interno del conflitto delle interpretazioni, a svolgere la ricerca di un accordo e di una comprensione quasi-orali, sotto il segno di una interrogazione vivente, delle variazioni regolate delle interpretazioni effettuate e possibili di una questione – il procedimento delle variazioni eidetiche è qui invertito. È per questa ragione che, contrariamente a Heidegger, non occorre esagerare e “ontologizzare” troppo rapidamente l'ermeneutica. L'ontologia, del resto, non è data che dentro questa distanza, questo scarto, queste stesse differenze. Non c'è da un lato l'appartenenza ontologica e dall'altro la distanza metodologica: la distanza è essa stessa ontologica. Come scrive Ricœur:

[...] Noi scorgiamo qualcosa dell'essere interpretato soltanto in un conflitto delle ermeneutiche rivali: una ontologia unificata è tanto inaccessibile per il nostro metodo quanto una ontologia separata [...]. Ma questa figura coerente dell'essere che noi siamo, nella quale verrebbero ad impiantarsi le interpretazioni rivali, non si dà in altro luogo che in questa dialettica [...]. Così, si può ben dire che l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgersela prima di morire. ⁷

L'ontologia è qui una figura del limite, che ci rimanda inevitabilmente alla nostra condizione finita, alla pluralità delle interpretazioni, alla loro rivalità ma anche al loro avvicendamento, poiché la nostra condizione ermeneutica è quella di esserne gli eredi, e di reinterpretare dunque le tracce lasciate dai nostri predecessori.

In che senso questo sviluppo di qualsiasi comprensione in interpretazione si oppone al progetto husserliano di fondazione *ultima*? Essenzialmente in questo: qualsiasi interpretazione colloca l'interpretazione in *medias res* e mai all'inizio o alla fine. Noi

⁶ Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 321; tr. it. G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 335-336.

⁷ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, pp. 23, 27-28; tr. it. R. Balzarotti - F. Botturi - G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 33, 36-37.

sopraggiungiamo, in un certo senso, nel bel mezzo di una conversazione che è già iniziata e nella quale cerchiamo di orientarci al fine di potere, a nostra volta, portarvi il nostro contributo.⁸

In questo modo, una sorta di movimento scettico è introdotto da principio nell'ermeneutica, della quale esso è costitutivo: lo scarto dell'equivoco, della differenza dei linguaggi e delle interpretazioni; lo scarto generazionale, che interpone tra di esse una inevitabile dissimmetria. Ridurre questo doppio scarto vorrebbe dire liquidare la vera questione dell'ermeneutica. E ciò che senza sosta alimenta il lavoro dell'interpretazione è allo stesso tempo la passione argomentativa che sostiene la divergenza dei punti di vista nel dialogo, così come la capacità di ereditare, ovvero di dischiudere nei testi e nelle tracce del passato delle interpretazioni ancora non realizzate, che consentono dei nuovi rapporti al mondo.

2. Il dialogo platonico

Prendiamo ora in considerazione questi movimenti “scettici” a partire da Platone. Occorre precisare che Ricœur non sia un autore molto “platonico”. Cita più spesso Aristotele, e le incursioni in Platone, per quanto non siano assenti, non sono neanche così frequenti. Ma esse compaiono nei momenti decisivi, come vedremo, e Ricœur propone sotto molti aspetti una lettura di Platone decisamente originale. La tesi del suo famoso corso di lezioni su Platone e Aristotele è che se Aristotele elabora una *metafisica* dell'essere in quanto essere, il problema di Platone è invece quello del linguaggio, della ricerca di un *metalinguaggio* che permetta di criticare la sofistica e la tirannia: il problema delle idee è per lui un problema di linguaggio.⁹ In prima istanza si può dire che, sotto il pungolo di questa domanda, Platone intenda le idee quasi come delle scaturigini di senso, come i fondamenti della denominazione: l'idea in quanto *arché*. Ma non c'è conoscenza possibile dell'idea come unità separata, e non c'è metalinguaggio accessibile: noi restiamo nel linguaggio, e dobbiamo rendere adeguato il nostro linguaggio ordinario. È per questo che dobbiamo «diventare migliori

⁸ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 48; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 46.

⁹ Come scrive Ricœur: «Il problema dell'essenza è quello del linguaggio e della denominazione. La domanda “che cos'è la virtù, il coraggio?” equivale a: “che cos'è quel che *chiamiamo* la virtù, il coraggio?”. Il problema platonico è un problema di fondamento, di critica del linguaggio» (Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, (polycopié 1954 d'un cours à Strasbourg), Seuil, Paris 2011, p. 29; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano 2014, p. 35). È lo stesso senso della eccellente critica che V. Goldschmidt fa alla lettura di Platone di K. Popper e M. Heidegger (Victor GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier–Montaigne, Paris 1970, pp. 242-249).

dialettici». A differenza dei neoplatonici, che hanno la tendenza a ipostatizzare i termini, in Platone l'Uno, il Principio o l'Arché non cancellano la molteplicità: non c'è Uno se non in rapporto a una molteplicità, e viceversa.¹⁰

È per questo che l'esercizio del dubbio socratico, in Platone, si deve tenere in equilibrio tra due abissi e praticarsi tra due estremi, in cui lo *skeptein* diventa altra cosa: sia che ci conduca alla *boutade* o all'invettiva *cinica*, sia che sprofondi nel *pirronismo* di un silenzio impenetrabile. A duemila anni di distanza, Ricœur appare come un difensore del *genere* filosofico, ovvero dell'uso propriamente filosofico di questa analisi interrogativa – che era lo *skeptein* nell'esercizio dialettico dell'Accademia, dei successori diretti di Platone fino a Carneade. A Ricœur interessa questo Platone. Scrive per esempio: «Platone lascia così un'ontologia incompiuta, gravida di molteplici sviluppi. Plotino la trasformerà in *un* sistema. Platone non ha voluto fare niente di più che comporre *dei dialoghi*».¹¹

In modo molto simile alle opere di Platone, tutte le opere di Ricœur sono concepite come fossero delle macchine dell'ambiguità, che moltiplicano le occasioni di perplessità, che aumentano la dose d'incertezza tollerabile. La messa in scena di un insuperabile “conflitto delle interpretazioni”, l'accettazione dei dilemmi etici insolubili, o l'irriducibilità delle discipline che obbliga a incrociare registri eterogenei accentuano questo sentimento. Ricœur evoca spesso la funzione metodologica dell'aporia, delle impasse del pensiero, che non sono per lui degli scacchi, ma delle vere e proprie scoperte feconde. Un esempio:

Le aporie proprie dell'ascrizione testimoniano questo scarto fra due gradi di autodesignazione. Queste, come accade generalmente con le aporie più ostinate, non implicano una condanna contro la filosofia che le scopre. Al contrario, esse vanno messe a suo credito, come ho mostrato altrove.¹²

E ancora, egli prende in prestito da Platone questa idea che l'aporia eserciti una funzione etica di purificazione, che ci riconduce a quella che Ricœur chiama in *Sé come un altro* «la nudità della domanda». Parlando del «metodo aporetico» di gran parte dei dialoghi scrive infatti:

¹⁰ «[...] oggi gli uomini sapienti [...] passano all'infinito subito dopo l'uno; sfuggono loro, invece, le realtà intermedie, in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico si distingue dal suo opposto eristico» (PLATONE, *Filebo*, 16c-17, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 59).

¹¹ Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, p. 159; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, p. 131.

¹² Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1990, p. 118; tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 182.

Non si tratta soltanto di conservare la risposta vera e di mettere a nudo la questione in sé stessa, di raschiare e pulire l'interrogativo, in un certo senso. Non si tratta nemmeno soltanto di unire a questa funzione critica una funzione etica, rompendo con l'“ironia” le false pretese dei falsi sapienti. Si tratta di instaurare nell'anima un vuoto, una notte, un'impotenza, un'assenza, che preludono alla rivelazione.¹³

Ulteriore analogia tra i due approcci è che non è raro che Ricœur, quando incappa in una difficoltà, cerchi delle risorse non filosofiche, così come Platone racconta un mito o un esempio paradigmatico al fine di introdurre una “seconda navigazione” che consente, se possibile, di complicare il problema, attraverso una pletora di argomentazioni. A differenza del pirronismo, non siamo mai alle porte della verità.

O ancora, in Ricœur e in Platone, è difficile riconoscere il reale pensiero dell'autore. Ricœur «esternalizza» tutti i discorsi che arriva a individuare, in modo da poterli attribuire, se possibile, a un «altro». Allo stesso tempo si pone la questione di sapere dove si trovi il suo *Dire* più proprio, la sua voce, se non nell'intervallo e nella composizione stessa di letture che si susseguono l'una all'altra, che prende in prestito e abbandona, poiché nessuna può pretendere di essere quella decisiva. Un po' come i ritratti così vivaci di Protagora o di Aristofane che Platone propone sono anche delle creazioni letterarie, le letture successive di Aristotele o Agostino, di Lévinas e di Heidegger che Ricœur propone sono allo stesso tempo meravigliosamente fedeli e dei veri personaggi ricostruiti, dei “discorsi” messi in scena in modo che egli possa appoggiarsi su due tesi antagoniste così forti da resistersi reciprocamente. Lo so perché io stesso sono stato contrapposto a Derrida riguardo al cammino del perdono, alla fine della *Memoria, la storia, l'oblio*.

Infine, mi sembra che Ricœur sia grato a Platone di tornare costantemente dal mondo elevato delle idee al nostro linguaggio ordinario: «“E ti sembra veramente che ci sia una somiglianza in sé separata da quella che è in noi, e che questo valga anche [...] per realtà come l'Idea in sé di giusto [...], di bello, di buono e così via?” “Sì” [...] “E allora, Socrate, sei incerto anche a proposito di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro [...]?” “No! [...]” “Certo, Socrate, sei ancora giovane”, disse Parmenide».¹⁴

¹³ RICŒUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, pp. 182-183; tr. it. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, p. 149.

¹⁴ PLATONE, *Parmenide*, 130-c, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994, pp. 65-67.

3. Il dubbio cinico delle filosofie radicali

Consideriamo in primo luogo il lato fenomenologico. Paul Ricœur è certamente uno dei rappresentanti più eminenti della fenomenologia francese, che da Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas e Michel Henry a Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, ha prodotto delle filosofie molto diverse.¹⁵ Egli è allo stesso tempo uno degli autori che ha maggiormente messo in discussione questa tradizione, come si è notato parlando del suo rivolgimento ermeneutico della fenomenologia.

Prenderò come esempio il suo rapporto con Lévinas per disegnare a grandi linee i punti di distanza tra i due ed evidenziarli. Il dibattito attorno alla costituzione della responsabilità tra il sé e l'altro, nel quale possiamo dire che Lévinas accentui la dissimmetria e la priorità dell'altro, mentre Ricœur privilegia in ultima istanza una certa reciprocità tra l'altro e il sé, è quello che viene più spesso considerato. Questo dibattito culmina, in Ricœur, nelle ultime pagine di *Sé come un altro*, dove l'attestazione è in rapporto non al sé davanti a sé stesso ma a un altro che sé, e a sé come un altro. Si tratta di attestare un'ipseità, nella sua differenza con la medesimezza, e nel suo rapporto dialettico con l'alterità.¹⁶ Ma si presenta qui un'alternativa: si può o fare derivare l'altro dal sé, in una gnoseologia simile a quella delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl; oppure si può convocare il sé attraverso l'altro, in un'etica che segue le *Letture talmudiche* di Lévinas. Ricœur ritiene che il rischio nel primo e nel secondo caso sia di separare eccessivamente lo Stesso e l'Altro, e di appiattirne le prospettive. Ed è per questo che egli cerca di pluralizzare il sé (secondo le posture pragmatiche “io”, “tu”, “egli”, ma anche attraverso le figure diverse del racconto e della promessa) per renderlo capace di ricevere l'ingiunzione di una alterità che è a sua volta pluralizzata.

Sembra di leggere il gioco dei generi sommi del Sofista di Platone. Da qui deriva questa *boutade* con la quale si conclude *Sé come un altro*, dove Ricœur, dopo avere mostrato la polisemia e anche la dispersione dell'esperienza dell'alterità, termina con un tono di ironia socratica:

Questa dispersione, in fin dei conti, mi sembra convenire interamente all'idea stessa di alterità. Solo un discorso altro da sé stesso, direi plagiando il *Parmenide*, e senza avventurarmi oltre nella foresta della speculazione, conviene alla meta-categoria dell'alterità, pena il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di sé stessa...¹⁷

¹⁵ E davvero la tradizione nella quale sono cresciuto, avendo imparato da Michel Henry e da Lévinas allo stesso tempo che da Ricœur (poiché si dividevano il loro seminario su Husserl), e più tardi dall'amico Jean-François Lyotard.

¹⁶ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 351; tr. it. Iannotta, *Sé come un altro*, p. 415.

¹⁷ *Ivi*, p. 410; tr. it. *ivi*, p. 474.

Terminando in questo modo, Ricœur si rifà alla stessa tradizione platonica che era stata rigettata da Lévinas, e risponde con una *boutade* alle *boutade* di Lévinas. Egli ritiene infatti che Lévinas contrapponga in modo «iperbolico» ed eccessivo al sé solipsista, chiuso, un Altro radicalmente esteriore, completamente altro.¹⁸ Per dirla brevemente, è come se l'idea di Ricœur fosse che “non si debba esagerare”. È il linguaggio iperbolico che Ricœur evidenzia nella sua lettura di *Altrimenti che essere*,¹⁹ dove evoca il sofista Cratilo messo in scena da Platone.

La mia ipotesi è dunque che Ricœur riprenda qui il dibattito di Platone contro un aspetto della sofistica, che si ritroverà nei cinici, per esempio in Antistene, il quale diceva che non parliamo mai della stessa cosa – le idee, anche le comparazioni, sono in questo senso impossibili. Ma così come Platone gli obietta:

“E infatti, ottimo uomo, anche cercare di disgiungere tutto da tutto è cosa particolarmente stonata e inoltre propria di chi è del tutto privo di cultura e di amore per il sapere”. “Come sarebbe?” “La scomparsa definitiva di tutti i discorsi si ha con la separazione di ogni cosa da tutto il resto; il nostro discorso, infatti, viene in essere grazie all'intreccio reciproco delle idee”.²⁰

È per questo che si può cogliere nel finale di *Sé come un altro* una lontana eco del finale di *Storia e verità*. Nell'ultimo saggio della raccolta, *La negatività e l'affermazione originaria*, espressione che mutua da Jean Nabert, Ricœur fa questa osservazione:

È dunque il carattere *originario* dell'affermazione che è in gioco. Mi sembra che se questa strada sembra molto spesso sbarrata è perché ci si dà fin dalla partenza un'idea stretta e povera dell'essere, ridotto allo statuto della *cosa*, del dato nudo e crudo, o dell'*essenza* [...].²¹

In Lévinas come in Sartre l'essere è una specie di collante, un rimescolio senza senso, al massimo un assestamento, una sedimentazione, da cui bisogna staccarsi, divincolarsi, uscire, disimpegnarsi. Per Ricœur invece dobbiamo riconquistare una nozione di essere

¹⁸ Bisogna anche dire che questa affermazione radicale dell'Alterità di Dio, e più generalmente dell'importanza della trascendenza come alterità ed esteriorità, aveva ampiamente trionfato nella teologia protestante segnata da Karl Barth e da Kierkegaard, nella quale Ricœur aveva attinto durante tutta la sua giovinezza. Egli aveva attraversato, in un certo senso, tutti i suoi punti di forza e tutte le sue debolezze.

¹⁹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, PUF, Paris 1997; tr. it. S. Petrosino e M. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991.

²⁰ PLATONE, *Sofista*, 259-e, tr. it. B. Centrone, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2008, pp. 211-213.

²¹ Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 356; tr. it. C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994, p. 317.

che sia atto piuttosto che forma, affermazione vivente. Di qui la straordinaria citazione finale di *Storia e verità*:

Lasciamo un'ultima volta la parola a Platone, attraverso la bocca dello Straniero nel Sofista: “E che, per Zeus, ci lasceremo convincere così facilmente che il movimento, la vita, l'anima, il pensiero non hanno realmente per nulla posto nel seno dell'essere universale, che egli non vive né pensa, e che, solenne e sacro, resta lì, piantato, senza potersi muovere? – Accetteremmo così una dottrina spaventosa, straniero”.²²

È per questo che abbiamo una concezione piatta e univoca dell'essere, che abbiamo bisogno di un niente (Sartre) o di un altro (Lévinas) assoluto.

È per questo che, in *Sé come un altro*, c'è bisogno di mostrare che l'altro sia anche nello stesso. La chiamata etica non risveglia una risposta responsabile se non presupponendo una capacità di accoglienza, di discernimento, di riconoscimento.²³ Perché ci sia un'attribuzione di responsabilità, occorre un soggetto che testimonia, che si espone (che è ostaggio dell'altro?). L'ingiunzione «amami» non ha senso se un'attestazione non si situa di fronte a essa: “qui io mi mantengo, eccomi, non sono altrimenti”. L'alterità del sé risiede già nell'alterità dello stesso, che non è l'idem ma l'ipse, che cerca un'interpretazione di sé, condotta attraverso l'interrogazione *chi*, ma che cerca anche il mantenimento di sé nel mutamento, nell'alterazione stessa: possiamo chiamare “promessa” questo mantenimento di sé nel cambiamento. A sua volta, l'alterità del sé risiede anche nella polisemia dell'“altro”, che non è soltanto l'altro altro, ma anche l'altro sé, l'accettazione di sé come un altro – parlando di questa accettazione dell'alterità nel sé, l'accettazione di sé come un altro, Ricœur incontra il tema del *perdono*.²⁴

È accettando di trovarsi in un groviglio di generi tale che non si dà una posizione assoluta o inespugnabile, e dunque sopportando lo zig-zag e l'intreccio dei punti di vista, che si può criticare l'ingiunzione “cinica” di uscire dal linguaggio comune per rifugiarsi in un linguaggio privato, senza possibilità di confronto e dove nessuno potrà mai raggiungerci.

Un ulteriore confronto tra Lévinas e Ricœur, in apparenza di minore rilievo, è eloquente riguardo a ciò che Lévinas chiama, a proposito della «rivelazione nella tradizione ebraica», la preminenza del prescrittivo. Ricœur al contrario insiste sull'irriducibile pluralità dei generi biblici attraverso i quali si realizza «l'ermeneutica

²² *Ivi*, p. 360; tr. it. *ivi*, p. 323.

²³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 391; tr. it. Iannotta, *Sé come un altro*, pp. 454-455.

²⁴ Cfr. L'epilogo de *La Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000 (tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003), dove Ricœur mostra come il perdono svincola il soggetto dai suoi atti.

dell'idea di rivelazione». Poiché c'è il piano narrativo, al quale il prescrittivo è intrecciato, ma anche il genere profetico, l'innario, il sapienziale. Ricœur conclude questo dibattito, che ha luogo a Bruxelles presso la Facoltà universitaria Saint-Louis nel 1976, ritenendo che si tratta senza dubbio non di una preferenza intellettuale, ma di un certo modo di iscriversi in una tradizione: «non si contesta una tradizione con degli argomenti intellettuali. L'altro può tutto al più riconoscere questa tradizione a partire da ciò che è vivo in seno alla propria». ²⁵

Una volta rinunciato al fatto che possa darsi un punto di vista inattaccabile, si può riconoscere la ristrettezza della propria prospettiva. In ogni conversazione intima, mi sembra che se Ricœur ha resistito alla svolta teologica della fenomenologia francese, è perché innanzitutto ha resistito a un certo tornante scettico e radicale di questa fenomenologia, ovvero a un certo scetticismo “cinico”, se possiamo prendere in prestito di nuovo questa categoria dai dibattiti ateniesi del tempo di Platone. E io credo che si possa applicare questa analisi a Lyotard o Derrida e a tutti quelli che, secondo Ricœur, hanno “esasperato” la differenza, o la *différance*.

4. Il pirronismo e l'eleatismo strutturalista

Abbiamo accennato al tornante “iperbolico” della fenomenologia francese. Possiamo ora considerare il tornante strutturalista delle scienze umane, e in particolare la discussione meravigliosa tra Lévi-Strauss e Ricœur pubblicata nella rivista *Esprit* nel 1963 e qualche ulteriore testo sullo stesso argomento. Iniziamo subito dall'essenziale: l'antropologia si riconosce volentieri nelle formule che Ricœur propone per caratterizzarla, come quella di un «kantismo senza soggetto trascendentale», e quella di una «forma estrema di agnosticismo» che «corrisponde bene al pirronismo radicale che rappresenterà probabilmente lo stadio ultimo del mio pensiero». ²⁶

Non credo che la differenza tra i due pensatori risieda nella supposta fiducia di Ricœur nell'autonomia della filosofia, poiché il suo rivolgimento ermeneutico smentisce proprio questa fiducia fenomenologica a favore di un punto di vista di eccedenza, che sia iniziale o radicale, o ricapitolatore e totale, o completamente altro. Essa non risiede neanche nella credenza in un eccesso di senso che oltrepassa la struttura, almeno non inteso come qualcosa che è nascosto dietro, poiché il senso si dispiega principalmente per Ricœur a valle, nel mondo rifigurato dal significante,

²⁵ Paul RICŒUR, *La révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, p. 226; tr. it F. Franco, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizione Dehoniane, Roma 1997, p. 130.

²⁶ Paul RICŒUR, *Intervista tra Marcel Hénaff e Claude Lévi-Strauss*, “Esprit”, Gennaio 2004, p. 89; dibattito del 1963, p. 169.

attraverso ciò che egli chiama lo schematismo metaforico,²⁷ e che apre una figura del soggetto oltre il soggetto, del soggetto “secondo” della ricezione.

Essa risiede in primo luogo nel conflitto delle interpretazioni che caratterizza il procedere scientifico. Lévi-Strauss, impegnato a mostrare l’unità antropologica (contro il razzismo), cerca un metodo che indichi l’invariante attraverso le variazioni – la questione “chi”, per esempio. È per questo che si trova in Ricœur un “pluralismo metodologico”, che gli arriva tanto da Aristotele o da Kant quanto dal suo incontro con la filosofia analitica e dal rigore del suo interesse per il linguaggio, per la pluralità dei regimi di linguaggio. Ma molto presto egli scriveva già:

Non è male, per evitare a sé stessi il fanatismo, non solo moltiplicare le prospettive esplicative, ma conservare praticamente il sentimento della discontinuità dei problemi [...] complichiamo, complichiamo tutto; mescoliamo le loro carte; il manicheismo in storia è stupido e malvagio.²⁸

Questo punto è da riconnettere al suo kantismo, inteso qui come quella filosofia che è stata risvegliata dal sonno dogmatico dall’empirismo di Hume. E come una filosofia che riconosce una diversità sostanziale e irriducibile tra gli ordini di discorso o di interrogazione. Si comprende come egli imposti il suo dialogo con Claude Lévi-Strauss, che riguarda in fondo la sua filosofia del metodo, nel senso di una filosofia dei limiti:

Bisogna trattare lo strutturalismo come una spiegazione inizialmente limitata, che si è estesa poi man mano, seguendo il filo conduttore dei problemi stessi. La consapevolezza della validità di un metodo non è mai separabile dalla consapevolezza dei suoi limiti. Per rendere giustizia a questo metodo e soprattutto per lasciarmene ammaestrare, lo recupererò nella sua dinamica di estensione, partendo da un nucleo indiscutibile, piuttosto che prenderlo nel suo stadio terminale, al di là di un certo punto critico, quando, forse, esso perde il senso dei suoi limiti.²⁹

In *Tempo e Racconto* scrive inoltre:

Una teoria, quale che sia, accede alla sua espressione più alta quando l’esplorazione dell’ambito nel quale la sua validità è verificata si compie nel riconoscimento dei limiti

²⁷ Ovvero uno schematismo senza concetto, ma non senza rigore, e neanche senza alcun effetto soggettivo, come se la metafora aprisse uno schematismo inedito, una capacità soggettiva inaspettata (Cfr. RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 264; tr. it. Grampa, *La metafora viva*, pp. 276-277).

²⁸ RICŒUR, *Histoire et Vérité*, p. 97; tr. it. Marco e Rosselli, *Storia e verità*, p. 99.

²⁹ RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 34; tr. it. Balzarotti - Botturi - Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 45.

che circoscrivono il suo ambito di validità. È la grande lezione che abbiamo imparato da Kant.³⁰

C'è dunque un dibattito relativo a questo kantismo “senza soggetto trascendentale” che Ricœur ravvisa in Lévi-Strauss, tale che per quest'ultimo le regole delle strutture inconse sono così rigide che, qualsiasi cosa facciamo, le seguiamo sempre, anche senza esserne consapevoli – e in modo ancora più efficace quando non lo siamo. La conoscenza consisterebbe appunto nell'esserne coscienti. È questa eccedenza che permette di generalizzare all'antropologia intera lo stesso metodo. Ora, Ricœur è scettico riguardo all'idea di un discorso che si suppone sia senza soggetto, ma che potrebbe presto diventare inverificabile e senza responsabilità. Lo dirà più tardi, in un altro contesto, più sociologico, ma è chiaro che la postura alla quale si riferisce sia la stessa. Leggiamolo per esteso:

Noi siamo confortati in questa ingenuità epistemologica dalla convinzione che, trasferendo la spiegazione dal piano delle razionalizzazioni coscienti al piano della realtà inconscia, abbiamo ridotto il fattore di soggettività nella spiegazione. E, infatti, se si mette a confronto il marxismo di Althusser con la sociologia di Max Weber, noi vediamo la spiegazione che fa ricorso a motivazioni soggettive degli agenti sociali rimpiazzata con la considerazione di insiemi strutturali dai quali la soggettività è stata eliminata. Ma questa eliminazione della soggettività sul versante degli agenti storici non garantisce affatto che il sociologo che fa scienza abbia egli stesso accesso a un discorso senza soggetto. È qui che si gioca ciò che io chiamo insidia epistemologica. In forza di una confusione semantica, che in realtà è un sofisma, la spiegazione strutturale è del tutto a-soggettiva ed è considerata un discorso che sarebbe fatto al di là di qualunque soggetto specifico. Contemporaneamente si indebolisce la vigilanza nell'ordine della verifica e della falsificazione. L'insidia è tanto più temibile quanto più la soddisfazione ottenuta nell'ordine della razionalizzazione fa da ostacolo o da scudo nei confronti dell'esigenza di verifica. Ora, è proprio questo che la teoria denuncia come ideologia: una razionalizzazione che fa da schermo alla realtà.³¹

Per questa ragione occorre tornare alla qualificazione di «pirronismo radicale» per definire il postulato quasi parmenideo dell'antropologia: è l'idea che «gli uomini pensino sempre bene».³² Possiamo dire “quasi parmenideo” poiché è il postulato di una enorme potenza euristica e descrittiva: non si può dire e pensare se non correttamente, e non c'è bisogno di conoscere le regole né di aderirvi per metterle in opera. Questo consente uno scambio egualitario dei termini, una sorta di interscambiabilità radicale e

³⁰ Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1985, p. 374; tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, vol. 3, il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999, p. 395.

³¹ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 316; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 306.

³² RICŒUR, *Intervista tra Marcel Hénaff e Claude Lévi-Strauss*, p. 198.

universale, nella quale non ci sono che degli altri. E si può vedere ogni cosa dall'esterno, come Ricœur non smette di dire nell'intervista del 1963.

Il problema è che questa forma di scetticismo pirroniano annulla ogni possibilità che si dia uno scarto tra il discorso e ciò che è. Non c'è più menzogna, ma neanche finzione. Più errore né colpa, ma neanche immaginazione né desiderio. Più storia, né differenza di punti di vista. Non c'è più rapporto a una realtà che sia altra cosa dalla combinazione di ciò che è già lì. È questo che rende il pirronismo una tendenza “conservatrice”.

Ora, mi sembra che questo dibattito fosse già quello di Platone con Gorgia, celato dietro Parmenide, nel Sofista. Per irretire il Sofista, occorre mostrare che si possa dire il falso, e dunque dire o pensare ciò che non è.³³ È ciò che Platone chiama parricidio³⁴ poiché occorre rifiutare Parmenide per uscire dall'eleatismo nichilista nel quale tutto è lo stesso.

5. La malinconia francese

Dopo avere rapidamente esplorato questi due estremi dello scetticismo, ma anche quelli del dialogo filosofico, torniamo ora al pensiero francese e introduciamo una parentesi più generale: cosa hanno in comune, attraverso queste diverse forme di scetticismo, pensatori evocati lungo un arco così ampio? In primo luogo, una certa diffidenza rispetto alla modernità. Questa osservazione è stata già fatta da Habermas, rispetto a una tradizione che è stata a lungo paladina delle idee dell'Illuminismo, della modernità, dell'universalismo e che è diventata a poco a poco conservatrice in nome del suo stesso radicalismo. È come se, per così tanto tempo votata all'apertura, all'emancipazione e allo sviluppo, questa tradizione finisse in realtà per essere come l'apprendista stregone che vorrebbe rompere il sortilegio che lui stesso ha lanciato, e che ormai sfugge al suo controllo. Questi pensatori della “scuola francese”³⁵ rappresenterebbero una Francia che resiste a una globalizzazione e che non crede più al progresso.

Certamente questa sconfitta annunciata della modernità può essere anche letta e rispettata come un autentico pensiero del declino, che meriterebbe di essere

³³ PLATONE, *Sofista*, 240-d, p. 113.

³⁴ *Ivi*, 241-d, pp. 117-119.

³⁵ Per delineare rapidamente un quadro di questa “scuola francese”, possiamo parlare di un pensiero quasi malinconico, di un'antropologia culturale che sospende il tempo (Lévi-Strauss), di un'archeologia del sapere che contrasta la volontà moderna del dominio della ragione (Foucault), di una decostruzione del pensiero occidentale attraverso la differenza (Derrida), della entrata in scena di un postmodernismo controverso (Lyotard), di una fenomenologia della soggettività del corpo (Henry), o dell'Alterità di contro l'atteggiamento di controllo che caratterizza lo sviluppo occidentale (Lévinas).

considerato in quanto tale. Se dovessimo cercarne le figure tutelari e ispiratrici, una di esse sarebbe certamente Alexandre Kojève, di cui le lezioni su Hegel alla fine degli anni Trenta hanno sicuramente segnato una generazione intera. La fine della storia è identificata in questo contesto meno con la guerra totale finale, e con la sua apoteosi nucleare, che con l'abitudine consumista e turista della "pace" americana. Quanto restava da fare, con la fine dei tempi colonialisti, era collocare, come Malraux nel suo *Museo immaginario*, tutte le creazioni dell'umanità di tutti i tempi.³⁶ Al di là di ogni nostalgia hegeliana, potremmo anche pensare il declino come ciò che declina definitivamente, senza dissiparsi in modo gratuito.³⁷

Ma Ricœur apparirebbe vagamente fuori luogo in questo panorama del pensiero francese. Egli non ha mai rinunciato al progetto della modernità, come si vede da un testo molto bello che parla dell'eredità dell'Illuminismo, che non ha cercato che allargare e riposizionare nel dialogo con più tradizioni:

Per liberare questa eredità dalle sue perversioni, dobbiamo relativizzarla, dobbiamo cioè ricollocarla lungo la traiettoria di una storia più ampia, radicata da un lato nella Torah ebraica e nel Vangelo della Chiesa delle origini, dall'altro nell'etica greca delle Virtù e nella filosofia politica che se ne è appropriata. Detto altrimenti, dobbiamo riuscire ad *avere memoria* di tutti i cominciamenti e ricominciamenti, e di tutte le tradizioni che si sono sedimentate nel loro solco. È nella riattualizzazione delle eredità più antiche dell'Illuminismo (*Aufklärung*) – e anche più logore di esso – che l'identità moderna può trovare il giusto modo di correggere gli effetti perversi che oggi deformano le acquisizioni innegabili di questa stessa modernità.³⁸

È a questa pluralità di tradizioni che corrisponde la pluralità delle modernità, intesa da Ricœur come una condizione conflittuale ma anche feconda e preziosa.

Esiste tuttavia un testo, apparso nella rivista *Esprit* nel 1961, e intitolato *Civilizzazione globale e cultura nazionale*, in cui Ricœur affronta direttamente la stessa questione che tormenta l'insieme della sua generazione. È a partire da uno stesso paradosso culturale o sociale che vediamo dispiegarsi contemporaneamente un progresso tecnico e razionale della civiltà moderna e mondiale, e un pericolo antropologico per la diversità delle culture, a causa di una sottile distruzione di ciò che chiama il loro «nucleo etico-

³⁶ Lo stesso Kojève, esperto francese della decolonizzazione (e della sua sostituzione ad opera del commercio globale), non ha forse raccolto una immensa collezione di cartoline di tutti i paesi? È consultabile presso gli Archivi della Biblioteca Nazionale di Francia, in rue Richelieu (Parigi).

³⁷ Nietzsche e Bataille sono a volte su questa stessa linea.

³⁸ Paul RICŒUR, *Lectures 1*, Seuil, Paris, 1991, p. 173.

mitico».³⁹ Ricœur ne propone un'analisi profonda e originale, senza dubbio in un dialogo intimo con Claude Lévi-Strauss, con il quale lui è qui molto vicino nell'enunciazione del problema, anche se ne cerca la soluzione andando in una direzione completamente diversa. Per Ricœur, infatti, il problema è per l'appunto quello di uno scetticismo logorante per il quale non ci sono che *degli altri*. Questa minaccia, che considera più grave della minaccia atomica, egli la identifica nello specifico con il turismo, come figura di questo perpetuo spostamento senza fine che sono diventati gli scambi umani. Lasciando la parola a Ricœur, riprendendo una parte di testo sufficientemente ampio perché se ne possa avvertire il tono:

Non è agevole rimanere sé stessi e praticare la tolleranza verso altre civiltà [...]. La scoperta del pluralismo delle culture non è mai un esercizio inoffensivo; il distacco disincantato dal nostro passato, cioè il risentimento contro noi stessi che può alimentare questo esotismo, rivela assai bene la natura del pericolo sottile che ci minaccia. Nel momento in cui scopriamo che vi sono culture e non una cultura e al momento in cui, di conseguenza, confessiamo la fine di una sorta di monopolio culturale, illusorio o reale, siamo minacciati di distruzione dalla nostra propria scoperta; diviene all'improvviso possibile che vi siano solo gli altri [...] Possiamo rappresentare molto bene a noi stessi un tempo vicino in cui ogni essere umano mediamente fortunato potrà spaesarsi indefinitamente e assaporare la propria morte sotto forma di un interminabile viaggio senza scopo [...] sarebbe cioè lo scetticismo su scala planetaria, il nichilismo assoluto nel trionfo del benessere. Si deve confessare che questo pericolo è più o meno uguale o forse più probabile di quello della distruzione atomica.⁴⁰

La prospettiva a partire dalla quale approccia la questione è dunque quella del problema dello scetticismo, sulla quale il testo termina. Possiamo intendere lo scetticismo come solipsismo, come incapacità di uscire da sé, e abbiamo visto che esso è ciò che minaccia la fenomenologia husserliana, fino alla sua inversione iperbolica in Lévinas. È per questo che Ricœur scrive qui, contro Lévi-Strauss e il pirronismo strutturalista nel quale il linguaggio non ha un fuori: «per avere di fronte a sé un altro da sé bisogna che esista un sé».⁴¹ Come scriveva Kierkegaard: «la maggior parte degli uomini vivono la relazione al loro proprio io come se fossero costantemente fuori e mai in sé».⁴²

³⁹ Questo concetto composito mi sembra molto originale, e credo sia interessante che dal 1961 Ricœur rifiuti anche di separare l'etico dal mitico, la morale dalla favola, e l'agire dall'intreccio nel quale esso si inserisce.

⁴⁰ Paul RICŒUR, *La question du pouvoir*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 294; tr. it. A. Rosselli, *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991, pp. 120-121.

⁴¹ *Ivi*, p. 299; tr. it. *ivi*, p. 130.

⁴² In francese nel testo originale.

Ricœur parte dunque dalla constatazione, comune a questa generazione del pensiero francese, senza dubbio colpita dalla guerra, dalla distruzione dell'Europa e dalla decolonizzazione, che le civiltà si moltiplichino nello spazio e nel tempo, e che esse siano dunque mortali. Ritroviamo qui la tematica del *Declino dell'occidente* di Spengler che evocava Wittgenstein e anche un autore più vicino a noi come Cavell.⁴³ La sua domanda è allora quella delle condizioni di possibilità dell'incontro tra culture diverse, un incontro che non sia distruttivo per tutti; che abbandoni sia l'idea vertiginosa di una comunicazione universale e totale e di un'unità assoluta dell'umanità, sia quella di un'alterità totale tra umanità che non si comprenderebbero tra di loro. È proprio a questo punto che Ricœur incontra il paradigma della traduzione:

L'uomo è certo uno straniero per l'uomo, ma anche sempre un simile [...] credere la traduzione possibile fino a un certo punto, è affermare che lo straniero è un uomo [...] Diventare un altro pur restando me stesso. Essere uomo significa essere capace di questo trasferimento in un altro centro di prospettiva.⁴⁴

È qui che sorge l'interrogazione scettica, non più il dubbio ermeneutico sulla possibilità di comprendere l'altro, di incontrarlo, di tradurlo, ma il dubbio opposto: «Allora si pone la questione di fiducia: cosa succede ai miei valori quando io capisco quelli degli altri popoli?» la questione della fiducia è proprio la questione della fiducia in sé, nella propria esistenza, nelle proprie capacità di ricevere e di dare. Ricœur prosegue: «la comprensione è un'avventura temibile nella quale tutte le eredità culturali rischiano di affondare in un sincretismo vago».⁴⁵ C'è dunque una condizione per l'incontro tra le culture:

Solo una cultura viva, al tempo stesso fedele alle proprie origini e in stato di creatività sul piano dell'arte, della letteratura, della filosofia e della spiritualità è capace di sopportare l'incontro con altre culture e non solo di sopportarlo ma anche di dare un senso a quell'incontro. Quando il confronto è un incontro di impulsi creatori, un confronto di slanci, esso stesso è creativo. Credo che, da creazione a creazione, esista una specie di consonanza in assenza di qualunque accordo. È così che io capisco il bel teorema di Spinoza: “Più conosciamo cose singolari e più conosciamo Dio”. È quando siamo andati

⁴³ Cfr. Stanley CAVELL, *Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 31, 3, 1988, pp. 253-264. La filosofia deve essere pensata non come un'ascesa verso le idee, verso l'altrove, il lontano e l'al di là, ma come una ridiscesa verso ciò che è vicino, ciò che è qui in basso, come un rivolgersi a ciò che è ordinario.

⁴⁴ RICŒUR, *La question du pouvoir*, p. 298; tr. it. Rosselli, *La questione del potere*, pp. 128-129.

⁴⁵ *Ivi*, p. 299; tr. it. *ivi*, p. 130.

fino al fondo della singolarità che ci accorgiamo che essa è in consonanza in qualunque altra, in un certo modo che non si può iscrivere in un discorso.⁴⁶

Lo scopo delle generazioni future è dunque quello di uscire dallo shock dogmatico delle civiltazioni senza piombare nel relativismo indifferente e scettico:

Ecco perché siamo in una specie di intermezzo, di interregno in cui non possiamo più praticare il dogmatismo della verità unica e in cui non siamo ancora capaci di vincere lo scetticismo in cui siamo entrati. Siamo nel tunnel, al crepuscolo del dogmatismo, alla soglia dei veri dialoghi.⁴⁷

È questa la conclusione di questo testo. Noi siamo dall'altro lato della storia del pensiero europeo o platonico, per come lo racconta Heidegger quando descrive Parmenide: il sole platonico non è ancora sorto, i sofisti-uccelli cantano sugli alberi, si è nel chiarore dell'alba dove non distinguiamo veramente tra il vero e il falso, tra le forme e le loro ombre. Siamo invece nella fase opposta: il sole della verità monoteista è tramontato, e abbiamo visto il crepuscolo del dogmatismo, oramai divenuto impossibile. Tutto può essere vero, tutto può essere detto, le rane gracchiano e trionfa una sorta di chiacchiericcio scettico, poiché c'è una patologia del declino come ce n'è una del cominciamento o del compimento.

6. La questione della fiducia nel linguaggio

Mi sembra comunque significativo che questo testo termini con la questione dello scetticismo, che mi pare sia uno dei fili conduttori del pensiero di Ricœur, che giunge fino agli ultimi importanti testi sul riconoscimento e sulla *Memoria, la storia, l'oblio*. Leggendo questo libro, ci si domanda retrospettivamente se Ricœur abbia mai smesso di ripensare, oggi, lo scetticismo, e di porre al cuore dell'attività filosofica un esame che sia all'altezza delle incertezze della contemporaneità. Come se un nuovo paradigma del dubbio, certo differente dal dubbio antico e dal dubbio moderno, stesse cercando di costruirsi una strada e Ricœur ne avesse pazientemente disegnato i vasti contorni.

La nostra civiltà gli sembra infatti dominata dal dubbio, come se tutti gli sforzi compiuti tanto a lungo fossero stati vani. Questa crisi della legittimazione viene dal fatto che noi non ci riconosciamo più nella forma di società nella quale viviamo. L'uomo moderno, dice Ricœur: «è arrivato a detestare ciò che ama, senza avere trovato un'alternativa credibile alla forma di società che definisce la sua identità».⁴⁸ Il

⁴⁶ *Ibid.*; tr. it. *ivi*, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*; tr. it. *ivi*, pp. 130-131.

⁴⁸ RICŒUR, *Lectures I*, p. 172.

predominio sulla natura, la crescita, la prosperità si traducono in una tecnicizzazione generalizzata, nella frantumazione delle culture, nella perdita del senso, nella disgregazione della vita pubblica e al contempo della vita privata. Lo scetticismo, in fondo, riguarda ora meno la pretesa di oggettività, di conoscere il mondo e ammettere l'unità del vero, che la facoltà di accettare la duplicità mutuale o reciproca, l'amicizia o il conflitto per il riconoscimento stesso – che è il tema dell'ultimo libro di Ricœur. Una sorta di incredulità generale si è diffusa, che tocca a poco a poco tutti i registri: come credere nella politica, nella giustizia, nella storia, nel racconto, nella memoria, nelle tracce, nelle promesse, nel linguaggio?

La storia sembra così un'oscillazione perpetua tra un dogmatismo e uno scetticismo eccessivi e complici. All'eccesso della certezza e della sicurezza corrisponde un eccesso di incertezza, la rinuncia a conoscere, la diffidenza e un sospetto logorante. Questa questione della credibilità e dell'incredulità (il relativismo delle verità, ecc.) è centrale per Ricœur, che scrive:

In definitiva, ciò che fa la crisi della testimonianza, è il fatto che la sua irruzione contrasta con la conquista inaugurata da Lorenzo Valla in Sulla donazione di Costantino falsamente creduta e mentita: si trattava, allora, di lottare contro l'incredulità e la volontà di dimenticare.⁴⁹

Per sfuggire a questa dicotomia, lo sforzo da fare è quello di non separare l'esame critico e dubitativo, che misura le distanze, dall'affermazione che fa vedere le cose come non le avevamo ancora mai viste. Questa questione della fiducia è legata alla possibilità, spaventosa ma inaggrabile, non soltanto della menzogna, ma anche dell'incapacità di testimoniare, di farsi capire. Ecco qui un testo notevole a questo proposito, che preferisco citare per esteso:

La fiducia nella parola altrui rafforza non soltanto l'interdipendenza, ma anche la somiglianza nell'umanità che caratterizza i membri della comunità. Lo scambio delle confidenze specifica il legame tra esseri simili. Tutto ciò deve essere detto *in fine*, per compensare l'eccesso di accentuazione del tema della differenza in molte teorie contemporanee della costituzione del legame sociale. La reciprocità corregge l'insostituibilità degli attori. Lo scambio reciproco consolida il sentimento di esistere in mezzo ad altri uomini – *inter homines esse* – come ama dire Hannah Arendt. Questo spazio intermedio apre il campo al *dissensus* altrettanto che al *consensus*. È ancora il *dissensus* che la critica delle testimonianze potenzialmente divergenti introdurrà sul cammino della testimonianza in archivio. In conclusione, il livello mediano di sicurezza di linguaggio (*langagière*) di una società dipende, in ultima istanza, dall'affidabilità, dunque dall'attestazione biografica, di ogni testimone considerato uno a uno. Su questo sfondo di presunta confidenza, si staglia tragicamente la solitudine dei "testimoni storici", la cui

⁴⁹ RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 223; tr. it. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 250.

esperienza straordinaria raggiunge soltanto per difetto la capacità di comprensione mediana, ordinaria. Ci sono testimoni che non incontrano mai un uditorio capace di ascoltarli e di intenderli.⁵⁰

Si vede come al posto di rispondere a questo eccesso di incredulità con un eccesso opposto di credulità, Ricœur scavi nel dubbio stesso e radicalizzi così la potenza dell'attestazione, riprendendo in modo diverso i gesti di Husserl o di Wittgenstein. In effetti, quando Ricœur sviluppa le ermeneutiche di coloro che chiama, in una formula divenuta celebre, "i maestri del sospetto", non lo fa per rigettare il sospetto, ma al contrario per associare intimamente la critica e la convinzione. Un'attestazione che non avesse mai incontrato il sospetto, un'affermazione che non avesse mai incontrato la critica, una ricostruzione che non avesse mai incontrato la decostruzione, un'armonia che non avesse mai incontrato la disarmonia, mancherebbe di quella discordanza che è come l'elemento di testimonianza dell'attestazione, e che le è coestensivo. Non c'è punto di vista che possa fungere da terzo assoluto, al di sopra di ogni problema: «è [...] necessario collocare il voto di imparzialità sotto il segno dell'impossibilità di un terzo assoluto».⁵¹ Il dubbio accompagna dunque radicalmente l'attestazione credibile, è inseparabile da essa. È l'anima del "furore argomentativo" di Ricœur.

È il dubbio che impedisce di porsi in un atteggiamento di predominio: è a esso che si deve la svolta ermeneutica della fenomenologia, a partire dal punto in cui il soggetto è spodestato dalla pretesa di cominciare da sé stesso, senza presupposti, ed è costretto a riconoscere la sua appartenenza a un mondo che è già sempre lì.⁵² È a esso che dobbiamo la svolta critica dell'ermeneutica, a partire dal punto in cui l'appartenenza al mondo segna una distanziamento da altri mondi storici e linguistici. Ma, reciprocamente, è ancora il dubbio che impedisce alla critica di pretendere una libertà senza vincoli:

Ora, è forse impossibile a un individuo e ancor più a un gruppo formulare tutto, tematizzare tutto, porre tutto come oggetto di pensiero. Tale impossibilità – sulla quale tornerò lungamente criticando l'idea di riflessione *totale* – fa sì che l'ideologia sia per natura un'istanza non critica. Sembrerebbe proprio che la non trasparenza dei nostri codici culturali sia una condizione della produzione dei messaggi sociali.⁵³

⁵⁰ *Ivi*, p. 208; tr. it. *ivi*, p. 233.

⁵¹ *Ivi*, p. 414; tr. it. *ivi*, p. 455.

⁵² Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987, p. 295.

⁵³ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 309; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 299.

Nel dettaglio delle sue minuziose analisi sulla testimonianza storica, sulla funzione riconfigurante del racconto, sul riferimento metaforico, ritroviamo continuamente il procedere che Bouveresse notava in Wittgenstein, e che mette in questione al contempo la possibilità di avere fiducia e di non averne, dal momento che la fiducia e il dubbio sono in qualche modo sottilmente intrecciati l'uno all'altra. Come se non potessimo avanzare nell'una senza avanzare nell'altro. Un certo scetticismo è insuperabile, perché il suo superamento non risiede in una certezza indubitabile, ma nell'accettazione fiduciosa delle situazioni di incertezza, dell'inquietante estraneità dell'ordinario, nella sorpresa che proviamo così spesso di trovarci comunque d'accordo, senza mai costringersi a esserlo ma semplicemente perché diamo credito alla capacità degli attanti, dei locutori, dei narratori ordinari.

Lo scetticismo di Ricœur non è dunque in questo senso uno scetticismo metodologico, uno scetticismo di cui ci si sbarazza una volta per tutte all'inizio del percorso. È uno scetticismo perenne, e che riattiva continuamente l'inquietudine, meno nei meccanismi della conoscenza che in quelli del riconoscimento, attraverso i quali percepiamo il nostro debito reciproco e attestiamo reciprocamente la nostra esistenza. Da un lato, abbiamo bisogno di un po' di dogmatismo metodologico poiché abbiamo in noi sempre di nuovo, o già sempre, un'anima dogmatica dormiente, sognante, o come dice Patočka nella sua lettura di Platone, un nucleo mitico che giunge a noi dall'infanzia. E non possiamo mai distaccarci del tutto da questa infanzia. In uno dei suoi primi testi, che abbiamo già citato, Ricœur scrive:

Noi apparteniamo a una certa avventura che ha dei contorni geografici e storici e che veicola determinati valori che, ci guidano, ci limitano e nei quali contemporaneamente siamo immersi. E dunque, in primo luogo, io appartengo alla mia civiltà come sono legato al mio corpo, io sono in un contesto storico, non dipende da me avere un'altra storia come non dipende da me avere un altro corpo.⁵⁴

È una formulazione molto forte, che domanda a ognuno di accettare la sua parte di dogmatismo. Occorre una briciola di dogmatismo per non essere dogmatici, un briciolo di rigidità da accettare per non essere rigidi. Occorre accettare di avere una storia, una tradizione, come si ha un corpo, per riconoscere la propria finitezza, la limitatezza del proprio punto di vista. Non c'è nessun punto di vista trascendente.

D'altro canto, bisogna accettare un po' di scetticismo proprio per non essere scettici. Bisogna avere fatto i conti e accettato lo scetticismo che si dà nella distanza, nello scarto rispetto a sé stessi, nell'esilio da sé, nello spaesamento da sé, senza il quale l'attestazione

⁵⁴ Paul RICŒUR, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, apparso nel 1946 in "Revue du Christianisme social" e ripreso in "Autres Temps", 76-77, 2003, pp. 24-25.

non sarebbe credibile. Abbiamo visto che ci è richiesto di sradicarci dalle nostre origini più proprie: servono molte navigazioni per tornare a sé, per avanzare verso sé come un altro. Non è così facile avere accesso a sé stessi, c'è bisogno di un deciframento, di un'interpretazione. Di qui l'importanza in Ricœur di questo dialogo infinito dove il sé e l'altro non smettono mai di costituirsi reciprocamente.

Nota bibliografica

Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

Stanley CAVELL, *Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy", 31, 3, 1988, pp. 253-264.

Victor GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier–Montaigne, Paris 1970.

Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, PUF, Paris 1997; tr. it. S. Petrosino e M. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991.

PLATONE, *Filebo*, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995.

PLATONE, *Parmenide*, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994.

PLATONE, *Sofista*, tr. it. B. Centrone, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2008.

Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987.

Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004.

Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, (polycopié 1954 d'un cours à Strasbourg), Seuil, Paris 2011; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano 2014.

Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964; tr. it. C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994.

Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964; tr. it. A. Rosselli, *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991.

- Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; tr. it. G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997.
- Paul RICŒUR, *La révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977; tr. it. F. Franco, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizione Dehoniane, Roma 1997.
- Paul RICŒUR, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, apparso nel 1946 in “Revue du Christianisme social” e ripreso in “Autres Temps”, 76-77, 2003, pp. 24-25.
- Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.
- Paul RICŒUR, *Lectures 1*, Seuil, Paris, 1991.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (1960), Seuil-Points, Paris 2009; tr. it. M. Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1990 ; tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1985; tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, vol. 3, il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999.

AFFERMAZIONE ORIGINARIA, ATTESTAZIONE, RICONOSCIMENTO

L'itinerario dell'antropologia filosofica di Paul Ricœur¹

Jean-Luc AMALRIC

(EHESS)²

Abstract: Through an analysis of the concepts of originary affirmation, attestation and recognition, this article aims at redefining the meaning and motivations of the reflexive progress that leads Ricœur from *Fallible Man* to *Oneself as Another* and to *The Course of Recognition*. To that purpose, the article first tries to show the profound continuity of the Ricœurian anthropological project, both in its problematic and in method; it then tries to elucidate the central difficulties inherent in the idea of a poetic constitution of the self that lead Ricœur to elaborate anew the key concepts of his hermeneutics of the self. In light of Ricœur's constant dialogue with Nabert's philosophy, it finally attempts to show how the concepts of attestation and recognition essentially originate in a closer examination of the notion of originary affirmation, itself extended by a reflection on testimony.

Keywords: Originary affirmation, Attestation, Recognition, Testimony, Nabert.

«A dire il vero, non avremo mai finito con la questione dell'identità e del sé»³

Nel momento in cui si prende in considerazione la massa di lavoro immensa che costituisce l'opera di Ricœur, non sembra contestabile che ci siano almeno tre stadi o tre tappe distinte della sua antropologia filosofica. La prima tappa, rappresentata dall'*Uomo fallibile* – testo pubblicato nel 1960 e corrispondente alla prima parte del secondo tomo della *Filosofia della volontà* – prende innanzitutto la forma di un'antropologia riflessiva della fallibilità, e trova il suo principale filo conduttore nella

¹ Traduzione di *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne*, “Études Ricœuriennes / Ricœur Studies”, Vol. 2, 1 (2011), pp. 12-34, a cura di Monica Gorza. Traduzione rivista dall'autore.

² Professore in CPGE Arte e Design a Nîmes e ricercatore associato al Centro di Ricerca sulle Arti e il Linguaggio dell'École des hautes études en sciences sociales.

³ Paul RICŒUR, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 103, traduzione italiana mia.

nozione di *affermazione originaria*, ereditata da Nabert. La seconda tappa, rappresentata da *Sé come un altro* – opera pubblicata nel 1990, vale a dire trent’anni più tardi – rinnova il progetto antropologico di Ricœur dispiegando una fenomenologia ermeneutica del sé ormai centrata sul concetto fondamentale di *attestazione*. Infine, la terza tappa, rappresentata dalla pubblicazione nel 2004 di *Percorsi del riconoscimento*, trova nell’esplorazione metodica della polisemia ritmata dal concetto di *riconoscimento* il filo conduttore di quest’ultimo “percorso” antropologico ricœuriano.⁴

Nella localizzazione delle grandi tappe dell’elaborazione della filosofia riflessiva del sé, si potrebbe essere innanzitutto tentati di sottolineare la continuità esistente tra *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento*, pur segnando lo scarto che separa queste due opere tardive da *L’uomo fallibile*. In effetti, nella misura in cui la seconda parte di *Percorsi del riconoscimento* elabora un concetto sintetico di “riconoscimento-attestazione” che costituisce allo stesso tempo una ripresa ed un approfondimento del senso del concetto di attestazione presentato in *Sé come un altro*, sembra che queste due opere s’iscrivano nell’orizzonte comune di una riflessione sulle capacità umane. All’inverso, l’antropologia dell’*Uomo fallibile* sarebbe, dal canto suo, interamente centrata sulla questione della fallibilità, poiché il suo situarsi a cerniera tra la fenomenologia dell’agire individuale, sviluppata nel *Volontario e l’involontario*, e l’ermeneutica dei miti e dei simboli del male, sviluppata nella *Simbolica del male*, consisterebbe giustamente nel mettere in luce la fragilità specifica della costituzione affettiva della soggettività umana suscettibile di rendere conto della possibilità del male, al di sotto dell’evento assurdo e contingente della colpa. Si sarebbe passati, in questo senso, da un’antropologia centrata originariamente sull’esperienza del male e sulla necessità di stabilire una distinzione tra finitudine e colpa, ad un’antropologia centrata sulle diverse modalità dell’esperienza dell’“Io posso”.

Ora, quello che vorremmo mostrare precisamente qui, è che il passaggio dall’uomo fallibile all’uomo capace,⁵ pur non essendo contestabile, rischia tuttavia di celare alcune

⁴ Nel momento in cui distinguiamo così tre tappe nell’antropologia di Ricœur, intendiamo semplicemente sottolineare il fatto che, nell’intera opera del filosofo, solo i tre testi che citiamo espongono in modo sintetico un’autentica antropologia filosofica. Va da sé che, al di là di queste esposizioni di carattere più o meno sistematico, si possa considerare che tutta l’opera di Ricœur resta d’altra parte centrata sulla questione dell’uomo agente e sofferente.

⁵ Quest’idea di un passaggio da “l’uomo fallibile” a “l’uomo capace” ha dato il suo titolo all’opera collettiva diretta da Gaëlle FIASSE e intitolata precisamente: *Paul Ricœur: de l’homme faillible à l’homme capable*, P.U.F, Paris 2008. Se, nella sua introduzione, Gaëlle Fiasse sottolinea effettivamente il passaggio da una filosofia del male e della fallibilità a una filosofia maggiormente centrata sulla tematica della felicità e della capacità, bisogna inoltre segnalare che un tale movimento era già stato messo in rilievo nell’opera di Michaël FESSEL e Olivier MONGIN intitolata: *Paul Ricœur: de l’homme coupable à l’homme capable*, ADPF Éditions, Paris 2005.

continuità decisive nel progetto antropologico di Ricœur – continuità senza le quali il *sensu* e le *motivazioni* della sostituzione progressiva della nozione iniziale di affermazione originaria con i concetti successivi e complementari di attestazione e riconoscimento non sarebbero intellegibili. Secondo noi, esiste in effetti una *continuità fondamentale* nel progetto antropologico di Ricœur che si spiega prima di tutto per il fatto che è l'ispirazione della filosofia riflessiva di Nabert e del suo concetto di affermazione originaria ad aver inizialmente dato alla filosofia antropologica sviluppata nella *Filosofia della volontà*, allo stesso tempo il suo *fondamento riflessivo*, il suo *metodo* e il suo *concetto guida*.⁶ Se gli apporti della fenomenologia, dell'ermeneutica e della filosofia analitica implicheranno ovviamente una certa presa di distanza con Nabert nelle opere successive del filosofo, ciò non toglie che, dall'inizio alla fine, l'ermeneutica ricœuriana del sé continuerà a trovare il suo fondamento e il suo metodo nella *filosofia riflessiva*.

In questa prospettiva, cercheremo dunque di mostrare innanzitutto ciò che fa la continuità profonda, *di problematica e di metodo*, del progetto antropologico di Ricœur; tenderemo poi di mettere in rilievo le difficoltà centrali legate all'idea di una *costituzione poetica del sé* che hanno condotto il filosofo a rielaborare i concetti chiave della sua ermeneutica del sé; infine, alla luce del dialogo costante di Ricœur con Nabert, cercheremo di mostrare come i concetti di *attestazione* e di *riconoscimento* trovano essenzialmente la loro genesi in un approfondimento crescente della nozione di *affermazione originaria*, lui stesso ampliato da una riflessione sulla questione della *testimonianza*. Se un'analisi dettagliata e completa dei concetti di affermazione originaria, di attestazione e di riconoscimento eccede il quadro limitato di questo articolo, è quanto meno il senso, l'orientamento e la dinamica di queste tre tappe dello sviluppo progressivo dell'antropologia di Ricœur che vorremmo qui restituire.

⁶ Nella misura in cui la nostra intenzione è di mostrare qui l'importanza dell'influenza dell'opera di Nabert sull'antropologia filosofica di Ricœur nel corso dei quarant'anni che separano *L'uomo fallibile* da *Percorsi del riconoscimento*, non possiamo che prendere le distanze dall'interpretazione d'ispirazione heideggeriana dell'opera di Ricœur che propone Bernard STEVENS nella sua opera intitolata: *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991. Seppur sia ricca ed interessante, ci sembra in effetti che la lettura di Bernard Stevens sovrastimi l'influenza di Heidegger su Ricœur, tanto quanto sottostimi l'influenza di Nabert e della filosofia riflessiva francese sull'antropologia di Ricœur. Ora, secondo noi, solamente quest'ultima influenza permette di comprendere bene lo statuto e la portata della metafisica dell'atto e della potenza che sottende l'ermeneutica ricœuriana del sé.

1. La continuità del progetto antropologico di Ricœur: cogito lacerato, mediazione immaginativa e metodo riflessivo.

Ci sembra che si possa interpretare l'insieme della progressione della *Filosofia della volontà*, dal *Volontario e l'involontario* fino alla *Simbolica del male* passando attraverso *L'uomo fallibile*, come l'approfondimento e la radicalizzazione crescente di una medesima riflessione sul carattere lacerato dell'esperienza umana. Come afferma Ricœur nell'"Introduzione generale" dell'opera, utilizzando una formula che non smetterà di riprendere e di esplicitare successivamente: «Il Cogito è interiormente lacerato». ⁷ Se le due prime opere della *Filosofia della volontà*, vale a dire: *Il volontario e l'involontario* e *L'uomo fallibile*, cercano innanzitutto di mostrare in che modo la lacerazione della nostra esperienza si radica nella nostra finitezza, la terza tappa, rappresentata dalla *Simbolica del male*, consiste in seguito ad operare un passaggio dalla finitudine alla colpa con l'obiettivo di farci comprendere l'esperienza del male come una radicalizzazione tragica della stessa lacerazione del cogito. In tale progressione, l'antropologia filosofica dell'*Uomo fallibile* rappresenta un momento cerniera perché, da un lato, ricapitola ed estende i principali guadagni di una descrizione fenomenologica delle relazioni tra volontario e involontario che si è fatta sotto "l'epoché della colpa e della Trascendenza" e, dall'altro, prepara ed annuncia un'ermeneutica dei simboli e dei miti del male, l'unica in grado di fornirci l'accesso ad una certa comprensione della cattiva volontà nel suo carattere allo stesso tempo contingente, assurdo e tragico. A monte di questa sintesi antropologica, ciò che mostra innanzitutto la fenomenologia dell'esperienza volontaria sviluppata nel *Volontario e l'involontario*, è che la nostra esperienza è interiormente lacerata perché il cogito è sempre alle prese con un'alterità irriducibile che è quella del *corpo proprio*, del *desiderio* e della *vita*. Se è vero che il cogito si pone e si scopre in primo luogo in una posizione di sé per sé attraverso la quale si distacca dall'atteggiamento naturale, allora la scoperta della dipendenza dal volontario, rispetto all'involontario che lo precede e lo dinamizza, mette quest'autoposizione in crisi. Essa conduce in effetti a una messa in luce della relazione primordiale al corpo proprio che finisce per mettere sotto scacco la pretesa del cogito dell'autoposizione pura o dell'autonomia radicale. Come scrive Ricœur: «L'estensione del Cogito al corpo proprio esige in realtà più di un cambiamento di metodo; l'io, più radicalmente, deve rinunciare ad una pretesa segretamente nascosta in ogni coscienza, abbandonare il suo desiderio di auto-posizione, per accogliere una feconda spontaneità e come una

⁷ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Éditions Aubier, Paris 1949, tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà*, Marietti Editore, Genova 1990, p. 17.

ispirazione che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso».⁸ Poiché riceve dal corpo proprio i suoi motivi, i suoi poteri e la necessità della sua condizione, la volontà resta tributaria di una passività e di un'alterità fondamentali e non smette di vivere la dipendenza sotto forma di un conflitto doloroso.

Partendo dalla constatazione fenomenologica della lacerazione dell'esperienza umana, tutto lo sforzo dell'abbozzo dell'antropologia filosofica sviluppata nell'*Uomo fallibile* consiste allora nel rendere conto riflessivamente della lacerazione del *cogito* a partire dall'idea direttrice di una di *sproporzione* costitutiva dell'uomo. Percorrendo queste tre tappe principali che sono: la "sintesi trascendentale", la "sintesi pratica" e la "fragilità affettiva", l'obiettivo di Ricœur è in effetti di mostrare che se l'esperienza umana è lacerata lo è perché essa è l'esperienza di una *tensione viva* tra un polo d'infinità e un polo di finitudine: *mediazione fragile*, l'uomo è allo stesso tempo infinità del discorso e prospettiva finita, infinità della felicità e finitudine del carattere, apertura del sentimento alla totalità e chiusura dell'"essere segnato". Ciò che fa allora tutta l'originalità della conclusione dell'*Uomo fallibile* è che essa propone un'esegesi riflessiva del *sentimento di non coincidenza del sé a sé* che costituisce la traduzione affettiva della nostra condizione lacerata. Per Ricœur, che qui s'ispira direttamente da *Elementi per un'etica* di Jean Nabert, il sentimento fondamentale di *disaccordo originario* che caratterizza il sé umano non è prima di tutto da imputare alla dismisura passionale dell'uomo, ma è al contrario ciò che testimonia nell'uomo della presenza di un atto d'esistere, di una affermazione originaria che oltrepassa ogni esperienza. L'interesse per la nozione d'*affermazione originaria* di Nabert, che Ricœur riprende per porla al centro della sua antropologia, sta nel fatto che essa permette di evidenziare una *seconda forma di alterità* all'interno dell'esperienza umana: l'alterità non è più quella del corpo proprio, del desiderio o della vita, ma corrisponde all'alterità del nostro *atto d'esistere* di fronte a dei *segni* e delle *opere* nelle quali tale atto si oggettivizza. Come mostra in effetti la nuova lettura del senso della sproporzione umana, se l'esistenza umana si scopre prima di tutto come un'esistenza lacerata, è perché essa è costituita da una *doppia relazione*: tra un'affermazione originaria che l'istituisce ed oltrepassa la sua coscienza e una mancanza d'essere che si attesta tanto nelle esperienze dell'involontario assoluto quanto nell'esperienza negativa della colpa. L'esperienza umana può così essere interpretata come la differenza incessantemente rinascete tra un atto originario che ci costituisce e i segni, i valori e le opere nelle quali questo atto s'investe. L'affermazione originaria è la potenza d'affermazione che dinamizza il nostro sapere, il nostro agire e il nostro sentire aprendoci all'infinito: anche se non è mai accessibile direttamente e se non si

⁸ *Ivi*, p. 18.

offre mai in un'intuizione intellettuale, l'affermazione originaria fornisce tuttavia all'uomo l'orizzonte di una possibile *unificazione* della sua esperienza. Oltre alla lacerazione del *cogito*, ciò che anima in questo senso l'insieme della *Filosofia della volontà*, è un tentativo per riscrivere *l'esperienza viva dell'unità dell'uomo* attraverso la riconquista dell'affermazione originaria della soggettività incarnata; in altri termini, è la ricerca di un "cogito integrale" oltre la lacerazione del volontario e dell'involontario, dell'atto e dell'essere, ma anche oltre alla ferita dolorosa dell'esperienza del male.

Nel primo abbozzo dell'antropologia filosofica centrata sull'idea di un'affermazione originaria costitutiva dell'essere-uomo, ci sembra allora che si possano individuare almeno tre guadagni essenziali che non saranno rimessi in causa in *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*.

1) Il primo di questi guadagni è che a causa della lacerazione e della sproporzione che lo costituisce, l'uomo è un essere cui tutto l'essere consiste nel *fare mediazione*. Che sia sul piano teorico della conoscenza dell'oggetto, sul piano pratico dell'azione o sul piano affettivo, l'uomo è il desiderio d'essere che non giunge mai ad uguagliare lo sforzo d'esistere che lo costituisce, perché è la mediazione senza fine rinnovata tra la finitezza del suo stato d'esistere e l'infinità del suo atto d'esistere. Il sé concreto che si trova così messo in luce nelle analisi dell'*Uomo fallibile* è dunque un *sé relazionale*⁹ che deve essere radicalmente distinto da ogni io sostanziale così come da ogni io la cui auto-posizione assoluta sarebbe eretta in quanto istanza fondatrice del vero. Per dirlo più precisamente: il sé è la relazione di tensione tra "bios" e "logos" di cui il divenire perpetuo implica una *dialettica incessante tra l'essere e l'atto*.

2) Ciò che costituisce allora il secondo guadagno del tutto decisivo del primo abbozzo dell'antropologia filosofica di Ricœur, è che non si limita a definire l'uomo come un *essere di mediazione*: essa mostra inoltre che la mediazione sempre imperfetta e sempre incompiuta nella quale consiste l'esistenza umana è fondamentalmente supportata da una certa *attività dell'immaginazione*. A questo titolo, l'apporto essenziale delle analisi dell'*Uomo fallibile*, è che descrivendo riflessivamente la genesi dell'essere-uomo come *misto di finito e d'infinito*, mettono in luce – contemporaneamente sul piano del conoscere, dell'agire e del sentire – una certa produttività dell'immaginazione capace di portare e

⁹ Sottoscriviamo, in questo senso, la tesi di Marc Antoine Vallée per quanto riguarda la natura relazionale del sé di Ricœur, ma ai nostri occhi, il carattere relazionale del sé è già fortemente affermato nell'antropologia di *L'uomo fallibile*, in una prospettiva che è precisamente quella della filosofia riflessiva francese. Il sé relazionale che descrive Ricœur durante la sua prima bozza antropologica si trova in effetti sotto la doppia influenza del concetto di Nabert di affermazione originaria e la concezione di de Biran della soggettività come sforzo e relazione originaria dell'egoità e del termine resistente. Cfr. Marc Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études ricœuriennes/Ricœur Studies", 1, 1, 2010, pp. 34-44.

di dinamizzare tutti i processi di mediazione attraverso i quali accade una soggettività concreta. Se da una prospettiva teorica e pratica l'immaginazione non ha un "per sé" e si assorbe interamente nel vis-à-vis dell'oggetto e dell'ideale della persona umana che permette allo stesso tempo di porre e di pensare, essa s'interiorizza e viene in qualche modo a rinfrangersi in quel luogo affettivo indefinito che costituisce il *cuore* o il "thumos", a metà strada tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale. Fin dall'*Uomo fallibile* e la sua teorizzazione del "cuore" e dei sentimenti "timici" dell'uomo, Ricœur mette così in rilievo l'esistenza di un "nucleo mitico-poetico"¹⁰ della soggettività umana, svelando la presenza di una sorta di *riflessione originaria del sé sui suoi atti* che si muove nell'elemento dell'immaginario simbolico e mitico ed opera già al modo di un'interpretazione spontanea di sé.

3) In questa prospettiva, il terzo e ultimo guadagno fondamentale dell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, è di mostrare infine che l'inverso della potenza immaginativa della mediazione costitutiva della soggettività umana, è la sua stessa *fragilità*. Se l'uomo può essere qualificato come *fallibile*, è precisamente perché è una *mediazione fragile*: la potenza immaginativa che apre a mediatizzare la formazione del sé concreto è indissolubilmente una faglia immaginativa nella quale si legge la possibilità della colpa e dell'illusione.

Il *cogito* è lacerato; la soggettività umana non accade che attraverso la mediatizzazione della sproporzione del finito e dell'infinito che esprime il suo "disaccordo originario"; la mediatizzazione essa stessa è tutta intera supportata dalla potenza produttiva dell'immaginazione la quale, pur essendo la sola a conferire una certa unità alla soggettività umana traduce anche la fragilità e la fallibilità del sé: si può considerare che questo susseguirsi di tesi che struttura il primo abbozzo antropologico di Ricœur non sarà fundamentalmente rimesso in questione in *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*.

Nella misura in cui essa pretende di caratterizzare il posizionamento stabile e definitivo di Ricœur verso la questione del soggetto, si può in effetti stimare che non

¹⁰ Riprendiamo qui un'espressione che Ricœur usa in un'intervista al giornale *La Croix* nel 1971: «Credo, in effetti, scrive Ricœur, che il cuore dell'esistenza umana non sia né la ragione né più esattamente il desiderio, ma quello che ho definito molto spesso il nucleo mitico-poetico. È là che l'uomo si fa e si crea», in Paul RICŒUR, *J'essaie d'être un médiateur*, intervistato da Yves de Gentil-Baichis, *La Croix*, 17 novembre 1971, p. 2. Per quanto ci risulta, è principalmente in *Storia e verità*, opera coeva alla *Filosofia della volontà*, che Ricœur usa questa espressione a proposito delle culture umane. Per essere precisi, è allora di un «nucleo etico-mitico», p. 118, di cui parla il filosofo quando evoca l'idea di un nucleo immaginario etico e mitico che sarebbe il «nucleo creatore» delle civiltà. Nota del traduttore: il saggio di *Storia e verità* cui compare l'espressione «nucleo etico-mitico» s'intitola *Civiltà universale e culture nazionali* e si trova nell'opera *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. Alessandro Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992.

solo la “Prefazione” di *Sé come un altro* si iscrive senza ambiguità nella continuità dell’*Uomo fallibile*, ma che essa definisce inoltre un certo quadro antropologico che sarà ancora quello di *Percorsi del riconoscimento*.¹¹ Situando la sua ermeneutica del sé a metà strada tra l’apologia di un *cogito* auto posizionato e la destituzione di un *cogito* lacerato, Ricœur adotta in effetti una posizione sintetica che fa allo stesso tempo riferimento a ciò che ha costituito il punto di partenza della sua riflessione – vale a dire: l’esperienza della frattura del *cogito* – e ciò che ha caratterizzato il movimento stesso di dispiegamento della sua antropologia dall’*Uomo fallibile* fino a *Tempo e racconto* e *Dal testo all’azione* – vale a dire: il tentativo di pensare le condizioni di possibilità di una certa unità e di una certa identità del sé umano, nonostante la lacerazione. Pur iscrivendo il suo progetto antropologico nella tradizione filosofica, vale a dire situando il suo approccio nell’intramezzo tra queste due figure estreme del *cogito* e dell’anti-*cogito* che rappresentano Cartesio e Nietzsche, Ricœur annuncia allo stesso tempo una nuova sequenza nello sviluppo della sua opera filosofica segnata dal superamento della querelle del *cogito* e il congedo dato alle filosofie del soggetto intese come filosofie centrate sull’idea di un soggetto formulato in prima persona (che questo ego *cogito* si definisca come io empirico o come soggetto trascendentale). Mentre alcune delle opere precedenti di Ricœur – in particolare *Dell’interpretazione* e *Il conflitto delle interpretazioni* – erano effettivamente dedicate a una discussione con le diverse decostruzioni delle illusioni del soggetto, che provenissero dalla psicanalisi, dallo strutturalismo o dalla decostruzione heideggeriana della metafisica, allo stesso tempo si può dunque considerare che *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento* si iscrivono in una nuova fase della riflessione filosofica di Ricœur che è precisamente una fase costruttiva della *ricomposizione della filosofia del sé*.

Ma aldilà della continuità di *tesi* e di *problematica*, ciò che più ci colpisce, è la *continuità del metodo di Ricœur*. Se Ricœur ha spesso caratterizzato la propria filosofia come un pensiero situato al crocevia tra la fenomenologia, l’ermeneutica e la filosofia riflessiva francese, non è esagerato affermare che è la stessa *filosofia riflessiva* che, sotto l’influenza di Nabert, ha dato il suo autentico fondamento all’antropologia filosofica di Ricœur. Ciò che conferisce in effetti all’impresa antropologica il suo carattere specificamente

¹¹ Concordiamo qui pienamente con la tesi sostenuta da Yasuhiko Sugimura nel suo articolo intitolato: *L’Homme, médiation imparfaite. De L’Homme faillible à l’herméneutique du soi* pubblicato nel 1995 nell’opera collettanea *Paul Ricœur, L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 195-217. Non solamente, in effetti, Sugimura vi difende già l’idea di una continuità tra l’antropologia de *L’uomo fallibile* e quella di *Sé come un altro*, ma insiste anche sul carattere centrale della nozione di mediazione in Ricœur. Seppur questo articolo non faccia direttamente riferimento a Nabert, pensiamo infine che Sugimura faccia parte degli interpreti di Ricœur che sono sempre stati molto sensibili all’influenza della filosofia riflessiva francese nell’opera del filosofo.

riflessivo – dall’*Uomo fallibile* a *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento* –, è che si definisce, nel suo compito principale, come un lavoro di *riappropriazione riflessiva del nostro sforzo d’essere*. Tuttavia, nella misura in cui Ricœur, come Nabert, rifiuta l’idea di un’intuizione intellettuale dell’agire originario che ci costituisce, lui non concepisce mai la riappropriazione riflessiva come un processo intuitivo. Al contrario, la lezione fondamentale che Ricœur riceve dalla filosofia di Nabert è che la riflessione filosofica non è intuizione, ma *interpretazione*.

Se l’antropologia di Ricœur prende dunque fin dall’inizio una forma allo stesso tempo riflessiva ed ermeneutica, è precisamente perché il compito che si assegna – vale a dire, quello di una riappropriazione del nostro atto d’essere – richiede prima di tutto un’interpretazione dei segni, dei simboli e delle azioni nelle quali questo atto d’essere si è oggettivizzato. Si può dire in questo senso che tutti gli sviluppi dell’antropologia filosofica di Ricœur derivano dalla concezione fondamentale dei rapporti tra l’atto e i segni nei quali si investe, e che obbediscono per questa ragione a uno stesso *metodo riflessivo*.¹² Nelle opere *L’uomo fallibile*, *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento*, Ricœur pratica lo stesso metodo di deviazione attraverso l’oggettivazione, per garantire una distinzione irriducibile tra l’io immediato e il sé riflessivo.

All’inverso della rivendicazione dell’immediatezza del *cogito*, l’antropologia di Ricœur rivendica fin dagli inizi uno «stile indiretto»,¹³ una deviazione della riflessione attraverso l’oggettivazione e l’analisi, che è «il prezzo che una ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare».¹⁴ Se *L’uomo fallibile* partiva da un’analisi riflessiva di stile trascendentale a partire dalla cosa di fronte a me, per passare in seguito ad un’analisi della persona concepita come ideale dell’io e giungere infine ad un’esplorazione della fragilità affettiva nella quale si offre a leggere la soggettività concreta; allo stesso modo, in *Sé come un altro*, la questione centrale dell’ermeneutica ricœuriana del sé – vale a dire, la domanda: chi sono io? – non è affrontata direttamente, ma richiede essa stessa una lunga deviazione attraverso la filosofia analitica (che si trattasse della semantica, della pragmatica o ancora della filosofia dell’azione). È solo a partire dal quinto studio che la questione dell’identità personale e

¹² Se l’ermeneutica di Ricœur eredita nella sua struttura riflessiva della filosofia di Nabert, è necessario precisare che si iscrive in questo modo in una tradizione riflessiva più spinozista e fichtiana che propriamente cartesiana. È spinozista nella sua insistenza con il desiderio d’essere dell’uomo e sull’obiettivo etico di una riappropriazione del nostro sforzo d’essere, così come è fichtiana nell’importanza che accorda al giudizio tetico e alla filosofia dell’atto che l’accompagna.

¹³ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it. Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Editoriale Jaca Book, Milano 2015, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*

narrativa si trova affrontata e che diventa allora possibile dispiegare le implicazioni etiche, morali e ontologiche di una riappropriazione filosofica del sé.

In *Percorsi del riconoscimento*, infine, è senza dubbio questo stesso movimento dal più astratto al più concreto che governa il metodo ricœuriano, poiché si passa dal riconoscimento-identificazione al riconoscimento di sé e dal riconoscimento di sé al riconoscimento reciproco. Se in quest'ultima opera, Ricœur riconosce esplicitamente il suo debito verso Nabert,¹⁵ è tuttavia notevole che lo stile riflessivo dell'opera prenda una piega nettamente meno sistematica che nelle opere precedenti. Se la *Prefazione di Sé come un altro*, a differenza dell'approccio più sintetico dell'*Uomo fallibile*, riconosceva già il carattere frammentario dell'ermeneutica del sé e pretendeva di situarsi a metà strada tra la semplicità riflessiva e la «vertigine della dissociazione del sé, perseguita con accanimento dalla decostruzione nietzscheana»,¹⁶ *Percorsi del riconoscimento* andrà ancora oltre nell'accettazione della contingenza dell'interrogazione filosofica, prendendo come punto di partenza un'analisi della polisemia regolata dal riconoscimento sul piano lessicale per poi dispiegare un "percorso" riflessivo suscettibile di dispiegare una polisemia regolata dalle principali occorrenze del termine "riconoscimento" nel discorso filosofico.

2. I limiti della mediazione immaginativa: verso una costituzione poetico-pratica del sé

È nel quadro di una *continuità forte*, di problematica e di metodo, che desideriamo ora tentare di pensare ciò che fa la novità e l'apporto specifico dei concetti d'attestazione e riconoscimento rispetto all'idea di affermazione originaria che struttura inizialmente l'antropologia filosofica di Ricœur. Nella misura in cui i concetti d'attestazione e di riconoscimento testimoniano in effetti delle due riforme successive dell'ermeneutica di sé, bisogna dunque innanzitutto cercare di comprendere quali sono le difficoltà riscontrate dal progetto antropologico ricœuriano che hanno motivato la rielaborazione dei suoi concetti guida.

In questa prospettiva, ci sembra che la difficoltà centrale sulla quale inciampa l'antropologia riflessiva dell'*Uomo fallibile*, è che conduce come abbiamo visto su una

¹⁵ «Da questo punto di vista, scrive Ricœur, sono debitore a Jean Nabert per l'attenzione portata al passaggio lungo il versante "oggettuale" delle esperienze considerate dal punto di vista delle capacità messe in opera. Passare per il "cosa" e il "come", prima del ritorno al "chi", mi sembra esplicitamente richiesto dal carattere riflessivo stesso del sé che, nel momento di autodesignazione, si riconosce *se stesso*» in Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, tr. it. Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 110-111.

¹⁶ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 95.

teoria del cuore umano in quanto mediazione affettiva della sproporzione umana, che scopre in uno stesso gesto: il luogo effettivo della fallibilità umana – vale a dire, la possibilità dell’alienazione passionale e del male – e il luogo effettivo di una *costituzione mitico poetica della soggettività umana*. Per dirlo altrimenti, il prezzo da pagare per la rinuncia filosofica ricœuriana all’idea di un’auto-posizione assoluta dell’io e della messa in luce correlativa di un sé relazionale e mediatore, è la scoperta di una potenza produttiva dell’immaginazione il cui statuto è fondamentalmente ambiguo perché essa è capace tanto di costruire il sé quanto di decostruirlo. Per Ricœur, in effetti, se la soggettività umana non può essere posta e afferrata in un’intuizione intellettuale dell’agire originario che la costituisce, questo significa che la costituzione del sé non è mai una realtà data, ma che essa è un *compito* sempre esposto al pericolo della disseminazione nel multiplo e al rischio dell’illusione fittizia. Come lo attesta con forza la decostruzione nietzschiana del *cogito* evocata nella “Prefazione” di *Sé come un altro*, la messa in luce di una potenza immaginativa che apre sempre già al di sotto della soggettività umana comporta un dubbio temibile circa la possibilità stessa della costituzione della cosiddetta soggettività. Ci sembra, in questo senso, che è precisamente la presa di coscienza della difficoltà centrale che conduce Ricœur – a partire dal *Saggio su Freud* e da *Il conflitto delle interpretazioni* – a sostituire progressivamente una problematica dell’*illusione* alla problematica della *colpa* che governava l’insieme della *Filosofia della volontà*. Da un sé minacciato da una lacerazione incessante a causa dell’esperienza tragica della colpa, si è così passati a un sé costantemente esposto al sospetto e minacciato di dissoluzione, a causa delle varie illusioni di cui è vittima.

Attraverso questa griglia di lettura, si può allora interpretare il periodo intermedio tra *L’uomo fallibile* e *Sé come un altro* come un periodo durante il quale Ricœur non cessa di mettere il suo progetto dell’antropologia filosofica alla prova della decostruzione delle illusioni del soggetto,¹⁷ pur esplorando congiuntamente – prima nella *Simbolica del male*, poi nelle due opere gemelle che sono *La metafora viva* e *Tempo e racconto* – le potenzialità creatrici dell’immaginazione operante nel linguaggio¹⁸ suscettibili d’essere

¹⁷ Ci sembra che sia Domenico Jervolino colui che ha individuato meglio il senso della messa alla prova della questione della soggettività, dal momento che caratterizza il gesto di Ricœur come «un formidabile esercizio ascetico, nel solco dell’epochè fenomenologica. Detto altrimenti, una riduzione della soggettività piuttosto che una riduzione alla soggettività, nella quale scaturisce il potere finito di dire e di agire che procede ancora dal cogito», Domenico JERVOLINO, *Ricœur: Herméneutique et traduction*, Éditions Ellipses, Paris 2007, p. 49, traduzione italiana mia.

¹⁸ La filosofia dell’immaginazione di Ricœur è tuttavia lontana dal ridursi a queste ultime opere. Secondo noi, in effetti, non solo la fenomenologia di *Il volontario e l’involontario* contiene già una teorizzazione almeno parziale della funzione dell’immaginazione nell’agire umano, ma Ricœur svilupperà inoltre in *L’ideologia e l’utopia* un’analisi del tutto decisiva dell’immaginario sociale che

inseguito reintegrate nel quadro antropologico di un'ermeneutica di sé. Come sottolinea il filosofo in una formula che riassume in modo ammirevole il *doppio fronte* delle sue ricerche durante questo periodo: «La de-costruzione delle illusioni del soggetto è solamente l'aspetto negativo di ciò che si dovrebbe chiamare piuttosto l'«immaginazione»». ¹⁹ Eppure, ci sembra precisamente che la messa in luce della correlazione decisiva tra *decostruzione delle illusioni del soggetto* ed *immaginazione* proietti una luce nuova sulle due ultime tappe dell'antropologia di Ricœur. Se *Sé come un altro* eredita della problematica del *sospetto* e se la problematica si amplia e si trasforma nella questione del *misconoscimento* che accompagna ogni tappa di *Percorsi del riconoscimento*, si può in effetti tentare di leggere i concetti d'attestazione e di riconoscimento come le due *repliche* elaborate da Ricœur per affrontare le sfide del *sospetto* e del *misconoscimento* che minacciano la possibilità stessa della costituzione di una certa identità del sé. In questa prospettiva, ciò che fa allora la novità dei concetti di attestazione e di riconoscimento, è che, pur legittimando l'idea di una costituzione poetica del sé, essi pongono allo stesso tempo un *limite* propriamente *pratico* alla costituzione poetica al fine di conferirle una forma di *verità pratica*. Per dirlo in una battuta, i concetti d'attestazione e di riconoscimento rappresentano secondo noi due sforzi successivi di Ricœur per articolare una *filosofia dell'immaginazione*²⁰ già largamente

prolungnerà e approfondirà le sue riflessioni precedenti sulla funzione pratica e poetica dell'immaginazione. Segnaliamo infine che il filosofo stesso ci consegna una relazione sintetica delle grandi articolazioni della sua filosofia dell'immaginazione in un articolo capitale del 1976 intitolato *L'immaginazione nel discorso e nell'azione. Per una teoria generale dell'immaginazione* e pubblicato in Paul RICŒUR, *Du Texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, tr. it. Giuseppe Grampa, *Dal testo all'azione*, Editoriale Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-228.

¹⁹ Paul RICŒUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in RICŒUR, *Dal testo all'azione*, p. 127.

²⁰ Tra gli interpreti di Ricœur, va notato che Richard KEARNEY è uno dei primi ad aver molto insistito sull'importanza della questione dell'immaginazione nella filosofia di Ricœur. È il caso della sua opera intitolata *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984, che sviluppa un dialogo costante con la filosofia dell'immaginazione di Ricœur, ma anche di diversi articoli dedicati a questo tema. Si veda, in particolare: *L'imagination narrative, entre l'éthique et le poétique* pubblicato in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 283-304. Alain THOMASSET, nella sua interpretazione d'insieme dell'opera di Ricœur, ha anche lui messo in rilievo la funzione centrale dell'attività immaginativa nell'antropologia ricœuriana: *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996. Si veda ugualmente su questo tema un articolo sintetico dello stesso autore intitolato: *L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet*, "Études théologiques et religieuses", 80, 2005, pp. 525-541. Aggiungiamo inoltre che, nell'ultima parte della nostra opera dedicata alla questione della metafora in Ricœur e Derrida abbiamo, da parte nostra, abbozzato la tesi secondo cui l'insieme della filosofia di Ricœur sembrerebbe potersi raccogliere attorno ad una teoria generale dell'immaginazione capace di pensare la potenza creatrice del linguaggio pur inventando un'articolazione inedita tra il poetico e la pratica: Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida: L'enjeu de la métaphore*, P.U.F., Paris 2006, si vedano in

abbozzata nelle opere precedenti con una *filosofia della testimonianza* ispirata da Nabert e capace di porre la questione della *verità* di un'ermeneutica del sé. Si può considerare in questo senso le due ultime tappe del progetto antropologico di Ricœur come un tentativo per pensare un'*articolazione del poetico e del pratico* suscettibile di condurci all'idea di una *costituzione poetico-pratica del sé nell'orizzonte di un'ontologia dell'atto e della potenza*.

Ai nostri occhi, è precisamente la conquista progressiva dell'idea d'una *affermazione poetico-pratica del sé* che spiega una certa svolta dell'antropologia di Ricœur a partire da *Sé come un altro* e da *Percorsi del riconoscimento*. Questa svolta è da una parte quella della questione dell'*identità*, che si sostituisce alla questione dell'unità della soggettività umana al di là della frattura del *cogito*, ed è, d'altra parte, la «svolta dell'intersoggettività»,²¹ segnata dalla decisione ricœuriana di offrire uno spazio crescente alla relazione con gli altri all'interno della sua antropologia filosofica.

3. Affermazione originaria, attestazione, riconoscimento: al crocevia del dialogo con Nabert e la questione della testimonianza

Se queste due svolte legate alla messa in luce della costituzione poetico-pratica di un sé agente e sofferente non ci sembrano rimettere in causa la continuità di *problematica* e di *metodo* dell'antropologia di Ricœur, per completare la nostra riflessione, vorremmo ora delineare le grandi linee di una *genesì* dei concetti di attestazione e riconoscimento nella loro relazione al concetto più antico di affermazione originaria alla luce del dialogo costante di Ricœur con la filosofia di Nabert.

particolare le pagine da 137 a 152. Segnaliamo infine che nell'introduzione dell'antologia che Michaël Fœssel dedica, con Fabien Lamouche, ai testi di Ricœur, suggerisce anche lui di considerare l'immaginazione come ciò che conferisce la sua unità tematica alla filosofia di Ricœur, poiché essa gli sembra costituire il fulcro stesso verso cui convergono le diverse questioni che attraversano l'opera del filosofo: *Paul Ricœur: Anthologie*, testi scelti e presentati da Michaël Fœssel e Fabien Lamouche, Éditions du Seuil, Paris 2007, pp. 7-22.

²¹ Riprendiamo qui un'espressione di Johann Michel il quale, nella sua opera sulla filosofia ricœuriana dell'agire, dedica un capitolo intero alla "svolta dell'intersoggettività", Johann MICHEL, *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006, pp. 73-119. Nella misura in cui ci sforziamo di mostrare nel seguito di questo articolo che le nozioni di attestazione e di riconoscimento implicheranno la sostituzione progressiva di una dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro alla dialettica dell'essere e dell'atto che caratterizzava la nozione di affermazione originaria, al cuore dell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, sottoscriviamo la tesi di Johann Michel secondo cui *Sé come un altro* segna una svolta decisiva nella riflessione antropologica ed epistemologica di Ricœur. Oramai, sono proprio le questioni allo stesso tempo pratiche ed etiche della relazione all'altro che passeranno in primo piano nell'antropologia filosofica di Ricœur.

4. Il problema dell'affermazione originaria

In questa prospettiva, colpisce innanzitutto notare che è solamente nella “Conclusione” dell’*Uomo fallibile* – vale a dire in una sorta di deduzione trascendentale delle categorie filosofiche suscettibili di rendere conto della limitazione umana e dello statuto della mediazione fragile dell’essere-uomo – che appare la nozione oltretutto centrale d’*affermazione originaria*. Che si tratti del verbo infinito, dell’idea di felicità in quanto totalità pratica o della felicità “sensibile al cuore” (vale a dire dell’infinito della nostra aspirazione spirituale ben espresso dall’Eros platonico), l’affermazione originaria caratterizza, per Ricœur, quel *polo d’infinito* a partire dal quale una soggettività umana ha maggiori probabilità di emergere. La polarità originaria che ci apre all’infinito diventa tuttavia una soggettività concreta solo attraverso una “negazione esistenziale” che prende, nell’ordine teorico, il nome di prospettiva, nell’ordine pratico, il nome di carattere e nell’ordine affettivo, quello di sentimento vitale. Per Ricœur, è solamente a partire dal misto di finitudine e infinito che può comprendersi il sentimento fondamentale di non coincidenza di sé a sé che caratterizza in proprio la soggettività umana.

Alla luce di quanto precedentemente espresso, se possiamo dunque considerare che il concetto di affermazione originaria dà indiscutibilmente alla deduzione finale dell’*Uomo fallibile* la sua coerenza, il suo polo unificatore delle diverse funzioni della soggettività tanto quanto la sua *base riflessiva*, il problema è che la conclusione del libro non offre alcuna precisazione sullo *statuto* del concetto e sulle *condizioni riflessive* della sua portata alla luce. Se, in accordo con Nabert, Ricœur considera che l’affermazione originaria non possa essere concepita come un principio metafisico distinto dall’io e suscettibile di essere conosciuto speculativamente prima di essere messo in relazione con la coscienza, al contrario, non ci mostra esplicitamente come la riflessione filosofica può, in un approccio etico di riappropriazione del nostro sforzo d’essere, accedere all’affermazione originaria. Dal momento che *L’uomo fallibile* è un’opera che è direttamente dedicata a Nabert e poiché la “Prefazione” al testo rende noto il debito di Ricœur circa la nozione d’affermazione originaria elaborata in *Elementi per un’etica*, poi ripresa ed approfondita nel *Saggio sul male*, è qui fuor di dubbio che Ricœur si è proposto di operare una certa riappropriazione del concetto di Nabert. Ma se, in *Elementi per un’etica*, è a partire da un’analisi riflessiva sulle esperienze negative del fallimento, della solitudine e della colpa che Nabert è stato portato ad evidenziare, al cuore stesso di queste esperienze del non-essere, un’affermazione originaria e assoluta, al principio stesso della nostra soggettività; nell’*Uomo fallibile*, tutto accade come se Ricœur considerasse la conquista riflessiva della nozione d’affermazione originaria come un

guadagno suscettibile di essere ripreso nel quadro della sua propria antropologia e, per questa ragione, si limitava ad inserire direttamente il concetto d'affermazione originaria nella deduzione sintetica che conclude la sua opera.²²

Quali che siano le difficoltà che riguardano l'interpretazione del debito di Ricœur verso Nabert, resta il fatto che i suoi primi lineamenti di antropologia filosofica trovano incontestabilmente il loro centro di gravità in un concetto di affermazione originaria direttamente ispirato da Nabert. Ora, è inesatto considerare che la nozione d'affermazione originaria funzionerebbe in qualche modo come una soluzione rispetto ai problemi sollevati dall'antropologia della sproporzione sviluppata nell'*Uomo fallibile*. Ereditando dal concetto d'affermazione originaria, sembra al contrario che Ricœur abbia raccolto un duplice problema. Il primo problema riguarda innanzitutto i limiti del potere d'unificazione dell'affermazione originaria: se quest'ultima sembra in effetti in misura di unificare le tre funzioni principali della soggettività umana – vale a dire, il conoscere, l'agire e il sentire – essa rende tuttavia possibile solamente un'unità ancora astratta²³ perché il piano del "thumos" o della soggettività concreta resta ancora aperto alla molteplicità e alla disseminazione. In questo senso, è precisamente perché, nell'*Uomo fallibile*, la nozione d'affermazione originaria non permette di pensare fino alla fine l'unità concreta del sé umano, che richiede una messa in discussione dell'*identità di sé* che diventerà giustamente il problema centrale dell'antropologia di Ricœur a partire da *Sé come un altro*. A questo titolo, né il concetto d'attestazione né il concetto di riconoscimento sono intellegibili se non ci si riferisce all'asse fondamentale delle due ultime tappe dell'antropologia di Ricœur che costituisce la questione dell'identità di sé.

Ma al di là del problema dell'identità, la nozione d'affermazione originaria solleva ugualmente un secondo problema che Ricœur eredita direttamente da Nabert. Se non c'è dubbio, in effetti, che l'autore di *Elementi per un'etica* cerchi di superare una certa *dualità della riflessione e dell'esperienza* nell'unità del concetto d'affermazione originaria, non è tuttavia certo che l'affermazione originaria sfugga infine ad ogni forma di dualità.

²² Nella misura in cui una nota della *Conclusion* dell'*Uomo fallibile* in – Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'Homme faillible*, Éditions Aubier, Paris 1960, tr. it. Maria Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021, p. 230 – ci rinvia direttamente ad un articolo intitolato *Negatività ed affermazione originaria* e pubblicato in Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1964, tr. it. Alessandro Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 292-324 – si può tuttavia supporre che Ricœur consideri giustamente questo articolo decisivo come la presentazione della sua propria conquista riflessiva della nozione di affermazione originaria.

²³ A questo titolo, bisogna inoltre segnalare che, in Nabert, la riappropriazione dell'affermazione originaria si accompagna ad un atto di spoliazione tanto etica quanto speculativa che non cesserà di radicalizzarsi, e che, da *Saggio sul male* a *Desiderio di Dio*, conduce infine all'idea di una certa cancellazione o spossessamento di sé.

In altri termini, potrebbe darsi che essa lasci sussistere a sua volta una sorta di sdoppiamento tra la certezza «allo stesso tempo irreal e assoluta» che costituisce e l'azione nella quale dovrebbe oggettivizzarsi.²⁴ Come sottolinea lo stesso Nabert in un passaggio decisivo di *Elementi per un'etica*,²⁵ la nozione d'affermazione originaria si presenta intrinsecamente come una *certezza* suprema conquistata attraverso la riflessione e come una *chiamata* a verificare nel mondo e attraverso l'azione la potenza del *giudizio tetico* che la costituisce. Dal momento che l'affermazione originaria non saprebbe in effetti ridursi a una pura certezza interiore, essa può mantenersi solamente se si sforza costantemente di mettersi alla prova o di “verificare” sé stessa nell'azione. Sembra in questo senso che la nozione d'affermazione originaria sollevi allo stesso tempo un problema d'*espressione* e un problema di *verifica*; e si può considerare che siano precisamente questi due problemi che Ricœur non smetterà d'approfondire nel corso della sua riflessione filosofica, anche se questo significa finalmente abbandonare il concetto d'affermazione originaria. Per dirlo altrimenti, ci sembra dunque che i concetti d'*attestazione* e di *riconoscimento* siano direttamente nati da un'interrogazione su queste difficoltà inerenti al concetto di affermazione originaria ereditato da Nabert. Se, nel capitolo di *Elementi per un'etica* dedicato a *La promozione dei valori*,²⁶ Nabert insisteva già sulla funzione decisiva dell'immaginazione nel passaggio incessante dall'*atto* al *segno* che rappresenta la “simbolizzazione” dell'affermazione originaria che ci costituisce, è chiaro che tutta la filosofia dell'immaginazione di Ricœur, in quanto essa si sforza di pensare una *costituzione poetica del sé*, s'iscrive molto precisamente nel quadro di una “filosofia dell'espressione”. Ma, accordando uno spazio crescente alla costituzione mitico-poetica del sé, Ricœur non farà infatti che accentuare e drammatizzare maggiormente il problema, già sollevato da Nabert, della possibilità costante di un *occultamento dell'atto nel segno*. Al contempo, è la problematica della *verifica* che si è così trovata posizionata al centro dell'antropologia di Ricœur. Si può in effetti considerare che l'idea nabertiana di una “verifica” dell'affermazione originaria prefiguri con tutta evidenza i concetti d'attestazione e di riconoscimento, perché essa indica già la

²⁴ Qui si trova ad ogni modo l'interpretazione che ne fa Ricœur, fin dal 1962, nella “Prefazione” che dedica ad *Elementi per un'etica* in Paul RICŒUR, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992, pp. 225-236, traduzione italiana mia.

²⁵ «L'affermazione assoluta, che si afferma attraverso la mia affermazione, scrive Nabert, produce dunque insieme una certezza e un appello. L'appello è rivolto all'io affinché, nel mondo e nella durata, col dovere e, se occorre, col sacrificio, verifichi l'io sono e ne faccia una realtà. La certezza è l'attualità d'un rapporto che non è turbato né dalle debolezze, né dall'oblio, perché questo rapporto è immanenza all'io sono d'una affermazione che supera ogni molteplicità, così come elimina ogni separazione tra i soggetti», in Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Éditions Aubier, Paris 1962, tr. it. Fabio Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975, pp. 67-68.

²⁶ NABERT, *Elementi per un'etica*, pp. 77-108.

necessità di andare oltre una semplice interpretazione dei segni in cui si oggettiva il nostro atto di esistere, attraverso l'esigenza etica di un superamento dell'interpretazione nell'azione.

5. Le ragioni dell'abbandono del concetto di affermazione originaria

Come spiegare allora che Ricœur abbia infine scelto di abbandonare il concetto d'affermazione originaria per forgiare i suoi propri concetti di attestazione e di riconoscimento, dal momento che il suo progetto eredita peraltro di una difficoltà direttamente connessa allo statuto *epistemologico* ed *ontologico* dell'affermazione originaria? Secondo noi, è prima di tutto la posizione di Ricœur riguardo al *Saggio sul male* di Nabert quanto le sue reticenze a conservare un concetto di “coscienza pura” o di “io puro” che la filosofia di Nabert ha sempre associato alla sua analisi riflessiva della nozione d'affermazione originaria, che spiegano il suo abbandono progressivo del concetto d'affermazione originaria. Come spiegato chiaramente in un articolo del 1959 dedicato al *Saggio sul male*, Ricœur ha sempre rifiutato la conseguenza ultima della riflessione di Nabert sul male che conduce alla fine il filosofo ad imputare al male l'*alterità* e l'*individuazione della coscienza*. Dal momento che Nabert interpreta prima di tutto il “commercio delle coscienze” come una certa esperienza dell'Uno o della via unitiva delle coscienze, è in effetti portato ad escludere l'idea di una pluralità numerica dell'io puro e, di conseguenza, ad identificare la finitezza della pluralità delle coscienze al male stesso. Fin dall'inizio della sua opera filosofica e sotto l'influenza di Jaspers, Ricœur difende al contrario l'idea di un carattere insuperabile della *pluralità delle coscienze*; ed è per questo motivo che, contro Nabert, ci terrà sempre a ben distinguere «la pluralità originaria delle vocazioni personali e la gelosia che oppone ed isola le coscienze». ²⁷ Se l'affermazione di una *bontà originaria della pluralità delle coscienze*, solidale ad una distinzione irriducibile tra finitezza e male, non è stata effettivamente tematizzata ed approfondita nell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, è perché all'epoca della *Filosofia della volontà*, Ricœur considera questa antropologia come una semplice “bozza” destinata ad essere completata da un’*“empirica della volontà serva”* – che avrebbe dovuto descrivere la volontà prigioniera della colpa nella storia appoggiandosi su un dialogo con le scienze umane, il diritto e la filosofia politica – e da una *“poetica della volontà”*, il cui obiettivo centrale sarebbe stata la decodifica poetica delle esperienze di liberazione e di rigenerazione della nostra volontà. È dunque principalmente nel quadro di questa “poetica” che Ricœur avrebbe dovuto affrontare la questione della

²⁷ Paul RICŒUR, *L'Essai sur le mal*, in *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p. 248, traduzione italiana mia.

pluralità umana e dell'intersoggettività, poiché prevedeva inizialmente di concludere la *Filosofia della volontà* attraverso una riflessione poetica sull'amore e la relazione all'altro come fonti fondamentali dell'ispirazione del nostro volere. Ora, se si può stimare che le riflessioni di Ricœur sulla psicoanalisi e sul diritto riempiono una parte del programma iniziale dell'"empirica della volontà serva", d'altra parte, Ricœur non scriverà mai la "poetica della volontà" nei termini in cui era stata progettata nell'"Introduzione generale" della *Filosofia della volontà*. Nella misura in cui questa "poetica" in cerca di un volere rigenerato si sarebbe nutrita di una certa riappropriazione dell'esperienza religiosa, si può considerare che è la decisione presa da Ricœur – alla pubblicazione della *Filosofia della volontà* – di tenersi infine nella sospensione agnostica di una "*filosofia senza l'assoluto*" che l'ha progressivamente condotto a rinunciare a tale "poetica" ispirata della metafisica di Jaspers delle cifre della Trascendenza. In questo senso, noi pensiamo che bisogna dunque interpretare il rinnovamento dell'antropologia ricœuriana alla luce di una *sospensione della questione dell'assoluto*: ci sembra in effetti che è in uno stesso gesto che Ricœur opera una sospensione dell'assoluto prima di tutto intesa come sospensione dell'Uno, che abbandona la nozione di *io puro* ereditata da Nabert – troppo legata, ai suoi occhi, allo stesso tempo al problema dell'Uno e al concetto di coscienza –, e che si assume il compito di pensare su nuove basi un'ermeneutica del sé suscettibile di porre congiuntamente la questione della costituzione del sé, nella sua pretesa alla *veracità*, e la questione della *relazione all'altro* come condizione di possibilità di una formazione identitaria del sé.

6. Dalla testimonianza all'attestazione

Il paradosso qui è che il dialogo di Ricœur con la filosofia di Nabert non viene mai interrotto: pensiamo in effetti che è grazie ad una meditazione approfondita sulla questione della *testimonianza*,²⁸ direttamente ispirata all'ermeneutica della testimonianza delineata nel *Desiderio di Dio* (vale a dire nell'ultima opera incompiuta di Nabert), che

²⁸ Ci riferiamo qui a due articoli di Ricœur del tutto essenziali. Il primo, che data del 1972, è intitolato *L'ermeneutica della testimonianza*, ed è ampiamente dedicato ad un'analisi del Libro III del *Desiderio di Dio* ("Metafisica della testimonianza ed ermeneutica dell'assoluto"); il secondo, che data 1989, è intitolato "Levinas, pensatore della testimonianza" e si propone un paragone tra tre approcci filosofici circa la questione della testimonianza, in Heidegger, Nabert e Levinas. Si veda Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994: *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, pp. 83-105; *L'Herméneutique du témoignage*, pp. 107-139. Nota del traduttore: quest'ultimo saggio, intitolato *L'ermeneutica della testimonianza* e tradotto da Francesco Franco, si trova in *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108.

Ricœur metterà in opera un lavoro concettuale preparatorio che gli servirà in qualche modo da cantiere, per l'elaborazione dei suoi concetti di attestazione e di riconoscimento. Ora, se nel suo articolo dedicato a “L'ermeneutica della testimonianza”, Ricœur esamina effettivamente le condizioni di possibilità di un'ermeneutica della testimonianza concepita come ermeneutica dell'assoluto – poiché, come l'attesta l'idea di una “testimonianza assoluta dell'assoluto”, il progetto di Nabert è proprio quello di congiungere un'*esperienza* dell'assoluto a quest'*idea* dell'assoluto che costituisce la nozione di affermazione originaria – ciò non toglie che le analisi di *Sé come un altro* e di *Percorsi del riconoscimento* si terranno su un piano intersoggettivo situato al di sotto della problematica dell'assoluto, dell'Uno e del divino che regge l'ultima filosofia di Nabert.

Quali sono dunque i principali elementi di una filosofia della testimonianza che Ricœur riprende nella propria riflessione? Per essere brevi, si potrebbe dire che la nozione di testimonianza aggiunge all'idea di una *costituzione immaginaria e poetica del sé*, l'idea di un *impegno allo stesso tempo pratico ed etico*.

Non solamente la testimonianza suppone un *impegno pratico* che rinvia dall'interpretazione all'azione e dalla pluralità delle azioni alla storia del sé, ma implica inoltre un *impegno etico*, perché è sempre davanti agli altri che io testimonia e che sono pronto a rispondere moralmente dei miei atti. Ora, ci sembra precisamente che si debba cercare nel doppio impegno della testimonianza una *doppia replica*: da una parte, a ciò che costituisce il cattivo infinito dell'interpretazione poetica del sé, e d'altra parte, al rischio dell'illusione indefettibilmente legata all'idea di una costituzione immaginativa della soggettività umana.²⁹ Ai nostri occhi, senza mai identificarsi

²⁹ Anche se il presente articolo è incentrato sull'evoluzione dell'antropologia di Ricœur e dei suoi concetti guida, ci sembra importante sottolineare il fatto che ai nostri occhi, una ricerca parallela sull'evoluzione dell'epistemologia di Ricœur porterebbe a mettere in luce una stretta correlazione tra queste due evoluzioni. Per essere più precisi, la limitazione progressiva della funzione poetica assegnata all'immaginazione nell'ermeneutica ricœuriana del sé e l'importanza crescente conferita alla funzione pratico-etica della testimonianza hanno avuto secondo noi come conseguenza la trasformazione congiunta dell'antropologia e dell'epistemologia di Ricœur. Ai nostri occhi, è ciò di cui testimonia in modo esemplare l'evoluzione di Ricœur nell'interpretazione del concetto di rappresentanza che dovrebbe esprimere secondo lui il rapporto specifico dalla conoscenza storica al passato. Da *Tempo e racconto* a *La memoria, la storia, l'oblio*, si è in effetti passati da una rappresentanza ormai generata essenzialmente dalle risorse immaginative dell'analogia ad una rappresentanza ormai sostenuta principalmente dalla potenza pratico-etica della testimonianza; o, per dirlo altrimenti, si è passati dal “come” della metafora all’“attestazione/protestazione” del “come” della testimonianza. (Su tale questione, si veda in particolare l'articolo essenziale di RICŒUR intitolato: *La marque du passé* e pubblicato nella “Revue de métaphysique et de morale”, 1, gennaio-marzo 1998, pp. 7-31; così come le pagine 226-233, 375-395 di Paul RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, tr. it. Daniella Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003).

totalmente con l'idea di testimonianza,³⁰ la nozione d'*attestazione* sviluppata in *Sé come un altro* ha giustamente la funzione di raccogliere queste due dimensioni pratica ed etica della testimonianza, in modo da integrarle ormai alla costituzione identitaria del sé. Da un lato, l'attestazione eredita proprio della dimensione pratica della testimonianza poiché, come la testimonianza, dà una "battuta d'arresto" al cattivo infinito dell'interpretazione e della costituzione mitico-poetica del sé.³¹ Ma d'altro lato, questa battuta d'arresto non può mai essere oggetto di una certezza teorica o di una conoscenza speculativa ed è per questo motivo che, in quanto emana da un'affermazione pratica del sé, esso implica, nella sua *esigenza di veracità*, un impegno morale verso gli altri. In altri termini, se l'attestazione, come la testimonianza, pretende di darci un accesso all'*esperienza viva*, non è perché essa potrebbe fare oggetto di una verifica empirica o di una riappropriazione speculativa, ma è perché essa costituisce la sola replica possibile al sospetto riguardo la possibilità stessa di una costituzione poetica del sé.³² Si ritrova in questo senso il doppio statuto, *epistemico* ed *ontologico*, del concetto di attestazione. Se, da un punto di vista epistemico, l'attestazione non è un'opinione che corrisponderebbe a un grado inferiore del sapere ma una credenza non-dossica, una fiducia nelle nostre capacità (capacità di dire, di fare, di riconoscersi personaggio del racconto e di rispondere dei nostri atti) che si apparenta dunque a una *certezza pratica*; da un punto di vista ontologico, essa è allo stesso tempo animata da una mira ontologica o da una "veemenza ontologica" che attraversa il fenomeno del sé. In altri termini, essa è la certezza pratica che ognuno ha d'essere al modo dell'ipseità, vale a dire secondo un *modo d'essere* suscettibile di trovare la sua espressione adeguata in un'ontologia dell'atto e della potenza.

Si può considerare, a questo titolo, che la questione dell'*identità narrativa* incentri tutte le sfide antropologiche della novità di questo concetto ricœuriano di attestazione. Il concetto d'identità narrativa, delineato per la prima volta in *Tempo e racconto* e

³⁰ Noi pensiamo che la distanza tra i due termini si spieghi ancora qui attraverso la sospensione agnostica della questione dell'assoluto, dell'Uno e del divino che segna la filosofia di Ricœur all'uscita della *Filosofia della volontà*; perché è nell'esperienza religiosa che il senso del concetto d'attestazione sembra sovrapporsi quasi del tutto completamente al senso del concetto di testimonianza. Tuttavia, come ne testimonia il riferimento di Ricœur al concetto heideggeriano di attestazione in *Essere e tempo* (riferimento che si ritrova tanto nel suo articolo del 1989 dedicato alla testimonianza in Levinas quanto in *Sé come un altro*), sembra che il filosofo abbia giustamente cercato un concetto più neutro e più originario che potesse servire da pietra angolare alla sua ermeneutica del sé.

³¹ «La testimonianza, scrive Ricœur, è l'*anankhé sténai* dell'interpretazione. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine», in RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, p. 99.

³² Come scrive Ricœur: «Si attesta là dove si contesta», in RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, p. 101.

pienamente elaborato in *Sé come un altro*, corrisponde in effetti a una ripresa e ad un approfondimento della problematica del “cuore” sulla quale terminava *L'uomo fallibile*.

Se il principale guadagno di *Tempo e racconto* consisteva nel mettere in luce la funzione essenziale del *potere funzionale* del racconto nella costituzione di un'identità narrativa del sé, l'apporto della rielaborazione concettuale del concetto d'identità narrativa in *Sé come un altro* – alla luce della doppia dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* e dell'*ipse* e dell'*alterità* – consiste giustamente a *congiungere ormai il carattere funzionale del racconto di sé all'attestazione*, in modo da conferire all'identità narrativa un autentico ancoraggio pratico e ontologico. Per evocare innanzitutto la prima dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, l'identità narrativa si presenta in un primo tempo come la mediazione privilegiata di questi modi di permanenza nel tempo costitutivi di sé che sono, da una parte, la “persistenza-medesimezza” del carattere e, d'altra parte, la “perseveranza-ipseità” del mantenimento di sé nella promessa. Per Ricœur, se la mediazione dialettica dell'identità-medesimezza del carattere e dell'identità-ipseità della promessa ha proprio per obiettivo l'unità narrativa della vita del sé, essa è tuttavia in grado di produrre solamente un «misto instabile tra fabulazione ed esperienza viva». ³³ In questo senso, anche se la finzione apporta il suo contributo insostituibile alla messa in forma del mantenimento di sé della promessa, essa non è tuttavia sufficiente a rendere conto della *capacità* del sé a promettere. Per Ricœur, in effetti, la capacità eccede doppiamente il potere funzionale che il sé è suscettibile di mettere in opera: non solamente essa trova la sua origine nella pluralità umana e non nel sé isolato ma, inoltre, si basa fondamentalmente sull'esigenza morale di rispondere dei nostri atti davanti ad altri. Allo stesso tempo, ciò che conferisce in ultima istanza la portata ontologica alla nozione d'identità narrativa, è la nostra capacità di *testimoniare* davanti agli altri della nostra ipseità, attraverso la promessa mantenuta.

In questa prospettiva, ciò che fa dunque l'originalità del nostro potere di raccontarci, è che ciò non implica solamente una dialettica dell'essere e dell'atto che è in fondo una dialettica dell'*auto-afezione*, ma rinvia ugualmente ad una *dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro* che è una *dialettica dell'afezione e dell'auto-afezione*. In altri termini, l'identità narrativa, dal momento che fa da cerniera tra descrizione e prescrizione, comporta una dimensione *etica e intersoggettiva* assolutamente capitale ed implica, oltre la dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, una dialettica complementare dell'*ipse* e dell'*alterità*. Non solamente, in effetti, tutta la storia della vita è intrecciata in altre storie di vita, ma la tesi di Ricœur è che, per almeno due ragioni, un'attestazione di sé isolata non saprebbe mantenersi e rinnovarsi senza il soccorso d'altri. La prima ragione della dipendenza verso altri, è che

³³ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 255.

la sola relazione all'altro permette al sé di *attualizzare i suoi poteri*, vale a dire passare dalla *capacità auto-assertiva* all'*esercizio effettivo* di questa capacità. La seconda, è che solamente la *responsabilità etica verso altri* è finalmente suscettibile di conferire all'ipseità la sua consistenza e la sua coesione. In questo senso, non c'è dubbio che il riferimento all'etica di Levinas giochi un ruolo del tutto decisivo nell'antropologia di *Sé come un altro*: conferisce in effetti all'attestazione quella dimensione etica e intersoggettiva senza la quale la veemenza ontologica dell'auto-asserzione di sé rischierebbe di perdersi nei meandri dell'immaginario. Senza l'*ingiunzione etica* dell'altro e senza il potere che ha il sé di rispondere all'accusa attraverso l'accusativo: *me voici!* eccomi! – secondo un'espressione cara a Levinas – l'immaginazione narrativa, da sola, non saprebbe mai sfuggire ai rischi di una dissoluzione del sé. In altri termini, è perché il sé è reso responsabile dall'attesa dell'altro, che è capace di un impegno etico e morale che rappresenta come una "battuta d'arresto" rispetto al *cattivo infinito dell'erranza delle variazioni imaginative del sé*. Si può dire in questo senso che ciò che fa la novità incontestabile del concetto di attestazione rispetto al concetto anteriore di affermazione originaria, è la dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro che avviluppa nelle sue pieghe. Poiché, in modo ormai esplicito, l'atto non è più identificato all'Uno, appare allora che queste tre figure dell'*alterità* che distingue il "Decimo studio" di *Sé come un altro* – vale a dire: il corpo proprio, l'altro e la coscienza, intesa al senso del *Gewissen* – corrispondono infatti a tre modellamenti possibili dell'atto. Per essere più precisi, il corpo proprio, l'altro e la coscienza si presentano ormai come *tre nuclei irriducibili dell'atto* la cui unità non saprebbe essere fondata in un Atto puro ma può solamente essere appresa attraverso l'idea di una "*unità analogica dell'agire umano*".³⁴ Se l'attestazione è proprio il tipo di certezza che corrisponde a un *cogito* lacerato e se indica un'ontologia dell'atto e della potenza, dobbiamo dunque allo stesso tempo aggiungere che essa è un'"attestazione essa stessa lacerata", nella misura in cui l'alterità unita all'ipseità si attesta essa stessa in alcune esperienze disperate.

³⁴ Nella misura in cui il "Decimo studio" di Paul RICOEUR, *Sé come un altro*, si riferisce inoltre per la prima volta all'idea di un «fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo», p. 421, sul quale si staglia precisamente l'agire umano, la questione aperta è tuttavia di sapere se questo «fondo di essere ad un tempo potente et effettivo» può essere considerato, in una prospettiva d'ispirazione spinozista, come una figura dell'Uno o, invero, se esprime – in una prospettiva che ci sembra più fedele agli intenti profondi dell'ermeneutica di Ricoeur – la trascendenza del mondo, al di sotto della trascendenza radicale dell'Uno.

7. Dall'attestazione al riconoscimento

Ci sembra quindi che la transizione tra *attestazione* e *riconoscimento* ci sia data dal concetto di *capacità* che è certamente già presente in *Sé come un altro*, ma che si impone soprattutto nella ripresa riflessiva che fa Ricœur – in *La memoria, la storia, l'oblio* ma anche più ampiamente in diversi articoli³⁵ pubblicati tra il 1990 e il 2004 – dei principali guadagni dell'antropologia dell'attestazione sviluppata in quest'opera. Ciò che fa, in effetti, tutto l'interesse del concetto di capacità, è che presenta un carattere sintetico che trascende tanto un'opposizione rigida tra *potenza e atto* che un'opposizione massiva tra *etica ed ontologia*.

Per Ricœur, parlare di una fenomenologia ermeneutica dell'uomo capace, significa parlare di un'antropologia filosofica centrata sull'esperienza dell'*Io posso*, nella sua dimensione allo stesso tempo *virtuale ed effettiva*.

Il concetto di capacità deve dunque ben essere interpretato come un concetto *misto*: non solamente perché designa allo stesso tempo un potere e l'esperienza effettiva di questo potere, ma anche perché esprime allo stesso tempo un potere e un'esigenza morale legata all'esercizio di questo potere. Se si può considerare che si tratta di un concetto che implica, come si è visto, una certa dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro, non c'è dubbio, allo stesso tempo, che indichi una certa esperienza dell'*essere come atto* che ha sempre preceduto la presa di coscienza delle nostre capacità.

Al di là dell'abbandono del concetto d'affermazione originaria, ci sembra che, in quest'ultima fase della sua riflessione antropologica che conduce a *Percorsi del riconoscimento*, Ricœur continui infatti, a modo suo, un'esegesi sempre più approfondita della nozione di Nabert. Se, come testimonia chiaramente il suo articolo del 1989 dedicato a “Emmanuel Levinas, pensatore della testimonianza”, tenta ormai, sui passi dell'ermeneutica della testimonianza di Nabert, di aprirsi una via mediana, tra l'*ontologia senza etica* di Heidegger e l'*etica senza ontologia* di Levinas, si può ugualmente considerare che la messa in luce di un *primato dell'essere come atto sui nostri poteri e le nostre capacità* lo conduce direttamente alla radice stessa dell'idea di *riconoscimento*. Perché, a titolo primordiale, sembra che la specificità stessa del concetto di riconoscimento sia di caratterizzare prima di tutto un certo *rapporto a ciò che ci precede o ci oltrepassa*.

Ora, colpisce notare che Nabert caratterizzasse già la presa di coscienza dell'affermazione originaria che ci costituisce in termini molto vicini a quelli di

³⁵ È il caso in particolare di un articolo decisivo del 1994 pubblicato inizialmente nella *Revue de métaphysique et de morale*, poi ripreso nel 1995 in *Riflessione fatta*: Paul RICŒUR, *Dalla metafisica alla morale*, in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, tr. it. Daniella Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Editoriale Jaca Book, Milano 1998, pp. 99-131.

riconoscimento. Come lo sottolineava nettamente in *Elementi per un'etica*: «Infatti, l'io sono, lungi dall'essere posizione autonoma d'un soggetto, non è altro che l'affermazione assoluta che si afferma mediante l'atto d'una coscienza che diventa coscienza di sé, nel momento in cui essa scopre di non esistere per sé». ³⁶ In questo senso, si potrebbe dire che il concetto di riconoscimento, a differenza del concetto d'attestazione che equivale a una sorta di *posizione pratica del sé*, mette maggiormente l'accento sull'esperienza della *passività* e dell'*alterità* al cuore del sé: è il segno della passività di un sé che, nel momento stesso in cui si afferma, scopre che non è affatto *per sé*.

A questo titolo, quanto costituisce l'apporto principale del concetto di *riconoscimento-attestazione* che caratterizza il riconoscimento di sé in *Percorsi del riconoscimento*, è che radica l'attestazione in un'*esperienza più originaria* del riconoscimento implicito dei nostri poteri e della nostra responsabilità e che ci lascia così comprendere l'attestazione come la *ripresa riflessiva* di una precomprensione più originaria dell'*Io posso*. Allo stesso tempo, la lista delle capacità umane si allunga, poiché, alle capacità già evocate nell'antropologia di *Sé come un altro*, si aggiungono, da una parte, la capacità di promettere e la capacità di ricordarsi – tutti e due legati alla costituzione temporale del sé –, e d'altra parte, le capacità sociali o “capabilità” che fanno la transizione tra il riconoscimento di sé e il riconoscimento reciproco.

Se fino a *Sé come un altro*, l'essenziale delle analisi antropologiche di Ricœur era stato consacrato alle *sintesi emergenti*, che queste fossero d'ordine teorico, pratico o linguistico (come è il caso delle sintesi immaginative della metafora o del racconto), sembra che l'approfondimento crescente della questione della “*connessione della vita*” (*Zusammenhang des Lebens*) elaborata da Dilthey in unione con la questione dell'ipseità abbia condotto progressivamente Ricœur – soprattutto a partire da *La memoria, la storia, l'oblio* – a mettere in luce una certa filosofia dell'*essere-nel-mondo* e delle “sintesi passive”, nell'obiettivo di svelare la base *antepredicativa della costituzione poetico-pratica del sé*.

È così che al termine dell'itinerario filosofico di Ricœur la problematica del riconoscimento incrocia ancora, ma parzialmente, la problematica del *consenso* all'involontario assoluto e alla vita che aveva occupato l'ultima parte del *Volontario e l'involontario*. Se il movimento d'insieme di *Percorsi del riconoscimento* consiste nel passare dal riconoscimento attivo di qualche cosa e di sé stesso alla domanda d'essere riconosciuto dagli altri – vale a dire dall'uso del verbo “riconoscere” alla voce attiva al suo uso alla voce passiva – il dispiegamento interno di ognuna delle tre parti dell'opera è lui stesso animato da un movimento di *decentramento della soggettività* in direzione delle

³⁶ NABERT, *Elementi per un'etica*, p. 68.

“cose stesse” che fanno l’oggetto del riconoscimento. Poiché l’opera tutta intera rivendica la possibilità di replicare alla prima rivoluzione copernicana centrata sulla soggettività attraverso una “seconda rivoluzione copernicana”³⁷ che *reinserisce il cogito nell’essere* e decentra la riflessione in direzione delle “cose stesse” e delle persone con le quali il sé è in relazione, si può considerare in questo senso che *Percorsi del riconoscimento* riannoda ugualmente, almeno in modo parziale, con il progetto di una “poetica della volontà” inizialmente formulato nella *Filosofia della volontà*.

In questa prospettiva, ciò che fa, ai nostri occhi, la grande novità del concetto ricœuriano di riconoscimento rispetto a quello di attestazione, è il fatto che rivendica la possibilità di un *accesso diretto all’esperienza viva* che va al di là di un semplice impegno pratico generato da una veemenza ontologica. Come ne testimonia il capitolo III della prima parte di *Percorsi del riconoscimento* intitolato: “La rovina della rappresentazione”, Ricœur prende atto del congedo dato alle filosofie del soggetto così come dell’uscita correlativa del «cerchio magico della rappresentazione»³⁸ per riferirsi ormai a delle esperienze che oltrepassano frontalmente le attività costituenti della coscienza ed operano in modo decisivo a un piano antipredicativo.³⁹ Ora, ciò che è nuovo, in queste esperienze che Ricœur mette d’ora in poi al centro della sua antropologia è che, se, da un lato esse procedono bene dalle nostre capacità, d’altro lato, esse ci segnano allo stesso tempo come degli eventi che sembrano oltrepassare queste stesse capacità. È, per eccellenza, il caso del riconoscimento memoriale, perché funziona precisamente come un’esperienza nella quale una certa discriminazione dell’anteriore e dell’irreale si manifesta. In quello che Ricœur definisce significativamente “il piccolo miracolo” del riconoscimento memoriale si svela così una capacità di distinguere *finzione* e *ricordo*, vale a dire una capacità inedita di differenziazione tra *l’immaginazione* e la *memoria*, che indica la possibilità di un accesso pratico al *reale*, al di là della costituzione poetica del sé.

Ci sembra, per concludere, che è la stessa convergenza tra riconoscimento ed esperienza che presuppone – al capitolo V della terza parte di *Percorsi del riconoscimento* intitolato: “La lotta per il riconoscimento e gli stati di pace” – il riferimento che fa Ricœur a queste *esperienze pacificate di riconoscimento reciproco*, capaci secondo lui di replicare all’idea hegeliana di una necessaria conflittualità della ricerca del riconoscimento. Ciò che colpisce molto, è che l’esperienza di un riconoscimento

³⁷ Ricœur utilizza quest’espressione di «seconda rivoluzione copernicana» nel primo studio di *Percorsi del riconoscimento*, p. 33, ma tale espressione era già stata utilizzata a più riprese nella *Filosofia della volontà* per caratterizzare la riforma necessaria della filosofia riflessiva che richiede una “poetica della volontà”.

³⁸ RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 67.

³⁹ Sono allora le vie di una nuova filosofia dell’immaginazione, implicata nell’esplicitazione del nostro essere-nel-mondo e nella costituzione originaria del tempo che Ricœur delinea.

simbolico nella mutualità del dono sembra giocare qui, verso il *cattivo infinito del desiderio di riconoscimento*, il ruolo che giocava la testimonianza verso il *cattivo infinito delle variazioni immaginative e delle interpretazioni conflittuali del sé*. Potremmo dire, in questo senso, che l'ultima tappa dell'antropologia filosofica di Ricœur ci conduce così ad una certa concezione del riconoscimento reciproco come *testimonianza reciproca*. Così come Jaspers parlava di un "rapporto d'esistenza ad esistenza", allo stesso modo in cui Nabert parlava di un "rapporto d'atto all'atto", l'ultimo Ricœur tenta di pensare una comunicazione delle testimonianze capace di generare l'attestazione di sé. Se, evidentemente, il riconoscimento reciproco appare ormai come una condizione di possibilità del riconoscimento-attestazione di sé, l'intersoggettività non è tuttavia situata in posizione di fondamento assoluto. Bisognerebbe dire piuttosto che, nelle sue riflessioni sempre in cammino e mai terminate sulla questione dell'identità e della mediazione umana, Ricœur è in cerca di un certo equilibrio tensionale tra queste due figure dell'alterità che sono, da una parte, l'"Altezza" della coscienza e d'altra parte, l'"Esteriorità" d'altri.

Fino alla fine, il sé di Ricœur resta dunque un *sé relazionale*: ma alla relazione verticale del sé al suo principio animata da una dialettica dell'essere e dell'atto è venuta progressivamente ad aggiungersi una relazione del sé all'altro, essa stessa governata da una dialettica della dissimmetria e della reciprocità costitutiva di ogni riconoscimento umano autentico. Se l'antropologia di Ricœur, in ragione del suo carattere *riflessivo*, resta certo nell'orbita di una *filosofia del giudizio*, e se l'attestazione rappresenta in questo senso l'istanza del giudizio che fa fronte al sospetto, la sua progressione nel corso del tempo testimonia invece di uno sforzo costante per liberare il *giudizio pratico-etico* dell'impresa di ogni teoria della conoscenza al fine di darci accesso alla significazione profonda della nostra esperienza morale.

Lungi dall'affermare che il riconoscimento venga dunque a sostituirsi all'attestazione, il riconoscimento è piuttosto ciò che la completa e l'arricchisce, radicando sempre più in basso – nel desiderio, nell'intersoggettività e nella vita – *l'affermazione poetico-pratica* di un sé in cerca della verità.

Nota bibliografica

Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida: L'enjeu de la métaphore*, P.U.F, Paris 2006.

Gaëlle FIASSE, *Paul Ricœur: de l'homme faillible à l'homme capable*, P.U.F, Paris 2008.

Michaël FÈSSEL, Olivier MONGIN, *Paul Ricœur: de l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF Éditions, Paris 2005.

- Domenico JERVOLINO, *Ricœur: Herméneutique et traduction*, Éditions Ellipses, Paris 2007.
- Richard KEARNEY, *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.
- Richard KEARNEY, *L'imagination narrative, entre l'éthique et la poétique*, in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 283-304.
- Johann MICHEL, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006.
- Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Éditions Aubier, Paris 1962; tr. it. Fabio Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975.
- Paul RICŒUR, *Civiltà universale e culture nazionali*, in ID., *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. Alessandro Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992.
- Paul RICŒUR, *Dalla metafisica alla morale*, in ID., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; tr. it. Daniella Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 99-131.
- Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1964; tr. it. Alessandro Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994.
- Paul RICŒUR, *J'essaie d'être un médiateur*, Intervistato da Yves de Gentil-Baichis, La Croix, 17 novembre 1971.
- Paul RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, in ID., *Testimonianza, parola e rivelazione*, tr. it. Francesco Franco, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108.
- Paul RICŒUR, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione. Per una teoria generale dell'immaginazione*, in ID., *Du Texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris 1986; tr. it. Giuseppe Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-228.
- Paul RICŒUR, *La marque du passé*, "Revue de métaphysique et de morale", 1, gennaio-marzo 1998, pp. 7-31.
- Paul RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000; tr. it. Daniella Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- Paul RICŒUR, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992.

- Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; tr. it. Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- Paul RICŒUR, *Paul Ricœur: Anthologie*, testi scelti e presentati da Michaël Fœssel e Fabiel Lamouche, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Éditions Aubier, Paris 1949; tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà*, Marietti Editore, Genova 1990.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'Homme faillible*, Éditions Aubier, Paris 1960; tr. it. Maria Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it. Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2015.
- Bernard STEVENS, *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.
- Yasuhiko SUGIMURA, *L'Homme, médiation imparfaite. De L'Homme faillible à l'herméneutique du soi*, in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 195-217.
- Alain THOMASSET, *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996.
- Alain THOMASSET, *L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet*, "Études théologiques et religieuses", 80, 2005, pp. 525-541.
- Marc Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études ricœuriennes/Ricœur Studies", 1, 1, 2010, pp. 34-44.

IL DILEMMA DELL'IDENTITÀ

Francesco Remotti e Paul Ricœur a confronto

Paolo FURIA

(Università degli Studi di Torino)

Abstract: In this article I will establish a dialogue between the theory of identity elaborated by Paul Ricœur in *Oneself as Another* and the dismissal of the concept of identity suggested by the anthropologist Francesco Remotti in *L'ossessione identitaria*. From this confrontation it is possible to draw some useful insights about the peculiar position of Ricœur with regard to the controversy between the modern and the postmodern – a controversy that Ricœur has never dealt with in straightforward terms. If, on the one hand, Ricœur's emphasis on the narrative character of the self seems to be in line with the postmodern cultural climate, on the other hand his efforts to save the self from radical deconstruction seems to fit with the modern project. In the first paragraph of the article, I will show how this ambiguity makes it difficult to determine whether Ricœur's thought can be reduced to either a modern or a postmodern framework. I will also outline Ricœur's multifaceted stance over structuralism and post-structuralism in cultural anthropology. In the second paragraph, I will discuss in more detail the criticisms formulated by Remotti towards the *idem/ipse* dialectic expounded by Ricœur in *Oneself as Another*. According to Remotti, Ricœur carries out a sophisticated and specious revival of a reactionary conception of identity understood as a self-sufficient substance. In the third and last paragraph, I will answer to Remotti's criticisms by showing that the identity-*idem*, far from being a substance, is inherently dependent and defined by otherness.

Keywords: Identity, Ipseity, Sameness, Self, Substance.

1. Ermeneutica e post-strutturalismo

Paul Ricœur non è moderno e non è postmoderno. È questa forse l'unica conclusione da trarre, dopo aver preso in considerazione diversi giudizi e interpretazioni espressi ormai nell'arco di quarant'anni di dibattito. Non sono mancati tentativi di ricondurre Ricœur all'uno o all'altro orizzonte, soprattutto tra gli anni Ottanta e i primi Duemila, quando il dibattito sul postmoderno era la spia di un profondo ripensamento delle categorie filosofiche, epistemologiche e artistiche nel contesto euroamericano dentro e fuori dall'accademia. Ricœur non si è mai prestato al gioco della riduzione del proprio pensiero – né di quello degli autori con cui dialoga – all'epoca, la quale in termini ricœuriani può essere compresa tutt'al più come uno

sfondo storico operativo, da cui sorgono questioni e domande che ciascun autore affronta in conversazione con altri. In assenza di una posizione netta di Ricœur, dunque, il filosofo ha potuto apparire ora moderno ora postmoderno a seconda della prospettiva adottata dall'interprete.¹ Per fare due esempi: da una parte, Richard Palmer, in un articolo del 1983, utilizza in modo equivalente le espressioni “ermeneutica filosofica” e “ermeneutica postmoderna”, tra i cui esponenti è annoverato Ricœur, per indicare che: «vi sono risorse, nell'ermeneutica filosofica, che ci permettono di superare i presupposti su cui erano basati i precedenti modi di interpretazione del testo». ² D'altra parte, pochi anni dopo, l'esponente dell'ermeneutica postmoderna John Caputo sancirà il carattere ancora moderno della razionalità ricœuriana, contraddistinta dalla continua ricerca di mediazioni concettuali tra: «*mythos* and *logos*, libertà e necessità, Hegel e Freud, verità e metodo, spiegazione e comprensione, strutturalismo e umanesimo, Habermas e Gadamer, filosofia analitica e ermeneutica, senso e referenza». ³ È tuttavia chiaro che entrambe le interpretazioni di Palmer e Caputo dicano più delle loro opinioni sullo statuto e sul compito dell'ermeneutica, nonché della loro posizione nel dibattito sul postmoderno, che non del pensiero di Ricœur.

Il confronto tra Ricœur e la temperie post-strutturalista dell'ultima parte del Novecento, condotto da Johann Michel in *Ricœur e i suoi contemporanei* (2013), può offrire spunti più precisi per orientarci in questo conflitto di interpretazioni. Pur potendosi i termini “strutturalista” e “post-strutturalista” riferire a ampie costellazioni di approcci non coincidenti, lo strutturalismo identifica un orientamento epistemologico e metodico chiaro, a differenza del moderno che designa piuttosto un processo molto esteso nel tempo, attraversato da significative tensioni storiche e costituito da una pluralità di fenomeni complessi. Com'è noto, Ricœur si è confrontato con lo strutturalismo in diversi campi, dalla linguistica all'antropologia culturale, senza rinnegarlo come metodo adatto a spiegare alcuni fenomeni, ma rifiutando la pretesa di certi suoi esponenti di farne una filosofia prima, volta a ridurre eventi e significati alle

¹ Johann Michel ha parlato di un vero e proprio “conflitto di interpretazioni”, «in particolare [...] per quanto riguarda il ruolo che la modernità occupa nel suo pensiero» (Johann MICHEL, *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur*, tradotto nel presente numero, pp. 17-34).

² Richard E. PALMER, *Postmodern Hermeneutics and the Act of Reading*, “Notre Dame English Journal”, 15, 3, 1983, p. 57, trad. mia.

³ John D. CAPUTO, James L. MARSH, Merold WESTPHAL (a cura di), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992, p. 3, trad. mia.

condizioni formali del loro darsi.⁴ Il post-strutturalismo, nel suo impegno decostruttivo verso le filosofie prime e i principi apriori, rifiuta la pretesa naturalistica dello strutturalismo nello stesso modo. Dal momento che nello strutturalismo può essere colta una forma particolarmente raffinata del razionalismo moderno, è possibile cogliere nelle epistemologie post-strutturaliste un qualche nesso con il contesto culturale più generalmente connotato come postmoderno. Ciò non basta a fare di Ricœur un post-strutturalista, tantomeno un postmoderno. La via ricœuriana si contraddistingue infatti per il singolare tentativo di integrazione del metodo strutturale in una più ampia storia del significato. All'assoluto delle strutture Ricœur contrappone quello che si potrebbe definire l'assoluto dell'evento e del significato: in piena coerenza con l'ermeneutica filosofica di matrice ontologica e in ultimo con l'orizzonte kerigmatico del cristianesimo, evento e significato sono "sciolti" dalle condizioni materiali e formali del loro emergere, non dipendono infine da esse. Per questo François Dosse nella sua monumentale *Storia dello strutturalismo* (1992) ha notato come, tanto per lo strutturalismo quanto per il post-strutturalismo: «L'avversario riconosciuto è l'ermeneutica e il suo approccio interpretativo, che sarebbe volto a restituire una verità ultima del testo».⁵ Strutturalismo e post-strutturalismo, in questa chiave di lettura, sono in continuità almeno in quanto respingono l'idea di verità in termini di contenuto di senso; anche se non si può imporre una troppo facile sovrapposizione di strutturalismo e moderno, è lecito chiedersi se non si possa riscontrare la stessa diffidenza nella gran parte della filosofia moderna, a partire dalla kantiana ricerca intorno alle pure forme del conoscere e dell'agire. L'ipotesi che il contenuto di senso di un evento, del linguaggio, di un testo, sia irriducibile e ulteriore rispetto alle sue condizioni strutturali o genetiche assume agli occhi degli strutturalisti e dei post-strutturalisti un sinistro connotato reazionario, quando per esempio viene suggerito che vi siano culture che si lasciano effettivamente ridurre alla combinatoria degli elementi del sistema e altre che le resistono meglio. Fatalmente proprio Ricœur attira su di sé questa critica quando distingue le società totemiche da quelle kerigamiche: il maestro strutturalista Claude Lévi-Strauss si chiede se Ricœur non stia proponendo una vera e propria «differenza intrinseca tra due specie di civiltà e pensiero»,⁶ laddove invece sarebbe più appropriato concedere ai membri di

⁴ Cfr. almeno Claude LEVI-STRAUSS, Paul RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss novembre 1963*, "Esprit", 322, 1963, pp. 628-653, e l'articolo di RICŒUR del 1963 *Structure et herméneutique* (in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 41-76).

⁵ François DOSSE, *Histoire du Structuralisme, tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992, p. 273, trad. mia.

⁶ LEVI-STRAUSS, RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage"*, p. 3, trad. mia.

ogni società il diritto di pensare alla propria tradizione culturale in termini di significati non riducibili alle strutture, lasciando allo scienziato sociale il freddo compito di operare tale riduzione. Al di là dell'intento sottilmente apologetico di cui dà effettivamente prova Ricœur in questo dialogo del 1963, resta la questione se il punto di vista teorico secondo il quale il significato non può essere integralmente ridotto alle condizioni strutturali o genetiche del suo emergere finisca necessariamente per implicare il particolarismo politico-culturale. In fondo, le critiche della galassia postmodernista in tutte le sue declinazioni postcoloniali, femministe, anti-speciste e post-umaniste hanno per obiettivo la pretesa del razionalismo moderno di ergere i propri contenuti culturali a pura forma valida universalmente, quindi storicamente adottata come metro di paragone di tutti gli altri contenuti culturali. Lo scienziato sociale distaccato di cui parla Lévi-Strauss è in realtà lo stesso uomo occidentale che pretende che nel proprio contenuto culturale vi sia un resto irriducibile; solo che, pensando di risultare meno aggressivo, chiama questo resto irriducibile “forma”, “condizione di possibilità”, “trascendentale”, garantendosi così di poter parlare ancora *sull'alterità*, invece che *con l'alterità*. Per questo alcuni autori dell'antropologia post-strutturalista sembrano più interessati a prendere le distanze dallo strutturalismo e dalle consuete pratiche classificatorie dell'antropologia consolidata che non dall'approccio dialogico di Ricœur. Si tratta, secondo l'antropologo Francis Affergan, di:

delineare i contorni di una teoria dell'interlocuzione dialogica in antropologia, fondata su quanto è stato dimenticato: il corpo, la presenza, lo sguardo, il confronto delle durate, le apprensioni. Partendo da questi incisi, l'Altro non potrà più occupare uno spazio strutturale, ridotto al concetto del suo dirimpettaio, ma dovrà tessere, maglia dopo maglia, con l'osservatore, lo stesso elemento di riflessione che preserverà l'identità di ciascuno.⁷

Nella proposta di Affergan, che in più parti del suo *Esotismo e alterità* si rifà esplicitamente a Ricœur, in gioco non è tanto la pretesa irriducibilità dell'evento e del significato, quanto il fatto che significati e eventi non possano essere spiegati in termini puramente oggettivi, al di fuori di una relazione dialogica tra scienziato sociale e comunità osservata. È possibile scorgere qui una risposta alla critica che ha accomunato strutturalisti e molti post-strutturalisti, secondo la quale l'ermeneutica filosofica attribuisce al testo un contenuto di verità ultimo e non ulteriormente riducibile. La verità in gioco non sarebbe quella del contenuto dogmatico che si impone sulle ragioni della critica, ma la verità relazionale di un significato che contribuisce a rispondere alle domande di senso e identità delle persone e delle comunità implicate.

⁷ Francis AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, tr. it. E. Turbiani, *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.

Questa interpretazione è tuttavia destinata a non convincere i più radicali esponenti del post-strutturalismo in filosofia e nelle scienze sociali. Anche ammesso che l'ermeneutica filosofica non consista nella surrettizia riproposizione del dogmatismo premoderno contro la critica, moderna o postmoderna, il richiamo a una verità relazionale chiama in causa concetti della tradizione umanistica quali identità e soggetto, con tutti i rischi di ipostatizzazione che portano con sé. Va subito precisato che i concetti di soggetto e identità non coincidono né storicamente, né concettualmente, né giuridicamente. L'idea di identità nasce sul terreno della logica, passa alla metafisica attraverso la nozione di sostanza e diventa problematica proprio con la modernità, quando, perduto il supporto metafisico della sostanza, vien fatta essenzialmente dipendere dalle operazioni di identificazione e riconoscimento del soggetto.⁸ Il soggetto, invece, si sviluppa in concomitanza con la critica del concetto di sostanza e, se vogliamo, a compensazione della sua crisi. Se il gesto inaugurale della filosofia moderna può essere colto nell'identificazione di sostanza e soggetto proposta da Cartesio, la critica empirista alla nozione di sostanza e all'identità personale apre la strada a un'idea di soggetto come condizione di possibilità e principio unitario di tutte le rappresentazioni, presupposto in qualsiasi io empirico. In linea di principio, il soggetto moderno si vuole universale, nelle parole di Alain Touraine un «essere di diritto» che non coincide con «l'essere sociale definito per le sue identità e appartenenze»:⁹ ma già con l'idealismo hegeliano è chiarito come anche il soggetto universale emerga storicamente, e precisamente nel contesto dell'Europa cristiana. Nel dibattito post-strutturalista e postmoderno la critica al soggetto e quella all'identità procedono spesso di pari passo perché il soggetto moderno appare come un'identità locale dimentica della propria parzialità.¹⁰ Ora, il pensiero di Ricœur preserva lo spazio per una nozione universale di soggettività, di cui si ha traccia nel concetto di ipseità, e per una nozione di identità particolare: l'identità-*idem* di *Sé come un altro* (1990). La combinazione peculiare di queste due dimensioni permette in effetti di pensare uno spazio di resistenza nei confronti di ogni possibile dogmatismo del significato, poiché il significato fa “senso” solo per una soggettività a sua volta aperta verso l'esterno. D'altra parte, il costituirsi stesso del sé in relazione con la sfera del significato in cui è da sempre

⁸ A questa storia RICŒUR si dedica nel primo studio dei *Parcours de la reconnaissance* (tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005), intitolato appunto “Riconoscimento come identificazione”.

⁹ Alan TOURAINE, *Penser autrement*, tr. it. E. Sparano, *Il pensiero altro*, Armando, Roma 2009.

¹⁰ Lo stesso concetto di modernità, osserva Appadurai, «appartiene a quel piccolo gruppo di teorie che allo stesso tempo dichiarano e desiderano di essere applicabili universalmente» (Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, tr. it. P. Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001, p. 3).

immerso permette di evitare l'ipostatizzazione del soggetto come «maestro del senso».¹¹ Ancorché non ipostatizzati, soggettività, identità e significato sono da Ricœur preservati, ripensati, rinnovati: per questa ragione, i teorici più radicali del postmoderno o delle epistemologie post-strutturaliste hanno talvolta individuato in lui un avversario subdolo, in grado di trasporre nel dibattito postmoderno un motivo moderno come il soggetto e motivi in sé non specificatamente moderni, forse persino anti o premoderni, come l'identità e il significato, riletti con le lenti del moderno, attraverso l'inganno di una tiepida decostruzione narrativa e di un indebolimento solo apparente delle pretese della razionalità. L'esempio più franco di quest'impianto interpretativo è rappresentato dall'impostazione critica dell'antropologo Francesco Remotti, il quale, nel libro *L'ossessione identitaria* (2010), dedica un paragrafo alla teoria dell'identità di Ricœur con l'obiettivo di smascherarne le nascoste implicazioni reazionarie. Il prossimo paragrafo ripercorre gli argomenti con cui Remotti contrasta la teoria dell'identità di Ricœur.

2. Il mito dell'identità

Francesco Remotti sostiene in *L'ossessione identitaria* che «identità – specialmente nell'uso che se ne fa negli ambiti sociale, politico, individuale, a livello di senso comune, oltre che scientifico – è una parola avvelenata».¹² Si tratta di una tesi impegnata, politica, carica di conseguenze sul piano epistemologico, secondo lo stile classico del post-strutturalismo, diffidente nei confronti di punti di vista che si pretendono disimpegnati. Tuttavia, nell'argomentazione di Remotti, risuonano premesse tipicamente illuministe: la parola identità è velenosa perché ci convince di ciò che non c'è, ci porta a considerare reale ciò che è al più una finzione immaginativa e narrativa, perché l'identità «fa parte della categoria dei miti che rifiutano di essere considerati come tali e che invece esigono di essere trattati come realtà».¹³ Non che tutti i miti debbano essere disprezzati o temuti, aggiunge Remotti: sono innocui quei miti che possono essere oggetto «di ironia, di riso o quanto meno di distacco critico»,¹⁴ il cui potere, insomma, è stato neutralizzato dalla riflessione. L'identità invece non è innocua, innanzitutto in quanto mito che pretende di essere creduto. La premessa implicita delle pretese di identità avanzate da individui e soggetti collettivi sarebbe quella forma di

¹¹ Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), «*Temps et Récit*» de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, p. 178.

¹² Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. X.

¹³ *Ivi*, p. XII.

¹⁴ *Ibid.*

razionalizzazione del mito dell'origine rappresentata dalla categoria ancora metafisica della sostanza: per una sorta di *bias* cognitivo dalle radici antiche, ma rianimato proprio nel contesto di dispersione proprio della globalizzazione, alcune caratteristiche delle persone e delle comunità vengono ipostatizzate e tradotte in un ordine stabile e naturale, che per ciò stesso si contrappone a altri ordini identitari senza possibilità di incontro.¹⁵ La richiesta di identità si caratterizza dunque per una domanda di riconoscimento senza residui, che non accetta mediazioni: «L'identità (la sostanza) non è oggetto di negoziazione e di dibattito: esige di essere difesa e affermata nella sua integrità, e non sopporta di essere scalfita».¹⁶ In questo senso, continua Remotti, l'identità confina fatalmente con il razzismo: «Entrambi pongono al centro delle proprie preoccupazioni la “purezza” della loro sostanza».¹⁷ Ci sono naturalmente diversi modi di declinare la questione dell'identità, almeno a un primo sguardo non tutti egualmente aggressivi; secondo Remotti, tuttavia, adottare concezioni attenuate o temperate di identità non è sufficiente a sfuggire alla sua logica, che in ultima analisi rimane totalitaria: «Non si tratta più di contrastare l'identità impedendo che diventi un'ossessione, di limitarla con principi alternativi e opposti, ma – con un gesto più radicale – di liberarsene: non solo allentare la sua presa, ma scioglierla del tutto».¹⁸ Da questa premessa segue l'impianto del resto del libro e in particolare la scelta degli obiettivi polemici: tra questi, la riformulazione della problematica dell'identità proposta da Paul Ricœur in *Sé come un altro*.

Il paragrafo precedente a quello che Remotti dedica a Ricœur riprende le teorie classicamente associate alla decostruzione dell'identità personale, tra le quali spiccano quelle di Hume e di Parfit che proprio Ricœur ha discusso nel V studio di *Sé come un altro*. Di questi autori, l'antropologo loda il coraggio di contrapporsi alla rassicurante concezione secondo la quale ciascun io è un'entità separata dalle altre, un'essenza sostanziale che dà fondamento alle connessioni temporali dell'esperienza. Secondo Parfit, l'identità è prodotta dall'illusione di totalità che si ricava dalla considerazione di certe connessioni e continuità biologiche e psicologiche che, di per sé, possono essere constatate in forma impersonale: «cioè senza dire che ad avere le esperienze è una persona».¹⁹ Remotti trova in Parfit un alleato, dal momento che la dissoluzione del nucleo pretenziosamente primitivo della personalità individuale ben si attaglia

¹⁵ Remotti denuncia la «reciproca esclusione dei concetti di identità e di alterità, a cui siamo abituati da un millenario pensiero filosofico, tipico della nostra civiltà» (*ivi*, p. 6).

¹⁶ *Ivi*, p. XIII.

¹⁷ *Ivi*, p. XIV.

¹⁸ *Ivi*, p. XVII.

¹⁹ Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989, p. 351.

all'esigenza di sfuggire alla logica dell'identità e di pensare l'alterità come intimamente costitutiva di qualsiasi dimensione personale nell'ambito di un flusso indistinto e inafferrabile – l'unico principio per così dire metafisico che sembra sopravvivere nel discorso di Remotti. Con queste premesse è subito chiaro come la teoria dell'identità di Ricœur sia considerata con diffidenza. Se infatti di primo acchito si potrebbe pensare che anche per Ricœur l'alterità sia costitutiva per l'io, opportunamente ribattezzato "sé", o "ipseità" proprio a segnalare la sua presunta dipendenza dall'alterità, desta sospetto la persistenza di una concezione "*idem*" dell'identità, intesa come un nucleo forte di caratteristiche permanenti nel tempo. La questione allora è come si relazionano nella teoria di Ricœur queste due concezioni qualitativamente diverse di identità. Secondo Remotti, l'identità-*ipse* consiste fundamentalmente nell'identità narrativa, configurata secondo le regole della composizione «che mette insieme concordanza e discordanza».²⁰ L'identità-*ipse* sarebbe dunque il prodotto di una tensione continua tra un nucleo permanente del sé, l'identità-*idem*, e motivi eterogenei che sono via via integrati nell'esperienza e di cui si prende coscienza attraverso l'espedito della riconfigurazione narrativa. Sarebbe dunque in gioco una forma attenuata di razionalità assimilante quale quella che è lecito attribuire al soggetto moderno, che sussume l'estraneo nelle proprie sintesi a priori o, nella versione hegeliana, attraverso un movimento dialettico e speculativo. L'attenuazione starebbe nel fatto che, mentre in Hegel, sempre secondo Remotti: «Vi è (...) un soggetto universale (lo Spirito del Mondo, la Ragione) che domina tutto il processo di trasformazione storica»²¹ che riassorbe l'alterità nell'identità monologica dello Spirito, in Ricœur è l'identità-*idem* di ciascuno a tentare il processo di assimilazione, a partire dalla propria inappellabile prospettiva personale. Remotti non valuta le implicazioni della ricœuriana rinuncia a Hegel,²² tra le quali la concezione della persona come «totalità sempre aperta che ricomponesse sì in sé il conflitto, ma mai in modo assoluto».²³ Ciò che conta, secondo Remotti, non è tanto che l'alterità sia o meno effettivamente riassorbita entro l'orizzonte configurante del sé in modo assoluto, quanto il fatto stesso che Ricœur pensi alla persona come a un'identità che agisce per assimilare e integrare la diversità. Peraltro, continua Remotti, quando questa assimilazione non riesce, l'*idem* perde il proprio ruolo di supporto e l'*ipse* si traduce in mera discordanza, erosione,

²⁰ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 81.

²¹ *Ivi*, p. 7.

²² Si veda il capitolo "Rinunciare a Hegel" in Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto III*, Jaca Book, Milano 1988.

²³ Chiara CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur*, "Esercizi Filosofici", 3, 2008, p. 11.

decomposizione: di qui discenderebbe il giudizio persino preoccupato che Ricœur formula su quelle opere letterarie moderne nelle quali l'eclissi del personaggio «fa perdere al romanzo le sue proprietà narrative».²⁴ Per Ricœur, quando la decostruzione giunge a minare la possibilità stessa della concordanza tra eventi e situazioni nell'esperienza di un soggetto agente, nella dimensione letteraria come nell'esistenza degli individui e delle comunità, il mondo dell'esperienza precipita in un'angosciosa entropia del senso. Ora, secondo Remotti, l'identità-*ipse* rappresenta una formazione di compromesso tra il pieno dell'identità-*idem* e il vuoto della dispersione entropica e della discordanza non sanata. Questo compromesso tradirebbe in realtà una volontà apologetica, che rifiuta il potenziale emancipatorio del flusso nel nome di una fondamentale riproposizione della logica della sostanza:

La distinzione *idem/ipse* (sostanza da una parte, narrazione dall'altra), tanto perorata da Ricœur, ha probabilmente il significato di una difesa della logica identitaria. Egli propone due generi di identità non per criticarla, ma per meglio difenderla. Ricœur è infatti pienamente consapevole che, se si riducesse tutta la questione dell'identità all'identità-*idem*, sarebbe ben difficile sottrarsi alle critiche demolitrici che provengono dalla linea di attacco Locke-Hume-Parfit. Con l'introduzione dell'identità narrativa, egli apre, per così dire, un altro fronte, pensando che gli strali che vanno a colpire l'identità *idem* (quella della sostanza) sono inefficaci nei confronti dell'identità-*ipse* (quella della narrazione). Ma, a ben vedere, la narrazione rappresenta soltanto una diversione rispetto agli attacchi contro la sostanza: la narrazione non prende il posto della sostanza; al contrario, vi si appoggia e non può allontanarsene troppo, pena il rischio di perdersi.²⁵

L'argomento di Remotti ruota intorno all'interpretazione dell'*idem* come sostanza, su cui poggia l'*ipse* come apertura verso un esterno da assimilare. L'antropologo vede nell'*idem* ricœuriano il ritorno di una «identità pura (perfetta)» laddove l'*ipse* non sarebbe che «identità impura o mescolata (imperfetta)».²⁶ L'alterità entrerebbe solo nella definizione dell'*ipse*, mentre l'*idem* rimarrebbe come un nocciolo duro della persona, esente da intrusioni o incursioni esterne. Non solo: in relazione all'esigenza di stabilità contenuta nell'*idem*, l'*ipse* assume la connotazione di una proiezione imperialistica dell'io, tanto più di successo quanto meglio riesce ad espandersi verso l'estraneo, addomesticandolo e riportandolo a sé. La conclusione del ragionamento non potrebbe essere più drastica: l'identità narrativa proposta da Ricœur viene derubricata a «paravento» e «retorica»,²⁷ funzionale alla copertura di un nocciolo duro di identità sostanziale.

²⁴ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 84.

²⁷ *Ivi*, p. 86.

Si è introdotta la critica di Remotti alla posizione di Ricœur sull'identità come un esempio di argomento tipicamente post-strutturalista rivolto a svelare il portato ancora moderno di teorie che, sia pure in forme rinnovate, parlano di identità e soggetto. In realtà, il quadro è assai più complesso. Si è già detto infatti della premessa decisamente illuminista del discorso di Remotti, che attribuisce alla critica il compito di neutralizzare i contenuti di verità del mito rendendolo innocuo, mansueto, compatibile con una società democratica e plurale. Non è forse questo il movimento fondamentale della modernità, nel suo impegno per una presa di distanza critica dalla tradizione? L'emancipazione che deriverebbe da siffatta presa di distanza rappresenta peraltro l'obiettivo dichiarato di Marx, Nietzsche e Freud, i cosiddetti "maestri del sospetto" accomunati dalla «decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza falsa».²⁸ L'identità dovrebbe essere considerata come un esempio di falsa coscienza, e tale è effettivamente per Remotti, che con toni quasi nietzschiani la riconduce alla paura di «aprire la strada alla follia, all'«insanità»».²⁹ Disfarsene è dunque un atto di coraggio: significa osare demistificare le comode gabbie in cui viviamo, che promettono un tanto facile quanto illusorio auto-riconoscimento, per guardare in faccia alla realtà inafferrabile del flusso che ci attraversa da parte a parte e che ci costituisce come soggetti sempre parziali e intrinsecamente aperti all'alterità. In questa impresa demistificatoria è difficile dire se vi sia più di moderno o più di postmoderno. Forse, una possibile linea di demarcazione è rappresentata da cosa ci si aspetta di trovare al fondo del lavoro di decostruzione critica del senso o dell'identità: se, seguendo Marx, ciò che resta al di là del velo ideologico è una struttura, si è più moderni; se, seguendo Nietzsche, l'esito del lavoro critico è l'affermazione della vita nel suo flusso arazionale, si anticipano le posizioni scettiche del postmoderno. Nondimeno, anche questa conclusione si presta a ogni genere di obiezioni: la complessità dell'opera di ciascuno dei tre "maestri del sospetto" è tale da mettere in guardia da ogni semplicistica riduzione. Non a caso, Ricœur si guarda bene dal ridurre le posizioni dei "maestri del sospetto" al movimento della modernità *tout court*. Checché ne sia di tale questione, è degno di nota il fatto che, secondo Ricœur, la critica alla coscienza condotta dai "maestri del sospetto" mira infine «a una sua estensione».³⁰ In questo consiste il «beneficio positivo dell'ascesi richiesta da una interpretazione riduttrice e distruggitrice»:³¹ nel renderci consapevoli della natura già sempre mediata del senso e

²⁸ Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. E. Renzi, *Sull'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 47.

²⁹ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 71.

³⁰ RICŒUR, *Sull'interpretazione*, p. 49.

³¹ *Ivi*, pp. 49-50.

della coscienza, della condizione di non-padronanza del soggetto in relazione al senso, e dunque della necessità di «una scienza mediata del senso, irriducibile alla coscienza immediata del senso».³² Mutuando la stessa argomentazione, si può sostenere che la teoria dell'identità di Ricœur è una teoria della mediazione fondamentale, che si avvale di (e non avversa) una scienza irriducibile alla coscienza immediata dell'identità e che pertanto ne contesta qualsiasi formulazione apodittica e autoevidente. È pur vero che Ricœur intende preservare una qualche nozione di identità; ma tale nozione dovrà tenere conto della decostruzione operata dalla critica e non potrà fare ricorso alla scorciatoia rappresentata dall'applicazione illegittima dell'idea di sostanza. Resta a questo punto da vedere se, in effetti, il concetto di identità formulato nel V Studio di *Sé come un altro* sfugga da questa scorciatoia oppure se, come sostenuto da Remotti, non la percorra in pieno.

3. L'identità in *Sé come un altro*

Una corretta interpretazione del concetto di identità nel pensiero di Ricœur deve innanzitutto tenere conto della posizione che occupa la discussione dell'articolazione *idem/ipse* nell'economia d'insieme di *Sé come un altro*. Questa discussione si svolge tra il V e il VI Studio dell'opera, che si compone di dieci studi complessivi, oltre a una corposa prefazione dall'eloquente titolo “La questione dell'ipseità”. Nella prefazione, Ricœur esplicita le tre intenzioni filosofiche che animano *Sé come un altro*: l'affermazione del «primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona singolare: “io penso, io sono”»;³³ la dissociazione delle «principali significazioni dell'identità (...) a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse* latino»;³⁴ l'esplicitazione del nesso tra la dialettica *idem-ipse* e quella «del *sé* e dell'*altro da sé*».³⁵ La questione dell'ipseità, insomma, attraversa da parte a parte tutto il libro ed è presente in tutte le intenzioni filosofiche che lo animano. La relazione tra ipseità e medesimezza è solo una parte della più ampia questione del *sé*, che a sua volta, come chiarito nella prefazione, reinterpreta in tutta la sua ampiezza la problematica del soggetto moderno in chiave post-cartesiana. Lo spazio conferito alla questione dell'*ipse*, ben maggiore rispetto a quello dedicato all'*idem*, già suggerisce che non sia l'identità-*idem* a reggere l'identità-*ipse*, come nell'interpretazione di

³² *Ivi*, p. 48.

³³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 75.

³⁴ *Ivi*, p. 76.

³⁵ *Ivi*, p. 78.

Remotti, quanto piuttosto il contrario. Più esattamente, come si vedrà, l'apertura dell'ipseità rende possibile anche la medesimezza nella sua chiusura: perciò, la chiusura dell'*idem* si preannuncia come non originaria, fondamentalmente derivata.

Alla questione dell'identità personale Ricœur giunge avendo mostrato come ogni riflessione sulla sintassi e sulla semantica del dire e dell'agire rinvii alla problematica del parlante e dell'agente: ciò che viene detto e fatto, pur nella sua relativa autonomia formale e di contenuto, non può perdere del tutto il legame con il chi del discorso e dell'azione. Alla domanda sul chi del discorso e dell'azione si può rispondere, beninteso, in due modi diversi: si tratta di me in quanto posso dire e agire in generale, entro i limiti dell'umano come tale; ma si tratta di me anche come questo specifico sé, dotato di caratteri ereditati o formati nel tempo, in quanto altro tra altri, diverso e unico nella varietà degli umani. Da una parte, dunque, una sorta di universale vuoto, che eredita la problematica del soggetto, detronizzato però dalla sua condizione di maestro del senso; e dall'altra un particolare pieno, che tuttavia partecipa delle possibilità intrinseche all'umana esperienza. In nessuno dei due casi si tratta di un principio: il soggetto come possibilità verrà alla fine ricondotto ad un'ontologia dell'*énérgieia-dýnamis* o del *conatus*, che di per sé «irriga altri campi di applicazione che non l'agire umano».³⁶ La questione dell'identità personale emerge solo in relazione all'individuazione di un «fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano»³⁷ tanto nelle sue possibilità generali (l'io posso) quanto nelle sue attuazioni concrete, biografiche (in quanto questo io, posso fare questo, ma non quest'altro). Ecco perché un primo limite della lettura che Remotti propone sta nella scarsa considerazione del contesto argomentativo più ampio in cui Ricœur affronta il tema dell'identità personale: un'ontologia in cui convergono Aristotele, Heidegger e Spinoza, dove la questione umanistica non può più essere posta nei termini di una separazione della sfera dell'umano (come se fosse un principio a priori) dalla sfera dell'essere, ma viene reinterpretata alla luce di una fondamentale continuità tra coscienza e essere. Non è dunque estranea a Ricœur l'idea del flusso, che i postmoderni utilizzano spesso per decostruire le pretese auto-fondative del *cogito* moderno. Solo che, secondo Ricœur, nel flusso si formano anche le identità delle persone: precarie, in quanto intrinsecamente dipendenti dal flusso ontologico in cui si stagliano, tuttavia operative, efficaci, agenti e sofferenti, capaci di iniziativa. A questo punto, il problema dell'identità personale richiama, piuttosto che la categoria della sostanza, quella della modalità: il tema è quale sia il modo dell'ipseità in generale di costituirsi nel flusso, di starci, di contribuirvi; e,

³⁶ *Ivi*, p. 421.

³⁷ *Ibid.*

nell'ambito del modo dell'ipseità, come si costituisca la varietà di modi specifici in cui ciascun sé realizza la propria gettatezza nel flusso, potendosi costituire a sua volta come uno snodo attivo e efficace. Solo in questo quadro recupera un qualche ruolo l'identità-*idem*, nella forma che ora si andrà a enucleare più precisamente.

Dell'identità-*idem* è possibile individuare quattro proprietà fondamentali: la prima è l'identità numerica, che consiste nel principio logico secondo il quale, di due occorrenze di una cosa designata con un nome invariabile, si può dire che esse «non formano due cose differenti ma “una sola e medesima” cosa».³⁸ Essendo una proprietà logica, l'identità numerica può di principio valere per ogni ente. La seconda è l'identità qualitativa, la somiglianza estrema tra due cose che, se percepite in momenti diversi, può valere come «presunzione d'identità numerica».³⁹ Trattandosi di una proprietà fondata sull'analogia, l'identità qualitativa ha una valenza schiettamente empirica ed è esposta al rischio dell'errore percettivo: potrei aver riconosciuto la stessa persona che ho visto ieri, per via dello stesso vestito, ma potrei anche averla confusa con un'altra. Non solo potrebbe essere ingannevole la percezione, ma la cosa stessa può trasformarsi nel tempo: non ho riconosciuto la persona che ho visto ieri, perché si è cambiata d'abito. L'identità qualitativa può ben valere per ogni ente, ma è evidente che vale a maggior ragione per quegli enti che evolvono nel tempo in maniera più marcata. Si può concedere che riconoscere una stessa montagna, diciamo, su un lasso di tempo di diversi anni può essere meno problematico che riconoscere una persona alla stessa distanza temporale. Ecco perché, sostiene Ricœur, viene normalmente supposta una terza componente dell'identità-*idem*: la continuità ininterrotta nel tempo. Si tratta di una proprietà che tiene conto dello sviluppo dell'ente, come, nell'esempio che propone Ricœur, una ghianda che a distanza di anni posso riconoscere come la stessa anche se sotto forma di quercia interamente sviluppata. Il tempo «è qui fattore di dissimiglianza, di scarto, di differenza».⁴⁰ Il fattore temporale opera internamente agli enti, secondo ritmi che non dipendono di per sé dalla ricorrenza degli atti percettivi: è dunque un fattore ontologico, che anima l'identità numerica di una vita e che rende contestualmente il concetto di identità numerica insufficiente a determinare da sola il “che cosa” dell'ente di cui si predica l'identità. L'ultima proprietà dell'identità-*idem* è quella che maggiormente si avvicina all'idea di sostanza: la continuità ininterrotta, infatti, sarebbe possibile solo ammettendo un sostrato che non si modifica al variare degli accidenti, come la «permanenza del codice genetico in un individuo».⁴¹ Ricœur

³⁸ *Ivi*, p. 204.

³⁹ *Ivi*, p. 205.

⁴⁰ *Ivi*, p. 206.

⁴¹ *Ibid.*

precisa subito che la sostanza deve essere intesa kantianamente come una categoria della relazione, che non sussiste ontologicamente da sé come nelle sue versioni premoderne, ma come «condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia».⁴² Fin qui, tuttavia, sembrerebbe che la preoccupazione di Remotti abbia un qualche fondamento: se si ammette la proprietà della permanenza nel tempo come sostrato che resiste all'operare discordante del tempo stesso, allora si finisce per ridurre la variazione temporale a un fatto accidentale estraneo al nocciolo duro dell'identità. Ricœur tuttavia ritiene che non sia questa dimensione della permanenza per così dire oggettiva nel tempo a determinare il significato dell'identità personale. La questione "chi?", insomma, non si lascia ricondurre al "che cosa?" del codice genetico, delle proprietà strutturali o del carattere. Per rispondere alla domanda "chi sono io?" occorre ricercare una forma di permanenza del tempo che non si lasci ridurre alla categoria di sostanza, sia pure intesa in senso kantiano. Com'è noto, questa permanenza nel tempo dell'ipseità che non si riduce alla medesimezza, anzi per certi versi le è indifferente, è indicata dalla promessa: un «mantenersi (...) grazie al quale l'altro può contare su di lei».⁴³ Si tratta di una qualificazione etica dell'identità le cui implicazioni saranno chiarite nella cosiddetta "piccola etica" di *Sé come un altro*, elaborata negli Studi VII, VIII e IX. Nel mantenere una promessa, io mi lascio determinare da un'alterità agente e sofferente, che mi invita ad agire secondo la parola data, indipendentemente dalle mie inclinazioni e attitudini.

In termini non propriamente ricœuriani, si potrebbe argomentare che l'ipseità che sorge nell'atto etico della promessa sia l'universalizzazione di quel particolare che io sono. L'ipseità eredita la problematica del soggetto universale, il quale non può più fondarsi da sé o autogiustificarsi per via teoretica, ma emerge come non-coincidenza del sé con la chiusura dell'*idem*. D'altra parte, in quanto non-coincidenza, l'ipseità chiama sempre in causa un *idem* che radica l'emergere del soggetto etico nella concretezza di una vita. Se si perdesse questo riferimento al particolare che io sempre sono, si precipiterebbe in una forma di idealismo. L'*ipse*, nella forma della promessa mantenuta, deve avere un *idem* da cui prescindere: deve sentire le resistenze dell'*idem* all'invito che vien fatto dall'altro, deve pagare un prezzo per il proprio voto. Non bisogna d'altronde forzare l'interpretazione in senso troppo kantiano: l'*ipse* infatti non è solo l'apertura dell'identità personale all'universale dell'impegno etico, ma è anche sempre trasformazione dell'identità personale. La permanenza nel tempo propria del mantenersi ha ricadute sul piano dell'esistenza concreta e le offre una coesione non

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, p. 259.

narcisistica né necessitata, poiché scaturisce dall'appello dell'alterità e si rinnova nella precarietà della relazione (la promessa può sempre essere infranta), tenendo conto della varietà dei piani di vita e delle loro evoluzioni biografiche e storiche. L'*ipse*, in quanto dimensione della persona che sorge in risposta all'appello dell'altro, precarizza la stabilità dell'*idem* e nello stesso tempo distingue l'identità della persona dall'identità di enti diversi, i cui legami interni e esterni dipendono essenzialmente dalle caratteristiche dell'identità-*idem*: avere un codice genetico, per esempio, o anche solo una composizione atomica e molecolare di un certo tipo, ciò che risponde in effetti alla domanda "che cosa?". La domanda "chi sono io?" ha senso solo nel caso in cui sia possibile divergere, scostarsi dal destino inscritto nel carattere.⁴⁴ In questo divergere non troviamo tuttavia alcuna idealizzazione postmoderna di un flusso indistinto a discapito della logica della sostanza: troviamo invece un diverso orizzonte di coesione possibile del sé, aperto dalla relazione etica. L'ontologia del fondo potente e effettivo, di cui Ricœur parla nel X Studio, non può essere ridotta all'anodina mescolanza di tracce e di differenze che altri autori hanno esaltato, ma rinvia a un gioco di coesioni e discordanze interpretate dall'umano secondo la propria modalità, che è precisamente quella della relazione etica: precaria, non garantita a monte da una qualche forma di necessità, dunque libera, efficace, trasformativa.

L'interpretazione qui proposta della dimensione dell'*ipse*, la cui costituzione etica è quasi completamente trascurata nel commento di Remotti, vale come prima risposta alla sua critica, secondo la quale la teoria dell'identità di Ricœur cede alla logica della sostanza. L'identità personale, secondo Ricœur, non dipende essenzialmente da ciò che in noi è sostanziale, ma dalla possibilità di prescindervi. L'identità-*idem*, che pure abbiamo, non è l'essenziale. A questo punto si potrebbe comunque obiettare che l'*ipse*, presupponendo sempre ciò da cui deve prescindere, non vi prescinde davvero fino in fondo: anche i modi di apertura all'altro, la nostra maggiore o minore predisposizione a accogliere la sua domanda di ascolto, dipenderebbero in ultima istanza da aspetti del nostro carattere che operano perlopiù inconsapevolmente. L'appartenenza a un genere, un ceto, una classe, una generazione, una nazione o una religione potrebbero condizionare i modi in cui ci si apre nei confronti dell'alterità, la quale, peraltro, si presenta sempre come *un* altro, a sua volta qualificato attraverso le sue appartenenze e i suoi riferimenti. Un fondo ideologico comune, dove ideologia ha il significato di integrazione identitaria nel senso che Ricœur, seguendo Geertz, dà al termine nelle *Conferenze su ideologia e utopia* (1986), può probabilmente favorire l'emergere al suo interno di iniziative etiche come la promessa. Ciò però rafforza l'obiezione di Remotti

⁴⁴ Sul rapporto tra carattere e destino, si veda la nota 4 di RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 208.

anziché indebolirla: la mediazione simbolica concreta in cui si colloca una comunità può infatti valere come identità-*idem*, avvertita come sostanza condivisa che garantisce a monte i processi di riconoscimento reciproco; l'identità-*ipse* finirebbe così per ridursi a una modalità etica e narrativa possibile all'interno di una sostanza etica in senso hegeliano. A questa obiezione si può rispondere attraverso due contro-obiezioni: la prima si riferisce alla possibilità che la promessa instauri un legame di tipo etico irriducibile all'eticità e che quindi possa unire e nutrire l'identità di persone che non appartengono allo stesso orizzonte simbolico. La seconda, più significativa sotto il profilo teorico, ripercorre l'argomento ricœuriano secondo il quale il carattere, tanto di una persona quanto di un'identità collettiva, sia fundamentalmente una derivazione dell'ipseità anche da un punto di vista sostanziale: la sostanza del carattere, il “che cosa” della persona, può infine essere riconosciuta come essenzialmente dipendente dalla relazione con l'alterità.

Sul fatto che la relazione etica possa instaurarsi anche al di fuori di un *ethos* condiviso è intervenuta Marlène Zarader commentando un film dei fratelli Dardenne intitolato *La Promesse* (1996). La trama del film riguarda il giovane Igor, che lavora nell'impresa paterna dove sono sfruttati anche dei lavoratori clandestini. Uno di questi clandestini, in punto di morte a seguito di un grave incidente sul lavoro, chiede a Igor di prendersi cura della moglie e del figlio, alle dipendenze dell'impresa del padre. Igor gli dà la sua parola e così facendo si contrappone con la decisione del padre di sbarazzarsi della vedova e del bambino per ragioni di bilancio aziendale. Secondo Zarader, il film mette in scena una promessa autentica e una inautentica. La promessa inautentica è la parola data a qualcuno con cui ci si può facilmente identificare (Zarader dice “confondere”), qualcuno che tutto sommato rimane entro la sfera del proprio. L'esperienza più autentica della promessa si ha quando viene data la parola a un'alterità radicale: «L'altro al quale Igor ha dato la sua parola è lo straniero, il Nero, il clandestino che lo ha chiamato fuori da sé». ⁴⁵ Il ragazzo, aggiunge Johann Michel in *Ricœur e i suoi contemporanei*, vive due tipi di fedeltà: una tutta interna all'orizzonte dell'*idem*, dato che, lavorando nell'impresa del padre, ne ripete le modalità e ne eredita i valori; una che sfida la sfera del proprio, in quanto la promessa fatta al lavoratore clandestino travalica e spezza le certezze di ruolo e status del giovane e interviene nel suo spazio simbolico potenzialmente trasformandolo. Si può così concludere che l'ipseità non sia, come nell'interpretazione di Remotti, una configurazione narrativa che si basa su (e dissimula) un nucleo duro e intoccabile di identità-*idem*, ma una riconfigurazione etica

⁴⁵ Marlène ZARADER, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, “Cités”, 33, 1, 2008, p. 94.

della medesimezza, in cui, più che di integrazione dell'alterità nella sfera del proprio, si deve parlare di spaesamento dell'io attraverso l'altro.

La risposta decisiva alla critica di Remotti sta comunque nella genuina argomentazione di Ricœur intorno alla natura derivata dell'*idem*. Si tratta di mostrare, da una parte, come l'*idem* sia già sempre costituito temporalmente e, dall'altra, come tale costituirsi avvenga attraverso un processo narrativo carico di significati etici. Solo in questo modo può essere confutata alla radice la tesi secondo la quale l'*ipse* sia una mera superfetazione narrativa che copre e dissimula un nucleo prefigurato. In un certo senso si può in effetti sostenere che l'*idem* sia il prefigurato: ciò che era già lì prima di essere narrato. Anche per raccontare *chi* sono, devo sapere *che cosa* sono. Nondimeno, del *che cosa* del carattere Ricœur sottolinea in particolare il tratto acquisito: «È importante interrogarsi sulla dimensione temporale della disposizione: proprio essa, più avanti, rimetterà il carattere sulla strada della narrativizzazione dell'identità personale». ⁴⁶ In questo passaggio, Ricœur formula sull'abitudine alcune riflessioni assai attuali in relazione al dibattito contemporaneo sulle pratiche come dimensione incarnata, precategoriale e intrinsecamente relazionale della vita. Si tratta di un altro caposaldo della letteratura post-strutturalista: basti pensare, nel contesto francese, a due pietre miliari della riflessione tardonovecentesca, sia pure molto diversi, come Michel De Certeau ⁴⁷ e Pierre Bourdieu. ⁴⁸ Ricœur insiste sul fatto che, proprio come le abitudini e le pratiche in cui si concreta un *ethos*, così il carattere individuale di ciascuno si forma in una «dialettica dell'innovazione e della sedimentazione». ⁴⁹ Così, in un singolare innesto della problematica dell'identità collettiva entro un quadro argomentativo che sino a questo punto si era concentrato sull'identità personale, Ricœur osserva come “l'identità della Francia”, per citare Fernand Braudel, ⁵⁰ sia il prodotto aperto e emendabile di una storia complessa: un prodotto che ha acquisito

⁴⁶ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 210.

⁴⁷ Per quanto riguarda Michel DE CERTEAU, il riferimento obbligato è l'opera in due volumi *L'invention du quotidien* (tr. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, 2 voll., Edizioni Lavoro, Roma 2009), nella quale l'autore interpreta le pratiche come serbatoio di un sapere precognitivo, in grado di opporsi alla razionalità strategica e pianificatrice imposta da coloro che detengono le risorse per manipolare la realtà. L'esempio più rilevante è probabilmente quello della gestione dello spazio, dove gli abitanti resistono all'espropriazione della pianificazione economica con tattiche di attraversamento e risemantizzazione dei luoghi che trovano il loro fondamento nella sfera del pre-categoriale, che non si lascia determinare interamente dal sistema.

⁴⁸ Pierre BOURDIEU si è occupato di pratiche e abitudini in molte opere, ma ci si può riferire in particolare a *Le sens pratique* (tr. it. M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005) e *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (tr. it. R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995).

⁴⁹ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 211.

⁵⁰ L'opera è: Fernand BRAUDEL, *L'identité de la France*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *L'identità della Francia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

certo dei tratti consolidati riconoscibili, ma che non possono essere trattati alla stregua di una sostanza.

Tra l'identità personale e quella collettiva viene istituito un rapporto di analogia quanto alla loro costituzione indiscutibilmente temporale. L'una e l'altra si formano in una dialettica di innovazione e sedimentazione,⁵¹ dove il prefigurato è a sua volta il frutto di precedenti configurazioni, entro un circolo ermeneutico che si mantiene aperto. Sostenere che l'identità-*idem* dipenda, in ultima analisi, dall'identità-*ipse*, tuttavia, non implica solo il riconoscimento della costituzione intrinsecamente temporale dell'*idem*, ma anche il suo carattere narrativo, carico di significati etici. L'interpretazione di Remotti fraintende l'ipseità considerandola semplicemente come una configurazione narrativa che presuppone la durezza identitaria dell'*idem*. Invece la narrazione fonda l'*idem*, così come l'immaginazione sociale fonda l'ideologia come integrazione, e non viceversa. Tanto l'identità personale quanto quella collettiva sono il risultato di un'attività di configurazione narrativa e immaginativa, piuttosto che il suo presupposto. Per quanto riguarda l'identità personale, poi, Ricœur riporta narrazione e alterità all'origine stessa dell'*idem* mostrando come i racconti che aprono e chiudono la vicenda esistenziale di ciascuno siano fondamentalmente i racconti di altri:

Ora, niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie dell'infanzia; la mia nascita e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravviveranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa.⁵²

I racconti di altri, che peraltro attraversano il sé anche in vita, anticipano la formazione dell'*idem* alla nascita, imprimendogli una certa tonalità etica. La mia venuta al mondo è un fatto che poteva rientrare nei piani di vita dei miei genitori, rendendoli felici, oppure è stata vissuta con angoscia o persino rifiuto. Della mia nascita raccolgo la memoria che la mia famiglia ha custodito in un album di foto, oppure non posso raccogliere alcuna memoria, perché sono stato abbandonato. Le variazioni narrative sono moltissime, se non infinite: tutte, però, ribadiscono che l'identità personale di ciascuno emerge fondamentalmente in relazione con i nostri prossimi e si nutre del contatto con terzi, secondo una progressione che, in una società come la nostra, è abbastanza ben scandita (prima la famiglia ristretta, poi quella allargata, poi la scuola,

⁵¹ Si potrebbe dire, parafrasando Ricœur, in una triangolazione tra memoria, storia e oblio.

⁵² RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 254.

etc.), ma che non deve essere data per scontata (la vicinanza a una balia potrebbe essere più significativa di quella di una madre).

Probabilmente non è lecito trarre alcuna conclusione sulla possibilità di includere il pensiero di Ricœur entro l'orizzonte moderno o postmoderno alla luce dell'exkursus che si è tentato in questa sede sulla questione dell'identità. Nella teoria ricœuriana dell'identità si ritrova senz'altro lo sforzo di preservare qualcosa del moderno, come indica la riattivazione della soggettività universale per via etica attraverso l'elaborazione di una nozione di ipseità che trascende i confini delle culture e dei caratteri. D'altra parte, questa riattivazione viene condotta in un quadro ontologico che si fa fatica a ricondurre *tout court* alla modernità: come si è notato, convergono nel “fondo di essere, ad un tempo potente e effettivo” motivi non moderni, se non francamente antimoderni, come quelli ispirati a Heidegger; motivi aristotelici, in sé premoderni; e motivi spinoziani, piuttosto presenti alle interpretazioni anti-cartesiane di autori come Deleuze.⁵³ Se l'insistenza sul carattere narrativo dell'identità personale e collettiva può certamente essere messa in relazione con l'orizzonte postmoderno, non si può non registrare una diversa concezione di narrazione tra Lyotard e Ricœur. Se in Lyotard l'onnipresenza della narrazione indica la crisi della razionalità moderna e apre all'emancipazione del pluralismo – nonché del relativismo – dei punti di vista sul mondo, in Ricœur piuttosto la narrazione eredita il tratto configurante e ricostruttivo della razionalità, sia pure in quadro di rinuncia al sapere assoluto.⁵⁴ Così il significato etico dell'ipseità, fondamentale ignorato nella critica di Remotti, congiunge motivi kantiani, connessi alla ricerca di un orizzonte morale del sé che non lo riduca alla sua appartenenza a un dato contesto storico-culturale, con motivi aristotelici che possono essere riscontrati nella ricerca della felicità, alla quale in ultima analisi anche l'impegno narrativo viene ricondotto. Checché ne sia del giudizio sul carattere moderno o postmoderno del pensiero di Ricœur, si può infine sostenere che egli intenda preservare la possibilità di affrontare il comandamento originario della filosofia: “conosci te stesso”. Al comandamento del tempio di Delfi fa eco la domanda di identità che resta sullo sfondo di molta modernità, l'epoca in cui, per dirla con

⁵³ Il riferimento obbligato è al libro tratto dalla seconda tesi di dottorato di Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1981.

⁵⁴ Sulla differenza tra il progetto ermeneutico di Ricœur e la decostruzione postmoderna di Lyotard cfr. ad esempio Paul RICŒUR, Franco RIVA (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Castelvecchi, Roma 2013. Per un'interpretazione della narrazione ricœuriana come ricostruzione, che risponde alla decostruzione della critica, cfr. Alberto MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto: ermeneutica, ragione e ricostruzione nel pensiero di Paul Ricœur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008.

Charles Taylor, il riconoscimento «non può più verificarsi».⁵⁵ Ora, l'ermeneutica del sé rappresenta, prima che una nuova risposta a questa domanda radicale, la convinzione che essa non sia priva di senso. Questo è il vero *fil rouge* del percorso filosofico di Ricœur, il punto di contrasto tra la sua filosofia riflessiva e le ermeneutiche senza soggetto, ciò che lo divide da Lévi-Strauss e dal post-strutturalismo filosofico che, oltre a dissolvere l'identità "dura" e le sue pretese ponendovi la differenza al suo fondamento, dissolve anche l'originaria esigenza di senso, di convergenza e infine di compimento che caratterizza la condizione dell'ipseità.

Nota bibliografica

Francis AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, tr. it. E. Turbiani, *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.

Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, tr. it. P. Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 163-183.

Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, tr. it. M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.

Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, tr. it. R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995.

Fernand BRAUDEL, *L'identité de la France*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *L'identità della Francia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

John D. CAPUTO, James L. MARSH, Merold WESTPHAL (a cura di), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992.

Chiara CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur*, "Esercizi Filosofici", 3, 2008, p. 11.

Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1981.

⁵⁵ Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1993, p. 57.

- François DOSSE, *Histoire du Structuralisme, tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992.
- Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 2 tomes, tr. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, 2 voll., Edizioni Lavoro, Roma 2009.
- Claude LEVI-STRAUSS, Paul RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss novembre 1963*, "Esprit", 322, 1963, pp. 628-653.
- Alberto MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto: ermeneutica, ragione e ricostruzione nel pensiero di Paul Ricœur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008.
- Johann MICHEL, *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur*, tradotto nel presente numero, pp. 17-34.
- Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporaines*, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei*, Aracne, Roma 2014.
- Richard E. PALMER, *Postmodern Hermeneutics and the Act of Reading*, "Notre Dame English Journal", 15, 3, 1983, pp. 55-84.
- Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989.
- Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. E. Renzi, *Sull'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Structure et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 41-76.

Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto III*, Jaca Book, Milano 1988.

Paul RICŒUR, Franco RIVA (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Castelvecchi, Roma 2013.

Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Alan TOURAINE, *Penser autrement*, tr. it. E. Sparano, *Il pensiero altro*, Armando, Roma 2009.

Marlène ZARADER, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, "Cités", 33, 1, 2008, p. 94.

UNA MODERNITÀ BEN TEMPERATA

Ricœur, le identità collettive e la storia, attraverso Castoriadis

Silvia PIEROSARA

(Università di Macerata)

Abstract: The guiding hypothesis of this essay lies in the persuasion that Ricœur's philosophy can be placed within the horizon of modernity, by modernity meaning a normative instance rather than a historiographical category. The normative core of such modernity is the indispensability of the ideas of person and freedom. This hypothesis is explored through some Ricœurian reflections concerning collective identities and their capability of "making" history: these reflections are a privileged and aporetic observatory. Thus, this contribution provides a reconstruction of the complex articulation of collective identities in Ricœur, through which some unfinished paths will emerge. Collective identities will be recognized as practical identities and the implications of this definition will be made explicit. According to Ricœur, collective identities can be considered as tasks and projects; they can be analyzed as related to social imaginaries; they can be seen as narrative identities. Moreover, collective identities are the actors of change in history. In order to focus on collective identities, a comparison between Ricœur and Castoriadis will be provided. Like Ricœur, Castoriadis distances himself from some postmodern critiques to the concept of subject. Moreover, he defends human freedom against any determinism. The essay is divided into two main sections: in the first, it focuses on collective identities as practical identities through a threefold path which explores the idea of identity as a task, its connection to social imaginaries, its narrative fabric; in the second, it analyzes the concept of history from the standpoint of collective identities, in order to highlight Ricœur's trust in the possibility of changing history and reducing suffering.

Keywords: collective identities, history, imagination, person, human freedom.

1. Introduzione

Il posizionamento di Ricœur entro una modernità ben temperata, normativamente orientata alla promozione della persona e della sua libertà, se approcciato dal punto di vista delle identità collettive, pone in primo piano la questione del soggetto e quella del fare storico prodotto dalle identità collettive. Alla radice di entrambe le questioni si situa la necessità di comprendere l'identità personale o soggettiva nei termini di iniziativa, creatività situata, capacità d'innovazione e trasformazione a partire da

un'eredità ricevuta. Leggere alcuni tratti del percorso ricœuriano su questi temi attraverso le riflessioni di Castoriadis potrà contribuire alla ridefinizione del perimetro delle identità collettive come capaci di fare storia. Si tratta di un accostamento piuttosto frequentato dalla letteratura recente, che autorizza ulteriori riarticolazioni in quanto «dà a pensare», ma che può essere intrapreso solo facendo tesoro del monito di Johann Michel:

Confrontare due pensatori che non hanno essi stessi assunto iniziativa di un tale dialogo filosofico può essere pericoloso. Ogni opera, infatti, dispone di un suo mondo, con i suoi concetti, i suoi problemi, le sue articolazioni, i suoi orizzonti di senso. Voler far emergere delle assimilazioni o al contrario delle opposizioni tra concetti e problematiche che appartengono a mondi testuali eterogenei può rivelarsi un'impresa tanto vana quanto artificiale.¹

Anche alla luce di tale condivisibile avvertenza, l'accostamento di una prospettiva che muove da presupposti differenti, persino esplicitamente divergenti, da quelli ricœuriani, com'è quella di Castoriadis, contribuirà a rendere più netto il posizionamento di Ricœur nell'alternativa fra moderno e postmoderno, nella persuasione che la libertà umana e la possibilità che essa incida nella storia siano tra i punti di maggiore distanza fra la categoria del moderno e quella del postmoderno dal punto di vista della concettualizzazione filosofica. In tal senso, in questo contributo non s'intende proporre un confronto tra i due autori né, di conseguenza, ricostruire il pensiero di Castoriadis, ma renderlo funzionale all'orizzonte tematico che indaga la modernità di Ricœur a partire dallo statuto delle identità collettive. Per tale ragione, l'accostamento tra i due fungerà da “innesco” per aprire ciascun segmento del percorso che qui s'intende svolgere, e da “banco di prova” che permetterà di esplicitare ulteriormente il cammino di Ricœur rispetto al tema delle identità collettive, che assume la libertà come orizzonte normativo.

Il tema delle identità collettive sarà esplorato a partire da due direzioni d'indagine, che si potrebbero definire rispettivamente “interna” ed “esterna”. La prima riguarda il legame fra identità collettive e immaginari, la loro coimplicazione e l'esplicitazione del modo in cui immaginari individuali e collettivi “comunicano” tra loro e s'influenzano reciprocamente. Si propone qui di definirla “interna” perché riguarda la “vita interiore” del collettivo, la problematica ascrizione a essa di una capacità di produrre immaginari. La seconda riguarda la natura pratica delle identità collettive, il loro estrinsecarsi nelle, o il loro coincidere con, le forme della vita comune. Si propone qui

¹ Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris 2013, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault e Castoriadis*, Aracne, Roma 2014, p. 150.

di definirla “esterna” perché la sua attività è ben riconoscibile nella storia in quanto si manifesta esteriormente in istituzioni, pratiche condivise, modelli di organizzazione produttiva e sociale.

La prima direzione conduce a esplorare la differenza fra creatività situata e creatività radicale, e a precisare l’idea che l’immaginario collettivo non si riduca alla sommatoria degli immaginari individuali. Per Ricœur è la nozione di persona a impedire quest’operazione algebrica. Per Castoriadis, d’altra parte, è la coesistenza di un’ontologia dell’immaginario radicale con la tematizzazione di una monade psichica e con i limiti della natura e della storia a rendere impraticabile tale equazione. A partire dall’esistenza temporale della persona, per Ricœur è impossibile pensare al radicalmente nuovo che si genererebbe *ex nihilo*; al contrario, per Castoriadis questo è possibile alla luce di una spontaneità e di un’alterità irriducibili e ultimamente non padroneggiabili dal soggetto, che sono anche la radice dell’interazione tra i diversi livelli dell’immaginario: questa riflessione coincide con la seconda direzione d’indagine, che ripropone l’interrogativo intorno al senso della storia e sul significato del fare la storia.²

Dopo aver brevemente esplicitato alcuni presupposti comuni fra il pensiero di Ricœur e quello di Castoriadis, relativi soprattutto a una presa di distanza nei confronti di possibili derive postmoderne, la trattazione si concentrerà sulle zone d’intersezione tra i due, definibili nei termini di “concordanza discordante”, proprio per rilanciare questioni tuttora aperte a proposito delle identità collettive. In primo luogo, ci si chiederà che tipo di soggettività è quella delle identità collettive nella loro “vita interiore”, immaginaria. In secondo luogo, si sonderà la dimensione storica, attraverso un interrogativo circa il “come” si fa la storia e in quale misura gli attori collettivi ne siano i protagonisti, riconoscendoli all’opera mediante le pratiche.

2. A partire da una comunanza inattesa

Una delle prospettive che accomunano Ricœur e Castoriadis consiste nella persuasione che al soggetto non si possa rinunciare, e che si debba però ripensarlo radicalmente secondo l’idea del “progetto”, del “compito”. Questa comunanza, inattesa, rende impossibile collocare Ricœur fra gli autori della postmodernità e contribuisce a posizionarlo all’interno di un’irrinunciabile modernità filosofica. La scelta lessicale di Ricœur, com’è noto, ricade sul termine “persona”:

Se la persona ritorna – argomenta il filosofo –, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri;

² Con questa espressione s’intende qui la storia che si produce, non la storiografia.

voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. Rispetto a “coscienza”, “soggetto”, “io”, la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita.³

La persona, com'è noto, è a suo avviso definibile nei termini di attitudine all'«impegno nella crisi», impegno che «non è la virtù dell'istante» ma, al contrario, «la virtù della durata». Lo è in ragione della costituzione intersoggettiva o, meglio, trans-soggettiva dello stesso soggetto. Pertanto, essere persona significa “tenere il filo”:

Non è nella coscienza, nel soggetto, nemmeno nel rapporto dialogale faccia a faccia con l'altro, che trovo questo filo di continuità, ma nella fedeltà ad una direzione scelta. L'intimità, l'interiorità, riacquistano senso nella misura in cui le implicazioni spirituali sono unite alla capacità di sospensione, di ritiro, di silenzio, attraverso cui faccio il bilancio delle fedeltà che mi compaginano [*rassemblent*] e conferiscono, come per sovrappiù, una identità.⁴

La persona, altro nome del soggetto, è impegno dinanzi alla crisi, impegno generato da un numero variabile di fedeltà che si traduce in prassi temporalmente delineata. Si tratta di una categoria problematica, progettuale, essenzialmente pratica.

L'irrinunciabilità della persona in Ricœur e, come vedremo, del soggetto in Castoriadis corrisponde a una comune difesa della libertà umana, che prende le distanze da ogni rigido determinismo storico e rivendica per l'umano la possibilità di ricominciare, interrompere, modificare corsi di storia che mortificano, anziché promuovere, la dignità di ciascuno.

Com'è altresì noto, se si può far riferimento all'identità personale, lo si può alla luce della sua declinazione pratico-narrativa, enunciata nella conclusione del terzo volume di *Tempo e racconto* e tematizzata analiticamente in *Sé come un altro*. Non solo il sé è il soggetto di ascrizione di azioni, ma diventa tale attraverso le sue azioni e la loro interpretazione. Per questo, il sé s'annuncia come progetto, incompiuto, che insegue se stesso, rilegge il suo percorso alla luce delle sue traiettorie e le sue interpretazioni cangianti ne possono mutare la direzione. A partire da questo *détour* pratico, è nella responsabilità – come risposta alla crisi – e nell'impegno che la categoria del soggetto trova la sua ragione di esistenza a venire, orizzonte progettuale che si esercita con l'immaginazione non solo nel riconoscimento del proprio racconto passato ma anche nella costruzione di progetti futuri. Quest'idea di persona, peraltro, impedisce a Ricœur di pensare le identità collettive come realtà fusionali in cui si perdono l'individualità e

³ Paul RICŒUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, “Esprit”, 1, 1983, pp. 113-119, tr. it. I. Bertolotti, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27.

⁴ *Ivi*, pp. 32-33.

l'unicità del singolo. È proprio l'immaginazione, che lavora stabilendo analogie fra me e l'altro, a non consentire la totale unificazione e la fusione in un "noi" indifferenziato e ipersemplicificato. Su quest'ultima questione si tornerà più avanti.

Dal canto suo, Castoriadis esplicita a più riprese l'impossibilità di fare a meno del soggetto denunciando chiaramente la sua decostruzione operata da alcuni pensatori a lui contemporanei.⁵ Un anno dopo il suo dialogo con Ricœur a proposito degli immaginari, Castoriadis scrive:

I discorsi sulla morte dell'uomo e la fine del soggetto non sono mai stati altro che una copertura pseudoteorica della fuga di fronte alla responsabilità: dello psicoanalista, del pensatore, del cittadino. Allo stesso modo, le infiammate proclamazioni oggi sul ritorno del soggetto, così come il preteso "individualismo", mascherano la deriva della decomposizione in un'altra delle sue forme. Il soggetto non sta tornando, semplicemente perché non era mai partito. È stato sempre qui, non certo però come sostanza, ma come problema e come progetto.⁶

Si tratta di parole sorprendentemente vicine alla stratificata e complessa elaborazione dell'identità personale che si trova in Ricœur. Entrambi riabilitano la categoria del soggetto alla luce dell'etica: rinunciare al soggetto significa sottrarre sé e gli altri alla responsabilità nei confronti della vita comune umana. Lungi dall'immaginare un soggetto padrone, capace di controllo assoluto, i due pensano alla persona e al soggetto come equilibrio fragile fra caos e progetto, azioni ed eventi. La stessa radice etica della vita personale delineata da Ricœur a più riprese si rintraccia in Castoriadis, secondo cui «senza una tale soggettività (senza il *progetto*, che però è già in via di realizzazione, di una tale soggettività) non soltanto ogni obiettivo di verità e di sapere crolla, ma scompare anche qualsiasi forma di etica, perché svanisce ogni responsabilità».⁷

Si può inoltre sostenere che fra i due autori vi sia un retroterra antropologico-filosofico condiviso, relativo all'impossibilità da parte dell'uomo di esperire la "nuda vita", senza mediazioni: per entrambi, infatti, la condizione umana è simbolica e l'esperienza è già da sempre filtrata da una rete di significazioni.

⁵ Castoriadis fa riferimento a una duplice tendenza che a suo avviso si riscontra fra «le mode dell'ultimo quarto di secolo»: la prima, secondo lui rappresentata da Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, conduce al "processo senza soggetto"; la seconda, i cui portavoce sono Lacan, Barthes, Derrida, finisce per riassorbire «il soggetto umano nella dimensione dell'individuo sociale» (Cornelius CASTORIADIS, *L'état du sujet aujourd'hui*, in ID., *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990, pp. 189-225, tr. it. F. Ciaramelli, *Lo stato del soggetto oggi*, in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, p. 104).

⁶ *Ivi*, p. 97.

⁷ *Ivi*, p. 130.

Alla luce di questa articolata comunanza relativa all'irrinunciabilità della persona-soggetto – presupposto imprescindibile della modernità filosofica – e in considerazione della centralità attribuita da entrambi ai simboli come mediazioni, si tratta ora di comprendere se e come le identità collettive possano essere considerate soggetti, «quasi-personaggi»,⁸ come li definisce Ricœur in *Sé come un altro*: indagare la loro capacità immaginativa e le loro concrezioni storiche contribuisce a chiarire la questione e fa emergere il peculiare posizionamento di Ricœur all'interno di una modernità non ingenua, ma convinta della impossibilità della fusione totale tra individuale e collettivo.

3. Si dà una vita “interiore” delle identità collettive?

La domanda può, e deve, suonare retorica. Evidentemente non si dà una vita interiore delle identità collettive, eppure la loro capacità immaginativa è degna di una riflessione supplementare. Si può applicare il modello dell'identità pratica alle identità collettive? Questo modello potrebbe essere utile per sondare la consistenza delle soggettività collettive e riconoscerle in quanto tali? Applicando i tratti dell'identità personale a quella collettiva, si scopre una sorprendente consonanza, che tuttavia non può diventare una coincidenza. L'impossibilità di questa coincidenza sembra in Ricœur poggiare su una convinzione: quella relativa all'imprescindibile unicità e intangibilità della persona. La capacità d'iniziativa e la prassi trasformativa nella storia sembrano contraddistinguere tanto la persona quanto le identità collettive. Alla luce di una distinzione fra identità e soggettività, in cui la prima sembra evocare l'*ipse* e la seconda, al contrario, l'*idem* – ovvero la predicabilità di alcune caratteristiche rispetto a un sostrato –, Ricœur fa spesso riferimento alle identità collettive e, assai meno di frequente, alle soggettività collettive, mostrando così di preferire, anche se non in modo esplicito, la prima espressione alla seconda. Il termine che egli non utilizza mai, in riferimento alle entità collettive, come sinonimo di identità e soggetto (o soggettività) è persona, riferibile solo a individui dotati di corpo vivente, *Leib*, come Ricœur ha più di una volta notato,⁹ ed è la radice ultima della creatività e della novità, entrambe risposte – eticamente impegnate – alla crisi che in fondo coincide con la vita.

Oltre a una certa dialettica fra medesimezza e ipseità, le identità personali e collettive condividono almeno un altro tratto, stando a Ricœur. Le identità collettive, infatti, – in modo analogo alle, o forse maggiore delle, identità personali – non possono essere approcciate senza mediazioni. La loro consistenza si può percepire soltanto attraverso

⁸ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 212.

⁹ Cfr. RICŒUR, *Sé come un altro*.

il loro agire storico e simbolicamente pregnante collocato nel tempo. Le mediazioni coincidono anche con le azioni e le costruzioni sociali: non possiamo sperimentare un'identità collettiva in modo diretto, ma solo riconoscendone i "prodotti". Dove vivono le identità collettive? Esistono oltre le loro creazioni? Detto altrimenti, dovremmo limitarci a riconoscere le identità collettive attraverso i loro prodotti, oppure possiamo postulare una loro esistenza oltre tali prodotti? In quest'ultimo caso, esse non differirebbero dal concetto di sostrato. D'altra parte, se consideriamo l'identità nella sua esclusiva dimensione pratica, allora è necessario includere il lavoro della riflessività nella sfera pratica: la prassi non è un "passaggio all'atto", non una generazione di eventi immediata, spontanea, impersonale, ma già da sempre attività criticamente riflessiva. Facendo tesoro della tradizione dell'antropologia filosofica, Ricœur sa bene che la condizione umana vive l'esperienza in modo già da sempre simbolicamente e culturalmente mediato. Di conseguenza, anziché presupporre un sostrato, nel caso dell'identità personale e ancor più in quello dell'identità collettiva, la sfera delle azioni e delle pratiche dovrebbe essere declinata, parafrasando Castoriadis, nei termini di un'attività istituyente al contempo lucida e riflessiva.¹⁰

Questo tema conduce a un'altra caratteristica comune fra i due tipi di identità, che ne mostra una costituzione paradossale. Per la loro natura pratica, le storie di cui sono fatte le identità sono al contempo irreversibili e reversibili: irreversibili, perché le azioni non si cancellano, le ferite lasciano cicatrici e la sofferenza inflitta non può scomparire senza essere messa radicalmente in discussione, senza che l'ordine sociale dentro cui si è prodotta sia «sovvertito», per usare un termine caro al Ricœur delle *Conferenze su ideologia e utopia*;¹¹ ma sono anche reversibili, perché non possono solo essere reinterpretate, ma anche riparate, e persino trasformate. Lungi dal negare la realtà del male nella vita di ciascuno e nella storia, questa doppia, paradossale – irreversibile e reversibile – costituzione della temporalità permette di riconoscere l'esistenza del dolore e lavorare per l'emancipazione degli individui e delle società. A uno sguardo più attento, tale paradossalità si può ricondurre alla relazione delle identità personali e collettive con il passato, declinabile alternativamente come legame che vincola oppure,

¹⁰ L'immagine di un'attività istituyente lucida e riflessiva ricorre in Cornelius CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie*, "Revue de métaphysique et de morale", 93, 1, 1988, pp. 81-104, tr. it. F. Ciaramelli, *Potere, politica, autonomia*, "Micromega", 5, 1989, pp. 129-151; tuttavia, si ritiene che essa potrebbe essere condivisa anche da Ricœur.

¹¹ Cfr. Paul RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, p. 25.

viceversa, come legame aperto, che contiene i semi della redenzione.¹² L'idea d'irreversibilità "relativa" ricorre anche in Castoriadis, che fa riferimento a un'«irreversibilità locale» inseribile in una visione ciclica del tempo o considerabile come illusoria. A suo avviso, «quello che caratterizza una società non è il suo riconoscimento obbligato dell'irreversibilità locale del tempo, banale e ovunque identico, ma il modo in cui questa irreversibilità locale viene istituita e presa in considerazione nel rappresentare e nel fare della società».¹³

La natura paradossale del tempo umano – specie di quello storico – insieme irreversibile e reversibile, può essere meglio compresa attraverso la categoria della «retroazione», come fa notare per esempio Jean-Luc Amalric, in quanto «aprendo un futuro, inventando qualcosa che non ha precedenti, noi rilasciamo *potenzialità non dispiagate e represses* del nostro passato».¹⁴ Da quest'angolatura, il ruolo dell'immaginazione è fondamentale, in quanto ogni atto immaginativo è sempre contemporaneamente «invenzione e scoperta».¹⁵

Esistono tuttavia alcune differenze fra identità personale e collettiva. La più vistosa concerne le maniere differenti di creare il nuovo nella storia, innanzitutto immaginandolo. Per Ricœur, la radice ultima del *novum* è inaggrabilmente personale. Nonostante ciò, la creatività collettiva e sociale non può essere ridotta alla somma delle immaginazioni e degli atti individuali: il "noi" si differenzia qualitativamente dalla mera somma dei particolari. Ogni creatività singolare s'intreccia con quella di altri e ne è contaminata, e tale processo di contaminazione reciproca, sempre mediato simbolicamente o praticamente, genera novità. È questo "tra" mediato a essere il luogo più proprio della creatività, senza che la persona debba spogliarsi della propria singolare unicità.

È l'esistenza di un *tra* in cui le immaginazioni si contaminano, generano immaginari comuni e condivisi pur restando sempre distinte, a rendere impraticabile il passaggio dal piano etico a quello ontologico nel caso delle identità collettive: esse sono senz'altro capaci di agire e fare la storia, ma non possono essere riconosciute in quanto aventi una

¹² Ricœur è in questo vicino sia a Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in Walter BENJAMIN, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-86, sia a Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954-1959, tr. it. E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.

¹³ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società* (parte seconda), Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 50.

¹⁴ Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur and Castoriadis. The Productive Imagination between Mediation and Origin*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield, London and New York 2017, p. 101.

¹⁵ *Ibid.*

consistenza ontologica oltre le loro pratiche, che creano non solo i fatti, ma anche i loro significati. Pur concedendo che il loro statuto ontologico sia rintracciabile nell'istituzione e nella creazione di strutture sociali, quando si tenta di definire queste ultime ci si rende conto che esse sono costantemente soggette a differenti interpretazioni e che se ne possono dare letture radicalmente nuove nel corso della storia. Tale rilettura senza fine è salvifica, in quanto costituisce un antidoto al rischio della loro ipostatizzazione, e alla violenza che potrebbe scaturire da un loro irrigidimento. Lo dice bene Ricœur in *Sé come un altro*:

Che il carattere debba essere risituato nella movenza di una narrazione, lo attestano numerosi e vani dibattiti sull'identità, in particolare nel caso in cui essi hanno come posta in gioco l'identità di una comunità storica. Quando Fernand Braudel tratta de *L'identità della Francia*, egli si adopera certamente ad isolare dei tratti distintivi duraturi, anzi permanenti, a partire da cui si può riconoscere la Francia come quasi-personaggio. Ma, separati dalla storia e dalla geografia [...], questi tratti si irrigidirebbero e fornirebbero alle peggiori ideologie dell'"identità nazionale" l'occasione di scatenarsi. Sarà compito di una riflessione sull'identità narrativa di bilanciare i tratti immutabili che quella deve all'ancoraggio della storia di una vita in un carattere, e i tratti che tendono a dissociare l'identità del sé dalla medesimezza del carattere.¹⁶

Questa impossibilità di cogliere e circoscrivere le identità collettive con chiarezza e distinzione testimonia ancora un'altra, più radicale, impossibilità: quella di riconoscerne tratti che si collochino oltre il loro uso pratico, sempre rivedibile, sempre narrabile di nuovo.

È possibile orientarsi nella riflessione ricœuriana sulle identità collettive attraverso tre linee d'indagine: l'idea d'identità come progetto; la riflessione sugli immaginari collettivi che non si possono ridurre alla somma degli immaginari individuali; la possibilità che le narrazioni costituiscano un mezzo per dissolvere la densità degli immaginari, renderli almeno parzialmente interpretabili e condivisi, senza che la loro totale trasparenza sia raggiunta in modo definitivo. Inoltre, attraverso la loro capacità ermeneutica, le narrazioni contribuiscono a riconoscere il legame fra dimensione personale e individuale e tra passato e futuro. Le narrazioni possono essere intese come strumenti che organizzano e rendono concreta l'apertura al futuro.

3.1. L'identità come compito e come progetto

Nella definizione dell'identità come compito e progetto, è opportuno un riferimento a Castoriadis che, in modo forse sorprendente, nega la possibilità di una soggettività

¹⁶ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 212.

collettiva, sollevando come Ricœur la questione della relazione tra individuale e sociale. Castoriadis è più esplicito di Ricœur nel mettere in guardia dall'assegnare un'identità fissa alla soggettività collettiva che, trasformandosi così in istituzione, dimentica della sua origine umana, desertifica la vita della società rendendola eteronoma. Se l'immaginario individuale è nucleo di significazioni che permette la simbolizzazione e la rappresentazione, diluendo quel fantasma altrimenti inaccessibile,

Quando si tratta della società – che ovviamente non va trasformata in “soggetto”, né letteralmente né metaforicamente – una tale difficoltà s'aggrava notevolmente. Infatti, è bensì vero che, a partire dall'immaginario che abbonda immediatamente alla superficie della vita sociale, possiamo facilmente penetrare nel labirinto della simbolizzazione dell'immaginario e, approfondendo l'analisi, arrivare a significazioni che non stanno là *per* rappresentare un'altra cosa, ma sono per così dire le articolazioni ultime che la società in questione ha imposto al mondo, a se stessa e ai propri bisogni, gli schemi organizzatori che fungono da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che questa società può darsi.¹⁷

Pur non essendo soggetto – o persona – per usare la terminologia di Ricœur – le identità collettive possono pensarsi come condensate intorno alle azioni collettive, e finiscono per coincidere con esse. L'identità collettiva è un compito o un progetto, ovvero si realizza mediante l'impegno verso un fine, l'istituzione e il mantenimento di un legame sociale giusto per Ricœur, o verso l'autonomia, cioè la costante rivedibilità e autocorrezione delle istituzioni sociali create, per Castoriadis. Il soggetto o persona è un compito da realizzarsi attraverso la sua tessitura inaggirabilmente pratica. Se s'intende l'identità come immutabile rete simbolica, sempre uguale a se stessa, si perde la possibilità di coglierne il tratto progettuale, duraturo, di sintesi fra azioni ed eventi che non si arrende dinanzi al caos dell'esistente. Abbandonare questo tratto dell'identità significa liberarne la possibilità di radicale trasformazione dell'esistente: se scompare l'entità che manteneva una continuità fittizia con un passato che ha i tratti di un eterno presente, è anche possibile azzerare e riscattare quel passato.

Un'identità collettiva può diventare un soggetto, in quanto è progetto di riscrittura della storia e delle istituzioni sociali, ma in nessun modo può diventare una persona. Secondo Ricœur, questo non è possibile perché la persona è irriducibile e impossibile da cancellare. E, secondo Castoriadis, non è possibile riferirsi a persone collettive o soggetti, perché gli immaginari sono impersonali, nel doppio senso di subpersonale e sovraperonale, e così essi sono allo stesso tempo meno e più che persone. Per entrambi, la dimensione collettiva è più della somma degli individui, e al centro della sua attività sussiste un processo riflessivo che coinvolge tutti gli attori sociali. Questo processo li

¹⁷ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, in ID., *L'institution imaginaire de la société*, tr. it. F. Ciaramelli e F. Nicolini, *L'istituzione e l'immaginario*, in ID., *L'enigma del soggetto*, p. 67.

impegna nei confronti di un progetto comune che permette loro di identificarsi – torna qui l'idea della fedeltà a un impegno –, anche se in modo provvisorio, attraverso una rinegoziazione costante dei significati e dei simboli che creano.

3.2. Immaginazione e immaginari: dal personale al collettivo

L'idea di immaginario sociale – espressione che Ricœur preferisce a quella di immaginario collettivo, probabilmente per la riflessività più marcata che lo contraddistingue – è legata alle identità collettive, in quanto può essere considerata un loro prodotto. Anche su questo versante può essere utile un breve richiamo a Castoriadis. Gli immaginari sociali, intreccio insolubile di elementi materiali e immateriali, sono strumenti di produzione di senso, radici di creatività che il soggetto da solo non padroneggia completamente e che tuttavia, sia per Ricœur che per Castoriadis, costituiscono «l'orizzonte fondamentale della prassi».¹⁸ Come hanno notato molti studiosi, i due autori sono persuasi della possibilità che tali immaginari orientino le azioni sociali e i progetti futuri.¹⁹ Per entrambi, inoltre, essi hanno una funzione fondamentale di autorappresentazione per le identità collettive che, come si è sopra richiamato, sarebbe altrimenti impossibile cogliere direttamente: se per Ricœur ogni gruppo sociale avverte la necessità di «darsi un'immagine», e «non vi è gruppo sociale senza questo rapporto indiretto con il proprio essere»,²⁰ per Castoriadis, le significazioni immaginarie sociali «possono essere colte soltanto in modo derivato e obliquo».²¹

La nota analisi ricœuriana dell'articolata relazione fra ideologia e utopia presenta numerose affinità con la coppia castoridiana immaginario istituyente-immaginario istituito. Secondo Ricœur, «l'immaginazione sociale è *costitutiva* della realtà sociale».²² Egli riconosce all'utopia una funzione positiva, in quanto essa è capace di configurare altri futuri possibili, anche quando vengano sperimentati come impossibili:

¹⁸ François DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, in Pier Luigi LECIS, Giuseppe LORINI, Vinicio BUSACCHI, Pietro SALIS, Olimpia G. LODDO (a cura di), *Verità, immagine, normatività*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 179.

¹⁹ Ci si limita qui a ricordare il già citato volume a cura di ADAMS, *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, e George SARATOULIAS, *Mapping the Theme of Creativity in Cornelius Castoriadis's and Paul Ricœur's Social Imaginaries*, "Social Imaginaries", 5, 2, 2019, pp. 11-36.

²⁰ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 221.

²¹ CASTORIADIS, *L'istituzione e l'immaginario*, p. 68.

²² RICŒUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 10.

«l’immaginazione ha la stessa funzione di un sogno sociale».²³ Al centro della sua comprensione dell’immaginazione come connessa all’identità e all’azione collettiva, sta il concetto di «non-congruenza»,²⁴ ereditato da Mannheim, e che assegna all’immaginazione uno statuto controfattuale. Per Ricœur, tale non-congruenza o discrepanza è l’autentico tessuto dell’azione sociale e della costruzione sociale della realtà: esso non è differente dall’azione collettiva. Le consonanze con l’immaginario sociale istituyente di Castoriadis sono evidenti. La società stessa si compone di un esercizio di immaginazione permanente²⁵ di un “altrove”, una distanziamento costante dalla realtà data o istituita, nella misura in cui tale realtà è al contempo nostra e irriconoscibile. Propria dell’azione umana è tale capacità controfattuale: l’azione è creativa precisamente perché è il risultato di uno sforzo immaginativo che viene da altrove, che non solo testimonia la reversibilità del tempo narrativo, ma implica anche che pensiero e azione siano strettamente interdipendenti, legati insieme, grazie a un’ermeneutica critica in costante esercizio. Se la non-congruenza scompare, allora l’ideologia prevale. Questa costituzione dialettica della società è analoga alla dialettica fra immaginari istituenti e istituiti che Castoriadis ha descritto in modo mirabile: a suo avviso, allo stesso modo, la realtà sociale deve poter essere costantemente rimessa in discussione, radicalmente modificata, e persino distrutta, perché, se diventasse statica e fissa, cesserebbe di essere umana. Lo stesso potrebbe valere per l’utilizzo ricœuriano del termine «sovertimento», come ha opportunamente notato George Taylor.²⁶

Si potrebbe discutere lungamente sul ruolo e la portata della creatività umana in Ricœur. Qui basti sottolineare che a suo avviso è sempre possibile creare qualcosa di nuovo, riconoscendo però, in prima istanza, che l’azione creativa è sempre situata, e che anche l’interpretazione è un atto di creazione. Egli si chiede, retoricamente: «il processo d’interpretazione non è forse tanto primitivo da essere costitutivo della dimensione della praxis?».²⁷ L’attività di creazione e interpretazione del passato può essere ascritta alle identità collettive, che si progettano criticamente e sognano il futuro. Creare non è possibile senza un atto di interpretazione, interlocuzione e dialogo con il passato. L’immaginazione sociale non è spontanea, ma il risultato di numerosi fattori che s’influenzano reciprocamente, tra i quali si trovano le immaginazioni singolari e

²³ *Ivi*, p. 316

²⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

²⁵ Cfr. George H. TAYLOR, *The Phenomenological Contribution of Ricœur’s Philosophy of Imagination*, “Social Imaginaries”, 1, 2, 2015, pp. 13-31.

²⁶ Cfr. George H. TAYLOR, *Delineating Ricœur’s Concept of Utopia*, “Social Imaginaries”, 3, 1, 2017, pp. 41-60.

²⁷ RICŒUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 17.

personali.²⁸ Per Castoriadis, d'altra parte, l'immaginazione è radicale perché capace di assoluta novità, a partire dall'irriducibile magmaticità degli immaginari.

Il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva in Ricœur – potremmo dire dalla biografia alla storia – non è mai diretto, né procede per sommatoria. Esso è sempre analogico e si basa sulla capacità dell'immaginazione personale di rappresentarsi l'altro come proprio simile:

La capacità [...] di esporci in immaginazione agli “effetti della storia” è la condizione fondamentale dell'esperienza storica in genere, ma una condizione così nascosta e così dimenticata che costituisce soltanto un ideale per la comunicazione, un'Idea in senso kantiano. La verità della nostra condizione è che il legame analogico che fa di ogni uomo il mio simile ci è accessibile solo attraverso un certo numero di *pratiche immaginative*, quali l'*ideologia* e l'*utopia*.²⁹

L'immaginazione per Ricœur non parte mai da zero, perché vive dell'incarnazione che patisce il mondo e ne fa sintesi. Ciò non toglie che essa sia capace di introdurre il nuovo nel mondo e dunque che possa essere trasformativa. Lo sottolinea bene George Taylor: «Per essere efficace, l'immaginazione produttiva deve trasformare categorie esistenti [...]. L'immaginazione produttiva introduce una finzione, un'immagine senza originale, qualcosa da nessun luogo. Solo così essa è trasformativa della realtà esistente».³⁰

3.3. Percorsi narrativi come riscritture delle identità collettive

La questione dell'identità narrativa riguarda in modo evidente sia le identità personali³¹ che le identità collettive. Se in Ricœur la persona è un compito e un

²⁸ Per Castoriadis anche l'immaginazione individuale ha una natura socialmente mediata. Cfr. per esempio il capitolo intitolato *L'istituzione sociale-storica: l'individuo e la cosa*, in CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*: sebbene l'immaginario radicale sia declinato nei termini di una spontaneità quasi assoluta, la costituzione sociale del soggetto influisce evidentemente anche nel suo immaginario, che dunque risulta sempre socialmente mediato.

²⁹ Paul RICŒUR, *Dal testo all'azione*, pp. 219-220.

³⁰ George H. TAYLOR, *Ricœur's Philosophy of Imagination*, “Journal of French Philosophy”, 16, 1-2, 2006, pp. 97-98. Quest'aspetto è ben evidenziato in Alessandro COLLEONI, *Creatività immaginativa e radicamento riproduttivo in Paul Ricœur*, “Acme”, 2, 2018, pp. 215-226.

³¹ Su questo aspetto cfr. il recente contributo di Francesca D'ALESSANDRIS, *La persona: un racconto «materiale»*, “Critical Hermeneutics”, 3, 2, 2019, p. 91. L'identità narrativa personale, secondo Marc-Antoine Vallée, prende le mosse dal riconoscimento di una corporeità propria, che evidentemente manca completamente nel caso delle identità collettive. Su questo punto si veda Marc-Antoine VALLÉE, *Identité narrative et identité predicative*, in Johann MICHEL, Carla CANULLO (a cura di), *Renewing*

progetto, e la narrazione contribuisce alla loro realizzazione, tale capacità potrebbe applicarsi anche alle identità collettive, che si materializzano e diventano visibili attraverso la realizzazione di azioni collettive prefigurate e configurate in termini narrativi.

Per Ricœur la narrazione è strumento di gestione del caos. Questo argomento è sviluppato, oltre che in *Tempo e racconto*, in una serie di interventi collaterali, in cui il filosofo sostiene anzitutto che la narrazione glorifica la contingenza: «nello stesso tempo in cui la contingenza è [...] riconosciuta, magnificata, onorata, essa è anche, grazie al racconto, messa al servizio dello sviluppo della storia»;³² è proprio a partire da «questa esaltazione e da questa manipolazione della contingenza che una storia raccontata è sempre più della numerazione in un ordine semplicemente seriale o successivo di incidenti che essa organizza in un tutto intelligibile».³³ Si può pertanto affermare che «distinguendo l'evento dalla semplice occorrenza e grazie al suo contributo al cammino del racconto, l'operazione narrativa trasforma la contingenza irrazionale in una contingenza regolata, significante, intelligibile».³⁴ Il racconto è una pratica con cui l'umanità prova a gestire il caos, a partire dalla presa d'atto della sua irriducibilità. Se non si può eliminare, esso si può organizzare in una forma che – in seconda lettura – lo inquadri in un orizzonte di intelligibilità. La narrazione trasforma la contingenza irrazionale in contingenza regolata.

Sebbene lontano dalla semantica della narrazione, Castoriadis insiste sulla capacità umana di ordinare il caos: l'appropriazione degli immaginari, l'autonomia dei soggetti e delle società sono strumenti imprescindibili per tale gestione, che è sempre anche organizzazione del tempo e nel tempo. Dal punto di vista dell'identità soggettiva, come in Ricœur, anche in Castoriadis è presente un riferimento alla co-autorialità rispetto al senso: «proprio in quanto diventa soggettività, l'essere umano può mettersi in discussione e considerarsi come origine, certo parziale, della sua storia passata, e anche come volontà d'una storia a venire di cui vuol essere coautore».³⁵ Dal punto di vista dell'identità collettiva o sociale, una funzione analoga alle narrazioni in Ricœur si può riconoscere nella rete simbolica che Castoriadis riconosce all'opera nella gestione dell'immaginario caotico. Comune a entrambi è la fiducia in un'umanità che resista al

Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur / Renoueler l'hérméneutique. Penser avec Paul Ricœur, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 69-86.

³² Paul RICŒUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in “Phänomenologische Forschungen”, 18, 1986, *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida*, pp. 16-17, consultato nell'archivio digitale del Fonds Ricœur in data 25 settembre 2021.

³³ *Ivi*, p. 17.

³⁴ *Ivi*, p. 13.

³⁵ *Ibid.*

caos con un'opera incessante di configurazione che è anche sempre conferimento di senso.

Come notato in precedenza, l'identità pratica intrattiene con la temporalità una relazione paradossale, a un tempo reversibile e irreversibile. Ciò vale a maggior ragione per le identità collettive, se si assume che la loro "stoffa" è narrativa: le identità collettive possono – o, meglio, devono poter – tornare indietro, convivere con e presentificare l'assente, ascoltare le voci degli esclusi della storia e agire per redimere la sofferenza nella storia, senza alcuna pretesa idealisticamente totalizzante. Ciò evidenzia la natura trasformativa dell'identità narrativa collettiva. Tale natura le permette di: tenere vivo il legame fra generazioni, un legame non necessariamente pacifico, ma che può richiedere azioni emancipatrici; impegnarsi a interrompere percorsi il cui senso non è più riconoscibile; condurre almeno a una risemantizzazione dei simboli, dei significati e degli immaginari condivisi, che sono stati istituiti e costituiscono strumenti di riconoscimento collettivo ma che possono essere considerati estranei se non sono sottoscritti criticamente.

Vale la pena ripercorrere alcuni luoghi di *Tempo e racconto* 3, alla ricerca di significazioni ancora inesplorate, a cominciare dal riconoscimento della possibilità di assegnare alle comunità un'identità *ipse*:

La nozione di identità narrativa mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo. Si può parlare dell'ipseità di una comunità, così come abbiamo appena parlato di quella di un soggetto individuale: individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva.³⁶

Le identità collettive si formano sullo sfondo della storia e per certi versi coincidono con essa. A partire dalla loro ipseità, esse non possono derivare dal nulla, ma sono piuttosto una costante rinegoziazione delle narrazioni ricevute e che le costituiscono: «La storia nasce sempre da una storia anteriore che si propone di correggere. E come retroterra di questa storia primordiale si profila la pratica sociale, con le sue contraddizioni interne e le sue sfide esterne».³⁷ La relazione circolare fra «da un lato quello che possiamo ben chiamare un *carattere* – e che può essere anche quello di un individuo o di un popolo – e dall'altro i racconti che insieme esprimono e plasmano

³⁶ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 2001³, p. 376.

³⁷ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol.1, Jaca Book, Milano 2001³, p. 294, nota 27.

questo carattere, illustra magnificamente il circolo evocato all’inizio della nostra esposizione della triplice *mimesis*». ³⁸

Secondo Ricœur, la qualità narrativa delle identità collettive nasce da e finisce per coincidere con una «rettificazione senza fine di un racconto anteriore per mezzo di un racconto ulteriore, e della catena di rettificazioni che ne risulta». ³⁹ È necessario un lavoro narrativo per “addomesticare” la densità degli immaginari che, in ogni caso, sono destinati a restare in parte opachi. Esiste la possibilità di configurare sempre nuovi intrighi, e renderli la radice di altri possibili corsi d’azione, ⁴⁰ dal momento che «la pratica del racconto consiste in un’esperienza di pensiero mediante la quale noi ci esercitiamo ad abitare mondi a noi stranieri». ⁴¹

La trasformazione storica o la novità radicale è possibile, se l’identità collettiva si pensa come un’entità il cui nucleo resta lo stesso e la cui più importante possibilità di cambiamento consiste nell’interpretare sempre di nuovo il passato? È il dislocamento narrativo sufficiente a trasformare un corso di eventi? È chiaro che in Ricœur il tessuto narrativo delle identità collettive è un modo per preservare la possibilità del cambiamento, che è insieme il risultato di un lavoro di interpretazione e di immaginazione di mondi migliori. In tal modo, egli lascia aperti la questione dell’origine dello sconosciuto che incontriamo nel racconto, e l’interrogativo se esso sia l’impenetrabile prodotto di un immaginario che non può essere padroneggiato né totalmente controllato con certezza.

4. Il nuovo nella storia

La centralità della dimensione pratica nei due autori li conduce a esplorare la dimensione storica: come si fa la storia? Chi la fa? La dimensione immaginaria orienta la produzione di costrutti sociali, che istituiscono pratiche irriducibilmente concrete e insieme simboliche. La prassi e la teoria sono inscindibili e ciascuna delle due, se presa singolarmente, non basta a rendere conto della complessità dei fenomeni storici. Per Ricœur come per Castoriadis, la possibilità della trasformazione storica dipende da una relativizzazione – diversa negli accenti e per radicalità – dell’irreversibilità del passato. Durante la loro conversazione sulla storia e l’immaginario, ⁴² i due pensatori si

³⁸ RICŒUR, *Il tempo raccontato*, pp. 377-378.

³⁹ *Ivi*, p. 378.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, p. 379.

⁴² Paul RICŒUR, in Paul RICŒUR, Cornelius CASTORIADIS, *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire sociale*, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, Paris 2016, tr. it. R. Prezzo, *Dialogo sulla*

confrontano sul tema della storia e sulla possibilità dell'emergere del nuovo. In questo dialogo, la differenza più consistente fra i due riguarda proprio la (im)possibilità di pensare e realizzare il radicalmente nuovo che accade nella storia e che è capace esso stesso di produrre la storia.

Mentre Ricœur nel corso del dialogo utilizza la semantica della «produzione», Castoriadis preferisce riferirsi alla «creazione». Secondo Ricœur, ogni novità nella storia deriva da un lavoro di rfigurazione e ri-configurazione del passato, spesso declinato in termini narrativi; al contrario, Castoriadis evidenzia la capacità degli esseri umani di scendere a patti in modo definitivo con il passato, “distruggerlo”, e aprire modi di vivere insieme radicalmente nuovi, grazie all'immaginazione e all'immaginario radicali. Tale divergenza, portata all'estremo in questo scritto,⁴³ è densa di implicazioni. In linea con il suo approccio ermeneutico, Ricœur argomenta in favore di una riappropriazione del passato la cui influenza sul presente e il futuro è inevitabile e può essere vissuta secondo gradi differenti di consapevolezza. Se la creazione *ex nihilo* è impossibile dal punto di vista ontologico, è fuorviante e ingiusta dal punto di vista etico. È ontologicamente impossibile, secondo Ricœur, a causa della finitudine e dell'indebitamento originario dell'essere umano, della sua corporeità situata che rende impossibile inventare qualcosa di nuovo a partire da un vuoto d'essere e di senso; inoltre, è eticamente fuorviante perché è un chiaro segno d'ingratitudine, un tradimento dell'interdipendenza in base alla quale ogni azione implica conseguenze sugli altri; infine, l'insistenza sulla creatività illimitata dell'umano può condurre al trionfo dell'ideologia della prestazione.

Per Castoriadis, la storia coincide con l'emergere dell'alterità. Questa sua posizione è ribadita nel dialogo con Ricœur, ma si trova già in *L'istituzione immaginaria della società*. A suo avviso, «ciò che si dà entro e attraverso la storia non è sequenza determinata del determinato, ma insorgenza dell'alterità radicale, creazione immanente, novità non banale. È questo che si manifesta sia nell'esistenza di una storia *in toto*, sia nella comparsa di nuove società (di nuovi *tipi* di società) e nell'autotrasformazione incessante di ogni società».⁴⁴ Ciò si basa su una precisa concezione del tempo:

storia e l'immaginario sociale, Jaca Book, Milano 2017. Com'è noto, si tratta della trascrizione di un dialogo avvenuto durante la trasmissione radiofonica di France Culture, «Le bon plaisir», andata in onda nel 1985.

⁴³ George Taylor ha sottolineato che in questa conversazione i due mostrano una divergenza molto maggiore di quella effettivamente sussistente (cfr. George H. TAYLOR, *On the Cusp*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. 23-48).

⁴⁴ CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, pp. 25-26.

Non può esserci tempo se non vi è insorgenza dell'altro, di ciò che non è *dato* in nessun modo *con* quel che è, di ciò che non lo *accompagna*. Il tempo è l'emergere di figure *altre*. I punti di una linea non sono *altri*: sono *differenti* in virtù di *quel che non sono*, cioè del posto che occupano. Darsi la linea come figura del tempo significa confondere la differenza (spaziale) e l'alterità (temporale).⁴⁵

Ciò che nel dialogo con Ricœur emerge con minor vigore, e che invece costituisce un elemento in comune, è il rapporto che, ad avviso di Castoriadis, ogni società intrattiene con il proprio passato. Nonostante l'evidente coincidenza tra storia e alterità che diviene e si manifesta, a suo avviso ogni società vive del riferimento al passato, implicitamente o esplicitamente:

Non c'è nulla, in nessuna società (per quanto arcaica o fredda), che non sia a un tempo presenza inconcepibile di quel che non è più, e imminenza altrettanto inconcepibile di quanto non è ancora. Per ripetitivi e rigidi che siano i cicli delle sue attività e dei suoi riti, una società vive nel presente più quotidiano riferendosi sempre in modo esplicito e implicito al passato, e, inoltre, nell'attesa e nella preparazione di quel che è "socialmente certo", ma anche nella certezza dell'incertezza e davanti alla virtualità dell'alterità imprevedibile e imprevedibile.⁴⁶

Poiché il dialogo ha luogo nel 1985, Ricœur fa spesso riferimento al paradigma narrativo che sta elaborando. Il riferimento al racconto è utilizzato per spiegare meglio il suo concetto di produzione. Quello che fanno gli immaginari, infatti, è fornire nuove configurazioni capaci di generare qualcosa di nuovo a partire dalla posizione che la parte ha rispetto al tutto. Il significato risiede nella posizione che gli eventi devono occupare e che può far nascere le parti stesse. Ricœur sostiene che l'*intrigo* è un processo in movimento che forgia e plasma elementi al punto da renderli irricognoscibili, cambiandoli radicalmente, trasfigurandoli. Se egli sembra suggerire che il cambiamento radicale è possibile, allo stesso modo sembra escludere la creazione radicale.

Al contrario, Castoriadis considera la possibilità di una creazione ontologica che vada al di là della mera posizionalità che rende le parti reali, e ne rivaluta la portata etica, dal momento che essa implica la capacità di fare i conti con un passato talvolta ideologicamente imposto e autonomizzato dal contesto che ha contribuito a generarlo. La creazione ontologica significa creazione di possibilità, come Castoriadis nota in altri scritti,⁴⁷ in cui egli mostra esplicitamente il legame fra creazione e immaginazione

⁴⁵ *Ivi*, p. 36.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 70-71.

⁴⁷ Cfr., per esempio, Cornelius CASTORIADIS, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* [1981], in ID., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 385-418, tr. it. D. Zazzi, *Logica del magma*, "Volontà", 1, 1992, pp. 57-88, in cui l'autore illustra la connessione fra immaginazione radicale e creazione *ex nihilo*.

radicale, che diventa capace di istituire nuove regioni dell'essere, a partire da radicalmente nuove modalità di significazione. L'attitudine creativa degli esseri umani permette di superare la dicotomia tra entità corporee, fisiche e simboliche e realtà concettuali: la creazione significa generazione di qualcosa di materiale e corporeo a partire dal suo significato simbolico. Secondo Castoriadis, a istituire una realtà sociale è il suo significato, mediante il quale la realtà sociale crea se stessa, superando la frattura fra materiale e simbolico: noi umani non solo diamo significato a qualcosa che esiste già, ma creiamo bisogni che ci inducono a creare, siamo capaci di azioni creatrici, di rottura, che introducono il nuovo generandolo nella misura in cui esso ha un significato preciso nella sfera delle corrispondenze fra fatti e significazioni. Plasmiamo, forgiamo gli oggetti e la realtà e non ci limitiamo a ereditarla. Modifichiamo radicalmente, rendendoli irriconoscibili, lo spazio e il tempo. Siamo cioè capaci di incidere sulle stesse condizioni di possibilità dell'esperienza. La libertà della creazione comincia da un diniego, da una mancanza. Rinunciare a un sistema simbolico cristallizzato e diventato ideologia, rinunciarvi consapevolmente, implica un impegno controfattuale nei confronti di una realtà inedita avvenire.

Dal punto di vista etico, per Castoriadis è un dovere morale ricominciare *ex novo* e creare le condizioni di una giustizia ritrovata, che non somiglia in nulla alle condizioni dell'esperienza già vissuta. Le istituzioni sociali e le regole che le costituiscono non sono sottoposte solo a un processo di modifica, ma anche a un processo di distruzione e oblio e, a partire da tale vuoto, il genere umano può istituire regole e realtà sociali radicalmente nuove. Per Ricœur, invece, l'idea che in assoluto l'avvenire sia sempre migliore del passato conduce a una progressiva cancellazione del sentimento del debito, che potrebbe invece innescare un circolo virtuoso di restituzione, al di là dell'obbligo.

Ciò che è in gioco rispetto alla storia, che è fatta, e non solo interpretata, dalle identità collettive, è un problema molto articolato, che deve essere ricostruito oltre il dialogo «dal vivo» tenutosi fra Ricœur e Castoriadis. Per entrambi la storia è il frutto dell'azione umana che si misura con gli eventi, che tende a dare ordine al caos, che produce o crea a partire da un retroterra o a partire dal nulla. L'idea di novità assoluta, per Ricœur, è rischiosa soprattutto perché sottoscrive l'idea di un avvenire considerato *a priori* migliore del passato e del presente – e dunque sembra accettare in modo acritico l'idea di progresso – e perché implica una rottura dell'unità della storia fondata sul riconoscimento del passato nel presente e sul senso di un cammino la cui verità non può coincidere con uno sviluppo storico totalmente immanente.

Uno dei più significativi contributi di Ricœur alla questione della storia è *Dialettica o dialogica della storia*, in cui il filosofo riprende la questione del nuovo in storia che a suo

avviso implica sempre una visione progressiva di essa. La questione è introdotta dalla necessità di rovesciare il rapporto tradizionale fra i tre tempi in storia,

Capovolgere l'ordine di priorità tra le tre prospettive, che abbiamo appena nominato, e nel partire deliberatamente dal progetto della storia: in altri termini, dalla storia che si deve ancora fare e non dalla considerazione del passato, a cui la conoscenza storica – la storiografia – sembra dare la precedenza. Il passato, ricollocato sotto l'orizzonte del futuro, designa essenzialmente ciò che noi non facciamo ma che ci tocca. L'accoglimento del passato, allora, acquista il suo senso e la sua forza solo in rapporto al progetto di *fare* la storia.⁴⁸

Rispetto a questo progetto, occorre anzitutto pensare l'iniziativa presente come un equilibrio fra le note categorie, coniate da Koselleck, di spazio di esperienza e orizzonte d'attesa. Quest'ultimo, in particolare, è vittima di un'interpretazione cieca e irrealistica del progresso che si articola in tre *topoi*: che il tempo presente apra a una novità senza precedenti; che l'accelerazione del progresso vada inevitabilmente verso il meglio; che gli uomini siano sempre più capaci di fare la storia. Tre precomprensioni, sostiene Ricœur, che oggi è fin troppo facile smentire. Sofferamoci però sull'ultima: l'uomo capace di fare storia, perché è proprio su questa che si giocano l'iniziativa umana e la creatività situata che la contraddistingue e che si può rilanciare il rapporto fra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa. Scrive Ricœur: «noi siamo *toccati* dalla storia e da noi stessi attraverso la storia che facciamo. Precisamente questo legame tra l'azione storica ed un passato ricevuto ma non fatto, preserva il rapporto dialettico tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza».⁴⁹ Per rilanciare tale rapporto, da un lato occorre evitare ogni deriva *puramente* utopica, che non potrebbe che essere intesa come fuga dal mondo, e, dall'altro lato, «bisogna riaprire il passato, ravvivare in esso le potenzialità incompiute, impedito, perfino massacrate. In breve, di contro all'adagio che vuole che l'avvenire sia, sotto ogni aspetto, aperto e contingente, ed il passato univocamente chiuso e necessario, bisogna rendere le nostre attese più determinate e la nostra esperienza più indeterminata».⁵⁰ Il che richiama l'idea, sopra evocata, della reversibilità del tempo umano che costituisce l'identità personale e storica. È questo il motivo per cui, per Ricœur, «lo stesso proposito di “fare storia” richiede che si compia il passo indietro dal futuro verso il passato»,⁵¹ resistendo al restringimento asfittico dello spazio di esperienza. Si tratta di un fare che prende forma a partire dalla condizione storica dell'uomo, mai completamente attiva o completamente passiva: perfino «coloro che

⁴⁸ Paul RICŒUR, *Dialettica o dialogica della storia*, “Il tetto”, 145, 1988, p. 19.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 22-23.

⁵⁰ *Ivi*, p. 25.

⁵¹ *Ibid.*

sono – o credono di essere – i più attivi agenti della storia non soffrono la storia meno delle vittime, non fosse altro che attraverso gli effetti non voluti delle loro imprese più calcolate». ⁵²

Questa apertura al passato, che è anche apertura del passato, avvicina Ricœur al Castoriadis, sopra citato, secondo cui ogni società vive del proprio passato, e richiama altri passaggi, in cui il filosofo greco-francese sostiene che

Ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti, e ne utilizza i contenuti, anche solo per riempire le fondamenta di nuovi templi, come fecero gli ateniesi dopo le guerre persiane. In virtù delle sue connessioni naturali e storiche virtualmente illimitate, il significante oltrepassa sempre il livello d'una rigida corrispondenza a un significato preciso e può condurre a luoghi totalmente imprevisi. ⁵³

Oltre al rispettivo posizionamento nei riguardi del passato, la divergenza forse più complessa risiede nell'idea di avvenire. Per Ricœur, occorre determinarlo di più, ovvero commisurare i sogni alla realtà, perché essi siano efficaci; per Castoriadis, la storia è strutturalmente apertura indeterminata al radicalmente altro. Se per Ricœur il potere configurante dell'uomo, pur non essendo creatività assoluta, è comunque determinabile e deve essere determinato per poter essere efficace, per Castoriadis la creatività radicale ha proprio nella contingenza e nell'apertura all'indeterminato la sua possibilità più propria.

Nel dialogo con Castoriadis, Ricœur, nonostante le sue riserve nei confronti del concetto di progresso, propende per un'idea di «sviluppo» come transizione permanente da qualcosa che esiste già a qualcos'altro, fermo restando che a cambiare è il senso della realtà, sullo sfondo di un sostanziale *continuum* in termini di esistenza. Se c'è una frattura, una discontinuità – sostiene Ricœur – essa accade nel senso, non nell'esistenza, e tale frattura non è altro che la transizione da una configurazione all'altra. Il ruolo e la funzione dell'immaginazione in Ricœur consiste in questo lavoro d'interpretazione capace di trasfigurare eventi alla luce del futuro avvenire; essa rappresenta la capacità di costruire, piuttosto che di creare. Ciò non significa che essa non sia rilevante per le vite umane in società, perché grazie all'apertura ricettiva l'umanità può correggere le proprie traiettorie e sviluppare possibilità inedite.

Castoriadis, che certo non nega all'immaginazione il ruolo assegnatole da Ricœur, nota tuttavia che se questo schema viene applicato al passato, esso corre il rischio di diventare uno strumento concettuale che giustifica la sofferenza e la conduce a una sorta di quietismo. Inoltre, egli ritiene che il potere dell'immaginazione riguardo alla

⁵² *Ivi*, p. 26.

⁵³ CASTORIADIS, *L'istituzione e l'immaginario*, p. 39.

storia non possa limitarsi alla ricezione creativa del già noto, il che condannerebbe l'umanità al gradualismo delle riforme, all'accettazione almeno parziale delle condizioni sociali che costituiscono il nostro orizzonte, escludendo la possibilità di istituire nuove cornici. Per Ricœur, «l'idea della novità assoluta è impensabile. Non ci può essere del nuovo se non in una rottura con l'antico: c'è del pre-regolato prima di noi, che noi regoliamo per regolarlo altrimenti. Ma non è una situazione in qualche modo di... primo giorno della creazione».⁵⁴

Interpretare il senso, dare senso all'esistenza e alle strutture reali o simboliche che organizzano la nostra vita comune non è solo un gesto concettuale distaccato dalla realtà dei corpi umani, ma, piuttosto, fa appello agli aspetti materiali inseparabili dal significato che hanno per noi. Precisamente questa significazione istituisce pratiche e sfere d'azione. Castoriadis lo dice con un'immagine molto vivida: le rotture o le continuità storiche implicano integrità o disintegrazione anche fisica,⁵⁵ il che dipende dai significati sociali condivisi. Le idee di storia sottese alle loro rispettive posizioni possono essere ricapitolate attraverso la contrapposizione fra discontinuità e continuità. La storia come percorso discontinuo può essere rovesciata, contraddetta, negata, trasformata. Essa implica fratture, salti in avanti. Al contrario, anche se la visione della storia ricœuriana non può definirsi in tutto e per tutto progressiva, essa postula da un lato una continuità e un processo cumulativo sulla cui base si può ipotizzare la nostra capacità di imparare lezioni dal passato, e dall'altro la possibilità di riaprirlo, mediante la sua «delinearizzazione»,⁵⁶ cosicché è dal passato che emerge il nuovo, bisognoso di configurazione. Scrive Ricœur: «vedo l'umanità procedere effettivamente attraverso rotture, discontinuità ma sempre nell'ordine della configurazione».⁵⁷ A suo avviso, non è possibile uscire da tale ordine, ed è questo il punto di maggiore lontananza da Castoriadis: per Ricœur ogni nuova configurazione, per quanto radicalmente differente dalle altre, non è istituita a partire da un vuoto d'ordine, ma procede sempre dalla messa in discussione di una configurazione precedente. Non è così per Castoriadis, per cui il genuino atto creativo da un punto di vista storico si colloca dopo una frattura che crea proprio un vuoto: da esso sorgono nuove configurazioni.

Secondo Castoriadis, l'idea di una continuità che lega le epoche può essere valida al massimo per la società occidentale: «quello che dice vale solo per la nostra storia, che è l'unica a basarsi su tale processo di accumulo».⁵⁸ Implicita in questa maniera di vedere

⁵⁴ RICŒUR, in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 44.

⁵⁵ CASTORIADIS, in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 48.

⁵⁶ DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, p. 194.

⁵⁷ RICŒUR in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 50.

⁵⁸ CASTORIADIS, in *Ivi*, p. 53.

la storia è l'idea che il passato sia in sé qualcosa di incompiuto che attende di essere disvelato, uno schema inevitabilmente teleologico che rinvia tanto alla psicoanalisi freudiana quanto alla filosofia della storia di matrice hegel-marxista. In effetti, Castoriadis rimprovera a Ricœur (e Freud) di interpretare la relazione fra passato e futuro in termini di sviluppo, attualizzazione di una virtualità preesistente. Al contrario, a suo avviso, essere umani significa creare possibilità, non semplicemente attualizzarle. Ciò non implica, tuttavia, la rinuncia a interpretare la soggettività umana – personale e collettiva – nei termini di progetto proteso verso il futuro, ma piuttosto un diverso peso assegnato alla contingenza radicale. Questo diverso approccio alla storia induce a interrogarsi sui limiti che i due assegnano rispettivamente alla libertà umana e al suo rapporto con le discontinuità nella storia. Piuttosto che ricondurre la diversità degli approcci sul nuovo all'orizzonte teologico ricœuriano, alcuni studiosi vi hanno giustamente riconosciuto una radice ermeneutica, secondo cui la comprensione storica muove sempre da una precomprensione, e la novità storica si radica su una “seconda lettura” del già stato. Scrive a questo proposito Michel: «È il primato ermeneutico del *pre-* a impedire a Ricœur di attraversare il Rubicone della *creazione* storica».⁵⁹

5. Conclusione

Il percorso finora svolto conduce a collocare con ragionevole certezza Paul Ricœur nell'orizzonte della modernità. Una modernità ben temperata, tuttavia, non trionfale e per certi versi aporetica. Proprio la sua riconsiderazione della persona – del soggetto – costituisce un motivo essenziale per contestualizzare Ricœur entro tale orizzonte. La riflessione sulle identità collettive, che non possono essere ipostatizzate fino a renderle identità *idem*, e che in nessun modo conducono alla scomparsa della persona, lo ha mostrato. Tale riflessione ha mostrato anche l'attitudine ricœuriana nei confronti della storia, sempre aperta al passato da ascoltare e curare, e non dunque orientata esclusivamente e inesorabilmente al futuro. Il dialogo con Castoriadis ha contribuito a rafforzare l'ipotesi di un collocamento di Ricœur nel panorama della modernità come categoria normativa. In primo luogo, i due condividono l'irrinunciabilità del soggetto e l'impossibilità di ipostatizzare le identità collettive; in secondo luogo, entrambi le riconoscono agenti della storia in quanto frutto di un agire comune di singoli capaci di libertà; in terzo luogo, i due condividono il riconoscimento dell'uomo come essere che vive nelle e delle mediazioni, sulla cui base ogni dualismo fra materiale e simbolico è

⁵⁹ Johann MICHEL, *Preface to the French Edition*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, p. XXXVI. Questa linea interpretativa è condivisa anche da George Taylor, che sta curando l'edizione delle ricœuriane *Lectures on Imagination*.

destinato a ridursi sensibilmente; in quarto luogo, nei due si riconosce, pur nella diversità ultimamente inconciliabile dei due sguardi, la fiducia nella possibilità di trasformare l'esistente, instaurare una società giusta, convivere, resistendo, con le esperienze recalcitranti della vita. Entrambi, modernamente, si confrontano con il limite che contraddistingue l'esperienza umana, sia in termini di immaginazione, sia in termini di storia. Se in entrambi si può rintracciare una radice altra, impadroneggiabile, dell'immaginazione, in Ricœur tale radice è – anche se perlopiù in modo implicito e discreto – identificabile con una trascendenza con un altrove verso cui l'umano è già da sempre in debito. In Castoriadis, la radice ultima di ogni immaginazione sta in un'alterità caotica, imprevedibile, magmatica, trascendente rispetto al soggetto e alla società, ma immanente rispetto al mondo. Se per Ricœur il limite è anche e soprattutto il limite di una creatività situata, per Castoriadis quello stesso limite legato alla storia e alla natura coincide con un'alterità che, se riconosciuta, diventa la condizione di possibilità della creazione.

In Ricœur il fardello dell'«involontario» è insormontabile persino per l'immaginazione, che è sempre incarnata e situata. In Castoriadis il radicalmente altro che attraversa persino la psiche umana è la condizione del nuovo, a cui l'umano risponde creando e cercando di gestire il caos. In Ricœur, la tessitura narrativa dell'immaginazione rappresenta in modo emblematico l'essere situati degli immaginari sociali, che possono al massimo tessere insieme, in modo differente da com'è nel presente, qualcosa che non è sotto il nostro controllo. D'altra parte, se è innegabile che in Castoriadis l'immaginazione ha un potere creativo ed è capace di istituire regimi di significato che influenzano la costituzione della realtà, specialmente nella sfera sociale, è altrettanto vero che i limiti umani sono costituiti da forze che non padroneggiamo e che, proprio come in Ricœur, il nostro lavoro con gli immaginari consiste nell'addomesticarli, riconoscendoli come i nostri e appropriandocene dando vita a istituzioni sempre passibili di correzione. Anche se in diversa misura, infine, i due autori considerano inderogabile la libertà umana, ponendosi al riparo in modo esplicito e netto da ogni automatismo, da ogni interpretazione deterministica della storia e del rapporto fra uomo e mondo, all'insegna del tentativo, incessante e instancabile, di abitare la contingenza umanizzandola.

Nota bibliografica

Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield, London and New York 2017.

- Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur and Castoriadis. The Productive Imagination between Mediation and Origin*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation*, pp. 77-110.
- Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-86.
- Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954-1959, tr. it. E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.
- Cornelius CASTORIADIS, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* [1981], in ID., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 385-418, tr. it. D. Zazzi, *Logica del magma*, "Volontà", 1, 1992, pp. 57-88.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'état du sujet aujourd'hui*, in ID., *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990, pp. 189-225, tr. it. F. Ciaramelli, *Lo stato del soggetto oggi*, in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, pp. 97-132.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, in ID., *L'institution imaginaire de la société*, tr. it. F. Ciaramelli e F. Nicolini, *L'istituzione e l'immaginario*, in ID., *L'enigma del soggetto*, pp. 31-96.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società* (parte seconda), Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Cornelius CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie*, "Revue de métaphysique et de morale", 93, 1, 1988, pp. 81-104, tr. it. F. Ciaramelli, *Potere, politica, autonomia*, "Micromega", 5, 1989, pp. 129-151.
- Alessandro COLLEONI, *Creatività immaginativa e radicamento riproduttivo in Paul Ricœur*, "Acme", 2, 2018, pp. 215-226.
- Francesca D'ALESSANDRIS, *La persona: un racconto «materiale»*, "Critical Hermeneutics", 3, 2, 2019, pp. 75-102.

- François DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, in Pier Luigi LECIS, Giuseppe LORINI, Vinicio BUSACCHI, Pietro SALIS, Olimpia G. LODDO (a cura di), *Verità, immagine, normatività*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 179-208.
- Johann MICHEL, *Preface to the French Edition*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. XXXIII-XLIX.
- Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris 2013, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault e Castoriadis*, Aracne, Roma 2014.
- Paul RICŒUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in “Phänomenologische Forschungen”, 18, 1986, *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida*, pp. 11-29, consultato nell'archivio digitale del Fonds Ricœur in data 25 settembre 2021.
- Paul RICŒUR, *Dialettica o dialogica della storia*, “Il tetto”, 145, 1988, pp. 10-24.
- Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 221.
- Paul RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.
- Paul RICŒUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, “Esprit”, 1, 1983, pp. 113-119, tr. it. I. Bertolotti, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21-36.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol.1, Jaca Book, Milano 2001³.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. 3., *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 2001³.
- Paul RICŒUR, Cornelius CASTORIADIS, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire sociale*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2016, tr. it. R. Prezzo, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, Jaca Book, Milano 2017.

- George SARATOULIAS, *Mapping the Theme of Creativity in Cornelius Castoriadis's and Paul Ricœur's Social Imaginaries*, "Social Imaginaries", 5, 2, 2019, pp. 11-36.
- George H. TAYLOR, *Delineating Ricœur's Concept of Utopia*, "Social Imaginaries", 3, 1, 2017, pp. 41-60.
- George H. TAYLOR, *On the Cusp*, in Suzi Adams (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. 23-48.
- George H. TAYLOR, *Ricœur's Philosophy of Imagination*, "Journal of French Philosophy", 16, 1-2, 2006, pp. 93-104.
- George H. TAYLOR, *The Phenomenological Contribution of Ricœur's Philosophy of Imagination*, "Social Imaginaries", 1, 2, 2015, pp. 13-31.
- Marc-Antoine VALLÉE, *Identité narrative et identité predicative*, in Johann MICHEL, Carla CANULLO (a cura di), *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur / Renouveler l'hérméneutique. Penser avec Paul Ricœur*, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 69-86.

PAUL RICŒUR, UN'ETICA PER LA MEDICINA E L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE

Fabrizia ABBATE

(Università degli Studi del Molise)

Abstract: In his later years, Paul Ricœur suggested avenues of research that are surprisingly proving fruitful at this moment in history. We are trying to get out of an exceptional pandemic that has shocked the whole world, from a health and socio-economic point of view, and at the same time we are opening up to the revolutionary change of the applications of artificial intelligence and the technological transformation of our bodies and environments. In his books, Ricœur has offered us a medical ethics, a close confrontation with neuroscience and even a precise interpretation of the relationship between the biological and the mental brain that can become valuable tools for philosophical understanding of today. In the pages of this contribution there is an attempt to reflect on the actuality of this Ricœurian phenomenological legacy: from the three levels of medical judgement to questions about subjectivity and the mental object that are relevant to current research on artificial intelligence.

Keywords: Paul Ricœur, Medical Ethics, Identity, Digital Hermeneutics, Corporeality.

E così se il medico non fa altro che tastarmi il polso e considerarmi uno dei tanti pazienti, prescrivendomi freddamente ciò che devo fare o evitare, io non gli sono debitore di nulla perché egli non vede in me un amico, ma solo un cliente. Quello invece, il vero medico, si è preoccupato di me più del dovuto; è stato in ansia non per la sua reputazione, ma per me; non si è limitato a indicarmi i rimedi, ma li ha applicati con le sue stesse mani; è stato fra quelli che ansiosamente mi assistevano: di conseguenza io sono in obbligo ad un uomo simile non come medico, ma come amico.

Seneca, *De beneficiis*, VI, 16, 2¹

¹ SENECA, *De beneficiis*, tr. it. M. Menghi, *Sui benefizi*, Laterza, Bari-Roma 2008.

1. Introduzione

Una delle conseguenze della pandemia che si è imposta come tragedia globale è stata quella di ferire tutti in tutto il mondo quasi nello stesso tempo.

L'universalità del tempo di diffusione e della modalità ha fagocitato la particolarità di ciascun individuo, la singolarità di ogni vita, di ogni contesto e caso. La malattia, qualsiasi malattia, entra con forza nel privato degli individui, sconvolgendolo e ospedalizzandolo, così come entra nel quotidiano di tutti coloro che la vivono direttamente o indirettamente (accanto a familiari, amici, colleghi ammalati). Ma la pandemia ha urlato in modo tanto pubblico, universale e assordante da coprire il grido proveniente dal privato di ciascun ammalato. Di più, la sua globalità ha costretto tutti ad affidarsi quasi alle medesime cure mediche senza scelta, così come ha costretto i medici ad accogliere i pazienti con una vasta uniformità di tipologia di cura. La stessa cosa vale per la scelta vaccinale che ne è seguita: il vaccino è per tutti, sia per coloro che lo accettano e scelgono di affidarsi ad esso, così come per coloro che questo atto di affidamento scelgono di non compierlo.

La pandemia, poi, ci ha fatto conoscere i primi robot impiegati nelle corsie dei reparti covid, come supporti e sostituti degli infermieri laddove il contatto umano risulta più pericoloso. Questioni sanitarie, questioni di scienza e di tecnologia, questioni sociali: i mezzi di informazione profilano in questi termini i temi di cui parliamo.² Ma possiamo anche andare più a fondo e parlare di questioni di sofferenza e di fiducia.

Molti di noi hanno letto *La cittadella*, il bel romanzo di Archibald Cronin pubblicato nel 1937 e adattato a sceneggiatura per il cinema già nel 1938 con la regia di King Vidor. La storia del libro nasceva dalla viva esperienza del suo autore, medico in una valle industriale del Galles del sud, una terra inospitale, desolata, divenuta nel testo quasi un simbolo delle contraddizioni sociali amplificate dalla modernizzazione e dalla industrializzazione forzata della Gran Bretagna. Ma come sempre avviene, la letteratura regala alla realtà quell'incremento iconico che le offre consapevolezza, apertura del senso, universalità e durata nel tempo. Se la realtà è fatta di presente e di luoghi determinati, la letteratura supera quei fatti rendendosi *metafora viva*, capace di dire di più, sempre e in tutti i luoghi del mondo.

Il giovane medico scozzese Andrew Manson, forte dei suoi buoni propositi e degli ideali della sua professione, trova il primo impiego in una cittadina mineraria nella valle del Galles, ma capisce che molte delle sue convinzioni di studente erano finte o fuori

² David QUAMMEN, *Why Weren't We Ready for the Coronavirus?*, "The New Yorker", 11 maggio 2020, tr. it. M. Z. Ciccimarra, *Perché non eravamo pronti*, Adelphi, Milano 2020.

luogo, perché si imbatte nell'inutilità di alcune medicine, nell'abuso che di esse veniva fatto attraverso le prescrizioni mediche, e soprattutto diventa consapevole dello spazio di diffidenza che divideva la scienza medica (con il suo progresso, le innovazioni e le scoperte) dalla gente normale, il popolo dei pazienti che sembrava sfiduciato, sospettoso e privo di opportuna conoscenza. Per alcuni versi potrebbe essere la descrizione dello scenario attuale, con la contraddizione tra le dinamiche dell'affidamento totale alle cure da parte dei malati di Covid 19 e la sospettosa reticenza nei confronti del vaccino da parte di una porzione delle popolazioni.

Il medico Manson stravolge la sua dimensione morale: il guadagno facile e la possibilità di ingannare i pazienti facoltosi manipolando le loro preoccupazioni e le loro aspettative di salute, diventano le sue scelte di azione. Poi, però, davanti alla tragedia di un suo paziente che muore per incuria, avviene la battuta d'arresto: sconvolto dall'accaduto, apre gli occhi e recupera la dimensione morale che lo aveva formato, si rende conto di aver tradito i suoi ideali giovanili, i suoi valori e il rapporto di fiducia con i pazienti e con sua moglie. È il momento della nuova decisione etica. Occorre recuperare la fedeltà alle convinzioni morali, il coraggio di lottare per le idee progressiste nelle cure mediche, e più di ogni altra cosa, di saper essere il medico di fiducia per pazienti che non sono clienti.

Perché abbiamo fatto riferimento a questo romanzo e alla pandemia per introdurre le idee di Ricœur? Perché parliamo di fiducia, di fedeltà alle promesse fatte, di pazienti non clienti: tre vocaboli che rientrano a pieno titolo nel linguaggio della “piccola etica” di Paul Ricœur, da *Sé come un altro* a *Il giusto*, a *Percorsi del riconoscimento*, libri preziosi che, più che chiudere il Novecento, inaugurano il nuovo secolo impegnandosi già con i nuovi linguaggi e i nuovi valori che questo millennio sta creando.

Impegno in molte direzioni: dalla filosofia del diritto con il tema dell'autonomia e della vulnerabilità dei soggetti agenti alla filosofia dell'identità, con le questioni aperte della memoria e della storia; dalla filosofia politica, con le sfide del riconoscimento sociale, all'etica medica con le questioni della scienza in relazione all'uomo, nella doppia dimensione della bioetica clinica e della bioetica della ricerca. Infine, il confronto con le neuroscienze e l'incipiente intelligenza artificiale.

È proprio in questa ultima direzione dell'etica medica e delle neuroscienze che vorremmo incamminarci in questa sede, seguendo solo alcuni degli spunti che Ricœur ci ha lasciato, convinti che occorra davvero fermarsi a ragionarli e a spingerli più avanti. Il nostro contributo si comporrà di due parti, apparentemente slegate. A tenerle unite, in realtà, è il filo rosso della questione ricœuriana del Soggetto: mai assoluto, sempre relazionale, sia che si tratti dell'alterità del vissuto medico, sia che si tratti dell'alterità

del vissuto fenomenologico rispetto alla nostra struttura biologica. Tenteremo di capirlo.

2. Risanare la sofferenza: i tre livelli del giudizio medico

Se abbiamo ricordato la storia de *La cittadella* è perché abbiamo voluto mettere a fuoco quelle tre parole, fedeltà, fiducia, paziente (e non cliente), ripromettendoci di elaborarle nell’ottica con cui Ricœur ragiona sulla professione medica e sulla relazione tra il medico e i suoi pazienti. L’occasione è stata quella della conferenza internazionale *Ethics. Codes in Medicine and Biotechnology*, tenutasi a Freiburg im Breisgau in Germania nel 1997, e l’intervento di Ricœur faceva seguito ad una sua pubblicazione su *Esprit*, dal titolo *Les trois niveaux du jugement médical*.³

Innanzitutto il filosofo ci chiarisce di voler analizzare la dimensione clinica della medicina, il lavoro di cura, di ristabilimento della salute. A questo proposito l’approccio terapeutico suscita atti di giudizio che fanno capo a tre differenti livelli: un primo livello del giudizio che egli definisce *prudenziale*, un secondo livello che è *deontologico*, infine un terzo livello denominato *riflessivo*. Andiamo a capire di cosa si tratta.

Al primo livello, il giudizio è applicato ad una situazione singola, in cui un determinato paziente si trova all’interno di una relazione personale con il medico: si tratta del “caso” particolare da trattare e curare, della circostanza specifica che richiede un giudizio di prudenza, la “saggezza in situazione” di cui parla Aristotele nell’*Etica a Nicomaco*. Mentre la *scienza*, secondo Aristotele, riguarda il generale, la *techne* verte sul particolare, e questo vale ancora di più per quella *techne* che ha a che fare con la singolarità della sofferenza umana, ovvero l’arte medica. In questo contesto di singolarità del caso e della relazione, questo primo livello del giudizio si connota come un *patto di fiducia* tra il medico e il paziente: il medico si impegna a seguire il suo paziente nella terapia e il paziente si impegna a comportarsi da agente del proprio trattamento.

All’inizio un fossato, o anche una notevole dissimmetria, separano i due protagonisti: da una parte colui che sa e sa fare, dall’altra colui che soffre. Tale fossato viene colmato e le condizioni iniziali rese maggiormente eguali da una serie di interventi, che partono dai due poli della relazione. Il paziente – questo paziente – *porta al linguaggio* la propria sofferenza come lamento, che comporta una componente descrittiva (questo sintomo) e una componente *narrativa* (un individuo coinvolto in queste e quelle storie); a sua volta il lamento si precisa in domanda: richiesta di (guarigione, di salute, e perché no, sullo sfondo

³ Paul RICŒUR, *Les trois niveaux du jugement médical*, in *Le juste II*, Editions Esprit, Paris 2001, 227-243, tr. it. D. Iannotta, *I tre livelli del giudizio medico*, in *Il Giusto II*, Effatà editrice, Torino 2007, pp. 238-253.

anche di immortalità) rivolta come appello al tale medico. Su questa richiesta si innesta la *promessa* di osservare, una volta accettato, il protocollo del trattamento proposto.⁴

È questo percorso che fa dell'ammalato un paziente e non un cliente, per una serie di ragioni che vorremmo rendere esplicite (ragioni che, nel caso di Ricœur, hanno sempre a che fare con la speculazione filosofica: lo statuto della persona e il rispetto ad esso connesso, sono concetti morali su cui il filosofo ragiona a partire da Kant e dalla tradizione illuministica, dimostrandosi quasi sempre attento a garantire all'etica la sua titolarità ed autonomia, ben prima e ben oltre le istanze delle convinzioni religiose).

Il paziente è un ammalato che *porta a linguaggio* la sua sofferenza, attraverso una via descrittiva e una via *narrativa* che coinvolgono la sua identità, l'esperienza del suo vissuto, la storia personale: senza questo sforzo di ricapitolazione di se stesso non riuscirebbe a definire la sua sofferenza, non porterebbe alla superficie del linguaggio quello che è il dolore profondo; la capacità narrativa a cui ricorre è, in ultima analisi, il coraggio esistenziale di chi decide di sollevarsi e chiedere aiuto facendo forza sulla propria identità. Nel momento in cui il suo appello viene accolto dal medico che gli propone finalmente il percorso di cura che ritiene opportuno, sarà ancora una volta soltanto lui, il paziente, a poter realizzare quella possibilità, convincendosi della validità e promettendo di fare tutto quello che gli viene chiesto. Ci domandiamo: su cosa poggia questa *promessa*, se non sulla radice della nostra identità, ossia la nostra *ipseità*, la nostra coincidenza più intima di noi con noi stessi?

Colui che soffre sta di fronte al medico non come il cliente che acquista una prestazione d'opera, ma come il paziente che patisce l'effetto di una cura a cui tenta di rispondere con tutte le risorse esistenziali di cui dispone, ovvero la sua identità e la sua convinzione, con la promessa di agire, di rispettarsi, di collaborare.

Allo sforzo di esistere manifestato dal paziente, il medico deve rispondere con la presa in carico di questa fiducia. Innanzitutto deve rispettare la singolarità della situazione che ha davanti, e quindi ritenere il suo paziente non sostituibile o scambiabile con altri; poi è chiamato a considerarlo nella indivisibilità della sua persona, a rispettarlo come malato nella sua integralità e non come portatore di singoli organi lesionati, di patologie scollegate; infine è la stima di sé la vera posta in gioco di questa relazione di fiducia, una stima che né il malato deve perdere (rendendosi dipendente dal medico), né il medico deve smettere di tutelare, anche quando le condizioni estreme di ospedalizzazione rischiano di aumentare la passività dell'essere umano.

⁴ *Ivi*, p. 240; i corsivi sono nostri.

Insisto ancora una volta sul concetto di stima di sé, che situo al livello prudenziale, riservando quello di rispetto al livello deontologico. Nella stima di sé, la persona umana approva se stessa per il fatto di esistere ed esprime il bisogno di sapersi approvata dagli altri per il suo esistere. La stima di sé mette, così, un tocco d'amore proprio, di fierezza personale nel rapporto con se stessi: è il fondo etico di quella che, correntemente, si chiama dignità.⁵

A latere delle convinzioni di Ricœur, è bene ricordare lo sforzo della Medicina Narrativa per ottenere spazio nei reparti ospedalieri del mondo occidentale, come intervento clinico-assistenziale basato sulla narrazione dei diversi punti di vista di coloro che collaborano nel percorso di cura. Pensiamo alla proposta fatta da Rita Charon di una *cartella parallela* che gli operatori dovrebbero compilare accanto a quella biomedica:⁶ si tratta di una cartella che raccoglie l'invito ad ascoltare le storie dei pazienti, a prestare attenzione alla temporalità, alla singolarità, all'intersoggettività che costituiscono la ricchezza del racconto, e nel suo testo Charon cita proprio Ricœur e la sua idea della temporalità narrativa.⁷

È chiaro che dentro questa relazione etica c'è sempre la possibilità dello scacco, dell'errore, dell'anello che non tiene, per dirla alla Montale. È la fragilità della relazione umana, che può manifestarsi in ogni singolo passaggio di questo percorso prudenziale: il paziente potrebbe non fidarsi, ma nutrire il sospetto, restare separato e diffidente; il medico potrebbe curare solo la parte, senza rispettare l'integralità della persona, o potrebbe massimizzare la cura, trattando chi ha di fronte solo come il numero di una serie di individui affetti dallo stesso male, senza fare distinzioni.

Questa fragilità può tornare a manifestarsi anche al livello successivo del giudizio medico, quello che Ricœur definisce deontologico. A questo secondo livello conta il *contratto* che il medico istituisce con il suo paziente, conta cioè il piano delle norme con cui si istituzionalizzano i precetti che fanno capo al patto di cura. È come se gli accordi singolari del patto di fiducia che fin qui abbiamo messo in luce, ora si esplicitassero in una formula valida per tutti universalmente, la formula che definisce la professionalità medica nei suoi doveri e diritti: il *segreto medico*, la *verità condivisa* e l'*arbitraggio del conflitto* sono le figure formali di questa deontologia professionale.

Il *segreto medico* è la norma a cui il medico si attiene, trasformando la riservatezza e la discrezione che agiscono a livello prudenziale (una discrezione che si profila come un dovere dell'amicizia) in un segreto da mantenere per dovere di giustizia. Ma anche il

⁵ *Ivi*, p. 243.

⁶ Rita CHARON, *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*, Oxford University Press, Oxford 2006, tr. it. C. Delorenzo, *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, a cura di M. Castiglioni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 167-185.

⁷ *Ivi*, pp. 51-74.

paziente è coinvolto a questo livello deontologico, rispondendo al segreto medico con il dovere della *verità condivisa*, ossia l'attestazione di essere stato messo in condizione di sapere e di capire dal proprio medico (il *consenso informato*). È come se la verità condivisa riequilibrasse la durezza del dovere del segreto medico, ristabilendo ad un livello istituzionale pubblico l'importanza della relazione tra medico e paziente, che nella forma privata ha i caratteri del patto di fiducia.

La fragilità di questo livello deontologico è sicuramente da rinvenire in tutte le possibili oggettivazioni del corpo, che possono nascere ogni qualvolta la norma viene ragionata ed applicata a prescindere dalla relazione particolare tra i soggetti umani (questa fragilità emerge con maggiore evidenza nel contesto della ricerca medica, laddove i casi di oggettivazione del corpo, con la sua esposizione e manipolazione, rischiano di essere considerati prassi).

Ma attenzione. È proprio questo il piano su cui sorge il conflitto che il giudizio deontologico è chiamato ad arbitrare: sull'ambigua linea di divisione tra la preoccupazione per il benessere personale del paziente (centrale per la medicina liberale) e la valutazione della sanità pubblica.

Potremmo riscrivere il contratto medico – scrive Ricœur – nei termini di una serie di paradossi. Primo paradosso: la persona umana non è una cosa, e tuttavia il suo corpo è una parte della natura fisica osservabile. Secondo paradosso: la persona non è una merce, né la medicina un commercio, ma la medicina ha un prezzo e costa alla società. Ultimo paradosso, che ricapitola i due precedenti: la sofferenza è privata, ma la sanità è pubblica.⁸

Eccoci giunti al centro del discorso etico che più sta a cuore al maestro francese e a noi in questo momento storico. «La sofferenza è privata, ma la sanità è pubblica»: potremmo anche dire che la sofferenza è una fenomenologia del vissuto che appartiene a ciascuno nella propria finitezza (basti ricordare le pagine scritte da Ludwig Wittgenstein sull'incomunicabilità dell'esperienza del dolore), ma la medicina (intesa come scienza, ricerca e tecnica che curano quella sofferenza) deve essere pubblica, comune, condivisa.⁹

In una sola frase sono racchiusi i due poli del ragionamento etico, l'individuo e lo Stato, con tutte le valutazioni che nascono dal pluralismo delle convinzioni nelle società democratiche. E qual è la peculiarità dell'etica medica? Proprio quella di affondare le

⁸ RICŒUR, *I tre livelli del giudizio medico*, p. 249.

⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Berlino 1953, tr. it. R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, Parte prima, §§246, 253, 257, 271, 286, 288, 293, pp. 121-139.

sue radici in quanto di più proprio abbia l'essere umano: il senso di sé, l'appartenenza a se stessi, di cui il dolore e la sofferenza sono segni incontrovertibili.

È il desiderio di essere liberati dalla sofferenza, la speranza di essere guariti, a costituire il motivo fondamentale della relazione medica: questo punto di partenza deve tornare ad animare perfino il livello finale del giudizio medico, quel livello *riflessivo* che è il terzo del percorso delineato (dopo il livello prudenziale del patto di fiducia e quello deontologico del contratto).

La medicina deve ricordare di affondare le sue radici in un'antropologia filosofica complessa che guarda all'etica secondo la straordinaria formula coniata da *Sé come un altro*: «auspicio di vivere bene, con gli altri e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste». È evidente che l'idea di salute si iscriva nella riflessione sull'auspicio a vivere bene, ad essere felici, come idea limite della soggettività. «Che legame poniamo fra la domanda di salute e l'auspicio di vivere bene? E in che modo integriamo la sofferenza e l'accettazione della mortalità, all'idea che ci facciamo della felicità?».¹⁰

Solo nel rispetto di questa dialettica il giudizio medico può farsi *giusto*. Da qui la giustificazione e la riaffermazione sempre valida della sanità pubblica: è questo livello istituzionale che garantisce l'esito felice del patto di fiducia, così come il patto di fiducia è la sostanza che fin dall'inizio costruisce le fondamenta dell'istituzione. Alla luce di questo, ci chiediamo quali considerazioni avrebbe fatto Ricœur oggi sulla questione della medicina pubblica di base da potenziare per il contrasto alla pandemia, o sulla questione dei brevetti e delle esportazioni dei vaccini, la loro disponibilità per tutti. Non possiamo saperlo, ma ci ha lasciato un'eredità consistente per discuterne.

3. Soggettività, neuroscienze e tecnologia

La soggettività è relazionalità, sia nella forma dell'identità narrativa che nel patto di fiducia presupposto dalla dinamica di salute-malattia-cura. Se dietro l'etica medica ricœuriana c'è il rispetto della temporalità narrativa degli esseri umani, dietro l'approccio alle neuroscienze c'è ancora la questione del soggetto che ha accompagnato Ricœur per tutta la vita di ricerca e di studio. Siamo in Francia nel 1998, l'editrice Odile Jacob promuove un colloquio tra due grandi nomi della cultura e della scienza, Paul Ricœur e Jean Pierre Changeux. Si è trattato di mettere a confronto uno scienziato e un filosofo sul tema delle neuroscienze, sui risultati e sulle capacità che esse hanno di sostenere un dibattito integrale sull'uomo, sulle norme, sulla morale, sull'estetica. Da una parte Jean Pierre Changeux veniva dal successo internazionale della pubblicazione

¹⁰ RICŒUR, *I tre livelli del giudizio medico*, p. 253.

de *L'uomo neuronale*, dall'altra Paul Ricœur veniva dall'ampio dibattito suscitato in Europa e negli Stati Uniti da *Sé come un altro*.¹¹

Gli spunti offerti da questo dibattito fanno riemergere i temi affrontati negli scritti giovanili, in quei saggi nati nell'alveo della psicologia del soggetto e nell'analisi del volontario e dell'involontario nelle azioni umane. Tuttavia sarebbe impossibile non coglierne la forza anticipatoria, rispetto ai mondi che la tecnologia sta spalancando davanti a noi: alcuni passaggi del loro colloquio si rivelano incredibilmente ancora sul pezzo e capaci di suggerire valide risposte etiche ai dubbi sulla separazione tra il biologico e l'artificiale che la robotica e l'*artificial intelligence* ci stanno ponendo. Facciamo solo alcuni esempi.

Davanti al suo robot geminoide, il Professor Hiroshi Ishiguro del dipartimento di macchine adattive dell'Università di Osaka, afferma che l'obiettivo del suo laboratorio di ingegneria robotica all'avanguardia è proprio quello di costruire copie degli umani capaci di interazione autonoma. I robot geminoidi, copie nelle fattezze dei loro creatori, consentono alle scienze cognitive e sociali di studiare aspetti dell'umano da un punto di vista totalmente differente rispetto agli approcci scientifici seguiti fino ad ora, e sono potenzialmente molto utili proprio nello studio della percezione umana e del cervello come sistema di controllo e mediazione delle comunicazioni corporee.

«Certain questions about human beings can only be answered by employing androids experimentally» (alcune domande sugli esseri umani possono trovare risposta solo nell'impiego sperimentale degli androidi): quel “can only” ci fa sorridere all'inizio, ma poi capiamo di dover davvero entrare in questo nuovo paradigma della somiglianza robotica. «Because of their resemblance to people, they have the potential to contribute to an understanding of human behavior and the roles of our brains and bodies play in it» (proprio grazie alla loro somiglianza con le persone, sono potenzialmente in grado di contribuire alla comprensione del comportamento umano e del ruolo che giocano i nostri cervelli e i nostri corpi).¹² Questa sfida della robotica può rivelarsi avvincente e arricchente, sia sul profilo della identità da riformulare che su quello della differenza da ripensare.

Altri esempi provengono dalle ricerche su *cognitive augmentation* o sull'ipotesi di un *internet of thoughts* che sarebbe un'estensione di *internet of things* al cervello. Se il nostro

¹¹ Jean Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983, tr. it. M. Malcovati, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1998; Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; Jean Pierre CHANGEUX - Paul RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998, tr. it. M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

¹² Karl F. MACDORMAN - Hiroshi ISHIGURO, *The Uncanny Advantage of Using Androids in Cognitive and Social Science Research*, “Interaction Studies”, 7, 3, 2006, p. 319 [le traduzioni sono nostre].

cervello venisse collegato ad un *cloud*, saremmo ancora in grado di definirci soggetti oppure no? Un tempo avremmo parlato di fantascienza, ora possiamo dire di essere davanti ad un'ipotesi ancora remota, tuttavia conosciamo la velocità sorprendente delle sperimentazioni.¹³ I nanorobot, di cui la nanorobotica neurale è un sottoinsieme, stanno già dimostrando un grande potenziale per assistere i medici nella diagnosi ed eventuale cura di patologie. La nanorobotica neurale interviene sui disturbi legati al cervello che hanno un impatto sulla vita delle persone. E se si progredisce con una loro applicazione alle regioni del cervello responsabili dell'intelligenza e del pensiero cosciente, si potrebbe ipotizzare una loro trasmissione di dati da e verso un supercomputer collegato al *cloud*?

Questo tipo di tecnologia permetterebbe agli esseri umani di avere accesso istantaneo a qualsiasi elemento della conoscenza umana, collegando la nostra corteccia alla corteccia sintetica nel *cloud*, con conseguenze straordinarie per l'educazione, ad esempio.

Ma, allora, avremo un pensiero ibrido, ossia biologico e non biologico? E veramente potremo separare il “mentale” e il *causal reasoning* dalla base biologica cerebrale? Questo cervello potenziato, aumentato, ma separato, sarà ancora umano?

Ci viene in mente la domanda che pone il neuroscienziato Christof Koch in *The feeling of life itself*: che cosa è la coscienza e chi è cosciente? La risposta va cercata per lui nella natura soggettiva dell'esperienza, «la coscienza è esperienza».

La relazione tra intelligenza e coscienza non è semplice. Sono forse questi due aspetti della mente davvero diversi? Alla fine, l'intelligenza non consiste forse nella capacità di agire in modo intelligente nel mondo e di sopravvivere, mentre l'esperienza è questione di sentire, provare qualcosa? Da questo punto di vista, l'intelligenza riguarda il fare, mentre l'esperienza riguarda l'essere [...]. In molti casi i computer sono già in grado di parlare, prestare attenzione, ricordare e pianificare. È l'esperienza che rimane inspiegabile.¹⁴

L'esperienza soggettiva non può essere ridotta a computazione. Ancora una volta, torniamo indietro alla riflessione sui *puzzling cases* di Derek Parfit fatta proprio da Ricœur in *Sé come un altro* nel 1990, in particolare la riflessione sulla finzione di teletrasporto del cervello che apre la terza parte di *Ragioni e persone*.

¹³ Nuno R. B. MARTINS et AL., *Human Brain/Cloud Interface*, “Frontiers in Neuroscience”, 13, 2019, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full> [consultato in data 13 Dicembre 2021]; Theodore STARK, *A Human Brain/Cloud Interface*, “Studio Quick Facts”, <https://studioquickfacts.com/a-human-brain-cloud-interface-736931301648> [consultato in data 13/10/2021].

¹⁴ Christof KOCH, *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, The MIT Press, Cambridge 2019, tr. it. A. Kaufmann, *Sentirsi vivi. La natura soggettiva della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, pp. 55-58.

Immaginiamo di fare una replica del nostro cervello, e che questa replica venga trasmessa su un altro pianeta in cui un marchingegno, in grado di recuperare le informazioni, sappia riprodurla e costruirla identica, «nel senso di esattamente simile quanto all'organizzazione e alla connessione degli stati di cose e degli eventi». Ebbene, nel caso che l'io vero debba raggiungere quel pianeta e invece muoia durante la traversata spaziale, cosa succede? Muore veramente per sempre o è possibile che sopravviva nella sua replica? È in questa circostanza che Ricœur interviene con determinazione, facendo notare come tutte queste esercitazioni di alta tecnologia vengano applicate soltanto al cervello, nella convinzione che esso possa essere ritenuto l'equivalente totale della persona, escludendo quell'esperienza di appartenenza, «in particolare dei ricordi» dice Ricœur, che qualifica «qualcuno in grado di designare se stesso come il loro possessore».

Di più: come trascurare la temporalità che attraversa comunque l'identità, e in questa occasione si tratta della identità del viaggiatore teletrasportato? Se ci fermiamo a guardare la replica del cervello con l'originale, ci fermiamo ad una identità strutturale certamente ammissibile, e omologabile del resto a quella del codice genetico che permane nella durata dell'esistere, ma «quanto a me, che sono teletrasportato non cessa di accadermi qualcosa: io temo, credo, dubito, mi domando se sto per morire o se sopravviverò, in breve io mi preoccupo». ¹⁵

È «l'entrata in scena di una dimensione di storicità, di cui sembra molto difficile fare una descrizione impersonale»; tra la copia e noi stessi, fin dal momento in cui si compie la scissione, interviene una storia diversa a renderci diversi e, in ultima analisi, insostituibili, non replicabili, storia che fa capo a noi che la deteniamo, in cui ci attestiamo, e che ci modifica rispetto alla replica.

Torniamo al dibattito tra Ricœur e Changeux.

La loro questione di base è stata proprio il progresso delle scienze cognitive e la ridefinizione tra il fattuale, ciò che è, *what is* per usare le parole di Hume, e ciò che deve essere, *ought to be*, ossia il normativo; i rapporti tra la conoscenza e il normativo, tra la natura e la regola, che hanno continuamente bisogno di essere ridiscussi alla luce del progresso scientifico e delle nuove acquisizioni di laboratorio.

Il vecchio tema dell'unione del corpo con l'anima, il tema dei temi di Platone, di Cartesio, Spinoza, Bergson, tornava a riproporsi nello scenario dell'opposizione tra il biologico e l'estetico-etico. Ma è a questo punto che si inserisce la riflessione determinante di Ricœur.

¹⁵ RICŒUR, *Sé come un altro*, pp. 225-227; cfr. Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

I filosofi del passato ponevano la questione a livello di una ontologia fondamentale, in cui si concepiva la realtà ultima come sostanza, ossia come qualcosa che esiste in sé e per sé: Ricœur, invece, riafferma una dualità di prospettive:

La mia tesi iniziale è che i discorsi tenuti da entrambe le parti dipendono da due prospettive eterogenee, cioè non riducibili l'una all'altra e non derivabili l'una dall'altra. In un discorso si parla di neuroni, di connessioni neuronali, di sistema neuronale; nell'altro si parla di conoscenza, di azione, di sentimento, ovvero di atti o di stati caratterizzati da intenzioni, motivazioni, valori. Mi batterò, quindi, contro ciò che chiamo un amalgama semantico e che vedo riassunto nella formula degna di un ossimoro: *il cervello pensa*.¹⁶

Non è il cervello biologico a “pensare”, in senso extrabiologico: per Ricœur c'è il cervello biologico, ma c'è anche il *mentale*, ed appartengono a due registri di linguaggio differenti. Il divieto è dunque quello di trasformare un dualismo di referenti in un dualismo di sostanze. È su questo piano che il *mentale* può smettere di essere considerato come immateriale, come incorporeo. Il mentale è un vissuto del corpo, in cui però il corpo smette di essere il corpo oggettivo delle scienze naturali e diventa invece il *corpo vissuto*, il corpo proprio, che appartiene ad ognuno di noi, «il mio corpo da dove parlo, il tuo corpo, di te a cui mi rivolgo, il suo corpo, di lui o di lei di cui racconto la storia».¹⁷

Quindi da una parte ci sono i neuroni e siamo in un certo ordine di discorso. Dall'altra c'è l'uso dei deittici, il *mio* corpo, che mi appartiene, che possiedo, e in questo senso possiamo parlare di pensieri, di azioni, di sentimenti. Le mani, i piedi come organi diventano miei nella misura in cui li uso, li possiedo, ne faccio esperienza. E con il cervello, cosa accade? Ecco la provocazione di Ricœur: con il cervello accade qualcosa di diverso dagli altri organi, nel senso che non ne ho esperienza diretta come organo, non si può dire che ci sia un parallelismo tra l'afferrare con le mani, ad esempio, e il «pensare con il mio cervello». Quando si parla di cervello abbiamo subito a che fare con un binomio importante, il descrittivo neuronale e il percepito vissuto.

Da una parte c'è l'anatomia, la morfologia del cervello, le cellule e le organizzazioni sinaptiche; dall'altra c'è la condotta, i comportamenti, le emozioni, i sentimenti, le azioni sull'ambiente. Facciamo l'esempio del linguaggio: la capacità linguistica non è la regione frontale della corteccia cerebrale, ma *risiede* nella regione frontale del cervello, ossia mobilita, richiede un contributo ad aree precise del cervello umano. In questa operazione di mobilitazione è richiesta una serie di attività dinamiche e transitorie che devono essere definite, e che però non appartengono né al neuronale, né al comportamentale, ma sono il collegamento tra i due approcci.

¹⁶ CHANGEUX, RICŒUR, *La natura e la regola*, pp. 14-16.

¹⁷ *Ibid.*

Nell'alternativa tra *corpo-cervello* come oggetti di conoscenza per un osservatore esterno e l'*io* che si basa invece sulla "rappresentazione" che abbiamo del corpo, Ricœur sostiene che è lo stesso uomo ad essere «mentale e corporeo insieme»: e da questa identità ontologica può dipendere la possibilità di un terzo discorso che superi sia la filosofia fenomenologica che la scienza.

Paul Ricœur pensa subito alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, al saggio incompiuto *L'uomo*, prima ancora che al *Trattato delle Passioni*.¹⁸ Cartesio già utilizza la parola "uomo" proprio tentando l'unificazione delle due sfere: «gli uomini saranno composti come noi di un'anima e di un corpo; devo descrivervi prima il corpo, poi l'anima separatamente; infine devo farvi vedere come le due nature devono essere unite e congiunte per formare uomini simili a noi», è quanto scrive Cartesio.

La risposta che Ricœur offre a Changeux è di grande importanza per il proseguo del discorso sul mentale/corporeo anche alla luce dell'intelligenza artificiale.

Ricorrendo al concetto di *substrato* che Aristotele aveva tematizzato parlando proprio di causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale, Ricœur propone di rileggere il discorso dello scienziato in termini di causalità-substrato, il che vuol dire considerare il cervello come substrato del pensiero, e considerare il pensiero come l'indicazione della struttura neuronale soggiacente.

L'idea filosofica di substrato è un'idea critica, che nella sua indefinitezza aiuta però a mantenere alta la guardia di fronte al rischio di confondere i piani del neuronale e del mentale o di separarli con pericolosa semplificazione. Pensiamo ai casi della scienza in cui è visibile la corrispondenza effettiva tra funzioni psicologiche, dati fisiologici e anatomia: le disfunzioni e le lesioni cerebrali, insomma il campo della neuropsicologia in cui si stabilisce una «relazione struttura-funzione tra un territorio neuronale definito e una disfunzione psicologica e/o funzionale particolare che va dalla percezione sensoriale, per esempio la visione dei colori, fino all'uso della scrittura o alla pianificazione delle azioni».¹⁹ Ci sono i casi semplici in cui ad una lesione del lobo frontale dell'emisfero sinistro, segue una disfunzione linguistica, un'afasia. Ma ci sono i casi complessi, come per esempio il caso dell'anosognosia.

Il paziente, vittima di un attacco cerebrale, si trova paralizzato nella parte sinistra. Il medico gli chiede come si sente? Molto bene. Come sta la gamba sinistra? Molto bene. Può sollevare il braccio sinistro? Certo! E il paziente solleva il braccio destro. Non solo il paziente non percepisce l'emisfero cerebrale colpito, ma nega anche l'esistenza di

¹⁸ CARTESIO, *L'homme*, tr. it. G. Galli, E. Garin, A. Tilgher, *L'uomo*, in *Opere filosofiche I*, Laterza, Roma 2009; CARTESIO, *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma 2009.

¹⁹ CHANGEUX, RICŒUR, *Il corpo e la mente: alla ricerca di un discorso comune*, in *La natura e la regola*, p. 48.

qualche turba periferica, senza nessuna emozione e persino accusando il medico di star esagerando e di sbagliarsi.

Cosa è avvenuto in questo caso? Sicuramente una lesione di base, anatomica, neuronale. Ma cos'altro è intervenuto? Il paziente non è più capace di integrare metà del suo corpo alla percezione cosciente di sé: la rappresentazione, l'*immagine* che egli ha del suo corpo non comprende una parte anatomico-fisiologica di esso. Quindi non solo c'è una lesione organica, ma c'è una perturbazione dell'*immagine* di sé. La lesione incide sulle aree somato-sensoriali dell'emisfero destro, quelle che consentono la percezione dei muscoli, della pelle, il sentire il proprio corpo da parte dell'individuo. In alcuni casi di lesione della corteccia cerebrale, il paziente non solo non è in grado di percepire le mani, le gambe, il torace, ma addirittura non riesce nemmeno a nominarli, ha perso la capacità della denominazione.

Ecco lo scoglio della neuropsicologia per qualsiasi fenomenologia del vissuto: la percezione dell'*immagine* del corpo richiede che quell'area somato-sensoriale (dunque anatomica, biologica), sia integra. Dunque è vero che il cervello, come sostiene Ricœur, non rientra nella corporeità vissuta, perché non lo sento come sento le mani, le gambe, perché non me ne approprio nel vissuto degli organi (basti pensare che non c'è terminazione sensoriale nella corteccia cerebrale, come c'è nel resto del corpo); ma nella corporeità vissuta rientrano a pieno titolo le funzioni cerebrali, siano esse attive o interrotte da lesioni, e l'*immagine* di sé che deriva anche da quelle funzioni.

Accanto all'*immagine* del sé, non dimentichiamo un altro territorio di confine problematico: le *rappresentazioni* del cervello. Strumenti tecnologici sempre più specializzati e tecniche di osservazione d'avanguardia ci stanno consentendo una specie di «fisica dell'anima», in cui come nelle diapositive, nei film e nelle foto, possiamo vedere delineati e colorati i contorni di una percezione visiva, di un'emozione, di un sentimento. La tomografia a positroni registra immagini delle sofferenze nel cervello, siano esse vissute o immaginate, il dolore per una bruciatura ad esempio, perfino gli stati di allucinazione.

Ma il dubbio di fondo rimane quello di Ricœur: dobbiamo affidarci solo alla logica di un discorso neuronale che si fa sempre più tecnologico e ricco, come vediamo da questi progressi scientifici, e quindi accettare che il discorso filosofico e fenomenologico si faccia sempre più povero? Eppure è il paziente l'elemento determinante della conoscenza scientifica: è il paziente che *racconta* la sua percezione, seppure disturbata, è il paziente che racconta quelle allucinazioni fotografate dalle macchine.

Questa *identità narrativa* non è forse destinata a restare come irriducibile forma di soggettività anche quando il nostro cervello biologico verrà collegato ad un *cloud*? E

potrà, forse, continuare ad essere la meta finale delle conoscenze acquisite e condivise tramite AI e con il supporto della robotica?

La fenomenologia dell'azione trova espressione nell'*io posso* di Merleau-Ponty: «l'agente umano non si limita ad informarsi sull'ambiente circostante per eventualmente modificarlo, ma fin da subito lo interpreta e lo modella, o meglio (secondo l'espressione forte di Husserl, l'Husserl degli ultimi inediti) lo *costituisce* come proprio mondo-ambiente proiettandovi i suoi piani d'azione e le sue esigenze di significato». L'*Io posso* è in questo senso qualcosa di più dell'attività spontanea del cervello, o della sua modalità proiettiva che la neurobiologia difende (vale a dire quella caratteristica che il cervello ha di organizzare le *rappresentazioni* che saranno proiettate sul mondo). L'*Io posso* è più delle rappresentazioni proiettate sul mondo esterno, è piuttosto un potere che viene vissuto dal soggetto come capacità d'intervento e di costituzione del mondo, non è l'azione come semplice risposta agli stimoli dell'ambiente.

L'esperienza fenomenologica insegna che c'è il mondo della vita: un mondo in cui «l'essere vivente si orienta, sceglie i segnali per lui significativi, dispiega le sue anticipazioni per farne un mondo relativamente praticabile, abitabile. In questo senso è molto più di un universo di *rappresentabili* che andrebbe elevato al rango di conoscibile». ²⁰ Il mondo della vita è il mondo in cui sono situato, e la coscienza non è un luogo chiuso in cui entrano oggetti dall'esterno, ma è già per sua stessa natura intenzionalità, è già al di fuori di se stessa. Quando vedo, nell'operazione del vedere, sono già fuori di me, perché sono messo di fronte a qualcosa che non sono io, e dunque partecipo del mondo esterno, che si costituisce anche grazie al mio vedere ineliminabile.

La nozione di intenzionalità ci fa superare quella di immagine mentale; Husserl insiste infatti sull'unità concreta del vissuto intenzionale, una unità che significa partecipazione e apertura della coscienza al mondo esterno, una unione tra il sé e il fuori di sé, una dimensione originaria e costitutiva di *alterità*.

Ancora una volta – spiega Ricœur – ci troviamo in un punto d'intersezione tra un discorso che per la *percezione* mantiene la nozione d'interno e di esterno, e un discorso che l'abolisce. L'esterno è il mondo così come lo sperimentatore lo conosce scientificamente e lo controlla tecnicamente. Non è l'ambiente circostante quale lo costruisce l'essere vivente orientandosi. Ora, è in un tale ambiente che si svolgono le relazioni di sé con se stesso e con l'altro. ²¹

²⁰ CHANGEUX, RICŒUR, *Il modello neuronale alla prova del vissuto*, in *La natura e la regola*, pp. 118-120.

²¹ *Ivi*, p. 124.

Questo punto d'intersezione sta alla base del *terzo discorso*, che è l'incrocio del mentale e del corporeo, della percezione e del vissuto.²²

Il ponte tra l'esperienza fenomenologica e la ricerca neurologica dello scienziato sta proprio in una prima operazione di oggettivazione (che stacca l'oggetto dal suo vissuto) e in una seconda operazione di oggettivazione: l'attribuzione dell'oggetto ad un soggetto che sia *capace* di dire me, te, noi. Stiamo parlando dell'operazione di *ascrizione*, grazie alla quale si può attribuire a qualcuno uno stato mentale o un atto.

La comprensione tra esseri umani, il dialogo e lo scambio, è possibile proprio perché gli oggetti di senso circolano da soggetto a soggetto. È in questo modo che condividiamo le nostre emozioni, le passioni, che possiamo scambiarci i gesti, le simboliche, i rituali: è così che condividiamo anche gli oggetti artistici, i valori dell'arte.

«Per capire noi stessi abbiamo sempre bisogno di isolare dei contenuti di senso, dei significati, di sottoporli a operazioni di comprensione e di spiegazione tra le quali si trova l'operazione della oggettivazione scientifica. E tra gli oggetti scientifici, c'è il *cervello*». ²³ Allora prima dell'oggetto mentale c'è il mondo della vita, e dopo l'oggetto mentale c'è l'*ascrizione*, il ritorno al soggetto. La psicologia, la neurobiologia, la tecnologia, accompagnano il secondo e il terzo momento: ma è la filosofia a cogliere, evidenziare e conservare la dialettica di tutti e tre i momenti, ancorandola nel mondo della vita.

È questa la difesa della peculiarità umana che Ricœur fa dinanzi alla scienza e alla tecnica del nuovo millennio, e che ci ha lasciato in eredità.

Nota bibliografica

Fabrizia ABBATE, *Paul Ricœur e il terzo discorso. Soggetto, corporeità, estetica*, Editori Riuniti UP, Roma 2012.

CARTESIO, *L'homme*, tr. it. G. Galli, E. Garin, A. Tilgher, *L'uomo*, in *Opere filosofiche I*, Laterza, Roma 2009.

CARTESIO, *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma 2009.

²² Fabrizia ABBATE, *Paul Ricœur e il terzo discorso. Soggetto, corporeità, estetica*, Editori Riuniti UP, Roma 2012.

²³ CHANGEUX, RICŒUR, *Il modello neuronale alla prova del vissuto*, p. 129.

- Jean Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983, tr. it. M. Malcovati, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Jean Pierre CHANGEUX - Paul RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998, tr. it. M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- Rita CHARON, *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*, Oxford University Press, Oxford 2006, tr. it. C. Delorenzo, *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, a cura di M. Castiglioni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 167-185.
- Christof KOCH, *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, The MIT Press, Cambridge 2019, tr. it. A. Kaufmann, *Sentirsi vivi. La natura soggettiva della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, pp. 55-58.
- Karl F. MACDORMAN - Hiroshi ISHIGURO, *The Uncanny Advantage of Using Androids in Cognitive and Social Science Research*, "Interaction Studies", 7, 3, 2006, pp. 297-337.
- Nuno R. B. MARTINS et AL., *Human Brain/Cloud Interface*, "Frontiers in Neuroscience", 13, 2019, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full> [consultato in data 13 Dicembre 2021].
- Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- David QUAMMEN, *Why Weren't We Ready for the Coronavirus?*, "The New Yorker", 11 maggio 2020, tr. it. M. Z. Ciccimarra, *Perché non eravamo pronti*, Adelphi, Milano 2020.
- Paul RICŒUR, *Le juste II*, Éditions Esprit, Paris 2001, tr. it. D. Iannotta, *Il Giusto II*, Effatà editrice, Torino 2007.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- SENECA, *De beneficiis*, tr. it. M. Menghi, *Sui benefici*, Laterza, Bari-Roma 2008.
- Theodore STARK, *A Human Brain/Cloud Interface*, "Studio Quick Facts", <https://studioquickfacts.com/a-human-brain-cloud-interface-736931301648> [consultato in data 13/10/2021].

Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Berlino 1953, tr. it. R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995.

LE INFLUENZE FREUDIANE NEL PENSIERO DEL PRIMO RICŒUR: DAL COGITO CARTESIANO AL COGITO “SPEZZATO”

Jacopo CECCON

(Università degli Studi di Padova)

Abstract: This essay wants to underline the influences of Freud’s psychoanalysis inside the philosophy of the first Ricœur. Thanks to Freud, the author deconstructs the Cartesian notion of cogito – a cogito capable of being the origin of Truth as much as of the subject – showing how consciousness is inseparably connected to a dark dimension such as that of the unconscious. The “spossession” of the rationalist principle drives to a “broken cogito”, no longer intended as the guide of the subject but as a small part of the constituent elements of human being.

Keywords: Cartesian cogito, psychoanalysis, archeology, teleology, subject.

1. La filosofia riflessiva degli anni '60

Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di una filosofia riflessiva; resta nella prospettiva della fenomenologia husserliana; vuole essere una variante ermeneutica di questa fenomenologia.¹

Con queste poche parole, scritte nel 1983, Ricœur individua chiaramente quelli che sono gli elementi principali del suo pensiero, specificandone il punto di partenza – la filosofia riflessiva – che non abbandonerà mai definitivamente, e il carattere unico e singolare della sua opera: l’incontro tra l’ermeneutica e la fenomenologia di stampo husserliano. La riflessione filosofica di questo autore, pur essendo caratterizzata dalla confluenza di una pluralità di interessi filosofici e di indagini speculative, mantiene al suo centro un’intenzione teoretica fondamentale: «in ogni suo lavoro il pensatore francese ha voluto approfondire, da diverse e molteplici angolature, l’annosa

¹ Paul RICŒUR, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2017, p. 24.

problematica della soggettività».² Quello che infatti lo stesso Ricœur chiama “il polo soggetto” si rivela centrale soprattutto nella riflessione ermeneutico-fenomenologica degli esordi; una tematica – quella del soggetto – oltretutto essenziale anche all’interno del pensiero francese di fine ’900.³

Fondamentale per noi sarà concentrarci sugli albori del pensiero di un autore così complesso, ovvero sul confronto con la filosofia riflessiva, per poter poi meglio comprendere la peculiare concezione ricœuriana di soggetto e la preziosa lezione ricavata dalla lettura dell’opera di Freud.

L’indagine di Ricœur sulla “filosofia della riflessione” si concentra su quella precisa tradizione filosofica che pone il “sé” a fondamento del tutto. Una verità indiscussa sulla quale ha preso forma la filosofia moderna e buona parte dell’indagine filosofica

² Filippo RIGHETTI, *Ricœur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell’energetica esistenziale*, in *Paul Ricœur: intersezioni*, “Lo sguardo”, 12, 3, 2013, p. 163. Si veda inoltre: Domenico JERVOLINO, *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Torino 1993.

³ Tra i nodi principali del discorso filosofico, diversi filosofi ed intellettuali hanno di recente proposto di considerare un momento filosofico francese del XX secolo. Un periodo assai limitato se paragonato ai precedenti, ma non per questo meno importante o fecondo. Volendo circoscrivere in maniera più rigorosa la filosofia francese contemporanea, si potrebbero indicare come date essenziali – quella d’inizio e quella di fine – il 1943, anno di pubblicazione di *L’être e le néant* di Sartre, e il 1995; anno, quest’ultimo, nel quale venne dato alle stampe uno degli ultimi scritti di Deleuze: *Qu’est-ce que la philosophie?*. Nell’arco di appena cinquant’anni, il palcoscenico della riflessione filosofica francese è stato conteso da pensatori quali Bachelard, Merleau-Ponty, Foucault, Althusser, Lacan, Derrida, Ricœur e molti altri. Tuttavia, perché si possano accostare dei nomi così altisonanti, si deve individuare un elemento comune; un punto di partenza sul quale i filosofi sopra citati si siano – seppur in modi e misure diversi – interrogati all’unisono. A partire dalla pesante eredità di Cartesio, uno degli interrogativi centrali nel dibattito intellettuale contemporaneo è la questione del soggetto. Come precisa anche A. Badiou, uno dei più grandi filosofi viventi: «Possiamo dire che la filosofia francese va a costituire a poco a poco una sorta di campo di battaglia attorno alla questione del soggetto». Ad accomunare i pensatori francesi del XX secolo sarà dunque la convinzione che inizino a vacillare e a perdere forza assertoria quegli assi che da oltre trecento anni hanno mantenuto salde le strutture del soggetto, rendendone indubitabile l’atomo costituente: il *cogito*. L’ontologia cartesiana fondata sul primato dell’atto pensante viene rapportata da questi pensatori ad una dimensione da sempre fonte di fascinazione e mistero come quella dell’inconscio. Una realtà che, se prima la si riteneva alla stregua di un “anti-cogito”: qualcosa di negativo rispetto alla conoscenza chiara e distinta a cui deve tendere la ragione, ora si rivela come un bacino di conoscenza infinita dal quale non si può prescindere in alcun modo. Non più un principio estrinseco separato dall’uomo, ma un’alterità o, per dirla alla Ricœur, una intimità insita nel cuore del soggetto. Questa *Kehre* nel modo di intendere l’inconscio è il grande merito che gli intellettuali contemporanei attribuiscono alla psicoanalisi: una pratica analitica che ha permesso di annullare la proposizione identitaria tra il cosciente e lo psichico per sottolineare come al pensiero mosso dall’intenzione sia co-originario anche e soprattutto un sentire; un pensiero più oscuro e lacunoso del quale però si è “consapevolmente inconsapevoli”. Per una puntuale ricostruzione della filosofia francese contemporanea si vedano: Alain BADIOU, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2017; Alain BADIOU, *L’avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013; Manlio IOFRIDA, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2020.

europea. Per i pensatori moderni «la posizione del “sé” è una verità che si pone da sé»; quest’ultima non può essere né verificata né dedotta, qualificandosi come *coincidentia* tra la determinazione ontologica di un essere e un’operazione del pensiero («*ego cogito, ego sum*»)⁴. L’esistenza del sé si rivela dunque auto-fondata e comprovata inoltre dall’atto del pensare. Una certezza indiscussa che, al pari della sostanza di Spinoza, ha in se stessa il principio del suo esistere.

Pensare alla coscienza – per ora ridotta a semplice sinonimo del *cogito* – come ad una verità garantita da un movimento di auto-determinazione è tuttavia, per Ricœur, troppo riduttivo, perché così facendo non si farebbe altro che soffermarsi sulla «pretesa evidenza della coscienza immediata»⁵. Si rende pertanto necessario introdurre un altro elemento con il quale distinguere l’intuizione immediata che una coscienza ha di se stessa dalla riflessione; elemento che, per il filosofo francese, può essere individuato nel diverso atto fondante che le costituisce: mentre la coscienza immediata, infatti, si genera senza uscire mai da se stessa, senza alcun confronto con ciò che è altro da sé, la riflessione è uno sforzo di riaffermare l’*Ego* dell’*Ego cogito* all’interno di quell’universo del reale costituito dagli altri oggetti, dalle opere e dalle azioni prodotte dall’uomo.

La filosofia riflessiva da cui muove l’indagine il filosofo di Valence non coincide dunque con una filosofia della coscienza immediata frutto di una verità certa, quanto piuttosto con un percorso in cui si rende imprescindibile il confronto con il mondo oggettivo.

La prima verità – io sono, io penso – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile; ad essa è necessario essere “mediata” dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, monumenti che la oggettivano; è in questi oggetti nel senso più vasto della parola, che l’*Ego* deve perdersi e trovarsi [...] una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se per coscienza intendiamo la coscienza immediata di se stessi.⁶

L’errore del padre del *cogito* è, nell’ottica di Ricœur, l’aver confuso una mera appercezione evidente con una verità portante. Seppur “io penso dunque sono” sia una

⁴ Paul RICOEUR, *Della interpretazione*, Il saggiatore, Milano 1967, p. 59. Si veda, inoltre, JERVOLINO, *Il cogito e l’ermeneutica*.

⁵ *Ibid.* Significative a tal proposito le parole di Freud: «Il punto di partenza di questa indagine è il dato di fatto della coscienza, un dato che non ha eguali e che si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione. Tuttavia quando si parla di coscienza, ciascuno sa benissimo, in base alla propria esperienza più intima, che cosa si intende» (Sigmund FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1976, p. 584).

⁶ *Ivi*, p. 60. L’appercezione non ha la forza di porsi come una verità fondante. È semplicemente un sentimento attraverso cui il soggetto coglie immediatamente se stesso. Prima di agire, di parlare o di camminare c’è una percezione – definita per l’appunto “appercezione” – che colui che sta per compiere quel determinato atto sia il soggetto.

proposizione indiscutibile, che il soggetto abbia percezione di sé e dei suoi atti non è che un dato di fatto. La riflessione si rivela dunque una realtà ben più complessa dell'atto appercettivo superando i limiti della coscienza così come definita dalla tradizione filosofica ed identificandosi con una riappropriazione dello sforzo ad esistere: «dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del “sé” in tutto lo spessore delle sue opere». ⁷ Significativo – e per nulla trascurabile – è il lessico utilizzato dall'autore de *Il conflitto delle interpretazioni*: il filosofo infatti non parla di appropriazione, bensì di riappropriarsi di qualcosa che prima è stato in nostro possesso e poi è andato perduto a seguito della filosofia razionalista cartesiana. Contro il principio tetico di matrice fichtiana, l'io è disperso nella moltitudine di enti che lo oggettivano, rendendo impossibile l'identità tra pensiero ed esistenza. Per questo motivo – a differenza della coscienza immediata – la riflessione non può essere altro che una *Aufgabe*; non qualcosa di dato, ma un compito. Il compito di intrecciare le esperienze concrete che il soggetto vive nell'arco della sua esistenza con la posizione dell'io sono.

L'intento di Ricœur a questo punto è chiaro: anziché partire da un *unicum principium* iniziale, una verità certa dalla quale dedurre concetti e proposizioni – secondo il modo proprio della filosofia moderna –, egli ritiene che per costituire la nozione di “sé” o di soggetto, sia indispensabile confrontarsi con l'esperienza e l'oggettività. Con quella plurivocità irriducibile all'orizzonte monodirezionale del *cogito* cartesiano nella quale ognuno di noi si trova immerso non solo come coscienza, ma anche come corpo fatto di carne e ossa. ⁸

Il sé ricœuriano, così come presentato negli scritti degli anni '60, sarà deducibile soltanto a partire da un serrato confronto con l'opera dell'uomo; opera che deve essere letta, studiata, ma soprattutto interpretata. Questa è la radice del problema ermeneutico che segnerà il pensiero di Ricœur lungo tutta la sua esistenza: «La riflessione deve diventare allora interpretazione perché non si può cogliere l'atto di esistere altrimenti che nei segni sparsi nel mondo». ⁹

Prima però del confronto con l'oggettività si rende necessario fare un passo indietro e soffermarsi nuovamente sulla coscienza; sull'atto del pensare che per Cartesio e i

⁷ *Ivi*, p. 61.

⁸ Un modo utilizzato da Ricœur per definire l'essere umano è «uomo capace», ad indicare che quest'ultimo grazie al suo poter fare e al suo poter agire, esiste nel modo dell'ipseità ovvero in relazione con ciò che è altro da sé. E in tutte queste possibilità di messa in atto delle proprie intenzioni, l'uomo è tanto psiche quanto corpo. Su tali questioni si veda Paul RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2015, p. 415.

⁹ Su tali questioni sulle quali non ci si può soffermare in questa sede, si veda Paul RICŒUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica* in P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2020, pp. 331-348.

filosofi razionalisti è tanto a fondamento della realtà quanto del soggetto. Un principio ritenuto indubitabile sino alle soglie del XX secolo, quando il lavoro congiunto di Marx, Nietzsche e Freud permise di rimettere tutto in questione proprio a partire da quel «*Cogito* idealista, soggettivista, solipsista». ¹⁰

2. I maestri del sospetto e il confronto con Freud

Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza. ¹¹

La coscienza dunque esiste, ma non sulla base di una verità immutabile bensì grazie ad una proposizione a lungo rimasta incontestabile: «non posso dubitare di me stesso senza percepire che dubito». Tale affermazione è frutto di una semplice appercezione: una certezza, senza alcun dubbio, ma una certezza vuota e priva di verità. ¹² La conseguenza diretta di questa indagine è l'inevitabile perdita di valore del *cogito* cartesiano che da principio isolato e dominatore della storia si riduce a momento tra i momenti del pensiero. Esso è parte di una concatenazione dove ogni elemento lascia il posto a quello seguente ed è contemporaneo ad una visione del mondo – quella razionalista – dove l'oggettività del reale si offre tutta all'occhio del pensiero. ¹³ In questa catena dove ogni manifestazione dell'atto pensante reinterpreta la precedente si troverebbero per l'intellettuale francese anche il *cogito* socratico («conosci te stesso», «prenditi cura della tua anima»), il *cogito* agostiniano («*magna quaestio mihi factus sum*») e in ultima analisi anche l'egologia di Husserl. A riprova del fatto che per “filosofia riflessiva” non vada intesa solo quella proveniente dalla tradizione francese, ma qualsiasi indagine che assuma come compito fondamentale il ritorno del soggetto su se stesso e il riappropriarsi da parte di quest'ultimo di quelle operazioni che lo costituiscono in quanto tale. ¹⁴

La perdita di potenza del dogma cartesiano è per Ricoeur dovuta principalmente all'opera congiunta di tre autori che «in apparenza si escludono a vicenda, Marx, Nietzsche e Freud». ¹⁵ L'operazione comune che sottende ai cosiddetti “maestri del

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 281.

¹¹ *Ivi*, p. 47.

¹² «Se l'idea è luce e visione, non vi sono né visione né luce nell'appercezione; io sento solo che esisto e penso; sento che sono desto, questa è l'appercezione» (*Ivi*, p. 60).

¹³ Cfr. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 251.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 252; RICŒUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. VI; Jean GRONDIN, *Leggere Paul Ricoeur*, Queriniana, Brescia 2013, p. 27.

¹⁵ RICŒUR, *Della interpretazione*, Milano 1967, p. 46.

sospetto” non è l’inversione o la negazione del paradigma cartesiano, quanto piuttosto la sua estensione e massimo sviluppo. Se per Cartesio, infatti, l’unità indubitabile è l’io penso, la scuola del sospetto considera la coscienza nel suo insieme come coscienza “falsa”.

Con le loro tesi, i maestri del sospetto infrangono il rapporto già citato tra oggettività del reale pienamente conoscibile e atto del pensare, rivelando la natura essenzialmente menzognera del *cogito*. Per questo Ricœur parla di «menzogna della coscienza e della coscienza come menzogna». ¹⁶ Con Marx, Nietzsche e Freud nasce un problema nuovo, un interrogativo «che non possiamo permetterci di considerare come uno fra tanti, perché quello che è messo in discussione in maniera globale e radicale è ciò che appare a noi – noi buoni fenomenologi – come il campo, il fondamento, l’origine stessa di ogni possibilità di significazione, cioè la coscienza». ¹⁷ Ciò che prima era il terreno su cui poggiava qualsiasi conoscenza, viene ora colto nella sua dimensione illusoria; diviene un inganno o ancora peggio un pregiudizio: «un pregiudizio della coscienza». ¹⁸

Gli esponenti della scuola del sospetto hanno fatto crollare l’assoluta chiarezza e distinzione di cui l’io cosciente si era da sempre rivestito, portando così in superficie il suo intento ingannatore. Per il filosofo di Valence fu Nietzsche in particolar modo a smascherare la vera essenza della coscienza, così come dimostrato, ad esempio, nel frammento 116 di *Aurora*, intitolato *Il mondo sconosciuto del «soggetto»*:

Ciò che gli uomini trovano così difficile da capire è l’ignoranza di se medesimi dai più antichi tempi ad oggi! Non soltanto relativamente al bene e al male, bensì anche in rapporto a qualcosa di molto più sostanziale. Continua ancora sempre a vivere la primordiale illusione di sapere, sapere nel modo più esatto, come si realizzi, in ogni caso, l’umano operare. Non soltanto “Dio scruta nel cuore”, non soltanto l’agente che riflette sulla sua azione, ma anche chiunque altro non dubita affatto di comprendere, nel processo dell’azione altrui, quel che ne costituisce l’aspetto sostanziale [...]. Le azioni non sono mai quel che esse appaiono! Ci siamo dati così tanta pena per imparare che le cose esteriori non sono quel che esse appaiono – ebbene, dunque, lo stesso avviene per il mondo

¹⁶ RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 115.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* Nell’introduzione a *Verità e metodo*, Gianni Vattimo scrive: «la coscienza, la certezza che l’io ha della verità come caratterizzata da chiarezza e distinzione, che da Cartesio fino allo stesso Hegel rimane l’istanza suprema, non è più per Nietzsche un testimone attendibile. In modo più radicale di Marx e Freud, che pure sono i positivi campioni dello smascheramento nel pensiero del nostro tempo, Nietzsche universalizza il sospetto nei confronti dell’autocoscienza, introducendo in modo definitivo nella nostra cultura la consapevolezza dell’attività di mascheramento e di mistificazione in cui consiste la vita stessa della coscienza» (Hans G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, p. XXX).

interiore! Le azioni morali sono in realtà qualcosa d'altro – di più non possiamo dire: e tutte le azioni sono essenzialmente ignote.¹⁹

Uno dei più grandi interrogativi su cui l'uomo si sia mai dibattuto riguarda – secondo il filosofo tedesco – il perché egli ignori totalmente il principio della sua esistenza, ciò che gli permette di distinguere il bene dal male e quel suo mondo interiore che nasconde molto più di quanto non riveli.

Sulla questione della coscienza e del suo ruolo nella costituzione del soggetto, fondamentale è anche il frammento 17 di *Al di là del bene e del male*:

Un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando io lo voglio; cosicché è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. Esso pensa: ma che questo “esso” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”. E infine, già con questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: già questo “esso” contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso.²⁰

L'intento di Marx invece è quello di rivendicare l'autonomia di una certa *praxis* attraverso le leggi della necessità, senza cedere il passo agli inganni della falsa coscienza.²¹ Il co-autore del *Manifesto del partito comunista* subordina poi la coscienza del singolo all'essere sociale, sostenendo che è la società a plasmare l'individuo e non viceversa. Scrive infatti nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859):

Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.²²

¹⁹ Friedrich W. NIETZSCHE, *Aurora e frammenti postumi (1879-1881)*, Adelphi, Milano 1964, pp. 86-87.

²⁰ Friedrich W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1972, p. 21.

²¹ Cfr. RICŒUR, *Della interpretazione*, pp. 48-49.

²² Karl MARX, *Per la critica all'economia politica*, Hachette, Milano 2016, p. 4. La stessa tematica è rintracciabile anche in altre opere del filosofo tedesco, nello specifico in *L'ideologia tedesca* (1845) dove, insieme a Engels, scrive: «la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale [...]. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita [...]. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza [...]. Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi

Per Ricœur «i tre esegeti dell'uomo moderno» sono accomunati dal tentativo di far conciliare i loro metodi d'indagine con una dimensione del soggetto non più completamente presente e controllabile come la coscienza, ma permeata dal dubbio e dall'incertezza. A tale ignoto hanno cercato poi di collegare la volontà di potenza, l'essere sociale o lo psichismo inconscio.²³

Per quanto il pensiero di Marx e Nietzsche sia imprescindibile, è con Freud che Ricœur instaura il confronto più serrato. La psicoanalisi dello psicoanalista viennese diviene – agli occhi del filosofo – il metodo speculativo che più merita attenzione poiché tende a decostruire dalla radice il luogo stesso dove Cartesio aveva creduto di trovare la propria terra ferma.²⁴ Freud, a partire dagli effetti prodotti dalla coscienza, arriva ad indagarne le strutture nascoste per poi mettere a nudo «il gioco dei fantasmi e delle illusioni dietro i quali si maschera il nostro desiderio».²⁵ Il lavoro senza eguali dello psicoanalista austriaco ha detronizzato la coscienza, inserendola all'interno di un movimento “topico” – una serie di “luoghi” – e interpretandola non come un nucleo a se stante, ma come un sistema in movimento governato da leggi specifiche e sempre rapportato ad altre due strutture: l'inconscio e il preconcio. Una vera “espropriazione preliminare” che porta Ricœur a qualificare la psicoanalisi come una anti-fenomenologia che richiede come condizione fondante non la riduzione alla coscienza, ma la riduzione della coscienza: il suo esautorarsi e porsi al pari di altri sistemi equivalenti.²⁶ A differenza di Cartesio il cui *cogito* ha valenza di principio indiscusso, giudice e misura di tutte le cose, per Freud la coscienza è solo un “sintomo”, un sistema percettivo con il quale l'uomo accede alla realtà.

sulla coscienza e al posto loro deve subentrare il sapere del reale [...] non ci daremo la pena d'illuminare i nostri sapienti filosofi sul fatto che la liberazione dell'uomo non è ancora avanzata di un passo quando essi abbiano risolto la filosofia, la teologia, la sostanza e tutta l'immondizia nell'“autocoscienza” [...] che non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali» (Karl MARX – Friedrich ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 13-15). Per un approfondimento del pensiero di Marx si veda Isaiah BERLIN – Henry HARDY (a cura di), *Karl Marx*, Adelphi, Milano 2021, in particolare pp. 57-81.

²³ Cfr. RICŒUR, *Della interpretazione*, pp. 46-49.

²⁴ Nella voce richiesta a Freud per l'enciclopedia, l'autore definisce la psicoanalisi come: un procedimento teorico per l'indagine dei processi psichici cui altrimenti non sarebbe possibile accedere, un metodo terapeutico (basato sull'indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici; una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica (Cfr. Adriana LIS – Silvio STELLA – G. Cesare ZAVATTINI, *Manuale di psicologia dinamica*, Il mulino, Bologna 2012, p. 440).

²⁵ Paul RICŒUR, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 252. Cfr. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, pp. 26-33. Sul rapporto tra psicoanalisi ed ermeneutica si veda anche il testo *Psicoanalisi ed ermeneutica* in Paul RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, JacaBook, Milano 2020, pp. 101-122.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 253.

Degli elementi della topica, quello che più interessa a Ricœur – e agli esponenti della filosofia francese contemporanea in generale – è l'inconscio: la parte più elevata e al tempo stesso più oscura dell'Io.²⁷ L'essere dell'inconscio è inizialmente visto dallo psicoanalista di Vienna come un bacino nel quale confluiscono non solo tutti quei dati del vissuto che a seguito di determinati eventi o stress emotivi vengono rimossi dall'io cosciente, ma anche i diversi processi di interiorizzazione di comportamenti ed imperativi imposti durante i primi anni di vita. Sarà su tali aspetti che prenderà forma poi il celebre dibattito tra Freud e Jung sul complesso di Edipo; quel principio attraverso cui il bambino interiorizza la figura del padre identificandosi con essa ed annullando così il desiderio di spodestarlo.

L'autore di *Tempo e racconto* è affascinato soprattutto dai risvolti positivi prodotti dal sistema inconscio sulla coscienza: non più arche-originaria fonte di conoscenza, ma dominata da forze – quelle inconsce per l'appunto – che non è in grado di controllare e che si identificano a grandi linee con la “sfera dell'involontario” della prima filosofia della volontà di Ricœur.²⁸ Non più un primo immobile aristotelico, ma una realtà dinamica che comporta la transizione dal *Bewusst-sein* – l'essere conscio – al *Bewusstwerden* – il divenire-conscio.²⁹ Ciò che prima era origine, ora diviene compito.

Prima che Freud dischiudesse a questa *dynamis* insita nella coscienza, venivano per il filosofo francese confusi e sovrapposti due momenti: quello dell'apoditticità e quello dell'adeguazione. Per il momento apodittico l'unità “io penso-io sono” è sempre garantita anche di fronte alle illusioni e alle menzogne e, in quanto apodittico, tale principio è valido a prescindere da qualsiasi dimostrazione o verifica. Anche se un genio maligno – al pari di quello temuto da Cartesio – provasse a piantare il seme del dubbio

²⁷ «Some very general things about Freud's characterization of the unconscious should first be stated. It will be taken that Freud believed the following true of his concept of the unconscious: that the “descriptive” sense of “unconscious” (the criterion for which is simple awareness) is to be distinguished from the “dynamic” sense, and that the defining preoccupation of psychoanalysis is with the dynamic unconscious; that the dynamic unconscious is a source of motivation, specifically motivation that is actually or potentially a cause of mental conflict [...]; that it is, however, in one complex and qualified sense, directly manifest in dreams [...] that it is first properly conceptualized as *Ucs* on the first topography» (Jerome NEU, *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge university press, Cambridge Uk 1999, p. 137). Sul tema dell'inconscio in Freud si veda inoltre Vincenzo CAPPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2010, in particolare pp. 47-153; Simona ARGENTIERI (a cura di), *Sigmund Freud. L'avventura dell'inconscio*, Edizioni Clichy, Firenze 2015; RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, in particolare pp. 255-264.

²⁸ Cfr. Paul RICŒUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

²⁹ Cfr. GRONDIN, *Leggere Paul Ricœur*, pp. 99-100.

in ogni nostra asserzione, si renderà comunque necessario che io che penso, sia.³⁰ Nessun assalto illusorio potrebbe mai destabilizzare questa verità; verità spesso confusa con il processo di adeguazione attraverso il quale il pensiero tende ad aderire sempre più alla realtà sino al punto da confondersi con essa. Quando il giudizio percettivo si fonde con l'essere-tale di un soggetto, arrivando al punto da non poter più distinguere il reale dal cogitare, si ha una perfetta adeguazione e coincidenza tra il pensare e l'esistere.

La psicanalisi introduce un intervallo tra l'apoditticità della posizione assoluta d'esistenza e l'adeguazione del giudizio che concerne l'*essere-tale*. Io sono, ma che sono io che sono? Ecco quello che non so più. Detto in altre parole: la riflessione ha perduto la sicurezza della coscienza. *Ciò che* io sono è problematico esattamente come è apodittico *che* io sono.³¹

L'analisi freudiana crea dunque un intervallo tra la verità del *cogito* cartesiano e la convinzione che a ciò che è pensato corrispondano altrettanti enti reali, allo scopo di allontanare dalla riflessione qualsiasi falso *cogito* o qualsiasi idolo con cui la coscienza è stata fraintesa.

Se il punto di vista della coscienza è – innanzitutto e il più spesso – un punto di vista falso, debbo servirmi della sistematica freudiana, della sua topica e della sua economica, come di una “disciplina” destinata ad allontanarmi totalmente dal mio ambiente, a spossessarmi di quel Cogito illusorio, che occupa in principio il posto dell'atto fondatore dell'*Io penso, io sono*.³²

Il processo di liberazione con cui l'indagine psicoanalitica riporta l'attenzione sul soggetto – inteso come *Ego* del “*cogito sum*” – prende il nome di «spossessamento della coscienza». Un movimento che permette di smascherare tutte le illusioni e le menzogne

³⁰ Come precisato dallo stesso Ricœur, sulla questione dell'apoditticità del *cogito* e sul rischio di fraintenderlo con il principio di adeguazione, ben si era espresso Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane*; nello specifico nella §9 dove scrive: «Che l'*ego sum* o *sum cogitans* debba esser enunciato come apodittico e che dunque noi otteniamo [per suo tramite] un primo apodittico terreno ontologico, questo l'ha notoriamente visto Cartesio, il quale evidenzia l'indubitabilità della proposizione, in quanto l'“io dubito” presupporrebbe l'“io sono”[...]. Ci torna qui in mente un'osservazione precedente, ossia che l'adeguazione e l'apoditticità di un'evidenza non debbono procedere necessariamente di pari passo – forse questa osservazione era coniata proprio sul caso dell'autoesperienza trascendentale. In essa l'ego è accessibile a sé stesso in modo originario. Tuttavia questa esperienza fornisce di volta in volta solo un certo nucleo di ciò che è esperito in modo propriamente adeguato, vale a dire la viva presenza a sé [*die lebendige Selbstgegenwart*], espressa dal senso grammaticale della proposizione *ego cogito*, mentre al di là di ciò si estende solo un orizzonte indeterminatamente generico, presuntivo, un orizzonte di qualcosa di propriamente non-esperito, ma necessariamente co-inteso» (Edmund HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017, p. 56).

³¹ RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 256.

³² *Ivi*, p. 465.

dietro le quali la coscienza ha cercato di nascondersi; in particolar modo il narcisismo. Un processo – quest’ultimo – ai limiti della nevrosi e definito da Ricœur come un amore di sé, una «libido dell’Io» del tutto paragonabile alla libido oggettuale «che induce la confusione tra *Cogito* riflessivo e la coscienza immediata, e mi fa credere che io sono così come credo che io sia».³³ La psicoanalisi è l’unica possibilità in grado di scalfire il narcisismo del soggetto, questo «supremo schermo tra noi e noi stessi», e a metterlo di fronte alla dura verità che esso, soprattutto grazie e a causa dell’inconscio, non è più il padrone unico della coscienza. La critica a questo meccanismo mistificatore mostra che: «l’Io non è più il “ciò che” del *Cogito*, ma il “ciò che” oggetto del desiderio», non più all’inizio, ma alla fine del percorso.³⁴ La gravità dell’errore portato dal narcisismo è tale che Freud in *Una difficoltà della psicanalisi* (1917) lo equipara a due tra i più gravi errori prodotti dall’uomo in ambito scientifico: il geocentrismo e l’antropocentrismo. Saranno invece quelle che Ricœur chiama: «Le tre grandi umiliazioni da parte dell’indagine scientifica» – la cosmologia di Copernico, l’evoluzionismo darwiniano e la psicoanalisi – a rivelare all’uomo che l’io non è padrone a casa propria.³⁵

Per l’autore di *Dal testo all’azione*, sarà proprio la necessità della distruzione e l’umiliazione del narcisismo a spingere Freud a tracciare una topografia della psiche che trova nell’inconscio la sua peculiare innovazione; inconscio che – a differenza di quello dei romantici permeato di fascino e mistero – si dimostra essenzialmente conoscibile.³⁶ Questo perché al modello di inconscio inaccessibile di fine ‘800, la psicoanalisi ne sostituisce uno i cui «rappresentanti rappresentativi» sono ancora

³³ *Ivi*, p. 257.

³⁴ *Ivi*, p. 467.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 469. Celebre, in *Una difficoltà della psicanalisi*, è il modo in cui Freud si rivolge all’io: «Tu ritieni di essere informato su tutto ciò che accade nella tua anima, purché sia abbastanza importante, giacché la coscienza in tal caso te lo comunica. E se non hai ricevuto notizia alcuna di qualche cosa nell’anima tua, giudichi fiduciosamente che non vi sia dentro nulla. Già; ti spingi tant’oltre da ritenere che *psichico* sia identico a *cosciente*, ossia noto a te, e questo malgrado prove evidenti che nella tua vita psichica ci sono assai più cose di quante possono divenir note alla tua coscienza [...]. Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del tuo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltare la voce» (*Una difficoltà della psicanalisi*, in Cesare MUSATTI, *Freud*, Bollati Boringhieri, Milano 1977).

³⁶ Lo spossamento della coscienza è per Ricœur composto da tre fasi. Inizialmente si deve operare un “rovesciamento del punto di vista”: se prima l’inconscio si definiva solo in relazione all’io cosciente attribuendogli caratteri di latenza e passività, ora viene visto come un *topos* capace di ospitare determinate rappresentazioni. A questa fase, Ricœur ha attribuito il nome di “*epoché* rovesciata” con l’intento di sottolineare l’eccezionale svalutazione della coscienza che da forza assiomatica si rivela essa stessa problematica. È questo il “grado zero” della riflessione dove compare per la prima volta il concetto topico di inconscio. Nella seconda fase a cui si potrebbe attribuire il nome di “abbandono dell’oggetto”, si distruggono le pseudo-evidenze della coscienza; in particolar modo la correlazione tra oggetto e coscienza. La terza e ultima fase invece prevede l’introduzione e la critica del narcisismo.

all'interno dell'ordine del significato ed esprimibili attraverso l'uso della parola. Per questo il filosofo francese attribuisce all'interrogazione freudiana i tratti di un «realismo empirico»: un'indagine condotta alle radici della natura inconscia della psiche che concepisce l'oggetto “interno” come conoscibile. Va fatta tuttavia una precisazione a cui Ricœur sembra tenere particolarmente: «la realtà conoscibile della topica – inconscio, preconsciouso, conscio – è quella delle rappresentanze psichiche dell'istinto e non quella degli istinti stessi». Ciò significa che in psicoanalisi l'oggetto di studio non è la natura propria dell'istinto, ma le rappresentanze psichiche, ovvero gli sviluppi psichici che da esso si generano.³⁷ L'istinto per Freud apparterrà sempre al mondo dell'inconoscibile mentre gli unici dati che si offrono alla conoscenza sono le rappresentazioni psichiche che dall'istinto muovono verso gli apparati del preconsciouso e del conscio. Su tali premesse la realtà dell'inconscio non può definirsi come assoluta, ma mediata: raggiungibile e conoscibile attraverso le operazioni che le danno un senso.

Il realismo dell'opera di Freud però, a causa del suo oggetto d'indagine, non può essere dello stesso ordine delle altre scienze. Esso esiste nell'interpretazione di Ricœur, solo grazie alla propria subordinazione ad un idealismo trascendentale atto a garantirne l'intelligibilità dell'“oggetto interno”. Questo concetto – l'idealismo trascendentale – all'apparenza così complesso, non è altro che l'espedito teoretico con cui il filosofo specifica la natura essenzialmente diagnosticata, dipendente e non autonoma dell'essere dell'inconscio; natura che si forma a partire dalle rappresentanze psichiche che la rendono accessibile.³⁸ Queste rappresentanze – o “derivati” – qualitativamente appartengono alla realtà cosciente, ma di fatto, si generano nell'inconscio: «è la loro origine che decide del loro destino».³⁹

La cooperazione e l'interdipendenza tra gli elementi della prima topica freudiana permette all'inconscio di costituirsi come esistente “relativo” su due livelli diversi. Innanzitutto, l'inconscio è “relativo” al sistema di traduzione o di decodificazione di riferimento, facendo sì che una tale realtà si situi all'interno e mediante il sistema ermeneutico. Non nel senso che l'inconscio esiste come proiezione dell'ermeneuta, ma in senso epistemologico-trascendentale, esso esiste grazie alla struttura interpretativa messa in atto per conoscerlo. La natura inconscia prende forma a partire da questo movimento che dai derivati presenti a livello conscio, risale sino alla sua origine e si costituisce come realtà empirica.

³⁷ *Ivi*, p. 476.

³⁸ Cfr. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 121.

³⁹ *Ibid.*

Bisogna però comprendere bene questa relatività: essa non significa affatto che l'inconscio sia una proiezione dell'ermeneuta, in un senso volgarmente psicologistico; bisogna piuttosto dire che la realtà dell'inconscio è costituita dentro e attraverso l'ermeneutica, in un senso epistemologico e trascendentale [...]. Ciò che è affermato qui non è dunque un essere in relazione con la coscienza, una relatività soggettiva, ma la relatività puramente epistemologica dell'oggetto psichico scoperto rispetto alla costellazione ermeneutica formata insieme dal sintomo, dal metodo analitico e dai modelli interpretativi.⁴⁰

A questa relatività definita “oggettiva” da Ricœur, se ne può accostare un'altra di carattere intersoggettivo nel momento in cui si nota che i fatti risalenti all'inconscio non sono significanti per il soggetto stesso, ma per un altro: lo psicoanalista. La figura dell'analista sarà centrale per costituire l'inconscio come realtà fisica e non soltanto come determinata in rapporto alla coscienza che lo contiene. Nell'interpretazione degli effetti dell'inconscio, una volta accertati in sede d'analisi, non si può prescindere dal ruolo centrale della coscienza-testimone che permette di collegare la psicoanalisi all'ermeneutica mediante la constatazione che l'inconscio esiste solo grazie e attraverso l'analisi ermeneutica dell'altro. «È per un altro, innanzitutto, che io ho un inconscio».⁴¹ Questo processo diagnostico avrà senso poi, in un secondo momento, solo se il soggetto recupera per sé i significati elaborati dall'analista.

In ultima istanza quindi si può certamente affermare che l'inconscio è una componente attiva della coscienza-cogito ed è composto dall'insieme dei «precedenti ermeneutici» che permettono di decifrarlo; «non esiste assolutamente, ma relativamente all'ermeneutica come metodo e come dialogo».⁴²

3. Archeologia e regressione

Il lavoro di Freud può esser interpretato come il tentativo di cogliere l'essenza della vita psichica che, attraverso lo spossamento della coscienza si traduce in un movimento non riducibile al semplice io cosciente. Ciò che segue da questo percorso dove la coscienza non si avverte più come statica, ma come topica, dinamismo e compresenza di tre momenti distinti, è per Ricœur un cogito ferito, spezzato, che cerca di porsi, ma che non si possiede. Un io a cui non resta altro se non accettare la natura illusoria e menzognera della coscienza immediata. L'operazione di smascheramento e di destabilizzazione del cogito cartesiano può considerarsi uno dei principali traguardi a cui ha condotto la psicoanalisi, tuttavia, agli occhi del filosofo francese, essa si configura solo come *pars destruens* di una riflessione ben più ampia che non può non

⁴⁰ *Ivi*, p. 122.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, p. 123.

tener conto del ruolo “positivo” del desiderio. Un desiderio di gran lunga anteriore al cogito; una pulsione raggiungibile solo attraverso una “archeologia del soggetto”: una rivelazione dell’arcaico, una manifestazione del sempre anteriore.⁴³

Per comprendere il concetto di “archeologia” nella riflessione dell’autore di *Amore e giustizia* non si può prescindere da uno degli elementi più rilevanti dell’analisi freudiana: il principio di regressione a cui lo psicoanalista austriaco dedica buona parte del suo *L’interpretazione dei sogni*. In questo difficile testo Freud sostiene che il sogno sia un atto psichico originato da un desiderio mai realizzato. Nella dimensione onirica si ha l’oggettivazione di un pensiero – solitamente quello desiderato – e la sua trasformazione in immagini vive e in discorso. Il contenuto rappresentativo non viene pensato, ma convertito in immagini sensoriali alle quali si fa fede e si pensa di viverle.

Resta ora da specificare quale sia il ruolo dell’attività onirica all’interno della mente umana. Partendo dal presupposto che il processo psichico si definisce come il passaggio da un’estremità percettiva all’estremità motoria, Freud afferma che:

Non possiamo descrivere il cammino del sogno altrimenti che in questo modo: l’eccitamento prende una via *retrograda*. Invece che spostarsi verso l’estremità motoria dell’apparato, si trasmette verso la sua estremità sensoriale e giunge alla fine al sistema percettivo. Se chiamiamo *progressiva* la direzione nella quale si propaga il processo psichico dall’inconscio durante la veglia, del sogno possiamo dire che ha un carattere *regressivo* [...]. In base a questa concezione il sogno sarebbe allora *il surrogato della scena infantile, modificato attraverso una traslazione su materiale recente*.⁴⁴

Se l’inconscio è legato al desiderio, all’appagamento che si raggiunge nel possedere qualcosa che prima non si aveva, il desiderio è traducibile in termini di epigenesi come regressione o ritorno all’infanzia; non mostra altro che un uomo in preda alla sua infanzia. Un surrogato della scena infantile che non può darsi in alcun modo se non in veste di sogno. Sul tema freudiano della regressione, Ricœur fonda la sua “archeologia” per indicare la necessità di un ritorno al vero fondamento del soggetto che sicuramente non è ravvisabile in alcuna rappresentazione a livello cosciente. Si tenga presente,

⁴³ Cfr. RICŒUR, *Dell’interpretazione*, p. 482. Il termine archeologia del soggetto è il modo con cui Merleau-Ponty propose di definire l’incarnazione pulsionale (cfr. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 258).

⁴⁴ Sigmund FREUD, *L’interpretazione dei sogni*, Fabbri Publishing S.r.l., Milano 2014, pp. 658-663. Interessante rilevare anche quanto asserito da Ricœur: «L’appagamento di desiderio (Wunscherfüllung), in cui consiste il sogno, è tre volte regressivo: è un ritorno al materiale rozzo dell’immaginazione; è un ritorno all’infanzia; è un ritorno tipico verso l’estremità percettiva dell’apparato psichico in luogo di una progressione verso l’estremità motoria» (RICŒUR, *Dell’interpretazione*, p. 482). Per un’interessante trattazione della questione “onirica” si veda Gianluca GARELLI, *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*, Einaudi, Torino 2021.

infatti, che l'inconscio per Ricœur non è mai un linguaggio, ma solamente una spinta verso il linguaggio: «il non parlato e il non parlante, l'indicibile alla radice del dire».⁴⁵ La regressione verso la radice dell'inconscio situa la psicoanalisi sulla scia della tradizione razionalistica che ha tentato di collegare i modi della conoscenza ai modi del desiderio. Lo stesso Freud, in modi non totalmente discordanti da Aristotele, Spinoza o Leibniz ritiene che ancor prima del livello volontario e cosciente, il soggetto si ponga a livello pulsionale e involontario.⁴⁶ Questa pulsione – spinozianamente definita «*conatus in existentia perseverandi*» – non può esser colta in alcun modo né essere definita da alcuna rappresentazione, per costituirsi come l'elemento ultimo che l'archeologia regressiva non potrà mai prevaricare. L'antiorità della pulsione rispetto alla presa di coscienza si traduce per Ricœur in un primato del piano ontico rispetto al piano riflessivo, dell'«io sono» rispetto all'«io penso», di un soggetto mosso da passioni e istinti rispetto all'uomo razionale.

Il percorso sinora tracciato da Ricœur non può certo concludersi con la sola individuazione della natura pulsionale del soggetto perché, avverte il filosofo, qualsiasi origine ha senso solo se rapportata ad un fine.

È sufficiente, per comprendere il freudismo, collegarlo a questa filosofia della riflessione tramite il concetto mediatore di archeologia? [...] sembra a me che il concetto di archeologia del soggetto resti ancora estremamente astratto, fino a quando non lo si pone in un rapporto di opposizione dialettica con il termine complementare di teleologia. Solo il soggetto che ha un *telos* ha anche una *arché*.⁴⁷

È sull'incontro tra archeologia e teleologia che prende forma il soggetto moderno; soggetto il cui divenir cosciente viene teleologicamente inteso come un confronto dialettico con lo «spirito» ovvero con delle «figure» altre rispetto alla psiche che forniscano un senso a questa progressiva presa di coscienza; «non vi è teleologia se non attraverso le figure dello spirito, cioè attraverso un nuovo spostamento del centro, un nuovo spossessamento che io chiamo spirito».⁴⁸

Evidenti sono i rimandi alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, modello di ogni teleologia della coscienza, ma Ricœur avverte di non voler leggere Freud con Hegel o

⁴⁵ RICŒUR, *Dell'interpretazione*, p. 495.

⁴⁶ A titolo meramente esemplificativo si tenga presente, nella rosa degli autori citati, quanto afferma Spinoza nelle proposizioni VI e VII dell'*Etica*: «Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere», «Lo sforzo (*conatus*), col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa» (Baruch SPINOZA, *Etica*, tr. it. G. Durante, Bompiani, Firenze-Milano 2017, pp. 253-255).

⁴⁷ RICŒUR, *Dell'interpretazione*, p. 503.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 503-504.

viceversa; né tantomeno di dimostrare di poter completare l'analisi freudiana attraverso la dialettica hegeliana. Egli intende dimostrare che se il freudismo è una archeologia esplicita, un regredire al nucleo emotivo dell'inconscio; esso rimanda inevitabilmente ad una interpretazione dialettica dei suoi momenti e dei suoi concetti.

Le due strade – archeologia e teleologia – inizialmente presentate come opposte: una analitica – regressiva – verso l'inconscio e l'altra sintetica – progressiva – verso la conoscenza, sono in realtà cronologicamente lineari e successive dal momento che, avverte Ricœur: «la coscienza è il movimento che annienta sempre il proprio punto di partenza e trova sicurezza di sé soltanto alla fine».⁴⁹ Questo comporta che il significato della coscienza sia un dato che si acquista gradualmente, passando di figura in figura, poiché soltanto ciò che viene dopo può rivelare il senso delle figure ad esso anteriori. Ad un primo spossamento della coscienza nel quale essa non è più principio, ma momento topico-dinamico, segue un secondo decentramento nel quale la coscienza si confronta dialetticamente con le figure dello spirito e prende coscienza di sé.

Se la verità di un momento sta nel momento successivo, il senso procede sempre dalla fine verso l'inizio, ma all'origine di questo movimento arche-teleologico, Freud ha mostrato che non risiede una coscienza assoluta e originaria; quanto piuttosto una coscienza decentrata, mera manifestazione dell'essere del mondo che tende al mutarsi in autocoscienza. Perché, avverte il filosofo francese, ciò che è in gioco qui non è l'individuazione dell'*ego* psicologico, dell'unità minima, ma la produzione del *Selbst*; del sé dell'autocoscienza.⁵⁰ Un sé che come suggerisce il titolo di un'altra grande opera di Ricœur – *Sé come un altro* – deve fare i conti con l'alterità, con ciò che è altro da sé per poter prendere forma. La coscienza si fa sé solo ed esclusivamente se interiorizza il movimento dialettico a seguito del confronto con le strutture oggettive della realtà: istituzioni, opere d'arte e cultura. Soltanto oggettivandosi la coscienza torna in se stessa e si apre alla modernità.

L'antitesi può essere così riassunta: lo spirito è ciò che assume il proprio senso in determinate figure successive, è il movimento che annienta sempre il proprio punto di partenza e che si afferma solo alla fine; l'inconscio fondamentalmente significa che l'intelligibilità procede sempre da figure anteriori, sia che questa anteriorità venga intesa

⁴⁹ RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 128. Sulla natura oppositiva dei due percorsi – archeologico e teleologico – si tenga presente che lo stesso Freud in *Direttive per il progresso nella terapia psicanalitica* (1918) aveva sottolineato come la disciplina psicoanalitica fosse essenzialmente un'analisi, cioè contemporaneamente una scomposizione degli elementi che un risalire all'origine e, per tanto, inconciliabile con una sintesi.

⁵⁰ Cfr. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, pp. 41-48.

in un senso puramente cronologico o in un senso metaforico. L'uomo è il solo essere che è preda della sua infanzia; è quell'essere che la sua infanzia non cessa di attirare indietro.⁵¹

In conclusione, per quanto il discorso del pensatore francese termini poi con l'individuazione di due ermeneutiche: una rivolta verso l'emergenza di simboli nuovi, l'altra verso la riviviscenza di simboli arcaici; quello che si è voluto sottolineare in questo elaborato è l'assalto condotto da Ricœur – uno dei maggiori esponenti della filosofia francese contemporanea – al *cogito* di Cartesio.⁵² L'archeologia e la teleologia, i percorsi inizialmente opposti tracciati dal filosofo conducono a due risultati fondamentali. In primo luogo, il soggetto che la tradizione razionalista aveva posto al centro dell'universo viene detronizzato e investito da quello stesso dubbio esercitato da esso stesso sulle cose del mondo. Il dubitare persino del suo primato ontologico lo rivela come un *cogito* “spezzato”, diffranto e abitato al centro del suo essere da una realtà ben più profonda della coscienza; realtà che muove dal mondo primitivo degli istinti e che ancor prima di conoscere, desidera ciò che non le appartiene. La psicoanalisi, attraverso la regressione freudiana, ha rivelato poi che celato dietro al desiderio non vi sarebbe altro che l'infanzia irrisolta dal quale il soggetto non riuscirà mai a liberarsi. L'altro grande assunto, possibile solo con l'accostamento all'*archè* di un *télos*, è la trasformazione della coscienza da punto fisso a movimento dialettico che rende la coscienza stessa non l'origine, ma la fine di un percorso che coincide con il «divenir cosciente». In questo percorso perché – in termini hegeliani – la coscienza diventi autocoscienza, ovvero acquisti coscienza di sé, è indispensabile che essa si oggettivizzi nel mondo dell'alterità. La coscienza ormai spossessata non si identifica più con il *cogito* cartesiano ma, come mostrato da Freud, si riduce a semplice sintomo, a momento tra i momenti che formano la psiche umana. Un soggetto nuovo, dunque, quello promosso da Ricœur che eccede i limiti metafisici di cartesiana memoria per esistere al modo dell'ipseità: privato dell'olimpica serenità della chiarezza e della distinzione, in relazione con ciò che è altro da sé e gettato nella tormentata avventura dell'esistenza.⁵³

⁵¹ RICŒUR, *Dell'interpretazione*, p. 512.

⁵² Per una ricostruzione puntuale della genesi dell'ermeneutica e, in particolare, del ruolo centrale di Schleiermacher e Gadamer, si veda JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, pp. 69-93. Inoltre, sulla stessa questione, si veda *Dalla psicoanalisi alla questione del sé ovvero trent'anni di lavoro filosofico* in RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, pp. 363-369.

⁵³ «En un sens on peut dire que l'ensemble de ces études a pour unité thématique l'*agir humain* et que la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une concretion sans cesse croissants». (Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 31). Come scritto dallo stesso autore, una delle possibili unità della sua opera può essere ricondotta al concetto di “uomo capace” che essendo sempre imputabile delle proprie azioni, agisce in relazione con ciò che è altro da sé. La questione dell'*homo capax* viene trattata anche in Domenico JERVOLINO, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002, pp. 47 ss.

Nota bibliografica

Simona ARGENTIERI (a cura di), *Sigmund Freud. L'avventura dell'inconscio*, Edizioni Clichy, Firenze 2015.

Alain BADIOU, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013.

Alain BADIOU, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Isaiah BERLIN, Henry HARDY (a cura di), *Karl Marx*, Adelphi, Milano 2021.

Vincenzo CAPPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Sigmund FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1976.

Sigmund FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, Fabbri Publishing S.r.l., Milano 2014.

Gianluca GARELLI, *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*, Einaudi, Torino 2021.

Jean GRONDIN, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2013.

Edmund HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017.

Manlio IOFRIDA, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2020.

Domenico JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Torino 1993.

Domenico JERVOLINO, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002.

Adriana LIS, Silvio STELLA, G. Cesare ZAVATTINI, *Manuale di psicologia dinamica*, Il mulino, Bologna 2012.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975.

Karl MARX, *Per la critica all'economia politica*, Hachette, Milano 2016.

Cesare MUSATTI, *Freud*, Bollati Boringhieri, Milano 1977.

Jerome NEU, *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge university press, Cambridge 1999.

Friedrich W. NIETZSCHE, *Aurora e frammenti postumi (1879-1881)*, Adelphi, Milano 1964.

Friedrich W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1972.

Paul RICŒUR, *Della interpretazione*, Il saggiatore, Milano 1967.

Paul RICŒUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Paul RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2015.

Paul RICŒUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2017.

Paul RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2020.

Paul RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, Jaca book, Milano 2020.

Filippo RIGHETTI, *Ricœur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale*, in *Paul Ricœur: intersezioni*, "Lo sguardo", 12, 3, 2013.

Baruch SPINOZA, *Etica*, tr. it. G. Durante, Bompiani, Firenze-Milano 2017.

TREMANDO DI TENEREZZA

Passività e consentimento tra Georges Bernanos e Paul Ricœur

Giulia ZACCARO

(Università degli Studi di Perugia)

Abstract: In this essay we will navigate the *Journal d'un curé de campagne*, in search of the points of contact between the masterpiece of Bernanos and Ricœur's philosophical questioning. It is the philosopher himself who testifies to the debt towards a singular work like the *Journal*. In *Soi-même comme un autre* he writes: « I do not hide the sort of enchantment in which this quote from Bernanos, which appears at the end of *Diary of a country curate*, holds me: Hating oneself is easier than one thinks. Grace consists in forgetting. But if all pride had died in us, the grace of graces would be to love ourselves humbly, in the same way as any other suffering member of Jesus Christ ». We too want to remain under the spell of these words that are both mysterious and very clear, which alone sum up the meaning of Bernanos's work and Ricœur's philosophy of will. Understanding the grace of graces means facing the involuntary that lives inside us, a passivity with which we struggle but which we must allow, in the hope of a future reconciliation that has already been accomplished. Hope becomes tenderness and tenderness hope.

Keywords: tenderness, passivity, consent, grace, suffering.

«Per quanto folle possa sembrarvi, io sono, in realtà, un obbediente e un tenero»
«Non c'è che una tristezza: quella di non essere santi»

Leon Bloy

Odiarsi è più facile di quanto si creda. La grazia sta nel dimenticarsi. Ma se dentro di noi fosse morto qualsiasi orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe quella di amare umilmente se stessi, allo stesso modo in cui si ama qualunque membra sofferente di Gesù Cristo.¹

¹ Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Plon, Parigi 1936; tr. it Riccardo Ferrigato, *Diario di un curato di campagna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, p. 364.

Queste sono le ultime parole scritte dal curato di Ambricourt nel suo *Journal*, poco prima del famoso «Che cosa importa? Tutto è grazia»² con cui termina il romanzo di Georges Bernanos. Ne rappresentano il segreto. Leggiamo nel testo:

- È un segreto perso, – le ho detto. – Lo ritroverete per perderlo a vostra volta, e altri dopo di voi lo trasmetteranno perché la razza alla quale appartenete durerà quanto il mondo. – Che cosa? Quale razza?
- Quella che Dio stesso ha messo in cammino, e che non si fermerà fino a quando tutto non sarà consumato.³

La grazia delle grazie è il sigillo di una prova accolta e superata, quella di un'agonia che si rivela atto d'amore. «Perché l'agonia umana è prima di tutto un atto d'amore»⁴ scrive il protagonista di *Diario di un curato di campagna*. Il morire del curato è uno spegnersi nell'amore. E nella sua morte, come nel *chicco di grano* del Vangelo di Giovanni tanto amato anche da Dostoevskij, noi leggiamo la *tenerezza della riconciliazione*, con sé e con gli altri – «Sono riconciliato con me stesso, con questo povero corpo»⁵ – dove con *riconciliazione* intendiamo uno dei tanti nomi del *consentimento*, la categoria misteriosa eppure disarmante nella sua quotidianità di cui parla Paul Ricœur sul finire di *Il volontario e l'involontario* nel 1950. Un anno dopo, nel 1951, Robert Bresson girerà l'adattamento cinematografico di *Diario di un curato di campagna*, scritto invece nel 1936: la sensibilità giansenista di Bresson, ascetica e insieme vibrante di compassione (forse la compassione francescana di cui parla Ricœur?) avvicinano ancora di più il capolavoro di Bernanos all'impresa teoretica del filosofo francese, qui ancora agli albori. Il *consentimento* è infatti l'aurora del pensiero di Ricœur, ne sarà lo stile e il tramonto, anch'esso dolcissimo, quando la riflessione sul Sì e sul desiderio di vivere si intreccerà con il lavoro del lutto, l'angolo di prospettiva da cui il filosofo legge il Perdono e la Resurrezione. Compiere su di sé il lavoro del lutto è ancora una volta *consentire* alla propria agonia, ma restando *vivi fino alla morte*, vivi perché dentro il desiderio, dentro la tenerezza e nella speranza. Questo evento accade solo riconoscendo il *niente* nel cuore del soggetto, perché, come insegna Jacques Alain Miller, non c'è niente di meglio «che fare un giro dalle parti del niente».⁶ Scrive invece il curato:

² *Ivi*, p. 367.

³ *Ivi*, p. 313.

⁴ *Ivi*, p. 361.

⁵ *Ivi*, p. 363.

⁶ Jacques Alain MILLER, *Logiche della vita amorosa. Sintomo e fantasma - Il Gide di Lacan*, a cura di A. Di Ciaccia, tr. it. Erminia Macola, Astrolabio, Roma 1997, p. 62.

È possibile che il buon Dio voglia fare della mia agonia un esempio, una lezione. Mi piacerebbe che muovesse a pietà. Perché no? Ho amato molto gli uomini, e sento questa terra dei vivi in maniera dolce. Non morirò senza lacrime.⁷

«Soit, que je sois tel!»⁸ leggiamo ne *Le Volontarie et l'Involontarie* (in italiano *Il volontario e l'involontario*) e, tuttavia, Bernanos e il suo anonimo eroe, il suo piccolo santo, non vengono mai citati dal filosofo francese in quest'opera. *La grazia delle grazie* troverà il suo posto nella maturità di Ricœur. *Sé come un altro*, summa del pensiero ricœuriano e punto d'incontro di tutti i cammini dell'autore, è in realtà una citazione da *Diario di un curato di campagna*, proprio dalle righe da noi citate in apertura. Ricœur confessa il debito con Bernanos nelle prime pagine del libro, in una nota, quasi a testimoniare la segretezza di tale influenza letteraria e insieme la sua centralità. Un destino simile lo condividerà un'altra opera amatissima dal nostro filosofo, *La Stella della Redenzione* di Franz Rosenzweig, le cui pagine dedicate al *Cantico dei Cantici* saranno il nodo teoretico fondamentale di *Amore e Giustizia*, uno dei lavori più penetranti di Ricœur, nonostante il nome di Rosenzweig compaia solo in qualche nota. I dialoghi più fecondi del filosofo francese talvolta sono i più nascosti, i più silenti.

Scriva Ricœur: «Non nascondo la sorta di incantamento nel quale mi tiene questa citazione di Bernanos, che figura alla fine di *Diario di un curato di campagna*».⁹ L'incantamento del filosofo nei confronti di questo romanzo ci autorizza forse a rileggere la sua opera intrecciandola con il *Journal*, il libro che compone giorno per giorno il nostro curato.

Seguiamo la suggestione di Bernanos per cui il protagonista del romanzo porta a compimento due vocazioni, quella di *scrittore* e quella di *sacerdote*. La centralità della scrittura viene sottolineata anche da Bresson laddove la stesura della pagina, filmata in diretta, scandisce i tempi del racconto e il ritmo della narrazione cinematografica. Il farsi scrittura, anch'esso miracolo di mani vuote, segna il destino di tutti gli attori del romanzo e del film. Scrittura e sacerdozio si fondono insieme in un'opera che a sua volta contiene dentro di sé due domande, due appelli: l'autobiografia si fa preghiera e la preghiera autobiografia, in un gioco di singolarità e comunione che accompagna tutto il romanzo. Scrivere di sé, raccontarsi, diventa strumento di preghiera, mezzo di comunione: il curato arriverà alla preghiera perfetta, quella *incessante* della prima lettera

⁷ *Ivi*, p. 361.

⁸ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, p. 561; tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà I, il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

⁹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. Daniela Iannotta, *Sé come un altro*, JacaBook, Milano 2016, p. 100.

di Paolo ai Tessalonicesi. «Pregate incessantemente!»¹⁰ scrive l’apostolo, ordine accolto e praticato alla lettera dalla spiritualità esicasta e reinterpretato dal *Journal*. L’identificazione tra preghiera e autobiografia, quindi la loro definitiva conciliazione, non avverrà che alla fine del romanzo, quando la scrittura e il sacerdozio raggiungeranno la loro vocazione *solidale*. Raccontarsi diventa offrirsi, dare ciò che non si ha, ovvero il niente che si è, come insegna Jacques Lacan in *Seminario VIII*. Autobiografia e sacerdozio sono il dono di chi non ha nulla da offrire se non la propria presenza e il proprio corpo, dunque di chi ha depresso ogni illusione di avere e potenza. Tornano le parole di Lacan:

E non si può amare se non ponendosi come non avente, anche se si ha. L’amore come risposta implica il dominio del non-avere. (...) Dare ciò che si ha è la festa, non è l’amore.¹¹

Ed è proprio attraverso questo non avere che il curato di Bernanos scoprirà il legame con l’altro e con se stesso, all’interno di un rinnovato rapporto con il divino, ora non più disperato ma attraversato dalla tenerezza del consentimento.

La solidarietà è uno degli aspetti del *consentimento*, il suo volto etico, il cui cuore mistico, nella poetica di Bernanos, è il sapersi parte del corpo sofferente di Cristo, rompendo così la solitudine a cui costringe la sofferenza. Questo isolamento è per Bernanos il segreto dell’inferno. Come il Cristo del *Libro Rosso* di Jung, il nostro curato «discese negli inferi e divenne inferno».¹² Come Kierkegaard ne *La malattia mortale* il protagonista del romanzo di Bernanos ha conosciuto «la sottomissione muta»¹³ della disperazione, ovvero il soffocare dentro se stessi, il non riconoscersi più perché chiusi ad ogni parola *altra*, ad ogni gesto di tenerezza.

Dopo l’esperienza della preghiera blasfema perché solitaria, questa è la confessione del curato:

Non si prega mai da soli. La mia tristezza era troppo grande, senza dubbio. Non domandavo Dio che per me. Non è venuto.¹⁴

¹⁰ 1Ts 5, 17.

¹¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre VIII, Le Transfert*, Seuil, Parigi, 2001, a cura e tr. it. Antonio DI CIACCIA, *Il seminario. Libro VIII, Il transfert, 1960-1961*, Einaudi, Torino 2008, p. 390.

¹² Carl Gustav JUNG, *Das Rote Buch*, a cura di Sonu Shamdasani, Patmos, Düsseldorf 2009; tr. it. Maria Anna Massimello, *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 51.

¹³ Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækelse*, C.A. Reitzels Forlag, København 1849; tr. it. Metta Corssen, *La Malattia mortale* in KIERKEGAARD, *I classici del pensiero*, Mondadori, Milano 2008, p. 400.

¹⁴ Georges BERNANOS, *Journal d’un curé de campagne*, p. 130.

Comunione nella grazia e solidarietà nel peccato vanno insieme, due ordini la cui visione abissale segna l'inizio del *cammino del consentimento* a cui è destinato il curato e noi con lui, mentre leggiamo il suo *Journal*, sempre più prossimi e più partecipi delle piccole gioie e dei piccoli trionfi del suo autore. Scrive infatti il curato: «Dato che non riesco bene che nelle piccole cose, dato che sono spesso provato dall'inquietudine, devo riconoscere che trionfo nelle piccole gioie».¹⁵

E così Bernanos in una lettera a Jacques Maritain: «On écrit toujours un livre pour certaines âmes qu'on aime, à leur intention ; j'ai écrit le mien pour celles qui cherchent encore Dieu, et que la fadeur dévote rebute».¹⁶

A questa preghiera autobiografica, nella quale il curato ci implora di entrare – una delle passioni che animano il *Journal* è il desiderio di un lettore che lo saluti fraternamente – vogliamo aggiungere una terza vocazione, dopo quella dello scrittore e quella del sacerdote: la vocazione del filosofo. Ricœur si definisce spesso «un cristiano d'espressione filosofica».¹⁷ Senza entrare nella questione spinosa del rapporto tra fede e filosofia, tra Parola e parola – tensione che innerva il percorso teoretico ricœuriano – ci sembra dunque fecondo intrecciare la voce del curato con quella del filosofo francese, nella convinzione che si possano accogliere l'un l'altra, con tenerezza. Insieme a Domenico Jervolino, crediamo che la categoria di *consentimento* si presti infatti a una «lettura spirituale»¹⁸ proprio per la sua vicinanza alla dimensione poetica e narrativa. Non a caso una delle tappe del *consentimento*, dopo lo stoicismo, è la lode poetica, l'«Essere qui è splendore»¹⁹ di Orfeo al ritorno dagli Inferi, dunque i *Sonetti a Orfeo* di Rainer Maria Rilke, citati da Ricœur poco prima di affrontare la dimensione *escatologica* dell'accettazione. Il *consentimento* è nella lode che risana.

Così il poeta:

Soltanto nello spazio della celebrazione può andare la Lamentazione, ninfa della fonte lacrimata, che veglia sul nostro abbattimento, perché spicchi sulla roccia chiaro, quella che sorregge are e portali.²⁰

¹⁵ *Ivi*, p. 360.

¹⁶ Georges BERNANOS, *Correspondance 1904-1934: Combat pour la vérité*, Plon, Paris 1971, p. 210.

¹⁷ Si veda Paul RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2014, tr. it Daniela Iannotta, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti*, Effattà, Cantalupa 2008.

¹⁸ Domenico JERVOLINO, *L'amore difficile. Préface di Paul Ricœur*, Studium, Roma, 1995, cap. II.

¹⁹ RICŒUR, *Il Volontario e l'Involontario*, p. 476.

²⁰ Rainer Maria RILKE, *Die Sonette an Orpheus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955, tr. it Franco Rella, *I Sonetti a Orfeo*, Feltrinelli Zoompoesia, Edizione Kindle, Milano 2017, p. 213.

Consentimento è il nome filosofico della *sequela*, ovvero l'ubbidiente accogliere la «grazia a caro prezzo»²¹ di cui parla Dietrich Bonhoeffer. Grazia a caro prezzo è infatti quella grazia che non è dottrina né sistema, ma *taglio e chiamata*.

Per Ricœur l'essere cristiano riformato si esprime attraverso la continua meditazione sulla non assolutezza del cogito, sul non essere l'origine prima del senso, quindi sullo scoprirsi abitati da un'estraneità che ci precede e ci costringe a una «dépossession», a una «kenose paulinienne».²² Uno dei verbi più frequenti nell'opera del filosofo è infatti «se depuiller», spogliarsi, denudarsi, sull'esempio di Cristo nella *Lettera ai Filippesi* di Paolo: «cette dépossession de Dieu, est alors pour moi, philosophe, l'avertissement que je ne suis pas l'origine du sens».²³ E in questo lasciare la presa su di sé si scopre una nuova forma d'amore anche per quell'estraneità che ci abita precedendoci. Si ritrova – o si scopre per la prima volta – la capacità di sperare. Tra il consentimento iperbolico di Orfeo e l'accettare-sperando si trova la capacità d'*immaginare*, linea di confine tra il filosofico e il religioso: «Le jeu de surabondance est le mouvement même de l'imaginaire»²⁴ scrive Ricœur in un articolo dedicato a Stanislas Breton. Ed è attraverso la grazia dell'immaginazione che la realtà si offre come possibilità offerta alla capacità di amare, come scrive Ricœur sul finire di *Dell'Interpretazione: Saggio su Freud*.²⁵

Il volontario e l'involontario, l'opera di Ricœur a cui faremo più spesso riferimento, è un lavoro giovanile, la sua tesi di dottorato. Nel 1946 e il 1948, gli anni di stesura dell'opera, il filosofo è ancora lontano dall'agnosticismo filosofico che caratterizza *Sé come un altro*. E, come suggerisce Olivier Abel ne *L'adolescence du consentement*, Ricœur è qui animato dallo spirito di gioventù ed è alla gioventù, se non all'adolescenza, che la categoria di *consentimento* sembra rivolgersi.

Scriva Abel:

²¹ Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, Chr. Kaiser, Monaco 1990; tr. it. Stefania Quadri, *Sequela (L'educazione interiore)*, KKIEN Publ. Int, Edizione Kindle 2016, pp. 12-26: «È a caro prezzo perché ci chiama a seguire, è grazia, perché chiama a seguire Gesù Cristo; è a caro prezzo, perché l'uomo l'acquista al prezzo della propria vita, è grazia, perché proprio in questo modo gli dona la vita; è cara, perché condanna il peccato, è grazia, perché giustifica il peccatore. La grazia è a caro prezzo soprattutto perché è costata molto a Dio; a Dio è costata la vita del suo Figliolo – «siete stati comperati a caro prezzo» – e perché per noi non può valere poco ciò che a Dio è costato caro. È soprattutto grazia, perché Dio non ha ritenuto troppo caro il suo Figlio per riscattare la nostra vita, ma lo ha dato per noi. Grazia cara è l'incarnazione di Dio».

²² Paul RICŒUR, *Le tragique et le promesse, Entretien avec Olivier Abel*, in Paul RICŒUR, *Le tragique et la promesse. Entretien avec Olivier Abel pour le film d'Antenne 2 Présence protestante dans le 15 et 22 décembre*, Editions Montparnasse, Paris 2008, p. 17.

²³ *Ibid.*

²⁴ Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 2006, p. 143.

²⁵ Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Parigi 1965; tr. it. Emilio Renzi, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 592.

Il se termine par «Le chemin du consentement», qui forme presque comme un livre dans le livre, un petit livre à l'usage des enfants et des vieillards, des adolescents et des convalescents. (...) Comme si l'adolescence était l'apprentissage conjoint du oui et du non, et qu'il fallait y apprendre à dire autant non que oui, et autant oui que non.²⁶

Nella terza sezione de *Il volontario e l'involontario*, in un capitolo dedicato all'adolescenza, Ricœur cita un aforisma di Joseph Joubert, tratto dai suoi *Pensieri*:

Durante la nostra gioventù, spesso c'è in noi qualcosa che è migliore di noi stessi, voglio dire dei nostri desideri, dei nostri piaceri, dei nostri consensi, delle nostre approvazioni.²⁷

In *Riflession Fatta*, a distanza di quasi cinquant'anni dal progetto incompiuto di una *Filosofia della Volontà*, Ricœur parla dell'imprudenza tipica del filosofo debuttante che caratterizzava il progetto dell'*Eidetica*, dell'*Empirica* e infine della *Poetica della Volontà*. «Oggi la deploro»,²⁸ scrive l'autore: è vero, la trilogia immaginata negli anni '50 rimane incompiuta, la *Poetica della Volontà* non sarà mai scritta. Ma nulla si perde, Ricœur conserverà sempre lo spirito nel quale è nata l'ultima parte de *Il volontario e l'involontario* – quasi un libro nel libro, come nota Abel – dal titolo *Il cammino del consentimento*.

Bernanos è descritto da André Malraux come uno scrittore non di volti, bensì di voci. E in Ricœur, memore della lezione dell'amico Emmanuel Lévinas, volto e voce diventano un'unica epifania. In *Sé come un altro* il filosofo cita direttamente *Totalità e Infinito*: «Il volto non è spettacolo, è una voce. Questa voce mi dice: "Non uccidere". Ogni volto è un Sinai che vieta l'omicidio».²⁹

Così Malraux nella prefazione al *Journal*: «(Bernanos) ne tente pas de créer des personnages, mais des tons de voix... se rejoignent en une seule voix véritable : sa voix intérieure».³⁰ Qualcosa di simile lo si potrebbe scrivere anche di Søren Kierkegaard e dei suoi *eteronimi*. Bernanos, come il grande filosofo danese, è infatti uno scrittore polifonico, dove con *polifonia* intendiamo la relativa indipendenza dei personaggi dal suo autore, seguendo dunque il profondo insegnamento di Michail Bachtin. Come

²⁶ Olivier ABEL, *L'adolescence du consentement*, "La revue durable", 2010 (Consultato in data 14/10/2021) http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/l-adolescence-du-consentement.php#_ftn4.

²⁷ Joseph JOUBERT, *Pensées*, a cura di G. POULET, II. 87, citato in RICŒUR, *Il volontario e l'involontario*, p. 424.

²⁸ Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995; tr. it Daniela Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, JacaBook, Milano 2013, p. 36.

²⁹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, Parigi 1990; tr. it. Adriano dall'Astra, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, JacaBook, Milano 1990, citato in Paul RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 452.

³⁰ André MALRAUX, *Bernanos, le dernier Témoin de la pitié sacrée*, "Le Figaro Littéraire", 1480, 1974, pp. 11-12 (Consultato in data 14/10/2021) https://malraux.org/wp-content/uploads/2019/07/532jg_figarolitt_bernanos_280974.pdf.

prima di lui Dostoevskij, lo scrittore francese rimane sempre in tensione dialogica con i suoi personaggi, impara da loro e da questi si fa guidare lungo una strada di cui nemmeno lui conosce il termine. Ben più che pseudonimi, gli eroi dei romanzi di Bernanos nascono da una zona di alterità nel cuore del medesimo, per citare Ricœur di *Sé come un altro*. Potremmo anche parlare di *extimité* usando il famoso neologismo lacaniano di *Seminario VII. Estimità* è infatti un modo per nominare l'interiorità eccedente che abita il soggetto e insieme lo supera, lo sopravanza e lo sorprende. Le opere dello scrittore francese diventano infatti autobiografie di questo luogo segreto, estraneo e contemporaneamente prossimo – *interior intimo meo*. Il paradossale narrarsi di Bernanos raggiunge il suo apice appunto in *Diario di un curato di campagna*: mai un personaggio è stato così lontano dal suo temperamento eroico e collerico, come quello del suo maestro Leon Bloy, e insieme più vicino alle sue angosce, alle sue speranze. Quello del curato di Ambricourt è un eroismo trasfigurato perché spogliato di se stesso, eterno eppure legato a una ben precisa età della vita: la giovinezza. La voce del curato è dunque una voce giovane, come quella dei personaggi di Dostoevskij, romanziere a sua volta innamorato della gioventù e del suo coraggio ingenuo, primaverile: è il dono mistico di questa età.

Il curato di Ambricourt è infatti il vero maestro interiore di Bernanos. Lo scrittore ha sempre cercato di raggiungere il magistero della giovinezza e, una volta intravisto il volto del suo eroe preferito, racconta della *felicità* che ha provato nello scrivere questo romanzo, iniziato e concluso a Palma di Maiorca appena prima di trasferirsi in Brasile. Le pagine di *Diario di un curato di campagna* gli donano una gioia e una semplicità mai provata prima. Per Bernanos la spontaneità con la quale le pagine sembrano comporsi da sole è un evento inatteso: sappiamo infatti che il romanziere era solito paragonare l'impresa della scrittura a un vero e proprio Calvario, fisico e spirituale.

Scrive Ricœur sempre ne *Il volontario e l'involontario*:

Beata adolescenza, che non è assuefatta al reale, per cui il mondo ha ancora una potenza d'urto, per cui non è ancora vero che il desiderio di adattamento ha la meglio su quello di essere noi stessi!³¹

È nella stessa giovinezza del curato di Ambricourt che Bernanos scopre la sorgente della vocazione: scrivere immergendosi nell'infanzia e nella giovinezza perché il lettore

³¹ RICŒUR, *Il volontario e l'involontario*, p. 424.

ritrovi a sua volta la radice giovane che lo nutre. E come scrive Paolo nella *Lettera ai Romani*: «Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te».³²

Il protagonista del *Journal* ha poco più di trent'anni, un'età simbolica che richiama ovviamente quella di Cristo. Ricœur, nel 1946, quando inizia la sua tesi di dottorato, è suo coetaneo: ha appena trentatré anni.

In questo nostro dialogo, immaginario ma non per questo irreale, il curato del *Journal* e Paul Ricœur sono due ragazzi che si confrontano con la propria *debolezza*, con quel tanto di involontario che mina il desiderio di agire, dunque di vivere pienamente l'età meravigliosa a cui sono destinati. Leggiamo alcuni passi del *Journal*, quando il suo autore riceve la *rivelazione dell'amicizia*, improvvisa e violenta come quella d'amore.³³

Diario di un curato di campagna racconta anche la ricerca del sentimento della *confidenza*, l'attesa di uno slancio fraterno che risponda al proprio, in una comunità di destino e di desiderio. La preghiera del curato sarà esaudita ed egli conoscerà la gioia profonda che può dare un'amicizia giovanile.

Per quale miracolo mi sono sentito in quel momento giovane, così giovane – ah, sì, così giovane – giovane come quel mattino trionfale? (...) Non ero mai stato giovane perché non avevo osato. (...) Mio Dio, tutto questo mi sembra così semplice, ora! Non sono mai stato giovane perché nessuno ha voluto esserlo con me. (...) Sì, le cose mi sono sembrate improvvisamente semplici. Non perderò mai questo ricordo. Il cielo chiaro, la nebbia rossiccia striata d'oro, i pendii ancora imbiancati dalla brina, e quella macchia splendente che ansimava dolcemente nel sole... Ho capito che la giovinezza è benedetta, che è un rischio da correre, ma che anche quel rischio è benedetto. E, attraverso un presentimento che non so spiegare, capivo anche, sapevo che Dio non voleva che io morissi senza conoscere qualcosa di quel rischio; giusto quel tanto, forse, che avrebbe reso il mio sacrificio totale, quando sarebbe venuto il momento... Ho conosciuto questo povero minuto di gloria. (...) Alla fine, mi sentivo giovane, davvero giovane, davanti a quel compagno giovane come me. Entrambi eravamo giovani. (...) Mio Dio, tutto questo mi sembra così semplice, ora! Non sono mai stato giovane perché nessuno ha voluto esserlo con me. (...) La felicità! Una specie di orgoglio, di allegria, di assurda speranza, tutta carnale, la forma carnale della speranza: penso che sia questo quello che chiamano felicità. Alla fine, mi sentivo giovane, davvero giovane, davanti a quel compagno giovane come me. Entrambi eravamo giovani.³⁴

³² *Rm* 11, 16-18: «Se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta; se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non menar tanto vanto contro i rami! Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te».

³³ BERNANOS, *Correspondance 1904-1934: Combat pour la vérité*, p. 285: «Capisco ora come l'amicizia può scoppiare tra due esseri in quel modo brusco, violento, che le persone attribuiscono volentieri solo alla rivelazione dell'amore».

³⁴ *Ivi*, pp. 287-289.

La vita non ha risparmiato le prove. L'incontro con la passività assoluta e con la sofferenza inconsolabile è arrivato troppo presto: i trent'anni di Ricœur e del curato di Ambricourt sono giunti dopo l'*esperienza del lutto* – Ricœur è orfano in giovane età –, dopo la *reclusione* – in un campo di prigionia durante il secondo conflitto mondiale il filosofo legge Jaspers e Husserl – e dopo la *malattia incurabile* – i dolori allo stomaco dovuti al cancro che condurrà alla morte il nostro curato. Entrambi, Ricœur e il sacerdote, fanno del motto del Dr Delbende una vera e propria divisa: «Far fronte». Questa massima di tono militare viene ripresa in tutto il romanzo. Viene pronunciata la prima volta da Delbende, il medico che ha perso la fede, ma non la bontà, come il protagonista di *Ordet* di Dreyer, e per questo è fratello del curato di Torcy, che a sua volta fa fronte. Far fronte è una postura del corpo e dello spirito che il medico e il curato insegnano al nostro giovane parroco, figlio spirituale di entrambi. Tuttavia, al termine dei suoi giorni, il curato di Ambricourt reinterpreta la massima, scoprendone l'intima natura:

– No! – ho detto, e sentivo la mia voce tremare nel petto come succede ogni volta che un certo movimento dell'anima, non so quale, mi avverte che è arrivato il momento, che devo far fronte alla situazione. Far fronte non è sempre resistere.³⁵

Resistere è anche acconsentire, accettare, ma infiammati dalla speranza, passione fragile che lega Bernanos a Ricœur. «L'ammirazione, canto del giorno, va alla meraviglia visibile, la *speranza trascende nella notte*»³⁶ leggiamo ne *Il cammino del consentimento*.

Scrivono sempre Ricœur, in una riga che completa la famosa frase di Bernanos sulla grazia: «La speranza che attende la liberazione è il consentimento che si immerge nella prova».³⁷ Consentire è attraversare la prova nella speranza che ci venga infine donata quella che Ricœur chiama «libertà graziosa», «la cui spontaneità corporea collaborerebbe senza resistenza con l'iniziativa che la muove. L'atleta, il ballerino ne danno talvolta l'immagine e la nostalgia».³⁸ La *libertà liberata* rimane per adesso un'ideale-limite, in Ricœur come nell'universo narrativo di Bernanos: «Volere non è creare»,³⁹ sono le ultime parole de *Il volontario e l'involontario*. E tuttavia, in questa libertà incarnata,

³⁵ *Ivi*, p. 254.

³⁶ RICŒUR, *Il volontario e l'involontario*, p. 475.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 480.

³⁹ *Ivi*, p. 481.

costretta a confrontarsi con la propria passività, sia quella dell'inconscio o quella di un corpo malato, si agita «sempre la terribile presenza del divino nella sua povera vita». ⁴⁰

Per Bernanos, come per Paolo e Lutero, infatti «è terribile cadere nelle mani del Dio vivente». ⁴¹ E le mani di Dio sono spesso mani d'Ira. Nessuno dei personaggi dello scrittore francese, tantomeno il nostro curato, può fuggire davanti alla prova dell'angoscia e della disperazione, ovvero all'esperienza dell'*Ira di Dio*, il cui lato soggettivo, la vera *passione* – per usare un termine cartesiano frequentissimo in *Il Volontario e L'Involontario* – non è altro che l'*odio di sé*. Odiarsi è la colpa che deve essere perdonata al protagonista del *Journal* come a tutti i personaggi del libro, i quali, dietro una maschera di crudeltà inflessibile – pensiamo solo alla giovane Chantal e al suo motto «Tutto o niente!» – nascondono questa *passione* meno eroica ma non per questo meno pericolosa.

Man mano che si percorre il cammino del *consentimento* l'Ira si trasforma in *tenerezza*, verso di sé, verso gli altri, verso la propria povera spoglia. Nonostante l'inno paolino di 1Cor 13 risuoni a ogni pagina del romanzo di Bernanos come in tante delle riflessioni ricœuriane, preferiamo parlare di *tenerezza* piuttosto che di *carità*. Facciamo nostre le parole di Teresa di Lisieux, la mistica carmelitana che ha ispirato il personaggio del curato: la *tenerezza* ci sembra essere «la piccola via» della carità, il suo volto infantile, adolescente. Teresa di Lisieux è infatti una figura amatissima anche da Karl Barth, di solito piuttosto scettico nei confronti della pietà cattolica: «Se il cattolicesimo è veramente questo, anch'io sono cattolico!» ⁴² scrive il teologo dopo aver letto una tesi di dottorato sulla suora carmelitana. Qualcosa di simile lo si potrebbe dire anche del romanzo di Bernanos, che Ricœur amava tanto quanto il capolavoro della giovinezza di Barth, *L'Epistola ai Romani*.

La tenerezza è l'*attenzione* all'infinitamente singolare, per ciò che rimane sul ciglio della strada, la cui sola offerta – di nuovo – è la propria presenza *inutile*, come di «cosa posata in un angolo e dimenticata», ⁴³ per citare Giuseppe Ungaretti.

Scriva Abel, ne *La tendresse d'être*:

La tendresse est la seule preuve que nous puissions donner de l'existence des autres et même des choses. La tendresse la plus simple c'est comme intervenir pour arracher l'autre au bord du néant. C'est pourquoi la tendresse est infiniment consolatrice: elle console sans

⁴⁰ Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, p. 10.

⁴¹ *Eb* 10, 31.

⁴² Karl BARTH, citato in André LOUF, *Saint Bernard et sainte Thérèse de Lisieux*, Carmel 85, pp. 2-19; tr. it. Federico Trincherò, *Elogio della debolezza (Sentieri carmelitani)*, Edizioni OCD, Edizione Kindle, Roma 2020.

⁴³ Giuseppe UNGARETTI, *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, a cura di Leone Piccioni, Mondadori, Milano 1969, p. 62.

même avoir recours à des consolations. Elle ne juge pas, elle n'argumente pas: elle laisse être, elle est comme une rêverie vers l'autre. (...) Dans le silence, la tendresse est la seule preuve de l'existence.⁴⁴

Non a caso, un grande critico di Bernanos, Albert Béguin, definiva lo stile di Bernanos «style de la tendresse».⁴⁵ Come non ricordarsi di quel «mi sembra che il cuore vada in pezzi per la tenerezza. *Sinite parvulos...*»⁴⁶ nella prima parte del *Journal*? Commosso, il curato di Ambricourt riporta nel suo *Journal* alcuni gesti di tenerezza estrema: la Santa Vergine bambina che porge la mano al curato mentre sta cadendo, un cane che consola il padrone triste. «Il cane era venuto a posare la testa sulle sue ginocchia»,⁴⁷ scrive il curato osservando l'eroico ma stremato dottor Delbende.

Se a un eroe come Brand, nella tragedia di Henrik Ibsen, Dio si mostra come la Carità che spezza il titanismo – «perché niente sfugge alla vostra spaventosa attenzione, al vostro spaventoso amore»⁴⁸ scrive Bernanos – al curato di campagna la grazia si annuncia invece come debolezza, ovvero attraverso una fragilità non retorica perché involontaria, *già da sempre lì*, come il serpente nel racconto della Genesi che tanto affascina Ricœur in *Finitudine e Colpa*. Vogliamo citare un altro grande mistico, questa volta letto e amato da Lutero, che molto deve alla pietà monastica: Bernardo di Chiaravalle.

Leggiamo da *I gradi dell'umiltà e della superbia*:

Appoggiandomi con forza sul piede della grazia, e trascinandomi dietro con dolcezza il mio piede malato, salirò con sicurezza la scala dell'umiltà... fino a raggiungere gli spazi sconfinati dell'amore... È così... che si sale la ripida scala, un piede dopo l'altro, e che, in modo sorprendente, si arriva con maggior sicurezza zoppicando, benché con maggiore pigrizia.⁴⁹

Come scrive il monaco cistercense André Louf, commentando proprio questo passo di Bernardo, *zoppicare* è prendersi carico del proprio piede malato, «che incessantemente ha bisogno di essere guarito dalla grazia». È dunque attraverso la passività, dentro l'involontario che resiste alla decisione perché ne è fondamento, che

⁴⁴ Olivier ABEL, *La tendresse d'être*, (Consultato in data 14/10/2021) <http://olivierabel.fr/nuit-ethique-le-courage-et-la-fragilite/la-tendresse-d-etre.php>.

⁴⁵ Albert BEGUIN, *Bernanos par lui-même*, Seuil, Paris 1954, p. 77.

⁴⁶ BERNANOS, *Correspondance 1904-1934: Combat pour la vérité*, p. 46.

⁴⁷ *Ivi*, p. 105.

⁴⁸ *Ivi*, p. 220.

⁴⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *I gradi dell'umiltà e della superbia*, pp. 25-26, citato in LOUF, *Saint Bernard et sainte Thérèse de Lisieux*; tr. it. Federico Trincherò, *Elogio della debolezza (Sentieri carmelitani)*, p. 48.

si compie la redenzione, quindi la libertà. La libertà è certo atto, ma non *atto puro* e, come scrive Jervolino ne *L'Amore Difficile*,

essa si fa accogliendo ciò che non fa: i valori che motivano la scelta, i poteri che consentono l'azione, la natura che si manifesta come carattere, inconscio e necessità vitale.⁵⁰

Perché dire sì? si chiede Ricœur sempre in *Il volontario e L'involontario*.

Perché dire sì? Consentire non è capitolare, gettare le armi? Non è, in tutti sensi del termine, *arrendersi* – sia ad un'opinione, sia ad un ordine, sia infine ad una necessità?⁵¹

È una domanda purtroppo destinata a rimanere senza risposta, non perché insignificante, ma perché sfugge a ogni presa solo teoretica, chiamando in causa la singolarità narrativa, il racconto di sé. Risposta a un appello venuto da più oltre? Fedeltà alla vita per la vita? Possiamo dire sì solo in prima persona e scegliere il *consentimento* che si immerge nella prova, ma solo a patto di sapere che anche il No ha la stessa dignità e che come tale va accolto. In Bernanos il suicidio è certamente temuto, ma mai accusato e pianto con lacrime di commozione. Il medico Delbende è il simbolo di questa fine. Dire Sì è questione di *attestazione* e di *testimonianza*, di *possibile*, categoria di confine tra Necessità e Libertà. Così Ricœur in un articolo, *Le Scandal du Mal*: «Mais, peut-être, une fois confrontée à la nôtre propre, pouvons-nous dire: ainsi soit».⁵²

Seguendo una suggestione che ci viene da un altro articolo ricœuriano, *La Sofferenza non è il dolore*, possiamo dire che il *cammino del consentimento*, dunque del «Che cosa importa? Tutto è grazia» di Bernanos e di Teresa di Lisieux, segue due assi, l'asse sé-altri e l'asse agire-patire, il cui punto di convergenza potrebbe essere «la gioia del Sì nella tristezza del finito», per citare ancora un'espressione del filosofo francese. Anche il romanzo di Bernanos sembra delinearci lungo queste due traiettorie, quella del rapporto con gli altri – il *Journal* è in realtà un romanzo totalmente dialogico – e quella con il proprio corpo morente – *Diario di un curato di campagna* contiene una precisa fenomenologia del corpo malato. Soffrire è dunque un'azione, quando si impara *la qualité active du souffrir*,⁵³ come scrive Ricœur in *Herméneutique de l'idée de Révélation*,

⁵⁰ Domenico JERVOLINO, *L'amore difficile. Préface di Paul Ricœur*, p. 67.

⁵¹ RICŒUR, *Il volontario e l'involontario*, p. 462.

⁵² Paul RICŒUR, *Le scandale du mal*, "Esprit", 316, 7, 2005, p. 110.

⁵³ Paul RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, dans *La révélation: Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Étienne Cornélis, Claude Geffré et Paul Ricœur*, Presses de l'Université Saint-Louis, Edizione Kindle, Bruxelles 1977, p. 356: «Mais la sagesse n'enseigne pas comment éviter la souffrance, ni comment la nier magiquement, ni comment la dissimuler sous l'illusion. Elle enseigne comment endurer,

riflettendo sui libri sapienziali e su Giobbe. Durare nella sofferenza, sopportare, anche se al confine con la passività assoluta, rimane uno sforzo attivo. Tenerezza e coraggio si sfiorano, si stringono, trasfigurati dalla grazia, perché, come scrive Simone Weil, «solo la grazia può dare il coraggio lasciando intatta la tenerezza o dare la tenerezza lasciando intatto il coraggio».⁵⁴ La forza diventa accogliere la propria passività e il proprio inguaribile, instaurando con essi un rapporto tutt'altro che facile e sereno, ma certamente di profondo e disarmato amore. Solo così diventiamo «servi della vita»⁵⁵ - nel *Tao Te Ching* – e «servi inutili»⁵⁶ – nel *Vangelo di Luca*.

In *La souffrance n'est pas la douleur* Ricœur cita l'Agamennone di Eschilo: «La sofferenza insegna», πάθει μάθος. Il filosofo forza il testo greco e alla traduzione classica preferisce questa: «La sofferenza interroga».⁵⁷ Come il simbolo, la sofferenza dà a pensare e chiama all'agire: guarire non è infatti annientare il nemico, sia esso interno o esterno, ma volerne sapere e volerne capire, abbandonando l'idea cartesiana della perfetta trasparenza e padronanza.

Saper soffrire diventa un atto etico che si compie nella relazione: nel mio dolore accolgo quello del prossimo e in quello del prossimo la mia sofferenza trova riparo. E come insegna Barth, per offrire consolazione bisogna «innanzitutto confessare che noi siamo sempre consolatori sofferenti».⁵⁸ È rispettando l'inconsolabile della sofferenza che accade l'inaudito dell'unica e vera consolazione: sapersi prossimi, scoprirsi accolti, ognuno nella sua irriducibile e inguaribile singolarità. La sofferenza infatti può essere ospitale, di un'ospitalità certo paradossale, tanto quanto è misterioso un atto che riesce solo quando si lascia la presa, perché ci si spera amati, perché ci si sorprende già amati.

comment souffrir la souffrance. Elle ne place la souffrance dans un contexte signifiant qu'en produisant la qualité active du souffrir».

⁵⁴ Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Pocket, Paris 2008, tr. it. Franco Fortini, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2018, p. 181.

⁵⁵ *Tao tó king, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953; tr. it. Anna Devoto, *Tao té ching*, edizione con il testo cinese, a cura di J. J. Lodewijk Duyvendak, Adelphi, Milano 2018, p. 164: «Perché ciò che è duro e rigido (forte) è servo della morte; ciò che è tenero e debole è servo della vita».

⁵⁶ Lc 17, 10: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare».

⁵⁷ Paul RICŒUR, *La souffrance n'est pas la douleur*, in M. CLAIR - N. ZACCAI-REYNERS, *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Presses Universitaires de France, Edizione Kindle, Paris 2013, p. 120: «À l'horizon se profile la question redoutable de savoir ce que la souffrance donne à penser, si même elle instruit, comme le veut Eschyle terminant son Agamemnon par le conseil du coryphée : pathei mathos, par le souffrir, apprendre. Mais apprendre quoi?».

⁵⁸ Karl BARTH, *Der Römerbrief*, TVZ Theologischer, Verlag 1999; tr. it. Giovanni Miegge, *L'Epistola ai Romani*, CDE, Milano 1989, p. 285.

È la grazia di cui parla Paul Tillich: «Do not seek for anything; do not perform anything; do not intend anything. Simply accept the fact that you are accepted!».⁵⁹

«Qu’importe de savoir ce que vous n’êtes pas? [...] Pourquoi se raconter quand on peut se donner?»⁶⁰ scrive Bernanos ad Amoroso Lima. Racconto e dono di sé sono un tutt’uno – vorremmo rispondere allo scrittore – perché entrambi radicati nella preghiera, la sola rivolta che riesce a stare in piedi, come direbbe Hans Urs Von Balthasar.⁶¹ Pregare è una rivolta, ma anche «un modo di piangere» e di piangere «le uniche lacrime che non siano vili».⁶²

È questo il cammino del curato, il quale, insieme ad Alëša Karamazov e al principe Myskin, possiede il dono della *chiaroveggenza d’amore*, un carisma, come quello delle *lacrime* della tradizione greca e spesso ripreso nel testo di Bernanos, che dona alla giustizia la sua espressione generosa, la sua *stravaganza*. Forse è questo il segreto dell’*amore per i nemici*, soprattutto quando il nemico non è soltanto l’altro da sé, colui che ci ferisce togliendoci la capacità d’agire come nei Salmi di lamentazione, ma l’estraneità nel proprio cuore, ovvero la nostra disperazione, la nostra malattia, il nostro zoppicare, per tornare alle parole sapienti di Bernardo. Non abbiamo scelto la *sventura*, è capitata, è l’involontario. È ciò che è, ma non dovrebbe accadere. Come ci suggerisce Ricœur in *Le Mal*, un piccolo capolavoro filosofico, acconsentire al male subito, alla sofferenza che spezza la logica della retribuzione, perché *in eccesso* rispetto al peccato commesso, significa rinunciare alla ricompensa, deponendo le armi per amare Dio *per nulla*, come Giobbe e come Alëša ne *I Fratelli Karamazov*. «E tu ama per nulla, come fa Alëša», si legge nel capolavoro di Dostoevskij. Ma come vivere questa gratuità dell’amore? Forse proprio abitando l’angoscia e l’impotenza. Accettare che il debito non venga assolto significa anche passare dall’*impotenza* all’*impossibile*, per riprendere un adagio lacaniano: perché è solo quando siamo a faccia la contraddittorietà assoluta della sofferenza che si apre la possibilità di sperare contro ogni speranza e di essere salvati senza alcun merito. Come insegna Jacob Taubes nelle sue lezioni su Paolo di Tarso, l’indigenza risiede nella stessa perfezione e la mancanza abita lo stesso assoluto: solo rinunciando

⁵⁹ Paul TILlich, *You are accepted*, in *The shaking of foundations*, Wipf and Stock, Eugene, 2016, material prepared by J. Bushell for Religion-online (<https://www.religion-online.org/>), p. 120 (Consultato in data 14/10/2021).

⁶⁰ Georges BERNANOS, *Lettres à Amoroso Lima*, “Esprit”, 170, 8, 1950, p. 189: «Je ne suis pas ceci...Je ne suis pas cela... Qu’importe de savoir ce que vous n’êtes pas ? Je répète que ceux-là seuls, à travers le monde, qui ont besoin de nous pourraient dire ce que nous sommes, puisqu’ils savent ce qui leur manque, et qu’ils trouvent en nous. Pourquoi se raconter quand on peut se donner ? Et nous nous donnons si souvent à notre insu !».

⁶¹ Si veda Hans Urs VON BALTHASAR, *Gelebte Kirche. Bernanos*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.

⁶² BERNANOS, *Lettres à Amoroso Lima*, p. 281.

all'idea di voler riparare perfezione e mancanza si scopre la sorprendente *irrelevanza* della grazia, la sua bizzarria.⁶³

La ripresa può accadere, e difatti nel *Journal* accade, ma ciò che ci è stato tolto, la singolarità della perdita, non sarà restituito. Anche a questo bisogna far fronte, mai da soli. «A differenza degli amici di Giobbe, qui non c'è nulla da spiegare, c'è solo da volere bene»⁶⁴ scrive Salvatore Natoli mentre commenta il libro di Giobbe con parole che demitizzano il testo biblico, mostrandone così le risorse etiche ancor prima che religiose.

Per tornare all'aspetto relazionale del *consentimento*, potremmo addirittura sostenere che l'«ainsi soit» come il «Sia fatta la tua volontà» del Padre Nostro possono essere pronunciati solo davanti a una altro e insieme a lui. E così succede, ad esempio, nella scena più celebre di *Diario di un curato di campagna*: il dialogo del curato con la contessa, o meglio, il loro combattimento. Ritorna qui la vocazione *sacerdotale* di Bernanos, dove *sacerdote* è colui che mette in comune perché *immagine* del Mediatore, diventando anch'egli strumento di mediazione, di *transito*, come voleva Stanislas Breton. Crediamo che il sacerdozio immaginato da Bernanos, in quanto rappresenta il cuore mistico di questa istituzione, vada ben oltre i confini del cattolicesimo storico e del religioso confessionale, diventando *metafora* di ogni esperienza di comunione.

Scriva il curato, al termine della visita dal Dr Delbende, prefigurando quello che sarà il culmine della sua vocazione sacerdotale: l'incontro con la contessa.

Forse altri saprebbero trovare le parole che servono per convincere, per rappacificare. Io le ignoro, quelle parole. Un vero dolore che viene dall'uomo appartiene prima di tutto a Dio, così mi pare. Io cerco di riceverlo umilmente nel mio cuore per quello che è, mi sforzo di farlo mio, di amarlo. E comprendo tutto il senso nascosto dell'espressione, ormai divenuta banale, «essere in comunione», perché è vero che questo dolore io lo rendo comune.⁶⁵

Il curato sembra dirci che la pace del *consentimento* non è un possesso, ma sempre un *movimento*, un *transito*: non possiedo la pace, posso darla e a mia volta riceverla da chi come me ne sembra privo. «Che meraviglia che si possa dare ciò che non si possiede, che dolce miracolo delle nostre mani vuote!»⁶⁶ scrive il protagonista del *Journal*. E la donna a cui il sacerdote restituisce la pace, facendo di nuovo sgorgare il desiderio di preghiera, è proprio la contessa, figura austera di cui il curato ha un timore quasi

⁶³ Si ringrazia Luca Bagetto, conversazione privata. Si veda anche, per il riferimento a Taubes: Luca BAGETTO, *San Paolo. L'interruzione della legge*, Feltrinelli, Milano 2018.

⁶⁴ Salvatore NATOLI, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 70.

⁶⁵ BERNANOS, *Lettres à Amorosio Lima*, pp. 104-105.

⁶⁶ *Ivi*, p. 220.

infantile. Dopo la morte del figlio ancora piccolo, la nobildonna veste la maschera della rassegnazione, sopportando i tradimenti del marito e l'odio della figlia Chantal. Ma dietro la maschera la contessa nasconde un rancore profondo verso Dio, verso gli altri, verso di sé. Risuona qui il «Fare tutto per l'Altro»⁶⁷ del *Seminario VI* di Lacan: ci si bea del proprio martirio e della propria umiliazione dimenticandosi di donare l'unica cosa che valga la pena essere donata, ovvero *niente*. «L'altruismo del nevrotico è permanente»⁶⁸ dice Lacan: ci si dedica a soddisfare a più non posso e ci si chiude sempre di più nell'odio di sé. Dio diventa un padrone, forse il padrone dell'amore. Ci si nasconde dalla verità meravigliosa eppure «verità senza speranza» e «verità senza verità»⁶⁹ – sempre *Seminario VI* – di un «Dio (che) non è il maestro dell'amore, ma l'amore stesso».⁷⁰ Uscire dalla logica del padrone (o del maestro) – sia pure quella di un padrone chiamato Dio – è anche abbandonare la via dell'*umiliazione* – parola questa ideale e immaginaria e dunque figlia dell'*amor sui* – per incamminarsi sul sentiero della vera *umiltà*, virtù questa non ideale bensì mistica e pietosa. «Date il vostro orgoglio con tutto il resto, date tutto!»⁷¹ ordina il curato a questa donna apparentemente così potente, così devota, così martire. Dare il proprio orgoglio significa infatti offrire la propria disperazione e il proprio credersi imperdonabili.

«Se volete amare, non mettetevi fuori dall'amore»⁷² ordina il parroco, con una forza che non credeva di avere e che nasce da un luogo più profondo del proprio io. La contessa cede e viene accolta di nuovo nell'*ordo amoris* – forse analogia dell'abbraccio trinitario della patristica greca? –, regno di quiete a cui la disperazione impediva l'accesso, come una nuova caduta dal paradiso terrestre. Il *consentimento* dunque non è rassegnazione e la contessa ne è testimone. Poco prima di morire, la donna consegna una lettera al curato, *ripresa* del figlio perduto e ora di nuovo abbracciato. Nel leggerla, il protagonista del romanzo comprende per la prima volta che cosa sia la *paternità*.

Non sono rassegnata, sono felice. Ora non desidero niente. Non mi aspettate domani. Andrò a confessarmi dall'abate X... Come al solito. Cercherò di farlo con la maggior sincerità, ma anche con la maggior discrezione possibile, non è vero? È tutto così semplice! Quando avrò detto: «Ho peccato volontariamente contro la speranza, ad ogni ora del

⁶⁷ Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*, La Martinière, Parigi 2013, a cura e tr. it. Antonio DI CIACCIA, Lieselotte Longato *Il seminario, libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959*, Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, p. 500.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 507.

⁷⁰ BERNANOS, *Lettres à Amorosio Lima*, p. 211. Paola MESSORI, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 2002, traduce al posto di “maestro” padrone. Si riporta il testo francese: «Dieu en est maître. – Il n'est pas le maître de l'amour, il est l'amour même».

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p. 202.

giorno e da undici anni», avrò detto tutto. La speranza! L’avevo tenuta morta tra le mie braccia, in una spaventosa sera di un marzo ventoso e desolato... Avevo sentito il suo ultimo respiro sulla guancia, in un punto che ancora ricordo. Adesso mi viene restituita. Questa volta non mi viene prestata, ma donata. Una speranza mia, solo mia, che non assomiglia a quello che i filosofi chiamano così, più di quanto la parola amore somigli alla persona amata. Una speranza che è come carne della mia carne. È inesprimibile. Ci vorrebbero le parole di un bambino. Volevo dirvi queste cose. Bisognava farlo. E poi non ne parleremo più, vero? Mai più! È dolce scriverlo. Mai più! Scrivendolo lo pronuncio sottovoce e mi sembra che esprima in modo meraviglioso, ineffabile, la pace che ho ricevuto da voi». ⁷³

La prova della contessa è finita, quella del curato comincia. Il curato di campagna si farà *cosa tra le cose*, anticipando il cristianesimo degli ultimi film di Robert Bresson e l’enigma su cui si affaccia Paul Ricœur, quando si interroga sul mistero della libertà e della necessità. Così il filosofo, dopo aver superato la tentazione dell’*eterna metamorfosi orfica* – dove lode del mondo e rassegnazione si intrecciano-, si consegna all’umiltà francescana e riposa nella quiete «con la necessità» e «fra le creature», ⁷⁴ teneramente.

In conclusione vogliamo citare un altro grande maestro del *consentimento*, Pierre Teilhard de Chardin. Per il gesuita lo Spirito e la grazia transitano negli spazi vuoti, nelle nostre «diminuzioni», nelle nostre «passività»: «ciò che, per natura, era vuoto, lacuna, ritorno alla pluralità, può diventare, in ogni esperienza umana, pienezza e unità in Dio», ⁷⁵ leggiamo ne *L’Ambiente Divino*, opera del 1926.

E così di nuovo Teilhard, che in poche parole riassume l’itinerario da noi intrapreso.

Non si *irrigidisca* di fronte alla sofferenza. Cerchi di chiudere gli occhi e di abbandonarsi come ad una grande energia amorevole. È un atteggiamento né debole né assurdo; – è l’unico che non possa ingannarci, a meno che l’essere sia in sé una cosa contraddittoria e stupida, – il che è smentito dalla sua stessa esistenza. Per Lei, è forse ancora troppo presto per alzarsi: cerchi di “dormire”, dormire del sonno *attivo* della fiducia che è quello del seme durante l’inverno, nei campi... E le ripeto anche: è questa la vera e grande preghiera dei momenti di grave malattia. ⁷⁶

⁷³ *Ivi*, p. 214.

⁷⁴ RICŒUR, *Il volontario e l’involontario*, p. 476.

⁷⁵ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin: Essai de vie intérieure*, Seuil, Paris 1993; tr. it. Fabio Mantovani - Aldo Daverio, *L’ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Queriniana, Brescia 1994, p. 61: «Ebbene, il grande trionfo del creatore e del redentore consiste, per le nostre prospettive cristiane, nell’aver trasformato in fattore essenzialmente vivificante, ciò che, in sé, è una forza d’indebolimento e distruzione. Proprio per penetrare definitivamente in noi, Dio deve, in qualche modo, scavare in noi, crearvi un vuoto, farsi un posto. Per poterci assimilare, deve rimaneggiare, rifondere, spezzare le molecole del nostro essere».

⁷⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Accomplir l’Homme (Lettres inédites 1926-1952)*, Bernard Grasset, Parigi 1986; tr. it. Aldo Daverio, *Sulla Sofferenza*, Queriniana, Brescia 2012, p. 95.

Consentire è in fondo consegnarsi all'*Inachèvement*⁷⁷ di cui parla Ricœur al termine di *La Memoria La Storia l'Oblio*: accettare l'incompiuto è ancora una volta donare ciò che non si ha con le nostre mani vuote.

Nota bibliografica

Luca BAGETTO, *San Paolo. L'interruzione della legge*, Feltrinelli, Milano 2018.

Karl BARTH, *Der Römerbrief*, TVZ Theologischer, Verlag 1999; tr. it. Giovanni Miegge, *L'Epistola ai Romani*, CDE, Milano 1989.

Albert BEGUIN, *Bernanos par lui même*, Seuil, Paris 1954.

Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Plon, Parigi 1936; tr. it. Riccardo Ferrigato, *Diario di un curato di campagna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

Georges BERNANOS, *Lettres à Amoroso Lima*, "Esprit", 170, 8, 1950.

Georges BERNANOS, *Correspondance 1904-1934: Combat pour la vérité*, Plon 1971.

Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, Chr. Kaiser, Monaco 1990; tr. it. Stefania Quadri, *Sequela (L'educazione interiore)*, KKIEN Publ. Int, Edizione Kindle 2016.

Domenico JERVOLINO, *L'amore difficile. Préface di Paul Ricœur*, Studium, Roma 1995.

Carl Gustav JUNG, *Das Rote Buch*, a cura di Sonu Shamdasani, Patmos, Düsseldorf 2009; tr. it. Maria Anna Massimello, *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen 1849; tr. it. Metta Corssen, *La Malattia mortale* in KIERKEGAARD, *I classici del pensiero*, Mondadori, Milano 2008.

Jacques LACAN, *Le Séminaire. Livre VIII, Le Transfert*, Seuil, Parigi 2001, a cura e tr. it. Antonio Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VIII, Il transfert, 1960-1961, Testo stabilito da Jacques-Alain Miller*, Einaudi, Torino 2008.

Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*, La Martinière, Parigi 2013, a cura e tr. it. Antonio Di Ciaccia, Lieselotte Longato, *Il seminario, libro VI. Il*

⁷⁷ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Parigi 2000; tr. it. Daniela Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 719.

desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959, Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Einaudi, Torino 2013.

André LOUF, *Saint Bernard et sainte Thérèse de Lisieux*, Carmel 85, pp. 2-19; tr. it. Federico Trincherò, *Elogio della debolezza (Sentieri carmelitani)*, Edizioni OCD, Edizione Kindle, Roma 2020.

Romano MÀDERA, *Carl Gustav Jung: L'opera al rosso*, Feltrinelli, Milano 2016.

Jacques Alain MILLER, *Logiche della vita amorosa. Sintomo e fantasma - Il Gide di Lacan*, a cura di A. Di Ciaccia, tr. it. Erminia Macola, Astrolabio, Roma 1997.

Salvatore NATOLI, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2018.

Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950; tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà I, il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil 1965; tr. it. Emilio Renzi, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1979.

Paul RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, dans *La révélation: Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Étienne Cornélis, Claude Geffré et Paul Ricœur*, Presses de l'Université Saint-Louis, Edizione Kindle, Bruxelles 1977.

Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995; tr. it. Daniela Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, JacaBook, Milano 2013.

Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie, Le Seuil*, Paris 2006.

Paul RICŒUR, *Amour et justice, (avec Le soi dans le miroir des Écritures et Le soi "mandaté". «O my prophetic soul!»)*, Points, Paris 2008 ; tr. it. Ilario Bertoletti, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2000.

Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Parigi 2000; tr. it Daniela Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Paul RICŒUR, *Le tragique et le promesse, Entretien avec Olivier Abel*, in Paul RICŒUR, *Le tragique et la promesse. Entretien avec Olivier Abel pour le film d'Antenne 2 Présence protestante dans le 15 et 22 décembre*, Editions Montparnasse, Paris 2008.

Paul RICŒUR, *La souffrance n'est pas la douleur*, in M. CLAIR - N. ZACCAI-REYNERS, *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Presses Universitaires de France, Edizione Kindle, Paris 2013.

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. Daniela Iannotta, *Sé come un altro*, JacaBook, Milano 2016.

Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, Genève 2017; tr. it. Ilario Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

Paul RICŒUR, *Le scandale du mal*, "Esprit", 316, 7, 2005.

Tao tô king, Le Livre de la Voie et de la Vertu, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953; tr. it. Anna Devoto, *Tao té ching*, edizione con il testo cinese, a cura di Jan Julius Lodewijk Duyvendak, Adelphi, Milano 2018.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Accomplir l'Homme (Lettres inédites 1926-1952)*, Bernard Grasset, Parigi, 1986; tr. it. Aldo Daverio, *Sulla Sofferenza*, Queriniana, Brescia 2012.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin: Essai de vie*, Seuil, Paris 1993; tr. it. Fabio Mantovani - Aldo Daverio, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Queriniana, Brescia 1994.

Paul TILLICH, *The shaking of foundations*, Wipf and Stock, Eugene, 2016; material prepared by J. Bushell for Religion-online (<https://www.religion-online.org/>), consultato in data 14/10/2021.

Giuseppe UNGARETTI, *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, a cura di Leone Piccioni, Mondadori, Milano 1969.

Hans Urs VON BALTHASAR, *Gelebte Kirche. Bernanos, Johannes Verlag*, Einsiedeln 1971.

Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Pocket, Paris 2008, tr. it. Franco Fortini, Bompiani, Milano 2018.

Sitografia

Olivier ABEL, *La tendresse d'être*, "Réforme", 2261, 1988 (Consultato in data 14/10/2021). <http://olivierabel.fr/nuit-ethique-le-courage-et-la-fragilite/la-tendresse-d-etre.php>.

Olivier ABEL, *L'adolescence du consentement*, “La revue durable”, 2010 (Consultato in data 14/10/2021). http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/l-adolescence-du-consentement.php#_ftn4.

André MALRAUX, *Bernanos, le dernier Témoin de la pitié sacrée*, “Le Figaro Littéraire”, 1480, 1974 (Consultato in data 14/10/2021). https://malraux.org/wp-content/uploads/2019/07/532jg_figarolitt_bernanos_280974.pdf.

INCARNATION ET EXISTENCE : LES TRANSFORMATIONS DE LA CHAIR CHEZ RICŒUR ET DERRIDA

Rafael Lima Barros DE OLIVEIRA

(Université Paris-Nanterre)

Abstract: In this article, I try to reconstruct the critical reception of the notion of “flesh” (*Leib*) in the philosophy of Paul Ricœur, and Jacques Derrida. I argue that this concept plays a key role in the transformation set forth by those two authors regarding phenomenological heritage. On the one hand, the tension between the voluntary and the involuntary within Ricœurian analytics of human action produces the substitution of Husserlian dualism of perspectives – body-object (*Körper*) versus lived-body (*Leib*) – in favor of the mystery of incarnation; on the other hand, Derridian analysis of the sign and of the mechanism of signification brings upon a reversal of the balance of power between orality and writing, following the lead of material traces in expression. Both philosophers signal towards the insufficiency of the phenomenological descriptive method to deal with incarnation and the lived, making a move towards ontological understanding of existential anchorage.

Keywords: Ricœur, Derrida, flesh, incarnation, phenomenology.

1. Introduction

La thématique de la chair – du corps animé – est centrale en phénoménologie. Edmund Husserl distingue de manière célèbre entre le corps ou corps-objet (*Körper*) et la chair ou corps-vécu (*Leib*), le premier considéré d’un point de vue objectif, scientifique, matérialiste et la deuxième à partir de son idéalité liée à l’intériorité de l’âme, de l’esprit. Husserl privilégie celle-ci en soumettant celui-là à une procédure de réduction, par laquelle la matérialité spatiale du corps est suspendue pour que l’on puisse arriver à son essence pré-objective et formelle.¹

¹ Par souci d’économie, la formulation husserlienne de la distinction *Körper-Leib* sera prise comme acquise. De ses origines dans *Chose et espace* jusqu’à son développement dans *La crise des sciences européennes*, cette opposition ouvre deux perspectives à partir desquelles le corps peut être conçu et analysé, tout en gardant l’approche intentionnel comme modèle de description phénoménologique. Pour tracer les étapes de ce développement, voir: Edmund HUSSERL, *Chose et espace. Leçons de 1907*,

Ce mépris de la corporéité en tant que matérialité et concrétude est cependant renversé dans la réception de la phénoménologie husserlienne par Paul Ricœur et Jacques Derrida : celui-ci, dans *La voix et le phénomène*, montre à plusieurs reprises comment la concrétude, voire l'enracinement spatio-temporelle joue un rôle capital et structurant dans la pensée husserlienne ; celui-là, déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* et au moins jusqu'à *Soi-même comme un autre*, insiste sur l'incarnation comme voie pour dissoudre l'opposition corps-esprit en faveur d'une ontologie qui, malgré sa modestie – l'auto-conscience de son caractère fragmentaire et le renoncement à la prétention d'accès direct aux choses elles-mêmes –, réussit cependant à comprendre la phénoménalité de l'existence humaine en toute sa complexité.

Dans cet article, je présente une lecture comparée de l'appropriation critique du concept de « chair » à partir de la phénoménologie husserlienne par Ricœur et par Derrida pour tracer un parallèle indiquant que l'abandon de la phénoménologie au sens husserlien aurait pour motivation chez les deux philosophes une remise en question du privilège de l'épistémologie – et de la logique pure – sur l'ontologie chez Husserl.

Démontrer que ce mouvement se trouve axé sur une reconsidération autour de l'incarnation est le but principal de cet article. Il sera aussi l'occasion de faire émerger le tournant ontologique – pour ne pas dire herméneutique tout court – de la phénoménologie, car il s'agit, aussi bien pour Ricœur que pour Derrida, de montrer que le dualisme de perspectives soutenu par Husserl ne résiste pas à l'analyse des phénomènes à laquelle il prétend néanmoins servir – notamment l'intentionnalité (face à l'involontaire) et la signification (face à l'écriture). Or ces deux auteurs pointent vers l'arbitraire de ce dualisme lorsque l'on tient en compte le seuil existentiel contre lequel il s'érige, ce seuil n'étant autre que l'incarnation, situation incontournable de la vie humaine et donc point horizon indépassable de la philosophie.

L'indissociabilité entre corps et esprit, aussi bien à partir du point de vue ontologique que du point de vue épistémologique, voilà ce qui est véhiculé par le concept d'incarnation. La particularité de l'approche ricœurienne et derridienne de

PUF, Paris 1989 (surtout les sections IV à VI); Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1966. (*Cinquième méditation*, §§ 44 et 51-56); Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1989. (§§ 28, 47 et 62). Il faut remarquer l'influence d'Edith Stein sur cette distinction. Voir: Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, Ad Solem, Paris 2013. Voir aussi: Emmanuel ALLOA, *La chair comme diacritique incarnée*, "Chiasmi International", 11, 2009, pp. 249-262; Renaud BARBARAS, *Sur les trois sens de la chair*, "Chiasmi International", 10, 2008, pp. 19-33; Nathalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris 1995; Didier FRANCK, *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981; Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, "Études Phénoménologiques", 19, 1994, pp. 63-84.

l'incarnation tient au fait qu'ils la développent à partir d'une réception critique de la phénoménologie : c'est en appliquant la méthode husserlienne jusqu'à la limite que les deux auteurs arrivent à ce qu'ils identifient comme des apories, voire des insuffisances de cette procédure, dont le dépassement Ricœur et Derrida élaborent la nécessité de tenir ensemble matérialité et idéalité, d'où la centralité du concept d'incarnation dans leurs perspectives.

2. Conscience et volonté : le corps comme obstacle à l'intentionnalité pure chez Ricœur

Dans le premier volume de sa *Philosophie de la volonté*, Ricœur fait face aux limites de la prétention réductrice de la phénoménologie lorsqu'il entreprend la double tâche de décrire et de comprendre les rapports entre le volontaire et l'involontaire. Dans l'introduction générale de son ouvrage, Ricœur réfléchit sur les questions de méthode impliquées dans l'emprise d'examiner ces structures réciproques.²

Il faut d'abord reconnaître la prééminence de la volonté sur l'involontaire, pour ensuite considérer le retour de celui-ci sur celle-là : « Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'je veux'. L'involontaire se réfère au vouloir comme ce qui lui donne des motifs, des pouvoirs, des assises, voire des limites ».³ Le besoin, l'émotion et l'habitude apparaissent comme des obstacles à la visée intentionnelle de la conscience dans le domaine pratique de l'action ; car une action, du point de vue du vouloir, comprend selon Ricœur trois moments : la décision, le mouvement du corps, le consentement⁴ ; et pour que ces étapes soient bien exécutées, il est impératif d'accepter l'involontaire comme condition d'exercice de la volonté : « le vouloir ne se réduit pas à poser le projet [intentionnel] à vide et à le remplir pratiquement par une action. Il consiste encore à acquiescer à la nécessité qu'il ne peut ni projeter ni mouvoir ».⁵

Loin d'être la conséquence de l'extériorisation d'une visée intentionnelle qui se manifeste à la conscience de façon transparente, l'action serait pour Ricœur la réponse à une nécessité involontaire à laquelle nous devons nous soumettre. Il ne s'agit pas d'un

² « La première situation que révèle la description est (...) la *réciprocité de l'involontaire et du volontaire*. Le besoin, l'émotion, l'habitude etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension » (Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1993, p. 8).

³ *Ivi*, p. 9.

⁴ « Dire : 'je veux' signifie 1) je décide, 2) je meus mon corps, 3) je consens » (*ivi*, p. 10).

⁵ *Ivi*, p. 11.

déterminisme mécaniciste, mais au contraire de l'exercice du libre arbitre qui prend en compte et au sérieux l'*incarnation* comme source de motivation à l'action ; bref d'une liberté « seulement humaine » qui a un rapport à « l'initiative des choses »⁶ :

Un appel à l'audace et au risque, une éthique de la responsabilité et de l'engagement, ont leur limite dans une méditation apaisée sur les incoercibles exigences de notre condition corporelle et terrestre. Mais en retour une médiation sur l'infrangible nécessité a sa limite dans un *sursum* de la liberté, dans une reprise de responsabilité par laquelle je m'écrie : ce corps qui me porte et me trahira, je le meus. Ce monde qui me situe et m'engendre selon la chair, je le change ; par le choix j'inaugure de l'être en moi et hors de moi.⁷

Or l'on voit déjà chez Ricœur un traitement de la chair incarnée différent de celui conféré par Husserl au *Leib*. En effet, la chair n'est pas simplement le corps-objet (*Körper*) animé par la visée intentionnelle de la spiritualité (*Geistigkeit*) : la réciprocité du volontaire de l'involontaire exige l'intégration de la dimension non-intentionnelle à l'expérience de la chair. La reprise du *cogito* doit être, dira Ricœur, intégrale :

La reconquête du cogito doit être totale ; c'est au sein même du cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires. La description, docile à ce qui apparaît à la réflexion sur soi, se meut ainsi dans un unique univers du discours, le discours sur la subjectivité du cogito intégral. Le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers du discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps : l'intuition du cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui ; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire : la tâche sera en effet de découvrir même la nécessité en première personne, la nature que je suis.⁸

Lorsque l'on reconnaît le rôle des structures involontaires dans l'action, le modèle du *nexus* intentionnel est mis en question, et avec lui la distinction husserlienne entre corps-objet et corps-animé. Car même si l'involontaire se laisse décrire formellement de la même manière que la conscience – la conscience est toujours *conscience de*, le besoin toujours *besoin de* –, l'ego transcendantal qui résulte de la réduction eidétique ne

⁶ « Autre, semble-t-il, est la liberté de choix et de motion ; autre la liberté du consentement et la maîtrise d'une liberté qui commande par projet à l'événement et l'impose en effet aux choses par l'effort qui traverse le corps. (...) on n'a cessé de s'éloigner de cette liberté qui inaugure de l'être, qui va du possible à l'être, pour rejoindre enfin une liberté qui repasse sur la nécessité, se subordonne à l'initiative des choses. Cette liberté, semble-t-il, n'ose plus, elle consent, elle se rend » (*ivi*, p. 453).

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 13. Sur l'importance du corps-vécu dans la philosophie ricœurienne, voir : Robert SAVAGE (edited by), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham 2020.

comporte pas la dimension involontaire provenue de l'incarnation. La description phénoménologique a pour conséquence un parti pris pour le volontaire dont la cohérence ne se confirme pas lorsque l'on se tourne vers les structures de l'involontaire – le besoin, l'habitude, la nécessité, etc.⁹

Ni la description à partir de la réduction transcendantale, ni l'observation empirique naturaliste des comportements : pour bien saisir la dialectique du volontaire et de l'involontaire dans le domaine de l'action il faut selon Ricœur repositionner la question du corps sur les bases d'un personalisme construit autour de la notion d'incarnation. L'expérience du corps propre – qui ne se laisse pas réduire ni à une perspective subjectiviste ni à l'objectivisme scientifique, mais qui dévoile l'inscription de l'altérité à l'intérieur de la personnalité elle-même¹⁰ – demande la mise en place d'un rapport entre *Körper* et *Leib* autre que celui produit par la méthode descriptive husserlienne :

⁹ « La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse. Le besoin doit être traité comme un : j'ai besoin de..., l'habitude comme un : j'ai l'habitude de..., le caractère comme mon caractère. L'intentionnalité d'une part, la référence à un moi d'autre part, qui signalent un sujet, ne sont pas faciles à comprendre, d'autant plus que la réflexion sur le sujet est plus à son aise sur le plan de la représentation théorique. (...) Or le corps est mieux connu comme objet empirique élaboré par les sciences expérimentales. (...) Le corps-objet tend donc à décentrer du cogito la connaissance de l'involontaire et, de proche en proche, à faire basculer du côté des sciences de la nature toute la psychologie. C'est ainsi que s'est constituée une science empirique des faits psychiques, conçus comme une classe à l'intérieur des faits en général. En devenant fait, le vécu de conscience se dégrade et perd ses caractères distinctifs : l'intentionnalité et la référence à un moi qui vit dans ce vécu. (...) Or tandis que l'involontaire se dégrade en fait empirique, le volontaire de son côté se dissipe purement et simplement : le 'je veux', comme initiative libre, est annulé, car il n'a pas de signification empirique, sinon comme un certain style de comportement qui n'est qu'une complication des conduites simples issues de l'objectivation empirique de l'involontaire. La compréhension des rapports de l'involontaire et du volontaire exige donc que soit sans cesse reconquis sur l'attitude naturaliste le cogito saisi en première personne » (RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 12).

¹⁰ « Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, *mon* corps et *ton* corps. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut être personnalisée. L'intropathie (*Einfühlung*) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc 'interne' et 'externe'. C'est la fonction sujet des actes de quelqu'un. Par la communication avec autrui, j'ai un autre rapport avec le corps, qui n'est ni enveloppé dans l'aperception de mon propre corps, ni inséré dans une connaissance empirique du monde. Je découvre le corps en deuxième personne, le corps comme motif, organe et nature d'une autre personne. Je lis sur lui la décision, l'effort et le consentement. Ce n'est pas un objet empirique, une chose. Les concepts de la subjectivité (du volontaire et de l'involontaire) sont formés par cumulation de l'expérience privée de sujets multiples » (*ivi*, p. 14). L'approche ricœurienne du corps propre a été récemment reprise et développée par Richard Kearney et Brian Treanor. Voir: Richard KEARNEY – Brian TREANOR (edited by), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015.

(...) dès que l'on veut mettre à l'épreuve une description pure de l'involontaire, articulée en fonctions précises, on ne peut feindre d'ignorer que l'involontaire est souvent mieux connu *empiriquement*, sous sa forme pourtant dégradée d'événement naturel. Il est alors nécessaire d'entrer dans une dialectique serrée entre le corps propre et le corps-objet et d'instituer des rapports particuliers entre les descriptions du cogito et la psychologie empiriste classique. (...) Il est trop facile de dire que le corps figure deux fois, une première fois comme sujet, une seconde fois comme objet, ou plus exactement une première fois comme corps d'un sujet, une seconde fois comme objet empirique anonyme. C'est en vain que l'on croirait avoir résolu avec élégance le problème du dualisme, en substituant au dualisme des substances un dualisme des points de vue. Le corps comme corps d'un sujet et le corps comme objet empirique anonyme ne coïncident pas. On peut superposer deux objets, mais non un moment du cogito et un objet. Le corps vécu est réciproque d'une « tenue » de la volonté. Il est donc une partie abstraite, prélevée sur le tout du sujet. Le corps-objet n'est pas une partie mais lui-même un tout, un tout parmi d'autres tous dans un système plat d'objets. Il n'a que des relations *latérales* à d'autres objets, non une subordination à un imperium subjectif. Dès lors la relation immanente du « je veux » à l'involontaire est proprement sans répondant dans une *hiérarchie* objective ; la dépendance de mon corps à moi-même qui veux en lui et par lui n'a pour symétrie dans l'univers du discours de la science empirique qu'un corps qui s'explique par les autres corps.¹¹

Tirons les conséquences : 1) l'enchevêtrement du volontaire et de l'involontaire dans le domaine de l'action humaine fait en sorte que les explications dualistes ne suffisent pas pour saisir ce phénomène dans sa plénitude complexe – l'action n'est ni seulement un comportement que l'on peut décrire extérieurement, ni seulement l'arbitre manifesté que l'on doit reconstruire par une description de l'intériorité subjective pure ; 2) l'incarnation résiste à la réduction phénoménologique, puisque les structures involontaires de l'action ne se subordonnent pas à l'approche de l'intentionnalité transcendantale – l'auto-affection de la donation de la conscience à elle-même ne produit pas l'action, puisque celle-ci à la fois résulte, doit faire avec et trouve ses limites dans les structures involontaires de la chair¹² ; 3) il ne suffit pas de combiner deux approches – subjective-transcendantale et objective-scientifique – pour parvenir à comprendre l'action, une fois que le rapport entre corps-objet et corps-vécu n'est pas un rapport de coïncidence et que nous n'avons aucune hiérarchie *a priori* qui nous permettrait de les synthétiser.¹³

¹¹ RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 15.

¹² « (...) notre liberté est *seulement* humaine et n'achève de se comprendre que par rapport à quelques concepts-limites (...). (...) une *liberté motivée*, au sens humain d'une liberté réceptive à des valeurs et finalement dépendante d'un corps ; (...) une liberté *incarnée*, (...) une liberté *contingente*» (*ivi*, p. 455).

¹³ « Est-ce à dire qu'il n'y a aucun rapport entre le corps comme mien ou tien et le corps comme objet parmi des objets de science ? Il doit y en avoir un, puisque c'est le même corps. Mais cette corrélation n'est pas de coïncidence mais de *diagnostic*, c'est-à-dire que tout moment du cogito peut être l'indication d'un moment du corps-objet (...) et tout moment du corps-objet l'indication d'un moment

La phénoménologie de Husserl n'échapperait pas à cette impossibilité de synthèse, selon Ricœur, malgré l'espoir qu'elle avait suscité.¹⁴ Et cela parce que la phénoménologie, dans sa verve d'aller aux choses elles-mêmes, ne parvient à ses buts que par une dépréciation de l'existence :

(...) si une objectivité spécifique, celle des concepts du cogito, offre sans cesse au sens du mystère une problématique plus déliée que l'objectivité naturaliste, il nous paraît vain de croire qu'on puisse « sauver les phénomènes » sans cette conversion constante qui conduit de la pensée qui pose devant soi des notions à une pensée qui participe à l'existence. Même si la pensée par notion n'est pas nécessairement une réduction naturaliste, elle procède toujours d'une certaine déperdition d'être. Je m'annexe ce que je comprends ; j'ai prise sur lui ; je l'englobe à un certain pouvoir de penser qui tôt ou tard se traitera comme positionnel, formateur, constituant à l'égard de l'objectivité. Cette déperdition d'être qui du côté de l'objet est une perte de présence, est du côté du sujet qui articule la connaissance une désincarnation idéale : je m'exile à l'infini comme sujet ponctuel. Ainsi d'un côté je m'annexe la réalité et de l'autre je me défie de la présence. (...) [la phénoménologie husserlienne] n'a jamais pris vraiment au sérieux mon *existence* comme corps (...). Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens transcendantal ; il échappe à ce couple de contraires. Il est moi existant.¹⁵

Pour Ricœur, ce que révèle le défaut de la phénoménologie face à la dimension involontaire de l'action, c'est un déficit *existentiel*. Le corps-vécu considéré par Husserl comme le corps-objet sous la visée, voire l'empire de l'intentionnalité de la conscience n'est que le repositionnement de l'ancien dualisme matière-esprit ; l'auto-affection intentionnelle de la conscience laquelle on accède par la suspension de tout rapport à l'objectivité ne fait que reproduire l'exclusion de l'enracinement existentiel et renforcer la partialité du regard objectiviste : le corps-vécu se reconvertit en corps-objet sous l'emprise de l'intentionnalité à laquelle il ne devrait offrir aucune résistance.

Au lieu de refonder l'objectivité scientifique sur de nouvelles bases à partir de la présence pure de la conscience, Ricœur essaie de reconfigurer la description phénoménologique en vue d'une ontologie – qu'il avoue paradoxale mais qu'il espère

du corps appartenant à un sujet (...). Ce rapport n'est point a priori, mais lentement formé par un apprentissage des signes. Cette sémiologie (...) est exercée par le médecin au bénéfice de la connaissance empirique, un vécu dénonçant un fonctionnement ou un trouble fonctionnel de ce corps-objet. Mais jamais les deux points de vue ne font addition ; ils ne sont même pas parallèles » (*ivi*, p. 16).

¹⁴ « On peut donc estimer qu'une pensée non-réductrice, mais descriptive, non naturaliste, mais respectueuse de ce qui apparaît comme cogito, bref ce type de pensée que Husserl a appelé phénoménologique peut prêter sa lucidité aux intuitions évanouissantes du mystère corporel. En particulier l'expérience massive d'être mon corps est articulée selon des significations différentes selon que mon corps est source de motifs, foyer de pouvoirs ou arrière-plan de nécessité » (*ivi*, p. 19).

¹⁵ *Ibid.*

réconciliée – axée sur l’incarnation comme mystère, dissipant tout dualisme. La méthode ricœurienne prétend combiner *description* et *compréhension* :

L’axe de la méthode est une *description* de style husserlien des structures intentionnelles du cogito pratique et affectif. Mais d’un côté la compréhension de ces structures du sujet se réfère sans cesse à la connaissance empirique et scientifique qui sert de diagnostic à ces structures intentionnelles. D’autre part les articulations fondamentales de ces structures ne révèlent l’unité de l’homme que par référence au mystère central de l’existence incarnée ; pour être compris et retrouvé ce mystère que je suis exigé que je coïncide avec lui, que j’y participe plus que je ne le regarde devant moi à distance d’objet ; cette participation est en tension avec l’objectivité supérieure de la phénoménologie. Enfin, parce que ce mystère même est sans cesse menacé de rupture, il est nécessaire que soit sans cesse activement reconquis et restauré le lien vivant qui réunit les aspects volontaires et involontaires de l’homme ; en particulier le mystère de ce lien vivant doit être retrouvé par-delà les *paradoxes* dans lesquels semblent se résumer les structures descriptives et qui restent le langage brisé de la subjectivité.¹⁶

Ricœur dessine ce qu’il appellera plus tard « le greffe herméneutique sur la phénoménologie », qui apparaît ici comme la correction de la description phénoménologique par la reconnaissance des limites que la perspective existentielle (im)pose à l’abstraction¹⁷ et puis comme réintégration de ces limites par la compréhension.¹⁸ La combinaison de description et compréhension produit chez Ricœur une double révolution copernicienne, capable de décentrer l’être sans tomber

¹⁶ *Ivi*, pp. 22-23. Aussi: Paul RICŒUR, *Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté*, in *À l’école de la phénoménologie*. Vrin, Paris 2004, pp. 65-92.

¹⁷ « Dans le cadre même de la description pure, la méthode d’abstraction est l’occasion d’un dépassement et d’un approfondissement de ce moi qui toujours sur le point de se fermer sur lui-même. L’abstraction en effet serait vaine si elle n’était qu’une réduction du regard et une amputation de l’être. C’est en suspendant faute et transcendance (...) que je peux donner toute son envergure à l’expérience de la responsabilité ; cette expérience ne sera jamais annulée mais compliquée par [la faute et la transcendance]. Or cette expérience pure comporte déjà une rupture de ce cercle que le moi forme avec lui-même ; la liberté se dépasse déjà dans son corps. A la faveur de l’abstraction portant sur la faute et sur la transcendance il est possible de restaurer le sens de la liberté comprise comme dialogue avec la nature ; cette abstraction était nécessaire pour comprendre autant qu’il est possible le paradoxe et le mystère d’une liberté incarnée » (RICŒUR, *Le volontaire et l’involontaire*, p. 36).

¹⁸ « En retour la compréhension de la liberté incarnée, protégée par cette abstraction, prépare la réintégration des aspects mis entre parenthèses. En effet, en faisant éclater le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même et en dévoilant au cœur de la liberté un pouvoir non seulement de position mais aussi d’accueil, la méditation de l’incarnation prépare l’intelligence d’un plus intime accueil qui achève la liberté dans son pouvoir même de poser des actes. (...) L’empirique et la poétique ont suscité la description comme leurs propres prolégomènes » (*ivi*, p. 36). Ce geste vers la compréhension constitue ce que Jean Grondin appelle « la première entrée de Ricœur en herméneutique ». Voir: Jean GRONDIN, *Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique*, “Sapientia”, 67, 2011, pp. 127-146.

dans la subordination de l'existence à la connaissance – de l'ontologie à l'épistémologie ou à la logique.¹⁹

Inversement, la combinaison de la méthode descriptive, par la voie de l'abstraction, avec un effort de compréhension intégrative « exige que je participe activement à *mon incarnation comme mystère*. Je dois passer de l'objectivité à l'existence ».²⁰ Par conséquent, Ricœur affirme le caractère conflictuel et la tension qui échappe aux analyses phénoménologiques du corps-vécu :

(...) cette reprise de soi-même sur une existence spontanée fait apparaître la spontanéité toute entière comme une puissance plus ou moins blessante. Un rêve de pureté et d'intégrité s'empare de la conscience qui se pense dès lors comme idéalement totale, transparente et capable de se poser absolument soi-même. L'expulsion du corps propre hors du cercle de la subjectivité, son rejet dans le royaume des objets considérés à distance, peuvent à cet égard être interprétés comme la vengeance de la conscience blessée par la présence du monde. Désormais la subjectivité qui se sent exposée. Délaissée, jetée au monde, a perdu la naïveté du pacte primitif. (...) C'est principalement comme invincible nature, comme caractère fini, comme inconscient indéfini, comme vie contingente que l'involontaire m'apparaît comme puissance hostile. (...) Ainsi de proche en proche les rapports de l'involontaire au volontaire se révèlent sous le signe du *conflit*. La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses les plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose à son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même, est une perte d'être. L'acte du cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation.²¹

¹⁹ « (...) transcender le moi c'est toujours le retenir en même temps que le suspendre comme instance suprême. Par rapport à cette première révolution copernicienne, la poétique de la volonté doit apparaître comme une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être, sans pourtant retourner à un règne de l'objet. (...) cette révolution au centre même du moi sera étrangère à la mentalité générale du *transcendentalisme*. La genèse idéale de la nature, de la temporalité à partir d'un *ego transcendental* qui en serait la condition *a priori* de possibilité, et peut-être même de réalité, est en tous cas tenue en suspens par notre méthode de description. Nous prenons le moi comme il se donne, c'est-à-dire rencontrant et subissant une nécessité qu'il ne *fait* pas (...). Il est en effet urgent que la méthode de l'abstraction atteigne à la fois les problèmes de transcendance posés dans l'esprit de l'idéalisme critique, en même temps que les problèmes de transcendance posés par une philosophie religieuse : en effet l'intelligence du moi concret risque d'être trop vite sacrifiée à d'ambitieuses constructions dont nous n'avons pas la clé dans notre condition incarnée » (RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 35). Sur l'importance d'intégrer le défi de la religion en philosophie chez Ricœur, voir: Jean GRONDIN. *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?*, "Studia Phaenomenologica", 13, 2013, pp. 97-116. Sur le rapport entre corps et transcendance, voir : Robert JACQUES. *Corps et transcendance : Une mise en relation dans 'Le volontaire et l'involontaire' de Paul Ricœur*, "Revue de Théologie et de Philosophie", 127, 3, 1995, pp. 235-249.

²⁰ RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 18.

²¹ *Ivi*, p. 21. Voir aussi: Marc-Antoine VALLEE, *Penser le soi : relations, appartenances et capacités*, "Philosophiques", 41, 2, 2014, pp. 295-312.

La « présence du monde », dont les structures de l'involontaire font indice, se montre comme limite insurmontable par l'époché phénoménologique. La résistance du corps-vécu, du corps propre, de *mon corps*, à toute tentative de réduction pointe selon Ricœur vers la nécessité d'intégrer à la description phénoménologique une ontologie du mystère de l'incarnation. Il ne s'agirait plus de trouver les fondements pré-objectifs au rapport aux choses telles qu'elles s'offrent à la conscience, mais plutôt de comprendre les conditions existentielles d'enracinement comme conditions de possibilité de l'expérience elle-même. Ce tournant ontologique prendra la forme, pour Ricœur, d'une *poétique de la volonté* :

(...) l'achèvement de l'ontologie du sujet exige un nouveau changement de méthode, l'accès à une sorte de « poétique » de la volonté (...). Au sens radical du mot, la poésie est l'art de conjurer le monde de la création. C'est en effet l'ordre de la création qui est tenu en suspens par la description. Cet ordre de la création ne peut nous apparaître concrètement que comme une mort et une résurrection. Il signifie pour nous *la mort du soi*, comme illusion de la position de soi par soi, et le *don de l'être* qui répare les lésions de la liberté.²²

L'analyse des structures du volontaire et de l'involontaire demande, comme l'on a vu, une conception du corps autre que celle du dualisme husserlien. La distinction entre corps-objet et corps-vécu ne suffit pas pour saisir la complexité de l'action humaine, dans la mesure où celle-là ne fait que subordonner le corps à la conscience auto-poïétique. Au lieu de cette dichotomie, il faut selon Ricœur penser – et participer de – l'incarnation comme mystère, comme unité fusionnelle de corps-esprit qui impose le passage par l'ontologie. Cette ontologie aura pour finalité la reconquête intégrale du *cogito*, non plus séparé de l'existence comme auto-donation transparente et idéale. En ce qui concerne la méthodologie, le mouvement qui va de l'analyse de l'involontaire à la tâche de l'intégration de l'existence provoque le dépassement des limites étroites de la description phénoménologique, engendrant le tournant, voire le détour par la compréhension – et donc l'herméneutique.²³

Voyons ensuite l'alternative proposée par Derrida au même constat, celui de l'insuffisance de la conception husserlienne du corps-vécu et de la réduction eidétique.

²² RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 32-33. Sur les implications de cette poétique dans la pensée de Ricœur, voir : Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.

²³ L'ontologie ricœurienne sera explicitement annoncée, voire esquissée dans : Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990. Voir notamment la dixième étude « Vers quelle ontologie ? ». Voir aussi : Marc-Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études Ricœuriennes", 1, 1, 2010, pp. 34-44.

3. Incarnation et signification: le corps comme inscription du sens chez Derrida

La question de l'incarnation apparaît dans l'œuvre derridienne à partir la considération de la doctrine husserlienne du signe. En effet, c'est dans *La voix et le phénomène* que Derrida dévoile la désincarnation impliquée par l'analyse phénoménologique du langage : le privilège de la voix sur l'écriture tiendrait au fait que celle-là se constitue idéalement et indépendamment de toute visée intentionnelle ultérieurement rajoutée, rendant possible la répétition *ad infinitum* d'une présence aussi pure que possible, intouchée par toute intervention extérieure à l'intuition du vouloir-dire. Or cette présence transcendantale pure n'est atteinte qu'avec une réduction du langage qui prétend pouvoir exclure le rôle d'activation dynamique de la signification, un rôle performé non pas par la voix, mais par l'écriture :

(...) réactiver l'écriture, c'est toujours réveiller une expression dans une indication, un mot dans le corps d'une lettre qui portait en elle, en tant que symbole qui peut toujours rester vide, la menace de la crise. La parole déjà jouait le même rôle à l'égard de l'identité de sens telle qu'elle se constitue d'abord dans la pensée. (...) La différence absolue entre l'âme et le corps commande. L'écriture est un corps qui n'exprime que si on prononce actuellement l'expression verbale qui l'anime, si son espace est temporalité. Le mot est un corps qui ne veut dire quelque chose que si une intention actuelle l'anime et le fait passer de l'état de sonorité inerte (*Körper*) à l'état de corps animé (*Leib*). Ce corps propre du mot n'exprime que s'il est animé (*sinnbelebt*) par l'acte d'un vouloir-dire (*bedeuten*) qui le transforme en chair spirituelle (*geistige Leiblichkeit*). Mais seule la *Geistigkeit* ou la *Lebendigkeit* est indépendante et originaire. En tant que telle, elle n'a besoin d'aucun signifiant pour être présente à elle-même. C'est autant contre ces signifiants que grâce à eux qu'elle se réveille ou se maintient en vie.²⁴

C'est précisément contre cette indépendance originaire que se lève Derrida. Il considère, contre Husserl, que le support matériel de la signification n'est pas un *medium* anodin dont la conscience se sert pour manifester sa présence à soi-même, comme une sorte de transcendance immanente.²⁵ Au contraire, la matérialité signifiante apparaît à

²⁴ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1993, p. 91.

²⁵ Salanskis annonce le premier refus de Derrida quant à la phénoménologie husserlienne de la signification sur le sol de cette postulation de transcendance étrangement immanente : « (...) le refus d'une 'immanence phénoménologique' de la signification. Husserl décrit la signification des expressions linguistiques en évoquant des *intentions de signification*, provenant de la conscience, qui s'emparent d'un matériau support (typiquement, sonore), pour en annuler la valeur simplement perceptive, et en faire une pure fenêtre de sens. Ceci est censé survenir par une 'fusion' (...) de [la] conscience avec la matière signifiante (...) dans nos actes perceptifs. Je dépasse la sonorité du mot /*maison*/ vers le sens de ce mot, à tel point que ce percept disparaît pour moi, résorbé dans le complexe

la fois comme possibilité et comme limite à la signification, et la présentification comme affirmation fragile face à la différence originaire. Et cela parce que toute intention discursive signifiante présuppose un système de communication, indépendamment de son insertion *effective* dans celui-ci.²⁶

Selon Derrida, Husserl aurait identifié ce système comme une impureté, une couche contingente et secondaire séparée de la pureté logique de l'expressivité que l'on n'atteint qu'avec la suspension de l'extériorité, en posant le dialogue intérieur comme modèle.²⁷ Le projet de la phénoménologie husserlienne apparaîtrait donc comme celui de la révélation d'un nouveau rapport à l'objet à partir de la pure présence transcendante à soi.²⁸ Néanmoins – et c'est bien là que réside le noyau de la critique de Derrida à Husserl –, une telle suspension n'est possible que par un privilège arbitraire attribué à *un mode de signification* parmi d'autres, un type de signe parmi d'autres :

qu'il forme avec l'appréhension du sens. C'est comme si la 'fusion' en cause transposait le concret sonore au plan de l'idéalité : l'expression linguistique, investie et transfigurée par l'intentionnalité de signification, ne compte plus que comme idéalité, comme valeur, à laquelle nous avons accédé sur la base d'une occurrence concrète de mots (...). À la limite, pour Husserl, cette fusion-transfiguration n'a pas vraiment besoin du matériau-support sur lequel elle travaille : je peux agir la signification dans mon for intérieur, sans que des sons soient effectivement proférés ; il me suffit en quelque sorte d'imaginer un support par exemple sonore actualisant mes mots» (Jean-Michel SALANSKIS, *Derrida*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 98-99).

²⁶ « Nous savons donc déjà que, *en fait*, le signe discursif et par suite le vouloir-dire est *toujours* enchevêtré, *pris* dans un système indicatif. Pris, c'est-à-dire contaminé : c'est la pureté expressive et logique de la *Bedeutung* que Husserl veut ressaisir comme possibilité du Logos. *En fait et toujours* (*allzeit verflochten ist*) dans la mesure où la *Bedeutung* est prise dans un discours communicatif. (...) chaque fois qu'elle se produit en fait, une expression comporte une valeur de communication, même si elle ne s'y épuise pas ou si cette valeur lui est simplement associée» (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 20-21).

²⁷ « Pour prouver la rupture du rapport genre/espèce, il faut donc retrouver, s'il en est, une situation phénoménologique en laquelle l'expression ne soit plus embarrassée dans cet enchevêtrement, ne soit plus entrelacée avec l'indice. Comme la contamination se produit toujours dans la collocation réelle (à la fois parce que l'expression y indique un contenu à tout jamais dérobé à l'intuition, à savoir le vécu d'autrui, et parce que le contenu idéal de la *Bedeutung* et la face spirituelle de l'expression s'y unissent à la face sensible), c'est dans un langage sans communication, dans un discours monologué, dans la voix absolument basse de la 'vie solitaire de l'âme' (*im einsamen Seelenleben*) qu'il faut traquer la pureté inentamée de l'expression » (*ivi*, p. 22).

²⁸ « (...) cette réduction n'effacera pas, révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsintention*. Ce que nous venons d'appeler paradoxe n'est en vérité que le projet phénoménologique en son essence. Par-delà l'opposition de l'« idéalisme » ou du « réalisme », du « subjectivisme » et de l'« objectivisme », etc., l'idéalisme transcendantal phénoménologique répond à la nécessité de décrire l'*objectivité* de l'*objet* (*Gegenstand*) et la *présence* du présent (*Gegenwart*) – et l'*objectivité* dans la présence – à partir d'une « intérieurité », ou plutôt d'une proximité à soi, d'un *propre* (*Eigenheit*) qui n'est pas un simple *dedans*, mais l'intime possibilité du rapport à un là-bas et à un dehors en général » (*ivi*, pp. 22-23).

(...) dans l'ordre de la signification en général, tout le vécu psychique, sous la face de ses *actes*, même lorsqu'ils visent des idéalités et des nécessités objectives, ne connaît que des enchaînements indicatifs. L'indice tombe hors du contenu de l'objectivité idéale, c'est-à-dire de la vérité. Ici encore, cette extériorité, ou plutôt ce caractère extrinsèque de l'indice est inséparable, dans sa possibilité, de la possibilité de toutes les réductions à venir, qu'elles soient eidétiques ou transcendantales. Ayant son « origine » dans les phénomènes d'association, liant toujours des existants empiriques dans le monde, la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des « réductions » : la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence, etc. Ne serait-on pas déjà en droit de dire que toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence, transcendantalité/mondanité, et toutes les oppositions qui font système avec elle) se déploient dans un *écart* entre deux types de signes ? (...) Est-ce que le concept de *parallélité* qui définit les rapports entre le psychique pur – qui est dans le monde – et le transcendantal pur – qui n'y est pas – et rassemble ainsi toute l'énigme de la phénoménologie husserlienne, ne s'annonce pas ici sous la forme d'un rapport entre deux modes de signification ?²⁹

Même si Husserl avait voulu séparer expérience et langage, c'est-à-dire enlever la couche langagière de notre être-dans-le-monde pour dévoiler la structure la plus fondamentale – préréflexive, pré-objective, pré-compréhensive – de celui-là, il « va sans cesse s'efforcer de contenir la signification hors de la présence à soi de la vie transcendantale »,³⁰ ce qui, par extension, relie une dimension langagière particulière – l'indication – à la structure de réalité à laquelle Husserl essaie d'accéder par toutes ses réductions. La croyance, voire la confiance husserlienne d'avoir réussi à suspendre, à se délivrer des médiations langagières, ne se fonderait que sur une conception partielle de la signification, concentrée sur l'expression – qu'il réussit effectivement à suspendre. Ce que montre Derrida, c'est comment la réduction phénoménologique « avant même de devenir méthode, se confondrait avec l'acte le plus spontané du discours parlé, la simple pratique de la parole, le pouvoir de l'expression ».³¹

Or, si la réduction phénoménologique constitue elle-même un acte du langage – pour ne pas dire un acte *de* langage –, il serait tout simplement impossible d'atteindre, par son fonctionnement méthodique, cette couche plus fondamentale pré-langagière. La critique derridienne contre cette procédure ne se dirige pas tant vers cette résistance du langage à l'analyse phénoménologique, mais plutôt contre l'incorporation partielle et positive – dans le sens de la *présence* – d'un mode de signification, en dépit de l'autre. Le langage apparaît dans la phénoménologie husserlienne de manière insupportablement mutilée :

²⁹ *Ivi*, pp. 31-32.

³⁰ *Ivi*, p. 32.

³¹ *Ibid.*

(...) tout ce qui échappe à la pure intention spirituelle, à la pure animation par le *Geist* qui est volonté, tout cela est exclu du *bedeuten* et donc de l'expression : par exemple, le jeu de physionomie, le geste, la totalité du visible et du spatial comme tels. Comme tels, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas travaillés par le *Geist*, par la volonté, par la *Geistigkeit* qui, dans le mot aussi bien que dans le corps humain, transforme le *Körper* en *Leib* (en chair). L'opposition de corps et de l'âme n'est pas seulement au centre de la doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a au fond toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation du langage. La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort.*³²

Le *nexus* intentionnel est donc le caractère le plus décisif dans la structure de l'expression – et, par extension de la signification. Puisque Husserl détache l'intentionnalité de la matérialité empirique du corps (*Körper*), et le renvoie à l'idéalité transcendantale pure qui anime l'incarnation de la chair (*Leib*), tout ce qui passe par le sensible – le visible, l'espace –, dans la mesure où le matériel ne participe plus de cette animation spirituelle, représente la mort de la signification. C'est pourquoi, pour Husserl, tout discours communicatif n'opère pas comme expression, mais comme indication.³³

Pourtant, la communication révèle non pas une impureté de la logique signifiante, mais plutôt un autre *mode d'expression*. L'analyse derridienne du discours communicatif montre les limites de l'élan réducteur dans la phénoménologie :

Tout ce qui, dans mon discours, est destiné à manifester un vécu à autrui, doit passer par la médiation de la face physique. Cette médiation irréductible engage toute expression dans une opération indicative. La fonction de manifestation (*kundgebende Funktion*) est une fonction indicative. On s'approche ici de la racine de l'indication : il y a indication chaque

³² *Ivi*, p. 37. Et pourtant même ce discours « mort » peut être objet d'interprétation, quoiqu'un type particulier d'interprétation : « Cette interprétation (*Deutung*) fait alors *entendre* une expression latente, un vouloir-dire (*bedeuten*) que dans la mesure où on peut leur faire dire ce qui se murmurait en eux, ce qui se voulait dans une sorte de bredouillement. Les gestes ne veulent dire que dans la mesure où on peut écouter, les interpréter (*deuten*). Tant qu'on identifie *Sinn* et *Bedeutung*, tout ce qui résiste à la *Deutung* n'a aucun sens et n'est pas langage au sens strict. L'essence du langage est son telos et son telos est la conscience comme vouloir-dire » (*ivi*, p. 38). L'interprétation consiste à précisément animer – donner l'âme – aux dimensions du discours qui ne participent pas à l'expression, dans une structure de renvoi à – nous pourrions déjà dire – l'essence du langage, de mode à accomplir sa finalité. Le souffle qui donne vie à l'indication morte produit un bruit, un substitut de la voix phénoménologique, en injectant du sens (*Bedeutung*) qui s'offre à l'interprétation (*Deutung*). Sur un potentiel rapport de Husserl à l'herméneutique et à l'interprétation, voir: Jean GRONDIN, *La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique*, “Philosophiques”, 20, 2, 1993, pp. 383-398.

³³ « Tout discours, en tant qu'il est engagé dans une communication et qu'il est engagé dans une communication et qu'il manifeste des vécus, opère comme indication. Dans ce cas, les mots agissent comme des gestes. Ou plutôt, le concept même de geste devrait être déterminé à partir de l'indication comme non-expressivité » (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 40-41).

fois que l'acte conférant le sens, l'intention animatrice, la spiritualité vivante du vouloir-dire, son vécu ne m'est pas présent 'en personne', originairement. Je peux avoir, pense Husserl, une intuition originaire, c'est-à-dire une perception immédiate de ce qui en lui est exposé dans le monde, de la visibilité de son corps, de ses gestes, de ce qui se laisse entendre des sons qu'il profère. Mais la face subjective de son expérience, sa conscience, les actes par lesquels en particulier il donne sens à ses signes, ne me sont pas immédiatement et originairement présents comme ils le sont pour lui et comme les miens le sont pour moi. Il y a là une limite irréductible et définitive. Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique. L'idée même de 'physique', de 'face physique' n'est pensable dans sa différence propre qu'à partir de ce mouvement de l'indication.³⁴

La dimension intersubjective de la communication pointe vers le caractère incontournable de l'incarnation et, par conséquent, l'irréductibilité d'une extériorité langagière que l'on ne peut pas saisir⁵⁵ comme présence pure. La détermination de la signification comme présence immédiate et infiniment répétable cache, selon Derrida, un rapport à la finitude, voire à la mort, qui structure la signification elle-même.³⁵ La présence implique donc la possibilité d'une non-présence – et dans la dimension temporelle, du non-présent :

(...) la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). Ces non-perceptions ne s'ajoutent pas, n'accompagnent pas *éventuellement* le maintenant actuellement perçu, elles participent

³⁴ *Ivi*, pp. 41-42.

³⁵ « Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il n'y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et d'abord *la mienne*. Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*. Je peux faire le vide de tout contenu empirique, imaginer un bouleversement absolu du *contenu* de toute expérience possible, une transformation radicale du monde : la forme universelle de la présence, j'en ai une certitude étrange et unique puisqu'elle ne concerne aucun déterminé, n'en sera pas affectée. C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant sa signification » (*ivi*, p. 60).

indispensablement et essentiellement à sa possibilité. (...) dans la rétention, la présentation qui se donne à voir, livre un non-présent, un présent-passé et inactuel.³⁶

Contre la tendance de l’effacement phénoménologique du corps,³⁷ Derrida met l’accent sur le *mouvement* qui produit la signification : l’intentionnalité signifiante du vouloir-dire requiert une dynamique d’animation, voire d’incarnation du signe pour se faire exprimer ; cela implique donc une certaine extériorité – la corporéité inerte attendant l’animation – et une différence à l’intérieur de l’auto-affection supposée de l’identité à soi de la présence. C’est plutôt la différence que l’identité immanente qui rend toujours déjà possible la signification :

L’auto-affection comme opération de la voix supposait qu’une différence pure vint diviser la présence à soi. C’est dans cette différence pure que s’enracine la possibilité de tout ce qu’on croit pouvoir exclure de l’auto-affection : l’espace, le dehors, le monde, le corps, etc. Dès qu’on admet que l’auto-affection est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n’est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d’elle-même : non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n’en a pas. Mais du mouvement de la différence.³⁸

L’approche derridien de la phénoménologie husserlienne du signe consistait à expliciter la dépendance de la signification à l’égard du présent vivant, du maintenant qui se produit lui-même par auto-affection, compris comme fondement de la présence à soi et du champ transcendantal de la conscience pure. Lorsqu’il s’attarde sur le jaillissement de ce présent – dont la temporalité est particulière, à la fois représentation et rétention –, Derrida montre comment cette identité et cette transparence irréductibles du présent ne se produisent qu’à partir d’un mouvement différentiel : l’auto-affection du présent présuppose la production constante et successive d’instant

³⁶ *Ivi*, p. 72. Sur la problématisation de la présence, voir: Françoise DASTUR, *Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 53, 1, 2007, pp. 5-20.

³⁷ « La ‘transcendance apparente’, donc, de la voix tient à ce que le signifié, qui est toujours d’essence idéale, la *Bedeutung* ‘exprimée’ est immédiatement présente à l’acte d’expression. Cette présence immédiate tient à ce que le ‘corps’ phénoménologique du signifiant semble s’effacer dans le moment même où il est produit. Il semble appartenir d’ores et déjà à l’élément de l’idéalité. Il se réduit phénoménologiquement lui-même, transforme en pure diaphanéité l’opacité mondaine de son corps. Cet effacement du corps sensible et de son extériorité est *pour la conscience* la forme même de la présence immédiate du signifié » (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 86).

³⁸ *Ivi*, p. 92.

non-réductibles l'un à l'autre et la possibilité d'itération de cette même production dans le temps.³⁹

La découverte de la différence à la base de la production du présent – de la présentification de la présence – fait en sorte que le rapport entre parole orale et écriture soit renversé. Au lieu de réduire la signification à une pureté dans laquelle il n'y aurait que l'identité de soi à soi et l'auto-transparence de la présence, il faut la penser à partir de la trace de son inscription dans le mouvement différentiel qui résiste à la réduction et qui – nous venons de le dire – structure le mouvement d'auto-affectation du présent :

(...) cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originellement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originellement une trace. (...) Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. Cette archi-écriture est à l'œuvre à l'origine du sens. Celui-ci étant (...) de nature temporelle, il n'est jamais simplement présent, il est toujours déjà engagé dans le « mouvement » de la trace, c'est-à-dire dans l'ordre de la « signification ». Il est toujours déjà sorti de soi dans la « couche expressive » du vécu. Comme la trace est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général, au non-propre, etc., *la temporalisation du sens est d'entrée du jeu « espacement »*. Dès qu'on admet l'espacement à la fois comme « intervalle » ou différence et comme ouverture au dehors, il n'y a plus d'intériorité absolue, le « dehors » s'est insinué dans le mouvement par lequel le dedans du non-espace, ce qui a nom le « temps » s'apparaît, se constitue, se présente. L'espace est « dans » le temps, il est la pure sortie hors de soi du temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps.⁴⁰

Si l'espace « extérieur » est constitutif du mouvement de déploiement de la temporalité la plus « intérieure », il faut donc reconnaître le caractère originaire de

³⁹ « Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affectation pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. Cette auto-affectation doit être pure puisque l'impression originaire n'y est affectée par rien d'autre que par elle-même, par la 'nouveau' absolue d'une autre impression originaire qui est un autre maintenant. Dès qu'on introduit un étant déterminé dans la description de ce 'mouvement', on parle par métaphore, on dit le 'mouvement' dans les termes de ce qu'il rend possible. Mais on a toujours déjà dérivé dans la métaphore ontique. La temporalisation est la racine d'une métaphore qui ne peut être qu'originaire. Le mot 'temps' lui-même, tel qu'il a toujours été entendu dans l'histoire de la métaphysique, est une métaphore, indiquant et dissimulant *en même temps* le 'mouvement' de cette auto-affectation. Tous les concepts de la métaphysique (...) *recouvrent* l'étrange 'mouvement' de cette différence » (*ivi*, pp. 94-95). Sur le dépassement derridien de ce vestige métaphysique de la phénoménologie, voir: Jean-Clet MARTIN, *Derrida : démantèlement de l'Occident*, Max Milo, Paris 2013.

⁴⁰ DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 95-96. Voir aussi: Daniel GIOVANNANGELI, *Écriture et répétition*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979.

l'inscription matérielle du sens dans l'espace – c'est-à-dire l'écriture. Malgré tous les efforts de Husserl, la conclusion de Derrida est dure et radicale : « *La réduction phénoménologique est une scène* ». ⁴¹ Certes, une scène nécessaire pour dévoiler la structure du langage et de la signification, mais une scène quand-même. L'expédient par lequel on suspend le monde extérieur, par exemple, ne finit que pour le rétablir sa place au sein de l'originalité de la transcendance elle-même. Intériorité et extériorité se trouvent entremêlées dans une dynamique productrice des phénomènes.

Dans ce qui concerne le langage et la signification, la conséquence ne pourrait être que la reconnaissance du rôle constitutif joué aussi bien par l'expression que par l'indication. Irréductible à n'importe quelle figure de la pureté, la signification doit être comprise comme une sorte de dialectique à l'égard de laquelle nous ne pouvons pas dire qu'un pôle est « ajouté » à l'autre ; il faut, pour Derrida, parler d'un *supplément* :

(...) de même que l'expression ne vient pas s'ajouter comme une « couche » à la présence d'un sens pré-expressif, de même, le dehors de l'indication ne vient pas affecter accidentellement le dedans de l'expression. Leur entrelacement (*Verflechtung*) est originaire, il n'est pas l'association contingente qu'une attention méthodique et une réduction patiente pourraient défaire. Si nécessaire qu'elle soit, l'analyse rencontre là une limite absolue. Si l'indication ne s'ajoute pas à l'expression qui ne s'ajoute pas au sens, on peut néanmoins parler à leur sujet de « supplément » originaire : leur *addition* vient *suppléer* un manque, une non-présence à soi originaire. Et si l'indication, par exemple l'écriture au sens courant, doit nécessairement « s'ajouter » à la parole pour achever la constitution de l'objet idéal, si la parole devait « s'ajouter » à l'identité pensée de l'objet, c'est que la « présence » du sens et de la parole avait déjà commencé à se manquer à elle-même. ⁴²

L'intransparence du sens, l'incapacité de le réduire à une présence à soi, tient à la dynamique différentielle que nous avons découvert au bout de – et structurant – la réduction phénoménologique de l'écriture à la voix. Contre l'illusion de clôture, l'indétermination radicale est toujours déjà à l'œuvre en toute relation de signification pour suppléer les insuffisances de l'identité, de la présence, de la pureté intérieure. ⁴³

La trace de cette indétermination, de l'inscription originaire et indépassable de la *différance* se trouve bien dans la chair, support matériel et extérieur indispensable à la

⁴¹ DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 96.

⁴² *Ivi*, p. 97.

⁴³ « (...) la supplémentarité est bien la *différance*, l'opération du différer qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires. La *différance* est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence. Bien entendu, cela est impensable à partir de la conscience, c'est-à-dire de la présence, ou simplement de son contraire, l'absence ou la non-conscience. Impensable aussi comme la simple complication *homogène* d'un diagramme ou d'une ligne du temps, comme 'succession' complexe. La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même » (*ivi*, p. 98).

signification. Le jeu de la signification ne se laisse ni réduire à la supposée pureté de la présence à soi, ni se saisir dans la fixation d'une structure.⁴⁴ Il faut selon Derrida dépasser l'analyse logico-épistémologique vers une nouvelle science de l'écriture qui fera émerger une nouvelle conception d'*épistème*.⁴⁵ La déconstruction vient donc remplacer la description et la réduction phénoménologique,⁴⁶ vers une ontologie du sens incarné dont la compréhension – comme c'est aussi le cas chez Ricœur – ne s'achève jamais : elle reste toujours différée vers l'à-venir.

4. Conclusion

Dans cet article, la reconstruction d'une étape de la réception de la doctrine husserlienne de la chair par Ricœur et par Derrida a eu une double portée : d'un point de vue méthodologique, elle indique les limites et insuffisances de la réduction eidétique dans sa verve de chercher les fondements transcendants *a priori* de la connaissance et réhabilite la compréhension comme opération centrale dans l'analyse des phénomènes ; d'un point de vue métaphilosophique, cette reconstruction réaffirme la place incontournable de l'ontologie et surtout d'une visée existentielle qui prend en compte l'ancrage de l'homme en tant que vivant lorsque l'on cherche à saisir aussi bien les structures de la conscience que le mode d'apparaître des phénomènes.

Il s'agissait, comme j'ai esquissé, d'accompagner les deux auteurs dans leurs expérimentations avec la méthode phénoménologique. Ces incursions révèlent une convergence de fond malgré leurs particularités : l'application de l'approche phénoménologique par Ricœur et par Derrida a un effet de dénonciation face aux défis que les phénomènes en question lui opposent ; c'est-à-dire que les deux philosophes prétendent mener une enquête fidèle aux intentions husserliennes jusqu'au point où ses outils deviennent impuissants. Cette impuissance, nous l'avons vu, ont comme origine le clivage dualiste entre idéalité et matérialité ; pour l'éviter, l'abandon du dualisme de perspectives à la faveur de la fusion corps-esprit sous le concept d'incarnation s'impose.

Chacun à sa manière, aussi bien Ricœur que Derrida ont opéré ce tournant ontologique à partir de la phénoménologie. Chez Ricœur, ce mouvement s'aboutit lorsqu'il esquisse une ontologie fragmentaire du *cogito* brisé dans *Soi-même comme un autre* – dont les grandes lignes se trouvent déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* ; chez Derrida,

⁴⁴ Voir spécialement: Jacques DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 409-428.

⁴⁵ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.

⁴⁶ Voir: Jean GRONDIN, *La définition derridienne de la déconstruction*, "Archives de Philosophie", 62, 1999, pp. 5-16.

l'ontologie négative de la différance s'est étendue depuis la trilogie de 1967 – *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence* – au long de différentes voies. Au-delà d'une critique, voire d'une transformation de la phénoménologie husserlienne à travers l'ontologie, les deux philosophes ont aussi axé leurs philosophies autour de l'opérateur de la compréhension : dans l'herméneutique de « voie longue » de Ricœur, expliquer et comprendre entrent en scène dans une dialectique complémentaire qui se nourrit de la tension productive entre science et ontologie ; pour Derrida, la déconstruction apparaît comme mode de compréhension, cherchant l'élément arbitrairement exclu d'un discours et qui soutient son illusion de clôture et complétude.

Indépendamment des commentateurs qui rattachent Derrida à la tradition herméneutique,⁴⁷ celle explicitement revendiquée par Ricœur, l'examen de leur appropriation de la notion de chair en venant de la phénoménologie fournit un point de contact entre les deux philosophes : tant l'analyse ricœurienne de la tension entre le volontaire et l'involontaire dans le domaine de l'action humaine que l'analyse derridienne des rapports entre oralité et écriture à l'intérieur de la dynamique de la signification pointent vers des transformations – voire l'abandon – de la méthode descriptive de la phénoménologie et vers le tournant ontologique mentionnés plus haut. Ce rapprochement des deux philosophes a été jusqu'à présent peu exploitée par la littérature secondaire, au moins en comparaison avec leurs écrits sur, voire leur débat autour de la métaphore.⁴⁸

Quoique la lecture présentée ici demande un complément vis-à-vis la suite de la tradition phénoménologique postérieure à Husserl en ce qu'il s'agit de la chair – notamment à partir de Maurice Merleau-Ponty –, les arguments reconstruits dans cet article soutiennent le dépassement du paradigme husserlien : l'opposition entre corps-objet (*Körper*) et corps-vécu (*Leib*) axée autour de l'animation spirituelle par la conscience intentionnelle ne fait que reproduire le dualisme corps-esprit, cette fois non pas un dualisme substantialiste, mais un dualisme de perspective. Ricœur et Derrida, à partir de leur réception critique de Husserl, offrent des voies plus prometteuses une compréhension de l'incarnation capable d'articuler aussi bien son côté ontologique que les conséquences épistémologiques qui en découlent.

Certes, la convergence entre les voies ricœurienne et derridienne n'est pas intégrale. Malgré le partage du statut privilégié conféré à l'ontologie et le fait qu'elle ne se réalise jamais totalement – l'ontologie est pour Ricœur « la terre promise » jamais atteinte et

⁴⁷ Par exemple: Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003 ; Richard KEARNEY, *Strangers and others: From deconstruction to hermeneutics*, "Critical Horizons", 3, 1, 2002, pp. 7-36.

⁴⁸ Voir notamment: Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006.

pour Derrida aussi la « promesse d'à-venir toujours différée » –, leurs conceptions de celle-ci sont assez différentes : chez Ricœur il s'agit de rassembler des fragments, des perspectives contrastantes dans un bricolage précaire, mais positif ; chez Derrida, il s'agit au contraire d'accepter la négativité comme seule réalité possible, de la protéger de toute tentative d'enfermement dans des définitions assertives et de préserver sa potentialité infinie.

Deux directions pour l'ontologie, une origine en commun : le dépassement de l'opposition phénoménologique *Leib-Körper* par le mystère de l'incarnation. La comparaison et la critique de ces deux voies n'étant pas possible dans les limites de cet article, nous devons nous contenter avec le parallélisme et la tension ici établis.

Références

Emmanuel ALLOA, *La chair comme diacritique incarnée*, “Chiasmi International”, 11, 2009, pp. 249-262.

Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006.

Renaud BARBARAS, *Sur les trois sens de la chair*, “Chiasmi International”, 10, 2008, pp. 19-33.

Françoise DASTUR, *Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 53, 1, 2007, pp. 5-20.

Nathalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris 1995.

Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.

Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1993.

Didier FRANCK, *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981.

Daniel GIOVANNANGELI, *Écriture et répétition*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979.

Jean GRONDIN, *La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique*, “Philosophiques”, 20, 2, 1993, pp. 383-398.

Jean GRONDIN, *La définition derridienne de la déconstruction*, “Archives de Philosophie”, 62, 1999, pp. 5-16.

Jean GRONDIN, *Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique*, “Sapientia”, 67, 2011, pp. 127-146.

Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003.

Jean GRONDIN, *Ricœur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?*, “Studia Phaenomenologica”, 13, 2013, pp. 97-116.

Edmund HUSSERL, *Chose et espace. Leçons de 1907*, PUF, Paris 1989.

Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1989.

Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1966.

Robert JACQUES, *Corps et transcendance : Une mise en relation dans ‘Le volontaire et l’involontaire’ de Paul Ricœur*, “Révue de Théologie et de Philosophie”, 127, 3, 1995, pp. 235-249.

Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.

Richard KEARNEY, *Strangers and others: From deconstruction to hermeneutics*, “Critical Horizons”, 3, 1, 2002, pp. 7-36.

Richard KEARNEY – Brian TRENOR (edited by), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015.

Jean-Clet MARTIN, *Derrida : démantèlement de l’Occident*, Max Milo, Paris 2013.

Paul RICŒUR, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004.

Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Paris 1993.

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Jean-Michel SALANSKIS, *Derrida*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

Robert SAVAGE (edited by), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham 2020.

Edith STEIN, *Le problème de l’empathie*, Ad Solem, Paris 2013.

Marc-Antoine VALLEE, *Penser le soi : relations, appartenances et capacités*, “Philosophiques”, 41, 2, 2014, pp. 295-312.

Marc-Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, “Études Ricœuriennes”, 1, 1, 2010, pp. 34-44.

Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, “Études Phénoménologiques”, 19, 1994, pp. 63-84.

Sezione seconda
Laboratorio

PER UNA GENESI DELL'INTRECCIO TRA GESTO, PAROLA E UTILIZZO DI STRUMENTI

Davide RUSSO

(AIAS di Milano Onlus)

Abstract: There is a close connection between gestures and words because it is almost impossible talking about the Mind-Body problem without an analysis of the relation between language and thinking. The idea of co-evolution between language and thinking, proposed by T.W. Deacon is a conceptual frame to redefine the complex relation between nature and culture, biological evolution, and cultural evolution. The roots of that discussion were in the philosophical conflict between rationalists and empirists of XVII century, and in the Darwinist theory of evolution. Gestures of our related species, like chimpanzees or bonobos, are very flexible and context-sensitive, closely related at social goals and interest. Michael Tomasello thinks that human language is born from a communicative system of gestures inside a common social context. It is the original linking between gestures and words, an idea of continuity derived from an evolutionistic point of view. Strictly related at the topic is the use of tools. Galimberti says that gesture is a human distinctive trait because he is the only animal that uses tools in his relationship with the world, but there are opposite evidences derived from different fields, like primatology and paleo-anthropology. Tattersal thinks that the construction of tools requires specific cognitive abilities: there was a gradual process both in the elaboration of technologies and in the improving of knowledge, with a lot of trials and errors. The connection between gestures, words and the use of tools is central also in the field of education, especially in the pedagogy of body, because every narration is originated from the body and there is no distinction between action and symbolization in the daily educative relation.

Keywords: Co-evolution, gestures, words, tools, education

Il *gesto*, infatti, non è la risposta nervosa ad una azione di stimolo, ma la risposta del corpo a un mondo che lo impegna. [...] Ora il gesto non è il prodotto di strutture anatomiche preesistenti, ma la *scelta* tra le vie predisposte da queste strutture in vista di un adeguamento al mondo, con quei caratteri di esattezza e morbidezza che noi ammiriamo in ogni gesto.¹

¹ Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2013, p. 166.

1. Il quadro generale di riferimento: la co-evoluzione

Desidererei soffermarmi sull'intima connessione esistente tra gesti e parole nel senso di una continuità tra l'espressione linguistica e quella gestuale. In termini evolucionistici, non si può concepire oggi il cosiddetto *Mind-Body Problem* senza pensare al rapporto esistente tra linguaggio e pensiero.

Concependo il linguaggio articolato come il principale mezzo di espressione simbolica di *Homo Sapiens* autenticamente moderno, si è arrivati tramite T.W. Deacon all'idea di co-evoluzione tra linguaggio e pensiero, principale motore di quell'ibridazione tra evoluzione biologica ed evoluzione culturale così caratterizzante l'avventuroso cammino della nostra specie lungo tutto il processo di ominazione. Deacon si sofferma in particolare sulle lingue umane, intersecando la variazione linguistica con la variazione evolutiva degli organismi lungo lo snodo di un affascinante parallelismo tra natura e cultura. Esse rappresenterebbero in questa visione integrata il prodotto di un'ibridazione di tipo bio-culturale:

Le lingue però rassomigliano molto più a organismi viventi che a dimostrazioni matematiche. Il principio fondamentale che ne ispira il progetto non è l'utilità comunicativa, ma la riproduzione: la nostra e la loro. Allora, è verosimile che lo strumento opportuno per analizzare la struttura del linguaggio non sia scoprire come crearne al meglio modelli sotto forma di sistemi di regole assiomatiche, ma studiarli come studiamo la struttura degli organismi viventi: in termini evolutivi. Le lingue sono entità sociali e culturali evolutesi obbedendo alle forze della selezione imposte dagli utilizzatori umani.²

Le radici di una tale idea si ritrovano nell'evoluzionismo darwiniano, che a sua volta risente di formulazioni ancora più antiche, nate in piena età moderna. Lo psicologo evoluzionista Michael Tomasello ha rilevato come i moderni dibattiti sull'antitesi natura/cultura o innato/appreso traggano la loro struttura proprio dai dibattiti sulla natura della mente umana e sulle qualità morali dell'uomo che nell'Europa del XVII secolo videro contrapporsi i filosofi razionalisti e quelli empiristi. Le idee di Charles Darwin sui processi biologici sembravano aver definitivamente superato quella storica contrapposizione, che invece si è naturalmente riproposta con un linguaggio differente al nascere della genetica come disciplina scientifica. Gli interrogativi rimanevano i medesimi:

L'avvento della concezione darwiniana della filogenesi e del ruolo dell'ontogenesi nella filogenesi avrebbe dovuto rendere obsoleto il dibattito. Ma così non fu, anzi la nascita

² Terrence W. DEACON, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, a cura di S. FERRARESI, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2001, p. 91.

della genetica moderna gli ha dato nuova e più concreta vita, nella forma dell'antitesi geni/ambiente. La ragione per cui il dibattito non è venuto meno è che si tratta del modo naturale di affrontare l'interrogativo: che cosa determina il tratto X negli esseri umani adulti?³

Risiede proprio in questa ampiezza di prospettive, che inserisce lo studio degli organismi in una dimensione storica di lungo periodo, il principale merito che l'opera darwiniana ha portato alla biologia, nei termini di una vera e propria svolta concettuale o cambio rivoluzionario di paradigma scientifico. Questa introduzione della componente storica, nel senso di narrazione filogenetica che lega le diverse specie ad una medesima discendenza comune, fu una conquista metodologica fondamentale, e da allora irrinunciabile, del pensiero biologico, come rilevato anche da Cassirer:

Uno dei meriti più noti del darwinismo, dal punto di vista della conoscenza, consiste nel fatto che esso rivelò, per così dire, una nuova dimensione al pensiero scientifico. Esso dimostrò che la concezione biologica e quella storica non sono affatto opposte, ma che anzi si completano a vicenda e l'una si giova dell'altra. [...] Che la considerazione e la ricerca storica sugli organismi abbiano ora diritto di occupare un posto particolare ed autonomo, nell'ambito di ciascuno di questi metodi, che anche ad esse spetti un «posto al sole» nella conoscenza biologica, non si poté più contestare e dimenticare, da quando fu introdotta la teoria di Darwin.⁴

A partire dalla seconda metà del Novecento si è acceso un fervente dibattito attorno a questo tema. I contemporanei discepoli di Descartes e Cordemoy, cioè i linguisti di scuola chomskiana,⁵ concepirono il linguaggio come caratteristico degli esseri umani e degli esseri umani soltanto, sostenendo come esso sia irrelato rispetto agli impropriamente definiti “linguaggi” di altri primati, delfini, cani, gatti, uccelli ecc.,

³ Michael TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, a cura di L. ANOLLI, edizioni Il Mulino, Bologna 2005, p. 69.

⁴ Ernst CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV: *I sistemi posthegeliani*, Tomo primo: *La scienza esatta. L'idea della conoscenza nella biologia e le sue trasformazioni*, Einaudi, Torino 1958, pp. 270-271.

⁵ Come giustamente sottolinea Ettore Lojacono nella sua introduzione, si deve infatti all'ispirazione che Noam Chomsky ha tratto dal *Discours physiques de la parole* per la sua concezione linguistica, l'interesse che la nostra cultura ha riservato negli ultimi decenni a Gérald de Cordemoy e a tutta la riflessione sul linguaggio operata dai razionalisti seicenteschi, tanto da Descartes quanto dai post-cartesiani suoi seguaci. Questo perché fu l'insieme dei testi del XVII sec. a cui Chomsky si è richiamato come riferimenti per la sua *Linguistica cartesiana* (1967) a costituire, nella fecondità del loro pensiero complessivo, «un autentico laboratorio concettuale entro il quale è venuta costituendosi la concezione stessa della linguistica generativo-trasformativa» e questo tema problematico «[...] è giunto fino a noi, costituendo, come problema del rapporto *Mind-Body*, uno dei motivi maggiormente presenti nell'universo speculativo contemporaneo» (Ettore LOJACONO, *Gérald de Cordemoy nella cultura cartesiana e delle Accademie*, in Gérald DE CORDEMOY, *Discorso fisico della parola. Con la lettera a Gabriel Cossart S.J.*, a cura di Ettore Lojacono, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 7-8).

includendo in quest'ampia categoria ogni altro tipo di specie appartenente al regno animale.

La concezione chomskiana della grammatica universale innata ha influenzato enormemente tanti ambiti e in particolare gli scienziati cognitivi, combinando idee filosofiche sofisticate e approcci strutturali di tipo matematico con affermazioni sull'innatezza del linguaggio. Questi aspetti si sono dimostrati immediatamente rilevanti per i teorici dell'apprendimento, psicologi cognitivi e neuroscienziati.⁶ Tabossi delinea questa diretta influenza della linguistica chomskiana sulla psicologia negli anni Sessanta alla stregua di una vera e propria rivoluzione metodologica ed epistemologica che, assieme all'avvento dei computer, produsse un clima culturale di fitte collaborazioni interdisciplinari all'origine delle stesse scienze cognitive. La linguistica generativa venne addirittura inclusa da Chomsky all'interno della psicologia come una sua parte fondamentale, restringendo sempre di più la distinzione fra le due discipline e ridefinendone i rapporti reciproci. La distinzione chomskiana che ebbe tali effetti enormi sulla psicologia, portando addirittura ad una revisione dei suoi stessi principi teorici, fu quella tra “competenza” ed “esecuzione”:

A parere di Chomsky, lo scopo della linguistica è di descrivere (e possibilmente spiegare) la competenza linguistica dei parlanti di una lingua, dove con competenza egli intende le conoscenze che, per lo più inconsapevolmente, una persona ha circa la propria lingua. In quanto studia una particolare capacità dei membri della specie umana, quella di usare la grammatica della propria lingua, la linguistica generativa deve essere considerata, secondo Chomsky, come una branca della psicologia: mentre alla prima spetta il compito di specificare le regole che implicitamente i parlanti conoscono (competenza), alla seconda spetta spiegare come i bambini acquisiscano quella competenza e come gli adulti la usino nel parlare e nel capire (esecuzione). Anche se discussa, criticata e ormai forse superata, la distinzione fra competenza ed esecuzione, con la relativa specificazione della distinzione tra linguistica e psicologia ebbe, all'inizi degli anni Sessanta, un grande effetto presso gli psicologi.⁷

Sul generale carattere speculativo della posizione chomskiana, proprio per la sua derivazione razionalista di stampo cartesiano,⁸ insiste Tomasello:

Ma nella scienza cognitiva vi è sempre stata una vena di innatismo che ha fatto sì che la questione fosse posta essenzialmente negli stessi termini in cui l'avevano posta i filosofi europei del XVIII secolo, e la concezione darwiniana dei processi biologici vi ha lasciato ben poche tracce [Chomsky 1980; Fodor 1983]. Dal momento che in genere questi studiosi non si occupano direttamente dei processi genetici in gioco ma cercano piuttosto

⁶ *Ivi*, p. 430.

⁷ Patrizia TABOSSI, *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, ed. Il Mulino, Bologna 1994, p. 35.

⁸ Vedi nota 3.

di inferirli sulla base di mere considerazioni logiche, questa prospettiva teorica potrebbe essere appropriatamente chiamata *innatismo filosofico*.⁹

Non è un caso, sempre secondo Tomasello, che nessun biologo si definisca innatista al giorno d'oggi, perché affermare che una caratteristica è innata semplicemente non aiuta a comprendere i processi ontogenetici in gioco: nella maggior parte dei casi questa etichetta, nella quale i vari tipi di fattori vengono collocati in un presente atemporale e statico, è perfettamente inutile per definire come si evolve e articola tale fenomeno nel corso dello sviluppo dell'individuo.¹⁰ Al contrario, la concezione darwiniana è una concezione dinamica, consistente in una narrazione che si svolge nel tempo, con processi differenti che operano in modi differenti, in punti differenti della storia. Per questo la risposta tomaselliana è che dovremmo adottare la concezione darwiniana per comprendere la filogenesi e l'ontogenesi dell'uomo.¹¹ In ogni scenario ontogenetico, l'obiettivo di qualsiasi studioso dello sviluppo, biologico o psicologico che sia, è comprendere nella sua interezza il percorso di sviluppo di un dato fenomeno:

[...] l'obiettivo non è decidere se una struttura sia o no “innata”, ma piuttosto determinare i processi all'opera nel suo sviluppo. La ricerca delle proprietà innate della cognizione umana è scientificamente feconda finché (e solo finché) ci aiuta a comprendere i processi di sviluppo all'opera durante l'ontogenesi umana, compresi tutti i fattori che vi hanno un ruolo in quale momento essi svolgano tale ruolo, ed esattamente in che modo lo svolgano.¹²

2. Gesti e parole: genesi e connessione originaria

Molti gesti delle grandi scimmie sono appresi e usati in modo decisamente flessibile e in circostanze sociali differenti con fini sociali differenti. I gesti dello scimpanzé comune (*Pan Troglodyte*) sono usati in molti contesti e in situazioni diverse, incluse quelle intime e sociali: ad esempio il gioco, il grooming (il mangiarsi vicendevolmente le pulci, favorendo l'interazione sociale e una sorta di assuefazione a tale pratica), l'accudimento dei piccoli e i rapporti sessuali. E sono usati intenzionalmente, per influenzare il comportamento degli altri scimpanzé. I gesti sono appresi individualmente – come il linguaggio umano – e possono essere usati flessibilmente – come il linguaggio umano. Secondo Michael Tomasello, i gesti, in particolare l'indicare e il mimare, hanno avuto un'importanza centrale per l'origine stessa del linguaggio. Se vogliamo capire come gli

⁹ TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, p. 70 (corsivo dell'autore).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 69.

¹² *Ivi*, p. 71.

esseri umani comunicano tra loro usando una lingua e come questa competenza possa essere nata nel corso dell'evoluzione, dobbiamo prima capire come gli esseri umani comunicano tra loro usando i gesti naturali:

E, per essere più precisi: la mia ipotesi evolucionistica sarà che le prime forme unicamente umane di comunicazione sono state l'additare e il mimare. L'infrastruttura sociocognitiva e sociomotivazionale che ha permesso queste nuove forme di comunicazione ha agito poi come una specie di piattaforma psicologica sulla quale i vari sistemi di comunicazione linguistica convenzionale (tutte e seimila le lingue del mondo) sono stati costruiti. Additare e mimare sono stati dunque i punti critici di passaggio nell'evoluzione della comunicazione umana, e in essi è già contenuta *ab initio* la maggior parte delle forme tipicamente umane di cognizione e motivazione sociale richieste per la successiva creazione dei linguaggi convenzionali.¹³

Nel ventesimo secolo, una tradizione di studi, iniziata da alcuni pionieristici primatologi fin dagli anni '30, provò ad insegnare a gorilla e scimpanzé a parlare una lingua umana. Nella maggior parte dei casi, si trattava di esperimenti ben costruiti, che hanno cercato di eliminare quegli ostacoli all'apprendimento del linguaggio umano da parte delle scimmie che paiono insormontabili ma che non sono affatto essenziali. Il più importante di questi ostacoli, come sottolineato ad esempio da Graffi e Scalise, è rappresentato dal nostro apparato fonatorio, quell'insieme di organi che ci permette cioè di produrre i suoni del nostro linguaggio, costituito dalla bocca, dal naso e dalle labbra, che sono molto diversi da quelli delle scimmie. Il tratto vocale degli scimpanzé non è adatto a produrre discorsi. L'aver trascurato questa differenza, fece fallire i primi esperimenti.¹⁴

Evans specifica ancora meglio l'evoluzione che ha subito il tratto vocale del genere *Homo*. Il primo snodo interessò l'abbassamento della laringe rispetto all'osso ioide. La laringe discende attorno al primo anno di vita – uno dei casi in cui “l'ontogenesi ricapitola la filogenesi”, come sosteneva il famoso slogan di Ernst Haeckel. Il secondo passaggio implica l'abbassamento dell'osso ioide rispetto al cranio. L'osso ioide è ancorato tramite i muscoli alla bocca, e il suo abbassamento facilitò il movimento della lingua su e giù, oltre che da un lato all'altro, movimenti essenziali per la produzione linguistica.¹⁵ Questa duplice discesa della laringe e dell'osso ioide non esiste negli scimpanzé, che quindi non possono dirigere l'aria nella bocca o muovere la lingua con

¹³ Michael TOMASELLO, *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina Editore, traduzione di S. Romano, Milano 2009, p. 16.

¹⁴ Giorgio GRAFFI – Sergio SCALISE, *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica. Terza edizione*, Edizioni il Mulino, Bologna 2013, p. 21.

¹⁵ Vyvyan EVANS, *The language myth. Why language is not an instinct*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 40.

la stessa ampiezza di possibilità che hanno gli umani. Entrambi gli adattamenti sono essenziali per il linguaggio umano, ma questo non dimostrava l'incapacità mentale degli altri primati ad acquisirlo.

Agli inizi degli anni Sessanta si studiarono dunque altre forme di comunicazione. La maggior parte dei ricercatori, molto spesso afferenti all'ambito della psicologia comparata, ricorse al linguaggio dei segni proprio dei sordi congeniti americani (*American Sign Language, ASL*), che è una lingua con un suo vocabolario e una sua grammatica. Il più celebrato scimpanzé segnante fu Washoe, cresciuto come un essere umano da una coppia di psicologi americani, Alan e Beatrice Gardner.¹⁶ Dopo circa un anno, il vocabolario di Washoe si aggirava attorno ai 200 segni. Lo scimpanzé riusciva anche a coniare nuove parole e a combinare i segni per produrre proferimenti complessi, a comprendere a rispondere a domande, a piazzare le parole in un ordine corretto per creare delle frasi ben formate (comprendendone quindi la sintassi) e ad insegnare ad altri scimpanzé nuovi segni.

Un secondo approccio, facente uso di un insieme di oggetti di plastica, ognuno indicativo di un dato concetto e da disporre in un ordine determinato per rappresentare parole, fu elaborato dallo psicologo David Premack, lavorando con un'altra scimpanzé femmina, chiamata Sarah. Il vantaggio di un tale approccio è che i simboli possono essere organizzati, seguendo particolari regole, per produrre frasi. E Sarah era molto abile a produrre proferimenti, a comprendere e produrre proposizioni complesse, più sofisticate di quelle apprese da Washoe, persino dotate di struttura "se... allora..." (l'implicazione logica), che implica una certa complessità immaginativa per comprendere le situazioni ipotetiche.

Sull'interpretazione dei risultati di tali esperimenti, le posizioni dei sostenitori della tesi del linguaggio come istinto (i chomskiani) e quelli del linguaggio come uso (Evans e i linguisti di scuola tipologica o funzionalistica) divergono radicalmente.

Come rappresentanti dei primi, Graffi e Scalise sostengono che il sistema di comunicazione che si era sviluppato tra i ricercatori e le loro scimmie era un altro tipo di sistema di comunicazione, con caratteristiche diverse rispetto al linguaggio umano e che permetteva ad individui di due diverse specie animali di intendersi abbastanza bene:

Tuttavia, un'analisi più attenta dei resoconti dei vari esperimenti mostrò che le cose stavano un po' diversamente: per esempio, le scimmie istruite a parlare un linguaggio umano non rivelavano mai la capacità di produrre frasi complesse, mostravano cioè di non possedere la ricorsività. Inoltre, non si poté negare che, mentre i bambini sviluppano spontaneamente il loro linguaggio, semplicemente perché vivono in una famiglia o in una

¹⁶ *Ivi*, p. 41.

comunità dove si parla, e non perché le mamme decidono un determinato giorno di insegnare loro a parlare, le scimmie esaminate cominciavano a “parlare” solo dopo che erano esplicitamente stimolate a farlo.¹⁷

Essi continuano, sostenendo proprio la tesi dell’unicità del linguaggio umano come sistema specializzato e doppiamente specifico:

Quello che si può concludere, dunque, è che il linguaggio umano è un sistema altamente specializzato, dotato di proprietà specifiche, nel doppio senso di “specifiche del sistema”, cioè possedute da esso solo, e “specifiche della specie”, cioè possedute dalla sola specie umana.¹⁸

Del tutto opposta è l’interpretazione di Evans del risultato di tali esperimenti, derivante dal fatto evoluzionistico che gli scimpanzé sono i nostri parenti più stretti esistenti sulla terra, con cui condividiamo il 98% del nostro patrimonio genetico. Citando il primatologo Frans de Waal, che ha lungo lavorato sulla continuità tra le nostre facoltà mentali (tra cui quelle morali) e quelle delle grandi scimmie antropomorfe come animali sociali a noi filogeneticamente affini, non ci si può dimenticare (riprendendo la pericolosa idea dell’evoluzione dell’uomo, come prospettata da Darwin) che noi siamo in tutto e per tutto primati (“scimmie”):

The mental abilities of chimps are, in general terms, remarkably similar to those of humans. For instance, both humans and chimps understand things in the here and now. Chimps, like humans, can recall and learn from the past. Moreover, they anticipate future events. And chimps, like humans, are able to make inferences about what other members of their species are thinking. Chimps understand and can read the intentions of others based on behavior and other visual cues – a very human trait. This allows them to infer the decision-making strategies of other.¹⁹

Contrariamente a quello che criticano molti commentatori, tanto fra gli psicologi che fra i linguisti, nessuno crede che le scimmie antropoidi possano attualmente acquisire un linguaggio equivalente a quello umano. Il punto su cui vi sono parecchie evidenze scientifiche, dice Evans, è l’esistenza di precursori, i quali suggeriscono una qualche forma di continuità fra il linguaggio umano e altre forme di comunicazione animale, in particolare le forme evolutivamente antecedenti di comunicazione tra i primati:

¹⁷ GRAFFI – SCALISE, *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica. Terza edizione*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ EVANS, *The language myth. Why language is not an instinct*, p. 43.

But, as we shall see before, there is now a large body of evidence that, many objective commentators believe, points to rudimentary precursors of human-like grammar in non-humans. The caveats are crucial, of course. What we are dealing with is rudimentary and a precursor.²⁰

Per questo motivo, non è un caso che, secondo Tomasello, apprendimento, flessibilità e attenzione al partner siano elementi centrali della modalità comunicativa umana:

La mia tesi centrale in queste conferenze è che se vogliamo capire come gli esseri umani comunicano tra loro usando una lingua, e come questa competenza possa essere nata nel corso dell'evoluzione, dobbiamo capire prima come gli umani comunicano tra loro usando i gesti naturali. [...] E che dire del linguaggio? La nostra ipotesi è che le convenzioni linguistiche arbitrarie possano essere nate nel corso dell'evoluzione solo in un contesto di attività di collaborazione, coordinate da forme naturali di comunicazione gestuale in cui i partecipanti condividevano intenzioni e attenzione.²¹

Per Tomasello non solo il linguaggio umano si è sviluppato da un substrato comunicativo comune di tipo gestuale, condiviso con gli altri primati a noi più vicini, ma anche gli universali linguistici rappresentano il prodotto di un processo sociale di “convenzionalizzazione” a partire da questi materiali più grezzi, attraverso una selezione condivisa operata dal contesto della specifica comunità in cui sono sorti.

Come sottolineato da Hinzen e Mattos, tale corrispondenza tra il linguaggio e quella capacità o “pedagogia naturale” che ci ha permesso di acquisire informazioni culturali dalla comunicazione ancora prima di emettere le prime parole, si può rintracciare anche nei bambini di 10 mesi di età. Secondo i due autori, già a quell'età la produzione e la comprensione di gesti dichiarativi rappresentano l'espressione dello sviluppo della facoltà del linguaggio. La pedagogia naturale sarebbe quindi un aspetto della nostra capacità linguistica.²² Si delinea qui una prospettiva che lega strettamente linguaggio e apprendimento, in cui la pedagogia naturale assume il ruolo di una ‘prima sfida’ per il bambino.²³ Egli ha modo così di testare sé stesso e le sue potenzialità nell'atto di scambiare conoscenza attraverso la comunicazione interindividuale, utilizzando a tal fine le medesime strutture proprie del linguaggio. Si tratta di modelli mentali proto-grammaticali di tipo referenziale, utili per costruire frasi e periodi, i quali giocherebbero dunque per Hinzen e Mattos un ruolo fondamentale nello sviluppo cognitivo:

²⁰ *Ivi*, p. 45.

²¹ TOMASELLO, *Le origini della comunicazione umana*, pp. 16-21.

²² Otávio MATTOS – Wolfram HINZEN, *The linguistic roots of natural pedagogy*, “Front. Psychol”, 6, 1424, 2015, p. 1.

²³ *Ivi*, p. 9.

Our hypothesis is that children’s capacity to acquire and transmit knowledge through communication develops in connection with language. In this way, natural pedagogy is related to the emersion of proto-determiner phrases and this very fact gives us insight into why natural pedagogy transmits generic knowledge about kinds. The explanation is the following: sentence structures, but not determiner phrases, related information to sentential arguments and to a time span – i.e., a time that can precede, contain, or follow the time of utterance, as in the past tensed statement ‘the book was on the table’ (Klein, 1998, 2006). Therefore, when acquiring knowledge through natural pedagogy, infants seem to take assigned referents as ‘physical expressions of concepts’ in such a way that any new information about these referents automatically constitutes new information about the concepts to which these referents are associated.²⁴

Accenno soltanto, dovendolo tralasciare qui per motivi di spazio, all’importante dibattito relativo alla priorità nello sviluppo tra strutture linguistiche e gesti (In quale dei due si situa l’origine della comunicazione umana? Quale dei due si è evoluto prima?), che oppone l’ipotesi di Hinzen e Mattos alla già citata prospettiva di Tomasello e percorre tutto il loro saggio *The linguistic roots of natural pedagogy* in quanto principale referente critico. In ogni caso non si può non rilevare l’esistenza, nello scambio comunicativo intersoggettivo, di una stretta interdipendenza, radicata nel nostro essere animali sociali, tra la dimensione corporeo-gestuale (la pedagogia naturale) e quella linguistica. Paradossalmente le due prospettive citate si rinforzano vicendevolmente lungo questa intersezione, invece di negarsi e contrapporsi. Stiamo qui delineando una genealogia comunicativa di tipo evolucionistico, che lega le nostre capacità linguistiche (forse) specie-specifiche ai gesti propri dei nostri ‘cugini’: gli altri primati non-umani e in particolare le scimmie antropoidi o pongidi. Si sottolinea ancora, in maniera molto diversa rispetto agli innatisti sostenitori di un’origine autonoma del linguaggio, la connessione originaria tra parola e gesto, come fa Barenghi attraverso Corballis:

All’origine ci sarebbe stata una comunicazione gestuale e mimica che coinvolgeva l’intero corpo, a cominciare, naturalmente, dalle mani. In questa fase le emissioni avrebbero giocato un ruolo subalterno di rafforzamento e accompagnamento rispetto ai movimenti corporei (mani, dita, braccia), alle espressioni del volto, alla postura. In seguito, la voce avrebbe acquistato progressivamente rilievo, passando da una funzione ausiliaria e complementare a un ruolo sempre più autonomo. Detto in altri termini, il linguaggio verbale si sarebbe sviluppato non per accrescimento, ma per sottrazione.²⁵

Si tratta di una relazione forte, quella tra le parole e i gesti, di tipo necessario (cioè logicamente sussistente in tutti i casi possibili), ineliminabile anche per qualsiasi discorso

²⁴ *Ivi*, p. 7.

²⁵ Mario BARENGHI, *Cosa possiamo fare con il fuoco? Letteratura e altri ambienti*, Ed. Quodlibet Studio, Macerata 2013, p. 96.

psicologico, filosofico, ma anche pedagogico. Il pericolo di un oblio del corpo e della sua origine filogenetica, in favore di un apprendimento basato su modelli teorici astratti e vaghi, si nasconde sempre dietro l'angolo nel mondo dell'educazione, essendovi una forte connessione con le problematiche proprie di una psicologia dello sviluppo.

3. Utensili

Strettamente connesso all'origine stessa del gesto è l'utilizzo di strumenti. Come sottolineato efficacemente da Galimberti, riprendendo il paleoantropologo Leroy-Gourhan, l'utensile esiste solo nel gesto che lo rende tecnicamente efficace. La capacità gestuale rappresenta per questi due autori una caratteristica distintiva dell'umano rispetto all'animale:

Il passaggio alla presa diretta alla presa mediata e ingigantita dell'utensile, in cui è l'ordine della tecnica che l'uomo assume come testimonianza della sua differenza dall'animale, trova la sua giustificazione nel fatto che il corpo umano ha avuto la possibilità di trasferire nella mano il campo della sua relazione col mondo, per cui, da allora, come scrive Leroy-Gourhan, «è l'unico capace di gesti perché è il solo che ha esteriorizzato l'ordine degli strumenti».²⁶

In realtà, dalle recenti ricerche delle scienze particolari, sono sorte parecchie evidenze che sembrano contraddire criticamente questa pretesa di unicità specie-specifica e di totale discontinuità. Per quel che riguarda la capacità di simbolizzazione, secondo Tomasello e Call alcune specie di primati fisicamente manipolano ed esplorano oggetti con una certa flessibilità e complessità. Ma, nella maggior parte dei casi, queste manipolazioni fisiche non sembrano implicare esplicite rappresentazioni mentali. Tuttavia, alcune di queste manipolazioni di oggetti sembrano implicare rappresentazioni mentali esplicite, che vengono definite come una sorta di “gioco simbolico”. Il problema sembra risiedere nell'impossibilità di avere una vera e propria comunicazione linguistica con i primati, da cui sarebbe molto più semplice accertare l'esistenza di queste rappresentazioni. Tale impossibilità rende possibile anche interpretazioni differenti, che appaiono dunque del tutto equivalenti:

Another way that primates may employ mental representations in their manipulations of objects is in using them “symbolically”, or in pretense, to represent other objects. The problem is that symbolic play is difficult to identify in nonverbal organism (including human infants). For example, Goodall (1986) reported that a young chimpanzee “fished” for ants with a twig at a place where no ants were present, raising the possibility that he

²⁶ GALIMBERTI, *Il corpo*, pp. 164-165.

was imagining the presence of ants. Other interpretations of this behavior in terms of simple manipulative play with sticks are also possible, however.²⁷

Altre possibili situazioni di gioco simbolico sono state riportate in scimmie che sono state inserite da umani in contesti in cui erano presenti artefatti umani, sebbene anche qui, sembrano possibili altre interpretazioni equivalenti. Infatti, un classico esempio di gioco simbolico è quello eseguito dai bambini umani alle prese con i loro giocattoli, quando mimano attività che non hanno a che fare con la situazione presente, attraverso altri oggetti che rappresentano le entità protagoniste di tali attività immaginarie create dal bambino durante il suo gioco. Per esempio, tutte le quattro specie di grandi scimmie (gorilla, orangutan, bonobo e scimpanzé) sono state osservate nell'atto di giocare con le bambole, inscenando un numero di attività differenti come fare il bagno, nutrirsi ecc.²⁸ Tuttavia la questione è controversa e parecchio dibattuta. Si riscontra infatti una certa vaghezza e oscurità nell'attribuzione di capacità di simbolizzazione a questi comportamenti, dovuta ancora in particolare alla mancanza di una componente linguistica, che ne favorirebbe la comunicabilità e quindi la comprensione da parte dei ricercatori. Non si riesce a comprendere quale significato rivestono questi comportamenti per gli stessi primati, se essi conferiscono loro davvero un carattere rappresentazionale simbolico. Non è una caratteristica sicura nemmeno per i giochi degli infanti umani, che rappresentano la pietra di paragone comparativa per questi esperimenti. Secondo alcuni, questa interpretazione simbolica sembra essere più una proiezione propria degli adulti che li osservano, che l'effettiva attività mentale dei bambini durante il gioco, che si ipotizza essere dovuta ad un semplice comportamento di tipo imitativo. Questo porta molti ricercatori, non senza ragioni, ad essere scettici riguardo a queste conclusioni:

The main problem in these observations is that it is unclear what these behaviors mean for these individuals. Many investigators are even skeptical that the so-called symbolic play of human infants is something other than manipulative play with objects such as dolls those adults see as symbolic (e.g., Lillard 1993). In some cases, this play may be supplemented with the mimicking of adult behaviors with these objects: for example, dipping dolls into water (as the adult says "You're giving him a bath").²⁹

La conclusione generale di Tomasello e Call è che, sia nel caso dei primati che negli infanti umani, lo statuto simbolico o rappresentazionale di questi comportamenti non

²⁷ Michael TOMASELLO – Josep CALL, *Primate Cognition*, Oxford University Press, New York 1997, p. 69.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 70.

è chiaro, quindi apparentemente le altre specie di primati non sembrano avere la possibilità di poter ostentare gli stessi comportamenti di tipo “simbolico” tipici della specie umana, ad esse affine.³⁰ In un altro passaggio, si afferma comunque che non si hanno abbastanza prove e studi in merito per fornire conclusioni definitive alla questione del gioco simbolico nelle scimmie, anche se l’ipotesi di molti ricercatori è che vi sia all’opera una qualche forma di rappresentazione mentale dei bisogni relativi alla situazione da parte dell’individuo, soprattutto quando vi è in gioco la scelta corrispondente di un utensile o strumento adatto per risolvere il problema.³¹ La componente pratica, strettamente legata a problematiche fisiche concrete, sembra in ogni caso preponderante per quel che riguarda i primati non-umani, rispetto alle componenti meramente ideali o immaginative. Tali rappresentazioni sembrano essere di natura senso-motoria, quindi legate alla percezione dell’ambiente e al movimento più adatto da compiere in quella determinata situazione.

La maggior parte degli scienziati è del parere che il primo significativo aumento di volume cerebrale segnali l’origine del genere *Homo* e non è un caso che questo periodo di tempo sia anche contrassegnato dai primi reperti di utensili in pietra, tra 2 e 2,5 milioni di anni fa. Nell’insieme le due serie di prove vengono interpretate come una dimostrazione che la maggiore intelligenza dell’uomo ha consentito questo nuovo adattamento, in quanto risposta a determinati cambiamenti ambientali e climatici avvenuti in quel periodo:

In generale si ritiene che tutti questi sviluppi fossero fra loro correlati, poiché la comparsa del genere a cui l’umanità appartiene e l’invenzione della tecnologia sono entrambe la risposta delle popolazioni umane ancestrali alle variazioni climatiche ed ecologiche di quel tempo.³²

Tuttavia, come sottolinea anche Deacon, la transizione non è stata affatto così immediata, semplice e lineare come può sembrare da questa teoria predominante. Questa concezione si regge infatti su degli assunti che presentano vari punti deboli:

Innanzitutto, è grande la controversia sulle associazioni in questo periodo tra particolari specie fossili e utensili in pietra. In parte è da attribuirsi alla difficoltà di trovare reperti scheletrici inequivocabilmente associati con i primissimi utensili in pietra. In secondo luogo, l’identificazione delle specie fossili di questo periodo e della loro associazione con discendenze di ominidi precedenti e successive è anch’essa fluida. È un ulteriore riflesso

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, pp. 97-98.

³² Ian TATTERSALL, *Il cammino dell’uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, a cura di L. Montixi Comoglio, Bollati Boringhieri editore, Torino 2011, p. 116.

della natura frammentaria delle prove, oltrech  il risultato della evidente diversit  di forme concomitanti.³³

I ricercatori non sono concordi: in base al tipo di reperto consultato, vi sono diversi candidati papabili. Si   scatenata infatti una accesa disputa sul numero di specie rappresentate nelle raccolte fossili tanzaniane e keniane (che comprendono anche ominidi “robusti”, appartenenti cio  al genere *Homo Erectus*, oltre ad *Homo habilis* e all'*Australopithecus Africanus*), su quali reperti dovrebbero essere ascritti a una certa specie e quali a un'altra, e infine sulla denominazione delle specie:

Questa disputa   ben lontana dall'essere risolta, ma   perlomeno possibile avanzare l'ipotesi che in entrambe le regioni, e in questo arco di tempo, fossero esistite due specie: una forma arcaica confrontabile, seppure a grandi linee, con *A. Africanus*; e una seconda, *Homo habilis* (compreso 1470), dal cervello pi  voluminoso e proporzioni del corpo un po' pi  simili alle nostre. Se   cos , sembra ragionevole concludere – sebbene sia impossibile provarlo – che *Homo habilis* fu l'artefice degli strumenti in entrambe le regioni.³⁴

Inoltre, potrebbe persino non esistere alcun carattere biologico che distingua i fossili del primo fabbricante di utensili in pietra da chi non ne fabbricava e usava, essendo la fabbricazione degli utensili un'abilit  appresa, trasmessa da individuo a individuo. Si tratta quindi di un fatto culturale, non espressamente biologico e quindi non rilevabile da differenze anatomiche di tipo morfologico.

Vi   da aggiungere, come giustamente sottolinea ancora Tattersall, che la fabbricazione di utensili utilizzabili richiede il possesso di determinate abilit  cognitive, quali la comprensione delle propriet  del materiale impiegato e delle leggi fisiche sottese. Esperimenti attuati con gli scimpanz  riguardanti proprio la fabbricazione di utensili sono falliti. La presenza di utensili in pietra rappresenta comunque un segnale di un certo divario cognitivo, di non precisabile entit , con le antropomorf . In *Homo habilis* tale fabbricazione sembra essere stata un'attivit  dotata di una certa pianificazione, organizzazione e ripetibilit :

Ma la cosa pi  importante   che la fabbricazione di schegge utilizzabili richiede, oltre a notevoli capacit  manuali, la comprensione delle propriet  intrinseche del materiale impiegato e delle leggi fisiche della frattura concoide. Occorre una notevole sottigliezza per capire in qual modo si debba colpire una pietra con un'altra esattamente con l'angolazione necessaria per staccare una scheggia utilizzabile; e, come abbiamo visto, a quanto pare questo compito   molto superiore alle capacit  del pi  brillante degli scimpanz . Non ha importanza che il cervello dei primi artefici di strumenti avesse

³³ DEACON, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, p. 333.

³⁴ TATTERSALL, *Il cammino dell'uomo. Perch  siamo diversi dagli altri animali*, p. 117.

dimensioni modeste: conta molto di più il fatto che essi avevano superato lo stadio cognitivo delle antropomorfe, sebbene non sappiamo di quanto.³⁵

In un periodo successivo di circa duecentomila anni alla comparsa di *Homo Ergaster*, attorno ai 1,5 milioni di anni fa, si osserva addirittura un'innovazione culturale veramente notevole: l'entrata in scena di un nuovo strumento, il bifacciale acheuleano. Si tratta di strumenti piatti, a forma di mandorla, accuratamente scheggiati su entrambe le facce allo scopo di ottenere una forma simmetrica. Per i loro molteplici impieghi sono stati definiti «il coltello multiuso del Paleolitico». Essi riflettevano uno schema standardizzato, presente nella mente dell'artefice prima dell'inizio del processo di lavorazione.³⁶ L'elemento radicalmente nuovo fu la presenza evidente di un "modello" ideale dell'oggetto nella mente dell'artefice. È importante osservare infatti come non vi sia stata un'improvvisa e brusca sostituzione tecnologica, ma che si sia trattato di un processo graduale, non privo di sovrapposizioni e utilizzi paralleli delle due tecnologie:

I vecchi manufatti non scomparvero con l'avvento dei nuovi: gli strumenti olduvaiani continuarono ad essere costruiti per un lungo periodo insieme con i bifacciali acheuleani di accurata fattura. E sebbene le testimonianze siano frammentarie, non vi sono molte indicazioni che i modi di vita dei nuovi ominidi siano stati alterati sostanzialmente dall'introduzione della nuova tecnologia. Ovviamente, il concetto del tutto nuovo (il «modello di riferimento» presente nella mente dell'artefice) sottostante all'industria acheuleana lascia intravedere un progresso cognitivo da parte degli artefici degli strumenti, come anche il fatto che in tempi successivi essi fossero costruiti in «laboratori» specializzati, nei quali sono state trovate grandi quantità di prodotto finito.³⁷

Deacon sostiene che nemmeno le barriere tra specie sono assolute, riguardo alla trasmissione d'informazione, dato che i primi utensili precedono la comparsa del genere *Homo*: vi è anche la possibilità che essi fossero un manufatto degli australopitechi. Da questo si deduce che non possiamo essere sicuri che tutti i fruitori di utensili fossero nostri antenati. Tattersall avanza un problema in parte simile riguardo al minimo cambiamento culturale avvenuto nel passaggio tra *Homo ergaster* e *Homo habilis*, che potrebbe apparire di primo acchito «controintuitivo», se non si riflette poi sulle logiche sottese all'evoluzione culturale e tecnologica:

Perché una nuova specie – che inevitabilmente si è formata da una precedente – dovrebbe necessariamente portare con sé una nuova tecnologia? Fische o culturali che siano, le innovazioni possono comparire in un solo luogo, ovvero *entro* la specie. Qualsiasi individuo

³⁵ *Ivi*, p. 118.

³⁶ *Ivi*, p. 126.

³⁷ *Ivi*, p. 126.

sia portatore di un nuovo carattere genetico, o inventi una nuova tecnologia (che è una cosa diversa) non può, dopotutto, differire troppo dai propri genitori.³⁸

Qui vediamo un eccellente esempio di un modello che ha caratterizzato l'evoluzione della nostra linea di discendenza, in cui l'innovazione anatomica è preceduta indipendentemente da quella tecnologica: nuove specie e nuove tecnologie non sono direttamente correlate.³⁹

Per fare un altro esempio, tratto da Deacon, per gran parte della loro evoluzione, non vi sono riscontri di modificazioni della struttura cerebrale che ci fanno ipotizzare che gli australopitechi utilizzassero simboli. Questo successe intorno a 2,5 milioni di anni fa, ma, sempre secondo Deacon, la comunicazione simbolica e i primi sistemi simbolici fiorirono nelle popolazioni di australopitechi con cervelli dotati di un'organizzazione interna molto simile a quella delle grandi scimmie attuali, che quindi non erano adatti all'apprendimento di simboli.⁴⁰ È molto probabile che questo sistema comunicativo non attecchì, che le prime facoltà simboliche fossero soggette a periodici fallimenti. Per quale motivo? Probabilmente per via dei fragili adattamenti sociali vigenti in quelle popolazioni.

Questo perché, durante la fase iniziale dell'adattamento simbolico, deve essere stato necessario un considerevole supporto esterno, di natura sociale per corroborare un qualsiasi sistema simbolico, per quanto semplice potesse essere. Si tratta del primo germe di quella dimensione sociale e intersoggettiva, così importante per lo sviluppo dei simboli, come sottolineato anche da Tomasello, riguardo allo sviluppo di tale capacità di simbolizzazione nell'ontogenesi dei bambini. L'intersoggettività sembra essere stata una componente importante per la produzione simbolica fin dai suoi timidi e precari esordi. La cultura ha da sempre avuto bisogno di una solida base sociale per svilupparsi. L'introduzione degli utensili in pietra, grazie all'adattamento ecologico ad una nuova nicchia di cacciatori-raccoglitori di carogne in essi implicito, sembrerebbe denotare proprio tale complicazione socio-ecologica. Le società degli ominidi dovevano diventare più complesse se volevano supportare la comunicazione simbolica. Questo rovescia radicalmente il problema e l'impostazione causa-effetto, esattamente (non è una mera coincidenza) com'era accaduto per il rapporto con la grandezza del cervello: «Allora, utensili in pietra e simboli devono essere entrambi architetti della transizione *Australopithecus-Homo*, non la conseguenza».⁴¹ Il problema di determinare quale tra le molte potenziali specie fossili, presenti 2 milioni di anni fa, potrebbe essere il nostro

³⁸ *Ivi*, p. 125.

³⁹ *Ivi*, pp. 126-127.

⁴⁰ DEACON, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, pp. 334-335.

⁴¹ *Ivi*, p. 335.

antenato passa perciò in secondo piano come importanza rispetto all'osservare come in tali adattamenti si stessero sviluppando i semi delle future caratteristiche culturali distintive del genere umano.

Infine, non avremo purtroppo mai la possibilità di ascoltare il linguaggio dei nostri antenati preistorici. In loro assenza, si è tentati di usare le tracce della cultura materiale preistorica come indice della loro complessità mentale e linguistica. Ci riferiamo ai vari ritrovamenti, avvenuti in diversi paesi, di iscrizioni, pitture e incisioni, all'interno di caverne abitate in epoca preistorica.

Deacon sottolinea come però il ragionamento sottointeso a questo tentativo valga solamente in una direzione e non sia reversibile. È infatti attendibile prevedere che una cultura che costruisce strumenti complessi abbia un'infrastruttura simbolica altrettanto raffinata; inoltre, le testimonianze di una simbolizzazione esterna duratura rappresentano i sintomi di una funzione sociale di quest'attività, del fatto che aveva quella base sociale stabile indispensabile per la sua trasmissione. Tuttavia, il problema principale sta nel fatto che non è detto che, se il medesimo ragionamento vale in un senso, allora esso vale necessariamente anche nell'altro. L'assenza di ritrovamenti di manufatti simbolici non significa l'assenza di un certo tipo di produzioni. Noi non possiamo mai escluderlo:

In breve, i manufatti archeologici sono tra le poche finestre attraverso cui intravedere i meccanismi dell'attività «mentale» di una società preistorica.

Il problema è che la stessa logica non vale se l'invertiamo. Anche se dai manufatti deduciamo le condizioni sociali essenziali per produrli, dalla loro assenza non possiamo con la stessa disinvoltura dedurre l'assenza di determinate condizioni sociali, e di certo non possiamo evincerne l'assenza delle potenzialità per produrle.⁴²

Si può avere un'efficace analogia, osservando gli errori in cui sono caduti gli antropologi del diciannovesimo secolo, per colpa del pregiudizio eurocentrico, nell'analizzare le culture di altri popoli umani a loro contemporanei. Nel Novecento in antropologia si comprese che il livello tecnologico di una società non è un fattore di previsione della complessità del suo linguaggio o della ricchezza simbolica delle sue produzioni e delle sue tradizioni culturali. In generale, data proprio la specificità simbolica per cui si è evoluto il cervello umano, il membro tipo di ogni società possiede nella sua mente la stessa dose di informazione linguistica e culturale. La mancanza di materiale archeologico può quindi essere soltanto il marcatore di una serie di variabili storiche ed ecologiche che hanno selezionato oggetti simbolici di un tipo piuttosto che di un altro, ad essere durevoli nel tempo. Un altro problema, strettamente correlato al

⁴² *Ivi*, p. 353.

primo, è proprio che i manufatti archeologici da noi rinvenuti rappresentano un campione molto parziale delle tracce materiali di una cultura, perché la conservazione nei secoli è possibile solo per una certa tipologia di oggetti, all'interno di habitat particolari.⁴³

I manufatti sono costituiti, nella quasi totalità, da materiale estremamente deperibile. Ancora si deve sottolineare come la ricchezza simbolica non sia valutabile solo sulla base di oggetti fisici. La maggior parte dell'uso di simboli in una determinata cultura è infatti incorporata in rituali, consuetudini e regole di vita quotidiana.⁴⁴ La sola cultura materiale non rappresenta un criterio sufficiente per individuare le caratteristiche dell'attività simbolica. Questo ci porta a concludere che «i manufatti non sono indicatori attendibili delle facoltà mentali, e che l'assenza di manufatti non implica una mancanza delle potenzialità di produrli».⁴⁵ Tuttavia tale cautela metodologica, attenta al contesto di contorno (sia materiale che sociale) e ad evitare troppo facili speculazioni affrettate, è stata purtroppo ignorata quando si è trattato di considerare l'evoluzione del linguaggio e dell'intelligenza dei nostri antenati. Quasi sempre, per la maggior parte degli studiosi, vigeva il tacito presupposto operativo: «Utensili semplici, mente semplice»,⁴⁶ il quale portò ad una serie di interpretazioni, che poi si è spesso scoperto essere collegate ad una datazione erronea. Ad esempio, nel caso di *Homo erectus*, per quel che riguarda il passaggio verso popolazioni più recenti, si assistette ad una tendenza verso un'espansione del volume cerebrale. Il loro cervello e forme simboliche si stavano co-evolvendo, seppur i loro strumenti non evolvessero alla medesima velocità. Anche per i Neandertaliani la classica immagine stereotipata dei bruti ottusi non ha più alcun fondamento scientifico. In particolare, viene messa in dubbio – dopo le più recenti scoperte di utensili di vario tipo, di una raffinata lavorazione dell'osso e dell'avorio e di ornamenti di foggia artistica – l'ipotetica inferiorità delle loro capacità linguistiche rispetto a quelle degli esseri umani moderni, come confermato anche dalle ricerche di paleo-neurologia:

Tutto ciò rende difficile sostenere che migliori utensili e una cultura più sofisticata distinguevano uno di questi due gruppi umani quasi-moderni e che fecero la differenza tra la sua espansione e la scomparsa dell'altro gruppo. In particolare, mette in dubbio l'ipotesi che questa sostituzione vada imputata a un'ipotetica inferiorità delle capacità linguistiche dei Neandertaliani. Neurologicamente parlando, sembra probabile che i Neandertaliani fossero moderni a pieno titolo e mentalmente nostri simili. Possedevano un volume cerebrale leggermente superiore ai valori moderni, e una statura di poco

⁴³ *Ivi*, pp. 353-354.

⁴⁴ *Ivi*, p. 354.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 355.

inferiore. Possiamo perciò fare la seguente estrapolazione: che le proporzioni interne delle loro strutture cerebrali erano compatibili con una facoltà simbolica equivalente agli umani anatomicamente moderni.⁴⁷

Questa revisione si ripercuote naturalmente, in maniera alquanto interessante, pure sulle ipotesi relative alla scomparsa dei Neandertaliani, che non stiamo ad approfondire in questa sede.

4. Conclusioni e implicazioni per la narrazione del corpo in ambito pedagogico

L'attenzione antropologica per l'intreccio tra gesto, parola e utilizzo di strumenti mi sembra centrale tanto per la filosofia quanto per chi si occupa professionalmente di etologia umana, linguistica o educazione: si tratta, a mio parere, di settori disciplinari che vanno avvicinati ed interconnessi nella ricerca di soluzioni a problematiche condivise.⁴⁸ Questa attitudine formativa trasversale e interdisciplinare si ritrova ad esempio, assieme alla consapevolezza della complessità del linguaggio corporeo e alla necessità di aprire la comunicazione a molteplici linguaggi, non casualmente anche in un ambito come la pedagogia del corpo, che vuole far vivere il corpo nei contesti educativi.

Il corpo racconta, perché ogni narrazione ha alla propria base il corpo, sorgendo da esso come sua fonte primaria. Si tratta di una “prospettiva somatopsichica”: corpo e parola, azione e riflessione non sono separabili nella pratica formativa. La dicotomia tra corpo e parola è fuorviante, dal momento che corpo e parola, azione e simbolizzazione, si intrecciano in ogni relazione educativa.⁴⁹ Le descrizioni usate da Gamelli sullo sfondo sensoriale originario entro cui abbiamo imparato a nominare il mondo, entrando in relazione/comunicando con gli altri attraverso il nostro corpo (in primis nella relazione primaria di accudimento con la nostra madre), non si discostano troppo da quelle usate da Barenghi e Corballis e non sembrano lontane nella visione

⁴⁷ *Ivi*, p. 359.

⁴⁸ Mi permetto di rinviare a due mie tesi universitarie – la prima sull'interconnessione tra scienze cognitive, biologia e filosofia; la seconda tra linguistica e pedagogia: Davide RUSSO, *La simbolizzazione nell'uomo e negli altri animali. Un'interpretazione biologica dell'animal symbolicum*, Università degli Studi di Milano 2014, Tesi Magistrale in Scienze Filosofiche (relatore: Prof. R. Pettoello, correlatore: Prof. D. Pievani); Davide RUSSO, *Topi giungla e narrazioni. Il dibattito contemporaneo sulla ricorsività come universale linguistico*, Università degli studi di Milano Bicocca 2020, Tesi Triennale in Scienze dell'Educazione (relatrice: Prof. F. Da Milano).

⁴⁹ Ivano GAMELLI – Chiara MIRABELLI, *Non solo a parole. Corpo e narrazione nell'educazione e nella cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 11-16.

d'insieme nemmeno da Tomasello, nonostante il diverso linguaggio specialistico utilizzato:

Agli esordi della nostra vita abbiamo iniziato ad apprendere attraverso il corpo della nostra mamma, imponendo un nome alle cose del mondo dentro e fuori di noi mentre vedevamo, udivamo, toccavamo, gustavamo, annusavamo; su questo sfondo sensoriale è cresciuta l'avventura del pensiero e la sua possibilità di mantenere-sospendere-prolungare-astrarre quell'originaria modalità, biologicamente fondata, di essere-in-relazione. L'attenzione per il corpo nel mondo della formazione, ben oltre ogni nostalgia regressiva, deriva essenzialmente dal bisogno di non rimuovere (come perlopiù e per molto tempo è accaduto nei luoghi dell'educazione) questa consapevolezza, ricercando forme adeguate a valorizzare modi comunicativi globali, analogici e flessibili.⁵⁰

Nota bibliografica

Mario BARENGHI, *Cosa possiamo fare con il fuoco? Letteratura e altri ambienti*, Ed. Quodlibet Studio, Macerata 2013.

Ernst CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. IV: *I sistemi posthegeliani*, Tomo primo: *La scienza esatta. L'idea della conoscenza nella biologia e le sue trasformazioni*, Einaudi, Torino 1958.

Terrence W. DEACON, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, a cura di S. Ferraresi, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2001.

Géraud De CORDEMOY, *Discorso fisico della parola. Con la lettera a Gabriel Cossart S.ŷ.*, a cura di Ettore Lojacono, Editori Riuniti, Roma 2006.

Vyvyan EVANS, *The language myth. Why language is not an instinct*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2013.

Ivano GAMELLI, *Pedagogia del corpo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

Ivano GAMELLI – Chiara MIRABELLI, *Non solo a parole. Corpo e narrazione nell'educazione e nella cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

Giorgio GRAFFI – Sergio SCALISE, *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica. Terza edizione*, Edizioni il Mulino, Bologna 2013.

⁵⁰ Ivano GAMELLI, *Pedagogia del corpo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, p. 77.

- Otávio MATTOS – Wolfram HINZEN, *The linguistic roots of natural pedagogy*, “Frontiers in Psychology”, 6, 1424, 2015, pp. 1-12.
- Davide RUSSO, *La simbolizzazione nell'uomo e negli altri animali. Un'interpretazione biologica dell'animal symbolicum*, Università degli Studi di Milano 2014, Tesi Magistrale in Scienze Filosofiche (relatore: Prof. R. Pettoello, correlatore: Prof. D. Pievani).
- Davide RUSSO, *Topi giungla e narrazioni. Il dibattito contemporaneo sulla ricorsività come universale linguistico*, Università degli studi di Milano Bicocca 2020, Tesi Triennale in Scienze dell'Educazione (relatrice: Prof. F. Da Milano).
- Patrizia TABOSSI, *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, ed. Il Mulino, Bologna 1994.
- Ian TATTERSALL, *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, a cura di L. Montixi Comoglio, Bollati Boringhieri editore, Torino 2011.
- Michael TOMASELLO – Josep CALL, *Primate Cognition*, Oxford University Press, New York 1997.
- Michael TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, a cura di L. Anolli, edizioni Il Mulino, Bologna 2005.
- Michael TOMASELLO, *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina Editore, traduzione di S. Romano, Milano 2009.

IL CORPO TRA FATTUALITÀ E AUTOTRASCENDIMENTO: UN'ECCENTRICITÀ INSUPERABILE

Maria Teresa SPERANZA

(Università degli studi di Napoli Federico II)

Abstract: Introducing the existence of innate ideas, a cognitive principle prior to experience and independent of it, placed outside the body centrality of the subject of knowledge, Leibnitz, in his *Nouveaux Essais* highlights the “eccentric” nature of subjectivity, that is situated in the self-transcendence of conscience. While the intellect is the stable foundation of knowledge as a formal and *a priori* element, the sensible experience, according to the gnosological dualism considered, is the material and a *posteriori* element. But the sensible experience itself, understood as an action of perceiving and not as a perceived content, cannot in turn be considered, like the intellect, an *a priori* and therefore founding element of knowledge? The concept of monad, in fact, leads to a new concept of knowledge. According to the monadology, the knowledge of the world is always corporally mediated so the body is always and inevitably the centre of representation of the world. The body is always the subject of experience, never just an object or instrument of knowledge. Leibnitz therefore seems to have taken an important step in the direction of overcoming the ontological dualism, as he considered the monad as a unitary substance that represents the world by virtue of its being a body (*Leib*). Yet in the Leibnizian text no reference is made to the question of the corporal *a priori*, that is intuited and recognized, but not adequately treated and placed within the monadistic universe. Even with the principle of psychophysical indifference conquered by German philosophical anthropology, it was not possible to overcome the unbridgeable gap that separates man from himself: the self-transcendence of consciousness therefore seems to be an ineliminable characteristic of the human being that qualifies him as “being eccentric” par excellence.

Keywords: body, knowledge, intellect, self-transcendence, consciousness.

«*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*».¹ La tesi, sostenuta da Leibniz nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765) con l'obiettivo di scardinare l'empirismo di Locke, assegna all'intelletto un primato sulla percezione sensibile: l'intelletto, nel suo processo di costruzione del sapere scientifico, è considerato, in base all'affermazione iniziale, condizione di possibilità della conoscenza, che precede e

¹ Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765, tr. it. Massimo Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma, 1982, p. 237.

fonda l'esperienza sensibile. In risposta alla critica lockiana alle idee innate, esposta ne *An Essay of human understanding* (1690), Leibniz ne aveva sostenuto l'esistenza completando la sopracitata affermazione, già presente nella gnoseologia aristotelico-scolastica, con «*excipe: nisi ipse intellectus*». Introducendo l'esistenza di un principio conoscitivo anteriore all'esperienza e da essa indipendente, posto al di fuori della centricità corporale della soggetto della conoscenza e perciò di natura metafisica, Leibniz mette in evidenza la natura "eccentrica" della soggettività, ossia il suo situarsi nell'autotrascendimento di una coscienza che fa del proprio sé un oggetto al pari di altri oggetti, ossia fa della conoscenza sensibile il materiale su cui operare l'astrazione di categorie eterne e universali, come se fossero forme delineate dalle venature di un blocco di marmo, da far affiorare a colpi di scalpello, ossia mediante l'uso della ragione:

Se nel marmo vi fossero venature che delineassero la figura di Ercole a preferenza di altre, questo marmo vi sarebbe in qualche modo predisposto e la figura dell'Ercole vi sarebbe in qualche modo innata, benché sarebbe necessario pur sempre un certo lavoro per scoprire queste venature, per ripulirle togliendo ciò che impedisce loro di apparire.²

La ragione, quindi, ricava da se stessa le idee eterne e universali, necessarie per categorizzare la realtà, portando alla luce per mezzo della riflessione predisposizioni e tendenze che già possiede, senza ricavarle dall'esperienza. *L'intellectus ipse*, in base alla gnoseologia Leibniziana, si pone perciò come il dato a priori della conoscenza, ossia quell'elemento che, non derivando dall'esperienza, la precede e la rende possibile, ossia pensabile. L'esperienza costituisce invece il dato a posteriori della conoscenza, ossia fornisce all'intelletto il materiale con cui costruire il sapere scientifico, materiale da rielaborare mediante le forme a priori dell'intelletto. Ebbene, mentre l'intelletto si pone come fondamento stabile della conoscenza in quanto elemento formale e a priori, l'esperienza sensibile, in base al dualismo gnoseologico preso in esame, si pone come l'elemento materiale e a posteriori.

Ma l'esperienza sensibile stessa, intesa come azione del percepire e non come contenuto percepito, non può essere considerata a sua volta, al pari dell'intelletto, un elemento a priori e dunque fondativo della conoscenza? Nulla è nell'intelletto se prima non è stato nella sensibilità, tranne l'intelletto stesso. Ma si potrebbe anche dire "tranne il senso stesso", *nisi ipse sensus*. I nostri sensi possono forse essere esperiti nello stesso modo in cui facciamo esperienza dell'oggetto percepito? L'atto del vedere o dell'ascoltare può essere esperito nello stesso modo in cui percepiamo un colore o un suono, ossia l'oggetto dell'esperienza sensibile, oppure deve annoverarsi tra le

² *Ivi*, p. 25.

condizioni di possibilità della conoscenza? Se Leibniz si fosse limitato a considerare la corporeità come mero accessorio del soggetto della conoscenza, non si porrebbe alcun tipo di questione, considerando l'adesione all'innatismo con la conseguente critica all'empirismo lockiano affidata ai *Nouveaux Essais*. Ma nel suo universo monadistico Leibniz fa del corpo il centro di rappresentazione del mondo da parte della monade, per cui la conoscenza del mondo è sempre, inevitabilmente, mediata dalla sensibilità, che, come uno specchio, riflette un'immagine in cui si compendia la totalità dell'universo, vista da una particolare prospettiva, ossia quella del corpo proprio della monade. La questione del *sensus ipse*, ossia del riconoscimento di un a priori sensibile nell'universo monadistico, si pone nella misura in cui per Leibniz non esiste alcun'altra conoscenza del mondo al di fuori della prospettiva generata dalla corporeità della monade, ossia dal suo *point de vue*, eppure la sensibilità non viene considerata, al pari dell'intelletto, una condizione a priori della conoscenza. Di fatto, però, è così che viene intesa dal filosofo, ossia come un presupposto fondativo della conoscenza del mondo esterno, al punto che ogni rappresentazione del mondo è sempre curvata sull'individualità unica e irripetibile di ciascuna monade. A ogni monade, perciò, corrisponde una prospettiva del mondo:

Come una medesima città, guardata da punti differenti, sembra tutt'altra e come moltiplicata secondo le prospettive, così accade, analogamente, che, per la molteplicità infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi che però non sono che le prospettive di un unico universo, secondo i diversi punti di vista di ciascuna monade.³

Karl Otto Apel nel suo saggio *L'a priori corporale della conoscenza* si interroga sul risvolto della tesi leibniziana presa in esame. Posto che l'*intellectus ipse* è considerato come quella condizione che rende possibile la pensabilità della conoscenza sensibile, e per questo resta escluso dall'ambito della stessa sensibilità, resta da stabilire se il *sensus ipse* – ossia la sensibilità in sé – appartenga al mondo empirico e quindi sia esperibile al pari dei suoi stessi oggetti, oppure se, in quanto condizione a priori della conoscenza, non appartenga al mondo empirico e quindi non sia esperibile al pari dei suoi stessi oggetti. Il problema sorge quando proviamo a collocare il *sensus ipse*, perché situarlo nell'intelletto sarebbe problematico, ma porlo all'interno nella sensibilità lo sarebbe ancor di più. Affermare che nell'intelletto vi sia l'a priori corporale della conoscenza significa negare il presupposto fondamentale del discorso, ossia la suddivisione tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale. Dire che l'a priori della sensibilità risieda nella sensibilità stessa significa contraddire un altro fondamento dell'argomentazione,

³ Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Le principes de la philosophie, par monsieur Leibniz*, 1714, tr. it. Salvatore Cariatì, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001, p. 181.

ossia la distinzione tra a priori e a posteriori, tra la condizione di possibilità dell'esperienza e l'esperienza stessa. Ciò che si trova nella sensibilità non può essere la sensibilità stessa, ossia il *sensus ipse*, perché il *sensus ipse* deve essere quel presupposto inesplicito che rende possibile l'esperienza e che quindi deve necessariamente trovarsi al di fuori, ossia in una posizione di eccentricità rispetto alla percezione sensibile. La gnoseologia kantiana, secondo Apel, non risolve la questione, lasciando immutato il quesito iniziale:

«Non vi è nulla nell'intelletto che non fosse prima nei sensi, a parte l'intelletto stesso». – S'intende con ciò far chiaramente riferimento a una netta disgiunzione tra ciò che è empirico e ciò che è a priori nella nostra conoscenza [...] In tal modo sarebbe per esempio da interpretare la formula dal punto di vista kantiano. Ma poiché già qui dissentiamo, ci chiediamo: come la mettiamo con i sensi stessi? Appartengono essi a ciò che è empiricamente dato, oppure alle condizioni di possibilità dell'esperienza?⁴

Rimane da stabilire, invariabilmente, l'ambito di appartenenza del *sensus ipse*, ossia delle condizioni formali e a priori della percezione: esse ricadono fuori o dentro la sensibilità? Per tentare di dirimere la questione potremmo allora servirci della tradizionale distinzione ontologica tra anima e corpo. Platone nel *Teeteto*, come ricordato da Apel, afferma che i sensi non sono che strumenti con cui la nostra anima percepisce gli oggetti:

Può darsi quindi che la problematica da noi definita si dissolva come una difficoltà solo apparente: ciò che si nasconde nell'occhio come *sensus ipse*, che non si può esperire e che in quanto tale è condizione trascendentale di possibilità del vedere, coinciderebbe in ultima istanza con l'*intellectus ipse*, mentre l'occhio in quanto organo corporale apparterebbe a ciò che nel mondo è empiricamente dato. In tal misura la frase leibniziana sarebbe effettivamente da comprendere e giustificare nel senso di una netta disgiunzione tra ciò che a priori e di empirico vi è nella conoscenza.⁵

Questo assunto gnoseologico (dualismo a priori-a posteriori) poggia sul dualismo ontologico di matrice cartesiana: se nella conoscenza umana vi è un elemento derivante dall'esperienza (empirico-a posteriori) e uno indipendente dall'esperienza (formale-a priori) è perché nell'uomo stesso viene riconosciuta una duplice natura, *res cogitans* e *res extensa*. Finché intenderemo l'uomo come una diade di anima e corpo allora nella nostra conoscenza ci sarà un elemento che deriva dal corpo, ossia quello a posteriori ed empirico, e un elemento indipendente dal corpo, che ha sede giocoforza nell'anima. Leibniz con il suo concetto di monade ha provato a superare le difficoltà connesse al

⁴ Karl Otto APEL, *L'a priori corporale della conoscenza*, "Discipline Filosofiche", 12, 1, 2002, pp. 299-300.

⁵ *Ivi*, p. 300.

dualismo cartesiano, in particolare il rischio di identificare l'uomo con un'astratta sostanza pensante. La monade non è esteriormente legata al proprio corpo, essa forma con il corpo una realtà unitaria, al punto da non poter entrare in relazione con il mondo se non attraverso la mediazione del proprio corpo. Ma prima della conoscenza mediata dalla corporeità ve n'è una senza alcun punto di prospettiva, ossia la percezione che la monade ha del suo proprio corpo:

Benché quindi ogni monade creata rappresenta il mondo intero, essa rappresenta con particolar chiarezza il corpo [*Körper*] che le spetta in modo speciale e di cui costituisce l'*entelecheia*. E poiché questo corpo, in conseguenza del legame che tiene insieme l'intera materia con la pienezza universale, esprime il mondo intero, così anche l'anima rappresenta il mondo intero rappresentando questo corpo che le appartiene in modo così singolare.⁶

Dunque il contenuto percettivo della monade è di due tipi: immediato se l'oggetto della rappresentazione è il suo proprio corpo, mediato se l'oggetto della rappresentazione è il mondo intero, che si rispecchia nella monade attraverso il suo corpo. Il corpo proprio è allora centro di rappresentazione del mondo e nessuna conoscenza è possibile senza questo centro di mediazione, tranne la conoscenza del corpo stesso, ossia il *sensus ipse*. A questo punto dobbiamo chiederci se il corpo inteso come centro di rappresentazione del mondo (*Leib*) sia trattabile filosoficamente allo stesso modo del corpo oggetto di esperienza (*Körper*). Acquisendo la prospettiva platonica e cartesiana possiamo considerare il corpo sia come soggetto della conoscenza (anzi come strumento di cui l'anima si serve per conoscere il mondo) sia come oggetto della conoscenza, ossia il corpo proprio inteso alla stregua degli altri oggetti e degli altri corpi. Acquisendo invece la prospettiva leibniziana questa distinzione cade: la conoscenza è sempre corporalmente mediata per cui il corpo è sempre e inevitabilmente centro di rappresentazione del mondo, ossia sempre soggetto dell'esperienza, mai solo oggetto o strumento della conoscenza:

Pare essere qui ben più richiesta – in quanto condizione di possibilità di una rappresentazione del mondo – un'identificazione del soggetto della conoscenza con il corpo in quanto corpo vissuto [*mit dem Körper qua Leib*]; detto in altri termini: un «essere-il-corpo» [*Den-Leib-Sein*] anziché un «avere-il-corpo-(di-fronte-a-sé)» [*Den-Körper-(sich-gegenüber-)haben*].⁷

Leibniz sembra dunque aver compiuto un passo importante in direzione del superamento del dualismo ontologico, in quanto ha considerato la monade come

⁶ LEIBNIZ, *Monadologia*, p. 264.

⁷ APEL, *L'a priori corporale*, p. 302.

sostanza unitaria che si rappresenta il mondo in virtù del suo essere un corpo (*Leib*). Eppure nel testo leibniziano non si fa alcun riferimento alla questione del *sensus ipse* e l'a priori corporale, pur essendo intuito e riconosciuto, non viene adeguatamente trattato e collocato all'interno dell'universo monadistico. Dinanzi all'inspiegabilità di una sostanza pensante che agisce su una sostanza materiale e viceversa, essendo la *res cogitans* e la *res extensa* di differente struttura, rispettivamente finalistica e meccanicistica, Leibniz intende il suo concetto di monade come sintesi di "anima" e "*point de vue*", ossia unione di un principio metafisico e di un principio corporeo, considerato come centro di rappresentazione del mondo.

Leibniz, certo, cerca di pensare col concetto di monade l'unità metafisica di anima e corpo [*Körper*] (così come quella di soggetto e mondo esterno), ma si vede nello stesso tempo costretto ad attribuire alla differenza di aspetto tra il mondo esterno corporale e mondo interiore spirituale un conto più salato di quello attribuito da qualsiasi pensatore precedente. Ciò avviene col teorema dell'armonia prestabilita o, più precisamente, della dipendenza ideale tra l'ordine meccanicistico del mondo corporale e il mondo finalistico e morale del mondo interiore e spirituale delle monadi. Col rifiuto, che ne deriva, di ogni effetto reciproco tra corpo e anima, o tra soggetto e mondo esterno, viene tratta l'estrema conseguenza del dualismo sostanziale cartesiano.⁸

Come rilevato da Apel, il teorema dell'armonia prestabilita non fa che acuire le difficoltà prodotte dal dualismo cartesiano, perché il risvolto della teoria sul versante gnoseologico implica una netta separazione tra conoscenza razionale e sensibile, oltre che un rapporto di forma-contenuto tra le due. Se però la sensibilità assurge a condizione a priori della conoscenza qualificandosi non solo come il contenuto materiale dell'esperienza ma come quel presupposto inesperto che precede la percezione dei dati sensibili, allora la questione della collocazione del *sensus ipse* resta insoluta. Essa può essere adeguatamente affrontata solo sconfessando il dualismo ontologico, ossia considerando l'anima e il corpo non come due sostanze distinte, ma come aspetti diversi di una sostanza unitaria.

Dimentichi dell'esperienza corporea, Cartesio, Malebranche, Leibniz hanno dovuto inventare rispettivamente la ghiandola pineale, la coincidenza occasionale, l'armonia prestabilita per spiegare quell'operazione magica per cui la rappresentazione coscienziale di un movimento suscita nel corpo quel movimento. Il problema si risolve senza artifici se si rinuncia a concepire il corpo come meccanismo in sé e la coscienza come quell'essere per sé che, nell'isolamento della sua autonomia, impartisce ordini e, invece di partire dalla

⁸ *Ivi*, p. 301.

coscienza che riduce il corpo a oggetto tra altri oggetti, si parte dal corpo come quel veicolo che introduce al mondo, perché al mondo originariamente dischiuso.⁹

Finché corpo e coscienza sono considerati come due sostanze eterogenee tenute insieme da un agente esterno il tema dell'a priori corporale della conoscenza non può essere adeguatamente affrontato, poiché la sua collocazione resta impigliata del dualismo logico-ontologico, mentre la corporeità viene inevitabilmente ridotta a oggetto o strumento della conoscenza sensibile, benché essa preceda e fondi qualsiasi relazione tra uomo e mondo, come lo stesso Leibniz aveva intuito. L'oggetto della conoscenza sensibile può essere trasformato in simbolo per il pensiero e dunque può acquisire una natura meramente logica solo nella misura in cui esso è entrato in una relazione sensomotoria con il corpo, ma non nel senso che il corpo fornisce alla coscienza il materiale su cui operare *successivamente* le sue astrazioni. Corpo e coscienza, come Spinoza aveva affermato, non sono che due attributi diversi di una medesima sostanza,¹⁰ perciò la nostra corporeità deve essere intesa non come materia bruta governata da un principio autocosciente, piuttosto deve essere concepita essa stessa come una sostanza intelligente, pensante e autocosciente. Questo cambiamento di paradigma implica il definitivo superamento del dualismo cartesiano e un ripensamento della natura umana operato a partire da una sintesi tra filosofia e scienze naturali, abbandonando ogni prospettiva di carattere metafisico.

È questo l'orientamento adottato dall'antropologia filosofica tedesca, che, a partire dalla conferenza di Darmstadt del 1927 tenuta da Max Scheler, delinea i presupposti, il metodo e l'obiettivo di un nuovo indirizzo di ricerca filosofica. La linea adottata da questa corrente di pensiero si fonda sulla necessità di riconfigurare l'immagine dell'uomo, messa in crisi dalla teoria darwiniana, che la priva della sua specificità ontologica e del suo valore morale, facendo dell'uomo un animale che si differenzia dagli altri animali solo in virtù di una più complessa organizzazione psichica. Il fine dell'antropologia filosofica consiste quindi nel delineare una nuova visione dell'uomo, unitaria e antimetafisica, che lo distingua dalle altre specie viventi non per una differenza di grado ma di essenza. Il metodo adottato da Scheler, come pure da Plessner e Gehlen, prevede un confronto programmatico con i risultati delle scienze biologiche che, negli anni tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, avevano conosciuto un notevole sviluppo e avevano profondamente influenzato la riflessione filosofica, al

⁹ Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 200.

¹⁰ Cfr. Baruch SPINOZA: «Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante» (Proposizione I, Parte seconda, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677, tr. it. Remo Cantoni e Maria Brunelli, *Etica*, UTET, Torino 2005, p. 131) e «L'estensione è un attributo di Dio, cioè Dio è cosa estesa» (Proposizione II, *ibid.*).

punto che, scrive Scheler: «Se c'è un compito filosofico che la nostra epoca chiede di risolvere con ogni urgenza, esso consiste in un'antropologia filosofica».¹¹ Già in uno scritto del 1926, *Mensch und Geschichte*, Scheler aveva affermato: «In circa diecimila anni di storia siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato completamente un problema a se stesso, in cui egli non sa più che cos'è, ma nel contempo sa anche che non lo sa»,¹² annunciando quello che sarebbe diventato il progetto di una nuova antropologia filosofica, le cui linee programmatiche verranno delineate alla conferenza di Darmstadt dell'anno successivo. Il contenuto della conferenza fu poi trascritto in un testo, edito nel 1928 (anno in cui l'autore scomparve prematuramente), dal titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Scheler considera le antropologie filosofiche della tradizione occidentale ormai superate dalle scienze moderne, che impongono una visione antimetafisica dell'uomo e un definitivo superamento del dualismo cartesiano, poiché esso impedisce di cogliere e descrivere in modo esaustivo le leggi che governano l'esperienza umana e la sua relazione con il mondo.

In questa prospettiva il filosofo sceglie di indagare la soggettività a partire dal corpo, in rapporto al regno animale e vegetale; tuttavia egli, pur elaborando un paradigma antropologico nuovo, tracciava una nuova forma di dualismo, opponendo alla struttura organica della soggettività (*Leben*) un principio capace di “dire di no alla vita” (*Geist*). Esaminando le teorie biologiche e psicologiche allora in vigore, Scheler elabora una visione organica e unitaria dell'essere umano, adottando il concetto psicofisicamente neutrale di comportamento e quello di apertura al mondo. L'essere umano è aperto al mondo in quanto la sua costituzione organica non lo vincola a un *habitat* specifico, ma gli consente di adattarsi a molteplici condizioni climatiche e ambientali, in virtù di una mancata specializzazione organico-istintuale.

Analizzando la «gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche nell'ordine in cui sono state via via poste in evidenza dalla scienza»,¹³ Scheler comincia dal grado più basso, proprio del mondo vegetale, che consiste in un generico impulso di crescita e riproduzione, privo di sensazione, rappresentazione e coscienza, ossia di qualsiasi forma di *re-flexio* della vita su se stessa. Per questo motivo viene definito impulso *extatico*, ossia incapace di ritornare su stesso, autoavvertirsi e segnalare i propri stati organici a un centro. Nella gerarchia delle forme essenziali di vita psichica, all'impulso segue

¹¹ Max SCHELER, *Mensch und Geschichte*, 1926, in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120-144; tr. it. R. Racinaro, *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, p. 62.

¹² *Ibid.*

¹³ Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, in *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 7-72; tr. it. Maria Teresa Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2010, p. 118.

l'istinto, indagato a partire dal metodo behaviorista, che si stava affermando proprio all'inizio del ventesimo secolo. Il comportamento istintivo è caratterizzato da un ritmo rigido e costante, dall'utilità per la specie e da un automatismo che non deriva da acquisizioni dovute all'abitudine, all'addestramento o all'intelligenza. All'istinto seguono due forme più evolute di vita psichica: la memoria associativa e l'intelligenza pratica, che tendono entrambe a integrare il comportamento istintivo. La memoria associativa è propria di quegli organismi che apprendono per prove ed errori, mentre l'intelligenza pratica consiste nella capacità di adottare comportamenti inediti per far fronte a situazioni mai precedentemente sperimentate.

L'essere umano dispone di tutte le facoltà prese in esame, a differenza del regno vegetale, che possiede solo la prima, e di alcune specie animali, che ne possiedono solo alcune. Tuttavia, vi sono specie animali più evolute che condividono con l'essere umano la complessa organizzazione della vita psichica, pertanto l'essenza specifica dell'uomo va rintracciata in un principio assolutamente altro rispetto a qualsiasi forma di energia fisica e psichica:

Il principio nuovo si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come «vita». Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente uomo, non è un nuovo stadio della vita – e neppure *una* delle sue manifestazioni, la «psiche» –, *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo, che come tale non può essere ricondotto all'«evoluzione naturale della vita»; ma semmai, solo al fondamento ultimo delle cose stesse; a quello stesso fondamento, dunque, di cui la «vita» non è che *una* manifestazione.¹⁴

Lo spirito (*Geist*), infatti, trascende la corporeità ed è capace di opporvisi negando la realizzazione di ogni impulso vitale, poiché l'uomo è l'unico essere vivente capace di sospendere l'appagamento dei propri impulsi rimandandone la realizzazione a un futuro che potrebbe restare anche solo immaginario: l'uomo è l'essere capace di comportamento ascetico, di sopprimere la pressione dei propri bisogni e di considerare le cose del mondo nella loro essenza, ossia nel loro “essere in sé”, non nel loro “essere per noi”. Superando l'interesse vitalistico, lo spirito configura una dimensione di autotrascendimento in cui si disvela l'autentica essenza dell'essere umano; tuttavia nell'opposizione di *Geist* e *Leben* si realizza un nuovo dualismo che preclude la possibilità di costruire un'immagine unitaria e antimetafisica dell'essere umano:

La grande fortuna ottenuta dal breve saggio scheleriano si può in un certo senso anche spiegare come una soluzione di compromesso. Essa elaborava un paradigma antropologico nuovo, ma in fondo veicolava al suo interno elementi della più tradizionale

¹⁴ *Ivi*, p. 158.

metafisica. Di fatto la critica al dualismo cartesiano contenuta nel saggio approdava a una nuova forma di dualismo. Scompare il concetto idealistico di “ragione”, ma compare quello di *Geist*, concepito in opposizione maniche a quello di *Leben*.¹⁵

Eppure, una volta guadagnata l'unità psicofisica dell'essere umano, l'antropologia filosofica, nelle sue diverse ramificazioni, sembra imboccare sempre la via dell'autotrascendimento, dell'insanabile lacerazione che oppone l'Io a se stesso, intravedendo in quella frattura della soggettività la radice dell'essenza dell'uomo. È questa la strada intrapresa anche da Gehlen nel suo ricorso al concetto di *Entlastung*, ossia di esonero, inteso come possibilità di sospendere sia la pressione degli stimoli esterni sia quella delle pulsioni interne. Tra tutte le specie viventi, infatti, solo l'essere umano ha la capacità di interporre uno iato tra impulso e azione, poiché è proprio nella capacità di agire, ossia di trasformare la natura in senso utile alla propria vita, che si rinviene il tratto specifico e caratterizzante della natura umana.

La sospensione degli impulsi vitali dà avvio a un processo di *Körperausshaltung* che non consisterebbe più nel *Geist*, un principio qualitativamente differente all'organico, addirittura opposto alle funzioni vitali. La *Körperausshaltung* nell'antropologia gehleniana risiede nella stessa struttura dell'umana esperienza e consiste in un meccanismo che progressivamente esonera il corpo da funzioni di ordine fisico per ricavarne energie da reimpiegare in funzioni superiori, come il linguaggio e l'autocoscienza. Nella ricerca di nuovi approcci alla teoria dell'uomo Gehlen ispira le sue riflessioni sulla corporeità alla filosofia di Schopenhauer:

Proprio questa ultima è però la prima conquista positiva e valida di Schopenhauer: egli filosofa infatti 'avendo come filo conduttore il corpo'. La filosofia idealistica – si può prendere in considerazione sia Descartes sia Kant oppure Fichte – parte appunto dalla coscienza e considera il mondo, e anche la propria persona, a partire dalla sua datità, ossia come fatto della coscienza. Nella filosofia della ragion pura per questo motivo il corpo (come anche il linguaggio) non viene messo in risalto e le conosciute 'deduzioni' del corpo, con le quali si è cimentato Fichte, sono esempio ammonitore. Nella misura in cui dunque Schopenhauer colloca proprio al centro della sua filosofia la reale *azione del corpo*, ha già rotto il quadro della filosofia della coscienza». ¹⁶

In *Der Mensch*, Gehlen individua nella corporeità agente il principio di sviluppo dell'autocoscienza, intesa non come un ente esterno al mondo organico e a esso in

¹⁵ Salvatore GIAMMUSO, *Il senso dell'antropologia filosofica*, “Discipline Filosofiche”, 13, 1, 2003, p. 48.

¹⁶ Arnold GEHLEN, *Die Resultate Schopenhauer*, 1938, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *I risultati di Schopenhauer*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1983, pp. 62-63.

qualche modo agganciato, ma come la naturale espressione di una corporeità capace di autotrascendersi e riflettere su di sé:

La formula generale suonerebbe così: la coscienza, volta all'esterno, è anzitutto un espediente al servizio della perfezione del processo organico, e dunque, per sua essenza, incapace – né è a ciò determinata – di conoscere questo processo. Il vero scopritore di questa formula è Schopenhauer [...]. A un certo grado di complicazione del processo vitale – in quanto cioè esistano esseri *dotati di movimento* – sorge la coscienza, in primo luogo come percezione e sulla base delle complessive condizioni organiche, il che ne implica l'inderivabilità, per essenza, da sé medesima. La sua prestazione, del tutto palesemente è nella sua teleologia in ordine allo svolgersi di processi vitali complicati e soggetti ad ardue condizioni. [...] anche le prestazioni simboliche superiori della coscienza sono messe a partito per rendere possibili processi vitali superiori di direzione, subordinazione e cooperazione.¹⁷

Occorre precisare in che modo Gehlen intende il rapporto corpo-coscienza: affermare che la coscienza “sorge dal corpo” non implica un'eterodirezione del corpo da parte della coscienza, come se un principio spirituale guidasse la parte organica dell'individuo, al pari di un timoniere con la sua nave. Nella sostanza stessa dell'essere umano la coscienza è espressione dei processi vitali, emerge dai tessuti organici come forma di autotrascendimento del corpo, che, nell'autoavvertimento estraniato della propria attività, nel percepire se stesso come se fosse altro da sé, si autoesperisce decentrandosi e in questo progressivo distanziamento dal suo centro rivela la sua natura pensante e autocosciente. Ragione, coscienza, linguaggio non sono dunque facoltà “aggiunte” alla corporeità, ne sono piuttosto una sua manifestazione.

L'uomo non è un animale con qualcosa in più: la ragione; né come l'animale vive in un ambiente, ma conduce la sua vita in un mondo. Si tratta qui del fatto che in lui non è che il pensiero si innesti sul corpo, migliorandone le prestazioni, ma che il suo, già nella sensibilità e negli atti motori, è per natura un corpo pensante. Così se anche a governare la sua esperienza non è dall'alto lo spirito, ma dal basso le pulsioni, egli la propria esistenza pure la consuma nello spirito. [...] la specifica costituzione organica nella quale siamo, per così dire, insediati, non è una causa che ha per effetto la realtà dello spirito, ma rappresenta l'aspetto somatico dell'unico processo che è la cultura. La nostra esperienza non è fisica e psichica, come fosse nello stesso tempo disposta su due piani distinti eppure convergenti, ma in quanto tale è insieme fisica e psichica perché sta in un'unità più ampia; [...]. Non è allora che l'uomo si serva dell'intelligenza come di un mezzo per dominare la realtà, ma facendo dell'intelligenza la sua realtà, perché è un corpo intelligente, promuove la vita in generale con la sua propria.¹⁸

¹⁷ Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, V. Klostermann, Frankfurt 1940; tr. it. Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 98.

¹⁸ Vittorio D'ANNA, *L'uomo tra natura e cultura*, CLUEB, Bologna 2001, pp. 70-71.

La specificità irriducibile della vita umana consiste proprio nella capacità di autotrascendimento del corpo, nella sua capacità di collocarsi al di fuori del proprio centro e al contempo restarvi saldamente insediato, proprio come per Leibniz il corpo proprio della monade esperisce se stesso sia direttamente, quando si vive dall'interno percependo i propri stati, sia indirettamente, quando genera la prospettiva per mezzo della quale conoscere il mondo. Ricordiamo che per Leibniz la conoscenza del mondo è sempre mediata dalla corporeità, poiché nel corpo proprio della monade si rispecchia l'intero universo ma visto da una particolare prospettiva e per l'uomo non c'è alcun altro modo di relazionarsi con le cose se non attraverso la mediazione della propria corporeità. Ebbene, nel suo disporsi nei confronti delle cose, l'essere umano assume una posizionalità eccentrica, che, secondo Plessner costituisce la caratteristica specifica e distintiva dell'essere umano, unico essere capace di distanziare la propria corporeità dal qui e ora del momento presente e farne uno specchio in cui racchiudere e riflettere la totalità del mondo. Proprio questo particolare rapporto tra l'io e le cose qualifica l'essere umano nella sua irriducibilità rispetto a qualsiasi altro essere vivente.

La relazione io-mondo costituisce il carattere posizionale dell'organismo, ossia ciò che lo distingue dalla materia inorganica. Gli organismi poi a loro volta si distinguono tra loro in base al grado di posizionalità: il corpo delimita l'organismo e al contempo la dischiude al mondo, rendendolo al contempo indipendente e correlato all'ambiente circostante. Ora, mentre la vita dell'animale si risolve completamente nella relazione dialettica con l'ambiente circostante, quella dell'uomo non è rinchiusa nell'orizzonte di vita delimitato dal suo corpo, ma è aperta al mondo, ha una natura "eccentrica".

L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro. Esperisce contenuti nel campo circostante, proprio ed estraneo; può anche acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo, un Se stesso, ma non «si» vive. [...] il corpo complessivo non è ancora diventato pienamente riflessivo. [...] Nel grado animale la riflessività completa è impedita al corpo vivente. Il suo essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato. Qui, allora, è ancora aperta una possibilità di realizzazione. La tesi è che essa sia riservata all'uomo.¹⁹

Al pari del corpo della monade, che può leggere in se stesso la realtà del mondo soltanto dopo essersi distanziato da sé, ossia soltanto dopo essersi posto al di fuori di sé per poter scorgere in se stesso la realtà riflessa del mondo, così anche la soggettività per Plessner può autocostruirsi soltanto decentrandosi e ponendosi alla periferia del

¹⁹ Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928; tr. it. Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 312-313.

proprio campo posizionale, in una forma di autotrascendimento che rende possibile per l'uomo la costituzione della propria autocoscienza.

Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante. Come Io, l'uomo non sta più nel qui ed ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale. La perdita dello spazio e del tempo viene vista come perdita del proprio essere esteriore, quindi si deduce che l'uomo non esiste solo per se stesso, bensì "in se stesso", cioè come fondamento di se stesso.²⁰

L'autotrascendimento del corpo, tuttavia, non conduce affatto a un livello di vita superiore rispetto all'animale, né può ricomporre l'unitarietà infranta del proprio essere, che, pur avendo guadagnato l'identità di fisico e psichico, resta comunque lacerata nel muoversi su questo duplice livello di vita: uno concentrico, legato al qui e ora, governato dagli impulsi e immediatamente legato alla vita e un altro eccentrico, capace di autoriflessione, di conoscenza disinteressata, di atti spirituali. Libero dalla pressione dell'organico, l'uomo può allontanarsi dalla propria centricità, ma mai distaccarsene definitivamente, poiché essa, come una risacca, lo rispinge inesorabilmente verso di sé. Così l'uomo

esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare.²¹

Nota bibliografica

Karl Otto APEL, *L'a priori corporale della conoscenza*, "Discipline Filosofiche", 12, 1, 2002.

Vincenzo CAPPELLETTI, *Alle origini della philosophia anthropologica*, Guida, Napoli 1985.

Vittorio D'ANNA, *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001.

Ubaldo FADINI, *Antropologia "negativa" e teoria delle istituzioni in Arnold Gehlen*, "Cultura e scuola", 82, 1982, pp. 119-128.

²⁰ *Ivi*, pp 361-362.

²¹ *Ivi*, p. 315.

- Ubaldo FADINI, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Ubaldo FADINI, *Le peripezie dell'umano: la composizione dell'io in A. Gehlen*, "Paradigmi", 5, 1984.
- Giovanni FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972.
- Umberto GALIMBERTI, *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Arnold GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1961; tr. it. Salvatore Cremaschi, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, a cura di Vallori Rasini, il Mulino, Bologna 2005.
- Arnold GEHLEN, *Der Mensch Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, V. Klostermann, Frankfurt 1940; tr. it. Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Arnold GEHLEN, *Die Resultate Schopenhauer, 1938*, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *I risultati di Schopenhauer in Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1983.
- Arnold GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di Eugenio Mazarella, Guida, Napoli 1983.
- Salvatore GIAMMUSSO, *Il corpo consapevole. Le arti d'Oriente e l'integrazione della vita adulta. Contributo a una fenomenologia interculturale*, Mimesis, Milano 2009.
- Salvatore GIAMMUSSO, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000.
- Salvatore GIAMMUSSO, *Il senso dell'antropologia filosofica*, "Discipline Filosofiche", 13, 1, 2003.

- Alberto GUALANDI (a cura di), *L'uomo, un progetto incompiuto*, 2 voll., “Discipline filosofiche”, 12 e 13, 2002 e 2003.
- Alberto GUALANDI, *La logica antropobiologica della storia. Una rilettura critica di “Urmensch und Spätkultur”*, “Etica & Politica”, XII, 2, 2010, pp. 178-223.
- Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Le principes de la philosophie, par monsieur Leibniz*, 1714; tr. it. Salvatore Cariatì, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765; tr. it. Massimo Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Michelantonio LO RUSSO, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996.
- Mario MARINO, *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.
- Ferruccio MASINI, *La via eccentrica*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
- Sergio MORAVIA, *Filosofia e sapere antropologico*, “Quaderni della fondazione S. Carlo”, Mucchi, Modena 1986.
- Maria Teresa PANSERA, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano 2001.
- Maria Teresa PANSERA (a cura di), *Il paradigma antropologico di A. Gehlen*, Mimesis, Milano 2005.
- Maria Teresa PANSERA, *L'Uomo e i Sentieri della Tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998.
- Maria Teresa PANSERA, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*, Studium, Roma 1990.
- Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928, in *Gesammelte Schriften*; tr. it. Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Vallori RASINI, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2008.

Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, Reichl, Darmstadt, in *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976; tr. it. Maria Teresa Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2010.

Max SCHELER, *Mensch und Geschichte*, 1926, in *Philosophische Weltanschauung*, *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120- 144; tr. it. R. Racinaro, *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988.

Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; tr. it. Remo Cantoni e Maria Brunelli, *Etica*, UTET, Torino 2005.

MARX E L'EMBODIED COGNITION¹

Pietro GAROFALO e Felice CIMATTI

(Università degli Studi di Palermo e Università della Calabria)

Abstract: In this essay the attempt will be to read Marx's historical materialism from the point of view of the Radical Embodied Cognitive Science (RECS). The contribution is divided into three main sections. In the first paragraph, the "entity realism" of Anthony Chemero is discussed. Using Gibson's notion of affordance, Chemero's attempt is to overcome the dualism between subject and object on one hand; on the other hand, to consider reality more as a net of relations rather than of "entities". These assumptions are discussed taking into account Marx's works. In the second paragraph, the attempt to put into contact the contemporary debate on materialism with Marx's historical materialism is justified. In the third paragraph, the key role played by the body in the human knowledge process of reality and the relevance of labour as anthropological and gnoseological category in order to put into question the opposition between subject and object in Marx's philosophy are underlined.

Keywords: Marx, Materialism, Body, Need, Embodied Cognition.

1. Per un materialismo incarnato

Il libro "manifesto" della Radical Embodied Cognitive Science (RECS), del filosofo Anthony Chemero, si apre con un attacco contro Hegel (precisiamo, contro quello che Chemero pensa essere il pensiero di Hegel), in particolare contro un approccio "scientifico" che privilegierebbe le argomentazioni logico-trascendentali rispetto a quelle empiriche. In questo senso Chemero si oppone all'idealismo (anche se la sua definizione di idealismo è piuttosto curiosa: l'idea secondo cui «the world disappears whenever I close my eyes»²). Quanto al suo modello "filosofico" Chemero lo definisce "entity realism" – a sua volta ispirato da quello di Hacking.³ Si tratta di un realismo che permette di evitare sia l'idealismo, perché la RECS crede nel mondo, ma crede anche che gli organismi viventi interagiscano con e cambino effettivamente il corso del mondo. Quindi a Chemero serve un realismo che non si limiti ad affermare

¹ I due autori hanno progettato e discusso in modo congiunto il lavoro presentato in questo saggio, tuttavia il primo paragrafo è da attribuire a Felice Cimatti, il secondo e il terzo a Pietro Garofalo.

² Anthony CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, The MIT Press, Boston 2009, p. 149.

³ Ian HACKING, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

l'indipendenza del reale rispetto ai pensieri umani (e non umani; la RECS è molto liberale su questo punto, il pensiero non è in alcun senso una prerogativa solo umana); occorre infatti tenere in conto che i soggetti viventi “costruiscono” il proprio mondo.

La nozione chiave della RECS è quella di “affordance”, che Chemero riprende dallo psicologo “ecologico” Jerome Gibson.⁴ Da un punto di vista filosofico una “affordance”, in effetti, è un'entità non semplice da classificare.⁵ Prendiamo il caso di una superficie piana, come il terrazzo condominiale di un palazzo. Per un essere umano quella superficie piana è un “affordance” che “significa” LOCOMOZIONE BIPEDE. Per un gabbiano è un “affordance” che “significa” (se non ci sono troppi umani a disturbare) LUOGO IN CUI POTER FARE UN NIDO. Per un pesce non è una “affordance”. Le “affordances” sono specie-specifiche, cioè “esistono” solo per una certa specie vivente, e in particolare esistono solo all'*interfaccia*⁶ fra una determinata costituzione psico-corporea e una altrettanto determinata configurazione materiale. Prendiamo proprio il caso dell'affordance LOCOMOZIONE per un essere umano. Il fatto che su una superficie piana sia possibile spostarsi attraverso il movimento di piedi e gambe non è certo un'apparenza soggettiva; allo stesso tempo non per ogni forma di vita quella superficie “significa” la stessa affordance. In più una affordance dipende da come è fatto il mondo “in sé”: una superficie piana fatta di gomma morbida non consente la locomozione umana, almeno non nello stesso modo in cui lo consente una superficie rigida. In questo senso una affordance è allo stesso tempo “soggettiva” e “oggettiva” perché dipende dagli “interessi” biologici di una certa forma di vita come dalle intrinseche caratteristiche dei materiali che la istanziano.

Ma questo in fondo significa che un'affordance non ha nulla a che fare con la soggettività e l'oggettività intese in modo astratto e dualistico. L'affordance in fondo è il *lavoro* che ogni specie vivente deve fare per sopravvivere nel mondo naturale. Per questo, tornando alla RECS, «entity realism [...] does not depend on representations»:⁷ il mondo della RECS non è né il disincarnato mondo dei “pensieri” (umani e non) sulle cose ma nemmeno quello delle cose prese a sé, bensì è il mondo delle interazioni bio-sociali e storiche fra cose e viventi. Per questo il concetto fondamentale di questo realismo è quello di “affordance”: «an affordance, [...] is a resource that the environment offers any animal that has the capabilities to perceive and use it. As such, affordances are meaningful to animals—they provide opportunity for particular kinds of behavior. Thus affordances are properties of the environment,

⁴ Jerome GIBSON *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

⁵ Felice CIMATTI, *La mente come risuonatore*, “Sistemi intelligenti”, anno VII, 2, 1995, pp. 263-286.

⁶ Laura TRIPALDI, *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, effequ, Firenze 2020.

⁷ CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 194.

but taken relative to an animal».⁸ Inteso in questo senso quello della RECS è una forma di realismo, tuttavia è un realismo che tiene conto della presenza dei viventi nel mondo naturale. Pertanto, è un realismo che non si limita agli umani, dal momento che ogni specie vivente modifica e costruisce il “suo” ambiente “naturale”.⁹ Ma questo significa che si tratta di un materialismo “storico”, dal momento che il mondo naturale è appunto sempre “lavorato” dagli organismi che lo vivono e, appunto, trasformano in continuazione.

Che materialismo è, allora, quello della RECS? È un materialismo che non considera la presenza della vita, e non solo di quella umana, qualcosa che “semplicemente” si aggiunge alla materia “inanimata”. In effetti prendere sul serio il fatto biologico che la vita, in tutte le sue forme, modifica l’ambiente, significa porre al centro dell’ontologia non la nozione di ente bensì quella di relazione: «affordances are relations».¹⁰ Il mondo è fatto di relazioni, non di cose. E le cose, a loro volta, sono esse stesse relazioni ad un livello più elementare. Se questo modo di intendere il materialismo fa tornare in mente quello che una volta si chiamava “materialismo dialettico” non ci si sbaglia:

Dialectical materialism enters the natural sciences as the simultaneous negation of both mechanistic materialism and dialectical idealism, as a rejection of the terms of the debate. Its central theses are that nature is contradictory, that there is unity and interpenetration of the seemingly mutually exclusive, and that therefore the main issue for science is the study of that unity and contradiction, rather than the separation of elements, either to reject one or to assign it a relative importance.¹¹

In effetti, forse quello che più manca alla RECS (è uno dei non pochi svantaggi di essere marxisti senza nemmeno poterselo dire) è la consapevolezza che quella che prende corpo in una “affordance” non è una relazione “armonica” fra organismo e ambiente: gli animali, i viventi in genere, si scontrano fra loro e con il mondo. Il *lavoro* è sempre duro. Una spia lessicale di questa mancanza è che nel libro di Chemero la

⁸ *Ivi*, p. 136.

⁹ John ODLING-SMEE, Kevin LALAND, Marcus FELDMAN, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton University Press, Princeton 2003; Felice CIMATTI, *Biologia e dialettica nell’animale umano*, in Alberto BURGIO (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 273-295; Felice CIMATTI, *Cervello e storia. Attualità della psicologia marxista*, in Pietro GAROFALO e Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017, pp. 39-50; Mark TANAKA, Peter GODFREY-SMITH, Benjamin KERR, *The Dual Landscape Model of Adaptation and Niche Construction*, “Philosophy of Science”, 87, 3, 2020 <https://doi.org/10.1086/708692>.

¹⁰ CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 141.

¹¹ Richard LEVINS, Richard LEWONTIN, *The Dialectical Biologist*, Aakar Books, Delhi 2009, p. 133.

parola “work” compare decine di volte, benché *mai* nel senso di lavoro fisico, reale (è sempre usato per fare riferimento alla letteratura scientifica, cioè in fondo alle idee: se non ti accorgi di essere un materialista alla fine diventi un idealista).

Per accostare il materialismo storico alla RECS c'è un punto, tuttavia, che bisogna precisare, e che spiega perché abbiamo fatto riferimento al materialismo dialettico. Marx si occupa degli umani, la storia è affare nostro, della specie *Homo sapiens*. La RECS, e così la relazione con il marxismo può diventare reciproca, si applica invece a tutti i viventi, umani e non, animali e non. In questo senso occorrerà rileggere alcuni passi celebri, ad esempio dei *Manoscritti economico-filosofici*, provando a immaginare che Marx *in realtà* stia riferendosi non soltanto agli esseri umani. Proviamo a vedere qualche caso più specifico: «L'*Enciclopedia* di Hegel comincia con la *Logica*, e termina col *pensiero puro speculativo* e con il *sapere assoluto*, con lo spirito che è cosciente di sé e si comprende da sé stesso». ¹² In questo modo, osserva Marx, «lo spirito filosofico non è altro che lo spirito estraniato del mondo, che pensa nell'ambito della proprio autoestraneazione, cioè si comprende astrattamente». ¹³ Nei termini della RECS questo procedimento è quello della scienza cognitiva classica, quella basata sulle rappresentazioni mentali, che quindi non parte dalle effettive relazioni viventi, bensì da una posizione “idealista”, appunto, da delle forme “mentali” indipendenti rispetto alle relazioni reali fra i corpi. Per questo crediamo che sia corretto sostenere che la nozione di “affordance” disattiva il dualismo fra soggetto e oggetto: infatti «affordances do depend on the existence of some animal that could perceive them, if the right conditions were met. Because affordances, the primary perceivables according to ecological psychology, depend in this way on animals, the ontology of ecological psychology is not a simple form of realism. It is a form of realism about the world as it is perceived and experienced — affordances, which are inherently meaningful, are in the world, and not merely projected onto it by animals». ¹⁴ Marx sarebbe stato d'accordo, perché il problema è appunto superare questa autoposizione del mentale rispetto alla natura e alla storia. Con l'avvertenza, ricordiamolo, di estendere la prospettiva materialista a tutti i viventi: «la *Logica* [...] il valore speculativo *ideale* dell'uomo e della natura ... – l'essenza dell'uomo e della natura diventata completamente indifferente di fronte a ogni determinatezza reale e perciò diventata irrealità – il *pensiero alienato*, e che perciò astrae dalla natura e dell'uomo reale; il *pensiero astratto*. *L'esteriorità di questo pensiero astratto* ...

¹² Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Ergänzungsband*, vol. I, Dietz, Berlin 1968, tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, p. 155.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 150.

la *natura*». ¹⁵ Che cos'è, infatti, che caratterizza “filosoficamente” la RECS se non proprio una critica radicale alla “esteriorità” del pensiero rispetto al corpo e alla natura? Un pensiero, infatti, «la cui esistenza reale è l'*astrazione*?». ¹⁶

Criticare l'astrazione significa criticare ogni descrizione del vivente che lo prenda dapprima in considerazione come entità separata dalle sue attività vitali, come se da una parte esistesse il vivente, la sua “essenza” vitale, e poi in un secondo momento le sue “azioni” nel mondo: «quindi, come l'*essenza*, l'*oggetto* sono enti ideali, così il soggetto è sempre *coscienza* o *autocoscienza*; o meglio, l'*oggetto* appare solo come *coscienza astratta*, l'uomo solo come *autocoscienza*». ¹⁷ Quello che manca è appunto il carattere reale della relazione del vivente con la vita (il vivente non è nient'altro che questo ininterrotto relazionarsi), manca l'*affordance* come pura relazione, manca il *lavoro* della vita: «(radical) embodied cognitive science, with its focus on action, needs a realism that moves away from theory to focus on *practice*». ¹⁸ Anche su questo punto Marx è d'accordo, manca proprio la dimensione trasformativa del lavoro, una trasformazione che coinvolge allo stesso tempo il mondo e lo stesso vivente che lavora il mondo. Questo momento che è contemporaneamente trasformativo del mondo e autotrasformativo di sé, Marx lo ritrova nella *Fenomenologia dello Spirito*, libro infatti che almeno in parte sfugge alla sua critica:

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del *proprio* lavoro. ¹⁹

La RECS è allora un materialismo incarnato, cioè un materialismo basato sulla relazione e non sulla rappresentazione, sull'azione e non sul pensiero dell'azione: «entity realism, though, does not depend on representations. It depends not on what one thinks or theorizes but on what one does». ²⁰ Se si mette effettivamente al centro dell'attenzione quello che gli esseri viventi *fanno*, allora non solo il dualismo del soggetto e dell'oggetto collassa su sé stesso, ma la stessa natura – a tutti i livelli – diventa un'entità storica. Marx parla solo dell'“uomo”, ma “basta” mettere al suo posto “animale” o

¹⁵ MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 155.

¹⁶ *Ivi*, p. 156.

¹⁷ *Ivi*, p. 158.

¹⁸ CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 192.

¹⁹ MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 158.

²⁰ CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 194.

meglio ancora “vivente” (stiamo ancora assistendo a quanto e come un “semplicissimo” virus abbia potuto cambiare le condizioni della vita sulla terra)²¹ perché la RECS si riconosca (finalmente) marxista: «il comportamento *reale*, attivo dell’uomo con sé stesso come essere che appartiene ad una specie, o l’attuazione di sé come essere reale appartenente ad una specie, cioè come essere umano, è possibile soltanto quando egli esplica realmente tutte le *forze* proprie della sua *specie* – ciò che di nuovo è possibile soltanto attraverso l’opera collettiva dell’uomo, cioè solo come risultato della storia».²² Un formicaio non è il risultato dell’azione di una singola formica, non più di quanto un libro di filosofia provenga dai ‘pensieri’ individuali della testa del suo autore;²³ in questo senso il lavoro vivente è sempre il lavoro *collettivo* di una specie. Un lavoro che trasforma il mondo (le “affordances” della RECS, depurate del loro carattere asettico e paradossalmente disincarnato, non sono altro che forme di “lavoro” storico-naturale), e che contemporaneamente trasforma lo stesso corpo-mente del “lavoratore”: in questo modo la natura non è più qualcosa che si erge estranea e indifferente rispetto alle attività viventi. Finiscono dualismo, idealismo e realismo, comincia la storia naturale:

Anche gli animali, proprio come l’uomo [...] modificano con la loro attività la natura che li circonda. E le modificazioni da essi apportate all’ambiente reagiscono a loro volta [...] su quegli animali stessi che ne sono stata la causa. Poiché nella natura non esistono avvenimenti isolati. Ogni fatto agisce sull’altro e viceversa. Il più delle volte, è proprio la dimenticanza di questo movimento in tutte le direzioni, di questa azione mutua, che impedisce ai nostri scienziati di veder chiaro nei più semplici fenomeni.²⁴

Si tratterà allora di confrontarsi con i testi per far emergere come la riflessione marxiana riconosca un ruolo di fondamentale importanza al corpo nel modo di conoscere e rapportarsi alla natura.

2. *Il Materialismo storico (o i materialismi) di Marx*

Pur essendo considerato il padre di una concezione materialista, è un dato di fatto che Marx sia stato praticamente ignorato all’interno del dibattito contemporaneo nella sua variante fisicalista o naturalista.²⁵ Tuttavia, ciò non può essere imputato soltanto a

²¹ Felice CIMATTI, *Il postanimale. Viventi e domesticati*, Derive Approdi, Roma 2021.

²² MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 158-159.

²³ Felice CIMATTI, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

²⁴ Friedrich ENGELS, *Dialektik der Natur* (1883), Dietz Verlag, Berlin 1952, tr. it. L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 190-191.

²⁵ Kurt BAYERTZ, *Che cosa significa “materialismo” in Marx?*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato!*, p. 66.

una volontà di estromettere Marx da un tale tipo di dibattito ma da tutta una serie di criticità e problematiche interne ai testi marxiani.

La concezione materialistica marxiana, infatti, è stata sempre più schiacciata, parzialmente anche dallo stesso Marx nel corso delle sue opere, su una problematica filosofia della storia coincidente con una concezione “scientifica” dello sviluppo storico e sociale. Ci si trova così dinanzi a una situazione paradossale: da un lato, Marx sembra aver sviluppato *prima* una concezione materialistica su cui fondare un’analisi della società, dall’altro, l’analisi dello sviluppo sociale avrebbe *dopo* fagocitato e in sé assorbito questo suo stesso fondamento. In effetti, se si prendono le mosse da quello che ci dice Elster nella sua *Introduction to Marx*, «Marx had both an empirical theory of history and a speculative philosophy of history. The former, which has come to be known as historical materialism, is a set of macrosociological generalizations about the causes of stability and change in societies»²⁶ sembra evidente che questa versione di “materialismo storico”, in cui un ruolo fondamentale è giocato dalle coppie concettuali rapporti di produzione/forze produttive e struttura/sovrastruttura, abbia poco a che fare con l’attuale dibattito naturalistico. Non è del tutto secondario però notare che l’espressione, a volte, equivoca ed equivocata di “materialismo storico”, caratterizzata da una forte connotazione più di ordine sociologico che naturalistico, non sia stata direttamente utilizzata da Marx, e che, come notato da Nicolao Merker, la sua «unica stringatissima esposizione pubblica»,²⁷ si trovi solo nella *Prefazione* del 1859.

È proprio a questa sezione che bisogna rifarsi per comprendere la versione canonica del “materialismo storico” da intendersi come una concezione “scientifica” dello sviluppo storico, funzionale a orientare l’azione politica del presente. Oggi possiamo, tuttavia, sicuramente accostarci al pensiero marxiano in modo ideologicamente più neutrale, il che non significa volerlo neutralizzare, ma soltanto studiarlo senza necessariamente doverlo accettare in maniera aprioristica, valutando vantaggi e svantaggi della sua posizione, senza il rischio di ricadere in versioni caricaturali. Un tale revisionismo nei confronti del materialismo marxiano è sempre più necessario anche alla luce di quanto riconosciuto da Finelli nei suoi lavori su Marx ed Hegel. Secondo Finelli, infatti, lo stesso Marx nelle opere della maturità, e in modo particolare ed evidente nelle *Formen*, avrebbe messo in discussione il determinismo economicistico tipico del binomio struttura/sovrastruttura, riconoscendo come caratteristica della modernità il circolo del presupposto-posto. Alla luce di ciò, il principale limite di Marx sarebbe stato semmai quello di non esser stato pienamente consapevole di quanto il

²⁶ John ELSTER, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 103.

²⁷ Nicolao MERKER, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 102-103.

circolo del presupposto-posto, implicitamente utilizzato nelle *Formen* e nell'analisi della modernità capitalistica, mettesse in discussione la metafora architettonica struttura/sovrastuttura.²⁸ Marx non può tuttavia essere criticato per non aver previsto quanto quelle importanti, ma poche, parole della *Prefazione* avrebbero gravato sulla sua ricezione. Di ciò ne sarà ben più consapevole Engels, quando ormai in tarda età riconoscerà in maniera esplicita in una tanto famosa quanto ignorata lettera a Bloch del 21 settembre 1890 quanto segue: «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento in ultima istanza determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda».²⁹

Non ci stupisce che alla luce di un quadro così complesso, uno dei più noti materialisti moderni, Noam Chomsky, alla domanda se il materialismo marxiano possa dare un contributo al dibattito materialistico contemporaneo nota come: «non si tratta di un insieme ben definito di idee o principi, quindi la domanda non può ricevere una risposta».³⁰ Tuttavia, come notato da Schmidt:

Gli interpreti di Marx se ne sono occupati solo di rado [del rapporto fra concezione materialistica della storia e materialismo filosofico in generale in Marx] e in modo poco soddisfacente (...). La maggior parte della letteratura su Marx, pur mettendo giustamente in rilievo la differenza qualitativa del suo materialismo quale teoria orientata soprattutto verso la storia e la società, da tutte le altre forme filosofiche di materialismo, tralascia però di considerare dovutamente quei momenti che collegano Marx agli antichi materialisti.³¹

Un quadro complessivo alquanto articolato che sembra quanto meno aprire alcuni spiragli ad alcuni approfondimenti.

²⁸ Cfr. Roberto FINELLI, *Un parricidio mancato. Il confronto finale di Marx con Hegel*, JacaBook, Milano 2014, cap. I.

²⁹ Friedrich ENGELS, *Engels an Joseph Bloch*, in MEW, Band 37, Dietz Verlag, Berlin 1967, a cura di A. A. Santucci, *Engels a Bloch, 21 settembre 1890*, MEOC 48 (Carteggio 1888-90), Editori Riuniti, Roma 1983, p. 492.

³⁰ Noam CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge*, The Managua Lectures, The MIT Press, Cambridge Mass. 1988, tr. it. C. Donati e A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 160.

³¹ Alfred SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, tr. it. G. Baratta e G. Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 15.

2.1. Il primo materialismo marxiano e il confronto con il dibattito materialistico del suo tempo

Se consideriamo i primi testi marxiani, come la *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, i *Manoscritti economico filosofici del 1844*, *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca* la discussione sul materialismo è molto più ampia rispetto alla versione dogmatica e, proprio per questo, speculativa che si imporrà dopo. Fare riferimenti a questi scritti ha lo svantaggio di dover fare i conti con testi frammentari, molti dei quali non scritti per la pubblicazione, ma ha il vantaggio di entrare all'interno di un cantiere aperto, di intravedere percorsi aperti, poi bruscamente interrotti, per provare a intraprendere un diverso cammino e trovare letture possibili alternative, parziali, ma che sviluppate possono risultare proficue.

Confrontandosi con questi testi l'impressione è che Marx nutra un forte interesse per il dibattito materialistico e naturalistico della sua epoca. In questi testi sono infatti citati autori come Cuvier, La Mettrie, Cabanis, Condillac, d'Holbach. Un ruolo a parte spetta a Feuerbach che, da un lato, è considerato come il principale punto di partenza, dall'altro criticato per un naturalismo troppo astratto.

In quest'ottica, particolarmente importante è il testo, composto insieme ad Engel, *La sacra famiglia*, opera giovanile in cui si trova un interessante e denso paragrafo scritto da Marx dal titolo *Battaglia critica contro il materialismo francese*. Al suo interno il filosofo di Treviri si confronta con i principali autori materialisti della sua epoca. Il principale bersaglio polemico è rappresentato dalla metafisica speculativa in cui l'uomo è ridotto a semplice manifestazione dell'Idea e per questo non è tematizzato dal punto di vista materiale, concreto, ma da quello astratto e ideale. In questo paragrafo, Marx sviluppa una breve storia del materialismo francese per arrivare sino all'Illuminismo con cui la metafisica speculativa sarebbe stata definitivamente sconfitta, pur trovando nella filosofia idealistica tedesca il suo ultimo bastione. In questa breve ma densa genealogia del materialismo, Marx individua due principali matrici del materialismo a lui contemporaneo: la filosofia di Cartesio e quella di Locke. Agli occhi di Marx, Cartesio appare come un Giano bifronte, la cui filosofia, incentrata sul dualismo *res cogitans/res extensa* è come dinanzi a un bivio. In quanto teorico della *res cogitans*, Cartesio è riconosciuto come uno dei padri della metafisica del XVII, come teorico della *res extensa* è invece uno dei più importanti precursori del materialismo francese. Dal momento che dinanzi a questa biforcazione *tertium non datur*, tolta di mezzo la possibilità di ogni possibile mediazione tra due sostanze, Marx si schiera decisamente dalla parte del secondo Cartesio e lo separa nettamente dal primo.

Nella sua fisica Descartes aveva conferito alla materia una forza auto-creatrice, e ne aveva concepito il movimento meccanico come una manifestazione vitale. Egli aveva diviso la sua fisica interamente dalla metafisica. In seno alla sua fisica la materia è l'unica sostanza, l'unico fondamento dell'essere e della conoscenza.³²

In questo modo il Cartesio fisicalista è usato contro il Cartesio metafisico. Colui che radicalizza il discorso cartesiano, sbarazzandosi definitivamente degli afflatti metafisici, è La Mettrie. A partire dalla critica al salto ontologico cartesiano, l'anatomista e medico francese non fa che applicare ed estendere all'uomo quello che Cartesio aveva affermato sugli animali. In linea con La Mettrie e Hobbes prima di lui, Marx nota come «una sostanza incorporea è al contrario la stessa contraddizione, come un corpo incorporeo. Corpo, essere, sostanza è la stessa e unica idea reale. Non si può separare il pensiero da una materia *la quale* pensa. Essa è il soggetto di tutti i mutamenti». ³³ Non tanto il pensiero *e* la materia, quanto la materia *è* il pensiero. Il riferimento a La Mettrie è particolarmente importante: nel modello cartesiano, infatti, la centralità riconosciuta all'organo del cervello è dovuta al fatto che proprio qui è individuato il luogo, la ghiandola pineale, dove la *res extensa* entra in contatto con la *res cogitans* (mente); venendo ora meno la *res cogitans* e, quindi, il problema di individuare un loro punto d'incontro, è il corpo che viene a essere mentalizzato. Se è la materia a pensare, questo pensiero non dovrà più far capo *solo* a una piccola porzione di questa materia, il cervello.

Nel confrontarsi con la tradizione materialistica, Marx riconosce un'importanza ancora maggiore a un filone parallelo a quello che da Cartesio passa a Leroy e La Mettrie arrivando sino a Cabanis e così alle scienze naturali, ossia il materialismo inglese. Anche se in modo alquanto rapido, Marx traccia un percorso che partendo da Scoto passando per Bacone, Hobbes e Locke giunge al sensualismo di Condillac, ossia, «il discepolo immediato e l'interprete francese di Locke», a cui è riconosciuto non soltanto il merito di aver portato Locke in Francia, ma anche quello di aver riconosciuto la centralità della sensazione e della percezione rispetto a Locke. Il merito di Condillac secondo Marx sta infatti proprio in questo:

Nel suo scritto *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, egli svolse il pensiero di Locke e dimostrò che non soltanto l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di fare le idee ma

³² Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), in Karl MARX, Friedrich ENGELS., *Werke*, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 3-223, tr. it. A. Scarponi, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, MEOC 4, pp. 3-234, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 139.

³³ *Ivi*, p. 140.

anche l'arte delle impressioni sensibili, sia cosa dell'esperienza o dell'abitudine. Perciò dalla educazione e dalle circostanze esteriori dipende tutto l'intero sviluppo dell'uomo.³⁴

La mente non riceve semplicemente dati provenienti dal mondo esterno mediante i sensi, ma questi stessi sensi sono coinvolti all'interno del processo conoscitivo, al punto da esserne essi stessi modificati. Che in questa sede il *materialismo* di Marx non sia tematizzato secondo una forma che può essere appiattita a quello che sarà il *materialismo storico*, è dato proprio dal fatto che il materialismo qui trattato è la concezione naturalistica su cui si potrà semmai fondare il materialismo storico. È infatti proprio in virtù di questa relazione fondamentale tra pensiero, corpo e ambiente che Marx potrà rivendicare nella VI Tesi su Feuerbach come l'essere dell'uomo debba esser concepito come «l'insieme dei suoi rapporti di produzione». In linea con ciò afferma Marx ne *La sacra famiglia*:

Come il materialismo cartesiano sbocca nella scienza naturale propriamente detta, così l'altra corrente del materialismo francese sbocca direttamente nel socialismo e nel comunismo. (...) Se l'uomo si forma tutte le conoscenze e tutte le impressioni, ecc., dal mondo sensibile e dalla esperienza del mondo sensibile, tutto sta a ordinare il mondo empirico in guisa ch'esso provi in esso ciò che è veramente umano (...). Se l'uomo è formato dalle circostanze, bisogna formare umanamente le circostanze. Se l'uomo per sua natura è sociale, egli sviluppa la sua vera natura soltanto nella società, e bisogna misurare la potenza della sua natura, non con la potenza del singolo individuo, ma con la potenza della società.³⁵

Da questo passo si può vedere come non la sua filosofia della storia, sia questa incentrata sulla lotta di classe, la divisione del lavoro o sulla caduta tendenziale del saggio di profitto, stia alla base della concezione materialistica marxiana, ma, al contrario, come la sua riflessione sul materialismo apra le porte a un nuovo modo di considerare il rapporto individuo e ambiente, dove la trasformazione di quest'ultimo è funzionale alla trasformazione del primo. È proprio questa dialettica tra uomo e natura ad aprire le porte alla storia. In un modello così costruito la coscienza, il pensiero, la mente non sono concepiti come ciò che si interfacciano mediante il corpo, relegato a mero strumento, all'ambiente, ma sono semmai essi stessi la risultante dell'interazione tra corpo e natura, e cioè tra i vari corpi presenti in natura.

³⁴ *Ivi*, p. 144.

³⁵ *Ivi*, p. 145.

3. Corpo e lavoro nella filosofia di Marx

3.1. Il bisogno come categoria gnoseologica

Così come ne *La sacra famiglia* anche ne *L'ideologia tedesca* può essere individuato non solo un vivo interesse di Marx per il dibattito naturalistico dell'epoca, ma possono essere rinvenute le ragioni di quella che sarà una ricezione entusiastica del libro di Darwin *L'origine delle specie* letto negli anni Sessanta da Marx. Qui, infatti, l'uomo da cui Marx prende le mosse è concepito come un essere “concreto”, “materiale”, “sociale” e “sensibile”, in poche e paradigmatiche parole, l'uomo “in carne e ossa”. L'uomo non può qui ancora essere concepito come il prodotto di un'evoluzione naturale; il modello naturalistico di riferimento sembra essere, dal momento che sono chiamate in causa le «condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche», il catastrofismo di Cuvier.³⁶ L'idea di sviluppo, di trasformazione e di evoluzione è tuttavia tematizzata a livello intraspecifico. L'uomo è soggetto a un processo di trasformazione, tanto ontogenetica quanto filogenetica, proprio a causa dei presupposti materialistici prima esposti. L'intuizione di una evoluzione storica dell'uomo precede, così, l'intuizione darwiniana di una evoluzione biologica. Parlando di evoluzione, in entrambi i casi l'uomo e le sue capacità (anche cognitive) non sono viste come qualcosa di fisso ma come qualcosa sottoposto a un processo di alterazione nel corso del tempo. Proprio a partire da questo fondamento “naturalistico” è giustificata la rivendicazione “politica” della lotta per migliorare quello che potremmo chiamare l'ambiente naturale dell'uomo, quello storico-istituzionale.

Il punto di partenza dell'analisi marxiana ancora una volta è sottolineato in modo chiaro: «il primo presupposto di tutta la storia è naturalmente l'esistenza di *individui umani viventi*. Il primo dato di fatto da constatare è dunque *l'organizzazione* fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura» (corsivo nostro).³⁷ Non il pensiero, dunque, ma il corpo. L'attenzione è posta sul singolo organismo, con le sue funzioni vitali, “situato” all'interno di un determinato ambiente. Il modo in cui questi individui sono descritti, non rimanda tanto a una loro “essenza”, quanto a un loro “poter essere”. E ciò che questi individui potranno essere è determinato

³⁶ Cfr. Ferdinando VIDONI, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Edizioni Dedalo, Bari 1985.

³⁷ Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46)*, in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin 1969, pp. 5-530, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer, Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari interpreti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 8.

dal modo in cui essi produrranno socialmente e impareranno a produrre.³⁸ È solo qui che entra in gioco la coscienza dell'uomo, chiamata in causa in un modo affatto originale. Infatti, non è la coscienza a essere il punto di partenza dell'analisi di Marx, al contrario essa è il risultato di questa interazione inter-individuale con l'ambiente al fine di soddisfare bisogni corporei e vitali individuali: essa è per questo sin dall'origine “infetta del linguaggio”, e cioè infetta di materia «sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni».³⁹ Essendo sociale la loro produzione materiale, sociale sarà la loro coscienza, plasmata all'interno di queste stesse interazioni.

Naturalmente, la coscienza è *innanzi tutto* semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile (...) è dunque una coscienza puramente animale della natura (...) *questo inizio* è di natura animale come la stessa vita sociale a questo stadio, è pura coscienza da gregge, e l'uomo a questo punto si distingue dal montone soltanto perché il suo è un istinto cosciente. Questa coscienza da montone o tribale *perviene a uno sviluppo* e a un perfezionamento ulteriore in virtù dell'accresciuta produttività, all'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno.⁴⁰ (Corsivo nostro)

Marx parla di “inizio”, poi di uno “sviluppo” e di un “perfezionamento” della coscienza, tuttavia questo “sviluppo” così come non è interno alla coscienza non parte neanche dalla coscienza. Il punto d'innesto è ad essa esterno ed ha per risultato questo “perfezionamento” della coscienza. Si tratta quindi di mostrare come Marx articoli questo processo. Per rispondere a ciò, dobbiamo partire dal fatto che questo “uomo sociale” è innanzi tutto un uomo in “carne ed ossa”, un organismo sensibile e corporeo. Il corpo non è soltanto concepito come il filtro tra la coscienza e l'ambiente, ma è proprio a partire dal rapporto del corpo con l'ambiente che si sviluppa la coscienza. Da un punto di vista naturalistico e materialistico d'altro canto l'*inizio* non può se non dipendere da corpi e dai loro “bisogni”. Come notato da Heller, i bisogni in Marx sono intesi come una categoria extraeconomica, «come categorie antropologiche di valore»,⁴¹ dato che essi rappresentano il criterio che consente di giudicare il grado di estraniamento di un determinato sistema produttivo.⁴²

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 9; Pietro GAROFALO, *Storia e natura in Marx. Genesi e attualità di un paradigma materialista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato!*, pp. 77-91.

³⁹ *Ivi*, p. 20.

⁴⁰ *Ivi*, p. 21.

⁴¹ Ágnes HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest 1973, tr. it. A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 28.

⁴² *Ivi*, p. 53.

In una delle sezioni iniziali dell'*Ideologia*, infatti, sono presentati i presupposti dell'esistenza umana e, quindi, della storia. Il primo è quello "di vivere" dove «il vivere implica prima di tutto il mangiare e il bere». ⁴³ Solo dopo aver soddisfatto questi primi bisogni è possibile lo sviluppo di "nuovi bisogni". In modo interessante nella nota marginale per specificare cosa è necessario per vivere Marx scrive «condizioni geologiche, idrologiche ecc. rapporti, I corpi umani. Bisogni, lavoro». ⁴⁴ Il concetto di bisogno si lega a quello di lavoro come modalità di soddisfacimento di questo bisogno. Questa modalità è una modalità tecnica che consiste nella «creazione dei mezzi per soddisfare questo bisogno». ⁴⁵ Per soddisfare questi "primi bisogni", mediante il lavoro, l'uomo oggettualizza se stesso nella natura, cosicché, in quanto forma oggettiva e pubblica, tale lavoro diviene parte e condizione di un'ulteriore produzione. Il fine oggettualizzato, il prodotto del lavoro non è così soltanto espressione delle «sue proprie forze essenziali», «oggetti che realizzano e confermano la sua individualità», ⁴⁶ ma anche strumento per un'ulteriore affinamento produttivo. Lo strumento è così "prodotto" dall'uomo mediante i suoi organi corporei, come la mano, ma al tempo stesso è esso stesso, come forma oggettualizzata, organo dell'uomo per un'ulteriore produzione. Così la natura, come insieme degli enti con cui l'uomo si rapporta per sopravvivere, è intesa da Marx come «corpo inorganico dell'uomo» proprio perché è essa stessa è presentata sia come «mezzo immediato di sussistenza», quanto come «materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività reale». ⁴⁷

Il bisogno è così implicitamente tanto una categoria antropologica, dato che «la genesi dell'uomo è in fondo genesi di bisogni», ⁴⁸ quanto una categoria gnoseologica dato che il bisogno si presenta come apertura originaria della singolarità nei confronti del mondo e al tempo stesso come meccanismo mediante il quale avviene un processo di pertinentizzazione del mondo:

Bisogno dell'uomo e oggetto del bisogno sono correlati: il bisogno si riferisce sempre a qualche oggetto materiale o ad una attività concreta. Gli oggetti "fanno esistere" i bisogni e viceversa i bisogni gli oggetti. Il bisogno e il suo oggetto sono "momenti", "lati" di uno stesso insieme. ⁴⁹

⁴³ MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca* 1958, p. 18.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 18.

⁴⁶ MARX, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, p. 113.

⁴⁷ *Ivi*, p. 73.

⁴⁸ HELLER, *La teoria dei bisogni*, p. 44.

⁴⁹ *Ivi*, p. 43.

Riconoscere la centralità del concetto di bisogno nel modo di rapportarsi alla realtà esterna sposta l'attenzione dalla dimensione “privata” del soggetto al suo corpo organico come ciò che agendo sulla natura esterna agisce sulla natura interna. L’“interno” non è più pensato tanto come altro rispetto all'esterno, quanto come suo limite.

3.2. Il ruolo del lavoro nel superamento dell'opposizione soggetto-oggetti

Una significativa definizione di lavoro è presente nel capitolo quinto del Primo Libro de *Il Capitale*:

Il lavoro è, in primo luogo, un processo tra uomo e natura, un processo in cui, per mezzo della propria natura, egli media, regola e controlla il proprio ricambio materiale organico con la natura. L'uomo sta di fronte alla materia naturale stessa come potenza naturale. Per appropriarsi della materia naturale in forma utilizzabile per la propria vita, egli mette in movimento braccia e gambe, testa e mani, le forze naturali che appartengono alla sua corporeità. Agendo, attraverso questo movimento, sulla natura al di fuori di sé e modificandola, egli modifica contemporaneamente la sua natura propria. Sviluppa le potenze in essa assopite e assoggetta il gioco delle forze di essa alla propria sovranità.⁵⁰

Porre l'accento sul “processo” implica un divenire tanto dell'oggetto quanto del soggetto le cui posizioni più che pre-date sono poste proprio all'interno della relazione. Come nel caso del bisogno, il lavoro è qui trattato come una categoria antropologica. C'è uomo dove c'è lavoro. L'uomo è il prodotto del lavoro, proprio perché il lavoro è la *modalità dell'essere* al mondo dell'uomo. Lavoro è però anche una categoria gnoseologica, dal momento che rappresenta la modalità non soltanto mediante cui l'uomo entra in relazione al suo ambiente circostante, ma anche la modalità mediante cui comprende l'ambiente che lo circonda proprio al fine di modificarlo e adattarlo ai propri bisogni. All'interno di una simile cornice teorica conoscere è agire, e lo sviluppo dell'uomo è sviluppo di un mondo *umano*. Facendo leva sul sensualismo feuerbachiano, ma superandolo mediante il concetto di attività per come tematizzato dall'idealismo e viceversa, Marx giunge a operare una rivoluzione concettuale nel modo di porre il problema gnoseologico rispetto alla tradizione idealistica:

⁵⁰ Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (1867), in K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe, sez. II, vol. V, Dietz, Berlin 1983, tr. it. R. Fineschi, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. I Libro: il processo di produzione del capitale*, 2 Vol., MEOC 31, La città del sole, Napoli 2011, p. 197.

Feuerbach ha il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia «oggetto sensibile»; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come «oggetto sensibile» e non come «attività sensibile», poiché anche qui resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti nella ma resta fermo all'astrazione «l'uomo», e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'«l'uomo reale, individuale, in carne e ossa».⁵¹

L'uomo non è soltanto un ente sensibile, ma un prodotto un risultato delle «presenti condizioni di vita» e di una «connessione sociale» nella quale si trova prima ancora di prenderne una reale coscienza. Se il limite di Feuerbach, agli occhi di Marx, sta nell'aver concepito il rapporto tra coscienza e natura in termini astratti e contemplativi, il suo obiettivo è quello di rileggere Feuerbach con gli occhi di una categoria centrale dell'idealismo, quella di “attività” e di “produzione”. Come sottolineato da Schmidt, a partire da Kant il rapporto tra soggetto e oggetto è concepito nei termini di una “produzione” della realtà fenomenica compiuta dall'Io trascendentale come centro unificatore delle categorie dell'intelletto mediante cui sono pensate le determinazioni dell'oggettività. In Hegel, come nota Marx, l'attività viene sì utilizzata, ma concepita sempre all'interno di un quadro astratto e spirituale.⁵²

In Marx il soggetto di questa *produzione e azione* non è più l'Io trascendentale kantiano, ma un Io incarnato, un corpo che arriva a cogliersi come Io semmai molto dopo una strenua azione su e contro la natura.

In questo modo Marx corregge e completa il quadro teorico feuerbachiano all'interno del quale già la centralità dell'“Io penso” era stata sostituita da una visione in cui: «solo l'uomo è la realtà, il soggetto della ragione. L'uomo pensa, non l'io, non la ragione».⁵³ Con “uomo” si può intendere qui un ente sensibile portatore di “bisogni naturali” da intendersi come concetto limite esistenziale «superato il quale la vita umana non è più riproducibile in quanto tale, in altre parole, il limite della semplice esistenza».⁵⁴ Utilizzando le parole di Feuerbach, è questo uomo a essere «il fondamento e il sostegno dell'Io fichtiano, della monade leibniziana, dell'assoluto».⁵⁵

⁵¹ MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca*, pp. 17-18.

⁵² Cfr. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 158-159.

⁵³ Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Zürich-Winterthur, poi in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1948, pp. 134-135.

⁵⁴ HELLER, *La teoria dei bisogni*, p. 34.

⁵⁵ Ludwig FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur reform der Philosophie*, in «Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publizistik», in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi 1948, p. 67.

Mediante la nozione di lavoro, la comprensione (*Be-greifung*) non è così tematizzata all'interno delle pagine marxiane soltanto nei termini di un afferrare (*greifen*) della mente un oggetto che sta dinanzi al soggetto (*Gegen-stand*). Al contrario, perché questa mente possa cogliere qualcosa come oggetto, tale oggetto deve esser visto come un mezzo per il soddisfacimento di un bisogno. Tale relazione tra soggetto (inteso come portatore di bisogni) e oggetto richiede un'appropriazione (*An-greifung*) pratica della natura da parte di un corpo. Non è un caso che ne *L'ideologia tedesca* Marx, per esprimere ciò, utilizzi un termine molto significativo della *Fenomenologia dello spirito*: la “certezza sensibile”. Quest'ultima non è risolta nell'intelletto come in Hegel, ma è risolta nella produzione pratica degli uomini in carne e ossa:

Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente (...) anche gli oggetti della più semplice “certezza sensibile” gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali.⁵⁶

La realtà esterna, la natura, è conosciuta solo in quanto resa umana, o meglio, è conosciuta quella realtà con la quale l'uomo si è misurato. L'adattamento della natura alle esigenze dell'uomo, comporta viceversa l'adattamento dell'uomo alla natura, all'ambiente che lo circonda.

In conclusione, all'interno dei testi marxiani, il rapporto uomo-natura non è mediato sin da subito da funzioni intellettuali, ma da funzioni vitali, incentrate sulla nozione di bisogno, che nell'interazione attiva, pratica con l'ambiente portano a uno sviluppo e un affinamento delle prime. Tali funzioni psichiche superiori sono funzionali a quelle vitali, assolvono il compito di soddisfare in modo sempre migliore i bisogni umani, i quali a loro volta si sviluppano in proporzione allo sviluppo delle modalità di produzione/lavoro tecnico-sociale. Proprio l'idea della naturale storicità dell'uomo rende il modello marxiano proiettato sul mondo esterno e su ciò che accade fuori per comprendere la strutturazione dell'interno: «la storia dell'industria e l'esistenza oggettiva già formata dell'industria sia il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile».⁵⁷ Per conoscere l'uomo non dobbiamo guardare soltanto a ciò che accade *dentro* l'uomo ma *fuori*: «una *psicologia*, per la quale sia chiuso questo libro, cioè sia chiusa proprio la parte della storia più presente e più accessibile ai sensi, non può diventare una scienza effettiva, ricca di

⁵⁶ MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca*, p. 16.

⁵⁷ MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 115.

contenuto e *reale*». ⁵⁸ Proprio su questo aspetto farà leva la scuola storico-sociale fondata dallo psicologo russo Lev Vygotsky il quale affermerà, in linea con le pagine marxiane, che «in via generale potremmo dire che le relazioni tra le funzioni psichiche superiori sono state un tempo relazioni fra persone». ⁵⁹

Nota bibliografica

Kurt BAYERTZ, *Che cosa significa “materialismo” in Marx?*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Karl Marx*, Mimesis, Milano 2017.

Anthony CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, The MIT Press, Boston 2009.

Noam CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge*, The Managua Lectures, The MIT Press, Cambridge Mass. 1988, tr. it. C. Donati e A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991.

Felice CIMATTI, *La mente come risuonatore*, “Sistemi intelligenti”, anno VII, 2, 1995, pp. 263-286.

Felice CIMATTI, *Biologia e dialettica nell’animale umano*, in Alberto BURGIO (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 273-295.

Felice CIMATTI, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

Felice CIMATTI, *Cervello e storia. Attualità della psicologia marxista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 39-50.

Felice CIMATTI, *Il postanimale. Viventi e domesticati*, Derive Approdi, Roma 2021.

John ELSTER, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁵⁸ *Ivi*, p. 116.

⁵⁹ Lev VYGOTSKIJ, *Istorija razvitija vysšich psichičeskich funkcij* (1931), Moskva, Izd.vo APN RSFSR 1960, tr. parz. it. M. S. Veggetti, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti, Firenze 1974, p. 206.

- Friedrich ENGELS, *Dialektik der Natur* (1883), Dietz Verlag, Berlin 1952, tr. it. L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971.
- Friedrich ENGELS, *Engels an Joseph Bloch*, in MEW, Band 37, Dietz Verlag, Berlin 1967 (a cura di A. A. Santucci), *Engels a Bloch, 21 settembre 1890*, MEOC 48 (Carteggio 1888-90), Editori Riuniti, Roma 1983, p. 492.
- Ludwig FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur reform der Philosophie*, in «Anekdota zur neuesten Philosophie und Publizistik», in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi 1948.
- Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Zürich-Winterthur, poi in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1948.
- Roberto FINELLI, *Un parricidio mancato. Il confronto finale di Marx con Hegel*, JacaBook, Milano 2014
- Pietro GAROFALO, *Storia e natura in Marx. Genesi e attualità di un paradigma materialista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Karl Marx*, Mimesis, Milano 2017.
- Jerome GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.
- Ian HACKING, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Ágnes HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest 1973, tr. it. A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni*, Feltrinelli, Milano 1974.
- Richard LEVINS, Richard LEWONTIN, *The Dialectical Biologist*, Aakar Books, Delhi 2009.
- Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Ergänzungsband*, vol. I, Dietz, Berlin 1968, tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004.
- Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (1867), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. V, Dietz, Berlin 1983, tr.

it. R. Fineschi, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. I Libro: il processo di produzione del capitale*, 2 Vol., MEOC 31, La città del sole, Napoli 2011.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 3-223, tr. it. A. Scarponi, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, MEOC 4, pp. 3-234, Editori Riuniti, Roma 1972.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46)*, in IDD., *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin 1969, pp. 5-530, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer, Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari interpreti*, Editori Riuniti, Roma 1958.

Nicolao MERKER, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari 2010.

John ODLING-SMEE, Kevin LALAND, Marcus Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003.

Alfred SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, tr. it. G. Baratta e G. Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.

Mark TANAKA, Peter GODFREY-SMITH, Benjamin KERR, *The Dual Landscape Model of Adaptation and Niche Construction*, "Philosophy of Science", 87, 3, 2020 <https://doi.org/10.1086/708692>.

Laura TRIPALDI, *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, effequ, Firenze 2020.

Ferdinando VIDONI, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Edizioni Dedalo, Bari 1985.

Lev VYGOTSKIJ, *Istorija razvitija vysšich psichičeskich funkcij* (1931), Moskva, Izd.vo APN RSFSR 1960, tr. parz. it. M. S. Veggetti, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti, Firenze 1974.

Sezione terza

Culture

LE DECLINAZIONI DELLA “COSCIENZA” NELLA CULTURA CINESE

Simona GALLO

(Università degli studi di Milano)

Abstract: What seems to have acquired a major role among the manifold aspects of contemporary Chinese cultural landscape is the apparently indiscernible binomial “conscience/consciousness”, which also inhabits the ideological, aesthetic, and common discourses. Notwithstanding, it is an elaborate notion deriving from a philosophical tradition that encompasses a variety of directions and subtle meanings. This paper intends to offer an overview on the multiple declinations of the concept: first, by focussing on the etymology suggested by the Chinese characters, it retraces its philological roots and attempts to reconstruct the genealogy of its use. In the second place, it seeks to contextualize its semantic aspects by elaborating a conventional “ecology” of sense.

Keywords: Conscience, cultural discourse, philosophy, Chinese characters, etymology.

1. Intenzione: l’orientamento della coscienza

La cultura cinese è pensabile come un caleidoscopio di fenomeni proteiformi da collocare nel tempo e nello spazio, pertanto irriducibile a una lettura monodimensionale, monolingue e monologica. Prefiggersi di rappresentare un panorama tanto composito in un efficace quadro sinottico è peccare di *hybris*; proporsi di tratteggiarne un’impressione, in poche pagine, è pure confessare un’ambizione immodesta. Con umiltà socratica mi accingo pertanto a offrirne una suggestione, non già un ritratto, avviando una riflessione concepita empiricamente attorno a due delle sue coordinate essenziali. In prima istanza, la ricorsiva plasticità di elementi capaci di connotare il discorso attuale, pur preservando una sostanza classica. In seconda istanza, la sorprendente ricchezza del patrimonio linguistico, cifra precipua della cultura cinese che dimora nel segno scritto (*wen* 文¹). Da ciò, una fra le numerose convergenze

¹ Che «è nato con il Cielo e con la terra», scriveva Liu Xie 刘勰 nel VI secolo, nel suo manuale di retorica e poetica *Wenxin diaolong* 文心雕龙. Liu XIE, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, tr. it. e curato da A. Lavagnino, Luni, Milano 1995, p. 48.

possibili risiede nella “coscienza”, termine che possiede un’indubbia centralità nel discorso extrafilosofico attuale, nonostante le radici antiche, ed è finemente e icasticamente significata da una molteplicità di termini che non trova corrispondenza nella nostra lingua. La grande diffusione dell’appello a una coscienza comune – sia essa politica, nazionale, morale, sociale, culturale, fra le molte richiamate in questo e nello scorso secolo – ha garantito a *yishi* 意識 un’ampia popolarità, sottraendole in parte un’eredità culturale. Spogliando tuttavia il concetto del suo ruolo ideologico, è possibile rivenire al senso originario di cui esso si fa portatrice assieme a un ventaglio lessemi nati nel solco di tradizioni filosofiche differenti di cui condivide la sostanza. La varietà lessicale stratificata nei secoli dalla lingua cinese riflette quindi l’intuizione dell’intrinseca polisemia custodita dalla nozione e la necessità di una più precisa identificazione; su ciò è particolarmente interessante porre qui la nostra attenzione.

Poste tali premesse, preme evidenziare che tale studio non intende raggiungere un problema filosofico situandosi all’interno di un dibattito ermeneutico, né tenta di sciogliere un nodo aporetico che conserva il carattere di eternità. Non risolverà quindi il dilemma della qualità della coscienza e le inquietudini esegetiche a essa connaturate in qualsiasi scenario filosofico. Il suo oggetto resta, piuttosto, la profondità prospettica del pensiero legato alla tridimensionalità della parola, che è portatrice di forma, di suono e di senso. Nel metodo, esso adotta l’atteggiamento critico del sinologo che desidera spiegare l’alterità senza imporre in direzione univoca le categorie della tradizione occidentale, muovendo dall’assunto fondamentale che la distanza fra le culture non debba, e neppure possa, assumere un giudizio di valore.

2. Tre dimensioni della coscienza

Nel contesto della cultura cinese, numerosi criteri interpretativi popolano l’orizzonte problematico e ancora tutt’ora in divenire del pensiero speculativo sul tema (o problema) della coscienza nella sua dimensione pragmatica, spirituale e cognitiva. A titolo di esempio, secondo Li Zehou 李澤厚, risulta funzionale la combinazione di una coscienza idealistica – per la quale l’individuo si interroga sul proprio percorso – e di una coscienza di tipo più “operativo”, regolata da un ideale di condotta morale,² la quale si configurerebbe come integrità morale innata o come abilità di agire, di prendere decisioni che possono condizionare il sé e il mondo. Riesaminando la filosofia classica, anche Cheng Chung-ying concepisce una classificazione plurale, strutturata però su tre livelli reciprocamente interdipendenti. Se il primo ritrae il contesto

² Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2010, p. 100.

cosmologico in cui il tutto esiste, il secondo ha origine da una riflessione sull'uomo nel mondo e il terzo, infine, si riferisce a una coscienza sociopolitica, la cui azione è condizionata dai primi due livelli.³ Sebbene non diano indicazione della densità semantica riflessa in ciascuna rappresentazione verbale, queste proposte ratificano l'esistenza di una pluralità di approcci teoretici per l'organizzazione di un discorso sull'entità della coscienza. L'articolazione di classi o generi appare infatti utile per concepire una catalogazione – per così dire, e del tutto convenzionale – elaborata ragionando sul patrimonio etimologico e su aspetti determinati eleggibili come nuclei teorici sostanziali. Parleremo dunque di “coscienze” seguendo uno schema tripartito, secondo una distinzione metodologica e non ontologica, che allude ad aree semantiche caratterizzate da confini porosi e attraversamento di senso. La prima di queste raggruppa significanti e significati di una coscienza “universale”, nonché un genere di coscienza che allude a una proprietà naturale dell'uomo, innata e trascendentale insieme. La seconda è dedicata, invece, a lemmi che ritraggono una declinazione “individuale”, intesa come luogo in cui avviene un processo psicologico fondamentalmente autoreferenziale. La terza e ultima accoglie una dimensione “sociale”, vale a dire un'esteriorizzazione dell'esperienza cognitiva compiuta dal soggetto.

3. Sulla coscienza “universale”

Iniziamo da tre termini che custodiscono significati complessi – parafrasabili ma non immediatamente traducibili – di una forma di coscienza essenziale e umana, cosmologica e istintiva: *tianliang* 天良, *liangxin* 良心 e *liangzhi* 良知. Il comune denominatore dei tre è il carattere *liang* 良 (“buono”), che rinvia a una virtù positiva, come indicato dall'erudito Xu Shen 許慎 nel II secolo nello *Shuowenjiezi* 說文解字.⁴

³ Cheng CHUNG-YING, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, “Journal of Chinese Philosophy”, 37, 1, 2010, pp. 62-75.

⁴ Ossia l'opera di sistematizzazione della funzione dei caratteri cinesi, dedicata appunto alla “teoria delle grafie primitive e spiegazione delle grafie derivate”. Si veda il capitolo *Origine e classificazione dei caratteri* in Alessandra LAVAGNINO e Silvia POZZI, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, Carocci, Roma 2013, pp. 21-34.

Essa è corroborata dalla sua forma pittografica arcaica,⁵ dove la componente semantica (畀) sembra ritrarre un dono dal cielo (Fig.1):



Figura 1

Il legame ancestrale fra uomo e natura, fra mondo fenomenico e noumeno, e ancora fra Cielo (天) e Terra⁶ è pre-culturale e prelogico, pertanto naturale e pressoché imperscrutabile. Appare allora significativo che il primo termine citato, *tianliang* 天良, null'altro che “coscienza”, sia definito come “天賦的善心”,⁷ dunque “bontà/virtù innata”, ovvero sia rappresenti una sorta di esplicitazione del concetto di benevolenza celeste connaturata all'uomo. Tale interpretazione è avallata dal primo sinonimo di *tianliang*, *liangxin* 良心,⁸ il quale incorpora l'elemento di *xin* 心, ossia il binomio inscindibile e non duale di “mente-cuore”, inteso quale organo degli affetti e dell'intelletto insieme. Ebbene, ciò che si intende per “coscienza” è qui designato come “animo/spirito fondamentalmente buono”,⁹ quindi bontà/virtù essenziale, come già

⁵ Nello stile *jinwen* 金文, ossia dei caratteri incisi su oggetti rituali generalmente bronzei, dal XVI secolo a.C. *Ibid.*

⁶ Tema assai ampio che merita un'articolazione che non ci è qui consentito di offrire. Diremo soltanto che, a tal proposito, l'espressione in quattro caratteri *Tianrenheyi* 天人合一 rende l'idea dell'originaria fusione armoniosa fra l'uomo e il Cielo concepita dal taoismo, in particolare nella filosofia del Maestro Zhuang Zhou.

⁷ *XIANDAI HANYU DA CIDIAN* 现代汉语大词典·上册 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

⁸ *HANYU DA CIDIAN* 汉语大词典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007; *DANGDAI HANYU CIDIAN* 当代汉语词典 (Dizionario della lingua cinese contemporanea), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2001; *XIANDAI HANYU DA CIDIAN* 现代汉语大词典·上册 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

⁹ Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo studio del Mistero*, Einaudi, Torino 2000, vol. 1, p. 166.

spiega il *Mencio*,¹⁰ testo canonico attribuito all'omonimo discepolo di Confucio. In uno dei più importanti passaggi che caratterizzano il pensiero di Mencio (390-305 a.C.), ossia il capitolo 6A.8, si legge di *liangxin* 良心 come di “ciò che di buono esiste nel cuore dell'uomo”, in quanto potenzialità morale che lo distingue dall'animale e che precede la ragione. *Liangxin* è infatti posseduto *in nuce* e deve essere coltivato perché l'individuo possa sviluppare – accedendo alla dimensione prescrittiva – un'ideale di umanità perfetta, diventando un “uomo di valore” (*junzi* 君子¹¹). È appunto nel quadro dell'etica menciana¹² che si dispiega il discorso sulla configurazione dell'umano e sulla sua fisiologia morale, spontaneamente tendente alla bontà, secondo una logica descrittiva. E dunque,

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。
Solo chi si dedica completamente alla realizzazione del proprio cuore comprende la propria natura; comprendendo la propria natura, comprende il Cielo. Mantenere integro il proprio cuore e nutrire la propria natura: così si serve il Cielo.¹³

In tale disposizione a comportarsi in accordo con la propria natura, la componente cognitiva (*zhi* 知) assume una funzione fondamentale, come si evince dal passo appena citato.¹⁴ Nel medesimo capitolo, il *Jinxin shang* 盡心上, Mencio si esprime in questi termini:

¹⁰ Descritta da Scarpari come «un'opera composita, sapientemente costruita lungo due filoni principali, indipendenti ma al tempo stesso intersecanti e correlati: da una parte, abbiamo la sfera privata, che ha al centro l'uomo, con le sue peculiarità, le sue inclinazioni naturali e le sue infinite potenzialità, sulla quale Mencio, al pari del suo maestro, intende intervenire secondo un progetto educativo ben definito che trae ispirazione da valori e ideali tradizionali ritenuti imprescindibili in una società realmente pacifica, ordinata e armoniosa; dall'altra, abbiamo la sfera pubblica, che deve essere gestita con grande senso dello stato, dell'interesse generale, del dovere del sovrano e dei suoi funzionari nei confronti del popolo, affinché si giunga a porre la parola fine alla situazione di guerra permanente che aveva creato solo divisioni, distruzione e morte, dissipato una quantità incommensurabile di energie e risorse umane e materiali, e creato le condizioni per una crisi ideologica e spirituale senza precedenti» (Maurizio SCARPARI, *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, a cura di Attilio ANDREINI, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 29-30).

¹¹ Ossia «la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo», come è descritta da Confucio nei *Dialoghi*; *ivi*, p. 24.

¹² Sostanziata da una vastissima letteratura critica e da studi filologici, e della quale non possiamo purtroppo trattare in questa sede.

¹³ Ludovica GALLINARO, *La natura polisemica di cheng* 誠 in Mengzi 孟子 4a12 e Xunzi 荀子 3.9, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 120.

¹⁴ Dal Mengzi 7A1; traduzione in italiano in Maurizio SCARPARI, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002, p. 91.

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。(7a, 15)

Ciò che l'uomo è in grado di compiere senza averlo appreso rientra nelle sue capacità naturali. Ciò di cui egli è consapevole senza aver riflettuto rientra nelle sue percezioni naturali.¹⁵

L'idea di una cognizione innata – di ciò che è bene e ciò che è male – è sussunta nel concetto di *liangzhi* 良知, interpretabile come forma di conoscenza intuitiva, come conoscenza morale innata o, più efficacemente, come un termine della coscienza. Esso accenna a una funzione di sinderesi ripresa e teorizzata dal neoconfucianesimo con Zhu Xi 朱熹 (1130?-1200) e ancor più con Wang Yangmin 王陽明 (1472-1529). Se il primo intende una “coscienza morale innata” in quanto principio Celeste, pertanto connesso a una dimensione esteriore, il secondo interpreta il concetto di *liangzhi* come cifra dell'umano, come elemento attraverso cui si plasma la virtù (morale) nell'esistenza.¹⁶ Di Wang Yangmin diremo solo – senza addentrarci nelle complesse questioni di interpretazione della dottrina – del ritorno alla proposta Menciana di un genere di comprensione non intellettuale, la quale «informa la conoscenza percettiva fornita dai sensi».¹⁷ *Liangzhi* non descrive solo un aspetto “procedurale”, giacché è discernimento in potenza e in atto, è coscienza *di* mediante l'intenzione. La direzione e l'azione morale, che è coscienza, poggia dunque su una sorta di propensione psichica che attende le sollecitazioni del mondo fenomenico percepite dai sensi e filtrate da una moralità naturale. Secondo il neoconfucianesimo, perciò, l'uomo fa appello alla propria interiorità per esercitare una facoltà di conoscenza innata sul mondo sensibile, una coscienza che è più simile a un “io sento”. Da qui è possibile affermare che, seppure a differenti livelli, con *tianliang*, *liangxin* e *liangzhi* la coscienza si spiega come prerequisito puro, come polo di percezione psicologica esperienziale, più che razionale, mediata da un'entità sovransensibile.¹⁸

4. Sulla coscienza “individuale”

Che il nucleo cognitivo della coscienza (da *conscire* e *cum scire*) sia condiviso dalla cultura cinese, pur secondo declinazioni differenti, non è probabilmente fonte di sorpresa. Risulta peculiare, tuttavia, che essa sia altresì descritta quale esperienza

¹⁵ Traduzione di Luca VANTAGGIATO, *Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto Xing zì mìng chū rivenuto a Guōdiàn*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, Venezia 2010, p. 145.

¹⁶ Per approfondire, si veda Yang GUORONG, *Philosophical Horizons. Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2019.

¹⁷ Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dall'Introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000, vol. 2, p. 568.

¹⁸ Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, p. 198.

psicologico-empirica di trasformazione interiore, di espansione delle facoltà del sé molto prima delle concezioni idealistiche e delle riflessioni fenomenologiche apparse in Occidente dal XVIII secolo. Com'è noto, la filosofia buddhista, penetrata in Cina dalla Via della Seta già dal I secolo a.C., arricchisce il panorama speculativo cinese grazie all'introduzione dal sanscrito di termini e concetti inediti, e con essi nuove prospettive sull'uomo in rapporto con il proprio essere e con il reale.¹⁹ Il carattere di immanentismo della coscienza – così come designata da *tianliang*, *liangxin* e *liangzhi* – sublima nello sforzo di apprendimento attraverso il trascendimento di sé, nell'intenzione di praticare una consapevolezza non già morale, bensì spirituale. Per articolare questo discorso, che in virtù di una coerenza con il suo oggetto primario deve rinunciare a una trattazione sistematica dei fondamenti storici e ontologici, possono essere individuati alcuni elementi paradigmatici che veicolano indicazioni di più livelli di “coscienza”: *yan* 眼 per visione, *jue* 覺 per consapevolezza, *shi* 識 per conoscenza. Esiste infatti una progressione analitica nel percorso da una coscienza empirica a un'autocoscienza trascendentale che è fonte di saggezza (*zhi* 智), ovvero una consapevolezza assoluta che può condurre alla “Buddhità” o, secondo alcuni, coincidere con la stessa “natura-di-Buddha” (*foxing* 佛性).²⁰

Ciò che sovrintende la vera conoscenza non ha nulla a che vedere con il cogito cartesiano e con l'“io penso” kantiano, giacché poggia su una sapienza non razionale. Appare allora naturale parlare di *xinyan* 心眼 quale coscienza (conoscenza) empirica del mondo – formata da *yan* 眼 agganciato a *xin* 心 – stimolata dalla saggezza intuitiva della “mente-cuore”, capace di vedere chiaramente (*kanming* 看明, o meglio *dongcha* 洞察). Il termine è in uso già in epoca Tang 唐 (618-907) nel significato di innata e spontanea facoltà di discernimento, cui è attribuito grande valore,²¹ nel lessico buddhista, in particolare della scuola Chan 禪,²² *xinyan* si definisce come forza introspettiva e abilità percettiva, dunque metodo di conoscenza e coscienza stessa del reale.²³ A tale contesto

¹⁹ Si legga Arthur F. WRIGHT, *The Legacy of Buddhism in China*, in *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford 1959, pp. 108-127.

²⁰ Vincent SHEN, *Appropriating the Other and Transforming Consciousness into Wisdom: Some Philosophical Reflections on Chinese Buddhism*, “*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*”, 3, 1, 2003, p. 58.

²¹ TANGDAI SHIYU YUCI CIDIAN 唐代诗词语词典故词典 (Dizionario delle citazioni letterarie delle espressioni nelle poesie di epoca Tang), 社会科学文献出版社 / Social Sciences Academic Press, Beijing 1992.

²² Una delle scuole buddhiste cinesi, meglio nota in Occidente come Zen.

²³ FOYUAN YUCI CIDIAN 佛源语词词典 (Dizionario dei termini buddhisti), 语文出版社 / Language and Culture Press, Beijing 2007.

è ascritta anche l'idea di una saggezza spirituale, comunicata da *shenzhi* 神智, che peraltro traduce il concetto fondamentale della metafisica Sufi di *ma'rifah*, intriso però del misticismo dell'esperienza estatica. Più vicino al pensiero cinese è invece *shenzhi* 神志, dove *zhi* 志 ritrae l'aspirazione di volontà della “mente-cuore”:²⁴ *shenzhi* è dunque percezione e consapevolezza, ma anche disposizione spirituale; pertanto, sintetizza un'immagine di presenza a sé stessi, nella piena facoltà delle proprie abilità mentali e sensoriali.

La ricerca di una visione-percezione chiara e completa, ovverosia di una lucidità spirituale, richiama il riferimento all'illuminazione, una nozione ben nota all'Occidente nella sua accezione più esotica e orientalista. Restando però nel dominio del lessico filosofico di matrice buddhista parleremo di *jue* 覺 (dal sanscrito *bodhi*), ossia “risveglio (dal sonno)”, “acquisizione di consapevolezza”, e di alcuni suoi composti. Nella forma non semplificata, il carattere *jue* 覺 è costituito da due parti collaboranti nella dimensione semantica e fonetica, *jian* 見 (“vedere”) e *xue* 學 (“apprendere”). Paragonato al passaggio dall'illusione del sogno alla chiarezza del reale,²⁵ il genere di apprendimento ottenuto dall'osservazione è presieduta dalla partecipazione della mente, eppure non è di natura intellettuale. La coscienza acquisita è coscienza di sé (*zijue* 自覺) come impermanenza, come emancipazione dall'illusione dell'io come entità autonoma e stabile. Il risveglio (*xingwu* 醒悟) coincide con la cognizione della verità sul mondo sensibile, che è acquisizione di una “coscienza risvegliata”, appunro *juewu* 覺悟. Il suo significato primario di “arrivare a comprendere” è quindi ottenuto dalla sinergia fra *jue* e *wu* 悟, un carattere composto dall'elemento *xin* (“mente-cuore”) affiancato a *wu* (“io”, nella lingua arcaica), che icasticamente preannuncia il tropo della cognizione spirituale (Fig. 2).



Figura 2²⁶

²⁴ Come si evince dall'interpretazione fornita dallo Shuowenjiezi, ossia «意也從心之聲», quindi «l'intenzione nasce dal cuore». <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>.

²⁵ Che per la filosofia buddhista coincide con uno stato di vacuità. Erik ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, Leiden 2007.

²⁶ <https://hanziyuan.net/#%E6%82%9F>.

Di *juewu* si leggeva già nel III a.C. attraverso il *Xunzi* 荀子, un altro testo canonico della tradizione confuciana,²⁷ come pure nei classici storiografici dello *Shiji* 史記 e dello *Hanshu* 漢書;²⁸ tuttavia, nell'alveo della filosofia buddhista, esso è riarticolato secondo una concezione metafisica.

La dinamica di appropriazione e rilettura dei termini è ricorrente nella cultura cinese, come ulteriormente dimostra *zhijue* 知覺, un altro traduce di coscienza e concetto che appartiene all'epistemologia neoconfuciana di epoca Song-Ming.²⁹

Zhijue chiaramente pone in risalto la percezione come precipua abilità cognitiva della mente,³⁰ o meglio della “mente-cuore”, giacché *zhi* 知 è “sapere/comprendere” e partecipa della natura umana (*xing* 性). Ciò riporta il discorso sul tema annoso della eventuale identità fra conoscenza e coscienza, ossia coscienza-*conscire*. Non è casuale allora che il concetto di coscienza in quanto elemento della personalità per il Buddhismo delle origini – se si allude al sanscrito *vijñāna*, ossia uno degli “aggregati” (*skandha*) di cui il sé impermanente è costituito – sia reso proprio da *shi* 識 (“conoscere”, o meglio “riconoscere”³¹). Attorno a tale fondamento teoretico si sviluppa peraltro la scuola buddhista cinese *Weishi* 唯識³² (“sola coscienza” o “sola mente”) erede della *yogācāra*, buddhismo cinese,³³ elaborato dal monaco buddhista, pellegrino ed esegeta Xuanzang 玄奘 (602-664), nel *Cheng weishi lun* 成唯識論 (“Discorso sulla teoria della sola mente”). Un contributo interessante della scuola *Weishi* sta nell'affermazione della

²⁷ Trattato filosofico in 37 capitoli, attribuito all'altro grande erede del Maestro, che al pari del Mengzi riflette sulla natura umana (*xing* 性), ma si contrappone nell'idea di un'essenza prevalentemente “non buona”.

²⁸ Due monumentali capolavori storiografici che registrano rispettivamente tremila anni di storia della Cina antica e la prima storia dinastica, dell'impero Han, redatti nel I secolo a.C. e nel I secolo d.C.

²⁹ ZHONGGUO ZHEXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994. Per approfondire si legga Yueh-Hui LIN 林月惠, 良知与知觉 - 析论罗整庵与欧阳南野的论辩 (*Liangzhi e zhijue: un'analisi del dibattito fra Luo Zhengan e Ouyang Nanyue*), “Zhongguo wenzhe yanjiu jikan 中国文哲研究集刊”, 34, 2009, pp. 287-317.

³⁰ ZHONGGUO ZHEXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994.

³¹ ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*.

³² O Faxiangzong 法相宗. Per approfondire, Ester BIANCHI, *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità*, in Donatella ROSSI (a cura di), *Fili di Seta. Introduzione al Pensiero Filosofico e Religioso dell'Asia*, Ubaldini Editore, Roma 2017; Edward CONZE, *Libri Buddhisti della sapienza*, Mondadori, Milano 1955, pp. 193-196.

³³ Si legga JeeLoo LIU, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Maiden 2006.

possibilità della coscienza di trasformarsi in saggezza suprema, attraverso un processo di identificazione e di purificazione dell'autocoscienza che può condurre alla Buddhità.³⁴ Per la scuola Chan, invece, il fine della pratica meditativa è quello di raggiungere una “mente pura”, dunque uno stato di distacco da ogni organo sensoriale – persino la “mente-cuore” – per giungere a una non-coscienza, appunto *wuxin* 無心 (non-“mente-cuore”).³⁵

Dal buddhismo cinese proviene anche un'altra “coscienza”, la stessa *yishi* 意識 introdotta all'inizio di questo saggio come termine in uso ormai in un linguaggio comune. Cionondimeno, *yishi* nasce come concetto polisemico composto e plurale, grazie alle differenti interpretazioni attribuite dalla tradizione buddhista in Cina. Secondo Zhimin 智謙, della scuola Tiantai 天臺,³⁶ *yishi* comprende ogni genere di conoscenza derivante dall'esperienza sensoriale. Per il già citato Xuanzang, invece, essa non è soltanto esteriorizzazione della comprensione fenomenica: ebbene, è responsabile di un processo di interiorizzazione di conoscenza, quanto del movimento dal sé al fuori-di-sé.³⁷ Su questo spunto, in particolare, ragioneremo nel paragrafo successivo.

5. Sulla coscienza sociale

La proiezione verso l'esterno di consapevolezza e valori acquisiti dall'individuo, nonché quel meccanismo di creazione e coesione identitaria del singolo nei confronti di una collettività, assume il profilo di uno “spirito” collettivo – o puro *jingshen* 精神, “spirito”, come propone Beatrice Gallelli³⁸ – che si sovrappone a ciò che intendiamo qui per coscienza “sociale”. In tal senso, essa è paragonabile alla coscienza comune, che è sempre coscienza *di*, descritta da Yang Guorong come predisposizione spirituale, appunto *jingshen*, o intenzione specifica di un determinato gruppo di persone.³⁹ La componente di intenzionalità è rappresentata icasticamente da *yi* 意, in particolare nella grafia antica del suo carattere, in cui l'elemento “suono/voce” (*yin* 音) è posto

³⁴ SHEN, APPROPRIATING THE OTHER, pp. 57-59.

³⁵ Bernard FAURE, *Unmasking Buddhism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, p. 79.

³⁶ Si veda a tal proposito il già citato studio di BIANCHI, *Il Buddhismo cinese*.

³⁷ ZHONGGUO ZHIXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994.

³⁸ Beatrice GALLELLI, *La Cina di oggi in otto parole*, Il Mulino, Bologna 2021.

³⁹ Yang GUORONG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, “Journal of Chinese Philosophy”, 37, 1, 2010, p. 50.

sopra, quindi all'interno della “mente-cuore” (*xin* 心), come illustrato dall'immagine sottostante (Fig. 3):



Figura 3⁴⁰

Ed è centrale anche nella fenomenologia e nella gnoseologia husserliana, risultando quindi determinante nell'elaborazione del concetto di *yishi* 意識 quale consapevolezza/comprendimento/percezione acuta del sé anche al di fuori di sé; in altri termini, designa la possibilità di riferirsi a un *altro* differente da sé. Si può parlare perciò di una coscienza sociale nella misura in cui tale intenzionalità, derivata da un'appropriazione di valori e consapevolezze, fornisca indicazioni su come agire e interagire all'interno dell'infrastruttura della società.

L'adozione di determinati filtri interpretativi della realtà fenomenica è generatrice di una forma di coscienza che fa appello a una coesione di natura spesso ideologica, in particolare dall'epoca moderna. A tal proposito, degno di nota appare il fatto che il termine stesso di “ideologia” è il frutto dell'accostamento di *yishi* 意識 e *xingtai* 形態: letteralmente, “modello”/“forma” della coscienza”. Secondo quanto riportato da Mahoney, *yishixingtai* 意識形態, un termine ascritto al lessico specializzato del Partito Comunista Cinese a partire dalla fondazione della Repubblica (1949), è peraltro un neologismo che fa il suo ingresso lingua cinese a cavallo del XX secolo, per mezzo di una traduzione dal giapponese di un testo marxista presumibilmente ad opera di Lenin.⁴¹ Connotato da un significato positivo, nella storia è stato spesso preferito al più generico *sixiang* 思想, “pensiero”.⁴² Adrian Krawczyk osserva che

yishixingtai had a fixed meaning long before Marxist intellectuals had begun to translate parts of the *The German Ideology* into Chinese little by little. For these reasons, “ideology” became a key concept in the revolutionary transformations of modern China.⁴³

⁴⁰ <https://hanziyuan.net/#%E6%84%8F>

⁴¹ Josef Gregory MAHONEY, *Ideology, Telos and 'Communist Vanguard' From Mao Zedong to Hu Jintao*, “Journal of Chinese Political Science”, 14, 2, 2009, p. 158.

⁴² Basti pensare all'espressione iconica di “Mao Zedong-pensiero”.

⁴³ Adrian KRAWCZYK, *Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin*, “Asian Studies”, VII, 1, 2019, pp. 155–174.

È dunque ipotizzabile che lo stesso termine di *yishi* 意識 costituisca un’eredità di un lessico politico di matrice marxista – per cui la coscienza è un prodotto sociale⁴⁴ – consolidatosi nella seconda metà del XX secolo cinese. A sua volta, *yishi* si annovera fra i “prestiti grafici di ritorno”, secondo gli studi di Lydia Liu, ossia fra quei della lingua cinese classica impiegati in Giappone per tradurre concetti nuovi tratti dalle opere europee, a loro volta introdotte in Cina mediante le traduzioni dal giapponese:⁴⁵ l’*yishi* del *Lun heng* 論衡⁴⁶ si fa allora *ishiki* per poi tornare a *yishi*, ma in una nuova veste.⁴⁷ E così, l’inconscio freudiano diventa *wuyishi* 無意識 (“non” + “coscienza”) e il subconscio *qian yishi* 潛意識 (“segreto/latente” + “coscienza”). Ciò non oblitera il fatto che il *Bewußtsein* – che, come evidenziato da Heidegger pone la centralità sul vedere, o meglio sulla visione⁴⁸ – resta variamente articolato in contesti differenti nella modernità⁴⁹ quanto nella contemporaneità.

6. Riflessioni conclusive

Bewußtsein, *Gewissen*, *conscience* e “coscienza” non arrivano a rendere la poliedrica e puntuale rifrazione lessicale elaborato dalla lingua cinese nei secoli, in risposta a un prisma di stimoli filosofici: ciò appare come evidenza pressoché apodittica. Sarebbe opportuno, se non doveroso, approfondire allora la diagnosi delle ragioni che hanno condotto alla creazione di un simile scenario, in cui distinzioni concettualmente nette lasciano spazio a una convergenza, talvolta complementare, di senso. Sarebbe altresì interessante concepire approcci metodologici agevoli per ripercorrere in maniera assai meno marginale la genealogia dei riferimenti teorici nelle loro diverse fasi storiche, ed entrare nei problemi inerenti all’uso dei termini e alla loro facoltà.

Resta inteso, però, che trattare di coscienza in quanto principio di tutto ciò che appare ed esiste nell’uomo, di coscienza in quanto conoscenza del sé o autoesame, oppure ancora di coscienza riflessiva, soggettiva, cosmologica o sociale richiede uno

⁴⁴ *Ivi*, pp. 163-164.

⁴⁵ Lydia H. LIU, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford University Press, Stanford 1995, p. 302.

⁴⁶ Testo classico attribuito a Wang Chong 王充 (27-97), della dinastia degli Han posteriori (25-220), comparso sul finire del primo secolo. L’opera si inserisce all’interno di una tradizione di critica letteraria, filosofica e scientifica, e cerca confutare alcuni principi chiave del taoismo.

⁴⁷ LIU, *Translingual Practice*, p. 310.

⁴⁸ Nel GA 15, *Seminaire*, pp. 379-380, citato da Alessandro GIORDANI, *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, p. 8.

⁴⁹ Come dimostra, ad esempio, il titolo del saggio *Wenyijia de juewu* 文艺家的觉悟 (*La coscienza degli artisti e degli scrittori*), pubblicato nel 1926 dallo scrittore e intellettuale Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978).

sforzo di rilettura critica del vastissimo patrimonio cinese, dove il segno scritto (*wen*) rimane centrale, tanto potente da plasmare il discorso, quindi il pensiero. Ciò ci impone, *coscienziosamente*, di tornare a esplorare il paradigma degno di interesse del problema della coscienza come depositaria dei significati nella cultura cinese.

Nota bibliografica

Ester BIANCHI, *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità*, in Donatella ROSSI (a cura di), *Fili di Seta. Introduzione al Pensiero Filosofico e Religioso dell'Asia*, Ubaldini Editore, Roma 2017.

Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo studio del Mistero*, Einaudi, Torino 2000, vol. 1.

Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dall'Introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000, vol. 2.

Chung-ying CHENG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, "Journal of Chinese Philosophy", 37, 1, 2010, pp. 62-75.

Edward CONZE, *Libri Buddhisti della sapienza*, Mondadori, Milano 1955.

Bernard FAURE, *Unmasking Buddhism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

Beatrice GALLELLI, *La Cina di oggi in otto parole*, Il Mulino, Bologna 2021.

Ludovica GALLINARO, *La natura polisemica di cheng 誠 in Mengzi 孟子 4a12 e Xunzi 荀子 3.9*, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 105-134.

Alessandro GIORDANI, *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 2001.

Yang GUORONG, *Philosophical Horizons. Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2019.

Yang GUORONG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, "Journal of Chinese Philosophy", 37, 1, 2010, pp. 62-75.

Adrian KRAWCZYK, *Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin*, "Asian Studies", VII, 1, 2019, pp. 155-174.

- Yueh-Hui LIN 林月惠, 良知與知覺—析論羅整庵與歐陽南野的論辯 (*Liangzhi e zhijue: un'analisi del dibattito fra Luo Zhengan e Ouyang Nanye*), *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊, 34, 2009, pp. 287-317.
- JeeLoo LIU, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Maiden 2006.
- Lydia H. LIU, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford University Press, Stanford 1995.
- Josef Gregory MAHONEY, *Ideology, Telos and 'Communist Vanguard' From Mao Zedong to Hu Jintao*, "Journal of Chinese Political Science", 14, 2, 2009, pp. 135-166.
- Maurizio SCARPARI, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002.
- Maurizio SCARPARI, *La regola d'oro e il Mengzi*, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 13-44.
- Vincent SHEN, *Appropriating the Other and Transforming Consciousness into Wisdom: Some Philosophical Reflections on Chinese Buddhism*, "Dao: A Journal of Comparative Philosophy", 3, 1, 2003, pp. 43-62.
- Luca VANTAGGIATO, *Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto Xing zì mìng chū rivenuto a Guōdiàn*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2010.
- Arthur F. WRIGHT, *The Legacy of Buddhism in China*, in *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford 1959, pp. 108-127.
- Liu XIE, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, trad. it. e cura di Alessandra Lavagnino, Luni, Milano 1995.
- Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010.
- Erik ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, Leiden 2007.

Riferimenti lessicografici

DANGDAI HANYU CIDIAN 當代漢語詞典 (Dizionario della lingua cinese contemporanea), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2001.

FOYUAN YUCI CIDIAN 佛源語詞詞典 (Dizionario dei termini buddhisti), 語文出版社 /Language and Culture Press, Beijing 2007.

HANYU DA CIDIAN 漢語大詞典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007.

HANYU DA CIDIAN 漢語大詞典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

TANGDAI SHIYU YUCI CIDIAN 唐代詩詞語詞典故詞典 (Dizionario delle citazioni letterarie delle espressioni nelle poesie di epoca Tang), 社會科學文獻出版社/Social Sciences Academic Press, Beijing 1992.

XIANDAI HANYU DA CIDIAN 現代漢語大詞典·上冊 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

ZHONGGUO ZHIXUE DA CIDIAN 中國哲學大辭典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中國社會科學出版社/ China Social Sciences Press, Pechino 1994.

Riferimenti sitografici

<https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>.

<https://hanziyuan.net/#%E8%AD%98>.

<https://hanziyuan.net/#%E6%82%9F>.

<https://hanziyuan.net/#%E6%84%8F>.

Sezione quarta

Intersezioni

FLIGHTS OF ANGELS

Gnosi, dolore e salvezza nella *Recherche* di Marcel Proust

Enrico PALMA

(Università degli Studi di Catania)

Abstract: the essay attempts to identify some Gnostic traces in the Proustian *Recherche*, analyzing essential parts of the text, such as the episode of the missed kiss by the mother and the final revelation at Guermites's Palace, on the last and decisive *matinée*. What we intend to ascertain is the applicability of some categories of historical and ontological Gnosticism to the Proustian Book, in an interpretative proposal of which rejection of the world, asceticism, transfiguration of pain, illumination, ecstasy and nostalgia for an original light will be the strong concepts. We have therefore tried to show at the end that the transformation of pain and evil that permeate the world and life into art constitutes the primary ontological figure of Proustian writing and of the *Recherche*, as the creation of a literary work that lay in our self and that it could only reveal itself under certain conditions. Literature, as well as the whole Proustian itinerary, is therefore articulated as the abode and privileged human activity with which to redeem and save existence.

Keywords: Proust, Gnosis, Time, Redemption, Salvation.

Ad te clamamus exsules filii Hevae, ad te suspiramus gementes
et flentes in hac lacrimarum valle.
(Salve Regina, 3-5)

Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und
unser, wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich
entschließt, dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding [...] ¹

Questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che ora vi
annunziamo: Dio è luce e in lui non ci sono tenebre. (1Gv 1,
5)

¹ Rainer Maria RILKE, *Die neunte Elegie*, in *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1955 sgg., vol. I, vv. 59-61; «Mostragli quanto felice può essere una cosa, / quanto innocente e nostra, come persino / il dolente soffrire si decide / puro alla forma, serve come una cosa, / o in una cosa muore», tr. it. Michele Ranchetti e Jutta Leskien, *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 66.

Per molto tempo il Narratore dice di essere andato a letto di buon'ora, al momento opportuno, quando il *taedium vitae* è così forte che ci si mette a dormire per dare un taglio alla giornata, cercando magari di resistere un po' di tempo in più per non svegliarsi troppo presto l'indomani e dover ricominciare tutto da capo. In questo Proemio, perché così può definirsi l'*incipit* dell'odissea proustiana, Proust ci racconta la storia del suo *risveglio*, tema tanto caro a molta letteratura gnostica. La vita terrena è vista come limite, intorpidimento, buio e ignoranza, ed è tale perché inconsapevole del luogo malvagio, tenebroso e inospitale nel quale si è caduti, sicché il Narratore, alla luce della lampada della propria stanza, racconta la strana indolenza che lo attanaglia come preparazione a un destarsi risolutivo.²

Proust nel suo romanzo non fa niente di diverso che proporre un'esistenza nel senso esatto in cui l'ha vissuta, *sozusagen*, nella vita *ante litteram*, con l'unica ma sostanziale differenza che il suo trascorso biografico ha assunto un'altra forma, chiaramente non carnale ma letteraria e rigenerata nella parola. Ed è dunque in un *sensus plenior* che propongo di leggere la *Recherche*, poiché se si intendesse la sua trama come un racconto di un uomo pressoché simile al suo autore, con evidenti congruenze con il suo vissuto empirico e persino con palesi coincidenze biografiche, il tesoro di luce che giace al suo interno, e oltre essa, rimarrebbe inviolato. Che significa che nel Romanzo può essere intravista una scala per scendere a una profondità a prima vista inattingibile e nascosta, una voragine la cui abissalità induce a ritenere che esista la possibilità di una *caduta* e per converso quella di una dolorosa *risalita*? Ciò che intendo è infatti appurare, con un'ipotesi credo sostenibile, l'applicabilità di alcune categorie dello gnosticismo storico e ontologico al Libro proustiano, in una proposta interpretativa della quale rifiuto del mondo, ascesi, trasfigurazione del dolore, illuminazione, estasi e nostalgia di una luce originaria saranno i concetti forti.

1. *Domina, salva animam meam!*

Dalle prime battute Proust accenna a una vita precedente al sonno in cui era sprofondato senza accorgersene, richiamandosi perfino alla metempsicosi delle anime, dimentico della vita che fino a poco prima di addormentarsi era stata la sua e di cui ora con molta fatica prendeva lentamente coscienza essere la propria. È una *facies* di

² Così l'imprescindibile Hans JONAS su questo tema: «L'esistenza terrena [nel senso proustiano qui in esame adattabile anche come *preletteraria*], come abbiamo visto, è caratterizzata, da una parte, dai sentimenti di abbandono, paura, nostalgia, dall'altra è descritta anche come “torpore”, “sonno”, “ubriachezza” e “oblio”», in Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1972, tr. it. Raffaele Farina, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, p. 87.

ignoranza e oblio, che in termini gnostici è «l'ignoranza di se stessi, de Sé ontologico che giace in noi come il goethiano “germe sonnecchiante”» e «che coincide con l'oblio di questo Sé. Per questo motivo, la conoscenza coincide necessariamente con un processo di reminiscenza».³ Tale *fatica del ricordo* è quindi da prendere molto alla lettera, così come la sofferenza vissuta durante la notte stentando a prendere sonno a causa del buio. E si sogna allora una paura infantile, ci si prepara a un impegno futuro, si anela alla donna la cui calda presenza accanto al nostro corpo può finalmente salvarci da ogni pena. Ma ciò che fa il Narratore, risollemandosi dal torpore, è ricomporre «peu à peu les traits originaux de mon moi».⁴ C'è dunque un io in pezzi, frantumato e disperso che deve essere ricomposto. Tutta la *Recherche* non è altro che la lunga storia di questa ricomposizione che avviene nel raccontarla, nel darne conto, nel registrare i battiti più minuti di un sentire avverso ma attenuato nella parola, che proprio per il fatto d'essere stata narrata nel modo in cui Proust lo ha fatto ottiene l'*imprimatur* di una piena, perfetta e compiuta riconciliazione.

L'ospitalità del mondo è messa in rilievo qualche pagina più avanti parlando della terribile agonia che si prova a dormire in un luogo inedito. Perché il mondo è così, sempre dolorosamente nuovo, e un minimo di pace con esso lo si raggiunge quando ci si sarà abituati, o più esattamente rassegnati, alla carica di dolore che esso ci infligge con novità spesso insostenibili.

A questo proposito mi sembra che la critica proustiana abbia sempre sottovalutato, o mancato addirittura di attribuire, la giusta enfasi a un dettaglio ai miei occhi fondamentale, e cioè che nella *Recherche* si giunge a Combray secondo due differenti percorsi, uno rimasto mutilo e l'altro invece intrapreso e attraversato per intero. È decisivo sottolineare il fatto che ciò dapprima avviene con un ricordo volontario, a detta del Narratore determinato da un'immotivata associazione di pensieri che riannoda quel presente notturno e indistinto proprio con Combray, e in seguito in maniera involontaria, come si sa inzuppando la *madeleine* nel tè. Sostare sulla prima delle rievocazioni in maniera non banale permetterà di acquisire e rinsaldare questo primo punto. Riducendo la questione all'osso, il Narratore racconta l'immane sofferenza provata a causa del mancato bacio della *maman*. Per poter prendere sonno, vigile come in attesa di un «ladro di notte» (1Ts 5, 2), egli ha bisogno che la mamma salga da lui

³ Giovanni FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 85.

⁴ Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, a cura di Brian Rogers, in *À la recherche du temps perdu*, a cura di Jean-Yves Tadié, Gallimard, Parigi 2019, p. 15. «Poco a poco gli elementi originali del mio io», tr. it. Maria Teresa Nessi Somaini, *Dalla parte di Swann*, Rizzoli, Milano 2012, p. 106. D'ora in avanti i riferimenti al primo volume saranno contrassegnati dalla sigla *DS* e accompagnati dal relativo numero di pagina.

un attimo, per porgergli «une hostie pour une communion de paix où mes lèvres puiseraient sa présence réelle et le pouvoir de m’endormir».⁵

Il riferimento paolino non cela solo un vezzo stilistico, così come non è da passare sotto silenzio nemmeno l’efficacissimo accostamento che Proust fa tra il bacio della madre e un’ostia, insistendo nel paragone tra il suo volto e la visione di una pisside in movimento. Poiché la madre è la prima figura di salvezza smentita nella *Recherche*, il desiderio frustrato e inconcludente che mostra gli irrevocabili segni della *caduta*. Come notato giustamente da Macchia, è qui in gioco per il giovane Narratore la «dolcezza provata nel ricevere dalla madre il bacio della sera, il turbamento che nessuna amante riuscirà a dargli».⁶ Il mancato bacio della mamma è la prima, sofferta e forse mai riparata ferita che mostra in maniera inequivocabile che una salvezza totale non potrà mai venire dall’essere che amiamo, se non per rapidi e fuggevoli istanti per i quali la nostra intelligenza dovrebbe invece premunirsi dal rivestirli di una patina esagerata, la scorza di desiderio di cui è costituita l’essenza di ogni illusione. L’attesa spasmodica di un segno che ci sollevi, il sussurro con cui si proferisce all’altro *dì una parola ed io sarò salvato*, una preghiera a un simulacro generato dalla parte eterea e al contempo colposa dei nostri desideri, sono le insensatezze del cuore a cui però non riusciamo a rinunciare poiché irriducibilmente umane e infitte nella nostra consistenza intrisa di finitudine.

È davvero oltre ogni parafrasi il racconto del Narratore di questo episodio, del quale riporto soltanto i caratteri funerei che la sua condizione aveva assunto, descrivendo in questo modo la sua stanza e il senso mutato del suo abitare in essa: «Une fois dans ma chambre, il fallut boucher toutes les issues, fermer les volets, creuser mon propre tombeau, en défaisant mes couvertures, revêtir le suaire de ma chemise de nuit».⁷ Nondimeno, recluso in una prigione di morte, il Narratore, ottenuto con un sotterfugio la risalita della madre, può finalmente esclamare un temporaneo e festante squarcio nelle tenebre, come l’angelo raffaellesco che nella notte plana fulgido a liberare dai piombi l’apostolo Pietro:⁸ «Maintenant je n’étais plus séparé d’elle; les barrières étaient tombées, un fil délicieux nous réunissait. Et puis, ce n’était pas tout : maman allait sans

⁵ PROUST, *DS*, p. 21. «Un’ostia per una comunione di pace, alla quale le mie labbra potessero attingere la sua reale presenza e la possibilità di addormentarmi», tr. p. 114.

⁶ Giovanni MACCHIA, *L’angelo della notte*, Abscondita, Milano 2020, p. 24.

⁷ PROUST, *DS*, p. 32. «Una volta in camera, bisognò chiudere tutte le uscite, serrare le imposte, scavare la mia propria tomba tirando indietro le coperte, indossare il sudario della camicia da notte», tr. it. p. 129.

⁸ Il riferimento è a Raffaello Sanzio, *Liberazione di San Pietro*, 1513-1514, affresco, 500x600 cm circa, Stanza di Eliodoro, Musei Vaticani, Città del Vaticano. L’episodio è narrato in At 12, 5-19.

doute venir!».⁹ Più dell'amore adolescenziale per Gilberte, più di quello per la duchessa di Guermantes, più di quello addirittura per Albertine, queste poche ma come si comprende decisive pagine iniziali della *Recherche* tradiscono la verità sull'amore e sull'essere che la percorreranno per intero, oserei direi in un modo più limpido e cristallino anche rispetto alle migliaia di pagine successive. Qual è infatti il sentimento amoroso qui in discussione? Senza avere l'ardire di aggiungere una definizione in più alle già numerose che la storia della cultura umana ha formulato su questo tema, il più vituperato e al contempo il più caloroso dell'esistenza, è tuttavia necessario aggiungerne un'altra nella maniera in cui essa emerge dal racconto proustiano, a prescindere naturalmente da fuorvianti proposte interpretative che intendono il passo solamente come il desiderio incestuoso di un bambino viziato e nevristenico.¹⁰

L'amore è una *ferita* che l'altro ci infligge, ed è naturale che sia così, poiché solo provando pena e dolore, causati dalla persona che si ama, siamo spinti a cercare il rimedio in lei con il suo dir di sì, con il suo darsi a noi. Come ci spiega Proust, innamorarsi è saper sopportare tale lacerazione per poter provare le gioie di una guarigione che può regalarci solo chi ci ha inferto questo male originario. La guarigione, la salvezza, consiste dunque nel *bacio di chi ci ha lacerato su questa ferita, sanguinolenta perché e finché si ama*. L'amore sarà dunque questo dolore, sempre.

E a riprova di ciò il Narratore, pensando a Swann che era stato la causa involontaria dei suoi spasmi notturni, ne anticipa le vicissitudini amorose, che in altri termini significa precludere alla sua stessa vicenda personale della *liaison* con Albertine, tanto da aggiungere che «*personne, aussi bien que lui peut-être, n'aurait pu me comprendre*».¹¹ Quanto è tragicamente ingannevole la gioia effimera ma purtroppo in quei momenti così piacevole, quando cioè la persona che amiamo, ma che non ci ama, riflette il nostro desiderio e rimargina il nostro dolore, riunendo i lembi della ferita che teniamo aperta per lei. E difatti, come un *requiem* cantato alla morte dell'incanto in cui ponevamo le nostre speranze, Proust chiosa: «*Ma mère ne vint pas*».¹²

Eppure la mamma arriva e per ragionevole concessione del padre, che non giudicava di buon grado tali morbosaggini data l'età non più acerba del Narratore, e oltre ogni ottimistica speranza, resta a dormire con il figlio. Se quest'evento doveva dargli una grande e comprensibile gioia, egli tuttavia non è affatto contento, anzi, presagisce che

⁹ PROUST, *DS*, p. 33. «Ora non ero più separato da lei; le barriere erano cadute, un filo delizioso ci riuniva. E poi non era tutto: la mamma sarebbe senz'altro venuta!», tr. it. p. 131.

¹⁰ Per una simile prospettiva cfr. Julia KRISTEVA, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Parigi 1994.

¹¹ PROUST, *DS*, p. 33. «Nessuno forse avrebbe potuto capirmi bene come lui», tr. it. p. 132.

¹² *Ivi*, p. 34. «Mia madre non venne», tr. it. p. 133.

il dolore provato per uno strappo così straziante è il segno di una sofferenza che con gli anni diverrà sempre più grave, anzi di qualcosa di ben più profondo e radicale, una sensazione che adesso Proust nomina soltanto ma che ha un'origine oscura e intangibile, un *quid* che per il momento il Narratore imputava a se stesso come una colpa, un'ingenua mancanza di nervi saldi o una rovinosa sensibilità d'animo. Ma sia la mamma che la nonna, le persone che amano il Narratore di un amore filiale, sincero e non diabolico, forse le uniche figure femminili positive nel Romanzo, convengono su un dato assai interessante, e cioè che «ma tristesse n'était plus considérée comme une faute punissable mais comme un *mal involontaire* qu'on venait de reconnaître officiellement, comme un état nerveux dont je n'étais responsable». ¹³

Il punto nevralgico di questo passo, come credo di tutto l'episodio, sta nel fatto che viene ipotizzata la presenza di un *male involontario*, che innanzitutto non è un male fisico, ma di un genere più profondo, ontologico, un errore esiziale, un principio tenebroso di cui il Narratore non è responsabile, un male sparso nel mondo di cui pur non avendo alcuna colpa lo fa soffrire enormemente, lo stesso male dunque per cui non potrà mai essere felice anche se finalmente congiunto, dopo tanta pena, con l'oggetto del suo desiderio. Ma se ciò non si verifica, deve esserci qualcosa ben al di là di un bambino che frigna e della pur palese constatazione di un caso di frustrazione dell'onnipotenza infantile. Qui si paventa il problema di un *deficit* ontologico intriso al reale¹⁴ e di cui il Narratore soffre a dismisura, e anche quando accade un sollievo transitorio, come avere la mamma tutta per sé per l'intera notte, l'indomani le angosce saranno sempre quelle di prima, addirittura più intense, perché se non ci avrà salvato nostra madre nessuno potrà. *Nunc rogo te, Domina, salva animam meam!* Una preghiera priva di ogni fondamento,¹⁵ poiché come nota in modo irrefutabile Painter da un punto di vista biografico: «In quella stanza dalle tende bleu Impero, e nel giardino dai castagni troppo

¹³ *Ivi*, p. 39. «La mia tristezza non era considerata come una colpa da punire, ma come un male involontario che veniva riconosciuto ufficialmente, come uno stato nervoso di cui non ero responsabile», tr. it. pp. 139-140.

¹⁴ Per una concettualizzazione sistematica della delusione nella *Recherche* cfr. Miguel de BEISTEGUI, *La jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Les Belles Lettres, Parigi 2007, tr. it. Alessandra Aloisi, *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 9-45.

¹⁵ Il senso di questo episodio verrà chiarito, come le sorti di tutto il Romanzo, nella biblioteca del palazzo Guermantes, in cui il Narratore, prendendo tra le mani il libro della Sand nel quale si era fissata come con una magia il dolore di quella notte, afferma: «Aussi ce livre que ma mère m'avait lu haut à Combray presque jusqu'au matin, avait-il gardé pour moi tout le charme de cette nuit-là», in Marcel PROUST, *Le Temps retrouvé*, a cura di P.E. Robert e B. Rogers, in *À la recherche du temps perdu*, a cura di J.-Y. Tadié, Gallimard, Parigi 2019, p. 2276. «Così, quel libro che mia madre a Combray mi aveva letto ad alta voce fin quasi al mattino, aveva serbato per me tutto l'incanto di quella notte», tr. it. Maria Teresa Nessi Somaini, *Il Tempo ritrovato*, Rizzoli, Milano 2012, p. 266. D'ora in avanti, come nel caso precedente, si utilizzerà la sigla *TR*.

alti, avvenne, quando Proust aveva solo sette anni, l'evento più importante della sua vita. Esso gli rivelò che l'amore è condannato e la felicità non esiste». ¹⁶

Il Narratore chiude dunque in questo modo l'episodio, relegando Combray a queste sortite occasionali nel passato, fiducioso nella clemenza di una memoria diversa da quella dell'intelligenza, la memoria involontaria. Ma verrebbe da chiedersi: «Mort à jamais? C'était possible». ¹⁷ Quella in cui ci introduce il Narratore è un'atmosfera di tenebra e morte, carica di negatività e dolore. Ma stavolta, «accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain», ¹⁸ accade qualcosa di diverso e di totalmente insperato, che getta un fiotto di luce e spalanca un sepolcro come in grazia di un potere divino. L'episodio è celeberrimo e non è necessario ripercorrerlo per intero.

Tale *joie*, che opera allo stesso modo dell'amore ma senza rendere in cambio frustrazioni o illusioni di sorta, riempie di un'essenza mai provata prima, come se la morte fosse diventata un fatto ignorabile. E quest'essenza non era nel biscotto, né nel tè, ma nel Narratore stesso: essa rappresenta la verità che giaceva in lui stesso. Qualcosa di infinitamente più degno e originario si era *risvegliato*, facendogli assaporare, con insospettate papille gustative, il sapore dell'eterno. La memoria involontaria, il ricordo delle *madeleines* di zia Léonie, una nuova Combray d'un tratto più felice rispetto a quella dolorosa in cui ogni gioia sembrava perduta per sempre in una buonanotte, citando Dylan Thomas, tutt'altro che docile, ¹⁹ ridestano definitivamente dal torpore iniziale il Narratore, il quale, incoraggiato da tale pienezza, può iniziare il suo vero racconto, in cui tutto andrà posto sotto una lampada che, altrettanto magicamente come quella della Combray della sua infanzia, dovrà cambiare la natura di ogni fatto vissuto, proprio come la memoria involontaria lo aveva fatto in un freddo pomeriggio parigino. «Chercher, pas seulement: créer. Il est en face de quelque chose qui n'est pas encore et que seul il peut réaliser, puis faire entrer dans sa lumière». ²⁰ Ed è proprio questo il punto, predisporre una *Recherche* in cui le cose si cercano e insieme si ricreano auspicando un'altra luce, la sua luce, che il Narratore credeva di aver dimenticato e

¹⁶ George Duncan PAINTER, *Marcel Proust*, Chatto & Windus, Londra 1959, tr. it. Elena Vaccari Spagnol e Vittorio Di Giuro, *Marcel Proust*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 29.

¹⁷ PROUST, *DS*, p. 44. «Morto per sempre? Era possibile», tr. it. p. 146.

¹⁸ *Ivi*, p. 44. «Oppresso dalla giornata tetra e dalla prospettiva di un domani triste», tr. it. pp. 146-147.

¹⁹ Cfr. Dylan THOMAS, *Do not go gentle into that good night*; tr. it. Ariodante Marianni, *Non andartene docile in quella buona notte*, in *Poesie*, Einaudi, Torino 2016, p. 230.

²⁰ PROUST, *DS*, p. 45. «Cercare? non solo: creare. E di fronte a qualcosa che non esiste ancora, a cui solo lui può dar forma, può far entrare nella luce», tr. it. p. 147.

che ora una tazza di tè, alla stregua di un elisir di lunga vita, gli stava rivelando come un'illuminazione.

La *Recherche* dunque si muove sempre in questa differenza, effigiata già prima che la navigazione cominci o che il pellegrino intraprenda la sua via, tra dolore e gioia, delusione e pienezza, speranza e casualità, dannazione e grazia, *tenebra e luce*.

2. Il dolore come luce nella tenebra

Per il nostro discorso bisogna quindi andare direttamente alla conclusione, in cui le premesse di buio e ignoranza raggiungono il loro termine ultimo nella sezione veritativa *par excellence* della *Recherche*, ovvero la rivelazione finale a palazzo Guermantes. Il Narratore è corroso dalla malavoglia e dalla noia, ha rinunciato definitivamente a ogni velleità letteraria e accetta l'invito a recarsi presso la nuova principessa di Guermantes, consapevole del fatto che ormai ogni frivolezza sarebbe stata per lui un grumo di tempo in meno da impegnare trasportando stancamente il peso di se stesso. In altri termini, la vita è divenuta per lui un mesto rituale con il quale scandire l'attesa della morte.

«Mais c'est quelquefois au moment où tout nous semble *perdu* que l'avertissement arrive qui peut nous *sauver*».²¹ La devastazione dell'idillio della sua infanzia, la guerra che colpisce implacabile l'Europa e Parigi, la malattia corporea e spirituale e un rifiuto totale del mondo come luogo di tenebra e di male sembrano condensarsi in queste due righe: bisogna inabissarsi nel buio, cadere nell'antro più fondo dell'essere, negare il mondo per liberare la luce. La pienezza che lo assale, la luce abbacinante che lo possiede e questa liberazione improvvisa, con le sue parole, «m'avaient-elles à l'un et à l'autre moment donné une joie pareille à une certitude et suffisante sans autres preuves à me rendre la morte indifférente».²² Ciò che prova è una profonda *sensazione* di eternità, essendo la morte, come fine dell'esistenza e possibilità più propria della temporalità umana, evaporata come una goccia al sole, facendogli sentire una pienezza tale da poter accettare di morire senza paventarne il benché minimo danno. Questi momenti di assoluta disponibilità, in cui l'essere cessa di nascondersi nei singoli enti per mostrarsi e viene a coincidere totalmente con essi, permettendo così di scorgere nel particolare quell'Intero altrimenti inattingibile, predispongono la rimozione di ciò che di imperfetto si era sempre provato con l'intelligenza, l'aspirazione sociale e soprattutto

²¹ PROUST, *TR*, p. 2262. «Ma a volte, proprio quando tutto ci sembra *perduto*, ecco il segnale che ci può *salvare*», tr. it. p. 243. Il corsivo è mio. Mi sembra bene sottolineare che forse in nessun altro luogo del romanzo ricorrono insieme le parole *perdere* e *salvare*, a riprova della nostra ipotesi.

²² *Ivi*, p. 2263. «Mi avevano dato una gioia simile a una certezza, e sufficiente a rendermi, senza altre prove, la morte indifferente», tr. it. p. 245.

l'amore, trasformando dunque la colpa in libertà. Il Narratore infatti, in modo sibillino, può allora affermare che «je ne jouissais pas que de ces couleurs, mais de tout un instant de ma vie qui les soulevant de fatigue ou de tristesse m'avait peut-être empêché de jouir à Balbec, et qui maintenant, débarassé de ce qu'il y a d'imparfait dans la perception extérieure, pur et désincarné, me gonflait d'allégresse». ²³

La percezione esterna aveva dunque degradato i ricordi di Balbec, determinando una diminuzione ontologica che aveva reso la località balneare delle estati del Narratore un luogo d'un tratto trasfigurato e innalzato. La memoria involontaria, e le sensazioni a essa connesse, avevano dunque *purificato e disincarnato* i ricordi, ora divenuti essenze ideali, spirituali e metafisiche. Ma ancor più segnatamente la scoperta proustiana mostra che la materia, transitando per il nostro corpo, inteso adesso come un tutto integrato di materia e spirito, può essere *smaterializzata*. La memoria involontaria dunque fornisce la prova incontrovertibile che la *smaterializzazione* del dato materico doloroso e inane è una cosa *possibile*. Alla luce di ciò, l'affermazione di Sparvoli è senz'altro vera: «I ricordi involontari hanno rivelato al Narratore la sua unica via di salvezza: smaterializzare il mondo!». ²⁴

La *rivolta* proustiana contro la materia, in quanto lato doloroso e buio del mondo, è giunta a compimento. Una materia tuttavia da intendere come un sipario occultante, il cui peccato consiste nel nascondere alla vista della mente l'essenza celata in essa, la quale può essere snidata solo se, in modo casuale, accade l'incontro tra un corpo che ha sedimentato in sé l'ουσια ideale che vi giace e l'ente esterno che la custodisce, disvelando quella somiglianza in cui risiede il fondo comune a entrambi. Quello in oggetto è il modo proustiano di concepire la rivelazione, che non avviene tramite l'intercessione di un ente trascendente e che in modo miracoloso interviene nelle miserie umane, bensì in maniera immanente, casuale e non volontaristica, che permette di sprigionare la luce che siamo sempre stati senza saperlo, la verità che era in noi ma che senza la schiusura materica e temporale del cosmo non avremmo mai portato all'essere. ²⁵ Ed è il mondo che ce lo rivela, attraverso insperabili e ingovernabili epifanie che in modo spettacolare, con uno splendido *crescendo*, Proust costruisce nell'atto finale del suo Libro. Con una magnifica espressione del maestro Debenedetti:

²³ *Ivi*, p. 2264. «Io non gioivo soltanto di quei colori ma di tutto un istante della mia vita che li suscitava, che certo a essi aveva aspirato, momento di cui forse qualche senso di stanchezza o malinconia mi aveva impedito di gioire a Balbec, e che ora, liberato di ciò che di imperfetto c'è nella percezione esteriore, puro e disincarnato, mi riempiva di allegrezza», tr. it. p. 247.

²⁴ Eleonora SPARVOLI, *Contro il corpo. Proust e il romanzo immateriale*, FrancoAngeli, Milano 1997, p. 64.

²⁵ Per l'articolazione di questi concetti in riferimento al pensiero heideggeriano qui richiamato solo per accenni cfr. Alberto Giovanni BIUSO, *Platone a Colmar. Una lettura gnostica de L'essenza della verità di Heidegger*, "InCircolo. Rivista di filosofie e culture", 4, dicembre 2017, pp. 111-129.

«Proust ha trovato la via con cui giungere al momento privilegiato in cui le cose si aprono».²⁶

La nostra sensibilità separa, in un modo per noi assolutamente inconsapevole, ciò che invece l'intelligenza rileva e di cui possiamo in qualsiasi momento ricordarci. I dati annotati dalla sensibilità competono a un'altra memoria, più potente e misteriosa, e l'identità costituitasi tra la sensazione presente e quella passata annulla entrambe le dimensioni e le imprime l'una nell'altra, in un ambito dell'essere forse al di là di esso e che sogliamo chiamare *eternità*. Quelle scoperte erano in grado di trasportare in un mondo senza dolore, fuori dal tempo, lontano dal divenire che dilania e consuma, da quel mondo di intrinseca delusione e tristezza di cui con un bacio, richiesto o che si brama di dare a qualcuno, non riusciremo a penetrare il segreto, poiché avremo sempre la barriera insormontabile di una guancia eretta contro di noi e che non potremo mai abbattere per giungere al cuore di chi amiamo.

E così, quest'estasi che prolunga l'epifania del mondo in noi stessi, suscitando una verità altrimenti insondabile, trafigge le tenebre e risolve, connettendo a quel mondo di serenità e pace che è il divenire privo di una coscienza che lo colga, alla sua indefettibile eternità. E ciò perché «une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps».²⁷ Il risveglio del Narratore è quindi giunto a una prima e importantissima acquisizione: riscoprire quella luce che era in noi come particola dell'Intero e farci gustare la consapevolezza di essere anche noi parte di questo tutto, una sensazione sorretta da una percezione che purifica e scorpora, l'ottenimento della quale è l'arrivo a quella realtà da cui siamo caduti e la cui conoscenza ci permette di credere in altro, di avere fiducia nel mondo e, soprattutto, nella sua necessaria, anassimandrea e sacra legge di dissolvenza. Per Proust dunque la Gnosi è nel mondo, è espressa dal mondo, è il contatto inconsapevole tra la materia del nostro corpo e quella degli enti colti dalla nostra percezione, è ravvisare cioè un'identità attraverso cui provare la gioia immensa di sentirsi partecipi della festa del cosmo che sempre accade nella sua invincibile energia trasformatrice.

Le rivelazioni estatiche del mondo materico, alle quali la luce che è in noi si ricollega, non soltanto trovano ma ricreano i luoghi che avevamo dimenticato in maniera più vivida, ed esse sono così totali da sospendere la vita presente facendoci immergere nel passato riportato alla chiarezza, un passato nel quale giace un'essenza intercettata dalla sensazione, al punto da rendere possibile conoscere l'Intero come una sostanza

²⁶ Giacomo DEBENEDETTI, *Il romanzo del Novecento*, Garzanti, Milano 1986, p. 429.

²⁷ PROUST, *TR*, p. 2267. «Un attimo affrancato dall'ordine del tempo ha ricreato in noi, perché lo si percepisca, l'uomo affrancato dall'ordine del tempo», tr. it. p. 252.

unitaria, sacra e divina fatta di materia e tempo.²⁸ Ancora una volta colgo l'eco di una concezione antica, che è della Grecia classica come di un certo gnosticismo, per la quale questa forma della memoria «non è la ricerca del passato in quanto tale, non è la costruzione di un'architettura che organizzi, controlli e in qualche modo esorcizzi il fluire del tempo e delle cose; ma, al contrario, la riconquista di un sapere capace di collegare l'uomo all'ordine cosmico e all'immutabilità divina integrandolo nel Tutto».²⁹ Bisogna comunque considerare che l'atteggiamento radicalmente anticosmico di molte dottrine, soprattutto valentiniane, nega recisamente una simile concezione, essendo niente di più distante dal pensiero gnostico di una valutazione positiva e favorevole del mondo, inteso al contrario come elemento da respingere. Il mondo è peccato, male, tenebra, esso imbratta continuamente con il proprio principio materiale la scintilla di luce che giace in ogni uomo spirituale. Infatti: «La scoperta al principio fa emergere l'io nella sua profonda solitudine: l'io viene scoperto mediante una rottura con il mondo».³⁰

Eppure, benché totale e rivolta al mondo nella sua interezza, la beatitudine derivante dal dolce contatto con tale eternità può essere sostenuta solo per la durata di un attimo, poiché il gaudio si affievolisce, la visione declina, la spinta estatica si spegne, talché la memoria involontaria non può essere concepita che come una preparazione, la prova che affrancarsi dal divenire è possibile, che il dolore ha avuto un senso e l'oblio uno scopo, che la gioia provata può essere prolungata fino ad attraversare un'opera anch'essa *en dehors du temps* e a cui finalmente il Narratore può dedicarsi. Infatti: «Il grande scrittore è colui che sperimenta e vive nuovi aspetti della realtà, e li vive in una maniera così urgente ed esigente da assumere per lui un contenuto di eternità».³¹ Si tratta dunque di un'opera d'arte che avrebbe dovuto raccogliere e decifrare i segni che la vita materiale del mondo ha impresso dentro di noi e liberarne così il *pondus* spirituale. Ciò che ne verrà fuori sarà un *grimoire*, uno strumento magico con cui evocare gli spiriti che giacciono sepolti nel nostro passato e la cui verità è provata dalla casualità con la quale essi si manifestano. Un libro dunque pieno di *formule*, tremendamente faticoso da raccogliere, ma ancor più difficile a scriversi.

Esso sarà la raccolta dei semi di luce gettati nel mondo e il cui bagliore ritrovato nutre lo spirito che li accoglie, poiché quest'opera, come il Tutto verso il quale Proust

²⁸ Per una proposta metafisica su questi temi cfr. Alberto Giovanni BIUSO, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020.

²⁹ FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, pp. 89-90.

³⁰ JONAS, *Lo gnosticismo*, p. 281.

³¹ Ernst Robert CURTIUS, *Marcel Proust*, in *Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1925, tr. it. Lea Ritter Santini, *Marcel Proust*, Ledizioni, Milano 2009, p. 43.

fa incamminare, preesiste al soggetto. Tale Libro era in noi ma avvolto dalle tenebre, e solo lo spirituale, nei termini gnostici, può rinsavire e accorgersi che una tale luce esiste dentro di lui, una folgore che affranca dal tempo che dura e che proietta nella prospettiva dell'Intero. «Ne vient de nous-même que ce que nous tirons de l'obscurité qui est en nous et que ne connaissent pas les autres».³² Il Libro che il mondo ha impresso in noi ci viene svelato dalla memoria involontaria, una realtà che giaceva nel buio e che il mondo stesso ci ha mostrato. Con ciò Proust sembra dire che il mondo che vale la pena raccontare e per cui prodigarsi e sacrificarsi è quello che abbiamo sentito e non capito, al quale poi l'intelligenza fornisce l'impalcatura adeguata per essere compreso.

Un sentire che affonda nella materia, grazie al corpo seriamente avvertito come il primo avamposto tra noi e il mondo, che smaterializza il vissuto e lo prepara spiritualmente alla Letteratura, la quale non è altro che un'attività di traduzione dal profondo di quel che di recondito giaceva in noi stessi, affidando alla parola ciò che era spirituale e astratto rendendolo concreto.³³ E in tale consapevolezza consiste, ancora una volta, la Gnosi proustiana: essa è l'Opera futura che il Narratore si accinge a scrivere e che sta comprendendo essere stata da sempre dentro di sé, con la differenza che ora, tramite le rivelazioni materico-temporali, sa di possedere in quanto possibilità più alta e da portare alla luce, quella vera vita che è la Letteratura e che «habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir».³⁴ Una luce dunque che, secondo l'antropologia gnostica, non tutti sanno di avere o che addirittura non possiedono affatto, in vista di una salvezza che accade nel Sé e con nessun altro intervento che quello del Cosmo e della verità sensibile che risiedeva nella sua interiorità. È anche per questo quindi che il Libro a venire ha avuto bisogno del massimo delle tenebre per essere scorto, di smarrimento e dispersione, poiché «les vrais livres doivent être les enfants non du grand jour et de la causerie mais de l'obscurité et du silence»,³⁵ che in altre parole significa un distacco dal mondo per portarlo nuovamente alla luce in modo

³² PROUST, *TR*, p. 2273. «Da noi proviene soltanto ciò che traiamo dall'oscurità che è in noi e che gli altri non conoscono», tr. it. p. 261.

³³ Prescindendo dal caso proustiano, per un utile inquadramento della questione dei rapporti tra il corpo e la gnosi nella storia della letteratura occidentale dalla Grecia classica al Novecento italiano cfr. Antonio SICHERA, *La carne e la gnosi. Ermeneutiche del corpo nella scrittura letteraria*, in A. SICHERA, *Ermeneutiche. Punti di vista sul confine*, Euno Edizioni, Leonforte 2019, pp. 19-38.

³⁴ PROUST, *TR*, pp. 2284-2285. «Dimora in ogni momento in tutti gli uomini così come nell'artista. Ma essi non la vedono perché non cercano di portarla alla luce», tr. it. p. 280.

³⁵ *Ivi*, p. 2286. «I veri libri devono essere i figli non della piena luce e della conversazione ma dell'oscurità e del silenzio», tr. it. p. 283.

glorioso sotto la forma di un'opera letteraria. Difatti, non riuscendo a vivere nel giorno ma con la necessità della tenebra, Proust «visse come un gufo, uno strano gufo, figlio della luce, che non sopportava di vivere la notte».³⁶ Per la scrittura di un'opera come la *Recherche* quello che viene chiesto non a caso «è alla lettera di distruggersi, di scambiare la propria vita con quella delle ombre, dei personaggi che vogliono conquistarla e hanno bisogno del suo sangue».³⁷

Così come la memoria involontaria ritrova il Tempo e lo ricrea, allo stesso modo dunque la Letteratura avrebbe dovuto ritrovare il vissuto, ricrearlo in un'opera e parlare delle sofferenze che hanno rabbuiato sempre di più il mondo, una tenebra invero necessaria affinché la luce potesse comparire in tutta l'invincibilità che la definisce.

Alors, moins éclatante sans doute que celle qui m'avait fait apercevoir que l'œuvre d'art était le seul moyen de retrouver le Temps perdu, une nouvelle lumière se fit en moi. Et je compris que tous ces matériaux de l'œuvre littéraire, c'était ma vie passée; je compris qu'ils étaient venus à moi, dans les plaisirs frivoles, dans la paresse, dans la tendresse, dans la douleur, emmagasinés par moi sans que je devinasse plus leur destination, leur survivance même, que la graine mettant en réserve tous les aliments qui nourriront la plante.³⁸

Con ciò il riscatto è totale, la redenzione è compiuta, quando cioè le persone, le cose e gli eventi della nostra vita che ci hanno fatto soffrire diventano concetti incarnati in uno o più personaggi, cosicché, una volta capiti a fondo, essi evaporano con l'atroce sofferenza che provavamo per causa loro. Perché forse non esiste forma di salvezza più grande di quella che comprende il male che subiamo e lo trasforma in conoscenza, in arte, nella luce della parola.

Anche per tale ragione Proust fu uno gnostico. Tutto il segreto della sua arte sta dunque in ciò: vorremmo che tutti i nostri desideri fossero realizzati, che il successo ci arrida sempre, che le persone che amiamo ci regalino la gioia ineguagliabile di amarci come noi facciamo con loro, ma così facendo quanto poco capiremmo della Vita, dell'Essere e del Tempo, poiché niente ci fa conoscere e rinsavire in noi stessi come il dolore, talché ogni volta che soffriamo, se siamo dei veri artisti, o se mediocri almeno

³⁶ Pietro CITATI, *La colomba pugnata. Proust e la «Recherche»*, Adelphi, Milano 2008, p. 84.

³⁷ Mario LAVAGETTO, *Quel Marcel! Frammenti della biografia di Proust*, Einaudi, Torino 2011, p. 130.

³⁸ PROUST, *TR*, p. 2287. «Allora, certo meno splendente di quella che mi aveva fatto intuire che l'opera d'arte era il solo mezzo per ritrovare il Tempo perduto, si fece in me una nuova luce. E capii come tutti quei materiali dell'opera letteraria non fossero altro che la mia vita passata; capii che erano venuti a me nei piaceri frivoli, nell'ozio, nella tenerezza, nel dolore, immagazzinati da me senza che ne intuissi la destinazione, la loro stessa sopravvivenza, più del seme che mette in serbo tutti gli alimenti che nutriranno la pianta», tr. it. p. 284.

intelligenti abbastanza da riuscire a metterci sulla scia di questi uomini del destino, dobbiamo invero esserne contenti, benedire ciò che proviamo, perché ciò significherebbe che ci siamo messi sulla strada della Gnosi, e quindi verso la Salvezza.

Scrivere è dunque per Proust tale attività di impaginazione dell'universale, «une fonction saine et nécessaire dont l'accomplissement rend heureux, comme pour les hommes physiques l'exercice, la sueur, le bain»,³⁹ poiché: «Non nella morte trasfiguratrice, ma nella scrittura che decifra e svela, Marcel collocherà la propria speranza di salvezza; una speranza che ha attraversato la sofferenza e l'ha chiamata con i suoi veri, molteplici, nomi».⁴⁰

Ma non può sembrare quello di Proust lo sforzo di uno scellerato, il quale per non rassegnarsi all'insensatezza e alla dedità irredimibile del dolore cerca tramite altre assurdità della ragione di attribuire un significato a qualcosa che è soltanto crudele, feroce e bestiale, e che per sua natura non può concedere null'altro? Non è il pensiero incessante dell'immensa gioia perduta che una persona amata poteva darci, ma di cui poi ci rammarichiamo fino a morirne perché essa invece ci illude, gioca con noi e poi ci butta via, sempre maggiore di una sofferenza che ci fa imparare? La possibilità di essere ricambiati, e il sogno velenoso e mortifero che l'accompagna, non sono infinitamente più calorosi della conoscenza che quel dolore ci ha permesso di raggiungere? Direi che una risposta può essere la seguente: per quanto amaro e tragico possa essere il crollo di un Eden falsamente promesso dall'altro per noi, che il più delle volte è dettato dalla sua vanità o dalla perversione della nostra tenerezza, se Esso si fosse realizzato avremmo provato un'inutile e ignorante felicità che sarebbe morta con noi, al contrario di un uomo che ha conosciuto cos'è realmente quella sofferenza senza la quale un'opera come la *Recherche* non sarebbe stata concepibile. Una cosa felice muore nel silenzio, ma una cosa che soffre può durare nella parola, poiché in questo solo modo «la littérature, recommençant le travail défait de l'illusion amoureuse, donne une sorte de survie à des sentiments qui n'existaient plus».⁴¹ Eppure tutto transita a questo mondo, il Tempo muta ogni cosa e ogni cosa fa svanire, sicché la Felicità come il Dolore passano in fretta, e non c'è cosa più saggia che approfittarne finché essi sono intensi e ancora ben vivi, e soprattutto del Dolore, il migliore sprone in assoluto, ciò

³⁹ *Ivi*, p. 2290. «Una funzione sana e necessaria, il cui adempimento rende felici, come per certi uomini dediti all'esercizio fisico, la ginnastica, il sudore, il bagno», tr. it. p. 288.

⁴⁰ Mariolina BONGIOVANNI BERTINI, *Proust e la teoria del romanzo*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 64.

⁴¹ PROUST, *TR*, p. 2292. «La letteratura, ricominciando il lavoro disfatto dell'illusione amorosa, offre una sorta di sopravvivenza a sentimenti che non esistevano più», tr. it. pp. 291-292.

che, diversamente dalla Felicità che lascia inerti, mette in movimento l'intelligenza e soprattutto l'immaginazione.

Sfruttare il dolore per la Verità è una delle cose più sagge da fare nella vita, invero la più saggia in assoluto, così come illustra il brano seguente, forse una delle vette più alte di tutta la *Recherche*, comprensibile solo da chi, credendo erroneamente di essere troppo sensibile per questo mondo, capisce che tale sensibilità è invece la dote migliore che si potesse avere ben più di ogni genialità possibile, perché si può anche essere geniali ma restare geni immaturi, essendo niente più istruttivo di qualcuno che ci atterra, che ci fa pensare alla vita come a un processo di espiazione dal dolore e a un cammino di conoscenza che alla fine ci rende la morte indifferente salvandoci davvero.

Mais tout de même, quand un être est si mal conformé (et peut-être dans la nature cet être est-il l'homme) qu'il ne puisse aimer sans souffrir, et qu'il faille souffrir pour apprendre des vérités, la vie d'un tel être finit par être bien lassante. Les années heureuses sont les années perdues, on attend une souffrance pour travailler. L'idée de la souffrance préalable s'associe à l'idée du travail, on a peur de chaque nouvelle œuvre en pensant aux douleurs qu'il faudra supporter d'abord pour l'imaginer. Et comme on comprend que la souffrance est la meilleure chose que l'on puisse rencontrer dans la vie, on pense sans effroi, presque comme à une délivrance, à la mort.⁴²

La speranza dunque è per quei pochi beati che, dotati di sensibilità, riescano a soffrire veramente nella vita e a utilizzare i dolori come dei maestri, affinché prima di condurli sfiniti alla morte li portino non troppo placati e docili all'ora della Verità e dell'Essere.

3. «Gorgo d'immobile luce»⁴³

Tutto ciò diventa d'un tratto visibile quando il Narratore affrancato dal Tempo, scatenato dalla Sofferenza e innalzato alla Luce, fa il suo ingresso di nuovo nel Tempo, ricalpesta la polvere della landa del Dolore e cade nella Tenebra del *Bal des Têtes*. È il momento del romanzo in cui l'inautenticità va in trionfo, la *Geworfenheit* è massima e

⁴² *Ivi*, p. 2295. «Ma, comunque sia, quando un essere è così malconformato (e forse in natura quest'essere è proprio l'uomo) da non poter amare senza soffrire, e di aver bisogno di soffrire per apprendere certe verità, la vita di un tale essere finisce per diventare davvero stressante. Gli anni felici sono anni perduti, si aspetta una nuova sofferenza per poter lavorare. L'idea della sofferenza preliminare si associa all'idea di lavoro, si teme ogni nuova opera pensando ai dolori che prima si dovranno sopportare per poterla concepire. E non appena si capisce che la miglior cosa che si possa incontrare nella vita è la sofferenza, si pensa senza paura, quasi come a una liberazione, alla morte», tr. it. p. 297.

⁴³ Cesare PAVESE, *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, VII, in *Le poesie*, Einaudi, Torino 1998, vv. 4-5, p. 140.

l'alienazione al più alto livello di saturazione, quando, sempre in modo gnostico, «l'esistenza nel mondo è essenzialmente uno stato di essere *posseduto* dal mondo, nel senso letterale, ossia demonologico del termine». ⁴⁴ Di tutto questo formidabile episodio, ⁴⁵ segnalo solo un brano, che ne restituisce l'ironia e la ragione del profondo turbamento del Narratore: «Mais une raison plus grave expliquait mon angoisse; je découvrais cette action destructrice du Temps au moment même où je voulais entreprendre de rendre claires, d'intellectualiser dans une œuvre d'art, des réalités extra-temporelles». ⁴⁶

Che significa questa ridiscesa, tale catabasi agli Inferi della vita che, incassata tra schiene incurvate e ossa rotte, si apprestava a finire? Libratosi tra gli aerei flutti di luce a cui il ricordo involontario lo aveva innalzato, il Narratore precipita nuovamente nel buio e nella tenebra, mai così intense come questo momento, in cui gli amici di una vita, o almeno i sopravvissuti, erano invecchiati al punto da essere divenuti irriconoscibili. Perché se molto spazio avrebbe avuto nell'opera futura la rivelazione della luce che è in lui e che gli angeli materici sollecitano con il ricordo, altrettanto, e forse di più, ne avrebbero avuto i dolori di cui si è parlato e tutti gli uomini e donne che hanno occupato la parte maggiore della sua esistenza. Cosa sarebbe infatti la vita di Proust/Narratore senza le varie figurine umane poi trasportate ad arte nel romanzo secondo la tecnica che egli ci spiega? Difatti, l'acquisizione della Gnosi, l'ottenimento della coerenza e di un senso ultimo da attribuire a tutte le cose vissute, si ha incontrando la Giovinezza del Narratore, quella Mademoiselle de Saint-Loup nella quale convergono tutti i fili della trama di cui solo ora si scopre essere state *côté* di un disegno più grande, una cattedrale a cui mancava l'ultima cuspide.

È pur vero che la visione dell'eterno sostenuta dalla memoria, offrendo una gioia immensa, colloca un passato dimenticato nel presente e annulla così la distanza tra l'uno e l'altro cancellando il divenire, facendo dissolvere la noia e l'angoscia e consegnando il proprio sé alla festa che gli appartiene. Ma quel Tempo che il Narratore ammira turbato in quella sala, «depuis que je venais de le ressaisir dans cette fête», è lo

⁴⁴ JONAS, *Lo gnosticismo*, p. 298.

⁴⁵ Per un'analisi più accurata dell'episodio mi permetto di rimandare a Enrico PALMA, *L'invecchiamento come emozione del Tempo nella Recherche di Marcel Proust*, "Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities", 5, LXXII, 2019, pp. 313-330.

⁴⁶ PROUST, *TR*, p. 2311. «Ma una ragione più grave spiegava la mia angoscia; scopro l'azione distruttrice del Tempo nel momento in cui cercavo di chiarire, d'intellettualizzare in un'opera d'arte, certe realtà extratemporali», tr. it. p. 323.

stesso che rende possibile che una vita esista e si compia, talché il futuro libro non potrà fare a meno di «cette grande dimension du Temps suivante laquelle la vie se réalise». ⁴⁷

Il Tempo di cui la *Recherche* è il racconto, questa è la mia ipotesi, è il Tempo che affanna, indebolisce, distrugge e che alla fine fa morire, il Tempo sostanziato dalle migliaia di pagine in cui si è narrato in maniera più considerevole di quella gente con ora indosso la maschera della vecchiaia, e per esprimere il quale diventa del tutto inutile un'estatica del momento che sopprime il divenire, bensì una psicologia multipla dello spazio e del tempo che possa raccontare l'andare della vita e il sentimento del trascorrere di tale fluire. Mademoiselle de Saint-Loup, «formée des années mêmes que j'avais perdues», ⁴⁸ è dunque l'*agnitio* della Gnosi perfetta e compiuta, la presa di coscienza di ciò che si è smarrito. Mademoiselle de Saint-Loup è certamente la metafora dell'opera nell'Opera, la dimostrazione tangibile che scrivere un Libro come la *Recherche* è una cosa possibile e che la conoscenza ha trafitto l'Oscurò. Lo gnostico Proust «è ora teso a recuperare le proprie autentiche radici, sfuggendo ad un mondo che gli appare sempre più alienato e alienante. E il filo di Arianna che solo può aiutarlo ad uscire da questo crudele e minaccioso labirinto è il mito, il racconto della propria vera origine, il racconto delle cause che l'hanno fatto precipitare in questo mondo e nel corpo di tenebre, il racconto della via per uscirne definitivamente». ⁴⁹

«Combien me le semblait-elle davantage, maintenant qu'elle me semblait pouvoir être éclaircie, elle qu'on vit dans les ténèbres, ramenée au vrai de ce qu'elle était, elle qu'on fausse sans cesse, en somme réalisée dans un livre!». ⁵⁰ Ora però non c'è più *tempo da perdere*, ci si deve subito *mettere all'opera*, per realizzare quel bellissimo sogno con il quale si immagina quanto felice debba essere l'uomo che tale libro possa scriverlo, che abbia la salute per potercisi dedicare con profitto fino alla fine dei suoi giorni, che possa ritrovare il tempo perduto trasfigurando la delusione e il dolore di una vita in parola letteraria, cogliendo in essi i segni di un tempo nuovo, la preparazione di un destino. «Così tutto il lavoro cui Proust si sottoporrà fino alla morte fu un lungo tentativo, una lotta instancabile, e non sempre vittoriosa, per “isolare” il proprio io, l'io profondo, l'io di chi scrive». ⁵¹

⁴⁷ *Ivi*, p. 2388. «Dopo che l'avevo riafferato in questa festa», «quella grande dimensione del Tempo in cui si attua la vita», tr. it. p. 447.

⁴⁸ *Ivi*, p. 2389. «Composta di quegli anni che io avevo perduto», tr. it. p. 448.

⁴⁹ FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, p. 181.

⁵⁰ PROUST, *TR*, p. 2389. «Quanto più mi appariva degna, ora che sapevo che poteva essere illuminata, la vita che viviamo nelle tenebre, essere ricondotta alla sua verità, essa che viene falsata di continuo, per realizzarla infine in un libro!», tr. it. pp. 448-449.

⁵¹ MACCHIA, *L'angelo della notte*, p. 119.

E tali privilegio e condanna spettano solo a chi è al contempo, nella metafora proustiana, minatore e giacimento. Bisognava dunque isolarsi in un'ascesi radicale, rinunciare alla vita nel mondo, rinunciare anzi al mondo, perché, con un'assonanza evangelica, «chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà» (Mc 8, 35). Era quindi necessario riscoprire questo *λογος* perduto e ora vindice nella luce, cogliere l'universale e le leggi che sorreggono il mondo, senza farsi però tramortire dalla vertigine di essere saliti con gli anni sugli alti trampoli del duca di Guermantes, che ci prolungano a dismisura e che l'opera letteraria tramuterà nei suoi contrafforti, torri e campanili. L'ultima pagina di Proust è infatti dedicata agli uomini: tutta la sua arte consiste nel raccontarli sì nello spazio ma in modo più completo nel Tempo, per mostrarne il fondo tenebroso a cui la letteratura può fornire la sua luce, offrire la sua *salus*. La *Recherche* è un grande perdono dell'esserci e dell'efferatezza del divenire. Infatti al termine della *matinée* viene svelato che l'unico modo per vivere in amicizia con il tempo e nel tempo è imitarne l'eternità. «Riconciliatosi col tempo e col suo posto all'interno e al di fuori del tempo, alla fine Marcel decide di scrivere il libro che ha portato dentro di sé, e al quale è sfuggito così a lungo. Rappresenterà la sua risposta al tempo».⁵²

Proust ha approntato un confronto diretto con la colpa, con il male assoluto e radicale dell'essere, scivolare cioè in modo insignificante e colpevole in una vita vuota e irredenta. Altri scrittori hanno adoperato, pur essendo autori di grandissime opere, solamente carta e inchiostro, mentre Proust, oltre a farsi guidare la penna dal dolore,⁵³ «sembrava pensare la durata uniforme dell'esistenza e farne una fluida, stupenda e incessante calligrafia di luce».⁵⁴

Proust, con il suo stile e il suo tono elegiaco, melanconico e sinfonico, è come se suggerisse di cambiare radicalmente modo di vivere, di leggere il suo libro come se i lettori si trovassero a vivere il suo destino, come se essi dovessero immedesimarsi nel suo Narratore, affinché la possibilità di ritrovare il tempo diventi concreta anche in loro «per rendere sensibile attraverso le parole ciò che dentro di noi si agitava informe e nostalgico di luce»,⁵⁵ È un immergersi nella fonte luminosa delle sue parole. Una conversione.

⁵² Roger SHATTUCK, *Proust*, Vikin Press, New York 1974, tr. it. Donatella Zazzi, *Proust*, Mondadori, Milano 1991, p. 65.

⁵³ Cfr. Byung-Chul HAN, *Palliativgesellschaft Schmerz heute*, Msb Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft Mbh, Berlino 2020, tr. it. Simone Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021, p. 48.

⁵⁴ Giacomo DEBENEDETTI, *Proust*, a cura di M. Lavagetto e V. Pietrantonio, Bollati Boringhieri, Torino 2005 p. 55.

⁵⁵ *Ivi*, p. 138.

E tutto ciò è traducibile nei termini ultimi di redenzione e salvezza. Redenzione significa trasfigurare nella parola la *Schuld* della vita, la sua colpa, il suo dolore, il suo lato che sempre si *perde*. Salvezza significa ritrovare la luce che ci rende indifferente la morte, ed essa per Proust è coincisa a mio parere con la narrazione del suo risveglio e del suo personale ritrovamento doloroso ma infine gioioso di questa stessa luce, dalla quale anche il lettore può farsi illuminare.

Nascita e morte, verità veloce...
 Si è qui, come si deve, in una parte,
 in un punto del tempo, in una stanza,
 nella luce, nel divenire eterno.⁵⁶

Luzi presta al nostro argomento i versi che, con un potere che solo la parola poetica possiede, colgono e descrivono alla perfezione l'esistenza da chierico del Chiaro di Marcel Proust. La vita è una cosa rapida che declina come forma di raggio di sole al tramonto, e nel Tempo distruttore che ci consegna alla morte si è solo un barlume in una stanza, un sepolcro di sughero, un *nunc* effimero nel divenire incredibile delle cose. Ma si è salvi *nella luce della parola*.

Posso allora tentare di concludere, avendo iniziato con un invito a mostrare il destino del nostro dolore all'*Engel* rilkiano, con gli sciami d'angeli di Shakespeare, pregando, *in hora mortis nostrae*, per Proust, per tutti noi: «Good night, sweet prince, and flights of angels sing thee to thy rest».⁵⁷

*Ringrazio Lucrezia Fava per i preziosi consigli e per aver discusso le intuizioni poi sviluppate in questo testo.

Nota bibliografica

Miguel DE BEISTEGUI, *La jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Les Belles Lettres, Parigi 2007, tr. it. Alessandra Aloisi, *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, Edizioni ETS, Pisa 2013.

Alberto Giovanni BIUSO, *Platone a Colmar. Una lettura gnostica de L'essenza della verità di Heidegger*, "InCircolo. Rivista di filosofie e culture", 4, dicembre 2017.

⁵⁶ Mario LUZI, *Pur che...*, in *Primizie del deserto*, in *Le poesie*, Garzanti, Milano 2020, vv. 5-8, p. 184.

⁵⁷ William SHAKESPEARE, *Amleto (Hamlet)*, tr. it. Eugenio Montale, Mondadori, Milano 2011, p. 298. «Buonanotte, dolce principe, e possa un volo d'angeli condurti al tuo riposo!», *ivi*, p. 299.

- Alberto Giovanni BIUSO, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020.
- Mariolina BONGIOVANNI BERTINI, *Proust e la teoria del romanzo*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Pietro CITATI, *La colomba pugnata. Proust e la «Recherche»*, Adelphi, Milano 2008.
- Ernst Robert CURTIUS, *Marcel Proust*, in *Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1925, tr. it. Lea Ritter Santini, *Marcel Proust*, Ledizioni, Milano 2009.
- Giacomo DEBENEDETTI, *Il romanzo del Novecento*, Garzanti, Milano 1986.
- Giacomo DEBENEDETTI, *Proust*, a cura di M. Lavagetto e V. Pietrantonio, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Giovanni FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Byung-Chul HAN, *Palliativgesellschaft Schmerz heute*, Msb Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft Mbh, Berlino 2020, tr. it. Simone Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.
- Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1972, tr. it. Raffaele Farina, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.
- Julia KRISTEVA, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Parigi 1994.
- Mario LAVAGETTO, *Quel Marcel! Frammenti della biografia di Proust*, Einaudi, Torino 2011.
- Mario LUZI, *Le poesie*, Garzanti, Milano 2020.
- Giovanni MACCHIA, *L'angelo della notte*, Abscondita, Milano 2020.
- George Duncan PAINTER, *Marcel Proust*, Chatto & Windus, Londra 1959, tr. it. Elena Vaccari Spagnol e Vittorio Di Giuro, *Marcel Proust*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Enrico PALMA, *L'invecchiamento come emozione del Tempo nella Recherche di Marcel Proust*, "Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities", 5, LXXII, 2019.
- Cesare PAVESE, *Le poesie*, Einaudi, Torino 1998.

Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, a cura di Jean-Yves Tadié, Gallimard, Parigi 2019, tr. it. Maria Teresa Nessi Somaini, *Alla ricerca del tempo perduto*, Rizzoli, Milano 2012.

Rainer Maria RILKE, *Die neunte Elegie*, in *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1955 sgg., vol. I, tr. it. Michele Ranchetti e Jutta Leskien, *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano 2017.

William SHAKESPEARE, *Amleto (Hamlet)*, tr. it. Eugenio Montale, Mondadori, Milano 2011.

Roger SHATTUCK, *Proust*, Vikin Press, New York 1974, tr. it. Donatella Zazzi, *Proust*, Mondadori, Milano 1991.

Antonio SICHERA, *Ermeneutiche. Punti di vista sul confine*, Euno Edizioni, Leonforte 2019.

Eleonora SPARVOLI, *Contro il corpo. Proust e il romanzo immateriale*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Dylan THOMAS, *Poesie*, tr. it. Ariodante Marianni, Einaudi, Torino 2016.

Sezione quinta

Corrispondenze

SFIDE E TRAGUARDI DELL'INSEGNAMENTO E DELLA RICERCA IN FILOSOFIA ALLA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ DI BELÉM (BRASILE)¹

Ivan RISAFI DE PONTES

(Universidade Federal do Pará)

Ho ricevuto con grande piacere l'invito della rivista *InCircolo* a scrivere una breve relazione sulla mia esperienza di ricerca e insegnamento della filosofia in Brasile. Sono grato in particolare dell'opportunità di esporre ai vostri lettori delle questioni che considero tra le più rilevanti per la società contemporanea del mio paese.

Per cominciare, credo sia utile fornire un breve resoconto della mia storia, della mia formazione e del percorso accademico che mi ha (ri-)portato a lavorare in Brasile. Sono nato nella città di San Paolo, figlio di una madre proveniente da una famiglia di immigrati italiani e di un padre del nord-est del Brasile, emigrato molto presto dallo stato di Pernambuco verso il sud-est del paese. A San Paolo ho frequentato le scuole elementari, medie e superiori. Poco dopo aver conseguito la mia laurea in filosofia all'Università di San Paolo (USP), ho iniziato una Magistrale in Filosofia, Letteratura brasiliana e italiana, alla Albert-Ludwigs Universität di Freiburg in Germania, dopodiché ho ottenuto il mio dottorato in filosofia alla Humboldt Universität di Berlino, sotto la guida della Prof. Renate Reschke. Tornato in Brasile nel 2017 ho avuto prima una borsa di studio post-dottorato all'Università di Campinas (Unicamp) sotto la supervisione del Prof. Oswaldo Giacoia Júnior, ed in seguito nel 2020, un'altra borsa post-doc nuovamente all'Università di San Paolo, con il Prof. Márcio Suzuki. Durante il post-doc all'Unicamp ho superato il concorso pubblico per l'accesso all'Università Federale del Pará, dove ora insegno come professore associato.

È sulla base di quelle che sono state le mie esperienze accademiche che cercherò di tracciare un profilo dello scenario dell'insegnamento e della ricerca in filosofia in Brasile oggi. Per contestualizzare l'insegnamento della filosofia nella realtà brasiliana, credo

¹ Traduzione dal portoghese di Carlotta Santini.

sia necessario prima di tutto evidenziare una caratteristica particolarmente infelice del sistema educativo brasiliano, cioè la differenza tra l'educazione privata e quella pubblica. Se prima del colpo di stato militare del 1964 lo Stato brasiliano offriva ai suoi cittadini un'educazione pubblica di qualità, oggi, con rare eccezioni, ci troviamo purtroppo di fronte ad un'educazione pubblica rottamata e di bassa qualità. D'altro canto, anche l'educazione privata, sebbene di qualità superiore, non fornisce ai suoi studenti una formazione sufficiente per consentire l'accesso immediato all'università, questo nonostante le elevate tasse d'iscrizione permettano solo ai figli delle famiglie della classe media e dell'élite economica locale di accedere a questo tipo di educazione. Dopo 12 anni di scuola, dunque, la grande maggioranza dei diplomati è "obbligata", per almeno un anno, a frequentare i cosiddetti *cursinhos*, corsi privati a pagamento di preparazione agli esami per l'accesso nelle università, sia pubbliche che private.

È in questo momento, dunque nel passaggio dalla scuola all'università, che la disuguaglianza sociale della realtà brasiliana rivela uno dei suoi volti più crudeli. Si viene a configurare una situazione del tutto paradossale. La destinazione più logica per molti studenti delle scuole private saranno infatti le università pubbliche che offrono corsi gratuiti e di alta qualità. A loro volta invece agli studenti della rete pubblica, provenienti da famiglie storicamente svantaggiate e socialmente oppresse, non resta altra opzione per continuare la loro formazione e professionalizzazione, che quella di accedere ad un'università privata, dove dovranno pagare delle costose tasse universitarie e riceveranno un'istruzione di bassa qualità. Di fatto, sebbene gran parte dell'élite economica brasiliana e i media *mainstream* presentino il risultato di questo processo come meritocratico, la struttura dell'educazione brasiliana perpetua le disuguaglianze sociali e le ingiustizie inerenti ad una società classista e determinata da forme di razzismo strutturale. Va notato che il Brasile ha 8,4 milioni di studenti universitari iscritti negli istituti di istruzione superiore, ma solo il 24,6% di questi sono in istituzioni pubbliche. Ci sono 2.608 istituti di istruzione superiore nel paese. Di questi, 2.306 sono privati e 302 pubblici. In altre parole, la competizione per un posto in un'istituzione pubblica è enorme.

Possiamo quindi affermare che l'ingiustizia del sistema educativo brasiliano punisce due volte i figli delle classi storicamente e socialmente svantaggiate. In un primo momento offrendo loro una scuola pubblica (primaria e secondaria) di bassa qualità, ed in seguito sottoponendoli ad un severo esame di ammissione all'istruzione superiore, il cosiddetto *vestibular*, nel quale si richiede la padronanza dei contenuti appresi durante tutto il percorso scolastico primario e secondario. Questo sistema non può che risultare segregativo, in quanto questi contenuti richiesti all'esame sono stati trasmessi solo rudimentalmente nelle scuole pubbliche. A questo si deve aggiungere come ulteriore

fattore di svantaggio la formazione supplementare che ricevono i loro concorrenti diretti, i diplomati delle scuole private, che rafforzano le conoscenze acquisite durante il periodo scolastico partecipando ai *cursinhos* preparatori per l'esame di ammissione alle Università.

In ogni caso, il risultato di questo sistema binario di educazione è facile da prevedere: nel passaggio dall'istruzione secondaria a quella superiore, c'è un'inversione degli studenti della scuola pubblica e di quella privata. Questi ultimi passeranno, in gran numero, dall'istruzione secondaria privata alle università pubbliche e gratuite; gli studenti provenienti da un percorso nell'istruzione pubblica saranno invece per lo più relegati a cercare posto nell'istruzione superiore privata. In questo modo, il risultato del *vestibular* consolida uno scenario sociale desolante, confermando la segregazione sociale e l'assenza di mobilità tra le classi.

Detto questo, se guardiamo agli ultimi anni, specialmente quelli relativi ai mandati dei presidenti Luís Inácio da Silva e Dilma Roussef, c'è motivo di speranza. L'istituzione dell'ENEM - Esame Nazionale di Scuola Superiore come uno dei principali accessi alle università e l'introduzione di una politica di quote, sembrano aver inferto un colpo importante a quella logica sociale perversa che escludeva gli studenti della scuola pubblica dall'accesso ad un'educazione superiore (altrettanto pubblica e gratuita) di qualità. Per portare un esempio: nel 2020, l'Università di San Paolo (USP), la più grande istituzione educativa pubblica dell'America Latina, ha registrato un tasso del 47,8% di studenti iscritti provenienti da scuole pubbliche, di cui il 44,1% si autodichiara nero, pardo² o indigeno (PPI). Come è stato possibile questo cambiamento nel profilo dello studente universitario pubblico? Quando si iscrive al *vestibular*, il candidato deve scegliere tra tre opzioni: Competizione ampia (AC); Azione Affermativa Scuola Pubblica (EP) o Azione Affermativa Nero, Pardo e Indigeno (PPI). Il 37,5% di quote riservate agli studenti che si dichiarano come PPI equivale di fatto alla proporzione di questi gruppi nello Stato di San Paolo, come indicato dall'Istituto Brasiliano di Geografia e Statistica (IBGE).

Un altro esempio è l'Università Federale del Pará (UFPA), di cui sono membro, pioniera nell'adozione di un sistema di posti riservati. Dal 2008, la metà dei posti vacanti nel processo di selezione universitaria all'UFPA è riservata a coloro che hanno conseguito tutta la loro istruzione superiore nel sistema scolastico pubblico: è la cosiddetta Quota Scuola. Riassumendo, il sistema di quote si basa su una politica

² Termine che può essere sinonimo di “mulatto” o “meticcio”, in Brasile indicava più propriamente gli incroci tra popolazioni indigene e schiavi di colore (Edward Eric Telles, *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 2004, p. 81).

pubblica di inclusione sociale che stabilisce quattro diversi tipi di quote per l'iscrizione al processo di selezione per l'ammissione all'università: la Quota Scolastica, per i diplomati della scuola pubblica; la Quota Razziale, riservata a neri, pardi e indigeni (PPI); la Quota di Reddito che contempla le persone finanziariamente svantaggiate, e infine la Quota Pcd, stabilita per i cittadini con disabilità fisiche. Il risultato di questa politica di inclusione è un cambiamento significativo nel profilo socio-economico dei laureandi delle università pubbliche federali, poiché se nel 2005 solo il 3,1% degli studenti di queste istituzioni apparteneva a famiglie con un reddito mensile equivalente a un salario minimo e mezzo, cioè 1788,00 reais – circa 275 euro –, nel 2018 il 48% dei laureandi apparteneva a questo gruppo economico. Ho potuto constatare questo nuovo profilo sociale ed economico degli studenti delle università federali brasiliane in occasione del mio ingresso all'UFPA nel 2017. È stato per me, e lo è ancora, motivo di grande soddisfazione vedere come molti degli studenti della nostra facoltà intendano esercitare in futuro la professione di insegnante di filosofia nelle loro comunità e quartieri, e proprio in quelle scuole pubbliche, dove hanno conseguito la loro educazione elementare e superiore. È opportuno ricordare che molte di queste regioni si trovano alla periferia di Belém e costituiscono sacche di povertà segnate dalla violenza e dalla latitanza delle autorità pubbliche.

Dobbiamo anche considerare, quando parliamo di questi gruppi di studenti, che abbiamo a che fare in generale, con la prima generazione ad aver avuto accesso all'università. D'altro canto, l'aspettativa di queste famiglie per il futuro dei loro figli è enorme, cosa che rende ancora più arduo, da parte degli studenti, difendere la loro scelta di un corso di filosofia. Da questo punto di vista, è più che evidente che vi sia una mancanza di informazione su cosa sia la filosofia e sulle prospettive professionali che una laurea in questo settore del sapere può aprire. A questo si aggiunga il fatto che, dopo l'*impeachment* della presidente Dilma Roussef, l'insegnamento obbligatorio della filosofia nelle scuole è stato revocato dal governo federale, generando ancora più incertezza per il futuro professionale dei laureandi e scoraggiando potenziali studenti a scegliere il percorso di filosofia.

Un'altra questione importante per tracciare il profilo dell'insegnamento della filosofia in Brasile è quella dell'ambiente e delle condizioni di lavoro. Personalmente considero l'altissimo numero di professori che esercitano la professione come una particolarità delle università federali e statali brasiliane, soprattutto se lo confronto con la mia esperienza in Germania. In tutto il Brasile ci sono facoltà che hanno fino a 20, 30 o più professori nel loro corpo docenti. La maggior parte di questi professori ha una formazione specializzata e un dottorato di ricerca, in molti casi conseguito presso università europee o nordamericane. In queste istituzioni l'insegnamento comprende

un curriculum completo e diversificato che mira a rendere conto delle diverse fasi storiche della filosofia, dall'antichità all'epoca contemporanea. È importante notare che, negli ultimi quindici anni, questa formazione è stata favorita da una politica di sostegno alla ricerca condotta da agenzie di finanziamento del governo federale, come il CNPQ e Capes o da agenzie statali come la Fapesp, a cui devo ad esempio il sostegno finanziario dei miei studi post-dottorato presso l'Unicamp.

A titolo esemplificativo, voglio riferirmi qui alla mia esperienza personale. Alla Facoltà di Filosofia della UFPA di Belém siamo 15 professori e 4 professoressa, 18 dei quali sono dottori di ricerca. Di questi 19, solo 3 non provengono dallo stato del Pará e ben 5 sono imparentati tra loro. Questo fatto influenza innegabilmente le dinamiche di lavoro del gruppo nel suo insieme, poiché tanto un “nuovo arrivato” come me, che gli studenti universitari, si trovano di fronte ad una solida struttura di potere stabilita dai veterani da ben due decenni, dall'epoca cioè in cui non erano ancora nemmeno professori, ma colleghi e studenti universitari nella stessa facoltà. L'assenza di eterogeneità nel quadro dei docenti dell'ateneo e l'esistenza di un *modus operandi* ben consolidato nel gestire la *res publica*, si sono rivelati per me gli ostacoli più difficili per il compito, relativamente semplice, che mi ero prefisso: quello di essere professore in un'università del nord del Brasile. Ad ogni modo, sono convinto che anche la mia presenza nel corpo docente dell'UFPA contribuisca all'adempimento della funzione sociale dell'università federale, che si realizza non solo rafforzando l'eterogeneità in seno al collegio dei docenti, ma anche attraverso il lavoro, la competenza e l'attenzione del personale amministrativo, ma soprattutto l'entusiasmo degli studenti. D'altronde, l'esperienza arricchente d'insegnamento e il lavoro di orientamento degli studenti hanno reso possibile uno scambio di esperienze e conoscenze essenziali per la continuità della mia formazione come insegnante e come cittadino.

Fino ad oggi nella mia attività di insegnamento nella facoltà di filosofia ho dato dei corsi di “Filosofia contemporanea I”, nel quale abbiamo studiato Schopenhauer e Nietzsche, e “Filosofia politica”, dove si applica un approccio metodologico più legato ai pensatori politici moderni e contemporanei. Nel programma post-laurea, insegno “Estetica”, in particolare il pensiero estetico di Nietzsche nella sua relazione con la contemporaneità. Ho anche avuto l'opportunità molto fruttuosa di insegnare “Fondamenti filosofici per le scienze sociali” nella facoltà di Scienze Sociali. Nel primo semestre di ogni anno accademico insegno “Filosofia applicata alla musica”, cosa che mi ha permesso di avvicinarmi ancora di più a quest'arte (durante la mia adolescenza e ancora nei primi anni alla facoltà di filosofia della USP, sono stato infatti studente della Scuola Municipale di Musica di San Paolo). Da questa attività di insegnamento nella facoltà di musica dell'UFPA, è nata una fruttuosa collaborazione con Robenare

Marques, pianista jazz e professore della stessa facoltà, nonché del Conservatorio Carlos Gomes. Questa collaborazione si è estesa ulteriormente nel contesto del programma post-laurea, quando Robenare Marques si è unito ai nostri programmi di ricerca per indagare la presenza dell'impulso cosiddetto "dionisiaco" nell'improvvisazione jazz (uno studio per il quale *La nascita della Tragedia* di Friedrich Nietzsche e l'opera *A Love Supreme* di John Coltrane costituiscono uno spunto e un'ispirazione costante).

Grazie alla creazione del gruppo di ricerca "Friedrich Nietzsche: politica ed estetica contemporanea" la mia attività di ricerca ha trovato un ambiente fecondo di scambio e produzione di nuove conoscenze. In incontri bisettimanali il nostro gruppo legge e discute testi di Friedrich Nietzsche o altre opere che dialogano con il nostro pensatore. In questi incontri, gli studenti e i ricercatori (provenienti dai più diversi ambiti e semestri di studio) hanno l'opportunità di stabilire un contatto tra loro e di sperimentare una dinamica di ricerca seminariale e collettiva in vista della produzione dell'elaborato finale (TCC), ma anche dello sviluppo di progetti di ricerca propri. Partecipano alle mie attività di ricerca anche due studenti che hanno una borsa di studio "d'iniziazione scientifica", un incentivo importante per i laureandi per muovere i primi passi nella vita accademica. La borsa di studio d'iniziazione scientifica proviene da fondi del governo federale messi a disposizione dal Prorettorato per la Ricerca e i Percorsi Post-Laurea (Propesp) della UFPA.

Vorrei infine raccontare brevemente quella che è stata la mia esperienza di vita e di lavoro in una città amazzonica. Dopo 4 anni a Belém, la diversità culturale e le esperienze che la città offre continuano ad essere sorprendenti per me ed estremamente arricchenti. Belém ha un intenso passato ed una cultura contemporanea straordinariamente eterogenea, che lasciano il segno nell'architettura della città, nella sua cucina e nel modo di vivere dei suoi abitanti. In questo contesto, vorrei sottolineare l'esperienza musicale unica che la città offre. Dal popolare all'erudito, diversi stili musicali possono essere sperimentati dal vivo. Le esperienze più varie che la vita notturna di Belém offre agli amanti della musica vanno dal Carimbo, Brega Techno, Chorinho al Jazz Paraense. A seconda del luogo, è possibile vivere questi ritmi al tramonto su una palafitta o al chiaro di luna sulle rive di uno dei fiumi amazzonici che circondano Belém. Il Teatro da Paz è una perla della cultura operistica, non solo nazionale ma anche internazionale, che offre un ricchissimo programma che comprende repertori popolari e classici. Gli amanti della settima arte avranno al Cinema Luxardo o al CENTUR l'opportunità di trovare molti film fuori dal circuito commerciale. Il cinema Olympia, la più antica sala cinematografica in funzione in Brasile, offre a tutta la popolazione, in sessioni gratuite, una programmazione con

classici del cinema nazionale e internazionale. Infine, l'esuberanza della natura amazzonica è senza dubbio indescrivibile. Una visita alla città e alle isole che la circondano è il modo migliore per conoscere un po' di questa natura così essenziale per la vita sulla terra e per il futuro delle prossime generazioni, una natura che come sappiamo fin troppo bene, è sempre più minacciata.

Non posso evitare in conclusione di volgere uno sguardo preoccupato alla situazione attuale del Brasile, che si fa purtroppo sempre più minacciosa. La fine del governo di Dilma Roussef è stata segnata da un taglio dei fondi destinati all'educazione di 9,4 miliardi di reais. L'attuale governo ha determinato un taglio di 5,8 miliardi di reais, con 1,7 miliardi presi direttamente dalle università e dagli istituti federali. Negli ultimi cinque anni, abbiamo raggiunto un totale di 25 miliardi di reais in tagli (circa 3,8 miliardi di euro). Questi numeri ci parlano già da soli della sfida che tutti gli educatori in Brasile hanno davanti a loro. Ci sono sufficienti ragioni per temere il peggio per il futuro dell'educazione nazionale. Certamente, il governo del presidente Jair Messias Bolsonaro è attualmente la più grande minaccia alle conquiste sociali che le università pubbliche e i loro studenti hanno raggiunto negli ultimi decenni. Già la sua figura, le sue esternazioni e le sue prese di posizione sono di per se condannabili, ma l'ombra della politica neoliberale che lo sostiene è ancora più minacciosa, soprattutto perché non lascia ben sperare su quali saranno le figure ancora peggiori che potrebbero sostituirlo in futuro. Viviamo una realtà in cui tanto i membri del governo, che il ministro dell'educazione e le autorità legate alla cultura, si esprimono pubblicamente ed esplicitamente con discorsi incriminanti e diffamatori sul ruolo dei professori e degli studenti dell'università pubblica. C'è una grave interferenza del potere pubblico nell'autonomia delle università, sia nella scelta dei rettori che nella definizione degli obiettivi del lavoro accademico. Le politiche di sostegno alla ricerca hanno cominciato a seguire un orientamento ideologico di estrema destra, del tutto inedito negli ambienti accademici

La percezione più realistica dell'attuale governo è quella di un malgoverno che mira a distruggere le conquiste sociali dei gruppi già storicamente segregati ed a sostituirle attraverso un processo definitivo di privatizzazione e smantellamento dell'università federale. Il risultato di questo processo di smantellamento dell'Università pubblica consisterebbe nel ristabilimento dell'elitarismo e della privatizzazione dell'istruzione nel paese, lo stesso processo imposto alla società brasiliana e all'istruzione secondaria durante gli oltre 20 anni di dittatura militare a partire dal 1964. Pertanto, è necessario che la comunità universitaria accetti le sfide di questi tempi bui riconoscendo il suo ruolo fondamentale nel processo di rottura e di trasformazione di quel sistema che per decenni aveva consolidato quell'ingiustizia sociale che segna ancora oggi così

gravemente il nostro paese. A tal fine, credo sia necessario che anche gli ambienti accademici inaugurino una autoriflessione ed un'autocritica per affrancarsi dai vizi delle strutture burocratiche, per non lasciarsi più sottrarre il controllo dei loro compiti più fondamentali da figure che fanno man bassa di ciò che è pubblico. La mia esperienza attuale mi fa credere fermamente che una facoltà di filosofia possa adempiere a tale compito quando si presenti aperta alla diversità di formazione e all'uguaglianza etnica e di genere, cercando senza restrizioni il dialogo con i suoi pari, intesi anche come i suoi studenti, i nostri futuri colleghi universitari e liceali

Sezione sesta

Pratiche filosofiche

FARE FILOSOFIA NELLA TERZA ETÀ

Per un progetto di ricerca sulla pratica filosofica con adulti

Lucia ZIGLIOLI

(curatrice di *Filosoficamente*)

«Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima»

Epicuro, *Lettere a Meneceo*.

Nel celebre passaggio, sopra citato, scritto il giorno della propria morte, Epicuro invitava chiunque, giovane o meno giovane, alla ricerca filosofica, perché solo tramite essa, spiegava poi, può l'uomo raggiungere la felicità. La tesi di Epicuro poggia su alcuni assunti metafilosofici, riguardanti una precisa concezione della filosofia e della sua funzione, che meritano di venir esplicitati e discussi. Invitando tutti alla filosofia, Epicuro suggerisce che: chiunque possa – meglio, dovrebbe – fare filosofia; lo dovrebbe fare perché questa pratica consente all'individuo di stare meglio con se stesso spianando la via alla felicità; e che il filosofare sia essenzialmente la medesima pratica per i giovani o per i vecchi. Questi sono assunti che chi si occupa di filosofia, e in particolare chi la propone come pratica potenzialmente rivolta a tutti, dovrebbe problematizzare, anche nel tentativo di legittimare l'invito universale di Epicuro alla filosofia.

A partire dalle esperienze che negli ultimi anni ho maturato nel condurre laboratori e iniziative filosofiche con diversi tipi di pubblico, dai bambini, agli anziani, e dai risultati che ho osservato, ho iniziato a interrogarmi sulla natura e funzione della pratica filosofica e sulla sua effettiva ricaduta formativa.¹ Ho potuto anche riconoscere e apprezzare alcune specificità che caratterizzano il fare filosofia in età differenti, ed è

¹ Dal 2017 curo e gestisco www.filosoficamentelab.com, un'iniziativa di filosofia pubblica. Grazie a questa esperienza, ho fatto filosofia con persone di ogni età e in ogni dove, nelle scuole (anche laddove l'insegnamento della filosofia non è previsto), nelle carceri, nelle librerie e nelle università popolari. Se ed in che modo la filosofia contribuisca alla "salute dell'anima", come pensava Epicuro, è però una questione troppo ampia per il breve spazio di questo contributo.

su questo punto più specifico che vorrei soffermarmi. Mi sono posta la domanda se fare filosofia con adulti e anziani – in particolare mi riferisco a persone della terza età o tarda maturità (all'incirca dai 65 anni in su) – presenti una sua specificità, per cui, all'interno della grande famiglia delle pratiche filosofiche, bisognerebbe distinguere una *Philosophy for Adults*, così come già si fa per la *Philosophy for Children*. Per chiarirlo, occorre individuare le sfide e le peculiarità (teoriche, pedagogiche e operative) che possono contraddistinguere una pratica filosofica in età avanzata. La questione è complessa e meriterebbe di poggiare su un'indagine ampia; qui vorrei tentare di delineare i contorni di quello che potrebbe essere un progetto di ricerca sul fare filosofia nella terza età.

1. Anzitutto, cosa significa fare filosofia?

Quando oggi si parla di filosofia per adulti o per anziani si fa generalmente riferimento a proposte di didattica laboratoriale, ascrivibili all'universo delle pratiche filosofiche e nello specifico a quella della *filosofia pubblica* (*Public Philosophy*).² La filosofia pubblica è un fenomeno complesso che recentemente si è molto sviluppato e registra una costante crescita di proposte, iniziative, sperimentazioni. Sua caratteristica non è, come spesso si dice, tanto il fatto di essere una filosofia proposta al di fuori delle aule universitarie o scolastiche e quindi rivolta ad un pubblico di non specialisti. La peculiarità della filosofia pubblica e suo carattere distintivo risiede nell'obiettivo formativo che si propone: vuole essere un invito alla cittadinanza tutta a filosofare, a formare ed esercitare specifiche abilità e competenze proprie di un pensiero filosofico.³ È un fenomeno, quello della filosofia pubblica, che fa proprio l'invito epicureo alla ricerca filosofia come pratica per tutti.

Come si propone di raggiungere un simile obiettivo? In altri termini, che cosa si fa, nello specifico, quando si *fa* filosofia intesa in questo modo?

Il fine dell'attività è introdurre il pubblico alla pratica del pensiero razionale, argomentativo. Una proposta di filosofia pubblica ambisce a sollecitare nel pubblico l'attitudine a problematizzare il dato, l'analisi concettuale, la definizione di termini, nonché il confronto dialettico costruttivo e abilità argomentative. L'impostazione metodologica adottata è quella della "comunità di ricerca" (*Community of Inquiry*): la conoscenza è il prodotto di una ricerca comune, condotta insieme, attraverso l'interrogazione, la problematizzazione e il dialogo. La ricerca viene generalmente

² Per una discussione del fenomeno e per diversi tentativi di definizione, si vedano i contributi al volume: Jack Russell L. WEINSTEIN (ed.), *Public Philosophy*, "Essays in Philosophy", 15, 1, 2014.

³ Ho sviluppato questa mia proposta di definizione della filosofia pubblica in Lucia ZIGLIOLI, *Public Philosophy. A Critique*, forthcoming in "Aeon-Psyche", (<https://psyche.co/>).

sollecitata da uno stimolo, una provocazione filosofica. Può essere un problema posto da chi conduce, individuato in un testo, un breve video, o anche tramite un esperimento mentale.⁴ Il pubblico viene invitato a prendere attivamente parte all'incontro, a contribuire al processo di ricerca e costruzione di una nuova comprensione dell'oggetto in esame. Il filosofo che conduce sollecita le domande e guida il dialogo, aiuta i partecipanti a problematizzare la questione e le convinzioni emerse, proprie o altrui. Può introdurre progressivamente distinzioni concettuali o teorie utili a dipanare la questione in esame e a meglio comprenderne i risvolti e le implicazioni. Suo compito è di mostrare la complessità di un problema, far emergere assunti impliciti, rivelare possibili implicazioni, aiutare a stabilire connessioni e a scorgere distinzioni.⁵ Nel suggerire un esame che riconosca la specificità dell'esperienza filosofica nella terza età, mi riferisco a questo tipo di pratiche, in cui i partecipanti sono attivamente coinvolti nel processo di ricerca filosofica.⁶

2. I bisogni formativi nella terza età

Una proposta di pratica filosofica, come ogni altro intervento didattico, non può esimersi dal prendere in considerazione i bisogni formativi del pubblico al quale si rivolge e di conseguenza dall'adattare il proprio intervento e le proprie metodologie ad essi. Una attenta valutazione di questi bisogni, e di come essi influiscano sul dialogo filosofico che si viene a creare, dovrebbe pertanto essere il punto di partenza per poter definire nella sua specificità una *filosofia per la terza età*.

Il fine immediato di laboratorio filosofico è raggiungere, insieme, una migliore comprensione del tema trattato e delle proprie opinioni su di esso. Sul lungo periodo, tuttavia, si ambisce anche a raggiungere finalità formative più complesse che, lo si è accennato prima, rientrano nella promozione di quello che si può definire un pensare razionale o filosofico (spesso viene semplicemente detto *critico*). Si ambisce, ossia, a formare ed esercitare tutta una serie di competenze logico-cognitive, argomentative, di analisi e di sintesi, ma anche di autoconsapevolezza e lettura di sé.

⁴ Per un esempio del tipo di provocazioni che, ad ogni età, si possono usare per sollecitare un laboratorio di ricerca e analisi filosofica si veda il lavoro di Peter WORLEY, *The If Machine. 30 Lesson Plans for Teaching Philosophy*, Bloomsbury, Londra 2019 (2° ed.).

⁵ Per un resoconto più dettagliato di un laboratorio filosofico rimando a Lucia ZIGLIOLI, *Filosofia del presente: l'esperienza di un laboratorio filosofico su Fake news e Post-verità*, "Education & Learning. Rivista di psicopedagogia e organizzazione scolastica", 1, 2020.

⁶ Si distinguono, pertanto, da questo tipo di iniziative i corsi di storia della filosofia o di divulgazione del pensiero filosofico di un autore. L'obiettivo formativo di questo tipo corsi non è infatti instaurare con gli studenti una comunità di ricerca su un tema, quanto di offrire informazioni, contenuti, che possano colmare eventuali lacune conoscitive.

Sebbene queste indicazioni generali possano valere a orientare le diverse proposte di filosofia pubblica, è lecito chiedersi se una didattica rivolta a studenti maturi non debba perseguire obiettivi almeno in parte differenti da quelli di una didattica per adolescenti, ad esempio. O quantomeno, se non vi sia un ordine di priorità differente rispetto ai tanti bisogni formativi ai quali la pratica filosofica può rispondere.

Una ricerca accurata rispetto ai possibili obiettivi formativi di un laboratorio filosofico nella terza età dovrebbe tenere adeguatamente in considerazione i processi di invecchiamento cognitivo e sondare l'effettiva efficacia dell'esercizio filosofico rispetto alla promozione, anche in terza età, di nuove competenze.⁷ Qui mi si consenta di fare alcune considerazioni di natura empirica, frutto della mia personale esperienza nella pratica filosofica con adulti, che non rispondono ancora ad una ricerca scientifica ma che potrebbero essere utili a orientarla.

Quando si conduce un dialogo filosofico con persone adulte, l'esigenza di formare nuove abilità o competenze mi pare passi in secondo piano rispetto a quella della comprensione del sé e della propria storia. Non perché non vi sia l'interesse o la possibilità di maturare nuove competenze, ma perché la rilettura, personale e di gruppo, delle convinzioni di ciascuno, la loro condivisione e problematizzazione, sembra rispondere a un bisogno prioritario per i partecipanti. Iniziare a questo esercizio critico, di autovalutazione delle proprie credenze, di consapevolezza rispetto alla propria storia, a come si è cambiati e a ciò che invece è rimasto costante, è, a mio avviso, l'obiettivo prioritario del lavoro filosofico nella terza età.

La pratica filosofica ha una ricaduta enorme sulla comprensione di sé e del proprio vissuto: fornendo nuovi strumenti concettuali e sfumature di significato, aiuta le persone nella lettura del reale e di sé, agevolando il processo di continua riscrittura delle proprie biografie. Per Epicuro e la filosofia antica in generale, conoscere se stessi era il punto di partenza per la ricerca della felicità. Non so se ciò valga per tutti, certamente mi sembra che il lavoro di comprensione di sé sia ciò che mediamente l'utente adulto ricerca e apprezza di più nella pratica filosofica. È anche il lavoro che finisce con l'occupare più spazio in un laboratorio filosofico con persone mature. È lecito quindi chiedersi se ciò modifichi in qualche modo il tipo di dialogo che ne nasce e il tipo di comunità di ricerca che si viene a creare.

⁷ Sarebbe interessante una ricerca qualitativa e quantitativa che misuri i possibili effetti della pratica filosofica nel contrastare o quantomeno rallentare l'invecchiamento cognitivo dei partecipanti ed eventualmente la sua ricaduta nella formazione di nuove competenze (di tipo logico-argomentativo, ma anche attitudinale).

3. Per una pratica filosofica con adulti

In ogni intervento didattico il fattore tempo è determinante. Una didattica rivolta a giovani è naturalmente tesa al futuro, proiettata a formare e orientare lo sviluppo della persona. Una didattica rivolta a persone mature si fa carico del passato, che non considera necessariamente con uno sguardo nostalgico o patetico, ma come portato di esperienze, vissuti e memoria che richiedono di venir opportunamente inseriti in una cornice di senso.

Nella mia esperienza, questo è un fattore che influisce sul tipo di dialogo filosofico che si conduce con adulti rispetto a quello con bambini o adolescenti. La decostruzione delle proprie opinioni e convinzioni personali richiede per tutti un certo lavoro di scavo: vi sono stratificazioni da far emergere, ragioni da ricordare, condizionamenti subiti da riscoprire. È un lavoro sempre parziale e rivedibile, ma che, per quanto incompleto, ci rende tutti più consapevoli di quello che pensiamo e delle ragioni (culturali o esperienziali) per le quali lo pensiamo. Questo tipo di lavoro richiede comprensibilmente molto più tempo per una persona matura rispetto a un giovane. Soprattutto, incontra spesso molta più resistenza.

È ormai noto il meccanismo cognitivo del bias di conferma: la tendenza in tutti noi, a prescindere dal nostro livello di educazione e dalla nostra storia, a cercare conferma delle nostre opinioni e a sminuire o tralasciare quanto sembrerebbe metterle in questione. È un meccanismo difficile da arginare e che crea molti problemi oggi giorno nelle dinamiche dell'informazione.⁸ Opinioni di lungo corso sono profondamente radicate e hanno trovato, spesso inconsapevolmente, diversi elementi di conferma nel corso del tempo che hanno contribuito a fortificarle. Anche in ragione di ciò, può risultare molto difficile per una persona matura rivedere criticamente le sue convinzioni, porle in discussione e accettare il dissenso.

Affinché si riesca ad instaurare un dialogo filosofico, è necessario che non ci si fermi alla semplice contrapposizione di vedute, alla schermaglia di opinioni, ma che si lavori sul tema in esame, cercandone insieme una migliore comprensione. Tutti, bambini o adulti, sono condizionati da pregiudizi irriflessi, l'adulto può però aver bisogno di più tempo, più lavoro e molta fiducia in sé e nel gruppo per comprendere, analizzare e criticare le proprie convinzioni. Diventa pertanto fondamentale per chi conduce il dialogo saper creare un ambiente non giudicante, sereno, in cui ciascuno si senta ben accolto, pur nella diversità di opinioni e prospettive di cui è portatore. Instaurare una

⁸ Ne ho discusso in questo mio altro contributo: Lucia ZIGLIOLI, *Non è vero ma ci credo: cenni di psicologia della (dis)informazione online*, forthcoming in "Medium e medialità".

comunità di ricerca con un gruppo di persone adulte può quindi, forse inaspettatamente, richiedere più tempo ed esercizio che per un gruppo di bambini.

Quando ci si riesce, capita spesso, in un dialogo tra adulti, che si aprano digressioni ripiegate sul racconto personale e la storia di sé.⁹ Questo è di per sé un segnale positivo, indice del fatto che i partecipanti si sentono a loro agio nello spazio di discussione. Tuttavia, l'elemento aneddotico può apparire di ostacolo alla ricerca filosofica. A contraddistinguere un dialogo filosofico da una abituale conversazione è proprio la ricerca di una concettualizzazione: compito del filosofo è quello di astrarre dal particolare, dal contingente, e giungere alla definizione del concetto, dell'universale. Il filosofo ambisce a chiedersi, non tanto “che cosa è vero/bello/giusto per me, o in quella particolare situazione”, ma “cosa sia la giustizia, la bellezza, la verità in sé”.

D'altro canto, il racconto personale offre un portato di esperienza che arricchisce la discussione, la colora di sfumature e, mostrando le varie possibili implicazioni di un tema, ne restituisce la complessità. Se ricondotti alla domanda generale posta inizialmente, il rimando al proprio vissuto può servire da gancio di significato anche per gli altri membri del gruppo, può stimolare confronti, connessioni, e favorire una miglior comprensione del tema. Il filosofo che modera, o ancor meglio la comunità di ricerca del gruppo, dovrebbe lavorare per individuare in quelle che sono solo apparenti distrazioni o deviazioni dalla questione iniziale il nesso, la ragione che ha motivato il racconto e il suo legame con il problema posto. Ne risulterà, così facendo, non solo una rilettura delle proprie storie alla luce dell'esame e della riflessione condotta insieme, ma anche una concretizzazione del problema filosofico astratto nell'orizzonte di senso delle persone.

Si pone quindi il tema, molto presente in una pratica filosofica con persone mature, di conciliare queste due esigenze apparentemente in tensione fra loro: la ricerca di un significato universale e la rilettura, alla luce del tema in esame, del portato di esperienze e vissuti dei singoli partecipanti. Elaborare opportune strategie di conduzione e metodologie operative che diano opportuno spazio a questa doppia esigenza mi sembra pertanto fondamentale per condurre una pratica filosofica nella terza età.

⁹ Il fatto che il dialogo filosofico solleciti un riesame delle proprie convinzioni e dei propri vissuti e inviti alla condivisione degli stessi nel gruppo è un elemento della pratica filosofica che stupisce gli stessi partecipanti. Molti si dichiarano sorpresi dal fatto che l'esperienza li abbia in qualche modo costretti a ripensare parti di sé, e in alcuni casi a mutarne la lettura. Altri si sorprendono anche della facilità con cui si sono aperti e hanno raccontato di sé con un gruppo di semi sconosciuti, segno questo che lo spazio del dialogo viene percepito come un luogo di fiducia e comprensione, in cui non ci si sente giudicati.

4. L'importanza di una ricerca

Provo ad usare una metafora per descrivere il tipo di attività che prende forma in una comunità di ricerca con persone mature. Il lavoro filosofico svolto da professionisti è generalmente simile ad un taglio di precisione: concetti e termini vengono definiti e distinti analiticamente, ripuliti da sbavature, imprecisioni, fattori contestuali e contingenti, nell'ambizione di produrre un risultato universale e duraturo. La pratica filosofica con adulti che non sono filosofi di professione assume invece la forma di un lavoro di tessitura: si dipanano matasse, si sciolgono nodi, e si creano con i fili ritrovati nuovi possibili intrecci. Il risultato non potrà ambire alla precisione concettuale di una ricerca filosofica professionista o accademica – non è nemmeno questo il senso e il fine della filosofia pubblica – ma è sicuramente un risultato significativo per chi in quella tela intessuta insieme ci si ritrova o (ri)scopre cose di sé.

La ricerca di senso che caratterizza tutto il lavoro filosofico assume, con l'anziano, per lo più un tratto autobiografico, ed è questo, mi sembra, l'elemento caratterizzante la pratica filosofica nella terza età. L'indagine filosofica, l'analisi concettuale, la problematizzazione, la giustificazione o confutazione di tesi, tutto diventa strumento per ritrovarsi, per potersi comprendere e anche giudicare, per poter fare i conti con le proprie scelte e con i propri errori. Individuare strategie operative e metodologiche utili a guidare il dialogo filosofico con adulti e a rispondere agli specifici bisogni formativi di questa fase della vita è fondamentale.

Ad oggi, mancano in letteratura studi che definiscano la specificità di una *filosofia per adulti* (*Philosophy for Adults, P4A*), da distinguere dalla pratica, certamente molto più diffusa e consolidata della *filosofia per bambini* (*Philosophy for Children, P4C*). È una mancanza che merita però di venir colmata. Non solo per fornire una adeguata comprensione metafilosofica dell'attività, che ne legittimi assunti e finalità all'interno della cornice disciplinare della filosofia come specifica pratica razionale; ma anche, se non anzitutto, a garanzia di una buona riuscita dell'esperienza formativa.

Nota bibliografica

Jack Russell L. WEINSTEIN (ed.), *Public Philosophy*, “Essays in Philosophy”, 15, 1, 2014.

Peter WORLEY, *The If Machine. 30 Lesson Plans for Teaching Philosophy*, Bloomsbury, Londra 2019.

Lucia ZIGLIOLI, *Filosofia del presente: l'esperienza di un laboratorio filosofico su Fake news e Post-verità*, “Education & Learning. Rivista di psicopedagogia e organizzazione scolastica”, 1, 2020.

Lucia ZIGLIOLI, *Non è vero ma ci credo: cenni di psicologia della (dis)informazione online*, forthcoming in “Medium e medialità”.

Lucia ZIGLIOLI, *Public Philosophy. A Critique*, forthcoming in “Aeon-Psyche”, (<https://psyche.co/>).

RICERCA DI SENSO E MALATTIA DI PARKINSON

Valeria SALSI

(Fondazione Europea di Ricerca Biomedica)

I nuovi orientamenti nella riabilitazione nel Parkinson tendono sempre più ad includere attività corporee che operino anche su un coinvolgimento affettivo/emotivo/relazionale. L'utilizzo del movimento corporeo in abbinamento alla espressione di uno stato d'animo suscitato dalla musica e vissuto con pieno coinvolgimento consente di accedere a una stimolazione del movimento diversa da quella compromessa dalla malattia. Il coinvolgimento del paziente con Parkinson ha necessità di passare in un primo momento dalla comprensione mentale per creare una motivazione. Successivamente il focus della attività si può incentrare su un coinvolgimento più "emotivo" che consentirà con maggiore facilità di allentare le tensioni ed entrare in una dimensione di maggiore rilassamento e benessere. I più recenti studi stanno evidenziando come una stimolazione che coinvolga anche il sistema limbico ipotalamico possa influenzare la neurotrasmissione e questo dato, nel caso di malattie neurodegenerative come il Parkinson, non può essere sottovalutato.

Vi è inoltre un altro fattore importante che bisogna tenere in considerazione. Le attività motorie come la danzaterapia (o la ritmoterapia) si svolgono generalmente in un contesto di gruppo che favorisce lo scambio e la comunicazione tra pazienti e questo fattore ha incidenza sulla facilitazione alla comunicazione e alla condivisione dei vissuti e sul miglioramento del tono dell'umore e della qualità della vita in generale.

Non limitare la riabilitazione a un mero recupero di funzionalità o a un rallentamento della degenerazione che la malattia, ma cercare di creare occasioni per facilitare un ritrovamento del significato della propria esistenza, pur nella condizione di malattia, può essere un obiettivo perseguibile, utilizzando strumenti e modalità operative specifiche che vadano ad operare nell'ambito della dimensione "noetica" della Persona.

Il concetto di *noos* è stato introdotto da Viktor Emil Frankl nell'ambito della Logoterapia, approccio psicoterapeutico che si pone come obiettivo primario la riscoperta del significato (*Logos*) dell'esistenza dell'essere umano.

La Logoterapia presuppone che l'uomo posseda, oltre alla sua dimensione fisica e psichica, una specifica dimensione umana, quella *noetica* (spirituale) che è quanto di più specifico appartiene all'essere umano, da intendersi quest'ultima in termini di intenzionalità, progettualità e significato. Non si tratta di tre dimensioni stratificate, ma piuttosto di dimensioni che si compenetrano tra loro e si influenzano a vicenda. Il corpo e le forze psichiche raggiungono un accordo superiore pieno di significato solo attraverso l'elemento spirituale che crea "senso" ed unità di intenti.

La dimensione noetica/spirituale è ciò che rende l'uomo assolutamente unico, capace di libertà interiore, di amore e di significato: un essere umano non cessa di essere un essere umano se non esplicita le sue capacità noetiche ma è al meglio se stesso quando le utilizza attivamente e consapevolmente. Frankl, infatti, individua la caratteristica specifica della "*tensione primigenia*" dell'Uomo, a livello noetico, nel "*tendere verso*" un "*senso*" che abbia per lui un valore e, quindi, in relazione alla propria mappa di riferimento esistenziale.

La tensione verso il significato comporta una soddisfazione spirituale che va oltre il principio omeostatico del piacere. La felicità è appagamento, non semplice piacere, e deriva da un atteggiamento di apertura nei confronti della vita, dalle risposte che diamo alle richieste dell'esistenza. La "crisi esistenziale" per Frankl costituisce un'esperienza naturale, necessaria, ineliminabile, poiché appartiene alla nostra più intima struttura d'essere.

Il disagio esistenziale è spesso causato da un impoverimento dell'orizzonte personale che si riduce ad un'unica possibilità di senso e quindi di scelta. Scoprire le possibilità di scelta, attivare in senso positivo l'immaginario, significa preparare un allargamento dell'orizzonte intenzionale, mostrando la gamma di alternative.

Nell'approccio di intervento Neo-Esistenziale vi sono figure professionali che hanno le competenze per accompagnare i pazienti in un processo di auto esplorazione e cambiamento integrando alla comunicazione verbale alcuni strumenti a mediazione artistico/corporea (arte, danza, musica).

Nella mia personale esperienza, in diverse applicazioni nell'ambito della relazione di aiuto, ho trovato molto efficace l'integrazione con metodologie di intervento che attingono all'ambito delle Artiterapie, in particolare la danzaterapia, soprattutto nell'ambito della riabilitazione di parkinsoniani. In questo contesto è a mio avviso quanto mai necessario un aiuto per restituire significato all'esperienza di una malattia che non ha possibilità di regressione né di guarigione e spesso comporta la comparsa di stati depressivi, crisi esistenziali e un generale peggioramento della qualità della vita.

La consapevolezza della perdita irrevocabile della propria salute trasforma la percezione del tempo, di cui viene enfatizzata la dimensione del presente e

ridimensionata quella del futuro: il qui e ora che è esattamente la dimensione in cui si lavora con la danzaterapia. Questa disciplina, intesa in senso filosofico come “esercizio di meditazione”, può accompagnare il paziente parkinsoniano a stare dentro una nuova dimensione in modo da comprenderne gli elementi costituenti. Offre inoltre l’opportunità di trovare il tempo, lo spazio e il modo di ritrovare se stessi e recuperare una dimensione del vivere la malattia congrua con una reale possibilità di accettazione e comprensione.

Bibliografia

Ferdinando BRANCALEONE, *Existential. Rassegna storico-critica di Antropologia Clinica ad indirizzo esistenziale*, OFB Editing, Napoli 2004.

Ferdinando BRANCALEONE - Gianfranco BUFFARDI, *Manuale di counseling esistenziale*, ed. SEAM, Roma 1999.

Ferdinando BRANCALEONE - Gianfranco BUFFARDI - Guido TRAVERSA, *Helping. Le professioni d’aiuto: dall’antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*, Edizioni Melagrana, S. Felice a Cancellò 2008.

Elena CERRUTO, *La danza terapeutica. A ritmo di cuore*, Xenia, Milano 1994.

Viktor E. FRANKL, *Un significato per l’esistenza*, Città Nuova, Roma 1990.

Viktor E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso*, LDC, Torino 1987.

Maria FUX, *Cos’è la Danzaterapia: il metodo Maria Fux. Intervista con Betina M. Bensignor*, Edizioni del Cerro, Pisa 2006.

Laura GRIGNOLI, *Il corpo e le sue gest-azioni. L’arteterapia psicodinamica al tempo delle neuroscienze*, Franco Angeli, Milano 2019.

Helen PAYNE, *Danzaterapia e movimento creativo*, Erickson, Gardolo (TN) 1997.

Pio E. RICCI BITTI, *Regolazione delle emozioni e artiterapie*, Carocci Editore, Roma 1988.

Sitografia

<https://ricerchenoetiche.wixsite.com/ricerchenoetiche>.

Sezione settima

Lecture e Eventi

RECENSIONE A “EMMANUEL LÉVINAS”

Xavier Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, a cura di Rosa Laura Guzzetta, Morcelliana, Brescia 2020

Riccardo VALENTI

Si segnala la recente edizione (la prima, ed in lingua italiana) del corso *Esteriorità ed interiorità: la filosofia di Emmanuel Lévinas* tenuto dal sacerdote, filosofo e teologo francese Xavier Tilliette (1918-2018). Gli appunti delle lezioni, che ammontano ad una cinquantina di fogli manoscritti, rappresentano l’attenta trascrizione dell’autore dell’insieme di incontri seminariali previsti per il corso di dottorato della “Pontificia Università Gregoriana” di Roma, appuntamenti intrattenuti nel secondo semestre dell’anno accademico 1981-1982. Il testo originale di questi interventi è pervenuto, grazie all’invio di lettere da parte di Tilliette stesso, ad Anna Maria Treppiedi (la quale cura la *Prefazione* di quest’edizione) tra il gennaio ed il marzo 1982. Questi appunti sono stati successivamente trascritti da Rosa Laura Guzzetta, che pubblica l’integralità di questo prezioso documento, rimasto in modo curioso «*pazientemente nell’ombra*», come ella stessa commenta, sino ai nostri giorni (p. 15).

Il testo presentato si compone di una «Prefazione», di un’«Introduzione» (ad opera della stessa Guzzetta) e dei numerosi paragrafi (che sono stati fedelmente mantenuti rispetto all’originale manoscritto) seguendo i quali Tilliette articola i principali snodi teorici della proposta filosofica di Lévinas, pensatore del quale il sacerdote francese accompagna sapientemente la parabola speculativa ed esistenziale: ad una breve «Introduzione» segue infatti «Altrimenti»; «Totalità e infinito»; «Romperre con Parmenide»; «L’idea di infinito»; «L’idea dell’infinito come Desiderio»; «Altri come volto»; «Il volto come traccia»; «Il terzo escluso»; «Al-dilà del volto»; «Volto e linguaggio» ed, infine, «La morte e il tempo» sul quale, in modo beffardo, il manoscritto si interrompe lasciando presagire un ideale seguito che non ha avuto ragione di essere.

Nonostante il carattere introduttivo e didascalico che qualifica il generale andamento delle lezioni, come si conviene ad un ciclo seminariale ed universitario non certamente offerto ad un pubblico specialistico, il testo di Tilliette non trascura una trattazione «gravida di vivace acutezza d’analisi», come rimarca Guzzetta (p. 17).

Diversi e profondi sono infatti i temi che affiorano nel susseguirsi degli incontri: aprendo con un una succinta nota biografica circa la confessione religiosa e la vicinanza dimostrata al metodo fenomenologico da parte del filosofo lituano, sfociata nella felice pubblicazione del classico *Teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Tilliette muove rapidamente alla sua comprensione della filosofia dell'“altrimenti”, ovvero del suo pensiero più originale e proficuo, un pensiero alla perpetua rincorsa di un nuovo inizio, di un rinnovato cominciamento che passa anche attraverso la ricerca ed il conio di un lessico a tratti sorprendente, non facilmente riconducibile ai filoni classici della storia della filosofia occidentale: ecco allora farsi spazio l'«introduzione di nozioni autoctone», sottolinea il sacerdote francese, quali, ad esempio, quella di “volto” (p. 38).

Il volto incarna infatti l'emergenza del necessario incontro con un'alterità radicale, un'alterità alla “terza persona” (e non alla seconda, come vorrebbe invece la tradizione cristiana, seguita dallo stesso Buber, p. 65), all'interno di una relazione fondamentalmente «etica». Questo rapporto rappresenta la nuova direzione che Lévinas desidera imprimere al suo percorso intellettuale: «la filosofia è etica – commenta infatti Tilliette e, perciò, – si consuma nell'eticità» (p. 41). Altri è incontrato allora nell'“infinità” inesauribile, la quale si contrappone alla “totalità” che caratterizza viceversa i sistemi speculativi conchiusi di Kant ed Hegel. Altri, ciò che si contrappone all'io, è situato ad una distanza “siderale” che non è possibile colmare, nell'individuazione di un rapporto in relazione al quale noi siamo «subordinati, regolati»: questa è, a detta di Tilliette, la più grande lezione del celebre saggio lévinasiano *Totalità e infinito* (p. 41). Sul volto dell'altro si imprime, come fedelmente rispecchiato, il volto di Dio stesso, al quale è possibile accedere direttamente, previo il riconoscimento di quest'irriducibilità eticamente istituita, e non, viceversa, intellettualmente compresa (p. 59). Ecco che allora, verso l'altro, il soggetto di Lévinas riconosce la sua passività fondamentale: l'altro è il mio Signore perché, nella posizione di “terzo” da lui ricoperta, di “illeità” irraggiungibile, egli è il corpo stesso della Legge verso la quale mi ritrovo già da sempre sottomesso, secondo la «diaconia» che contraddistingue l'obbligatorietà del servizio che dobbiamo riconoscere, ovvero prestare ciecamente, ad Altri (pp. 79-80).

Secondo le nervature di quest'etica si “consuma” dunque, seguendo la dicotomia poc'anzi segnalata, l'archetipale rottura con Parmenide, ovvero con l'ontologia dello “Stesso”, quest'ultima riconosciuta nel metodo dell'auspicabile riconduzione al sempre uguale, nel rifiuto della trascendenza, indicando con ciò una metafisica per la quale l'alterità “altro” non sarebbe che il rovescio dell'identico cui è sempre possibile fare ritorno. Questa scelta di campo dottrinale si traduce, dice Lévinas stesso in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, in un'esemplificazione di carattere antropologico che si

cattura con evidenza nella dinamica del “desiderio”, inteso non in quanto anelito erotico o concupiscente, che pur trova posto nella sua argomentazione: «[a]l mito di Ulisse che ritorna a Itaca, – scrive infatti il pensatore lituano -, noi vorremmo contrapporre la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ignota e che interdice al suo servo persino di ricondurre suo figlio al punto di partenza» (p. 54). L’esercizio di un pensiero così vertiginoso implica la disposizione della facoltà di saper valicare il pensiero dell’essenza per “andare oltre” quest’ultima, come indicato programmaticamente nel saggio del 1990.

L’idea di infinito come trascendenza dell’altro è una «perfezione che mi misura, un’eteronomia che mi giudica», nel riconoscimento dell’idea di infinito in atto – di cartesiana memoria – quale comprensione di un rapporto ormai “sociale” (p. 51). La trascendenza è una dimensione temporale senza fine – e senza inizio – che collega il soggetto ad Altri, nel perpetuo inseguimento della traccia che si incava nel “volto”, a testimonianza del passaggio inafferrabile di un «[p]assato assoluto, immemoriale, eterno» che coincide col cammino di Dio stesso (pp. 55, 73). Per questo l’etica è, allo stesso modo, un’«ottica», dice Lévinas in *Difficile libertà* per bocca di Tilliette, la quale istruisce con precisione e concretezza circa la “prospettiva”, circa la posizione, che ogni soggetto ricopre in relazione a quella del suo immediato “prossimo”.

Tale illuminazione prospettica, tale “epifania” geometrica, può dare allo stesso tempo adito ad azioni ingiuste, prevaricatorie, vale a dire non cristianamente “fraterne”: anche questo, come «alternativa tragica», chiosa Tilliette, testimonia l’ingiunzione etica che attanaglia il soggetto lévinasiano all’universo di rapporti che lo circonda ad immediata prossimità. Altri sa essere anche barbaro, sa cioè ricoprire il ruolo del malintenzionato: come straniero, come lo era lo stesso Ulisse prima che l’aedo presso la corte dei Feaci propiziasse il suo canto, altri è «quel soggetto libero che sfugge alla mia presa», che può offendermi perché non è mai del tutto assimilabile alla mia condotta, mai realmente prevedibile, mai totalmente riproducibile e perciò riconducibile nella mimesi (p. 64). «Altri – dice Tilliette- non è affatto il mio *alter ego*, in cui l’*ego* fagocita inevitabilmente l’*alter*, mentre deve aver luogo piuttosto il contrario» (p. 66). Indistintamente, nella trascendenza si dà però un fattore innegabilmente positivo, ovvero il carattere della “fecondità”, esemplificata biologicamente nella figura paterna, la quale «permette la fraternità e dunque il terzo, il Noi, l’ordine sociale, che comincia con la famiglia» (pp. 70, 84).

In questa prospettiva, seguendo gli assi ed i punti di quest’“ottica” proiettiva, si delinea dunque la filosofia lévinasiana del sociale quale luogo della storia – e del suo transito quasi senza “tracce”, seguendo proprio quei cammini “quasi” del tutto dimenticati – nonché della verità (p. 90). Ciò emerge altresì per quanto concerne la

trattazione diacronica del “Dire”, il quale risuona prontamente nel “Detto”, senza essere da quest’ultimo pienamente riassorbito, vale a dire senza esserne “fagocitato”, come ricorda Tilliette paragonandolo alla sussistenza di una eco che si perpetra nell’infinita distanza del tempo e dello spazio. La fecondità biologica, la quale risponde ad una fondamentale “legge” etica, rappresenta, forse *contra* Marx, la parziale vittoria dell’individuo sulla specie: secondo i dettami della tanatologia lévinasiana, che riprende a tratti quella scheleriana o landsberghiana, nella continua “fecondità” brulicante della vita l’uomo riesce a sconfiggere l’annichilimento della morte. La «pazienza, la paternità e la fecondità schiudono un’infinitizzazione del tempo», commenta Guzzetta, caratteri sui quali il testo di Tilliette, in maniera originale, si pregia di gettare uno sguardo (pp. 23, 104).

RECENSIONE AD “AUTOMI E PERSONE. INTRODUZIONE ALL’ETICA DELL’INTELLIGENZA ARTIFICIALE E DELLA ROBOTICA”

**Fabio Fossa, Viola Schiaffonati, Guglielmo
Tamburrini (a cura di), *Automi e persone.
Introduzione all’etica dell’intelligenza artificiale e
della robotica*, Carocci, Roma 2021**

Federico SQUILLACIOTI, André VELASQUEZ

Il libro *Automi e Persone. Introduzione all’etica dell’intelligenza artificiale e della robotica* raccoglie dei saggi riguardanti problemi di natura etica generati dall’utilizzo delle tecnologie di intelligenza artificiale e della robotica in contesti conflittuali, dal punto di vista morale, per l’umano. La crescente presenza e impiego nella società contemporanea di tali tecnologie, sostengono gli autori – consapevoli dei benefici che esse possono apportare alla vita associata –, richiede un’analisi etica mirante ad individuarne le implicazioni sociali, così da promuovere un uso responsabile di queste tecnologie e ridurre i rischi nell’utilizzo dei sistemi automatizzati a vantaggio della convivenza umana (pp. 13-14).

La dotazione dei sistemi automatizzati di capacità di classificazione, previsione e decisione col fine di svolgere attività tipicamente eseguite dagli umani – come l’approvazione della concessione di un credito bancario o la scelta di un profilo adatto per ricoprire un posto di lavoro, oppure la formulazione di una diagnosi medica o il controllo guida di un’auto – portano a delle riflessioni riguardo valori morali come la giustizia, l’equità e il merito, così come a interrogativi rispetto alla tutela della salute o la salvaguardia dell’integrità fisica delle persone (p. 23). Per tale ragione, sostengono gli autori:

È del tutto insufficiente comprendere l'automazione come una mera questione tecnica. La riflessione etica deve e può accompagnare i sistemi tecnologici in tutto il loro ciclo di vita. (p.14)

Obiettivo degli autori è fornire i lettori – anche a coloro che non hanno una preparazione specialistica in materia – di “strumenti di analisi etica, epistemologica e socio-tecnologica” utili non solo per affrontare riflessioni e interrogativi come quelli poco prima menzionati, ma anche per formare un bagaglio concettuale adeguato ad esaminare future sfide provenienti dal mondo tecnologico in questione. A tal proposito, vengono trattati “casi esemplari” di uso tecnologico dai quali è possibile effettuare generalizzazioni e analogie con altri casi di utilizzo. In tal modo, i lettori potranno essere in grado di affrontare problematiche relative alla comprensibilità, spiegazione, gestione responsabile dell'incertezza e attribuzione di responsabilità generati dall'uso dei sistemi automatizzati (p. 26).

Il lavoro filosofico compiuto da questo volume sta nella capacità degli autori di far emergere da questioni di natura tecnico-scientifica problemi di natura etico-politica. Tale lavoro – accompagnato anche da proposte di soluzioni – è strutturato in quattro parti. La parte prima “Decisioni e responsabilità” è composta da quattro capitoli – dei quali il primo offre uno sguardo d'insieme sui temi trattati nel volume – principalmente concentrati sui problemi sollevati in fase di progettazione e di decisione dai sistemi di machine learning e dai veicoli a guida autonoma, che toccano questioni di tutela della salute e della persona. Nella parte seconda “Persone e istituzioni” si parla invece di governance algoritmica, ovvero del tema della riorganizzazione dei rapporti sociali ed esercizio del potere digitale, affrontando i problemi sollevati dalla cybersicurezza, dalle armi automatiche, dall'impatto ambientale dei sistemi hardware e software, introducendo in quest'ultimo caso il “concetto di inquinamento digitale” (p. 153). Nella terza sezione, “Persone e interazioni”, si parla di associare robot e assistenza al cliente, inganni da parte di intelligenze artificiali che si interfacciano con utenti deboli o anziani, sex robots, didattica robotica e *gamification*. Nella quarta ed ultima parte “Segnavia” si parla di codici etici di comportamento tecnologico, e si conclude con una serie di prospettive sul futuro della materia trattata, che i curatori del volume hanno voluto evidenziare.

Per sua necessaria natura intrinseca, il lavoro è estremamente variegato e tocca argomenti tanto diversi che diviene difficile trovare un filo rosso in senso tradizionale, ma invece che essere un limite, tale struttura rende l'opera un perfetto vademecum per chi voglia approcciare gli argomenti trattati senza averne mai letto in maniera approfondita e anche una guida colma di riferimenti e bibliografia aggiornatissima per

chi già conosca gli ambiti della robotica e della cibernetica senza avere la presunzione di sentirsi già arrivato e sicuro di sapere tutto quello che esiste in merito

Una sensazione che emerge durante l'intera lettura è che natura e cultura vadano sempre analizzate come mondi permeabili, in contatto e sovrapposizione. Per esempio, nel settimo capitolo si parla di armi autonome: non solamente del prospetto fantascientifico diventato realtà di permettere ad una certa tipologia di arma di attaccare senza intervento umano un obiettivo, ma anche di come queste tecnologie belliche intersechino l'“intelligenza dello sciame” che caratterizza le decisioni e i movimenti di grossi gruppi di uccelli e insetti (p. 134, cap. 7, *Armi autonome e controllo umano significativo* di Viola Schiaffonati e Guglielmo Tamburrini). Mondo animale e robot, figli della terra e dei cieli oppure figli del ferro e del silicio: il mondo, anche della guerra purtroppo, è ibrido per essere efficace, in questo caso letale, con una organizzazione che parte dall'umano per concretizzarsi nella tecno-pratica più ardita e sperimentale.

Un altro punto chiave della lettura riguarda proprio il legame tra che cosa sia lecito sperimentare in campo etico e che cosa invece sfidi troppo la morale corrente, umana, che ci appartiene. Nel capitolo *Robotica sociale: persuasione, inganno ed etica del design* (cap. 9, Fabio Fossa) viene presentato un caso esemplare, l'assistenza robotica a pazienti medici umani, Nel tentativo di rendere l'interazione robot-umano più credibile ai nostri occhi, si utilizzano una serie di “inganni moderati” che non siano troppo lontani dalla realtà di chi ha a che fare con un infermiere “reale”. Dovremmo forse limitarci in questi interventi, abbiamo un dovere in tal senso? Se il nostro monito, come suggerisce l'autore, è quello di tutelarci in quanto umani adeguando le capacità di macchinazione dell'entità robotica agli interessi dell'utente fisico, a chi spetta stabilire quali questi interessi siano? Progettando una macchina simile, non possiamo arrogarci il diritto di scegliere sempre e comunque quale sia un presunto “bene comune”. Eppure ci capita spesso, per esempio durante una manifestazione artistica, di sospendere volontariamente la nostra capacità di giudizio, per commuoverci assieme all'attore senza che questo rovini la nostra abilità di gestire e capire l'emotività della nostra vita reale. Non è affatto detto che l'illusione, quando voluta o tenuta sotto controllo, non possa essere veicolo di supporto, felicità indotta, aiuto psicologico, a patto che sia chiaro il quadro di riferimento che la qualifica in quanto costruita.

Siamo stati costretti a ritornare al tema dell'artefatto, del finto (ma non falso), del progetto che sostituisce l'idea di natura come solamente spontanea e pura. La possibilità di integrare sessualità e robotica (cap. 10, *Sex robot* di Maurizio Balistreri) presenta ulteriori sfide rispetto al bilanciamento tra tecnologia e carnalità in pelle, ossa e umanità. Qui entrano in gioco anche le fantasie che l'uomo proietta sul robot

sessualizzato: è lecito farlo, e perché non si dovrebbe? Quale volontà o coscienza starei violando? Non è lecito sapere, come se un divieto morale mancasse dell'oggetto subente danno a cui tale impianto etico fa riferimento. L'idea di avere un partner sessuale robotico non esclude che si possa avere un rapporto anche romantico con il compagno di vita meccanizzato, ed altre problematiche si paleserebbero.

Tutto attorno a noi, la tecnologia permea ogni aspetto delle esistenze, delle emozioni, delle illusioni che ci nutrono. Più in generale, viviamo in un'epoca di *gamification* (cap. 12, *Etica, videogiochi e gamification* di Francesca Dagnino, Marcello Passarelli e Donatella Persico), termine tecnico dell'informatica applicata alla sociologia, che riflette l'idea di una realtà quotidiana intrisa di elementi virtuali, ludici, digitalizzati. Sul lavoro, per citare un ambito specifico tra i molti, l'azienda potrebbe introdurre premi al raggiungimento di determinati livelli di vendita, proprio come accadrebbe dopo la sconfitta del mostro finale di un livello nei videogames.

Sempre di confini si parla, ma il loro abbattimento deve seguire un modello di pensiero ben precisato, altrimenti il crollo delle divisioni genera confusione. Non lasciare le macchine nelle mani sbagliate, ce lo sentiamo ripetere da anni, ma non basta. Se siamo tutti dentro un gioco, se siamo tutti circondati da Intelligenza Sintetica e robot come è dato di fatto da tempo, se un giorno ci affideremo a cure automatizzate, non serve temere che una sostituzione ci spazzi via, ma ragionare su come accettare la tecnologia come protesi dell'esistenza, e vivere al suo fianco, con paradigmi di pensiero e schemi concettuali adatti ad uno sviluppo costruttivo di questo ibrido.

RECENSIONE A “PAUL RICŒUR FILOSOFO DEL ‘900. UNA LETTURA CRITICA DELLE OPERE”

Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*, Mimesis, Milano 2013

Gianni TRIMARCHI

Franco Sarcinelli è, come noto, il fondatore di *Filosofia in circolo*, ma è anche un buon conoscitore del pensiero di Paul Ricœur al quale, nel corso degli anni, ha dedicato vari articoli e interventi a convegni.¹ Nel centenario della nascita del grande filosofo, egli ha scritto il volume qui in oggetto, che prende in esame ben dodici opere del nostro autore, dividendo ogni capitolo in due parti dedicate rispettivamente a un'*expositio literae* e a una lettura critica, ampiamente corredata di riferimenti bibliografici, riferiti a contrastanti letture dei testi.

Dall'inizio alla fine del suo percorso, il pensiero del filosofo francese è venato da una sensibilità ermeneutica, consonante con una radice religiosa a carattere protestante, che si volge a favore dei valori dell'uomo, dei suoi simboli e della sua capacità di agire positivamente nella storia. In questa prospettiva, la comprensione della realtà non avviene attraverso riduzioni fisicaliste, ma passa per la «via lunga [...], alla ricerca di una comprensione di un sé sottomesso alla mediazione, attraverso i segni, i simboli, i testi e l'azione, cioè alla ricerca di una riflessione [...] che si pone in ascolto dei suoi risvolti pratici» (p. 11). Uno dei riferimenti del discorso è costituito dalla polemica contro quelli che egli definisce ironicamente come “i quattro cavalieri dello strutturalismo” (p. 24).² L'aspetto “apocalittico” del loro pensiero consisterebbe

¹ Va anche ricordato: Franco SARCINELLI, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, Mimesis, Milano-Udine 2007.

² I quattro nefasti cavalieri sono Althusser, Lacan, Levi-Strauss e Foucault, fautori di uno strutturalismo «orchestrato sulla base della linguistica predisposta da De Saussure [...] A questo corso anti-soggettivista si aggiungeranno in seguito il decostruzionismo di Derrida e il differenzialismo nietzschiano di Deleuze» (p. 24).

nell'«attacco al cuore della filosofia del soggetto, che mette in discussione l'impostazione di tipo riflessivo-fenomenologico adottata da Ricœur, nonché una prospettiva storica dell'analisi» (p. 24).

Per sottolineare l'importanza delle costruzioni di senso operate dal soggetto nei confronti della realtà, in *Finitude et culpabilité* egli fa riferimento a vari temi biblici, fra i quali risulta essenziale il peccato di Adamo, segno ad un tempo di una caduta e di un riscatto. Si tratta di fenomeni collocati nel profondo del vissuto e poco connessi con la referenzialità dei fatti (p. 88). L'espressione simbolica possiede in questo contesto una grande potenza, in quanto «nasconde e mostra, traveste e svela, rimanda all'arcaico e muove al profetico» (p. 112). Essa trascende la mera comprensione intellettualistica, in nome di una costruzione di senso che si lega allo sviluppo del soggetto.

Si tratta di un impegno teorico che non abdica ai presupposti della razionalità, ma tiene conto dei caratteri e delle tensioni della vita (p. 225).

La valenza religiosa, prima che etica del peccato *non è tanto la trasgressione di uno specifico valore* e di un determinato comandamento, nella sua dimensione positiva, ma è la rottura di un legame personale, riflesso e reiterazione del Patto sancito dal popolo con Dio, di una sacra Alleanza che in questo modo viene violata e infranta. (p. 83)

Troviamo nel testo un esplicito riferimento al salmo 51 e alla colpa inconfessabile del re Davide, che esprime tuttavia anche il desiderio di «una ricucitura del dialogo interrotto [e] la tenerezza nascosta nel cuore dell'accusa profetica» (p. 83). Questa situazione non toglie il peso della responsabilità individuale, ma ad un tempo apre spiragli di una redenzione conseguibile con categorie trascendenti: «non sono le opere, ma è la fede, elargita da Dio, a salvare l'uomo» (p. 84). In questo senso si può leggere anche la funzione simbolica del mito, che «fa affiorare nella coscienza i significati più pieni, più pesanti, più legati alla presenza del sacro nell'uomo» (p. 85), «dal tragico della colpa, alla perdizione dell'uomo, alla nostalgia dell'anima esiliata» (p. 86).

Qui Prometeo si accosta ad Adamo, sia pure con le dovute distinzioni (p. 86).

La dissipazione del simbolico operata dal razionalismo moderno va quindi emendata e contrastata con il recupero della memoria del pensiero, tramandato dall'antichità e più prossimo alle risorse originali del linguaggio. Questo recupero è possibile adottando uno stile ermeneutico. «Il simbolo non consiste in un significato primario di puro transito, [...] bensì contiene in sé un'ulteriorità di senso, quindi è matrice delle operazioni di interpretazione» (p. 90).

Qui Ricœur distingue fra demitologizzare e demitizzare (p. 90). Un conto è denunciare l'ingenuità pseudo-storica dei miti dell'antichità. Altro invece è demitizzare, cioè occultare, lo scenario di senso che il mito permette di aprire. I simboli contenuti

nei miti vanno invece intesi come una presenza viva per il pensiero, anche a prescindere da un discorso religioso in senso stretto.

L'ermeneutica di Ricœur trova una tappa essenziale in *De l'interprétation, essai sur Freud* del 1965. «Questo saggio è la prima risposta forte data al paradigma trionfante dello strutturalismo» (p. 102). Il Nostro apprezza il realismo naturalistico della psicoanalisi, ma ad un tempo contesta l'illusione in esso insita, che «tratta i depositi dell'inconscio come una cosa fisica [...] In questo caso l'uomo nella sua interezza sarebbe consegnato al determinismo» (p. 103). Ricœur rifiuta la trasparenza e l'immediatezza della coscienza (p. 104), mettendo in atto un atteggiamento di «sospetto» (p. 104), non nei confronti degli aspetti empirici della psicoanalisi, ma verso i problemi di metodo che essi implicano.

Ricœur ravvisa nella psicoanalisi «l'innesto della dialettica fra archeologia e teleologia» (p. 108). Questo grazie alla dimensione polifonica del simbolo, che «fa emergere un fondo di senso non dicibile secondo un linguaggio univoco... perché dice di più di quanto dice e perché non ha mai finito di dire» (p. 108). Il torto di Freud consiste nel «depotenziare i simboli, interpretandoli solo come segni stenografici abituali di desideri della sfera sessuale», per cui [in Freud] non esiste una funzione simbolica di sensi inediti (p. 111).

Il simbolo realizza l'identità concreta fra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significati fondamentali dell'inconscio. Su questo terreno Freud avrebbe potuto disporsi, se avesse formulato in modo soddisfacente il concetto di sublimazione, ma il fallimento di Freud deve farci riflettere, in quanto non ha connesso la sublimazione al simbolo nella sua accezione più alta di creazione di senso. (p. 111)

In questa «archeologia» il soggetto procede in quanto «cogito ferito [...] frammentato, spossessato e decentrato dai moti degli impulsi» (p. 110). Ai simboli sedimentati e depotenziati dall'uso se ne contrappongono altri «ricchi della loro polisemia e aperti a nuove creative significazioni» (p. 110). Freud tuttavia non sembra cogliere il carattere misto dei simboli nei suoi caratteri più ricchi, in quanto «nasconde e mostra, traveste e svela, rimanda all'arcaico e muove al profetico» (p. 112).

Quest'opera in Francia diede luogo a un ostracismo generalizzato, in quanto sembrava introdurre nella tradizione psicoanalitica «una pericolosa deriva spiritualistico-religiosa» (p. 115). Al contrario in Italia venne apprezzata da Enzo Paci, che nel 1966 le dedicò un articolo.³ Emilio Renzi, suo allievo, ne curò la traduzione e successivamente scrisse un commento al testo.⁴ In particolare egli sottolineò «lo

³ Enzo PACI, *Psicoanalisi e fenomenologia*, "Aut Aut", 92, 1966.

⁴ Emilio RENZI, *Freud e Ricœur*, "Aut Aut", 98, 1967, pp. 7-51.

spossestamento della conoscenza in relazione alla messa fra parentesi del mondo come ovvietà, l'intenzionalità fungente, il tema del corpo proprio e la teoria dell'intersoggettività» (p. 116).

Si apre a questo punto il problema del rapporto con la storiografia, o anche della dimensione storica della coscienza, intesa nella sua dimensione dinamica.

In una versione ispirata allo scientismo positivista, la storia può rappresentare l'«imperialismo di una verità trovata una volta per tutte, che d'improvviso abolisce la storia» (p. 64). Questo anche nel caso del pensiero di Hegel, che «alimenta un processo di modernità autoreferenziale, depositaria della realizzazione di umanità [...] Il tratto peculiare di questa teoria sembra consistere nello «scrollarsi di dosso come ingombro inutile i resti del passato» (p. 249). Al contrario, per autori come Braudel e Ricœur la storiografia non è mai definitiva: «facciamo la storia vivendo» (p. 250) e «la vita è irraggiungibile con il solo strumento del pensiero» (p. 73, nota 12). «Salvando il colore, il suono e il sapore della parola, l'artista, senza volerlo esplicitamente, resuscita la verità più primitiva della nostra vita, che lo scienziato seppellisce» (p. 67).

In questo contesto si pongono due tipi di problematiche. Per un verso ci si chiede se la coscienza vada intesa come un fenomeno interiore immodificabile, o se per altro verso non si tratti di un fenomeno dotato di radici storiche ben definite. Bisogna poi osservare che in questa prospettiva lo studio del passato non si presenta solo come una raccolta di dati di fatto, bensì come il loro ripresentarsi ai soggetti come «ritorno di possibilità rimosse» (p. 253). In questo senso il lavoro storiografico non è tanto una presa d'atto sul passato, quanto una provocazione, che pone nel presente nuovi problemi di scelta.

Esiste peraltro in questo contesto una tendenza non a considerare tutto il vero in forma problematica, ma ad unificarlo in forma menzognera e violenta. In questo caso «il totale porta al totalitarismo» (p. 68). Questo discorso, secondo Ricœur, ha un margine di verità, sia pure con intensità diversa, presso i regimi più disparati, «i cui segni si ritrovano a diverso grado di intensità non solo nei regimi fascisti, ma anche in quelli comunisti e addirittura negli stessi gli stati cosiddetti democratici» (p. 69).⁵

Tutto questo ci porta a «distaccare il soggetto da un'immagine troppo univoca di soggettività» (p. 208), per cui «il congedo definitivo da una filosofia del soggetto incentrata sull'io (o meglio sull'Io penso) si configura come abbandono di un fondamento ultimo e definitivo attribuito al Cogito» (p. 219). Si tratta in sostanza di

⁵ In altri ambiti, quanto sopra è attestato dalle critiche di Adorno e Marcuse all'*industria culturale* americana. Potremmo ricordare anche le lucide dichiarazioni pubblicate fin dagli anni venti da autori come E. Bernhais e W. Lippmann, che dell'industria culturale furono ad un tempo gli ideatori e i primi critici.

riconoscere la coscienza nella polisemia dinamica dei rapporti di alterità (p. 221), dove le identità personali non sono separate in forma netta dalle situazioni storiche, benché il legame non sia deterministico.

La felicità non si coltiva all'interno delle mura del proprio egotismo, ma nel contesto della polis, per cui ne viene che la politica costituisce l'architettura dell'etica [...]. Senza la mediazione istituzionale, l'individuo non è che l'abbozzo di un uomo. La sua appartenenza ad un corpo politico è necessaria al suo sviluppo umano e in questo senso non merita di essere revocata. (p. 230)

Queste tematiche avranno il loro peso nelle teorizzazioni di Ricœur sulla giustizia, dove ogni sentenza rischia di contenere un deprecabile «germe di vendetta» (p. 231). Anzitutto il colpevole deve riconoscere la sua colpa, ma bisogna anche porsi il problema del suo inserimento in un «corpo politico» (p. 230), diverso da quello iniziale, capace di operare una «rigenerazione della volontà» (p. 233), in termini non meccanicistici, ma operanti. Qui il discorso non è astrattamente etico e trova riscontri anche nella bibliografia sociologica.

L'ultimo capitolo del nostro libro è poi dedicato a *Vivant jusqu'à la mort*, appunti scritti da Ricœur fino agli ultimi giorni della sua vita. Qui compaiono dei simboli religiosi, in un discorso privo tuttavia di illusioni teologiche, legate al *resurgebunt*.

Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – cerco di rinunciare – a reclamare e rivendicare. Dico: Dio tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più. (p. 274)

In conclusione Sarcinelli ci ha offerto un bel lavoro, in cui con molta chiarezza percorre le tappe essenziali del pensiero di Ricœur e dei testi critici che le accompagnano. Il tema essenziale che compare nelle sue pagine non è soltanto una polemica contro lo strutturalismo e i suoi quattro «apocalittici» cavalieri, ma soprattutto un approccio alla vita vivente, alla polifonia speculativa e alla poliedricità del simbolo. Si tratta di fattori che non risultano leggibili con categorie meramente cognitive, ma palesemente fanno parte della realtà effettuale.⁶

⁶ Sulla pregnanza delle categorie elaborate da Ricœur, può valer la pena di osservare che i suoi temi sono stati ripresi in Francia da vari psicologi, i quali ritengono necessario fare riferimento alla sua ermeneutica per poter spiegare i processi del mondo del lavoro nella loro complessità. Nelle loro ricerche compare in forma eminente il problema del senso, in contrapposizione al behaviorismo, inteso come troppo arido per poter dare conto della realtà. Uno dei testi più significativi in questo ambito è *Travail et pouvoir d'agir* di Yves CLOT, PUF, 2008. Cfr. in particolare le p. 12, 100 e 102, ma anche più in generale il senso di tutto il testo.

RECENSIONE A “L’UNICO E LA SUA PROPRIETÀ”

Max Stirner, *L’Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979

Federico Italo GATTI

L’Unico e la sua proprietà è un libro tanto noto quanto famigerato. Pubblicata nell’ottobre del 1844, benché sul frontespizio sia riportato l’anno 1845, l’opera venne letta e criticata in maniera assolutamente febbrile appena venne data alle stampe per poi subire un ostinato oblio che ancora oggi pesa sulle sue pagine. Ferocemente criticato da Marx ed Engels ne *L’Ideologia tedesca*, ripreso da Nietzsche, citato da Carl Schmitt in *Ex Captivitate Salus*, il pensiero espresso in questo potente testo è presente come un fiume sotterraneo lungo tutto l’arco della filosofia contemporanea. In questa recensione verrà analizzata la proposta filosofica di Stirner a partire dal rapporto tra la nozione di sacro e quella di unico.

Secondo Stirner sacro è *ciò che non è disponibile all’uso*. Si legge infatti: «sacro è tutto ciò che dev’essere inavvicinabile per l’egoista, intoccabile, al di fuori del suo *potere*» (p. 80). Dunque indisponibilità e sacralità coincidono. Detto altrimenti, quando una qualsiasi entità viene separata, resa estranea e messa da parte rispetto al potere di un determinato soggetto per essere riservata al dominio altrui, tale entità è a tutti gli effetti sacra.

Quando in passato un pastore rendeva sacro un giovenco, egli non faceva altro che separarlo dal proprio gregge così da metterlo da parte rispetto alle altre bestie, e in seguito riservarlo al sacrificio per le divinità. Allo stesso modo, la proprietà è sacra nella misura in cui gli oggetti di proprietà altrui vengono dichiarati separati dai propri, e riservati all’utilizzo esclusivo del loro proprietario.

La concezione stirneriana di sacro presuppone due movimenti fondamentali. In primo luogo, è lo stesso soggetto proprietario che sacralizza gli oggetti che gli appartengono ponendoli al di là del suo dominio. Secondo Stirner, infatti, «nessuna cosa è sacra in virtù di sé stessa, ma invece perché io la *dichiaro sacra*» (p. 80). L’uomo devoto si nega la possibilità di mangiare il proprio giovenco per sacrificarlo, così come

il buon cittadino evita di rubare così da non sfruttare gli oggetti altrui, anche se il suo potere potrebbe permetterglielo.

In secondo luogo, l'alienazione esercitata dal sacro viene completata dal movimento di appropriazione da parte di colui al quale tale entità viene sacrificata. Per tornare all'esempio precedente, il pastore estromette il giovinco dal suo gregge perché questo diventa proprietà del divino che lo consuma tra le fiamme. Ugualmente, riconoscere che un oggetto non è una propria proprietà significa immediatamente offrirlo all'utilizzo di colui che viene ritenuto il suo legittimo proprietario (cfr. p. 47).

Ora, a giudizio del filosofo gli esseri umani sono completamente alienati perché vivono in una società che rende indisponibile tutta la loro proprietà. Nella sacralità del mondo umano risiede la fonte della coercizione che rende l'uomo eternamente insoddisfatto e incapace di godere di ciò che gli spetta. Ciò a cui l'uomo sacrifica tutto quello che gli appartiene viene chiamato dal filosofo *idee fisse*. Ma cosa si intende con questa espressione?

L'idea fissa è «un'idea che ha soggiogato l'uomo» (p. 52), un ideale astratto e metafisico che impone agli uomini di adottare certi comportamenti. Tali entità sono dei costrutti creati dal pensiero degli uomini, poiché ogni idea presuppone un pensiero che la pensa e la pone. Tuttavia esse sono fisse nel senso che vengono considerate intrasformabili dagli stessi uomini che le hanno create, divenendo così dei pensieri autonomi e sussistenti a prescindere dal rapporto che intrattengono con il soggetto che le pensa.

Le idee fisse diventano proprietarie del mondo degli uomini nel momento stesso in cui si rendono autonome rispetto al pensiero che le pone. A tal proposito si pensi al rapporto che intercorre tra uno Stato e, appunto, i *suoi* cittadini attraverso l'istituto giuridico dell'espropriazione per pubblica utilità (p. 265): secondo tale istituto, lo Stato può acquisire per sé o per un altro soggetto una proprietà privata per esigenze di interesse pubblico. Agli occhi di Stirner l'esproprio rende del tutto evidente che i veri proprietari del mondo siano idee fisse quali “lo Stato”, “il popolo” o “la collettività” e che i singoli individui in carne e ossa non siano altro che dei feudatari che si limitano a utilizzare, per un determinato tempo, ciò che non è mai una loro proprietà.

Gli ideali irrigiditi funzionano come fattori di aggregazione sociale, che omologano gli individui trasformandoli da individui autonomi a parti integranti di un gruppo. In questo modo ogni ideale assoluto mostra la sua natura intimamente *religiosa* nel senso etimologico del termine latino *religare*, ossia tiene legati insieme degli individui subordinando la loro particolarità al benessere dell'universale (cfr. p. 58). Inoltre le idee fisse impongono ai loro sottoposti dei *doveri* al fine di garantire che un certo gruppo si riproduca e rimanga stabile. Questi doveri non sono altro che le regole, i dogmi e i ruoli

sociali che ogni componente di un gruppo deve rispettare per poter diventare un suo membro. Per esempio, ogni “Stato” aggrega degli uomini rendendoli “cittadini” e impone loro di rispettare delle “leggi”; allo stesso modo ogni “divinità” impone ai suoi “fedeli” di credere nei suoi “comandamenti”, e l’elenco potrebbe continuare includendo ogni idea fissa.

In quest’ottica la società umana diviene simile a uno spettacolo di marionette. Il legno di cui sono fatti i burattini non è altro che il corpo fisico e mortale dei suoi membri, il ruolo interpretato da ciascuno rappresenta i limiti giuridico-politici che ogni componente della società deve rispettare, così come il marionettista con i suoi fili rappresenta l’idea fissa che media ogni figura di legno con il proprio ruolo assicurando che lo spettacolo continui eternamente.¹

Ciò che è fondamentale sottolineare è che le idee fisse, in quanto mediazione del corpo fisico con il suo ruolo politico-giuridico, sono il fondamento dell’ordinamento sociale: senza di esse ci sarebbe da un lato un insieme di semplici corpi biologici mortali, e dall’altro lato dei ruoli sociali astratti senza nessun interprete. Detto in altri termini, senza idee fisse ogni re non sarebbe altro che un *homo sapiens* con in testa un morto oggetto di metallo, così come ogni governo non sarebbe diverso da una bisca clandestina.

Dunque, sotto il dominio delle idee fisse il mondo diventa sacro. Gli esseri umani, originari proprietari della realtà, consegnano tutto ciò che spetta loro alle idee ossificate che loro stessi hanno pensato e costruito. In tal modo separano il mondo dal loro dominio, rendendolo indisponibile, e lo riservano all’uso e al consumo esclusivo degli ideali.

Di fronte a una simile alienazione, la strategia di Stirner per liberare gli uomini dalle loro sacre catene è quella di *profanare* tutto ciò che appartiene alle idee fisse così da renderlo nuovamente disponibile all’uso. Se fino a quel momento l’uomo si è limitato a nascondere ciò che gli appartiene all’interno del sacro tempio degli ideali assoluti, il filosofo si pone come obiettivo la profanazione di tale tempio in modo da permettere agli uomini di riappropriarsi del loro mondo.

La tattica che permette al filosofo di realizzare la sua strategia non può che giocare in una dimensione linguistica perché le idee fisse, in quanto prodotte dal pensiero, sono essenzialmente *linguaggio*. Ogni pensiero, infatti, si manifesta attraverso discorsi, testi, opere filosofiche e, più in generale, prodotti culturali che esprimono il loro significato attraverso le parole, ed è proprio su questo terreno che si combatte la battaglia per la

¹ Cfr. Mattia Luigi POZZI, *L’erede che ride: parodia ed etica della consumazione in Max Stirner*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 201-210.

liberazione. Infatti Stirner afferma: «Il linguaggio o “la parola” ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*» (pp. 360-361). Dunque, per poter sconfiggere tale tirannia è necessario costruire un discorso che possa minare il dominio delle idee fisse nelle sue fondamenta, e questo è esattamente lo scopo per cui venne scritto *L'Unico e la sua proprietà*. Detto altrimenti, il testo vuole essere il discorso che pone fine a tutti i discorsi dominanti, il linguaggio che supera la sua stessa tirannia.

La proposta filosofica di Stirner per risolvere la questione è tanto lineare quanto sorprendente. Se sotto il dispotismo delle idee fisse «i pensieri avevano preso *corpo* da soli, erano fantasmi, come Dio, l'imperatore, il papa, la patria ecc.», allora la soluzione è «distruggere la loro corporalità, in tal modo riprenderla nella *mia* corporalità affermando: io solo ho un corpo» (p. 24). Gli uomini sono in grado di liberarsi dalle sacre catene del linguaggio solo se negano la fissità e la stabilità dei prodotti del loro pensiero, per riconoscere come unica realtà sussistente la determinatezza irripetibile del loro corpo, la loro carne e le loro ossa.

Concependo in tal modo la soluzione, il testo del filosofo si colloca paradossalmente al di fuori del linguaggio per mostrare una dimensione indicibile e inesprimibile (cfr. p. 325). L'irripetibilità di un ente, infatti, non è in alcun modo esprimibile a parole: per esempio con la parola “uomo” non si afferra mai *questo* individuo nella sua singolare determinatezza materiale, poiché il termine “uomo” si può applicare a tutti gli “animali razionali”. Allo stesso modo tutti gli “animali razionali” non sono altro che diverse manifestazioni dell'idea astratta di “uomo”. Tuttavia, in tale rimando tra essenze universali e linguistiche non rimane alcuna traccia della singolarità degli esseri umani e dei loro corpi. Idee quali l'umanità, lo Stato, le classi sociali etc., sono coercitive perché svalutano l'irripetibilità del singolo rendendolo un mero contenitore in cui abita l'universale a cui tutti appartengono, ossia riducono ogni essere umano a un ingranaggio di una società che si impone come immodificabile e impenetrabile.

Per sconfiggere l'esercito linguistico delle idee fisse Stirner conia la nozione di *unico*, la sola parola realmente in grado di porre fine a ogni discorso grazie alla sua vuotezza. Dire infatti che ognuno di noi è “unico” equivale a non caratterizzarlo in alcun modo dal momento che tale concetto è completamente *vuoto*, non esprime nessuna qualità e nessuna determinazione. L'unico è indicibile, nel senso che rappresenta propriamente la singolarità individuale che l'universalismo linguistico non può esprimere. Tale vuotezza è pienamente coerente con la critica che il filosofo muove alle idee fisse, perché se Stirner proponesse un ordine ideale alternativo egli non starebbe facendo altro che sostituire un'idea fissa con un'altra, barattando così un padrone con un altro. Al contrario, l'unico stirneriano è lo spazio vuoto in cui avviene l'abbassamento delle

idee fisse a fantasmi inesistenti, ossia il luogo della restituzione delle stesse a una dimensione meramente creaturale, in modo da rendere possibile la riappropriazione di ciò che viene sacrificato ai concetti linguistici universali.²

La conseguenza dell'abbassamento delle idee fisse a delle creature dell'unico è la piena realizzazione della profanazione del mondo. Infatti, se le idee non sono fisse allora sono a disposizione dell'unico che le può utilizzare a suo piacimento, il che lo rende l'effettivo proprietario del mondo. Ritornando all'esempio dell'espropriazione per pubblica utilità: se per l'unico "lo Stato" non esiste ma è solo un fantasma ideale, allora non è lo Stato a possedere il mondo lasciandolo in usufrutto all'unico bensì l'opposto, ossia è l'unico ad essere proprietario del mondo ed egli talvolta lo sacralizza degradando la sua irripetibilità, considerandosi un mero "uomo" o un semplice "cittadino". Ciò significa che per l'unico non esiste nulla di sacro, nel senso che tutto ciò che esiste è disponibile all'uso e al consumo se si ha sufficiente potere per utilizzarlo e consumarlo.³

Inoltre l'unico rifiuta ogni tipo di aggregazione sociale e comunitaria, poiché concentrandosi esclusivamente sulla sua propria unicità e irripetibilità non può far altro che escludere da sé tutto ciò che differisce da lui (cfr. p. 142). Gli ideali, infatti, sono fattori comunitari perché rappresentano ciò che è comune a molti individui: la nozione di "Stato" può unificare le coscienze perché le rende tutte ugualmente appartenenti alla categoria di "cittadino", così come l'"umanità" rende tutti ugualmente "umani" e così via. Ma l'unico rifiuta ogni tipo di ruolo sociale imposto pretendendo il riconoscimento della sua assoluta unicità, per questo motivo tale nozione è profondamente contraria a ogni forma di comunità.

Tuttavia, ritenere che la proposta di Stirner si riduca a una semplice forma di atomismo sociale è scorretto. L'obiettivo del filosofo è quello di rendere costantemente utilizzabile e modificabile ogni struttura sociale in cui l'unico è immerso, così da rompere i rapporti e le rappresentazioni astratte tipiche di ogni ordinamento universale. Se ogni società è paragonabile a uno spettacolo di marionette, allora tutti coloro che ne fanno parte si riconoscono vicendevolmente secondo i ruoli astratti che interpretano. Ogni forma di comunità omologa gli uomini, che riconoscono i loro simili solo in quanto "cittadini", "colleghi", "compratori", "venditori", "consumatori", ma mai come esseri unici. Ciò significa che ogni orizzonte sociale rende astratti gli uomini

² Cfr. Carlo SINI, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*, in Pietro CIARAVOLO, *Nietzsche-Stirner*, Aracne, Milano 2006, pp. 193-204.

³ Cfr. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, p. 194: «Rivoltandosi contro le pretese ed i concetti del presente, l'egoista compie spietatamente la – profanazione estrema. Niente gli è sacro!».

e i loro rapporti, mentre soltanto l'unico è in grado di guardare all'irripetibile concretezza dell'altro rendendo ogni suo rapporto autentico (pp. 143-145).

La proposta di Stirner, dal punto di vista politico, rappresenta il paradosso di uno *stato d'eccezione permanente* per cui tutto ciò che è sacro, ovvero indisponibile e intoccabile, viene profanato dall'unico che lo rimodella e decostruisce costantemente.⁴ Nell'orizzonte di pensiero stirneriano, l'unico utilizza costantemente ogni realtà che ha a disposizione così come a sua volta egli verrà utilizzato e consumato da ogni altro unico con cui entra in rapporto.⁵ Il punto fondamentale è che qualsiasi ordine linguistico comunitario viene completamente svuotato, in modo da immettere l'unico in una prassi esistenziale che si collochi al di fuori del linguaggio e della sua tirannia.

Ciò che rende il testo di Stirner attuale è la penetrante analisi della logica di dominio che ogni società esercita sul singolo, unita alla comprensione che qualsiasi situazione storica alienante sia trasformabile e superabile. Tuttavia, ciò che occorre abbandonare è il risultato depressivo e passivo a cui il suo pensiero conduce. Tale prospettiva conduce la prassi umana dall'universalità degli ideali alla *fatalità della consumazione*, per cui il modo veramente autentico che l'unico ha per disporre di sé stesso e del proprio corpo è utilizzarsi senza limiti fino ad annientarsi, rimanendo insuperabilmente esposto all'erosione del divenire.⁶ La concreta realizzazione del pensiero di Stirner è simile alle vicende di un burattino che, avendo compreso l'inganno che lo tiene intrappolato, decide di abbandonare la recita a cui è costretto per lanciarsi tra le fiamme di un camino, diventando solo un mucchio di cenere. Per questo motivo la sua filosofia non ha una portata pienamente emancipativa, ma le sue analisi sulla coercizione sociale e sulla costante possibilità di trasformazione del mondo sono i punti cardine da cui occorre ripartire per riflettere sul ruolo dei filosofi nel mondo attuale.

⁴ Cfr. POZZI, *L'erede che ride: parodia ed etica della consumazione in Max Stirner*, p. 472.

⁵ Cfr. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*, p. 311: «Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'utilizzabilità, dell'utilità, dell'uso».

⁶ Cfr. *ivi*, p. 347: «Le cose vanno altrimenti se tu non vai a caccia di un ideale che rappresenti la tua "missione", ma invece ti dissolvi, così come il tempo dissolve ogni cosa. Il dissolvimento non è la tua "missione", perché è il tuo presente».

XV CONGRESSO INTERNAZIONALE DELLA *SOCIÉTÉ D'ÉTUDES KANTIENNES DE LANGUE FRANÇAISE*

Elena RUZZIER

Nei giorni 28, 29 e 30 settembre si è tenuto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il XV *Congrès International* della *Société d'Études Kantienne de Langue Française*. Il congresso era organizzato in modalità mista; la lingua in cui è stata tenuta la maggior parte degli interventi era il francese, ma le numerose occasioni di scambio offerte durante le tre giornate sono state animate da un intreccio di francese, inglese, tedesco e italiano.

Il tema intorno al quale s'imperviava il congresso era *Kant – Ontologie et métaphysique: sources, transformations et héritages*. I relatori erano invitati a sviluppare il proprio intervento seguendo quattro possibili direzioni. La prima di queste puntava alle fonti dei concetti di “ontologia” e “metafisica” in Kant; la seconda proponeva di ripercorrere lo sviluppo di questi concetti in seno alla svolta trascendentale; la terza indicava l'eredità lasciata da Kant nelle riflessioni di ontologia, metafisica ed epistemologia sviluppate dai filosofi successivi; l'ultima infine suggeriva di considerare la nuova estensione data da Kant al concetto di “metafisica”, concentrandosi sulla metafisica dei costumi.

La prima giornata, 28 settembre, si è aperta, dopo i saluti istituzionali, con una conferenza del Professor Luca Fonnesu, docente presso l'Università degli studi di Pavia e presidente della Società Italiana di Studi Kantiani. L'intervento era intitolato *Espace privé et espace publique chez Kant*. Il primato della dimensione pubblica su quella privata è proposto da Kant nel saggio *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in cui l'uso pubblico della ragione, per mezzo del quale l'intellettuale si espone a cercare di cambiare la società che lo circonda, ha più peso rispetto all'uso privato della ragione, che si consuma in quelle dinamiche della sfera individuale nelle quali il singolo si mantiene conservatore rispetto alla propria condizione sociale. Questa distinzione trova riscontro sul piano epistemologico nella differenza tra convinzione e persuasione. La convinzione è una credenza il cui fondamento è oggettivo ed è perciò valida per chiunque posseda la ragione, mentre la persuasione ha fondamento soggettivo: la

prima è radicata nella natura pubblica del soggetto, mentre la seconda nella sua natura privata e particolare. Soltanto l'oggetto di una credenza che sia almeno convinzione è comunicabile: sono tali la logica, l'estetica e la morale, discipline che appartengono quindi alla dimensione pubblica, intersoggettiva. Il cogito kantiano, ha concluso il Professor Fonnesu, è un cogito plurale: lo spazio pubblico è lo spazio della scienza.

La giornata è stata poi scandita da tre turni di sessioni parallele, uno mattutino e due pomeridiani. La mattina è stata dedicata a due nuclei tematici: in una sessione, i relatori hanno esaminato le fonti dell'ontologia kantiana, in particolare Locke, Baumgarten, Leibniz, Wolff e Crusius; nell'altra è stata data attenzione alla filosofia della natura di Kant. Il primo turno pomeridiano è stato a sua volta ripartito in due sessioni parallele, la prima dedicata all'antropologia kantiana, la seconda invece all'ontologia: i relatori si sono variamente soffermati sullo slittamento di significato del termine "ontologia" in Kant verso la nozione di analitica dell'intelletto. Di ontologia si è continuato a discutere nel secondo turno di interventi: una delle due sessioni parallele è stata infatti riservata alla discussione di alcuni aspetti della *Dialettica trascendentale*. L'altra sessione ha invece esplorato il significato del termine "metafisica" alla luce della critica della ragione.

Accanto a queste sessioni, si sono susseguiti per tutto il giorno gli interventi dell'*atelier doctorale*. I relatori erano tutti dottorandi provenienti da diverse università europee; per molti di loro questa occasione rappresentava la loro prima partecipazione a un congresso. Molti dei dottorandi intervenuti lavorano direttamente sul pensiero kantiano, oppure si occupano di autori o di tematiche che sono in dialogo con la filosofia di Kant. Gli argomenti delle presentazioni, in molti casi tratti da una parte del progetto di ricerca di ciascun relatore, hanno coperto una grande varietà di argomenti, illuminando non solo diversi aspetti del pensiero di Kant, ma ponendo anche il filosofo in dialogo con autori moderni e contemporanei. Un valore aggiunto per i partecipanti è stata la possibilità di interagire con i professori e gli studiosi presenti, che hanno posto domande e stimolato la discussione.

La giornata si è poi chiusa con la presentazione della scoperta di due esemplari della prima edizione della *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, effettuata da parte di R. Pozzo, H. Hohenegger e A. Lamarra nel corso della preparazione di una nuova edizione critica delle dissertazioni latine di Kant.

Il problema del nuovo significato conferito alla metafisica da parte di Kant, già introdotto nella prima giornata, è stato più ampiamente discusso nella conferenza plenaria d'apertura della giornata successiva. L'intervento, tenuto dalla Professoressa Inga Römer dell'Université Grenoble Alpes, era intitolato *De l'ontologie temporelle à la métaphysique pratico-dogmatique. Kant critique de Heidegger* e, partendo dalla lettura heideggeriana della metafisica kantiana come ontologia temporale, ricostruiva una

risposta di Kant a questa lettura. La metafisica critica non va intesa come *metaphysica generalis*, bensì come *metaphysica specialis*: l'ontologia kantiana, infatti, non tocca il soprasensibile, del quale non abbiamo conoscenza empirica, bensì conoscenza pratico-dogmatica. La metafisica in Kant è metafisica dei costumi: il suo oggetto d'indagine è la teoria del sommo bene con i suoi postulati, mentre il suo punto di partenza e fondamento è il *Faktum* della ragion pratica nell'uomo. Il metodo della metafisica pratico-dogmatica costituisce il nostro accesso alla dimensione soprasensibile, permettendoci di ripensare e trasformare il mondo.

Il turno successivo di sessioni parallele si è inserito nel solco tematico tracciato dalla conferenza plenaria: una sessione ha raccolto il filo conduttore delle ricerche sull'ontologia kantiana; l'altra ha invece seguito il tema della filosofia pratica, riproponendo e sviluppando ulteriormente le ricerche sulla concezione kantiana della metafisica come metafisica dei costumi.

È seguita la seconda conferenza plenaria della giornata, tenuta dalla Professoressa Violetta L. Waibel, docente presso l'Universität Wien, su *Systeme – Organisation – Autopoiesis. Raison, faculté de juger réfléchissante chez Kant et une perspective à la Varela/Maturana*. L'intervento tracciava un parallelismo tra sistema del pensiero e sistema vivente, partendo dalla definizione di "sistema" offerta da Kant nella *Critica della ragion pura* (A832/ B860). Come il sistema della ragione è un'unità articolata e capace di autoproduzione, così la natura, concepita dalla nostra facoltà di giudizio riflettente, risulta essere un'unità sistematica che accresce sé stessa in ragione della propria finalità intrinseca. È stata messa in evidenza l'affinità tra la concezione kantiana e la tesi dei biologi cileni H. Maturana e F. Varela, che individuano nel concetto di "autopoiesi" (autoproduzione) il criterio di definizione di un sistema vivente.

Alla conferenza plenaria è seguito un unico turno di sessioni parallele. In una delle due sono proseguite le ricerche sull'ontologia kantiana: i relatori si sono concentrati in particolare sull'esame delle condizioni di possibilità dell'esperienza e sulla loro validità come limiti per l'ontologia. L'altra sessione invece ha raccolto un primo gruppo di interventi sulla ricezione e la posterità di Kant. Oggetto privilegiato degli interventi è stata l'ontologia di Nicolai Hartmann, che è stata esaminata in quanto posizione erede ma allo stesso tempo critica della filosofia kantiana.

La conferenza plenaria d'apertura dell'ultima giornata di convegno è stata tenuta dal Professor Dietmar Heidemann, docente presso l'Université du Luxembourg. La tesi centrale dell'intervento, il cui titolo era *Kant et la métaphysique non scientifique*, affermava che per Kant non è possibile una metafisica che non sia scientifica. Per "metafisica scientifica" si intende una disciplina della quale sono definite le fonti e i limiti: centrale, in questa definizione, è il ruolo del soggetto, in quanto sede delle due inscindibili fonti

della conoscenza, la sensibilità e l'intelletto. L'idealismo è dunque la tesi fondamentale della metafisica kantiana.

La disamina della ricezione e della posterità kantiana iniziata il giorno precedente è stata ripresa in una delle due sessioni che sono seguite alla conferenza plenaria: sono state analizzate le letture del pensiero kantiano proposte da Bolzano, Merleau-Ponty e Jaspers. Parallelamente è stata tenuta una sessione di interventi incentrata sulla logica, intesa sia come logica trascendentale, sia come logica formale. Nel pomeriggio, sono invece proseguite le ricerche in filosofia pratica, con due interventi incentrati sul concetto di oggettività in filosofia morale, uno dedicato al rapporto tra spontaneità e razionalità in Wolff e Kant e un ultimo che ha invece analizzato la ricezione della morale kantiana nel pensiero di Cohen.

I lavori del congresso si sono chiusi con un'ultima conferenza plenaria tenuta dalla Professoressa Angelica Nuzzo, della City University of New York. *Thinking the End: Kant's Das Ende aller Dinge* era il titolo dell'intervento, che rintracciava nello scritto eponimo una sorta di antinomia complementare alla prima antinomia cosmologica discussa nella prima *Critica*. Nella trattazione del problema della fine si intrecciano questioni di cosmologia speciale, temi morali e religiosi, questioni estetiche, di storia e di antropologia. Si tratta di un problema che l'intelletto umano non può evitare di porsi, benché esso con le proprie forze non possa in alcun modo risolverlo: si tratta quindi, nella definizione kantiana, di un problema metafisico.

Il convegno si è concluso su queste note. La varietà dei temi trattati ha stimolato la riflessione sul senso dell'ontologia e della metafisica kantiana e sulla posizione di queste due discipline rispetto alle altre branche della ricerca filosofica. Pur nel rispetto del pensiero del Kant "storico", considerato imprescindibile punto di partenza, la maggior parte degli interventi ha offerto nuovi spunti di riflessione, sviluppati non solo all'interno delle singole relazioni, ma soprattutto nella discussione sempre viva tra i partecipanti. Il modello di dialogo tra storia della filosofia e teoresi offerto dal convegno è stato per chi scrive l'aspetto più fecondo delle tre giornate di studi.

Contributi speciali

FILOSOFIA, SCIENZA E TECNOLOGIA

Un ricordo e un testo inedito di Salvatore Veca

Franco SARCINELLI, Salvatore VECA

1. In ricordo di Salvatore Veca, di Franco Sarcinelli

La recente scomparsa di Salvatore Veca ci sollecita a riconsiderare l'insieme della sua riflessione e della sua esperienza di vita. Il suo è stato un tenace e ricco percorso che ha compiuto con progressivi aggiornamenti e sviluppi delle sue posizioni, fedele alla sua militanza di studio che una volta ha espresso così: «Ci sono professori che studiano e professori che telefonano; io studio».

Mi rifaccio a un incontro dell'11 Aprile 2016 che il gruppo di "Filosofia in circolo" lo vide protagonista per questa iniziativa. Gli avevo annunciato che ci sarebbero stati dei giovani ma la capienza ridotta della sala limitava la partecipazione a meno di una ventina di persone, ma lui – pur abituato a uditori ben più numerosi – accettò molto volentieri, dal momento che stava scrivendo un libro che pensava di rivolgere soprattutto a loro. Il numero di presenti fu ben maggiore del previsto, i ragazzi si sedettero per terra ad ascoltarlo. Il titolo dell'incontro fu *Il senso della possibilità*, come anticipazione del libro che poi avrebbe pubblicato per Feltrinelli con quel titolo nel 2018.

Le sue parole di esordio furono queste: «Cominciamo con il senso della possibilità, abbozzando qualcosa come dei frammenti di un discorso che chiamerò per convenzione utopico, in cui si delineano mondi sociali possibili», e citò l'incipit di una poesia di Emily Dickinson: «Io abito la Possibilità /Una casa più bella della prosa/più ricca di finestre/superbe le sue porte». Continuò raccogliendo voci filosofiche come esclamate da altrettante finestre aperte sul mondo, preconizzando assetti sociali possibili da sperimentare nel futuro: Jon Elster in *Making sense of Marx*, Robert Nozick in *Anarchia, stato e utopia*, Max Weber in *La politica come professione*, e John Rawls in *Il diritto dei popoli*. Spiegò che il suo obiettivo nei riferimenti a questi autori fosse di mettere in alternativa i due termini della logica modale, la coppia possibilità/necessità.

In questo quadro teorico sviluppò il suo attacco di fondo nei confronti della “apatia e rassegnazione della falsa necessità”, che azzerava lo spazio che può ancora sussistere nel mondo presente – assunto come ineluttabile e vincolante anche per il futuro – a proposito degli esercizi di immaginazione di chi ad esso si contrappone con la critica sociale. Veca contrassegnò il suo finale con una citazione da Eduardo Galeano in *Parole in cammino*: «L’utopia è come l’orizzonte. Cammino due passi, e si allontana di due passi. Cammino dieci passi, e si allontana di dieci passi. L’orizzonte è irraggiungibile. E allora, a cosa serve l’utopia? A questo: serve per continuare a camminare». Aggiunse che questo camminare, l’utopia ragionevole può essere assunta come possibilità concreta e non vagheggiamento illusorio, tale da indurci a praticare una varietà inedita di esperimenti mentali e di ricerca della immaginazione.

Nel corso di queste argomentazioni l’uditori dei più e dei meno giovani fu colpito dalla sottolineatura più volte da lui accennata di coniugare il concetto di possibilità non solo come categoria generale ma come innervata nella vita personale di ciascuno, una prospettiva del “noi” insieme con una riflessione del sé. Come a voler dire che teoria sociale e prassi individuale devono procedere nella stessa direzione. Del resto in un passaggio di un suo precedente libro, *Non c’è alternativa! Falso*, pubblicato nel 2014, Veca sottolineava il suo impegno «in manovre intransigenti di anticipazione della gentilezza» accompagnandolo con un suggerimento di Pietro Verri: «L’uomo è come nel deserto quando non trova i suoi simili. Il vivere è noioso o si viva co’ superiori o cogli inferiori. La uguaglianza è la sola che ammette società, gioia, cordialità». Esplicita era la sua posizione sintetizzata nella quarta di copertina di quel libro: «In nome di un realismo ipocrita, la dittatura del presente scippa il senso della possibilità e riduce lo spazio della immaginazione politica e morale. L’esito è un impressionante aumento della sofferenza sociale. Abbiamo un disperato bisogno di idee nuove e audaci, che siano frutto della immaginazione politica e morale. Che non siano confinate allo spazio dei mezzi e chiamino in causa i nostri fini».

Dunque, chi l’ha conosciuto può testimoniare la sua lucidità filosofica a proposito della idea di giustizia sociale, come pure la sua capacità di ascolto e di dialogo e la sua cordiale gentilezza. Segue un inedito di Salvatore Veca del 2019 che a suo egli offrì alla nostra redazione per la pubblicazione. Gliene fummo grati. Aveva progettato di arricchirlo ulteriormente ma, in seguito, non ne ebbe la possibilità.

2. Filosofia, Scienza e Tecnologia, di Salvatore Veca

Nota introduttiva. Il seguente testo è la relazione che Salvatore Veca tenne il 2 Maggio 2019 all’Istituto Lombardo di Scienze e Lettere e che inviò alla nostra rivista,

mettendolo a nostra disposizione. Ringraziamo Stefano Maiorana, presidente dell’Istituto Lombardo per la disponibilità a permetterne la pubblicazione. Questo testo integra e amplia un precedente intervento del 25 ottobre 2018 del prof. Veca stampato nel 2019 dall’Istituto Lombardo con il titolo “Progresso scientifico e innovazione tecnologica: aspetti etici e giuridici” (a cura di Carlo Enrico Bottani e Adele Robbiati Bianchi).

2.1. Introduzione

La mia relazione si propone tre scopi principali. Il primo è quello di mettere a fuoco, a fronte della crescita della conoscenza scientifica, alcuni importanti mutamenti nell’ambito della *filosofia della scienza*. Rispetto alla migliore tradizione dell’epistemologia e della teoria del metodo scientifico di gran parte del secolo scorso, assistiamo oggi agli sviluppi di una pluralità di filosofie delle scienze, prossime e rispondenti alle pratiche scientifiche in differenti ambiti di ricerca.

Il secondo scopo è quello di esaminare alcune questioni che, dal punto di vista filosofico, sono generate dalle frotte di innovazioni tecnologiche. Tali dilemmi chiamano prevalentemente in causa la *filosofia morale* o l’etica, sullo sfondo di culture e società caratterizzate dal pluralismo dei valori.

Il terzo scopo è quello di abbozzare, nell’ambito variegato delle scienze della vita, alcuni principi fondamentali di un’etica pubblica pluralistica (principi di giustizia nel mondo di Ippocrate). E ciò ha a che vedere con gli sviluppi della *filosofia politica* contemporanea.

Una breve premessa può essere utile: nei tre ambiti dell’indagine filosofica presi in esame, adotto una prospettiva *pluralistica* che si contrappone a una prospettiva alternativa, *monistica* o riduzionistica.

2.2. Dalla filosofia della scienza alle filosofie delle scienze

Nell’ambito dell’epistemologia vi è oggi una convinzione largamente condivisa: negli ultimi decenni si può individuare uno slittamento o un passaggio da un modo di praticare la filosofia della scienza che ha conosciuto un indiscusso successo almeno fino agli anni settanta del secolo scorso a un modo di indirizzare la ricerca filosofica nei confronti delle distinte aree dell’indagine scientifica (il classico lavoro di Ian Hacking, *Conoscere e sperimentare*, è esemplare, in proposito). Un passaggio, appunto, dalla filosofia della *scienza* alla filosofia delle *scienze*. Anzi, più precisamente, dalla filosofia della scienza alle filosofie delle scienze.

Naturalmente, sottolineare questo cambiamento significativo nell’ambito delle ricerche filosofiche che mirano a un’interazione feconda con le ricerche scientifiche non vuol dire accettare una visione ingenua della *discontinuità* e della rottura del paradigma della migliore filosofia della scienza. A fronte delle *innovazioni* della ricerca pura e della ricerca applicata, i cui confini oggi sembrano a me divenire più porosi e sfumati, *continuità* e *discontinuità* si intrecciano inevitabilmente nell’indagine.

Tuttavia, lo sfondo è tipicamente mutato in alcuni suoi aspetti rilevanti (nel 2017 ho curato un numero monografico della “Rivista di filosofia”, i cui contributi esemplificano tutto ciò). Ed è in ogni caso su questo sfondo che si inscrivono le osservazioni che seguono, dedicate alle questioni filosofiche generate dal mutamento scientifico e, soprattutto, dalle innovazioni tecnologiche.

2.3. L’innovazione e le sue applicazioni: questioni etiche

Che gli esiti della crescita della conoscenza scientifica e dell’innovazione tecnologica siano fra i più rilevanti fattori di miglioramento della qualità di vita di persone è un fatto *prima facie* incontrovertibile nella cultura contemporanea. Il riconoscimento di questo *fatto* assume spesso il carattere di una *convinzione* e di una *credenza* ordinaria. Tuttavia, non appena si mettano a fuoco la natura e le implicazioni della convinzione e della credenza ordinaria, si incappa immediatamente in una ampia gamma di questioni.

Alcune concernono la ricerca scientifica, altre sono generate dall’innovazione tecnologica, altre –infine- chiamano in causa la stessa nozione di qualità di vita. E di qui, sono a loro volta chiamati in causa i criteri di valutazione etica della stessa, in un quadro culturale caratterizzato dal pluralismo dei valori che ci è contemporaneo. Basta pensare alla differenza fra etica o, meglio, etiche religiose, etiche laiche, prospettive consequenzialistiche, teleologiche e deontologiche, teorie dell’utilità sociale e teorie dei diritti, etiche delle virtù ed etiche comunitarie. Naturalmente, la distinzione fra i tre tipi di questioni è solo un artificio espositivo, dato che molto spesso – come ho accennato – essa è debole e porosa. E hanno luogo molte intersezioni fra i tre tipi individuati, per convenzione, come distinti. Consideriamo ora alcune questioni, riformulando i temi che avevo proposto alla riflessione nella bella discussione con Carlo Bottani, Carlo Ghezzi e Valerio Onida qui all’Istituto Lombardo qualche tempo fa.

Cominciamo considerando la tensione e la variabile prossimità o distanza fra l’*immagine scientifica* e l’*immagine manifesta* della realtà e del mondo (e di noi nel mondo) nel senso di Wilfrid Sellars. I costi cognitivi di accesso agli sviluppi della conoscenza scientifica possono essere molto alti per ampie frazioni di popolazione. In molti casi, la

scarsa o nulla padronanza concettuale dei linguaggi scientifici viene sostituita dalla *fiducia* che si basa sulla convinzione e sulla credenza ordinaria del fatto incontrovertibile, cui mi sono prima riferito.

Qui si formula il problema: come ridurre la distanza fra immagine scientifica e immagine manifesta della realtà e del mondo (e di noi nel mondo)? (Si osservi, *a contrario*, che si possono dare casi di revoca e ritiro della fiducia e di veri e propri processi di *delegittimazione* dei linguaggi “esperti”). Il primo problema è, in definitiva, un problema di *human divide* epistemico, uno dei molti volti della disuguaglianza. La riduzione di questa disuguaglianza è dettata dai principi di una giustizia come *equità epistemica* di cittadinanza. E se si condividono i principi, si aprono la discussione, la ricerca e la valutazione dei metodi alternativi per ridurre la disuguaglianza epistemica. E questa è una *prima* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Una seconda questione, che concerne ancora la cerchia dell’impresa scientifica, ha carattere sociale. Nelle nostre società assistiamo a una marcata revoca di fiducia nei confronti delle istituzioni e delle élites, siano esse politiche, economiche, epistemiche o culturali. La credenza ordinaria e la convinzione nel fatto incontrovertibile del nesso fra scienza e qualità di vita non sono immunizzate rispetto al rischio del ritiro di fiducia, cui ho prima accennato. Questo problema può essere formulato come quello della possibilità di una *nuova alleanza* o di nuovo *contratto sociale* fra la cerchia della ricerca e quella della cittadinanza. O un rinnovato legame di *fiducia* e *amicizia civica* fra scienza e società. Ciò ha a che vedere con il legame sociale, da un lato, e con la responsabilità del *rendere conto* e del mantenere le promesse a proposito del nesso scienza-qualità di vita da parte della comunità scientifica. Se si accetta questa formulazione del problema, si apre una discussione ragionevole sui metodi e sugli impegni per la sua soluzione più efficace. E questa è una *seconda* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Il terzo dilemma ha di nuovo carattere sociale. Conosciamo la gamma delle disuguaglianze che contraddistinguono i nostri modi di convivere: disuguaglianze di reddito, ricchezza, capitale sociale, capitale relazionale e culturale. Ci sfugge spesso una dimensione della disuguaglianza che possiamo definire *disuguaglianza generazionale*. Questa dimensione è trasversale a tutte le altre e chiama di nuovo in causa la necessità che la *nuova alleanza* fra scienza e società sia costruita e rivolta in primo luogo ai giovani e, in particolare, ai bambini e alle bambine. *Children first*.

Le ragazze e i ragazzi possono essere i più efficaci militanti nella causa della nuova alleanza fra scienza e società e, soprattutto, sono i cittadini e le cittadine future. Qui siamo al cuore e alla radice di una *responsabilità* civile nell’educare persone, ai tempi della loro fioritura, a conoscere e padroneggiare i fondamentali del nesso scienza-società. Ecco una *terza* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Consideriamo ora più da vicino una famiglia di dilemmi generata dall'innovazione tecnologica. L'innovazione ha molti volti. Contraddistinta da un alto grado di improbabilità, essa irrompe nelle circostanze ordinarie, alterando il paesaggio abituale dei nostri modi di vivere e convivere. Essa genera incertezza in coloro su cui ha effetti o può avere effetti. L'incertezza investe non solo le nostre credenze epistemiche ordinarie (come nel caso degli sviluppi dell'impresa scientifica), ma anche direttamente i nostri criteri personali di valutazione etica. (L'impresa scientifica ci dice come *stanno* le cose. L'innovazione tecnologica e le sue applicazioni ci suggeriscono come *fare* cose, sapendo *come* esse stanno). Quando i poteri *causali*, i poteri prima non disponibili di fare cose e di avere effetti prima non accessibili, si estendono e dilatano i *confini del possibile* a un tempo dato, corrispondentemente si ampliano le nostre responsabilità *morali* e, quindi, giuridiche. Si generano aspettative che possono configurarsi come *diritti* delle persone, cui sono correlati doveri. L'innovazione tecnologica sembra chiedere, nell'incertezza, una *cultura* dell'innovazione stessa. Perché noi siamo sempre blandamente o severamente *antiquati* rispetto a noi stessi. E i nostri giudizi di valore sono letteralmente *pregiudizi* morali, dato che essi si sono consolidati su uno sfondo di credenze ormai più o meno lontano nel tempo.

La famiglia di effetti dell'innovazione genera quindi la domanda di una *cultura matura e responsabile* dell'innovazione e dei suoi molti volti, che pervenga a un punto di equilibrio riflessivo fra i criteri di valutazione e orientamento, vecchi e nuovi. Questo scopo è nobile e importante, ma anche molto difficile da conseguire – *inter alia* – per la costante *accelerazione* dei tempi dell'innovazione rispetto ai tempi sociali e culturali.

Se riflettiamo sugli elementi caratterizzanti di una cultura matura e responsabile dell'innovazione, possiamo incontrare un'altra difficoltà. La questione dipende qui dal fatto che tendono a prevalere, nella cultura diffusa nelle nostre società, un orientamento e un atteggiamento che, consapevolmente o meno, sottostimano l'importanza del nostro *sensu* del *passato*. Sembra che un'immagine riduttiva dell'innovazione contragga i nostri orizzonti temporali sia per quanto riguarda il passato sia per quanto riguarda il futuro. Ci muoviamo come surfando sull'onda di un eterno presente. Una cultura dell'innovazione che azzera il senso del passato è una cultura povera e inadeguata.

Il passato è semplicemente un *altro* presente e possiamo interpretarlo come un repertorio di *possibilità* e di alternative. La conoscenza dei modi in cui le nostre controparti passate hanno pensato, valutato, lodato, negato, santificato o demonizzato le innovazioni del loro presente costituisce un ingrediente fondamentale per una cultura non riduzionistica e plurale dell'innovazione e ci orientano verso un futuro che può essere più degno di lode.

Una distinta classe di questioni concerne direttamente la nozione di *qualità di vita* di persone. Anche la qualità di vita è caratterizzata da una pluralità di dimensioni, cui deve essere rispondente una pluralità di parametri per la sua valutazione. La qualità di vita ha certamente una dimensione oggettiva e impersonale o intersoggettiva, ma ha anche una dimensione soggettiva e personale. L'essere una vita migliore o peggiore per chi la vive dipende dalla ponderazione appropriata dei diversi parametri. Seguendo l'approccio delle capacità di Amartya Sen, possiamo individuare un livello oggettivo di funzionamenti della persona e un livello soggettivo di capacità della persona di scegliere tra funzionamenti alternativi. E le ragioni della scelta sono coerenti con ciò che *si prova* a vivere quella particolare vita. Le persone aspirano a che le loro vite abbiano senso e significato in una rete di connessioni e relazioni. E questo, in fondo, è la caratteristica saliente del loro essere *persone*. Molto spesso, nella valutazione della qualità di vita, questa dimensione – che ha a che vedere con ciò che si prova a vivere le proprie vite – è trascurata a favore di una prospettiva unidimensionale o monistica per la metrica della qualità di vita. In particolare, in presenza delle circostanze del mutamento e dell'innovazione direttamente o indirettamente ascrivibili alla crescita della conoscenza scientifica, una visione monistica, e non pluralistica, dei molti volti della qualità di vita è miope e riduzionistica. Si consideri, inoltre, che nelle nostre società l'allungamento dell'aspettativa di vita delle persone rende particolarmente importante una piena rispondenza, nella valutazione, ai molti volti della qualità di vita di persone nel *tempo*.

Il problema che qui si formula ha a che vedere con lo sviluppo e la sofisticazione di un approccio costitutivamente *pluralistico* alla qualità di vita delle persone. Nella teoria, nelle istituzioni e nelle pratiche sociali, a partire dalle pratiche di cura in presenza di profondi cambiamenti cognitivi e applicativi proprio nell'ambito delle scienze della vita e della biomedicina. Per questo, del resto, si parla ormai di *Medical Humanities*.

L'ultimo dilemma si genera, se immergiamo le nostre considerazioni sul nesso fra ricerca scientifica, innovazione tecnologica, etica e criteri di valutazione della qualità di vita di persone nel più vasto spazio di quanto vorremmo poter chiamare “umanità”. Se adottiamo la prospettiva degli “occhi del resto dell'umanità”, si formula immediatamente la questione difficile del nesso fra ricerca e società, quando lo proiettiamo su scala globale. E, non dimenticando la leggendaria risposta di Albert Einstein a proposito dell'unica “razza umana”, siamo indotti a interrogarci sulle responsabilità della comunità scientifica e delle comunità epistemiche, qui e ora, nei confronti di miliardi di coinquilini del pianeta. L'unico pianeta che, dopo tutto, condividiamo, come ci ha ricordato Stephen Hacking. Ci chiediamo allora: quali effetti può o deve avere il nesso scienza-società sui modi equi della condivisione dell'unico pianeta, *taking seriously Humanity*? E viene fatto di pensare che quest'ultima è una genuina

questione di equità o giustizia *globale* che può o, forse, deve orientare la direzione delle nostre ricerche e motivare il confronto responsabile delle idee.

2.4. I principi di giustizia nel mondo di Ippocrate

Consideriamo ora il mondo di Ippocrate come un contesto di giustizia *locale*, rispetto al più ampio sfondo delle istituzioni di base o fondamentali della società. Ciò presuppone una pluralità di livelli e di criteri o principi per differenti sottosistemi o sfere della società.

Questi principi dettano procedure che hanno la caratteristica di essere bene-specifiche. Come ha suggerito Jon Elster in *Local Justice*. O come ha sostenuto con eloquenza il filosofo Michael Walzer nel suo classico *Spheres of Justice*.

Negli ultimi decenni, soprattutto a partire dall'opera fondamentale di John Rawls, *A Theory of Justice*, vi è stata un'ampia fioritura di contributi filosofici miranti a definire principi di giustizia e a specificare differenti concezioni di giustizia. Giustizia nella distribuzione e nell'allocazione, rispetto a costi e benefici della cooperazione sociale. In generale, possiamo quindi dire che una questione di giustizia si formula quando siamo in presenza di un vincolo di scarsità sui beni (o sui mali) da allocare o distribuire. E che il mondo di Ippocrate presuppone *inter alia* scarsità nell'allocazione di beni e implica, quindi, scelte fra linee alternative di azione, sotto il vincolo della scarsità, che può naturalmente avere differente natura.

Chiediamoci ora: qual è lo scopo principale di una teoria o concezione di giustizia? Possiamo dire che una teoria della giustizia mira a offrire ragioni per la giustificazione di scelte, a diversi livelli e in diversi ambiti o sfere sociali. Ragioni per la giustificazione sono ragioni in qualche senso impersonali o imparziali a favore o contro determinate scelte, istituzioni o procedure. Possiamo così distinguere intuitivamente fra ragioni appropriate per le istituzioni di base di una società e ragioni appropriate entro determinate sfere sociali.

In ogni caso, maneggiare le ragioni per la giustificazione è la responsabilità di chiunque detenga ruoli rilevanti, a diversi livelli, per l'allocazione o la distribuzione di beni scarsi.

Sullo sfondo di una società caratterizzata dal pluralismo dei valori e delle credenze, possiamo avere diversi candidati a funzionare come valori fondamentali o criteri di giustizia. E nella filosofia politica contemporanea possiamo considerare almeno tre grandi famiglie di teorie che si basano su una differente concezione del concetto di giustizia. Possiamo pensare al ruolo centrale affidato *all'utilità sociale*, all'efficienza

collettiva; al ruolo affidato all'*equità* sociale, a una qualche idea di reciprocità; al ruolo affidato ai *diritti* individuali, all'autonomia delle persone.

In filosofia politica si usa dire che l'utilitarismo, il contrattualismo e il libertarismo si spartiscono il campo nello spazio della giustificazione di ragioni imparziali e impersonali a favore o contro determinate scelte o provvedimenti, condotte o procedure.

L'*utilitarismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è il benessere o la sofferenza socialmente evitabile per le persone. Massimizza l'utilità o minimizza la disutilità sociale, è la massima appropriata.

Il *contrattualismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è l'*equità* o la reciprocità che deve governare la nostra cooperazione nel tempo. Mira a favorire, nella distribuzione di costi e benefici della cooperazione, chi è più svantaggiato, senza sua responsabilità, è la massima appropriata.

Il *libertarismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è il rispetto dei diritti inviolabili delle persone, il rispetto della loro autonomia di agenti morali. Riduci al minimo le scelte collettive, per lasciare il più ampio spazio possibile alla scelta individuale, è la massima appropriata.

Ora, se dalle concezioni di giustizia che hanno a oggetto le istituzioni fondamentali della società, passiamo alle sfere di giustizia e, in particolare, alla sfera o al mondo di Ippocrate, le nostre ragioni per la giustificazione di scelte e condotte e trattamenti devono mantenere l'imparzialità o l'impersonalità, ma devono al tempo stesso rispondere al carattere specifico dei beni (e dei mali) in gioco nella sfera. Il caso di Ippocrate diviene così paradigmatico.

Per più di un motivo. Per le trasformazioni cui è sottoposto il mondo sociale della medicina a opera dello sviluppo scientifico e tecnologico, per la tensione fra il principio di beneficenza e il principio di autonomia, per una vasta gamma di dilemmi bioetici che affollano l'agenda, per i vincoli di scarsità generati da una varietà di fattori.

Si consideri *i*) lo slittamento dalle circostanze alle scelte; *ii*) la responsabilità della cura e la varietà delle credenze religiose, etiche e culturali a proposito del significato della vita e della qualità di vita, *iii*) il variabile rapporto fra l'istituzione medica e l'intorno sociale. Queste sono solo alcune fra le circostanze con cui deve misurarsi un'etica della responsabilità nel mondo di Ippocrate.

È probabile, e ragionevole, aspettarsi che i principi di giustizia, in questo contesto, siano plurali. Che considerazioni relative al bisogno, all'urgenza, all'utilità sociale, all'autonomia delle persone e all'*equità* e alla non esclusione arbitraria dall'accesso alle cure si bilancino le une con le altre, nei casi concreti. Nei casi concreti, si daranno circostanze in cui una valutazione in termini di utilità o benessere finirà per prevalere.

Altre circostanze saranno quelle in cui l'equità avrà precedenza, nei casi di non esclusione rispetto all'accesso a cure, per esempio. Infine, diverse saranno le circostanze in cui prevarrà il principio di autonomia delle persone (può essere interessante osservare che, come ha suggerito Amartya Sen, in tutte queste applicazioni di differenti principi di giustizia, una qualche forma di uguaglianza avrà luogo in diversi spazi focali. Dall'utilità all'equità, ai diritti).

Il punto importante – a me sembra – resta quello di un'etica della responsabilità che miri al perseguimento dei *trade off* e degli equilibri instabili fra quanto dettato da valori diversi. Se prendiamo sul serio il pluralismo dei valori, dovremo essere disposti a ricercare insieme soluzioni d'equilibrio instabile fra valori differenti e, a volte, confliggenti. Dovremo definire, a seconda delle mutevoli circostanze, i limiti dell'applicazione di un principio per lasciare lo spazio adeguato a quanto ci detta un altro principio di responsabilità. Ma dovremo avere molta cura nel ridurre, quanto più è possibile, il costo del negoziato, del *trade off* e della transazione fra un valore e l'altro. Un'etica della responsabilità dovrebbe convivere con la consapevolezza matura dell'incertezza e dell'incompletezza delle nostre risposte. Ma questo non vuol dire in nessun caso rinunciare alla costante ricerca di quanto è meglio fare, alla luce dei nostri principi.

In un posto strano e complicato come il nostro mondo, sarebbe bene ricordare che il *best* è, in ogni caso, un *second best*.