Sede Amministrativa:
Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XIX

TESI DI DOTTORATO

LOGICA ERMENEUTICA E DIALETTICA DEL SÉ

Coordinatore: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore*:* Ch.mo Prof. Antonio Pavan

.....

Dottorando: Arduin Luca
Matricola N.: 963506 - DR

Introduzione generale

Logica ermeneutica?

Introduzione

LOGICA ERMENEUTICA?

1. Una “logica che “dà da pensare”: sui possibili significati del termine “logica” nell’espressione ricoeuriana “logica ermeneutica.

«Se, d’accordo con la tradizione, definiamo il filosofo come l’uomo che parla in modo coerente in vista dell’unità, il risultato appare allora di una semplicità sorprendente: comprendere il discorso ragionevole non basta per comprendere la filosofia. In una parola, la logica non è la filosofia. Si potrà dire che la montagna ha partorito un topolino [...] La logica non è la filosofia; lo si può trovare, certo in ogni manuale e in testi ben più venerabili dei manuali. [...] Il problema della logica diverrebbe così un problema logico fra altri e troverebbe una soluzione logica. Di fatto si tratta di tutt’altro, non d’un problema per la logica ma della logica come qualcosa di problematico, di dubbio nelle pretese e nella portata: che può fare, l’uomo, della logica? Ne può fare una cosa qualsiasi importante per lui?»[1].

Iniziare una ricerca con parole d’altri e provenienti da altrove (da altre tradizioni filosofiche, da altre storie culturali, ecc.) rispetto a quello che si è scelto come asse delle proprie considerazioni, può dare un senso di spaesamento, di perdita, fin da principio, del filo del proprio discorso, del suo baricentro tematico. Noi, d’altra parte, non parleremo, in questa ricerca, che di Paul Ricoeur[2], del suo problema filosofico fondamentale e delle sorgenti di

[1] E. WEIL, *La logica della filosofia*, tr. it a c. di L. Sichirollo, Bologna, il Mulino 1997, p. 35.

[2] Ricoeur nasce a Valence, in Francia, il 27 febbraio 1913. Affidato alle cure dei nonni paterni e di una zia, in seguito alla prematura scomparsa di entrambi i genitori (il padre muore al fronte nel 1915), cerca di evadere dalla monotonia della vita di provincia immergendosi nella lettura dei classici francesi e russi e accostandosi alla cultura classica attraverso Platone e la tragedia greca. Ancora adolescente, matura, nell'atmosfera delle tradizioni riformate e socialiste della famiglia, un vivo senso di indignazione di fronte ad episodi (il *diktat* di Versailles e l'esecuzione di Sacco e Vanzetti) che avviliscono i suoi sinceri sentimenti di giustizia. Studia filosofia a Rennes e a Parigi, accostando successivamente il tomismo, la psicoalanalisi e la tradizione riflessiva francese. Durante il periodo parigino, partecipa ai 'venerdì' di Gabriel Marcel e stringe amicizia con Emmanuel Mounier. È nel corso di queste frequentazioni che si accosta agli scritti di Husserl e ne inizia lo studio. Nel 1936 sposa Yvonne Lejas e inizia ad insegnare a Colmar e a Lorient. All'inizio della seconda guerra mondiale viene mobilitato e fatto prigioniero dai tedeschi nel corso della campagna di Francia. Trascorrerà gli anni seguenti in un campo di prigionia in Pomerania. In questo periodo, riesce a continuare i suoi studi: traduce Husserl e legge assiduamente Jaspers, sul quale pubblicherà il suo primo lavoro filosofico. Dopo la liberazione, mentre prosegue il suo dialogo con la fenomenologia husserliana, contribuendo alla sua diffusione in Francia, torna all'insegnamento in una provincia francese ancora segnata dagli orrori di una guerra che aveva rilanciato gli ideali internazionalisti e pacifisti nella sollecitudine e nella lotta di comunità solidali. Questa stessa esigenza comunitaria rivive a Châtenay-Malabry dove si trasferirà nel 1956, partecipando, nello spirito mounieriano all'esperienza di *Les Murs Blancs*. Nel 1948, succede a Jean Hyppolite sulla cattedra di filosofia dell'Università di Strasburgo. Gli anni Cinquanta e Sessanta coincidono con la sua prima stagione creativa, segnata dal progetto di una *filosofia della volontà* e dal confronto con la psicoanalisi. Nel frattempo, chiamato alla cattedra di Filosofia generale alla Sorbona (1956), partecipa al dibattito pubblico intervenendo sulle riviste *Christianisme social* ed *Esprit*, polemizzando con Lévi-Strauss e prendendo posizione sui problemi che affliggono la società francese e, in particolare, l'istituzione universitaria a cui indica il compito di affrontare la sfida di un insegnamento di qualità nel quadro di un'istruzione di massa. È in seguito a queste prese di posizione che decide di trasferirsi all'Università di Nanterre, che lascerà

questo problema. Tuttavia, nel farlo, se non fosse che per una fedeltà all'attitudine dialogica del Nostro autore, dovremo essere disposti, più volte, a lasciarci decentrare in direzione di quei luoghi teoretici che Ricoeur ha a lungo frequentato, di quegli autori con i quali non ha mai cessato di confrontarsi. Iniziare con le parole di Eric Weil —un autore la cui importanza per Ricoeur si rivelerà, nel seguito, sempre più fondamentale— sulla problematicità del senso della logica, lungi dall'essere fuorviante o meramente occasionale, ci immette subito in *medias res*. Infatti, la questione che ci poniamo in questa prima parte ruota intorno al *leit motiv* di una *logica ermeneutica*[3]. È Ricoeur stesso ad aver discusso la questione in un denso articolo del 1987 intitolato *"Logica ermeneutica"?* in cui, riprendendo l'espressione da Hans Lipps (*Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*)[4], cercava di porre sotto il titolo di "logica ermeneutica" la riflessione sullo statuto epistemologico dell'ermeneutica, ovvero di problematizzare «quella tendenza generale dell'ermeneutica post-heideggeriana che consiste nel riflettere sulle condizioni di possibilità del proprio discorso»[5].

Il saggio può essere considerato, complessivamente, un bilancio delle riflessioni epistemologiche che Ricoeur non ha mai cessato di portare avanti e di cui i saggi degli anni '70 e '80, contemporanei o successivi alla stesura delle sue opere più famose (*Le conflit des interprétations*, *La métaphore vive; Temps et rècit* e *Soi-même comme un autre*), costituiscono

---

nel 1970 a causa del clima creatosi nell'ambiente accademico dopo gli eventi del *Maggio '68*, e al fallimento della paziente opera di mediazione che si era proposto. In tal modo, inizia una stagione di relativa emarginazione rispetto al *milieu* culturale della *philosophie hexagonale*, la cui contropartita è un'intensissima attività divisa tra l'insegnamento a Lovanio, a Nanterrre (dove viene reintegrato nel '73) e in diverse università nordamericane (Montréal, Yale e Chicago), alcune importanti responsabilità editoriali (la direzione della "Revue de Métaphisique et de Morale" e de "L'Ordre philosophique") e la redazione di alcune opere fondamentali con le quali viene elaborando un originale progetto ermeneutico. Gli ultimi anni sono stati segnati da alcuni gravi lutti familiari e da un'inesausta attività come pubblicista e conferenziere (ricordiamo, per l'Italia, la partecipazione ai Colloqui romani di "E. Castelli", ai Seminari dell'Istituto di Studi filosofici di Napoli e ai Seminari estivi di Castelgandolfo) che gli è valsa, oltre ad una meritata *riabilitazione* in patria, riconoscimenti e fama mondiali: più di trenta lauree *honoris causa* in altrettante università in tutto il mondo, oltre al conferimento di prestigiosi premi quali il Premio "Hegel" a Stoccarda nel 1985, il Premio Balzan per la filosofia nel 1999 e, il Premio Paolo VI ricevuto in Vaticano nel luglio del 2003. Ricoeur si è spento a Châtenay-Malabry il 20 maggio 2005.

[3] Perché la scelta di questo termine —"logica"— quale baricentro della nostra indagine? Possiamo capire l'irritazione e lo sconcerto di chi associa a questo termine la serietà del lavoro di analisi e verifica della validità e consistenza delle nostre affermazioni sul reale. Speriamo che reciprocamente possa essere compreso il fascino che tale termine può suscitare in chi si rifà ad una tradizione collaterale rispetto a dette preoccupazioni ma non del tutto incongruente con esse. Certo, potevamo porre la questione in termini di "discorsività del discorso" o di "modalizzazione del pensiero nella sua noeticità". Ma da un lato pensiamo che i termini antichi, pur nella loro carica di risonanze, siano più adeguati a prolungare l'intesa o, viceversa, a suscitare la critica (che è un altro modo di intendersi); in secondo luogo, crediamo che un termine "carico" non sia necessariamente un inconveneinte in filosofia. La sua ambiguità ed equivocità ha il vantaggio di continuare a significare oltre l'univocità delle sue esplicazioni e sottende spesso "armonie segrete" che sollecitano un ininterrotto approfondimento dell'indagine. Infine siamo anche scettici nei confronti di ogni filosofia che si autocostituisca in linguaggio autoreferenziale che dà vita a "lessici familiari" che rimandano solo se stessi. Per questo preferiamo tenere fermo un termine tanto carico di tradizione, sobbarcandoci il lavoro della disimplicazione dei suoi elementi di plurivocità anziché cedere a dubbie tentazioni di coniare nuove espressioni.

[4] H. LIPPS, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt, Klostermann 1938.

[5] P. RICOEUR, *"Logica ermeneutica"?*, tr. it. in «Aut-Aut» n. 217-18, 1987, p.64.

l'elaborazione più matura. Il problema che subito si palesa è quello concernente il significato di *logica* nell'espressione logica ermeneutica. A tale proposito, non sarà , forse, superfluo ricordare che con l'espressione "logica ermeneutica" non si allude ad un discorso che abbia a che fare —almeno non direttamente— con la logica tradizionale, classica, medievale e moderna, né con le sue articolazioni nella cosiddetta logica formale classica (logica predicativa, logica proposizionale), né con la sua estensione o con le sue revisioni e trasformazioni critiche (logica modale, logiche paraconsistenti, polivalenti, ecc.). Il termine *logica* non è, quindi, assunto nel senso classico, come "arte del ragionamento corretto", ovvero come "calcolo logico" più o meno formalizzato atto, in generale, al controllo del valore di verità di procedure argomentative in base a sistemi di regole e assiomi. Il confronto con le questioni relative alla logica in questo senso primario potrà, dunque, interessare la logica ermeneutica ricoeuriana in modo indiretto ai due livelli (esplicito e implicito) in cui quest'ultima ci sembra articolarsi e di cui diremo in seguito[6].

In che senso è, quindi, legittimo parlare di una "logica ermeneutica" se le questioni relative alla logica in senso proprio e primario vengono quantomeno respinte sullo sfondo e le relazioni con essa possono essere riallacciate solo in modo indiretto e obliquo? In altre parole, a quale livello storico-semantico del temine logica si può inquadrare la problematica ricoeuriana di una "logica ermeneutica"? In ordine a questo primo problema, le parole di Ricoeur —in vari contesti ribadite— risultano alquanto esplicite e chiare: si tratta, come detto, di «quella tendenza generale dell'ermeneutica post-heideggeriana che consiste nel riflettere sulle condizioni di possibilità del proprio discorso». Pertanto la problematica ricoeuriana di una logica ermeneutica si viene chiaramente a situare nel quadro delle preoccupazioni metodologiche ed epistemologiche.

In questo senso, la problematica di una "logica ermeneutica" si situa storicamente in quella tradizione o attitudine del pensiero filosofico moderno —dal cartesiano *Discours sur la méthode* alla kantiana *Kritik der reinen Vernunft*— a riflettere intorno alle regole e alle condizioni di possibilità di un discorso valido intorno alla realtà. E, come vedremo, allo stesso modo che in Cartesio e in Kant, la questione delle *regole* risulta indisgiungibile dall'indagine su un criterio ultimo di intelligibilità. Se chiamiamo epistemologia il livello della ricerca che verte sulle condizioni di possibilità e metodologia l'aspetto più strettamente procedurale,

[6] L'ermeneutica potrà incontrare, nel senso descritto, tematiche proprie della logica propriamente detta, nella misura in cui —come accade nell'ermeneutica ricoeuriana— includa al proprio interno un momento esplicativo-analitico che nel quadro di quelle tematiche e problematiche trovi la propria fonte di strutturazione. Ma, soprattutto, l'ermeneutica può incontrare sul proprio cammino di elaborazione autoriflessiva questioni attinenti alla logica in senso proprio, al livello di discussione ontologica, nella misura in cui anche la *logica-organon* mantiene,

dovremo aspettarci di trovare nella logica ermeneutica ricoeuriana indicazioni circa entrambi gli aspetti. Il che sarà da noi successivamente verificato.

Ma la prima questione che Ricoeur deve affrontare è quella della legittimità, in termini, anzitutto, di compatibilità, di questo discorso sul metodo con l'ermeneutica in quanto filosofia che si situa su una linea di aperta rottura proprio rispetto a quell'atteggiamento riflessivo della modernità che trova nella discussione metodologica il proprio centro di orientamento essenziale. In questo senso, si tratta di capire se la filosofia ermeneutica contemporanea, quale è stata inaugurata dalla riflessione di Heidegger e Gadamer, possa includere al suo interno un elemento metodico (livello epistemico-procedurale)[7] e sia, conseguentemente, compatibile con una riflessione sulle problematiche inerenti le condizioni di possibilità del proprio discorso (livello epistemico-trascendentale). Con tutto ciò non abbiamo ancora finito con la nostra ricognizione circa i possibili significati del termine "logica" nell'espressione "logica ermeneutica".

Dopo aver lasciato sullo sfondo il senso tradizionale del termine logica, per far emergere quello propriamente metodico-epistemico, occorrerà ulteriormente chiedersi: si tratta, dunque, di logica come mera *metodo-logia*, discorso sul metodo, oppure il termine "logica" sottende un impegno più ampio e radicale e tende a configurare l'ermeneutica come specifico *modo logico*: peculiare modo di darsi e farsi del discorso e della ricerca filosofica, con proprie caratteristiche stilistiche e procedurali, con problemi propri e, financo, con principi e regole proprie edificantisi in aperta alternativa rispetto ad altri modi di procedere? Se questo secondo aspetto fosse, perlomeno, sotteso o implicato dalla problematica avanzata da Ricoeur, l'interrogativo posto nel titolo (logica ermeneutica?) dovrebbe alludere, da un lato, alla legittimità di porre le questioni metodico-epistemiche all'interno dell'ermeneutica, dall'altro, alla possibilità che tale discorso ermeneutico, anche in forza del suo approfondimento metodico ed epistemico, potesse configurarsi come specifico orientamento logico.

Già col passaggio dalla *logica-organon* alla *logica-epistemologia* siamo transitati dalla logica propriamente detta alla cosiddetta *logica filosofica*. Si tratta, però, di capire che in tal modo lo *spazio logico* si dilata enormemente, chiamando in causa questioni che hanno a che fare con l'interpretazione del *lògos*, col significato della verità, col senso dell'essere e della

comunque si strutturi, relazioni essenziali con una ontologia e con una teoria generale del *lógos*.

[7] Si tenga presente fin d'ora, quanto avremo modo di esporre in modo più compiuto più avanti e cioè che la prima regola procedurale è data dalla dialettica *spiegare-comprendere*: è questa la regola che fa dell'ermeneutica un'ermeneutica metodica, e non anzitutto i sistemi di regole che essa mutua dagli altri ambiti scientifici con cui, in forza di tale regola, si pone in dialogo integrativo, illustrativo o dialettico-compositivo.

realtà e, in definitiva con la concezione dell'umano in esse implicato[8]. È chiaro che tra i diversi sensi del termine "logica" non c'è alcun rapporto di esclusione, ma si tratta di diversi livelli di approfondimento delle strutture e del significato del "pensare-dire" umano. Tuttavia, anche messe così le cose, bisogna avere il coraggio di ammettere che resta costante in Ricoeur —nel saggio di cui ci stiamo occupando e in quelli in cui vengono affrontate tematiche analoghe—la tendenza a riconfinare entro le questioni metodologiche ed epistemologiche, isolandole, in un certo senso, dalle preoccupazioni più radicali che abbiamo visto caratterizzare, in generale, una "logica filosofica". In questo senso, l'obiettivo di rintracciare nell'espressione "logica ermeneutica" un "senso logico" riposto, soggiacente ed intimamente connesso a quello metodico-epistemico, rimane, per noi, una sfida: quella di dimostrare che l'intento epistemologico è solo il lato più manifesto, per quanto essenziale e imprescindibile, di un intento speculativo più ampio e radicale. Prima di esplorare la legittimità di questo secondo significato del termine "logica" nell'espressione "logica ermeneutica", è bene, però, rendersi conto di come Ricoeur intenda impostare la propria indagine nel quadro in cui di preferenza essa si situa che è, come si è detto, quello relativo alle questioni metodico-epistemiche.

L'articolo *Logica ermeneutica?*, da cui prendiamo le mosse, è, a tutta prima, il resoconto del destino delle preoccupazioni epistemologiche all'interno dell'ermeneutica. La parabola delineata da Ricoeur va da un movimento di diluizione di tali preoccupazioni nel passaggio da Dilthey a Heidegger (*radicalizzazione anti-logica*)[9], ad un progressivo movimento di ritorno che inizia a palesarsi in Gadamer in forza dei residui epistemici ancora presenti in Heidegger. La triplice rottura heideggeriana rispetto a Dilthey —diluizione, entro la questione ontologica, del problema della specificità delle scienze dello spirito; ricollocazione del tema del comprendere entro il quadro ontologico dell'essere nel mondo; abbandono di un "soggetto epistemologico" in grado di fondare categorialmente l'oggettività in favore di un "essere-gettato-progettante" che, nell'orizzonte della *cura*, anticipa ogni relazione meramente conoscitiva tra soggetto e oggetto— segna il movimento di allontanamento da una problematica (quella metodico-epistemica) che, tuttavia, continua ad agire sotterraneamente nei

[8] In questo senso la problematica di una *logica filosofica* risale agli albori del pensiero filosofico, almeno al momento in cui la Dea parmenidea si propose di rivelare «il solido cuore della ben rotonda verità». Messa, poi, a tema nei dialoghi dialettici di Platone (*Teeteto* e *Sofista*) e nella *Metafisica* aristotelica, avrebbe assunto nella *Logica trascendentale kantiana* la sua più ambiziosa formulazione proponendosi, a titolo di "logica della verità" di fondare, esplicitandone i presupposti, la stessa logica formale. Essenziale, nel senso della nostra ricerca, è altresì la questione, inclusa nell'ambito di una logica filosofica, della dottrina del *lógos*, secondo cui si può parlare di una logica analitica, di una logica dialettica e, ultimamente di una logica simbolica, all'elaborazione della quale, ultima, proprio Ricoeur ha dato contributi essenziali.

[9] *Ibid.*

momenti nevralgici in cui Heidegger delinea i tratti della "verità ermeneutica": rapporto tra 'in quanto ermeneutico' e 'in quanto apofantico' mediato dal carattere fenomeno-logico dell'ermeneutica; carattere semicategoriale degli esistenziali secondo cui si snoda l'analitica esistenziale; mantenimento della problematica diltheyana delle scienze dello spirito mediante la derivazione «della problematica delle scienze storiche dalla ontologia della storicità» attraverso il passaggio dalla temporalizzazione all'intratemporalità[10].

Tuttavia la radicalizzazione ontologica operata da Heidegger è tanto dirompente da lasciarsi alle spalle i problemi propriamente epistemologici. «In particolare, la generale subordinazione del circolo epistemologico al circolo ontologico non permette di porre in luce le differenze tra i diversi modi di affrontare un testo»[11]. Da ciò deriva quello che potremmo chiamare il "dilemma epistemico" dell'ermeneutica: «l'ontologizzazione del problema ermeneutico implica allora la completa liquidazione di quella psicologizzazione che aveva ricevuto con Dilthey? E, in particolare: bisogna abbandonare la pretesa di misurare il senso di un testo in base all'intenzione dell'autore? Bisogna smettere di voler comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso si sia compreso? O ancora: bisogna abbandonare l'idea di conformarsi al senso intenzionato dal testo, di rendersene contemporanei? Bisogna smettere di definire l'ermeneutica come una lotta contro il fraintendimento, un'appropriazione di ciò che è estraneo? Una lotta contro la distanza nello spazio e nel tempo? Una riproduzione della produzione originaria?»[12]. Queste domande non sono affatto domande retoriche, alle quali occorra, nello spirito di Ricoeur, dare una risposta affermativa, ma costituiscono il quadro problematico dell'ermeneutica dal punto di vista del suo metodo, all'altezza della sfida radicale che Heidegger le ha posto col suo programma di ontologizzazione. La metodica ricoeuriana si elabora, come dovremo vedere nel seguito, in forma altamente mediata, come risposta ai problemi fondamentali qui sollevati che, pertanto, costituiscono il tessuto stesso di una *logica ermeneutica* almeno nel senso primario ed esplicito da noi rilevato.

Nel passaggio da Heidegger a Gadamer, malgrado le letture antimetodiche dell'opera gadameriana che tendono a opporre "verità" a "metodo", Ricoeur ritiene di vedere un più deciso movimento, per quanto ambivalente e problematico, di risalita verso le questioni più propriamente epistemologiche. Nessuno dei tre snodi cruciali in cui si è voluto vedere il sigillo antimetodico del discorso gadameriano —riabilitazione del preguidizio, storia degli effetti e fusione degli orizzonti— riesce davvero a svincolarsi e a liquidare l'istanza critica che, in

[10] Cfr. ivi, pp. 65-67.
[11] Ivi, p. 68.
[12] *Ibid*.

termini di *applicazione*, di *distanza storica* e di *dialettica di domanda e risposta*, internamente li pervade. Su tutto domina la dialettica —"scandalo della coscienza moderna"— tra sfera di appartenenza e alienazione per distanza (*Verfremdung*): vero snodo cruciale dell'elaborazione metodica tanto in Gadamer quanto in Ricoeur, su cui dovremo a più riprese tornare per misurare la stessa originalità dell'impresa ricouriana rispetto a quella gadameriana di cui quella è indubbiamente debitrice[13].

Il confronto con Heidegger e Gadamer è arricchito dalle importanti analisi circa la necessità di includere, nell'elaborazione del discorso ermeneutico, il momento della critica dell'ideologia mediato da Habermas e Apel. È la pretesa di universalità del discorso ermeneutico il punto di innesto di questa nuova discussione. Pare che tale pretesa debba patire il contraccolpo dell'antinomia tra universalità e scientificità: nella misura in cui l'ermenutica subordina ogni spiegazione scientifica ad una preliminare comprensione, in base al fatto che ogni conoscenza oggettiva presuppone una precomprensione linguistica del mondo, l'ermeneutica può far valere la pretesa di universalità perdendo in scientificità; d'altra parte, se come *Kunstlehre*, l'ermeneutica rivendica la scientificità che le deriva dal fondare la sfera delle scienze dello spirito, acquista in scientificità quanto perde in universalità. Il contributo di Apel e Habermas a questo dibattito consiste nel fatto che entrambi «tendono a porre l'accento sulla scientificità dell'ermeneutica a scapito della sua universalità, situandola così all'interno di un insieme 'scientifico' più vasto»[14]. Il ruolo dell'ermeneutica viene, di conseguenza, circoscritto alla «chiarificazione delle forme di fraintendimento omogenee alla comprensione»[15]. In tal modo, la scientificità dell'ermeneutica viene senz'altro salvaguardata, ma a scapito della sua universalità in quanto essa verrebbe confinata al ruolo di organo della critica delle ideologie.

La sostituzione, operata da Habermas, al pregiudizio e alla storia degli effetti, di un pluralismo di interessi —interesse tecnico-strumentale, interesse pratico e interesse per l'emancipazione— come *a priori* antropologico di altrettanti campi scientifici (scienze empirico-analitiche, scienze storico-ermeneutiche e scienze sociali critiche) costituisce la premessa per una duplice critica alle pretese di universalità dell'ermeneutica. Da un lato,

[13] Cfr. ivi, pp. 69-74.
[14] Ivi, p. 74. Per le posizioni di Apel e Habermas, si vedano: J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, tr. it. a c. di G. Bonazzi, Bologna, Il Mulino 1980; Id. *Cultura e critica*, a c. di N. Paoli, Torino, Einaudi 1980; Id., *Conoscenza e interesse*, tr. it. a c. di G. E. Rusconi, Roma-Bari, Laterza 1983; Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. a c. di A. Gajano, Bologna, il Mulino 1973; Id., *Teoria e prassi della società tecnologica*, a c. di C. Donolo, Roma-Bari, Laterza 1978; K.O APEL, *Comunità e comunicazione*, tr. it. a c. G. Carchia, Torino, Rosemberg & Sellier 1977; K.O. APEL, J. HABERMAS, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. a c. di G. Tron, Brescia, Queriniana 1979.
[15] Ivi, p. 76.

l'ermeneutica misconosce il fenomeno del "fraintendimento" fondato sul nesso lavoro-dominio —nesso fondante cristallizzazioni ideologiche—; dall'altro, l'ermeneutica presuppone, mediante l'ontologizzazione dell'accordo preliminare che ci porta, proprio ciò che va, invece, prodotto e che dev'essere semmai assunto, non come dato previo o reminiscenza ("tradizione assunta"), ma come l'ideale regolativo di «una comunicazione senza limiti e senza costrizioni»[16]. Il passaggio attraverso Habermas, nel contesto di questo saggio, è strategico perché permette a Ricoeur di introdurre uno dei capisaldi della sua costruzione metodica: la "mediazione attraverso l'analisi", ossia l'inserzione di un momento esplicativo all'interno del movimento della comprensione (dialettica tra *spiegare* e *comprendere*). Infatti, la terapia contro le distorsioni ideologiche «richiede il passaggio a procedure esplicative e non più solo comprensive, che mettano in gioco un dispositivo teorico, come quello della metapsicologia freudiana, che non può fondarsi sulla semplice estensione dell'arte dell'interpretazione spontanea all'opera nel discorso ordinario e nella conversazione»[17].

Sulla base di un trascendentalismo linguistico che, dilatando il concetto kantiano di oggettività, trasforma l'*a priori* coscienzialistico in un *a priori* corporale e sociale, Apel non farebbe altro che prolungare le critiche di Habermas, rilanciando nel contempo il ruolo della critica delle ideologie come mediazione tra *Scientistik* e *Sprachermeneutik* in grado di preservare l'autonomia epistemologica della *comprensione* di contro alla sua diluizione nella *unified science*. Tale mediazione consentirebbe, poi, di realizzare, attraverso un'operazione di semioggettivazione modellata sulla psicoanalisi, una appropriazione più mediata e complessa in grado di trarre vantaggio dalla distanziazione intesa non come fenomeno decettivo di alienazione ma come condizione critica epocale propria della modernità. L'ermeneutica può replicare a tali critiche mostrando, di contro ad ogni *regionalizzazione*, la molteplicità di esperienze anche extralinguistiche da cui trae origine e, di conseguenza, che la sua aspirazione all'universalità non viene inficiata dai campi limitati di esperienza da cui può trarre origine, di volta in volta, la sua riflessione; ma, soprattutto, evidenziando che è essa stessa in grado di assumere al proprio interno, in forza delle implicazioni critico-metodologiche dei suoi stessi fondamenti, quel momento esplicativo che i critici della sua universalità vorrebbero arrecarle, per dir così, dall'esterno.

Appare evidente che le considerazioni sin qui svolte documentano solo il primo senso del termine "logica" da noi segnalato, e giustificano, pertanto, soltanto una serie di analisi

[16] Ivi, p 77.
[17] Ivi, p. 76.

connesse con tale primario significato e tese a ricostruire la struttura del metodo ricoeuriano. In che modo, giustificare la seconda serie di analisi relative all'elaborazione di un altro *modo logico*? A questo proposito, il saggio da cui abbiamo preso le mosse consente di ricostruire soltanto un quadro indiziario atto a legittimare la presenza, in Ricoeur, di un secondo significato del termine *logica* nell'espressione logica ermeneutica.

Tuttavia, prima di venire a questo, precisando la direzione che dovrà assumere la nostra indagine, è bene soffermarsi ancora sulla questione preliminare che ci ha occupati sin qui. Si tratta, in primo luogo, di determinare meglio quale senso in generale attribuiamo al termine "logica" nel senso non meramente metodico a cui abbiamo fatto riferimento in relazione alla questione ricoeuriana di una "logica ermeneutica", mostrando, in secondo luogo, come esso abbia una sua precisa collocazione e un ruolo non certo di secondo piano nello sviluppo storico della riflessione filosofica.

2. La "logica" e il suo *lógos*. Per una ricognizione storiografica sul problema di una "logica filosofica".

In ordine alle esigenze emerse a conclusione del precedente paragrafo, cercheremo, ora, di ricollocare il tema che abbiamo posto circa un secondo significato del termine "logica" all'interno dell'evoluzione storica del problema logico onde ottenere, per questa via, un'ulteriore verifica della legittimità del tema stesso.

La prima precisazione da farsi, a questo proposito, lo si è in parte già detto, è di evitare di intendere il problema che poniamo come se fossimo alla ricerca di una nuova forma del pensare che superasse o abolisse la logica della tradizione, quale abbiamo ereditato dai greci e, in particolare, da Aristotele. Non si tratterà, qui, certo di rivangare questioni quale quella della validità del principio di non contraddizione o similari. Né ci pare che la logica ermeneutica nel senso ricoeuriano intenda porsi all'altezza della polemica logica fatta di superamenti e inveramenti tra logica formale e trascendentale e speculativa. Ci pare di poter escludere che Ricoeur intenda prendere parte, aggiungendosi come quarto, a tale lotta tra titani. Al contrario, si può dire che Ricoeur non sottovaluti nessuno strumento concettuale della tradizione e che di tutti si serva per l'elaborazione del suo discorso: sia delle risorse del trascendentalismo, sia di quelle del dialettismo speculativo. L'attenzione, semmai, va portata non sul senso procedurale di tali strumenti di pensiero, quanto, piuttosto, su un elemento che sta al di sotto o alle spalle di quello: l'atteggiamento generale che li porta, l'interesse della ragione in essi.

In questo senso, attesa la legittimità dell'impostazione o interrogazione da noi assunta,

si può dire che interrogando il senso del *modo logico* soggiacente alla formula "logica ermeneutica", chiediamo qualcosa di meno e qualcosa di più di quanto è stato oggetto delle antiche polemiche tra questo o quell'orientamento logico. D'altra parte, è chiaro che se noi parliamo di un *modo logico* specifico, è perché non è più scontato che la logica si possa dire in un solo modo. Ora al di là dei molteplici nessi che, pure nell'età classica, legavano la problematica logica alla retorica, alla dialettica e al discorso ontologico-metafisico, in un tessuto discorsivo unitario e al tempo stesso plurale, c'è un momento cruciale in cui si rompe con la tradizione della *logica-organon* e si attribuisce o, se si preferisce, si restituisce alla logica un significato più generale e diverso rispetto a quello attribuitole dalla tradizione. Si tratta, com'è noto, dell'elaborazione kantiana di una *logica trascendentale* come sviluppo, compimento ma anche come radicale trasformazione di una logica che solo a quel punto veniva a rivelare il suo carattere meramente formale.

Non sarà superfluo ricordare che tale elaborazione non fu il prodotto di un genio solitario, ma il risultato di un processo di maturazione che trasse origine da quella *metabasis* concettuale, da quel riorientamento del modo di pensare che inaugurò e attraversò l'intero cammino della riflessione moderna e di cui Ernst Cassirer diede conto nella sua monumentale *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna*, le cui motivazioni e preoccupazioni di fondo non erano affatto lontane da quelle di una logica ermeneutica come è testimoniato dal fatto che egli le poneva sotto il titolo del problema del metodo e della sua evoluzione[18]. Ora, è notevole rilevare che fu all'interno di quello stesso processo di ripensamento complessivo che si sviluppò anche il problema ermeneutico come fa giustamente osservare Ricoeur: «Nessuno può obiettare al fatto —egli scrive— che l'ermeneutica sia nata nel momento in cui la tradizione ha perduto la sua forza normativa, a partire dall'età dell'Umanesimo e di Lutero sino all'*Aufklärung* e al Romanticismo, e che la sua formulazione heideggeriana e postheideggeriana sia contemporanea a una più radicale crisi della trasmissione culturale, che passa attraverso la congiunzione tra il prestigio culturale della scienza e il sospetto inoculato nel cuore della cultura moderna da Marx, Nietzsche e Freud»[19].

È proprio facendo riferimento a tale processo di rottura e di maturazione che Eric Weil

[18] È importante rilevare, ai fini di illustrazione storiografica che sono anche i nostri in questa ricerca, che gli stessi temi e le stesse preoccupazioni tornano sotto una analoga prospettiva in quella sorta di testamento spirituale e intellettuale che è la husserliana *Krisis* che, certo, non sarebbe superfluo indagare ai fini di una rimeditazione sul senso di *lógos* e di logica filosofica nel senso da noi indicato (Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* L'Aja, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij 1959; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a c. di E. Filippini (con Prefazione di E. Paci), Milano, Net 2002, pp. XVI, 548).

[19] P RICOEUR, *Logica ermeneutica?* cit., p. 92.

nella sua *Logica della filosofia*, espone le tappe evolutive da una "logica della non contraddizione" ad una "ontologia", ad una "onto-logica" e a una "logica della filosofia", dove il termine "logica" designa sempre molto di più di una *logica-organon* e anche di una logica come discorso metodico. Nel tratteggiare la genesi del problema trascendentale, egli, infatti, osserva: «Sorge così di nuovo il problema del discorso, il problema logico, ma trasposto, trasfigurato, mutato nella sua sostanza. Non si tratta più dell'accordo dei discorsi individuali, tutti ricavati da principi riconosciuti da coloro che discutono, non si tratta di una scelta tra i discorsi che riguardano l'Essere: ciò che è divenuto problematico è il discorso stesso, la possibilità di parlare di ciò che è in quanto è, o meglio, la possibilità di conciliare la *libertà* dell'uomo con le determinazioni della scienza, di conciliare il concetto dell'uomo come essere che parla, che pone domande, sceglie e agisce con quello di un mondo ragionevolmente determinato e che determina l'uomo»[20]. Ciò che, qui, Weil pone sotto il titolo di investigazione logica non sono forse quelle questioni che sin dall'inizio abbiamo annesso ad una "logica filosofica" ovvero a ciò che abbiamo chiamato *modo logico*? Problematicità del discorso, rapporto dell'essenza umana con la natura del sapere, rapporto uomo-realtà non sono forse questioni ascrivibili alla "logica" solo se per logica s'intende qualcosa di eccedente le questioni strumentali e metodiche e che dovrebbe costituire il sottofondo di queste stesse questioni? Ancor più, la nuova densità del concetto di logica emerge laddove Weil esprime la struttura profonda di una logica della filosofia nella dialettica attitudine-categoria: «L'uomo sta nel mondo [...] in una certa maniera, vive in una certa *attitudine*. Questa attitudine non è per forza cosciente: di solito non lo sarà, ma si *realizzerà*, negando, nell'azione, nel sentimento, nel linguaggio non coerente, non ritornando su se stessa; ma è sempre possibile al discorso cogliere quell'attitudine —al discorso, ossia all'uomo che ritorna su ciò che fa, sente ed esprime, che vuol trasformarlo in discorso coerente, e per far questo rende conto a se stesso della misura nella quale la sua vita è universale e valida per tutti gli uomini [...]. Una volta compiuta tale presa di coscienza, quel discorso agisce a sua volta: l'uomo che ha compreso ciò che fa non è più l'uomo che l'ha fatto e la sua presa di coscienza è nello stesso tempo la comprensione immediata della sua attitudine e il suo liberarsene»[21].

Ora, il porre la dimensione categoriale in relazione con una attitudine —problema di capitale importanza anche per Ricoeur, come avremo modo di vedere più avanti—, come esplicitazione dell'essenziale di una attitudine, come presa di coscienza di tale essenzialità e,

[20] E. WEIL, *Logica della filosofia*, tr. it. cit., p. 64.
[21] Ivi, pp. 100-101.

nello stesso tempo, porre sotto il titolo di "logica" il lavoro di tale esplicitazione, significa dilatare enormemente il senso e il compito di una logica.

Nella stessa direzione generale mi sembrano andare le meditazioni svolte da Leo Lugarini nella sua fondamentale lettura della *Logica trascendentale* kantiana. In questo testo, infatti, Lugarini pone con straordinaria profondità speculativa il nesso tra livello tecnico-strumentale-procedurale della logica (la *logica-organon* a qualsiasi livello) e il senso (saremmo tentati di dire l'interpretazione) del *lógos* che la sorregge e internamente la pervade. Lugarini vede anzitutto, come già Cassirer[22], che la rottura della modernità è la riproposizione di un problema antico e che, nel contempo, tale riproposizione viene sviluppata su basi totalmente nuove, implicanti il nesso metodo-soggettività: «Platone —egli scrive— trasmette alla posterità un insegnamento di capitale importanza, che tuttavia solo in epoca tarda verrà raccolto, allorché il placarsi dell'esuberanza rinascimentale susciterà con l'esigenza metodologica la consapevolezza della priorità del problema gnoseologico rispetto a qualsiasi indagine intorno al reale»[23]. La distinzione tra una *logica del pensato* e una *logica del pensare*, consente, inoltre, a Lugarini di ricostruire l'unitaria evoluzione del pensiero logico dall'antichità a Kant: «V'è dunque una profonda continuità di sviluppo dal pensiero greco a quello moderno prekantiano a Kant e oltre, ed essa è determinata dal progressivo approfondimento di un medesimo problema che è poi quello che *l'uomo è a se stesso*: il problema di esporre in una concezione logicamente fondata l'essere, onde sapere quale e come sia la realtà che si tratti di vivere. Platone per il primo lo studia preponendo alla metafisica la gnoseologia e basando questa su un fondamento noetico trascendente, che Aristotele tende ad immanentizzare ma che solo con l'affermazione cartesiana della realtà dell'io in quanto pensante incomincia a poter essere umanizzato e la cui immanentizzazione solo con Kant potrà ricevere incremento decisivo: in quanto la sintesi a priori gli consentirà di porre le basi per colmare il distacco fra le due logiche che Platone aveva dovuto distinguere. Ma per immanentizzarlo così da mostrare la spontaneità del pensare era preliminarmente necessario discutere la premessa ontologistica che pone la concretezza del pensiero nel pensar qualcosa ad esso presupposto e dato e per la quale la logica non può che fornire la *ratio cognoscendi* dell'essere: col vantaggio di esporre sì il reale come esso è, ma in

[22] Sullo stesso tema si può vedere E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, tr. it. a c. di L. Tosti, La Spezia, Melita 1983, pp. 55-68. Come Lugarini, sebbene in una prospettiva parzialmente diversa e che risente dell'impostazione di Cohen e della Scuola di Marburgo, Cassirer sottolinea la svolta del kantismo all'insegna del passaggio dal concetto di "cosa" al concetto di "valore". Inoltre per l'attinenza di Cassirer al problema ermeneutico e per lo specifico contributo "logico" sotteso alla sua *filosofia delle forme simboliche* si veda M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani 1988, pp. 322-24.
[23] L. LUGARINI, *La logica trascendentale kantiana*, Milano, Principato 1950, p. 14.

quanto si ammette senz'altro la possibilità di accedere all'essere mercé un atto di intuizione noetica. Ed è precisamente la possibilità che il pensiero intuisca l'argomento iniziale di Kant, intento a criticare la ragion pura per aprir le porte ad una concezione dell'essere fondata logicamente, dopo che sarà venuta in luce l'insostenibilità del fondamento noetico della metafisica tradizionale e, prima ancora, la sterilità della logica dell'*Organon*»[24]. Tale sterilità, poi, discenderebbe dal concetto di verità implicita in tale logica. In tale logica, infatti, «la verità, adeguazione del pensiero all'essere, rimane attribuibile esclusivamente a Dio, ed all'uomo essa può disvelarsi solo in quanto in lui operi il trascendente intelletto attivo; da cui segue che la logica dell'*Organon* è solo indirettamente logica della verità, e a ragion veduta non lo può essere nemmeno il fondamento noetico che la costituirebbe tale poiché esso trascende il pensiero umano. Era perciò inevitabile che la logica dianoetica, coerentemente intesa a studiare le forme in cui il pensiero connetta i concetti posti noeticamente, riuscisse formale e che poi, smarritone il fondamento noetico, gli epigoni della Scolastica ne esasperassero il formalismo»[25].

Quello che resta importante per noi, in queste considerazioni di Lugarini, è l'evidenziazione di una molteplicità di sensi del termine "logica" e il loro dipendere, in definitiva, da uno strato più fondamentale che ha a che fare, al di là delle questioni procedurali e metodiche, col senso stesso del *lógos*, nonché con la sua finalità di approfondire il problema che «*l'uomo è a se stesso*», ovvero quello di «esporre in una concezione logicamente fondata l'essere, onde sapere quale e come sia la realtà che si tratti di vivere».

A conclusione di questo nostro breve *excursus* storico, non sarà superfluo ricordare che la stessa dilatazione del significato di "logica" si riscontra anche in quell'autore da cui Ricouer ha preso le mosse, nel suo tentativo di tematizzare il problema di una "logica ermeneutica". La "logica ermeneutica" di Hans Lipps, infatti, intendeva essere un approfondimento del *lógos* nel quadro dell'agire umano, in grado di ricondurre la logica alle sue funzioni pragmatiche e umane. Tale finalità dell'opera di Lipps è stata molto opportunamente rilevata da Bubner: «L'*ermeneutica*, come originario strutturarsi di un mondo per un *Dasein* esistenziale, fornisce l'orizzonte di questa teoria della logica. I giudizi che comportano determinazioni di verità o falsità vanno riportati agli atti significativi entro un contesto intersoggettivo. Essi dipendono, in sostanza, da situazioni che si rivelano anzitutto alla luce degli orientamenti pratici del *Dasein*, come situazioni particolari. Inoltre gli atti linguistici sono sempre anzitutto diretti verso un

[24] Ivi, p. 65 (il corsivo è nostro).
[25] L.LUGARINI, *La logica trascendentale kantiana*, cit. , p. 45.

partner discorsivo, a cui viene significato qualcosa, anche quando si presentino come constatazioni neutrali. La logica formale nel suo senso corrente rappresenta perciò il prodotto di un'astrazione artificiale, in cui si trascurano il contesto del rapporto intersoggettivo e la situazione caratterizzata da azione e decisione»[26]. In tal modo, lo stesso Lipps mostra di avere un concetto complesso del problema logico, tale da ricollocarlo nel quadro di una teoria dell'azione e dell'intersoggettività. Ricollocazione che dipende, in definitiva, da quella *metabasis* concettuale che è costituita dal profilarsi di un nuovo senso della verità: la *verità ermeneutica*.

Questo *excursus* storico non è stato inutile, dal momento che ci ha consentito di suffragare la nostra tesi circa la polivalenza storico-semantica del termine "logica" e circa la possibilità di trovare congiunte, sotto il medesimo titolo di "logica", preoccupazioni diverse, benché complementari e strettamente congiunte. Inoltre, siamo ora in grado di precisare concettualmente quanto più sopra abbiamo introdotto con l'espressione di *modo logico* quale seconda *intentio* implicata nell'espressione "logica ermeneutica" al di sotto delle preoccupazioni meramente metodico-epistemiche. Siamo, infatti, in grado di comprendere come la parola "logica" stringa in un nodo tematico e problematico una concezione delle forme del conoscere, una visione dell'essere-uomo e della ragione umana nei suoi compiti, limiti e possibilità, una visione del senso del *lógos* e della verità[27].

3. La "logica" della "logica ermeneutica": un quadro indiziario.

Determinata, in tal modo, l'espressione di *modo logico* da noi precedentemente usata per designare un senso più profondo e vasto del termine "logica", eccedente le questioni metodiche, e giustificato il suo uso su base storiografica, resta da chiedersi se, a partire dal saggio che dà il titolo a queste nostre considerazioni, esistano, in Ricoeur, degli espliciti riferimenti in grado anzitutto di chiarire se, al di sotto delle preoccupazioni metodico-epistemologiche, egli cerchi, con la sua "logica ermeneutica", di rispondere alle esigenze dianzi prospettate. A questo proposito, come abbiamo anticipato, è possibile esibire un quadro indiziario a partire dall'esame delle implicazioni di una logica ermeneutica (nel primo senso) all'interno del saggio in esame. In un secondo momento, ci chiederemo se tali implicazioni non trovino, nell'insieme dell'opera ricoeuriana, un'ulteriore conferma.

---

[26] R. BUBNER, *Modern German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 44.

[27] È per questo motivo che fin dal titolo abbiamo potuto connettere il termine logica col termine sé. Alla fine di questa ricerca dovremo, forse, essere in grado di comprendere che una logica ermeneutica dipende strutturalmente da una dialettica del sé e che una dialettica del sé può svolgersi solo come un'ermeneutica della persona: personologia.

Già il titolo, posto in forma interrogativa —*Logica ermeneutica?*—, sembra alludere all'ambiguità del nesso dinamico tra due sensi del termine logica[28]. Che senso avrebbe, infatti, per Ricoeur, che non ha mai fatto mistero della sua tendenza a rimettere in valore, in polemica con Heidegger e con Gadamer, le preoccupazioni metodiche, porre in forma dubitativa l'esistenza di un tale campo di indagine all'interno dell'ermeneutica? Certo, la forma interrogativa del titolo potrebbe essere intesa come un modo ironico e provocatorio di porre la questione o, al contrario, come un eccesso di prudenza critica richiesto da una tematica non ancora univocamente recepita all'interno del 'campo ermeneutico' e sul quale gli esponenti del 'campo analitico'[29] potrebbero sollevare più di qualche perplessità. Se tutto questo è plausibile, riteniamo, tuttavia, che ciò che più propriamente è messo in questione sia la possibilità di parlare di uno specifico *modo logico* che proprio l'ermeneutica sarebbe in grado di mettere in campo, a patto di non rompere con la tradizione metodica.

Un secondo indizio è offerto dal riconoscimento, sulle orme di Heidegger, che «la pretesa di incominciare dal discorso espresso in proposizioni e perciò di collocarsi all'interno di un *lógos apofantico*, è il più fondamentale fraintendimento contro cui si solleva l'ermeneutica»[30]. Qui un riduzionismo ermeneutico sembra opporsi ad una pretesa logicistico-intellettualistica. Tuttavia questo riconoscimento viene mitigato da quello parallelo circa la necessità di «inquadrare il *lógos ermeneutico* in rapporto al *lógos apofantico*, quello cioè della logica proposizionale»[31]. Infatti, con l'ermeneutica, da un lato sorge «un nuovo concetto di verità, non più definito dai caratteri della proposizione, ma dalla capacità disvelante implicita nel rapporto tra comprensione e situazione»[32]; ma dall'altro: «la filosofia ermeneutica pone una pretesa di verità che deve confrontarsi con la pretesa di verità di tipo apofantico, ossia proposizionale»[33]. Come si vede il riconoscimento dell'importo innovativo del pensiero

[28] Per ora ci asteniamo, con sobria prudenza, dal precisare il senso ultrametodico del termine logica. Senso che andrà precisandosi e completandosi nel corso dell'analisi. Usiamo l'espressione *modo logico* per configurare quella serie di significati del termine logica che sono più apparentati con una teoria generale del *lógos*, con la determinazione di un concetto di verità e con una visione del senso dell'essere che con una *logica-organon* o con una *logica-epistemologia*, pur costituendo di queste ultime il fondamento di senso implicito.

[29] Usiamo le espressioni "campo ermenutico" e "campo analitico" come definizioni di comodo, sulla scorta della distinzione fatta valere da Franca D'Agostini nel suo *Analitici e continentali* e, soprattutto, della tendenza ricoeuriana ad usare quelle espressioni per demarcare le differenze di interessi e di stile tra la tradizione anglosassone e quella continentale. L'antipatia di Ricoeur nei confronti della definizione di "continentale" della tradizione che lui preferisce chiamare ermeneutica, è bene espressa dalla sua battuta, secondo la quale la tradizione della «filosofia europea» sarebbe stata «chiamata stranamente continentale dagli eredi di una filosofia che fu innanzitutto...insulare» (Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990; *Sé come un altro*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1993, p. 92; F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Raffaello Cortina Editore 1997).

[30] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 66.

[31] Ivi, p. 66. I corsivi nel testo sono nostri.

[32] Ivi, p. 67.

[33] *Ibid*.

ermeneutico, che, peraltro, viene determinato come specifico *lógos ermeneutico* (in un senso, ci pare, ben più largo di quello strettamente epistemico-metodologico), all'elaborazione di un nuovo concetto di verità, corre parallelo al riconoscimento della necessità di evitare di affermare questo nuovo orientamento del pensare di contro al campo avverso, ma si pone la necessità di un mutuo confronto ed integrazione. Queste osservazioni hanno sì un rilievo immediatamente epistemico e metodico, ma, nel contempo, con l'evocazione di un *lógos ermeneutico* in relazione concorrenziale e non antitetica ad un *lógos apofantico*, non solo dilatano la questione della "logica ermeneutica" al di là delle preoccupazioni meramente metodiche, ma dicono anche qualcosa dell'orientamento generale di pensiero che caratterizza il procedere del nostro pensatore, il suo atteggiamento o stile di pensiero, il senso che lui attribuisce al *lógos* in quanto ermeneutico in una direzione che ci si paleserà sempre più come radicalmente antiriduzionista.

Rintracciamo un terzo indizio nella discussione ricoeuriana della gadameriana *fusione degli orizzonti*. Scrive Ricoeur: «È possibile entrare in questa dialettica dei punti di vista solamente perché, in questa tensione tra l'altro e il proprio, la ricerca di un accordo effettivo su qualcosa è sostenuta da un intendersi preliminare sulla cosa stessa. Ma, a sua volta, questo intendersi preliminare non può essere trasformato in un sapere oggettivo che abolirebbe l'alterità dei punti di vista, ponendosi come equidistante da essi, poiché nessuno in un simile dialogo avrebbe più niente da dire, non potendo porre se stesso all'interno della discussione. Noi non esistiamo né in orizzonti chiusi, né in un orizzonte unico, di carattere oggettivo-empirico o dialettico-speculativo»[34]. Questo passo è molto importante in quanto è evidente che col parlare di orizzonti unici o plurali, aperti o chiusi, transitiamo dall'elaborazione delle condizioni epistemico-metodologiche a considerazioni di carattere più generale che hanno a che fare col modo di intendere possibilità e limiti del discorso filosofico in quanto tale. Inoltre, il passo prende una chiara posizione nei confronti di atteggiamenti filosofici generali da cui intende programmaticamente differenziarsi. Infatti, continua Ricoeur: «L'idea di "fusione di orizzonti", come quella di coscienza della determinazione storica, ha una portata negativa e una positiva. Negativamente, significa il rifiuto di qualsiasi implicazione oggettivistica o di un'*Aufhebung* speculativa. Positivamente, significa che, a partire dalla "fusione di orizzonti", diviene possibile quella trasposizione in un altro punto di vista e in un'altra cultura che sta alla base della conoscenza storica»[35]. Anche qui è evidente che l'operazione di demarcazione

[34] Ivi, p. 71-72.
[35] Ivi, p. 72. È evidente che l'alterità o distanza culturale, di cui qui si parla, può essere intesa sia come quella temporale che ci separa dalle culture del passato, sia come quella che ci separa da culture altre rispetto alla

epistemico-metodica corre parallela ad una più generale configurazione di ciò che è proprio dell'ermeneutica in quanto filosofia, di ciò che costituisce l'ermeneutica nella sua intrinseca logicità: il suo generale orientamento logico. Che ci sia questo nesso strategico tra modo di filosofare e questione metodica, dipende dalla peculiare natura del modo di filosofare in cui ci si riconosce inseriti: qui quello ermeneutico.

Un quarto indizio emerge dalla fondamentale messa in discussione dell'alternativa tra "verità" e "metodo" in Gadamer, su cui dovremo a lungo tornare. Essa allude a qualcosa di più di una semplice inserzione di un segmento metodico all'interno dell'elaborazione comprensiva. Anche qui, infatti, Ricoeur tende a sottolineare la peculiarità dell'atteggiamento, dello stile, dell'idea o "logica" soggiacenti all'ermeneutica rispetto ad altre impostazioni filosofiche. Infatti, dopo aver detto che il rapporto tra "verità" e "metodo" non è un rapporto di esclusione, aggiunge: «Così sarebbe se la comprensione storica si opponesse alla spiegazione scientifica sullo stesso piano di questa»[36]. Questo vuol dire che la filosofia ermeneutica è in grado, senza perdere di autonomia quanto alla costituzione di uno specifico ambito di oggettività e al modo specifico di costituirlo, e, di conseguenza, senza rinunciare a costituire un'alternativa rispetto al *modus* esplicativo o apofantico, di mantenere un rapporto non riduttivo-esclusivo rispetto al proprio antagonista dialettico-dia-*logico*. Qui, di nuovo, è in questione qualcosa di più delle questioni procedurali e dei loro fondamenti epistemologici secondo cui il discorso ermeneutico viene a costituirsi e rimanda ad una interrogazione più profonda e radicale sul senso stesso del filosofare, portando il dibattito intorno a questo senso, all'interno dello stesso campo ermeneutico. Anche qui, dunque, oltre ad una eccedenza rispetto alle preoccupazioni metodico-epistemiche, abbiamo anche una caratterizzazione specifica, per quanto implicita, del senso del *lógos* in quanto ermeneutico all'insegna della *non riduttività*.

Un ulteriore indizio emerge quando, nel dibattito con Habermas e Apel, Ricoeur fa notare che la costruzione di modelli di spiegazione (fondati sul nesso semioggettivazione-semiesplicazione) modellati sulla psicoanalisi, mettono in campo una «concettualità di secondo grado alla quale gli attori sociali non possono partecipare». Da ciò deriva il rischio per il quale «il metalinguaggio della spiegazione terapeutica permetterebbe a questa di istituire un controllo tecnico non solo sui fenomeni ora considerati, ma sugli uomini stessi. Questo controllo tecnico servirebbe soltanto ad estendere il dominio dell'uomo sull'uomo».[37] È evidente il rischio *riduzionista* qui denunciato. Altrettanto chiare sono le sue conseguenze: questo riduzionismo

tradizione che ci appartiene.
[36] *Ibid.*
[37] Ivi, p. 81.

non potrebbe evitare, contro le sue stesse intenzioni di ricadere in quella "logica del domino" di cui vorrebbe essere la terapia. È per questo motivo che la critica dell'ideologia è costretta a rifiutare una riduzione della semioggettività del modello terapeutico alla *Scientistik*. In caso contrario, si verrebbe così a determinare una sorta di contraddizione pragmatica tra la realizzazione del programma epistemico della *critica dell'ideologia* e l'"interesse per l'emancipazione" che la guida e, per dir così, la fonda. Ma questo equivale a riconoscere la necessità di «subordinare la semioggettività delle scienze sociali critiche alla autoriflessione nell'ambito di una finale autocomprensione»[38], ovvero di ricollocare il segmento semiesplicativo nell'orizzonte globale di comprensione proprio dell'ermeneutica. Ora, anche per questa via, emerge l'intento ricoeuriano di evitare soluzioni che possano in qualche modo incorrere nel pericolo riduzionista e a fare dell'ermeneutica il tipo di discorso in grado di includere in sé, senza ridurvele, istanze divergenti. «Le scienze sociali critiche —precisa, infatti, Ricoeur— possono dunque ambire a portare la comprensione a un livello scientifico trasformando l'alienazione per distacco in estraniamento controllato. Ma questo uso critico dell'oggettivazione sarà immune da una ricaduta nell'oggettivazione dogmatica solo se viene meno una *concezione della critica semplicemente antitetica* a ogni rapporto di carattere tradizionale con il passato»[39]. E aggiunge: «una simile sopravvalutazione della riflessione, elevata ad attività libera da qualsiasi tradizione e volta costantemente alla ricerca di relazioni alienate da dissolvere, merita l'accusa di idealismo ben più che il sostenere la mediazione universale della comprensione linguistica»[40]. Oggettivismo dogmatico, concezione meramente antitetica della critica, assolutizzazione unilaterale della riflessione demistificante, non sono altrettanti obiettivi polemici per una alternativa concezione del filosofare, per una alternativa "logica" filosofica? E tutte queste polemiche non rimandano forse ad una discussione della "logica" del filosofare eccedente le questioni meramente epistemico-metodiche? L'istanza antiriduzionista, di cui si è detto, è, certo, anche un carattere del metodo, ma non comporta, forse, un'interrogazione più radicale sull'orientamento generale del pensiero in cui si inserisce, sulle motivazioni di fondo da cui trae origine, sul suo stesso senso? La questione è: questa interrogazione più radicale fa o no parte di una *logica ermenutica*?

Un indizio ancora più incisivo relativo al fatto che l'espressione "logica ermeneutica" non è limitata alle questioni metodiche, riposa in filigrana nella stessa difesa dell'universalità dell'ermeneutica e nel modo paradossale in cui Ricoeur cerca di portarla avanti. In primo

[38] *Ibid*.
[39] Ivi, p. 85.
[40] *Ibid*.

luogo, tale universalità sta ad indicare che il momento metodico-riflessivo è solo un momento entro un più ampio movimento della comprensione. Questo ci permette di ipotizzare che la logica, nel senso del movimento interno, ovvero del *lógos* dell'ermeneutica è per definizione irriducibile alla dimensione metodico-esplicativa. Nello stesso tempo, però, l'ermeneutica non può e non deve pretendere di liquidare il momento metodico-esplicativo, per essere davvero coerente col proprio intento non riduttivo. La prima considerazione giustifica il secondo senso del termine logica da noi postulato, la seconda ne rimarca il carattere *non riduttivo*. Ne viene un paradosso essenziale per il quale la migliore difesa della universalità dell'ermeneutica consiste nell'abbandonare la propria pretesa di universalità: «l'ermeneutica —osserva, infatti, Ricoeur— manterrà la sua credibilità solo superando i limiti di questa polemica e lasciando perdere la rivendicazione semi-incantatoria della propria universalità»[41]. Non si smetterà mai di rimanere stupiti dalla spregiudicata radicalità e paradossalità di questa affermazione che sembra aggiungere al carattere *non riduttivo* di questo modo di procedere i tratti dell'*ambiguità* nel senso di Merleau-Ponty. Ma vale la pena di ascoltare le ragioni di questa rinuncia alla pretesa di universalità. Anzitutto se, come sostiene Gadamer, "l'ermenutica è l'arte dell'intendersi", d'altra parte, «sembra sia particolarmente difficile intendersi sui problemi dell'ermeneutica, almeno fin tanto che dominano la discussione, senza che siano chiariti, concetti come scienza, critica e riflessione»[42]. Ora: «La tesi ultima dell'ermeneutica filosofica consiste nell'affermare che questa chiarificazione non può essere raggiunta. L'ermeneutica è certo più che un'arte, è una *Kunstlehre* [...] Essa include, quindi, un sapere di tipo riflessivo. Ma la riflessione non potrebbe includere l'insieme di questa attività teorica. La riflessione, infatti, non è mai altro che il segmento critico di un'operazione globale che non recide mai i suoi legami con una comprensione pre-scientifica del mondo sostenuta da una comunione linguistica»[43].

Ora, dire che la rilfessione non può *includere* l'intero movimento della comprensione, che altro può significare se non opporsi alla pretesa della riflessione di risolvere in sé, esaurire, dominare e ridurre a sé tale movimento? Se è così, si può ragionevolmente concludere che ad una "logica del fondamento ultimo", della totale trasparenza, ovvero ad un movimento logico fondamentalmente riduttivo viene contrapposta una logica che, per ora, negativamente, possiamo chiamare *non riduttiva*, costantemente orientata ad una parola ultima che essa non pretende di includere, ridurre o padroneggiare e che pertanto non può celebrarsi neppure nelle sue istanze extrametodiche. Scrive Ricoeur: «La pretesa di universalità è vincolata in ultima

[41] Ivi, p. 86.
[42] Ivi, p. 91.
[43] *Ibid.*

analisi a questa comprensione nella misura in cui non si può assegnare alcun limite alla "comunicabilità del comprendere"»[44]. Aggiungerei che lo stesso dibattito in cui sembra esaurirsi la preoccupazione logica ricoeuriana ("metodo" contro "anti-metodo", "epistemologia" contro "anti-epistemologia", ecc.) rinvia necessariamente al *modo logico* di fondo in cui queste antinomie possono trovare il loro terreno di scaturigine e di composizione. Una composizione che sarà tensiva ed un equilibrio che sarà non risolutivo o riduzionistico ma essenzialmente dinamico e problematico.

Questo il "quadro indiziario" circa un senso del termine "logica", nell'espressione "logica ermeneutica", eccedente le questioni metodiche ed epistemiche, sebbene ad esse connesso. Ora, dal momento che nell'articolo *Logica ermeneutica?* e in quelli, per dir così, gemelli in cui Ricoeur affronta questioni appaiate, vengono in luce, come visto, anzitutto preoccupazioni logico-epistemologiche (ossia la questione di una *logica ermeneutica* pare circoscriversi, ad un livello esplicito e tematico, entro il novero di problemi che si possono porre sotto il titolo di una logica *dell*'ermeneutica) è legittimo, sulla base degli indizi evidenziati, chiudere questa prima serie di analisi con la domanda: *l'epistemologia esaurisce il senso del logico e della svolta logica che sembra annunciarsi nell'uso dell'espressione "logica ermeneutica"?*[45] Assodata l'intrinseca metodicità del discorso ermeneutico ricoeuriano, fondata sulla sua singolare vocazione a tenere unite analisi esplicativa e approfondimento-elaborazione comprensiva, a mettersi, cioè, in ascolto di quanto le scienze umane hanno da dire e a lasciarsi istruire dai loro intrecci procedurali, siamo in grado di reperire nel discorso ermeneutico, *l'autonomo principio di quella svolta o riorientamento del pensiero che rende possibile tale modo di procedere?* In altri termini, se la logica dell'ermeneutica vuol essere l'indagine volta a reperire le condizioni di possibilità del discorso ermeneutico (la triplice mediazione attraverso i testi, la storia e l'azione; la dialettica spiegare-comprendere, ecc.), l'indagine trascendentale non potrà dirsi completa sinché non si sia interrogata sul fondamento di tali condizioni, ovvero sinché non sia in grado di operare, se così ci possiamo esprimere, la loro "deduzione trascendentale".

[44] *Ibid.* Il senso di questo apparente paradosso, il suo chiarimento, potrà essere portato alla luce solo quando saremo in grado di dimostrare con un sufficiente grado di precisione la differenza tra una filosofia dell'elaborazione del senso e una filosofia della visione, della riflessione trasparente del senso. Solo allora saremo in grado di capire se e come la rinuncia all'universalità della pretesa trasparenza del fondamento ultimo in una visione completa e in tutto coerente, apra la possibilità di un altro senso dell'universalità, in grado di determinarsi mediante la propria costante tensione con quello precedente, senza ridurvisi: l'universalità come elaborazione di sé.

[45] Il problema è, in fondo, lo stesso che affiorerà più avanti, quando approfondiremo il dibattito sul metodo tra Gadamer e Ricoeur (metodo ermeneutico e metodo dell'ermeneutica) ovvero quello dell'autonomia e specificità dell'ermeneutica dal punto di vista del suo metodo.

Nei testi in esame, pare che Ricoeur non si ponga esplicitamente il quesito e che quindi il suo discorso sia destinato ad arretrare di fronte alla prospettiva dell'ermeneutica come peculiare "modo logico", dell'ermeneutica come nuovo senso del *lógos*, per riconfinarsi entro le questioni metodiche ed epistemologiche. Tuttavia, per quanto fin qui detto, il quesito ci pare implicato nel modo stesso in cui Ricoeur pone i quesiti epistemologici e metodologici e, non da ultimo, dalle ambiguità stesse (il parlare di "logica ermeneutica" anziché di "logica *dell*'ermeneutica") che costellano la sua costante riproposizione del problema.

Ora, se da un lato, il dibattito tra *metodo* e *antimetodo*, di cui si sono dianzi tracciati i contorni generali, ha l'importante funzione di legittimare l'ermeneutica agli occhi di una tradizione altra (quella analitica) con cui intende porsi in dialogo, proprio attraverso una ridiscussione della pregiudiziale antimetodica che ha pesato e continua a pesare sullo sviluppo di tale dialogo, dall'altro, non c'è dubbio che tale dibattito sia, in primo luogo, tutto interno al 'campo ermeneutico' e riguarda il diverso modo di interpretare l'ermeneutica stessa come specifico modo di filosofare. In questo senso è legittimo ipotizzare che, al di sotto di quel dibattito sulla possibilità di una logica ermeneutica nel senso della metodologia e dell'epistemologia, si celi una seconda intenzione che mira alla *logica profonda* dell'ermeneutica stessa.

Che l'espressione "logica ermeneutica" sottintenda questo duplice strato di ricerche e di interessi mi pare emerga con ulteriore chiarezza non appena si ponga mente alla genesi di quel dibattito apparentemente tutto metodico. Il problema della metodicità o meno dell'ermeneutica emerge, infatti, a partire dal concetto di verità ermeneutica «non più definito dai caratteri della proposizione, ma dalla capacità disvelante implicita nel rapporto tra comprensione e situazione»[46] elaborato da Heidegger con un gesto di rottura coinvolgente l'intera tradizione moderna e l'intera storia della metafisica. È da questa fonte che sorge l'interrogativo ricoeuriano circa una "logica ermeneutica". È allora chiaro che per venire a capo della questione non sarà sufficiente evidenziare taluni aspetti metodici interni all'elaborazione del discorso ermeneutico, ma occorrerà porsi all'altezza della sfida heideggeriana, confrontandosi col senso della "verità ermeneutica" che la anima e che include un senso della verità, un senso del *lógos* e una generale comprensione del senso dell'umano in quelli implicato. Questo significa che l'espressione "logica ermeneutica" non potrà rimanere circoscritta alle questioni metodico-epistemiche che ne costituiscono il significato esplicito, ma deve farsi carico di un'interrogazione più radicale intorno alle ragioni per cui l'ermeneutica, a partire dal gesto di

[46] P. RICOEUR, *Logica ermeneutica?*, cit., p. 67.

rottura che la inaugura, continui a potersi dire metodica e al senso stesso che il metodo assume a partire da tale rottura. Se, dunque, l'interrogazione ricoeuriana circa una logica ermeneutica, ha la sua origine nella riflessione heideggeriana sulla "verità ermeneutica", è evidente che la risposta ricoeuriana a quell'interrogativo avrà inevitabilmente ricadute sul concetto di verità ermeneutica, anzi presupporrà una rimessa in questione di essa e, dunque, una riflessione all'altezza del problema fondamentale da cui è scaturita.

Quello che vogliamo dire è che l'espressione *logica ermeneutica* non si limita ad essere il titolo sotto il quale comprendere il tentativo di determinare la specificità epistemologica dell'ermeneutica, col circoscriverne il campo di esercizio e col prescriverne taluni elementi procedurali e neppure si limita al rintraccio delle condizioni di possibilità (metodiche ed extrametodiche o ontologiche) del suo discorso. Ma proprio ciò che tale tentativo propone —la dialettizzazione tra metodo e extrametodo o, il che è lo stesso, l'inclusione del metodo e delle riflessioni epistemiche nell'ontologia della comprensione— viene ad essere l'esempio di gran lunga più rilevante dell'inclusione in tali preoccupazioni di un'*intentio speculativa* più generale che interessa il movimento stesso della filosofia ricoeuriana. Tale intuizione ci impone pertanto di risalire dal senso esplicito dell'espressione logica ermeneutica al suo senso implicato e indiretto, ma proprio per questo più fondamentale, per mostrare come la stessa "logica ermeneutica" nel primo senso si fondi e trovi un'ulteriore chiarificazione nel senso secondo dell'espressione[47].

Così, a tutta una serie di domande attinenti al senso metodico-epistemico del termine logica ermeneutica —Qual è la struttura del discorso ermeneutico? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Può l'ermeneutica avere un metodo? In che senso bisogna intendere questa metodicità? In che modo si può realizzare un discorso ermeneutico che sia anche criticamente e metodicamente articolato?—, si viene a sovrapporre una seconda serie di

[47] È ovvio che le due dimensioni che stiamo cercando di articolare sono tra loro strettamente intrecciate. La prova più schiacciante di tale intreccio è che la stessa ricognizione circa la struttura metodica e i fondamenti epistemici del discorso ermeneutico, non si pongono come momento esterno o estrinseco rispetto a ciò che costituisce il *proprium* dell'ermeneutica, alla sua logica interna, al suo peculiare modo di farsi come discorso filosofico. Di qui la relazione intima tra elaborazione del metodo ermeneutico e storia dell'ermeneutica e dei suoi problemi metodici. «È infatti degno di nota che solo poche trattazioni di filosofia ermeneutica non incominciano con una storia del problema ermeneutico. È certo possibile individuare in questa storia un senso oggettivo, una teleologia 'evidente' in quanto radicalizzazione e universalizzazione crescenti, che procedono da un primo stadio in cui l'ermeneutica si limita a una raccolta di regole pratiche disperse nei tre campi dell'esegesi biblica, della filologia classica e della giurisprudenza, per passare poi a un secondo stadio in cui l'ermeneutica si innalza a riflessione epistemologica sulla comprensione in generale, giungendo infine a un terzo stadio in cui l'ermeneutica si pensa come filosofia ermeneutica e l'epistemologia si radica nell'ontologia. Ma questa teleologia della storia dell'ermeneutica —che non differisce da quella che emerge dagli sviluppi di altre scuole di pensiero— non costituisce la storicità profonda dell'ermeneutica, il fatto cioè che a sua volta essa appartiene a una storia del pensiero che non le è interamente trasparente. Ecco perché questa storia non si riduce all'autobiografia di un movimento, ma costituisce invece proprio un'interpretazione ermeneutica della sua storia» (ivi, p. 92).

domande che attengono al secondo significato dell'espressione : qual è il *senso* di questa struttura dell'ermeneutica? Quale specifico *movimento di pensiero* tali strutture sembrano veicolare? Quali sono i caratteri di tale diverso movimento di pensiero? Qual è l'*idea di verità* che emerge da una tale impostazione ermeneutica? Qual è il rapporto di questa idea di verità con quella veicolata dalla tradizione? Bisognerà continuare ad opporre *lógos* apofantico e speculativo e *lógos* ermeneutico?

Tutto questo ci imporrà, pertanto, di ricostruire la struttura e il dinamismo logico costantemente riproposti da Ricoeur nella sua opera e di rintracciare il principio direttivo che ne sta alla base. Una volta fatto questo, è chiaro che la stessa "logica ermeneutica", nel primo significato, dovrebbe ricevere una luce nuova, quanto al suo senso e alla sua stessa genesi storico-speculativa nella riflessione ricoeuriana.

Ma, per ora, è bene insistere sulla giustificazione della nostra ipotesi di lavoro ponendoci la seguente domanda: esiste qualche ulteriore elemento, oltre a quelli precedentemente indicati come implicati nel testo stesso in cui Ricoeur pone la questione di una "logica ermeneutica", per ritenere che tali preoccupazioni appartenessero effettivamente al Nostro autore? C'è qualche ulteriore indizio, nella immensa opera ricoeuriana, che possa rafforzare la nostra convinzione che tale secondo significato fosse incluso nelle preoccupazioni fondamentali di Ricoeur? Riteniamo non solo che tali conferme esistano ma che esse siano anche in grado di determinare con una notevole precisione la linea di filiazione di tale preoccupazione ricoeuriana.

Finora, infatti, abbiamo parlato, in generale, di idea, stile, atteggiamento o orientamento filosofico generale per descrivere il secondo polo semantico del termine logica; tuttavia, la sfida che questa questione ci pone è quella di dimostrare che tutto ciò può essere ulteriormente precisato e rigorizzato, fino ad arrivare alla determinazione di uno specifico "movimento logico-dialettico" e ad un principio generatore di tale dialettica. Tutto ciò che ci pare giustificato finora è la presenza di una *intentio non riduttiva* che anima il pensiero ricoeuriano intorno ad una "logica ermeneutica", nonché il carattere non meramente epistemico di questa logica connesso alla stessa pretesa di universalità dell'ermeneutica. Vediamo, dunque quali sono le conferme di cui parliamo.

Risalendo a ritroso nella produzione ricoeuriana, un ulteriore indizio della dilatazione del significato di "logica ermeneutica" ai problemi messi in rilievo si può trovare in un testo del 1983 intitolato *Dell'interpretazione*, nel quale si dice che l'approdo alla fenomenologia ermeneutica, sulla scia della *Lebenswelt* husserliana e dell'*In-der-Welt-Sein* heideggeriano

«esige che rimettiamo in discussione il nostro concetto convenzionale di verità, cioè che smettiamo di limitarlo alla coerenza logica e alla verificazione empirica, in modo da poter assumere anche la pretesa veritativa connessa con l'azione trasfigurante della finzione»[48]. In modo ancor più esplicito nel *Saggio su Freud* si legge: «La giustificazione dell'ermeneutica può essere radicale solo se si cerca nella natura medesima del pensiero riflessivo il principio di una *logica del senso duplice*, complessa e non arbitraria, rigorosa nelle articolazioni, ma irriducibile alla linearità della logica simbolica. Questa logica non è più allora una logica formale, bensì una logica trascendentale; si costituisce infatti al livello delle condizioni di possibilità; non delle condizioni dell'oggettività di una natura, ma delle condizioni dell'appropriazione del nostro desiderio d'essere; così la logica del senso duplice peculiare all'ermeneutica, è di ordine trascendentale»[49]. Quanto ai caratteri che tale logica avrebbe dovuto assumere, istruttivo è quanto Ricoeur osserva, ad anni di distanza, circa la portata "scoprente" della sua polemica col freudismo: «Per contrasto [*scil:* rispetto all'impostazione di Freud], compresi che l'interpretazione che avevo praticato ne *La simbolica del male* era stata spontaneamente concepita come una interpretazione *amplificante*, voglio dire una interpretazione attenta al sovrappiù di senso, incluso nel simbolo, che la riflessione doveva liberare nello stesso tempo in cui essa doveva arricchirsene [...] Rimane che questa interpretazione amplificante si opponeva sempre, senza dirlo e senza nemmeno saperlo, a una interpretazione *riduttrice* che, nel caso della colpa, mi sembrava fosse illustrata dalla psicoanalisi»[50]. Queste affermazioni sono di estremo rilievo perché il carattere *amplificante* di questa ermeneutica, contrapposto a quello *riduttivo*, sottolinea una tendenza di fondo del pensiero ricoeuriano che sta al di sotto delle stesse preoccupazioni metodico-epistemiche: quel *modo logico* di cui noi parliamo. Il che è ulteriormente confermato dal carattere "spontaneo" del suo esercizio che induce, tra l'altro, a domandarsi che cosa abbia sollecitato tale "spontaneo esercizio" di una interpretazione amplificatrice anziché riduttrice: non sarà forse il modo ricoeuriano di intendere il suo tema specifico a determinare e richiedere una simile modalità di pensiero? Di questo dovremo ragionare ancora a lungo. Ma un primo indizio di risposta è offerto nelle stesse pagine, quando Ricoeur determina la specificità dell'influsso marceliano e,

[48] P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris, Seuil 1986; *Dal testo all'azione*, tr. it. a c. di G. Grampa, Milano, Jaka Book 1989, p. 24.
[49] Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965; *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. a c. di E. Renzi, Milano, Il Saggiatore 1966, p. 65. Lo stesso concetto è ribadito anche in Id., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil 1969; *Il conflitto delle intepretazioni*, tr. it. a c. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano, Jaca Book 1977, p. 32.
[50] Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Chicago and Lasalle (Illinois), Open Court 1995; *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1998, p. 47 (Corsivo nostro).

più in generale, esistenziale e personalista: «la vigilanza critica —egli scrive a proposito di Marcel—, che potevamo discernere nell'opera scritta e che imparavamo ad esercitare nelle sedute del "venerdì", fornivano un contorno visibile alla difesa del metodo cosiddetto della "riflessione seconda" preconizzato da Gabriel Marcel. Il metodo consisteva in una ripresa di secondo grado di esperienze vive che la "riflessione prima", ritenuta *riduttrice e oggettivante*, avrebbe obliterato e come privato della loro potenza affermativa originaria»[51]. Di nuovo il carattere *non-riduttivo* viene posto in luce come sigillo di un'impresa filosofica che tale si annunciava chiaramente fin dalle sue linee di filiazione[52].

E, proprio, permanendo nell'ambito degli influssi giovanili, un'ulteriore conferma di quanto proponiamo alla discussione —conferma che si rivelerà assai significativa per gli sviluppi della nostra indagine—, si può trovare in un testo del 1950 scritto da Ricoeur in ricordo di Emmanuel Mounier, recentemente scomparso. Tale testo è particolarmente importante perché oltre a fornirci il ricercato indizio sull'altro senso di "logica" nell'espressione "logica ermeneutica", ci consente di stabilire la linea di filiazione di tale tematica in Ricoeur. In effetti, l'espressione che ci interessa appare, qui, in modo obliquo e indiretto. Anzitutto, l'espressione qui usata è quella di "logica filosofica" e non logica ermeneutica. Nel 1950, infatti, Ricoeur non aveva ancora maturato il proprio approdo all'ermeneutica. Proprio questa anteriorità, tuttavia, rende il testo ancor più significativo per l'indicazione che offre di una chiara linea di tendenza. L'espressione "logica filosofica" è evocata da Ricoeur, in quel testo, per indicare l'ambizione di una filosofia esistenzialista e, nel contempo, per mettere in luce i rapporti di questa col personalismo mounieriano sulla scorta di *Introduction aux existentialismes* di Emmanuel Mounier. Essa compare per caratterizzare, anzitutto, l'universo concettuale in cui si muove l'istanza esistenzialista: «le problème reste celui de la raison (Karl Jaspers dit que la *philosophia perennis* est tout entière un Hymne à la raison) —lors même qu'on oppose à l'extrême la "raison de l'englobant" à l'entendement

[51] Ivi, p. 27.

[52] Come si vede da questi esempi la tendenza antiriduttiva del pensiero ricoeuriano si ripresenta come tratto costantissimo della sua progettualità filosofico-ermeneutica. A questo proposito è possibile dire, fin da ora, che tale aspetto si potrà ben estendere all'intera opera ricoeuriana, sia nei suoi nuclei e nelle sue scelte tematiche, sia nei suoi aspetti propriamente metodico-epistemici di cui qui ci occupiamo, sia nel suo specifico *modo logico*, sia nel criterio o motivo ultimo di tale orientamento logico. Ciò che va segnalato fin da questa introduzione è che tale carattere non riduttivo si dispiega nella misura più radicale nella sua capacità di inglobare, ad ogni livello dell'analisi, l'antagonista dialettico che, ai vari livelli, rappresenterà lo stesso polo riduttivo, senza operare una sua riduzione, ma lasciando agire nella sua produttività significante la stessa tensione dialettica. Che si tratti dell'archeologia in rapporto alla teleologia, della dialettica tra spiegare e comprendere, della polarizzazione tra demistificazione e risimbolizzazione, dell'ideologia e dell'utopia, della fenomenologia e dell'ermeneutica, dell'appartenenza e della distanziazione, resta il fatto che il polo riduttivo-riduttore non viene, a sua volta, ridotto, né nel senso di una sua estromissione escludente, né nel senso di un suo superamento inverante. Parlerei piuttosto di un inglobamento dialettico dislocante e rifigurante. Ciascun termine cede all'altro la propria pretesa di

anonyme et analyseur. La philosophie existentialiste veut une possession nouvelle de l'objectivité, l'élaboration d'une nuovelle intelligibilité, et, elle risque parfois le mot, une nouvelle "logique philosophique"»[53]. Sulle prime, l'espressione che ci interessa viene introdotta per segnare una differenza tra l'intento attivo-progettuale del personalismo, rispetto all'intento critico che farebbe dell'esistenzialismo una filosofia ancora in gran parte legata ad un paradigma classico: «il me semble alors que le caractère actif, prospectif du personnalisme continue de le distinguer du caractère critique de l'existentialisme; le goût de promouvoir une action l'emporte finalement sur celui d'élucider des significations»[54]. Tuttavia, nel tirare le somme del confronto tra esistenzialismi e personalismo mounieriano, Ricoeur riconduce il personalismo, nella misura in cui vuol essere filosofia, alle preoccupazioni esistenzialiste, tornando a far valere, in tal modo, anche per il personalismo, il progetto di una nuova logica filosofica. «Personne et existence se réfèrent d'abord à deux ordres de préoccupation qui ne se recouvrent pas exactement: d'un coté un souci éthico-politique, une intention "pedagogique" en liaison avec une crise de civilisation; de l'autre une réflexion critique et ontologique en tension avec une tradition "philosophique classique". D'autre part la personne est une manière de désigner une des interprétations de l'existence, une fois que l'on s'est placé sur le plan proprement critique et ontologique des philosophies de l'existence; le mot souligne alors certains aspects de l'existence que l'intention pédagogique du personnalisme tient implicites: ce son ceux que nous avons soulignés à l'instant, concernant les conditions matérielles de réalisation de l'existence humaine, le chemin communautaire de cette réalisation, son orientation par des valeurs, son fondement dans l'être qui lui est plus intérieur à elle-même qu'elle même»[55].

A Ricoeur, in effetti, non poteva sfuggire che il confronto mounieriano con gli esistenzialismi era un esplicito riconoscimento di un progetto, almeno in parte, comune. «On ne saurait se dissimuler —osservava Mounier— le caractère global de la réaction existentialiste. Chrétienne ou athée, elle marque un retour du religieux dans un monde qui a tenté de se constituer dans le pur manifeste»[56]. Ed è ponendosi in relazione agli esistenzialismi, col compito «d'en capter la ressource et d'en détourner les charmes mortels»[57]che Mounier propone in termini positivi e non oppositivi il compito di una nuova "logica filosofica", come compito

assolutezza e ne riceve, in cambio, la massima valorizzazione del proprio potenziale di intelligibilità.
[53] P. RICOUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, in «Esprit», XVIII, Déc. 1950, n. 174; ora in Id., *Hisoire et verité*, Paris, Seuil 1955, p. 134.
[54] *Ibid*.
[55] Ivi, pp. 139-140.
[56] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Les Editions Denoël 1947, p. 154.
[57] Ivi, p. 155.

di una filosofia personalista. «Seule une pensée dialectique peut exprimer ce mélange d'être et de néant, de savoir et de non-savoir, qu'est le monde de l'être transcendant. Il y faudra utiliser un jeu d'instruments variés, tantôt le symbole ou le mythe, tantôt le concept, mais entrechocant des concepts contradictoires, en distordant, par leur paradoxes implicites, des notions trop usées, en passant, pour déconcerter l'esprit, des voies claires aux voies nocturnes, de l'accueil au défi, de la généralité à l'exception, et vice versa. Le tournement de l'existence exige un contrepoint du langage, pour lesquels la *logique*, la grammaire et le style classique sont insuffisants. Il exige aussi bien un contrepoint de l'action déconcertant pour le moraliste [...] Nous retrouvons, dans cet effort final pour dépasser toutes les puissances humaines, l'exigence d'une *logique nouvelle de l'existence*, irréductible aux logiques continuistes de l'inclusion et de la relation»[58].

Non si sarà mai sottolineata a sufficienza la rilevanza di questo brano. In esso, non soltanto Mounier auspica l'elaborazione di una nuova logica filosofica, nel senso da noi precedentemente delineato, ma, con una straordinaria profondità di visione, delinea gli ambiti tematici che avrebbero dovuto costituirne il terreno di elaborazione: i simboli, i miti, un linguaggio al limite tra il concettuale e il paradossale. Non sarà proprio Ricoeur a frequentare quei terreni, per dir così, "marginali" fino a farne le risorse essenziali del *lógos ermeneutico*? L'esigenza di una nuova logica, veniva, poi, da Mounier messa in relazione con una concetto di verità e una visione dell'essere e dei rapporti dell'essere umano all'essere in termini di *pienezza creatrice*. Egli, infatti, riproponeva l'esigenza di tale logica, dopo aver polemizzato con la tentazione esistenzialista di ridurre la filosofia a favore dell'immediatezza vissuta: «Les vies ne sont que des sources de philosophie, elles ne constituent pas une philosophie»[59], per cui «aucun nihilisme logique ne peut tenir jusqu'au bout»[60].

Ora, Mounier è perfettamente consapevole dello stato frammentario e proiettivo di queste intuizioni: «Cette *nouvelle logique* n'existe encore qu'à l'état fragmentaire. Ce serait une grande tâche de l'édifier»[61]. Tuttavia, questa "nuova logica" di cui si sta cercando di delineare i contorni presenta quei caratteri formali che noi abbiamo dianzi attribuito all'intenzione seconda presente nell'espressione logica ermeneutica: essa include, dicevamo, una concezione delle forme del conoscere, una visione dell'essere-uomo e della ragione umana nei suoi compiti, limiti e possibilità, una visione del senso del *lógos* e della verità. Ora, se è

[58] Ivi, p. 154.
[59] Ivi, p. 130.
[60] Ivi, p. 133.
[61] Ivi, p. 140.

vero, come lo stesso Mounier confessa, che tale logica rimane, nelle sue riflessioni, allo stato frammentario, tanto che Ricoeur parlerà del personalismo come di una «*matrice philosophique*»[62] passibile di evolvere in una pluralità di filosofie, non sarà forse possibile ipotizzare che questa matrice filosofica abbia agito in profondità nello stesso Ricoeur, tanto da consentirgli di prolungare lo sforzo del maestro e amico alla ricerca di tale nuova logica? In tal senso, la logica ermeneutica che Ricoeur pone a problema non potrebbe essere il modo in cui egli ha cercato di dar corpo a tale sforzo? Se così fosse —ed è ciò che intendiamo verificare nelle pagine seguenti—, la logica ermenutica ricoeuriana dovrebbe rivelare non solo quella duplicità di sensi e intenzioni di cui abbiamo parlato, ma esplicitare quei caratteri che abbiamo visto *in nuce* nelle intuizioni mounieriane: dovrà proporsi come logica della mediazione, essenzialmente dialettica e non riduttrice per vocazione.

4. La "logica ermeneutica" e i suoi contesti.

Le osservazioni precedenti ci consentono anche di chiederci entro quale orizzonte storico culturale e filosofico si collochi il programma ricoeuriano teso all'elaborazione di una "nuova logica" intesa come *logica ermeneutica*. Quali sono, in altri termini, gli sfondi problematici che hanno suscitato un tale programma? Quali sono le grandi questioni e le esigenze di fondo a cui esso cerca di rispondere? In breve, si potrebbe rispondere che il grande sfondo problematico da cui emerge il bisogno di un ripensamento radicale dello stesso ruolo del filosofare è costituito dalla "crisi della razionalità" quale è stata sperimentata dal pensiero post-hegeliano, ovvero da quanto, in altri termini, si potrebbe chiamare la "sfida nichilistica" nella sua duplice, ambivalente valenza di "dissoluzione" e di "nuova opportunità" per il pensare. Tale crisi e tale sfida mi pare si possano articolare —secondo la percezione che sembra averne avuto lo stesso Ricoeur— in tre grandi questioni tra loro intimamente connesse: la contestazione del concetto di *soggettività*; l'antinomia *vita-spirito*; e, infine, la *crisi epistemica* della filosofia contemporanea. Cercheremo brevemente di illustrare queste tre grandi sfide che ci sembrano sottese all'impresa ricoeuriana di elaborare una "nuova logica ermeneutica"[63].

Quanto alla prima sfida, quella della contestazione della soggettività, va anzitutto ricordato che l'intera impresa filosofica ricoeuriana, pur così complessa e multiforme, può a

[62] P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, cit., p. 107.
[63] Per una ricognizione generale circa gli sviluppi di queste problematiche nell'ambito della filosofia contemporanea si veda F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trant'anni*, cit.

buon diritto essere letta come continua riproposizione del problema della soggettività[64], testimoniata, ultimamente, da un'opera dell'entità e del valore di *Soi-même comme un autre* che è stata, a giusto titolo, vista come una sorta di ricapitolazione di un lungo sforzo teorico e speculativo durato vari decenni.

Ora, proprio in questa sua grande opera di sintesi, Ricoeur si situa, fin dalla *Prefazione*, nel cuore stesso della problematica che qui ci interessa. Scrive Ricoeur: «Il *Cogito* non possiede alcuna significazione filosofica forte se la sua posizione non è abitata da un'ambizione di fondazione radicale, ultima. Ora, questa ambizione è responsabile della straordinaria oscillazione per cui l'*io* dell'*io penso* sembra, di volta in volta, smisuratamente esaltato al rango di prima verità o abbassato al rango di illusione somma. [...] In Cartesio stesso la filosofia attesta che la crisi del *Cogito* è contemporanea alla posizione del *Cogito*»[65].

Per dare spessore a questa istanza teorica, Ricoeur avvia un dibattito con Cartesio e con Nietzsche, la cui posta in gioco consisterà nel dimostrare come le istanze che conducono alla "dissoluzione" del *cogito*, siano già comprese nei modi della sua "posizione" originaria. Ricoeur sottolinea, anzitutto, la connessione tra il carattere iperbolico del dubbio cartesiano e la sua pretesa di fondazione ultima. Scrive Ricoeur: «La radicalità del progetto è così a misura del dubbio che non eccettua dal regime della "opinione" né il senso comune, né le scienze —tanto matematiche che fisiche—, né la tradizione filosofica»[66].

Tuttavia, la radicalità di tale dubbio che nulla risparmia, nemmeno l'istanza corporea, testimonia di una volontà di certezza e di verità. È proprio l'ansia di trovare la verità cercata, al di là dell'apparenza ingannevole che origina e orienta la ricerca. Ed, infatti, il primo guadagno di tale ricerca consiste nello svelare la verità implicata nel movimento stesso del dubitare. Scrive Cartesio: «non v'è dubbio che io esisto se egli mi inganna; e mi inganni finché vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualcosa»[67].

Annota Ricoeur: «si tratta di una vera e propria proposizione esistenziale: il verbo 'essere' vi è preso assolutamente e non come copula: "io sono, io esisto"»[68]. Secondo Ricoeur questi primi elementi del discorso cartesiano sottolineano già il problema del disancoramento dell'io rispetto alla realtà. Infatti alla questione "chi?": "chi pensa?", "chi dubita?", si aggiunge la questione di sapere che cosa sia una cosa che pensa e che dubita. Essa sarà: una cosa che

[64] Cfr. D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Genova, Marietti 1993, dove la questione del *Cogito* è intesa come baricentro dell'opera ricoeuriana e chiave di lettura dell'intero sviluppo e articolazione del suo pensiero.
[65] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p.79.
[66] Ivi, p. 80.
[67] R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di E. Garin, in *Opere filosofiche* 2, Bari, Laterza 1986, p. 24.
[68] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 81.

concepisce, afferma, nega, vuole e non vuole, immagina e sente. Commenta Ricoeur: «Tale enumerazione pone la questione dell'identità del soggetto ma in un senso completamente diverso dall'identità narrativa di una persona concreta. non può trattarsi che dell'identità in qualche modo puntuale, astorica, dell'"io" nella diversità delle sue operazioni; questa identità è quella di un medesimo che sfugge alla alternativa di permanenza e mutamento nel tempo, poiché il *cogito* è istantaneo [...] Lo statuto del soggetto meditante non presenta niente in comune con ciò che, nel corso delle nostre ulteriori indagini, chiameremo *parlante, agente, personaggio della narrazione, soggetto d'imputazione morale*».[69]

Questo "soggetto meditante", altro non sarebbe che ciò che la tradizione ha designato col termine *anima*. Ma in realtà, secondo Ricoeur, la nozione di *anima* occulta il vero senso della riflessione di Cartesio che punta verso una soggettività ridotta «all'atto più semplice e più spoglio, quello di pensare».[70] «Questo atto di pensare, ancora senza oggetto determinato, basta a vincere il dubbio poiché il dubbio già lo contiene. In questo senso l'"io esisto pensando" è una prima verità, cioè una verità che non è preceduta da niente».[71] Ora, però, ciò che Cartesio non è riuscito ancora a salvare, è la validità della conoscenza oggettiva. Occorrerà dimostrare l'esistenza di Dio per poter estromettere definitivamente l'insidia del demone maligno. Ma questo modo di procedere, ad avviso di Ricoeur, condanna tutta l'argomentazione alla circolarità, e prepara le diverse posizioni dei "critici" post-cartesiani. Così, in Spinoza, il *cogito*, sarà assunto come un elemento secondario rispetto alla "sostanza" che, sola, può vantare un autentico primato, sia nell'*ordo essendi*, sia nell'*ordo cognoscendi*. Al contrario, nell'idealismo di Kant, Fichte e Husserl, sarà la soggettività ad assumere il ruolo di fondamento autofondato. Ne dovrà risultare un soggetto totalmente depsicologizzato a cui si è sottratto qualsiasi elemento autobiografico.

Questi, dunque, secondo Ricoeur, gli esiti della "prima via", quella dell'esaltazione del *cogito*, la quale, come appare evidente, porta ad una *riduzione* dell'intero spessore personale dell'essere umano al puro atto del pensare nella sua astorica e, perciò, indefettibile autocertezza. Ciò che va fin da ora segnalato è che questo modo di procedere, all'insegna del *Cogito*, vanifica, non meno di quello ad esso antagonista, all'insegna dell'*anticogito*, la questione propriamente fenomenoloigco-ermeneutica del *chi?*: *chi parla*, *chi dubita*, *chi medita?*[72] Il puro atto pensante di un io totalmente depsicologizzato e sottratto alla densità dei

[69] Ivi, p. 82.
[70] Ivi, p. 83.
[71] *Ibid.*
[72] Sul carattere iperbolico di questo tipo di riflessione Rovatti ha notato assai opportunamente: «L'uso del termine *iperbole* può essere fuorviante, a meno di non chiarire preliminarmente che non è il caratere iperbolico del dubbio

suoi vissuti, non pone alcuna di tali questioni, una volta guadagnata l'inconcussa certezza della propria assoluta verità. «L'io che conduce il dubbio e che si riflette nel *Cogito* è altrettanto metafisico e iperbolico di quanto il dubbio stesso sia in rapporto a tutti i suoi contenuti. In verità *esso non è nessuno*»[73]. Quella superba vacuità in cui culmina la riduttività del *lógos* moderno e in cui ogni istanza personale subisce la propria più vertiginosa riduzione è, quindi, inscritta nel destino del *cogito*: «l'"io penso" —continua Ricoeur— deve spogliarsi di ogni istanza psicologica e, a più forte ragione, di ogni riferimento autobiografico. Esso deve diventare l'"io penso" kantiano, di cui la *Deduzione trascendentale* dice "deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni". In un certo senso, la nostra problematica del sé ne esce magnificata, ma a prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, con l'identità di una persona storica, con il sé della responsabilità. L'esaltazione del *Cogito* deve esser pagata a questo prezzo? La modernità deve quanto meno a Cartesio di esser stata posta davanti ad un'alternativa così temibile»[74]. Notevole, qui, tra l'altro, che l'illustrazione del destino del *cogito* sia associato, come sua replica e alternativa, all'idea di persona, quasi ad indicare in essa il testimone di quella logica altra rispetto a quella che comanda il destino di esaltazione e di umiliazione del cogito.

Ora, se si passa dalla "via della posizione-esaltazione del *cogito*" a quella che potremmo chiamare la "via della deposizione-umiliazione" del *cogito*, ci accorgiamo che questa non è meno caratterizzata della precedente da un'istanza assolutizzante, totalitaria e, in definitiva, riduttrice. Passando dal *cogito* all'*anticogito*, Ricoeur si confronta, anzitutto, con i frammenti nietzscheani del *Nachlass* composti tra il 1882 e il 1884. Ciò che a Ricoeur interessa, nella critica nietzscheana, non sono tanto le singole posizioni che vengono sostenute, quanto la modalità specifica in cui viene portata avanti la critica al *cogito*: la "logica" della de-posizione nietzscheana . Facendo del *cogito* stesso, una realtà fenomenica, Nietzsche introduce il dubbio nel cuore stesso del *cogito* e della certezza. In fondo, secondo Ricoeur, Nietzsche non fa altro che dire: «io dubito meglio di Cartesio. Anche il *cogito* è dubitabile».[75]

Non c'è, dunque, per Nietzsche, una realtà non retorica del linguaggio in quanto non

---

che viene preso di mira (il quale può funzionare al contrario come uno sfondamento della metafisica del Medesimo) ma il fatto che si concentra nel *cogito* una valenza totalizzante, un ruolo —direbbe Lacan— di significante padrone» (P. A. ROVATTI, *Soggetto e alterità*, "aut-aut", 1991, n. 242, p. 18).

[73] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 80. Ancora in *Parcours de la reconnaissance* —opera "quasi postuma" del Nostro autore—, Ricoeur, nel suo sempre ritornante confronto con Cartesio, così definisce il gesto cartesiano: «questo gesto è un gesto di rottura di grande violenza spirituale» (cfr. Id., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éd. Stock 2004; *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a c. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina Editore 2005, p. 36).

[74] Id. *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 86.

[75] Ivi, p. 91.

c'è alcuna realtà, alcun *fatto* che rinvii ad una quale che sia dimensione di verità. Tutto è così rinviato all'infinità delle interpretazioni. Così la riduzione fenomenistica dell'*ego* è preparata dalla riduzione tropologica della verità all'illusione. Il *Cogito*, infatti, «non può costituire una eccezione al dubbio generalizzato, nella misura in cui la stessa certezza che giustifica l'"io esisto", l'"io esisto-pensando", la realtà formale delle idee e finalmente il loro valore rappresentativo, è colpita da quella sorta di *riduzione tropologica* qui pronunciata [...] il dubbio di Nietzsche procede dalla indistinzione ancora più iperbolica tra menzogna e verità»[76]. Proprio per questi motivi, Ricoeur può cogliere, nella parabola che va da Cartesio a Nietzsche, il movimento unitario dell'esaltazione del *cogito* e della sua deposizione. È la stessa iperbolicità che è sottesa metodicamente alla parabola della soggettività che determina l'unitarietà del movimento[77]. La riduzione nietzscheana è solo più radicale di quella di Cartesio in quanto dimostra che «niente resiste all'ipotesi più fantastica, perlomeno finché si rimane all'interno della problematica delimitata dalla ricerca di una certezza che dovrebbe garantire *assolutamente* contro il dubbio»[78]. È la pretesa di una verità assoluta e di una fondazione ultima che si inverte nell'assoluta negazione di ogni verità. All'interno di questa logica riduttrice, Nietzsche costituisce solo un prolungamento e una radicalizzazione del dubbio cartesiano e rende palese, nella dissoluzione del *cogito*, quanto era già presagito negli stessi paradossi in cui si avvolgeva la posizione del *cogito* teso, nella propria giustificazione, tra l'*io* e *Dio*. Ma in entrambi i casi, che si tratti del *cogito esaltato* o del *cogito umiliato*, l'esito della logica riduttrice è il medesimo: *l'io non è nessuno*. In tale contesto, la prospettiva ricoeuriana dell'*attestation* vuole essere anzitutto l'indicazione di un diverso percorso del pensare in grado di realizzare una nuova dislocazione dell'idea del *vero* che sia capace di sottrarla alle derive delle pretese riduttrici. Ma c'è da chiedersi: chi sarà il testimone di questa *fiance-confiance*? Qual è il "luogo" in cui può essere custodita quest'estrema riserva di senso sottratta alle

[76] Ivi, p. 89.

[77] Una tesi analoga era stata sostenuta da Ricoeur in uno scritto del 1970 in cui si diceva: «la nozione di *Übermensch* testimonia l'ambiguità di una filosofia in cui la soggettività raggiunge il suo culmine e crolla alla fine di un processo autodistruttivo che Nietzsche chiama nichilismo». (P. RICOEUR, *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in AA.VV., *Pattern of the Life-World*. Essays in Honour of John Wild, a c. di J.M. Edie, F.H. Parker, C. O. Schrag, Northwestern University Press, Evanston -Illinois- 1970, p. 289). Nello stesso contributo Ricoeur obiettava alla pretesa hegeliana di accedere al sapere assoluto quanto segue: «questa richiesta del filosofo di situarsi da qualche parte, insieme al di là e nel senso del processo, dentro e fuori di esso, deve essere messa in questione come una pretesa» (ivi, p. 287). C'è da chiedersi se proprio il modo in cui Ricoeur delinea la parabola della soggettività non sia portato da un movimento di pensiero tipicamente hegeliano. Infatti, a questo punto, potrebbe sembrare inessenziale riconoscere o meno i pretesi diritti di un sapere assoluto. Ciò che conta è il riconoscimento della processualità dialettica che qui viene indicata. Infatti la processualità dialettica, qui riconosciuta, pare essere, essa stessa, assoluta processualità, e il sapere di essa sarà sapere assoluto di questa processualità.

[78] Id., *Sé come un altro*, tr. it. cit., pp. 91-92.

macerie della riflessione? Per ora lasciamo in sospeso questo interrogativo che riprenderemo nell'ultima parte di questo lavoro.

Ora, se è vero che *Soi-même comme un autre* è opera di ricapitolazione, è altrettanto vero che, sin dalle prime pagine della *Prefazione*, in questa "disputa del *cogito* e dell'*anticogito*", Ricoeur si mette, per dir così, in situazione. Egli dà una collocazione alla propria filosofia, situandola all'interno di una polemica teorica e culturale epocale: quella, appunto, di una crisi della soggettività che, tuttavia, non va vista come un accidente del pensiero contemporaneo, ma come una sorta di "destino" inscritto nella stesso movimento logico-riduttivo che animava anche la parabola di esaltazione estrema e radicale di tale soggettività. L'ossessione per una verità assoluta e incontrovertibile, la ricerca di un principio ultimo a cui tutto ricondurre e ridurre e a partire dal quale ricostruire la totalità sistematica del vero e del senso è strettamente solidale con l'atteggiamento che, altrettanto riduttivamente, intende sbarazzarsi di tutto ciò, negando ogni valore alla verità, al soggetto e all'elaborazione, in senso lato, del sapere e del senso.

Il problema che a questo livello si pone è il seguente: come arbitrare questo conflitto ermeneutico? Di più: come salvare la soggettività da una deriva prospettivistico-annichiliente, senza, per questo, riproporre un'operazione riduttivistica autofondatrice? In che modo pensare un nuovo modello *non riduttivo* di soggettività e di identità?[79]

La crucialità di questa sfida si può comprendere appieno se, al di là dei più o meno edulcorati nietzscheanesimi che, ultimamente, vengono ad "urbanizzare" per dir così la carica dirompente dell'annuncio nietzscheano, si fissa lo sguardo sulla "crisi del soggetto" non intendendola come una mera posizione teorica, ma come il portato di una intera crisi della civiltà e della sua logica interna. Bisogna essere capaci di accompagnare la profondità della visione nietzscheana, fissando lo sguardo sul fenomeno che egli descrive, più che sull'esercitazione ermeneutica che egli stesso compie su di essa. Prima di prendere una qualsiasi posizione nei suoi confronti, bisogna anzitutto essere capaci di vedere l'"accadere

[79] A proposito dei problemi qui sollevati, in relazione all'ermeneutica in generale e a quella ricoeuriana in particolare è stato osservato: «Crisi del pensiero occidentale e sfiducia nei confronti dell' io vanno di pari passo, giacché l'impotenza dell'io appare in tutto il suo spessore di fronte alla complessità del mondo, all'impossibilità di dominarlo e alla scoperta che l'io stesso "non è padrone in casa propria", come mette in evidenza Freud. Di qui la necessità di modificare il punto di riferimento rispetto ad una storia del pensiero in cui è prevalso un umanesimo soggettivo, almeno fino a che l'idealismo tedesco, di tradizione luterana, non ha ripreso il tema della relazionalità personale, in cui si ritrovano i tentativi di elaborazione di un'ontologia dell'intersoggettività. [...] Le identità sono oggi "deboli" solo in quanto aperte al confronto, e ciò può giocare a vantaggio dell'esaltazione della reciprocità, purché la fragilità sia intesa in senso positivo come flessibilità relazionale, nella disponibilità alla novità degli incontri e degli eventi imprevisti. [...] Ogni ermeneutica viene così ad essere, esplicitamente o implicitamente, comprensione di se stesso per la via mediata della comprensione dell'altro» (G. P. DI NICOLA, *Utopia e analogia nel concetto di reciprocità*, in *L' io dell' altro.*, cit., p. 112 e sgg.).

della crisi" e capire che è fenomeno che, nella sua pervasività, interessa, anzitutto, la nostra comune quotidianità. Ora, tale visione ci viene offerta, nella maniera più incisiva, non tanto dai filosofi, quanto dai poeti e dai letterati. È a Dostoevskij, è a Kafka, è a Musil, è a Beckett che occorre guardare per cogliere, in un riflesso poetico, la portata di una crisi che non proviene dall'esterno, ma che prorompe dall'interno dell'esperienza contemporanea e in essa consuma ogni riserva di senso e se stessa.

A questo proposito, va detto che nessuno meglio del Beckett di *Finale di partita* ha saputo rappresentare tale situazione di interna decomposizione della coscienza contemporanea. Nelle parole, negli atteggiamenti, negli essenziali movimenti, spesso ridotti a semplici *tic*, dei "personaggi" beckettiani si può vedere compiuta la parabola di gran parte (e forse la più importante) della letteratura e della cultura contemporanea. I mille sentieri dell'estenuazione e della dissoluzione della soggettività, da Kafka a Joyce a Musil trovano in queste pagine un affondo "finale". Il silenzio e l'inerzia sono le categorie fondamentali di un movimento di dissolvimento che sembra aver raggiunto il suo punto di non ritorno. L'opera e le sue strutture divengono "necroscopia drammaturgica" in cui il significato del linguaggio è sprofondato insieme col mondo che intendeva significare e in cui l'unica significanza si risolve nel non poter più significare.

Un linguaggio che può solo procurare l'umorismo come contraccolpo dell'idiozia a cui la vita s'è degradata e come specchio delle nevrosi anestetiche (per definizione irrappresentabili) che la abitano. Nessuno spazio è qui concesso alla commozione, come rileva Paolo Bertinetti nella sua nota introduttiva a *Finale di Partita*, «"non c'è niente di più comico dell'infelicità" dice Nell nella frase che secondo Beckett è la più importante della commedia»[80]. Nulla pare, dunque, risparmiato da questo logorio giunto alla sua fase terminale e che più che avvolgere le cose sembra germinare da esse. Ma il punto di massima radicalità della dissoluzione beckettiana sembra concentrarsi proprio su quegli uomini che, ricoeurianamente, "agiscono e soffrono", ma che sembrano costantemente dimettersi dalla scena dell'agire-patire, sottratti ad essa proprio da un non-senso che non può mai raggiungere il livello di una qualche adeguazione.

Adorno colse perfettamente il significato diagnostico della poetica beckettiana, di questa derelizione non solo di ogni significato ultimo, ma di ogni significato anche minimo e

[80] P. BERTINETTI, "Introduzione" a S. BECKETT, *Finale di partita*, tr. it. a c. di C. Fruttero, Torino, Einaudi 1961. Un assunto, quello di Bertinetti, rispetto al quale non si può non sottolineare la distanza dell'attenzione ricoeuriana agli "uomini che agiscono e soffrono". Ma si dirà con Severino: «Ricoeur ritiene che la cenere non sia l'ultima parola, perché egli crede nei simboli [...] che vivono solo quando gli idoli muoiono e che sono i "segni del tutt'altro"». (E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, Milano, Rizzoli 1995, p. 268).

che è ben compendiata dai tre passi di *Finale di partita* che lui ama citare alla fine del suo saggio su Beckett:

> «CLOV: Tu credi nella vita futura?
> HAMM: La mia lo è sempre stata. (*Clov esce sbattendo la porta*). Pan! Nelle gengive.[81]
> [...]
> HAMM: Sarebbe la fine e io mi chiederei che cosa mai l'ha fatta arrivare e io mi chiederei cosa mai...(*esita*)...Perché ha tanto tardato. (*Pausa*). Sarei là, nel vecchio rifugio, solo contro il silenzio e ... (*esita*) l'inerzia. Se riesco a tacere, e a restare tranquillo, mi sarò liberato del suono e del movimento.[82]
> [...]
> CLOV: Un mondo in cui tutto sia silenzioso e immobile».[83]

Ed ecco l'eloquente commento di Adorno: «La speranza abbandona in silenzio il mondo, che non sa custodirla, come non sa conservare la pappa e il confetto per i due vecchi, e ritorna da dov'era partita, nella morte».[84] E ancora: «la ferrea razione di realtà e di personaggi cui questo dramma si limita e con cui riesce a tirare avanti, è tutt'uno con ciò che rimane del soggetto, dello spirito e dell'anima al cospetto della catastrofe permanente: dello spirito, scaturito dalla *mimesi*, rimane la ridicola imitazione; dell'anima, regista di se stessa, la disumana sentimentalità; del soggetto, la sua determinazione più astratta, cioè di esserci e per ciò stesso di essere in colpa. [...] I soggetti, completamente ricacciati su se stessi, assenza di mondo fatta carne, non sono altro che le meschine cose reali del loro mondo raggrinzito a necessità corporale, vuote *personae* davvero ridotte a vuoti corpi di risonanza [...]. La pura identità diventa identità dell'individuo annientato, identità di soggetto e oggetto nello stadio della piena alienazione. In Kafka i significati erano decapitati o perturbati, mentre Beckett dà l'ordine di arrestarsi alla cattiva infinità degli obiettivi: essa ha per lui un senso nella mancanza di senso»[85].

È proprio nella "negatività" della lettura adorniana del "negativo" beckettiano che

[81] S. BECKETT, *Finale di partita*, tr. it. cit., p. 29.
[82] Ivi, p. 39.
[83] Ivi, p. 34.
[84] T. W. ADORNO, "Fin de partie *e il mondo di Beckett*", in S. BECKETT, *Molloy, Malone muore, L'Innominabile*, Milano, SugarCo Edizioni 1986, p. XLVIII.
[85] Ivi, p. XLVIII.

ritroviamo espressa sia quella unità di destino tra il *cogito esaltato* e il *cogito umiliato* di cui parla Ricoeur, sia il fatto che, in questa parabola, si dipana e si dissolve l'intera civiltà moderna con la sua logica immanente. È il concetto stesso ad essere messo in scacco dal non-senso che prende corpo nella "deiezione" e nella "assurdità". Continua Adorno: «Una volta demoliti i caratteri del senso dell'esserci, dall'assurdo non risulta un dato universale —che in tal modo l'assurdo tornerebbe a costituire un'idea— ma risultano meste particolarità che si beffano del concetto e che sono come uno strato di utensili di un'abitazione di fortuna: ghiacciaie, paralisi, cecità, sgradevoli funzioni corporali, tutto in attesa di evacuazione. È uno strato non simbolico: esso è al livello dello stadio post-psicologico, quale si verifica nei vecchi e nei torturati. [...] Beckett, buon allievo di Proust e amico di Joyce, restituisce al concetto di situazione quello che esso dice e quello che la filosofia —che ne abusa— faceva scomparire: la dissociazione dell'unità di coscienza in elementi disparati di non-identità. Ma non appena il soggetto non è più con certezza identico a se stesso, non è più un nesso significante in sé concluso, ecco che anche il confine che lo separa dall'esterno si dilegua, e le situazioni dell'interiorità diventano contemporaneamente situazioni della natura fisica. Il tribunale che giudica l'individualità, la quale nell'esistenzialismo costituiva il nucleo idealistico ed era preservata come tale, condanna l'idealismo. La non-identità è sia la dissoluzione storica dell'unità del soggetto, sia il presentarsi di ciò che non è di per sé soggetto».[86]

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, tale concetto viene ribadito «Se resta alla teoria, come unica norma, l'ideale della scienza unificata, la prassi si asservisce alla *routine* irresistibile della storia universale. Il sé totalmente afferrato alla civiltà si risolve in un elemento di quell'inumanità a cui la civiltà ha tentato fin dall'inizio di sottrarsi. Si realizza l'angoscia più antica, quella di perdere il proprio nome»[87]. È l'ipertrofia teorica dell'*io*, dunque, a essere, qui, individuata come la radice di quel processo degenerativo che conduce all'implosione nell'*innominabile*. A sua volta, tale ipertrofia è inscritta nella stessa *dialettica dell'illuminismo*: «L'illuminismo —scrive, ancora, Adorno—, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di una trionfale sventura»[88]. È in tale angoscia originaria, nell'orrore per un'esteriorità percepita come minaccia radicale, che va colta la radice di tale dialettica, ossia dell'intera "logica" che ha guidato i destini della civiltà

[86] Ivi, pp. XVIII-XIX.
[87] M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (New York 1944), Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmBH 1969; *Dialettica dell''illuminismo* tr. it a c. di R. Solmi, Milano, Mondadori 2000, p. 38.
[88] Ivi, p. 11.

occidentale di cui, qui, si tesse, per dir così la *genealogia*: «Gli dei non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivistica, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia»[89]. E ancora: «L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre potuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura a Sé»[90]. È per questo che «l'illuminismo è totalitario»[91]. Data la sua radice, esso non può che progettarsi come dominio radicale e totale : «Ciò che gli uomini vogliono apprendere della natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»[92]. Per fare ciò l'illuminismo si lancia nella più radicale e perentoria impresa riduttrice in quanto «riconosce a priori come essere ed accadere, solo ciò che si lascia *ridurre* a unità; il suo ideale è il sistema , da cui deduce tutto e ogni cosa»[93]. Ed è in un soggetto totalmente depsicologizzato e ridotto a pura funzione logica che esso intraprende la funzionalizzazione di tutto l'esistente: «l'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti»[94]; mediante tale soggettività : «il dominio stesso, trasformato in pura verità, si pone alla base del mondo caduto in suo potere»[95]. Senonché, una realtà totalmente funzionalizzata finisce per inghiottire il soggetto stesso, fino a renderlo indistinguibile da quella datità, per orrore della quale il progetto di dominio totale aveva avuto origine. Infatti, «tramite la mediazione della società totale, che investe ogni impulso e relazione, gli uomini vengono

[89] Ivi, p. 23.
[90] Ivi, p. 39.
[91] Ivi, p. 14.
[92] Ivi, p. 12.
[93] Ivi, p. 15.
[94] Ivi, p. 17. Ed è mettendo a fuoco l'esito del processo di dominio integrale della realtà che Adorno fornisce la sua interpretazione del kantismo in cui l'ambivalenza della logica dell'illuminismo raggiunge il suo esito paradigmatico: «Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere. Così, secondo Kant, il giudizio filosofico mira al nuovo, ma non conosce mai nulla di nuovo, poiché ripete sempre e soltanto ciò che la ragione ha già posto nell'oggetto. Ma a questo pensiero protetto e garantito —nei vari scomparti della scienza— dai sogni di un visionario, viene —poi— presentato il conto: il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che quello stesso, eternamente uguale "Io penso" che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Soggetto e oggetto si annullano entrambi. Il Sé astratto, il diritto di registrare e sistemare, non ha davanti a sé che l'astratto materiale, che non possiede altra proprietà che quella di fungere da sostrato a questo processo. L'equazione di spirito e mondo finisce per risolversi, ma solo perché i due membri di essa si elidono reciprocamente. Nella riduzione del pensiero ad apparto matematico è implicita la consacrazione del mondo a misura di sé medesimo. Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro» (ivi, p. 34).
[95] Ivi, p. 17.

ridotti, di nuovo, a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé, la legge di sviluppo della società: a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente»[96]. È, dunque, la "logica del dominio" dell'*egoità totale* a produrre —ben più che come mero effetto di senso poetico— l'*innominabile* beckettiano.

Ora la sequenza *"paura-avere-dominio"* come matrice di una *riduzione totalizzatrice* che, per dialettica interna, s'inverte in *totale derelizione*, oltre a scoprire il medesimo movimento del *cogito* e dell'*anticogito* ricoeuriani, evidenzia anche il segmento generatore di una logica, di un rapporto originario all'essere da cui non si può certo pensare di uscire con un salto o con una presa di posizione, che resterebbe, in quanto tale, presa nei meccanismi di quella stessa dialettica. Né, d'altra parte si può pensare ad essa come a qualcosa di "immutabile" e "necessario": categorie che, ancora una volta, hanno senso solo rispetto ad essa e che, oltretutto, significherebbero la resa al deserto di senso a cui siamo consegnati. Essa va, anzitutto, riconosciuta come una possibilità nostra e pertanto a nulla servirebbe assumere atteggiamenti reattivi nei suoi confronti. Occorre viceversa, scorgerne l'origine, farne la genealogia, "elaborare il lutto" non *di* essa ma *in* essa: il lutto in cui essa stessa consiste. Occorre, in altri termini, pensare mediante essa e attraverso essa, verso la sua radice, per scoprire, proprio attraverso questo movimento, una possibilità diversa: la possibilità di un altro *lógos*.

Adorno stesso non intendeva la sua critica come critica dissolutrice, anzi polemizzava con questo atteggiamento: «Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze. Mentre oggi il passato continua come distruzione del passato»[97]. Forse non pensava a una cosa diversa Emmanuel Mounier quando additava ad una generazione di giovani intellettuali francesi l'ambizioso imperativo di *réfaire la rennaissance*. E, in tal senso, si può anche comprendere che il carattere "restauratore"[98] dell'ermeneutica ricoeuriana va inteso come tentativo di restaurare, attraverso un lavoro senza garanzie di successo, frammentario e plurale, delle possibilità dell'umano che sono rimaste inindagate, smarrite, occultate e, infine, misconosciute dalla logica riduttrice che ha costituito la parabola stessa della modernità nelle sue stesse profonde radici. Questo ci aiuta anche a capire la direzione complessiva del pensare ricoeuriano: come abbandono del *cogito*, esso non è affatto l'abbandono del campo di battaglia in cui il *cogito* si pone e si depone, ma è, al contrario, un ulteriore attraversamento di tale campo, una sua ulteriore elaborazione che, però, non resta prigioniera delle sue posizioni

[96] Ivi, p. 44.
[97] Ivi, 7.
[98] Su questo tema si veda F. BREZZI, *Filosofia ed interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul*

assolute e delle sue assolute deposizioni, che cerca, cioè, di sfuggire a quel riduttivismo, proprio continuando ad attraversarlo. Quello da cui si prende congedo, in altri termini, è la stessa logica riduttrice che presiede a quel destino di inversione a cui la dialettica del *cogito* e dell'*anticogito* è inevitabilmente consegnata.

Ora, le modalità di effettuazione di tale inversione, del *cogito* nell'*anticogito*, all'interno di un medesimo orientamento del pensare —di una medesima logica riduttrice—, si inscrive in una più ampia polemica che vede contrapporsi le ragioni dello spiritualismo, dell'intellettualismo e del razionalismo, alle ragioni del vitalismo, dell'energetismo e del prospettivismo.

Tale polemica fu colta in maniera straordinariamente efficace da Ernst Cassirer in un importante saggio intitolato *"Spirito" e "vita"* incluso nel volume *Metafisica delle forme simboliche*: pubblicazione postuma che raccoglie un gruppo di scritti che avrebbe dovuto costituire il seguito della *Filosofia delle forme simboliche* e a cui si assegnava il compito di andare al di là della «semplice sussistenza delle forme» considerate come «grandezze statiche», tema della sua precedente indagine, per rivolgersi a «quella dinamica della donazione di senso nella quale e per la quale soltanto si compie la formazione e la delimitazione di determinate sfere di essere e di significato»[99]. In tale contesto problematico, una volta individuato nella «soggettività creativa» la «comunanza interna» che le creazioni culturali oggettive «non possono abbandonare e rinnegare per quanto possano divergere nei loro scopi»[100], Cassirer poneva il problema della dialettica di "vita" e "spirito" come «ciò a cui sempre di nuovo si è vista ricondotta e con cui ha combattuto con sempre nuovi strumenti concettuali la metafisica del diciannovesimo secolo e dell'inizio del ventesimo». «L'opposizione di "vita" e "spirito" — prosegue Cassirer— è il centro di questa metafisica: essa si dimostra così determinante e decisiva che a poco a poco sembra assorbire in sé e perciò condannare alla scomparsa tutte le altre coppie concettuali coniate nel corso della storia della metafisica. L'opposizione di "essere" e "divenire", di "unità" e "molteplicità", di "materia" e "forma", di "anima " e "corpo" ora appaiono tutte, per così dire, dissolte in quell'unica antitesi assolutamente fondamentale, in cui sfociano da ogni parte problemi di origine e tipo del tutto differenti»[101].

Tale epocale polemica storico-filosofica e storico-culturale, troverebbe il suo punto di più acuta tensione in L. Klages, la cui dottrina della "coscienza" si concentrerebbe nella

---

Ricoeur, Bologna, Il Mulino 1969.

[99] E. CASSIRER, *Metafisica delle forme simboliche*, tr. it. a c. di G. Raio, Milano, Sansoni 2003, p. 5.

[100] Ivi, p. 8.

[101] Ivi, p 9.

«dimostrazione di questo suo significato di distruzione della vita»[102]. Ma, come Cassirer non manca di rilevare, al di là di un Klages, di un Simmel o di un Bergson, occorre vedere l'ombra lunga di Schopenhauer e, soprattutto, di Nietzsche. È qui che va ritrovata la radice di quel magistero della “metafisica della vita” in cui è coinvolta l'intera riflessione contemporanea. «Qui innanzitutto sorge quella concezione dello spirito, quella visione dell'"intelletto" che rende quest'ultimo assolutamente schiavo della volontà»[103]. «Lo spirito, l'origine di ogni riflessione e di ogni volontà che mira a un fine, il creatore della "cultura", diventa in questa creazione un autentico "potere di maledizione", che ritrae e isola l'uomo nel mezzo dell'onniavvolgente corrente della vita, lo rende un io-individuale indipendente, cioè staccato dalle più profonde connessioni con il cosmo, un "sé" o una "persona"»[104]. Qui, in definitiva, si realizza il più radicale «asservimento della vita al giogo dei concetti», inteso come radice di ogni alienazione e, in definitiva, di quella radicale alienazione, spossessamento e depotenziamento che è il *nichilismo*.

È bene fin da ora precisare l’ambivalenza del termine “nichilismo”. Esso non designa, anzitutto, una specifica posizione filosofica, ma un fatto culturale di portata epocale: lo “spontaneo” movimento di sovvertimento di tutti i valori —pretesi assoluti— secondo cui si è costruita la tradizione e la civiltà occidentale. Da questo punto di vista, esso designa, da un lato, la mera negazione di ogni forma e valore di tale civiltà e tradizione —è l’aspetto del nichilismo che Nietzsche mette sotto le figure della rinuncia e del disprezzo del mondo: altrettanti camuffamenti dello “spirito di gravità”— e, in tal senso, esso continua intimamente ad appartenere a ciò che contesta; dall’altro, il movimento epocale che porta a compimento la crisi e, quindi, “al di là” di essa, e, in ciò, esso si configura anche come l’opportunità di una nuova rigenerazione.

Il problema, al livello dell’antinomia *vita-spirito*, diventa quello di salvaguardare, per dir così, i giusti diritti di una vita in costante e imprevedibile espansione con quelle di una ragione critica in grado di ricondurre a forme di intelligibilità partecipabili e universalmente comunicabili i suoi tracciati di senso.

Ora, se è vero che, in Nietzsche, tale passaggio è effettuato attraverso una *riduzione* dello spirito alla “volontà di potenza”, passaggio che, come anche Ricoeur rileva, espone Nietzsche al paradosso del mentitore, è interessante anzitutto verificare come tale dialettica venga arbitrata da Cassirer. E, qui, occorre dire che non si riscontrano altri mezzi, malgrado le

[102] Ivi, p. 28.
[103] Ivi, p. 32.
[104] Ivi, pp. 28-29.

notevoli aperture del discorso cassireriano, se non quelli di opporre riduzione a riduzione. Se, infatti, da un lato, sembra che tale arbitraggio intenda cogliere la positiva esigenza insita nelle "metafisiche della vita", intendendo lo spirito come lo specchio in cui la vita «ritorna a sé, "giunge a se stessa" nel *medium* delle forme simboliche senza che ciò implichi alcun "congedo da se stessa"[105], dall'altro, sembra essere proprio questo *vincolo* a rimanere inesplicato in Cassirer, all'interno di un'ancor troppo accidentale esplorazione delle sue possibilità. «Se questa legge —scrive Cassirer— [*scil*.: *lo spirito come "legge capace di conferire senso"*] fosse considerata assolutamente antagonista alla vita, sarebbe nello stesso tempo annullata nella sua essenza. Infatti, essa c'è e vale solo in quanto è attiva, e non può essere attiva in altro modo che entrando nel mondo del vivente e, per così dire, rituffandosi sempre di nuovo in esso. Sempre cangiante, tenendosi fermo, vicino e lontano e lontano e vicino: così sta lo spirito nella totalità della sua creatività *di fronte* alla vita, senza mai rivoltarsi *contro* di essa, senza mai dissolversi in essa»[106].

Ma, in effetti, questo "star di contro", questo immergersi senza mai confondersi è soltanto l'espressione di una radicale "irriducibilità" dello spirito alla vita che fa di esso il padrone del senso. Poco dopo, infatti, Cassirer si chiede: «il *valore* della vita è un momento puramente giacente in essa, immanente, o appartiene fin dall'inizio a un'altra dimensione? È racchiuso nel mero essere della vita o si costituisce in primo luogo attraverso il fatto che innalziamo su questo essere una norma e lo commisuriamo a questa norma?». È qui che si palesa la radicale indipendenza e, cioè, estraneità dello "spirito" rispetto a quella "vita" che in esso dovrebbe trovare se stessa che sono sottese all'impostazione cassireriana. È qui che torna irrimediabilmente a scindersi in due mondi la fluida, enigmatica e ambigua problematica dell'elaborazione del senso. È qui, infine, l'essenziale dogmatismo di un'indipendenza che non riesce a pensarsi nella sua essenziale relazione alla vita se non, al massimo, nei termini di una coesistenza non compromissoria. Proprio in questo porre la questione nei termini di un'alternativa irriducibile emerge nel modo più perentorio quell'iperbole della separatezza, quell'ansia di "sacralizzazione" —al di sotto della quale potrebbe ben essere intravista, con Girard, una "dinamica sacrificale"[107]— che impedisce a questa impostazione di svolgere

[105] «Così, se la consideriamo nello specchio delle forme simboliche", la "svolta all'idea non si può descrivere in modo tale che in essa la vita, per così dire, prenda congedo da se stessa, per spingersi in una regione estranea a sé, ma, piuttosto, attraverso il fatto che la vita ritorna a sé, "giunge a se stessa" nel medium delle forme simboliche». (Ivi p. 22).
[106] Ivi p. 37.
[107] Per questo nesso si veda anzitutto R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Èditions Bernard Grasset 1972; *La violenza e il sacro*, tr. it. a c. di O Fatica e E. Czerkl, Milano, Adelphi 1992, pp. 455 e Id. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Èditions Grasset & Fasquelle 1978; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it. a c. di R. Damiani, Milano, Adelphi 2001.

coerentemente il motivo dell'adesione alla vita, e tende, nonostante lo sforzo meritorio che fa per liberarsene, per riconfinarla in una prospettiva riduttivistica.

In tal modo, lo spirito “elargitore di forme” di Cassirer continua ad essere espressione di un *cogito* esaltato ovvero, con espressione su cui dovremo sovente tornare, una delle figure dell'*idem*. Ancora una volta, con Cassirer non si esce dal cerchio magico del *cogito* e dell'*anticogito*. E, tuttavia, il passaggio attraverso Cassirer non è stato sterile, nella misura in cui ci ha consentito di dare risalto ad un altro aspetto essenziale di quel contesto filosofico-problematico all'interno del quale occorre situare la riflessione di Ricoeur. Ed è proprio andando al fondo di tale problematicità che si può trovare, nell’antinomia tra *spirito* e *vita*, la radice di quella *crisi epistemica* della ragione che costituisce il terzo e più inglobante contesto della riflessione contemporanea, e, più in particolare, di collocazione dell’esigenza di una nuova logica filosofica. È nell’incrocio di questa duplice problematica che va colto il problema di una “ragione ermeneutica” come reinterpretazione del ruolo della razionalità nell’età della crisi.

Il carattere eminentemente ermeneutico della riflessione filosofica contemporanea è stato riconosciuto da più parti. Se si guarda al modo in cui il procedere della filosofia viene a caratterizzarsi nella contemporaneità (categoria questa di evidente ambiguità già sul piano storico-storiografico), e a ciò che oggi viene accreditato come filosofia, si può parlare senza particolari remore di situazione ermeneutica della riflessione filosofica. Il fatto che il procedere della filosofia sia giunto ad una situazione ermeneutica è interpretato a vario titolo da illustri pensatori. Non mi dilungherò su questo interessante dibattito; tuttavia, dal momento che esso costituisce il retroterra su cui la prospettiva di ricerca che andrò delineando si costituisce, ritengo opportuno offrire alcuni riferimenti essenziali.

Emanuele Severino, ad esempio, ha messo in evidenza con grande chiarezza il nesso sussitente tra la polemica *spirito-vita* e la *crisi epistemica* della ragione, a partire da una concezione della metafisica come *rimedio* contro l’imprevedibile, il terrificante e, forse, l’”osceno” insito nell’essenza del divenire. Nietzsche è ancora una volta il profeta di questa svolta epocale: «Nietzsche —scrive Severino— ha affermato che il *rimedio è stato peggiore del male*. Un’espressione, questa, che può compendiare nel modo più efficace l’aspetto più caratteristico della filosofia contemporanea. L’Origine, il Senso, la Causa, il Fondamento, l’Ordine, La Legge, la Realtà immutabile e divina evocati dall’*epitéme* sono sì il rimedio contro il terrore provocato dall’imprevedibilità del divenire, ma un poco alla volta presentano essi stessi un volto terrificante. Prevedendo e anticipando il divenire, essi finiscono col cancellarlo e

col cancellare, insieme a esso, la vita stessa dell'uomo. L'uomo appare sì a sé stesso come la più inquietante e imprevedibile delle cose, ma il rimedio che egli appronta finisce con l'apparirgli un suicidio. Il rimedio distrugge la vita; ma l'uomo è appunto la vita e si accorge in modo sempre più nitido che, volendo salvarsi dal pericolo che egli stesso è per sé stesso, finisce col liberarsi da sé stesso, col distruggere sé stesso. Si accorge sempre di più, appunto, che il rimedio è stato peggiore del male. Se Dio esiste, l'uomo non può vivere»[108]. Si noti come anche qui si palesi quel nesso *paura-dominio* già evidenziato da Adorno e anche Severino tende, sebbene all'interno della sua peculiare posizione teoretica, a ricondurre la crisi epistemologica della contemporaneità alla "logica" unitaria di sviluppo del pensiero occidentale.

La filosofia contemporanea si costituirebbe, pertanto, come rifiuto dell'impostazione epistemica della tradizione: se la filosofia del passato aveva inteso "esorcizzare" l'angoscia del divenire con l'*epistéme* metafisica, la filosofia contemporanea vuol mostrare che il rimedio è stato peggiore del male e si precisa così come riflessione antifondazionistica. Più di ogni altra, è la pretesa della ragione di immobilizzare in "pure idealità" ovvero nel "sistema totale" di esse il caldo fluire della vita ad essere respinto con la massima energia. Persino quelle filosofie (come l'*attualismo* gentiliano o la stessa *fenomenologia* husserliana) in cui più viva torna a farsi sentire l'antica esigenza epistemica della ragione, in realtà, a ben vedere, sono guidate dall'imperativo vitalistico che permea tutta la filosofia contemporanea. Se "scienza rigorosa" deve ancora esserci, per la filosofia contemporanea, ciò sarà solo come riconoscimento di un principio assolutamente dinamico e vivo, irriducibile alla immota eternità della forma metafisica.

Eric Weil, dal canto suo, contribuisce alla nostra illustrazione della crisi epistemica, mostrando la "logicità" di questa crisi come inscritta nelle possibilità di senso dischiuse dal compimento della ragione occidentale nel sistema hegeliano. Infatti, Weil, nella sua *Logica della filosofia*, ritiene che la comprensione totale nell'*Assoluto* come "discorso assolutamente coerente" (realizzatasi storicamente in Hegel) conduca l'uomo singolo, lasciato alla sua libertà "concreta" e alla sua insoddisfazione "singola", ad un rifiuto *non tematico*, ma anzitutto *pratico* del discorso, oppure ad un dire della finitezza escludente la coerenza del discorso ed estenuantesi in un operare incoerente (la cui unica garanzia di coerenza è il rifiuto programmatico di qualsiasi forma di coerenza) su una realtà altrettanto sottratta alla razionalità del discorso e, pertanto, essenzialmente violenta.

Dopo l'affermazione dell'Assoluto come discorso assolutamente coerente, scrive Weil:

[108] E. SEVERINO, *Storia della filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli 1986, pp. 11-12.

«Resta lo scandalo della ragione. L'uomo non può pensare più in là dell'Assoluto, poiché pensare è cercare la coerenza e la coerenza è tutto, in sé e per sé. Ma l'uomo può *aver pensato*, può aver sottoscritto tutto quel che la scienza insegna, e può non *pensare*, non *voler pensare*, negarsi al Pensiero. Per l'assoluto questo è un vero scandalo, come ogni passaggio è scandalo per chi è superato. Ma lo scandalo qui esiste anche per colui che supera. Ha pensato, possiede la scienza, *sa* cos'è la negatività, conosce la particolarità e la sua ostinazione ragionevole, e si *vuole* ostinato e irragionevole; sa che nel Pensiero scompare e che questa scomparsa è legittima se accetta di pensare: e per questo respinge il Pensiero. Non vuole pensare, vuole essere: non a dispetto di tutto e tutti, come la personalità [...]. Si tratta per lui di sbarazzarsi dell'universale del Pensiero per essere l'universale, non di pensarsi riconciliato ma di essere riconciliato. *Quando* si pensa, si pensa come scandalo»[109].

E la ragione di ciò va individuata nella specifica, strutturale articolazione secondo cui si viene a realizzare l'Assoluto come "categoria delle categorie" e "discorso assolutamente coerente": nella specifica insoddisfazione che l'individualità continua a patirvi. Osserva, infatti, Weil: «Quel che sembrava così comodo all'intelligenza, vale a dire che l'attitudine sia scomparsa con l'individualità, è per l'appunto il dolore e la lacerazione dell'uomo che, venendo dalla personalità, si pensa nell'Assoluto. Poiché pensando *si* pensa qual è nella sua negatività sempre negata: è nell'Assoluto, non è l'Assoluto, e il suo sacrifico non fa sparire la personalità, ma la fa solamente comprendere. La personalità che pensa non è più personalità; in verità non è già più lei che pensa; ma il suo conflitto sussiste, pensato e tanto più non conciliabile. L'*uomo* è Assoluto; gli *uomini* sono il dolore e la pena della negatività finita. L'uomo è libero; gli uomini sono la lotta contro la natura, contro la personalità stessa che vuole perpetuare il conflitto e con il conflitto l'*altro*. Ma anche quest'ultima lotta non *libera* l'individuo: lo *supera*, e la libertà che è l'Assoluto lascia l'individuo al suo posto nel finito che, per essere compreso come finito nell'infinito, non cessa di essere per sé finito»[110].

In tal modo,Weil mette in luce il rapporto dialettico tra logica del fondamento-sistema e protesta contro la riduzione a sistema della totalità del senso e della vita: ed è questa un'altra essenziale caratteristica dell'atteggiamento che contraddistingue la filosofia contemporanea.

---

[109] E. WEIL, *Logica della filosofia*, tr. it. cit., p. 474. Che questo atteggiamento sia da inscriversi nella reazione all'Assoluto e che questa categoria sia identificata da Weil con il sistema hegeliano è chiaro dalla seguente affermazione «Il *concetto* è l'Essere che si sa Essere, che si pone come Essere nella natura, che si concilia nella sua realtà storica con quella esistenza che ha avuto fuori di sé. Non lo seguiremo lungo tale percorso: in un'analisi categoriale non è l'elaborazione che importa, il sistema sviluppato, ma la categoria filosofica che rende il sistema possibile per noi e necessario per sé. Possiamo rinunciarvi tanto più volentieri in quanto l'esposizione (una esposizione) del sistema è sotto gli occhi di tutti nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel» (Ivi, p. 465).

[110] Ivi, pp. 447-48.

Ora, l'opposizione alla totalizzazione sistematica del senso, alla prospettiva della mediazione assoluta è ciò che specifica l'orientamento propriamente ermeneutico. Ed è ancora come opposizione a Hegel che tale atteggiamento si precisa nelle parole di Gadamer, nel loro senso generale, condivise anche da Ricoeur.

All'inizio della seconda parte di *Warheit und Methode* Gadamer porta, infatti, un affondo decisivo contro la hegeliana "mediazione assoluta" di storia e verità. Gadamer riconosce che Hegel non può essere superato se non riproducendolo; di qui la sua preferenza per Hegel rispetto a Schleiermacher. Ma per Gadamer: «Essere storico significa non poter risolversi mai totalmente in autotrasparenza»[111]. Ne segue che «il punto archimedico che permetta di scardinare la filosofia hegeliana non può essere trovato nella riflessione»[112].

Ed ecco come Ricoeur commenta queste posizioni gadameriane in un noto capitolo di *Temps et rècit III*: «La mia posizione in questo capitolo è vicina a quella di H.G. Gadamer. [...] Per Gadamer non si confuta mai Hegel se non mediante argomentazioni che riproducono momenti riconosciuti e superati della sua impresa speculativa.[...]. Quando, per conseguenza, Gadamer scrive "'Essere storico' significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza" [...], egli abbandona Hegel piuttosto che vincerlo con la critica [...] Egli esce dal 'cerchio magico' con una confessione che ha la forza di una rinuncia. Ciò a cui rinuncia è l'idea stessa di una "*mediazione* (*Vermittlung*) *assoluta di storia e verità*"»[113].

Ricoeur dedica un intero capitolo alla cosiddetta "tentazione hegeliana", all'insegna dell'esigenza di "rinunciare a Hegel" com'è espresso anche nel titolo. Ora, ci pare interessante sottolineare che in queste intense pagine, Ricoeur non si sofferma a criticare questo o quel nucleo della speculazione hegeliana o a confutarne le premesse teoriche. Egli si limita a rilevarne l'esito e a rifiutarlo in quanto esso sarebbe un "avvenimento di pensiero" sottoposto agli stessi condizionamenti e alla stessa intrinseca finitezza di qualsiasi presa interpretante della storia. Così se l'ermeneutica ha potuto essere considerata una "filosofia hegeliana infelice", la filosofia hegeliana potrà, a sua volta, essere considerata una "filosofia infelice dell'interpretazione" in quanto è consapevole di parlare del sapere assoluto a partire da un'epoca storica determinata. Dopo l'esercizio del sospetto operato da Marx, Nietzsche e Freud, "rinunciare a Hegel" s'impone (e si oppone) come un nuovo (e altro) "avvenimento di pensiero" che invita a elaborare il "lutto" dell'uscita dall'hegelismo. Dovremo tornare ad uno

[111] H.-G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1975; *Verità e metodo*, tr. it. a c. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1983, p. 352.
[112] Ivi, p. 398.
[113] P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil 1985; *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it. a c. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1988, p. 316, nota 15).

stadio più avanzato della nostra ricerca a fare i conti col senso che assume il “rinunciare a Hegel” in questi due “padri“ dell’ermeneutica contemporanea.

La parola chiave della situazione contemporanea che abbiamo detto ermeneutica, è quindi quella del *rifiuto* sia che esso si intenda come esito di un'impresa fallimentare ed equivoca, sia che si concepisca come riemergere della violenza contro la ragione, sia che si precisi come rinuncia al “sapere assoluto” di ascendenza hegeliana, implicante, come osserva Ricoeur, una sorta di "elaborazione del lutto"e la ricerca, attraverso quest’ultima, di nuove avventure della razionalità.

Vista in una prospettiva dinamica e non statica, tale “situazione ermeneutica” si configura come l’esigenza di un pensare in grado di fronteggiare questa triplice problematicità: è possibile pensare un senso della soggettività che non si riduca alla pura astrazione di un valore logico autofondantesi e onniriducente e neppure al prospettivistico fluire di movenze trascorrenti e cangianti, al limite irrappresentabili e innominabili, ma che sia la radice di un parlare da uomini ad altri uomini? È possibile trovare un diverso equilibrio tra le esigenze dello spirito e della vita che non si risolva nella riduzione di uno dei due termini all’altro? È possibile, infine, immaginare diverse modalità della razionalità e un diverso senso della razionalità stessa che non siano né la fuga verso imprese irrazionalistiche, né il ripristino di tentazioni totalizzatrici?

È all’interno di tale visione dinamica della situazione ermeneutica della filosofia contemporanea e dell’uomo contemporaneo che si situa, credo, il progetto di un radicale ripensamento del ruolo, del senso, e delle modalità di esercizio del filosofare. Ed è questo sforzo di ripensamento, che, certo, non potrà dirsi esaurito da un singolo pensatore o da una singola generazione, che l’espressione “logica ermeneutica” mi pare implicare e sottendere.

5. Itinerari e obiettivi della presente ricerca.

In linea con i quadri generali di riferimento dianzi prospettati, la scommessa della prima parte della nostra ricerca è, anzitutto, quella di far affiorare dai testi più decisamente epistemologico-metodologici di Ricoeur quel più profondo intento speculativo (l’andare in direzione di una logica non riduttiva) in grado di muoversi con maggiore duttilità tra le cancrenose antitesi del moderno e del postmoderno, del dogmatismo e del relativismo, del razionalismo e dell’irrazionalismo, dell’intellettualismo e del vitalismo, del fondazionismo e dell’antifondazionismo, traendo vantaggio proprio dalla radicalità tensiva di quelle opposizioni, sfuggendo alla duplice tentazione (sempre e comunque riduttrice) dell’esclusione di uno dei

termini a favore dell'altro o a quella di una loro mutua mediazione: toglimento e superamento dell'antitesi in una sintesi superiore.

Cercheremo, altresì, di mostrare, nel prosieguo della ricerca, come tutto ciò non sia da intendersi come una mera attitudine psicologica o stilistica del nostro autore, ma abbia a che fare con specifici elementi speculativi insiti nella struttura e nel movimento complessivo della filosofia ricoeuriana di cui, oltretutto, è possibile individuare delle precise linee di filiazione. Lasciar essere e agire quelle opposizioni (non toglierle) nella e per la loro capacità di produrre senso più al fine di delineare e, quasi, narrare una situazione epocale (che è la nostra) che per edificare l'ennesimo sistema (o antisistema) di posizioni assolute e di assoluti rifiuti. L'andamento del saggio *Logica ermeneutica?*, come si è visto, è assai esplicito in questo senso, perché vi emerge con chiarezza che la preoccupazione metodico-epistemologica di partenza, cela la più profonda esigenza di ristabilire un filo di comunicazione tra universi di discorso programmaticamente votati alla reciproca scomunica, attenuando, senza azzerarlo, il loro potenziale di incomunicabilità, quindi senza operare una mediazione riduttrice ma lasciando che un diverso senso si palesi proprio dalla incoercibile problematicità della "relazione spezzata".

Questo approccio si traduce, per noi, nell'esigenza di tenere insieme la duplice istanza "logica" di cui si è parlato in queste pagine, nelle varie "stazioni" attraverso cui saremo costretti a passare nel tentativo di dipanare il senso della logica ermeneutica ricoeuriana. A una tale moltiplicazione delle tappe dell'analisi siamo costretti, è appena il caso di dirlo, dallo stile (questo sì) tenacemente dialogico di Ricoeur: uno stile che fa del suo pensiero un pensiero che si costruisce attraverso il costante dialogo con altri autori: croce e delizia del filosofare ricoeuriano. Questa fatica, questo faticoso *détour*, alla fine, forse, non si rivelerà vano nella misura in cui avrà almeno dimostrato la costanza di quel duplice orientamento di cui si è parlato in queste pagine e la legittimità teoretica di effettuare il passaggio disimplicante dell'uno all'altro. Ora, non basterà più rivolgersi esclusivamente ai testi in cui Ricoeur tematizza esplicitamente il problema, ma occorrerà rintracciare il filo conduttore di questa presunta o pretesa svolta logica nei testi in cui Ricoeur fa i conti con quegli autori (Husserl, Heidegger, Gadamer) ai quali ha costantemente attinto per l'elaborazione della sua metodica, leggendo le sue polemiche con tali interlocutori alla luce del suo rapporto con gli autori che stanno alla base delle sue attenzioni ermeneutico-esistenziali e dei segnavia che costellano la sua concreta elaborazione logico-ermeneutica.

L'indicazione ricoeuriana, secondo la quale la «scientificità delle scienze ermeneutiche»

—quella che chiamiamo logica ermeneutica nei due sensi indicati—deve essere messa in gioco «sul triplice piano costituito dalla determinazione del loro campo, dalla istituzione del loro criterio principale e dal fondamento ultimo della loro specificità», unita alla considerazione che quest'ultimo passaggio segna «il passaggio dall'epistemologia, nel senso proprio del termine, ad una interrogazione trascendentale di tipo kantiano che subordina l'indagine metodologica alla ricerca delle condizioni di possibilità»[114] scandirà il ritmo delle nostre considerazioni nella prima e nella seconda parte di questo lavoro.

Pertanto, il programma della nostra ricerca sarà fondamentalmente quello di seguire il progressivo sviluppo del metodo ricoeuriano attraverso i testi in cui Ricoeur stesso ne ha dato conto attraverso il confronto con quegli autori (Husserl, Heidegger, Gadamer) che più hanno contribuito alla sua formazione. Cercheremo, quindi, anzitutto di evidenziare il contributo offerto da questi autori alla definizione del metodo ricoeuriano, nonché i limiti da cui, secondo Ricoeur, le loro impostazioni sarebbero ancora affette. Parallelamente, cercheremo di tracciare una linea di transizione tra la logica come costruzione metodico-epistemica e l'esplicitazione di quello che abbiamo chiamato lo specifico *modo logico* che la sorregge mediante l'evidenziazione del carattere dialettico e non riduttivo di tale metodo. Infine, nella seconda parte, cercheremo, seguendo il filo rosso di una *dialettica de sé*, di portare la nostra attenzione sulla struttura di fondo e sul criterio ultimo di intelligibilità dell'impresa ricoeuriana, cercando di mostrare la congruenza tra le strutture costitutive e il funzionamento di tale dialettica e l'assetto generale della logica ermeneutica e risalendo, nel contempo, ai motivi e alle fonti da cui questa dialettica ha tratto ispirazione.

Questi due itinerari ("logica ermeneutica" e "dialettica del sé") tra loro intimamente interconnessi, saranno, a loro volta, attraversati da una duplice esigenza. La prima esigenza è costituita da un tentativo di ricostruzione tematica e di approfondimento teoretico delle strutture caratteristiche del primo e del secondo versante dell'indagine. L'interesse propriamente teoretico-speculativo di questo tipo di analisi, è dato dalla sua possibilità di contribuire all'esplorazione di quello che potremmo chiamare lo *spazio logico* di una filosofia ermeneutica.

La seconda esigenza è costituita da un tentativo di ricognizione storiografica del processo formativo ed evolutivo di tale "logica" e di tale "dialettica", nonché delle linee di filiazione e degli influenzamenti; il che ci dovrebbe anche consentire di precisare la posizione di Ricoeur all'interno del campo ermeneutico. In ordine a questa seconda posta in gioco della

[114] Ivi p. 65.

nostra ricerca vogliamo dire, fin d'ora, che la nostra lettura dell'opera ricoeuriana sarà guidata dal tentativo di verificare la peculiarità del concetto di persona che vi è sotteso e la matrice personalista di tale concetto. Da tale punto di vista, la nostra lettura si potrà a buon diritto definire schiettamente personalistica o, se si preferisce, personologica nel senso che questi termini acquisteranno col progredire dell'indagine. Anche da questo punto di vista, possiamo ritenere il nostro tentativo assolutamente e paradossalmente eccentrico. È, infatti, curioso notare come nella vasta letteratura critica che, ancora vivente Ricoeur, si è prodotta sulla sua opera, non figuri il tentativo esplicito di leggerla in chiave personalistica. Mentre fioriscono le più diverse letture, in senso lato, gadameriane, heideggeriane, fenomenologiche o ermeneutiche, kantiane, hegeliane o addirittura tomistiche, nessuno finora ha tentato di ricostruire il tortuoso itinerario ricoeuriano, che, certo, risulta puntellato da tali molteplici, fecondi e problematici incontri, dal punto di vista della fedeltà personalistica che Ricoeur non ha mai rinnegato e quindi del concetto o metacategoria di persona che di tale fedeltà costituisce, per dir così, il cuore pulsante. Forse i complessi rapporti di Ricoeur col movimento personalista hanno contribuito alla messa in sordina di questa incisiva e, forse, decisiva linea di filiazione[115]. Dal punto di vista storiografico (ma anche propriamente teoretico ed ermeneutico) la verifica di questo influenzamento e l'interpretazione dei suoi aspetti di fondo costituirà una delle poste di primaria importanza della nostra indagine.

Infine, per quanto riguarda l'approccio generale che ci guiderà nei nostri due attraversamenti e nel perseguimento dei due obiettivi indicati, va detto che esso sarà essenzialmente un approccio ermeneutico nello stile ricoeuriano o, perlomeno, in linea con la nostra interpretazione dell'ermeneutica ricoeruriana. Questo approccio può essere sintetizzato mediante due celebri motti ricoeuriani: «comprender*si* davanti al testo» e «pensare di più per dire altrimenti». Se il primo sottolinea il fatto che in un'opera ermeneutica è essenzialmente coimplicata la prospettiva dell'interprete e che il suo scopo è quello di far emergere le riserve di senso inindagate portate dal testo attraverso l'operazione ermeneutica tesa a far reagire l'autonomia del testo coi presupposti dell'interprete; la seconda addita quell'effetto di

[115] Con ciò, non si vuol certo negare che eminenti personalità del campo personalista si sianodedicate all'opera di Ricoeur. Basti, a tal proposito, citare i contributi di un Armando Rigobello o di un Virgilio Melchiorre che, fin dagli anni '60-'70, avevano compreso l'importanza e l'originalità del pensiero ricoeuriano (cfr. A. RIGOBELLO, *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in *La filosofia dal '45 ad oggi*, a c. di V. Verra, Torino, ERI 1976; Id., *Introduzione* a P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G.Colombo, Milano, Jaca Book 1977; V. MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul* Ricoeur, Introduzione a *Finitudine e colpa*, tr. it. a c. di M. Girardet, Bologna, Il Mulino 1970, pp. 7-51). Quello che si vuol dire è che ci sembra sia mancata una ricognizione complessiva dell'intera opera ricoeuriana alla luce di quel peculiarissimo concetto di persona che Ricoeur stesso, insieme con Mounier, ha contribuito ad elaborare; anzi, che l'interesse prevalente della critica si sia progressivamente spostato verso altri centri di interesse, finendo per

rifigurazione che deve animare ogni autentica fedeltà all'oggetto ermeneutico. In tal modo, l'indagine che proponiamo vuol anche essere un esempio di applicazione dei principi dell'ermeneutica ricoeuriana quali risultano dalla nostra interpretazione: una ulteriore illustrazione del loro significato e del loro tenore di senso.

emarginare quello propriamente personologico.

Parte prima

Logica ermeneutica

Capitolo I

RICOEUR ALLA SCUOLA DELLA FENOMENOLOGIA. L'INCONTRO CON HUSSERL E LA COSTANZA METODICA NEL PENSIERO RICOEURIANO

Il confronto tra Ricoeur ed Husserl, come quelli che seguiranno con Heidegger e Gadamer, non hanno solo lo scopo di ricostruire i rapporti, gli influenzamenti, i debiti teorici e le linee di filiazione tra Ricoeur e i suoi interlocutori, ma altrettanto di isolare alcuni motivi teoretici, rimasti quali strutture permanenti nel corso della maturazione del pensiero ricoeuriano e, quindi, tali da consentirne una più profonda e compiuta intelligenza. Naturalmente l'evidenziazione di tali elementi strutturanti sarà accompagnata dalla parallela messa in luce delle linee di rottura, ossia delle critiche che Ricoeur muove ai suoi interlocutori in forza degli autonomi avanzamenti della sua riflessione. Pertanto, porre il problema del rapporto tra Ricoeur ed Husserl significa non tanto dire ciò che di Husserl è "vivo o morto" nel pensiero ricoeuriano, ciò che Ricoeur intende mantenere o tralasciare del pensiero husserliano, ma interrogarsi sulla reinterpretazione che Ricoeur dà del significato metodologico e dell'orientamento generale del pensiero del suo autorevole interlocutore.

1.1 Dall'eidetica della volontà alla fenomenologia ermeneutica.

L'incontro di Ricoeur con Husserl non fu un incontro originario, né nel senso cronologico, né in quello dell'orientamento di fondo del suo pensiero, ma certamente fu un incontro decisivo, tale da costituire un'opzione per dir così irreversibile del suo itinerario: quella per la fenomenologia e, di conseguenza, per il metodo. Abbiamo già ricordato come in *Logica ermeneutica?* Ricoeur definisca la fenomenologia come «lógos di ciò che si mostra» e qui *lógos* vale anzitutto come *metodo*. D'altra parte, in *Finitude et culpabilité* troviamo la precisazione circa la collocazione e il significato di tale opzione metodologica entro l'itinerario ricoeuriano. Scrive Ricoeur: «Bisogna dissociare completamente l'idea del metodo in filosofia da quella di punto di partenza. La filosofia non comincia niente, assolutamente: portata dalla non-filosofia, essa vive della sostanza di ciò che è già stato compreso senza essere riflesso; ma se la filosofia non è quanto alle sorgenti, un inizio radicale, essa lo può essere quanto al metodo»[1]. E qui *metodo*, vale anzitutto per metodo fenomenologico, benché al livello di avanzamento della riflessione ricoeuriana in *Finitude et culpabilité*, già nel senso di metodo

[1] P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier 1960; *Finitudine e colpa*, tr. it. a c. di M. Girardet, Bologna, il Mulino 1970, p. 73.

fenomenologico-ermeneutico.

E, appunto, facendo un bilancio critico-metodico della propria impresa, intorno agli anni '70, Ricouer descriverà il proprio metodo come *fenomenologico-ermeneutico*: «Vorrei caratterizzare la tradizione alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco della filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuol essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia»[2]. E ancora: «La critica ermeneutica dell'idealismo husserliano è, a mio avviso, il rovescio negativo di una ricerca orientata in senso positivo e che io colloco qui sotto il titolo programmatico di *fenomenologia ermeneutica*»[3].

Quando Ricoeur incontra Husserl, verso la metà degli anni '30[4], è un giovane filosofo che ha già fatto incontri decisivi. A diciassette anni, aveva appreso dal suo professore di filosofia, Roland Dalbiez, l'amore per la disputa, la diffidenza verso i ripiegamenti narcisistici dell'idealismo, un fiducioso realismo e un'attenzione non occasionale per la psicoanalisi[5]. Si era, poi, nutrito, negli anni dell'università, della filosofia riflessiva francese[6], subendo, nel contempo, la potente e concomitante influenza di Marcel e Mounier. Alla meditazione su Marcel, associò, durante gli anni della prigionia, nel corso della seconda guerra mondiale, quella su Jaspers, condividendola con Mikel Dufrenne. Da questa duplice meditazione sull'esistenza nasceranno le sue prime opere già nel segno del *cogito integrale*, il che, allora, voleva anzitutto dire di un *cogito incarnato*[7]. «Il compito di una descrizione del volontario e dell'involontario —scriveva Ricoeur nell'introduzione a *Le volontaire et l'involontaire*—è

[2] P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris, Seuil 1986; *Dal testo all'azione*, tr. it. a c. di G. Grampa, Milano, Jaka Book 1989, p. 24. Questo testo è particolarmente rilevante per la comprensione e l'approfondimento del rapporto tra Ricoeur e Husserl, non solo perché ricostruisce, da un punto di vista teoretico, gli elementi essenziali della ricoeuriana lettura di Husserl, ma anche perché si colloca in un momento particolarmente importante dell'evoluzione dello stesso pensiero ricoeuriano: a metà degli anni '70, quando Ricoeur, dopo la redazione di opere fondamentali quali *Finitude et culpabilité*, *De l'interprétation. Essai sur Freud* e, finalmente, *Le conflit des interptrétations*, era venuto a capo della propria svolta ermeneutica e dei connessi problemi metodici interni e si accingeva, con la pubblicazione de *La métaphore vive* a sviluppare tale ermeneutica secondo la strategica sequenza linguaggio-azione-storicità. I saggi raccolti in *Du texte à l'action*, tutti risalenti ad un periodo che va dai primi anni '70 al principio degli anni '80, costituiscono, quindi, un bilancio critico essenziale della riflessione metodico-epistemica di Ricoeur.

[3] Ivi, p. 52.

[4] «L'anno parigino —1934-35— dello studente provinciale fu decisivo sotto molti aspetti [...] quello fu l'anno di un duplice incontro, con Gabriel Marcel e con Edmund Husserl [...] Fu ancora Maxime Chastaing, credo, che mi fece conoscere la traduzione inglese delle *Ideen* di Husserl, che a mia volta dovevo tradurre dal tedesco una decina di anni più tardi» (P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit 1995; *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1998, pp. 26-27).

[5] Cfr. ivi, pp. 22-23.

[6] «Di fatto , il vero e proprio beneficio di questo passaggio attraverso Lachelier e Lagneau stava altrove. Per mezzo di loro, mi trovavo iniziato e di fatto incorporato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, parente del neokantismo tedesco. Da una parte, questa tradizione risaliva, attraverso Émile Boutroux e Félix Ravaisson, fino a Maine de Biran; d'altra parte, essa piegava verso Jean Nabert che nel 1924 aveva pubblicato *L'expérience intérieure de la liberté*, opera che lo situava in certo modo fra Bergson e Léon Brunschwicg» (Ivi, pp. 25-26).

[7] M. DUFRENNE, P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con una prefazione di K. Jaspers), Paris, Seuil 1947: P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le Temps présent 1948.

proprio quello di accedere ad una esperienza *integrale* del Cogito, fino ai confini dell'affettività più confusa»[8].

Sulla scorta di questa multiforme, ma, tutto sommato, coerente formazione e di questi influenzamenti, l'incontro con Hussserl avviene all'insegna del metodo. Ricordando il duplice influenzamento che stette alla base del progetto de *Le volontaire et l'involontaire*, così Ricoeur ne ripartisce le sorgenti: «Se a Husserl dovevo la metodologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, a un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri»[9]. In realtà, la duplice esigenza che guida la strutturazione di quell'opera, si può far risalire, tutt'intera a Marcel e a Mounier. Da entrambi questi pensatori Ricoeur ereditava un interesse vivissimo per l'umano colto nei suoi aspetti tensionali, concreti e paradossali. Ma dallo stesso Marcel, certo, più che da Mounier, ereditava anche l'abitudine all'esercizio della vigilanza critica, e dell'argomentazione rigorosa[10].

Husserl costituiva, se si vuole, un'intensificazione e ulteriore rigorizzazione di questa seconda esigenza, offrendo al giovane studioso, una serie di strumenti critici e analitico-descrittivi molto elaborati e raffinati. Ne nacque quell'*eidetica della volontà* che secondo illustri studiosi del Nostro costituisce ancora «l'articolazione più completa» «della grande lettura fenomenologica dell'esperienza»[11] operata da Ricoeur.

Come noto, si trattava di un'analisi eidetica delle strutture del volontario e dell'involontario «del progetto (con il suo correlato "oggettivo", il *pragma*, la cosa che io debbo fare), del motivo (come ragione di fare), della mozione volontaria, ritmata

[8] P RICOEUR, *Le volontaraire et l'involontaire*, Paris, Aubier 1950; *Il volontario e l'involontario*, tr. it. a c. di M. Bonato, Genova, Marietti 1990, p. 12.
[9] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 34.
[10] Per un inquadramento generale circa la genesi del pensiero ricoeuriano si vedano F. BREZZI, *Filosofia ed interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bologna, Il Mulino 1969; M. CHIODI, *Il Cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1990; R. DE BENEDETTI, *Una filosofia della volontà*, "aut-aut", gennaio-febbraio 1992, pp. 113-24; D. IANNOTTA, "L'alterità nel cuore dello stesso", Saggio introduttivo a P. RICOEUR, *Sé come un altro* tr., it. cit., pp. 11-22; D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Napoli, Procaccini 1984; Seconda edizione ampliata, Genova, Marietti 1993; P. MARRONE, *La fenomenologia nel pensiero di Paul Ricoeur*, "Fenomenologia e società", IX, n. 12, 1986, pp. 117-35; V. MELCHIORRE, "Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur", introduzione a *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970; O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil 1994; O. ROSSI, *Introduzione alla filosofia di Paul Ricoeur. Dal mito al linguaggio*, Bari, Edizioni Levante 1984; Id. "Dal mito al testo: genesi di un approccio e critica della soggettività in Paul Ricoeur", in *I fondamenti del comunicare*. Contributi al XXXIV Congresso dei ricercatori di filosofia (Padova 11-13 Settembre 1989) a c. di G. PIAIA, Padova, Gregoriana 1994, pp. 209-223. Per quanto, nello specifico, riguarda i rapporti tra Ricoeur e Husserl, si vedano inoltre: P. SALANDINI, *Tempo e alterità in Ricoeur e Husserl. Per un'ermeneutica fenomenologica della temporalità*, "Studi Urbinati", B2, 1991, pp. 121-148; B. STEVENS, *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl*, "Études Phénoménologiques (Louvain), 1990 (6) n. 11, pp. 9-27; S. VAN HOOFT, *Ricoeur on choice*, "Journal of the British Society for Phenomenology", XX, n. 1, 1989, pp. 48-61.
[11] Cfr. D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 15.

dall'alternanza tra l'impulso vivo dell'emozione e la posizione tranquilla dell'abitudine, infine del consentimento all'involontario "assoluto" sotto la cui bandiera collocai il carattere, questa figura stabile e assolutamente non scelta dell'esistente; la vita, dono non concertato della nascita; l'inconscio, zona interdetta mai convertibile in coscienza attuale»[12]. Fin da allora, tuttavia, la fedeltà fenomenologica, era piegata e, per dir così, dislocata all'interno di un'interpretazione originale che teneva conto, in generale, della recezione francese della fenomenologia e degli interessi a partire dai quali Ricoeur aveva fatto proprio il metodo fenomenologico come metodo descrittivo e di indagine.

La prima decisione interpretativa riguardava, da un lato, la priorità assegnata al concetto di intenzionalità rispetto agli altri cespiti del pensiero husserliano[13], e, dall'altro, l'interpretazione di questo stesso concetto, fondata sulla dissociazione del «nucleo descrittivo della fenomenologia dall'interpretazione idealistica di cui tale nucleo si trovava rivestito»[14].

[12] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 34.

[13] Scrive, a questo proposito, Ricoeur: «la fenomenologia huserliana, e ciò è diventato quasi banale, si fece conoscere in Francia attraverso il tema dell'intenzionalità. In primo luogo non furono sottolineate né l'esigenza di fondazione ultima, né la rivendicazione di evidenza apodittica della coscienza di sé, bensì al contrario ciò che, nel tema dell'intenzionalità, rompeva con l'identificazione cartesiana fra coscienza e coscienza di sé. Definita dalla intenzionalità, la coscienza si rivelava innanzitutto come rivolta all'esterno, dunque gettata fuori di sé, meglio definita dagli oggetti che essa intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionarli» (ivi, p. 28).

[14] Ivi, p. 32. Che la fenomeologia husserliana abbia, ad un certo punto, virato verso una qualche forma di idealismo, pare incontestabile. «Ogni modo di essere —scrive Husserl nelle *Cartesianische Meditationen*—, perciò anche quello caratterizzato come trascendente in qualsiasi senso, ha la sua costituzione particolare. La trascendenza relativa ad ogni forma è carattere immanente dell'essere, costituentesi al di dentro dell'*ego*. Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade entro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso e l'essere. [...] per ragioni d'essenza l'uno e l'altro universo si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta, unica nell'unica concretezza assoluta della soggettività trascendentale» (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publischers B.V. 1950; *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Milano, Bompiani 1994, § 41, p. 107). Noi non vogliamo con questo venire a capo della complessa controversia su idealismo e realismo in Husserl. È noto, a questo proposito, l'avvertimento di Enzo Paci secondo cui il nucleo più rilevante della fenomenologia consiste nell'evidenziare che «la verità vive nel mondo ma non appartiene a nessuno: non appartiene al mondo e non è del mondo» (E. PACI, "Introduzione" a *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 17). Si consideri anche la posizione di Alfredo Marini secondo il quale l'idealismo husserliano «non afferma che l'essere *è* (o *non è*) soltanto *idea* o *senso*, ma che dal punto di vista del *senso d'essere*, cioè della verità dell'essere, trascendenza equivale a intenzionalità, cioè a *coscienza di* o *verità di*. Trascendentale è quindi la dimensione di ciò che *trascende verso*, ossia la dimensione del nesso coscienza-mondo, io-altri e così via» (A. MARINI, in E. HUSSERL, *La fenomenologia trascendentale*, a c. di A. Marini, Firenze, La Nuova Italia 1996, p. 225; sullo stesso tema si veda anche V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi 2002, pp. 148-50). Tuttavia, ciò che continua a fare problema è il concetto di scienza a cui Husserl riconnetteva le sue impostazioni metodiche di fondo: «La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione del mio *ego* come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una *scienza egologica sistematica*, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto essente che deve appunto avere senso per me come *ego*» (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, § 41, tr. it. cit., p. 109. Si veda anche, sullo stesso argomento, l'*Appendice III* a *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 401-402). Qui, di nuovo, si palesa il cortocircuito husserliano. Se, infatti, il senso dell'idealismo come "autoesplicazione del mio ego come oggetto di ogni possibile conoscere" può addirittura anticipare il senso ermeneutico dell'*Auslegung*, come orizzonte proiettivo del compito mai conchiuso del divenir se stessi, l'ambizione di trasformare questo compito in una "scienza egologica sistematica" esprime un'esigenza di univocità che inclina tutto il discorso verso un obiettivismo esplicativo benché di ordine eidetico e non naturalistico. In questo senso, l'idealismo husserliano non consisterebbe tanto nel ritenere che tutto sia pensiero —equivoco derivante da un'indebita ipostatizzazione del criterio metodico della *riduzione*—, ma nel ritenere che vi sia una sfera di *idealità assoluta*, di *verità eterne* in

Ciò lo conduceva a mantenersi fedele a quella *veemenza ontologica* che era stata il lascito dei suoi maestri esistenzialisti, ossia a permanere entro un quadro di realismo critico, di contro a qualsiasi tentazione idealistica destinata, come gli aveva insegnato il suo primo maestro, Dalbiez, a fare «la sua presa nel vuoto».

La seconda decisione, altrettanto importante della prima e derivante dallo stesso orientamento di fondo nel senso della concretezza dell'esperienza, era di carattere tematico, e riguardava l'estensione dell'indagine eidetica al campo pratico, affettivo e volitivo: «Questa scelta soddisfaceva a diverse esigenze. Innanzitutto, permetteva di allargare alla sfera affettiva e volitiva l'analisi eidetica delle operazioni della coscienza, di fatto limitata da Husserl alla percezione e più generalmente agli atti "rappresentativi"»[15]. Ora, fu quello stesso bisogno di concretezza, già *in nuce* nelle scelte ermeneutiche operate nei confronti della fenomenologia husserliana, nel momento in cui intendeva riprenderne il metodo nella costruzione del proprio progetto antropologico, a condurlo a superare la prospettiva metodica da cui aveva preso le mosse.

Scrive Ricoeur: «Malgrado l'estensione della zona di applicazione del metodo eidetico, di cui abbiamo detto, mi sembrava che quello lasciasse al di fuori della propria competenza il regime concreto, storico o come dicevo allora empirico della volontà. Il caso paradigmatico di questo regime empirico mi sembrava quello della volontà cattiva. Infatti, nelle analisi del progetto, della motivazione, della mozione volontaria e, soprattutto, dell'involontario assoluto, niente permetteva di distinguere tra un regime di innocenza e un regime di malvagità tanto del volontario quanto dell'involontario. A tale riguardo, l'eidetica e la dialettica si rivelavano assolutamente neutre e in questo senso astratte; di contro la volontà cattiva poteva essere detta empirica, nella misura in cui il suo regime comandava quello delle passioni, che io distinguevo dalle istanze neutre del desiderio e dell'emozione [...] la seconda parte progettata della filosofia

---

grado di dare corpo all'ideale di una filosofia come "scienza rigorosa", come sistema di stabili prodotti di ragione. Un'unica scienza unitaria, un'unica ragione, un unico sistema di verità, un unico metodo: quello descrittivo. A nulla vale affermare, per mitigare questa impostazione —come Husserl fa nell'importante annotazione che chiude il Cap. III della Sez. III di *Ideen I*— che la fenomenologia è intesa come l'inizio di un processo inteso come suo progressivo miglioramento. L'imprecisione dell'analisi e il correlativo proposito di perfezionarla, quand'anche fosse il lascito per intere generazioni, nulla toglie all'osservazione perentoria circa un'assoluta sfera di validità (di datità eideticamente valide) che costituisce il centro nevralgico, il *principium firmissimum* da cui si dipartono tutte le analisi husserliane. In ogni caso, la problematica interpretazione dell'idealismo husserliano non elimina il fatto che la recezione in Francia della fenomenologia husserliana, in parte mediata della critica di Heidegger, fosse guidata dalla lettura di cui, qui, diamo conto partendo da Ricoeur. Ai fini della nostra indagine, in cui il passaggio attraverso Husserl (come poi quello attraverso Heidegger e Gadamer) serve solo come via ad una migliore comprensione dell'itinerario ricoeuriano, è sufficiente osservare che l'aver considerato idealistico l'atteggiamento husserliano, impresse al movimento complessivo del pensiero ricoeuriano un radicale riorientamento metodico.

[15] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 33. Questo passaggio è stato bene caraterizzato da Bernard Stevens: «Plus essentiellement, ce que le vouloir ajoute à la conscience représentante c'est le consentement par quoi "la nécessité en moi et hors de moi n'est pas simplement regardée, mais adoptée activement; elle est ma situation, ma condition d'exister comme être voulant dans le monde» (B. STEVENS, *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil*

della volontà, dunque, doveva comportare una meditazione sul regime della volontà cattiva e una empirica delle passioni»[16].

Si tratta del noto passaggio da una *eidetica della volontà* a una *empirica della volontà*[17] con il quale si inaugura l'ingresso ricouriano nella "galassia ermeneutica". Come si vede, con tale passaggio, Ricoeur non faceva che portare avanti, sul piano dell'elaborazione metodica, quell'esigenza che già nel suo primo incontro con Husserl (all'epoca di *Le volontaire et l'involontaire*) lo aveva condotto a delle sostanziali ristrutturazioni e a dei significativi riorientamenti, sia sul piano metodico (il rifiuto della riduzione e il venire in primo piano dell'intenzionalità), sia su quello tematico (l'opzione per il campo del *volontario* anziché per quello della rappresentazione-percezione): un sempre più pressante bisogno di *concretezza*[18].

Già in *Le volontaire et l'involontaire*, infatti, l'opzione per il senso, che guidava Ricoeur ad aderire al progetto fenomenologico si annunciava con una curvatura verso il concreto di cui, soprattutto, la dialettica testimoniava il tenore di senso ancora in linea con l'eredità marceliana: «le analisi eidetiche —nota Ricoeur—, ricche di sottili distinzioni, si trovavano ad essere dinamizzate dalla dialettica inglobante dell'attività e della passività, cui corrispondeva un'etica implicita e allora inindagata, contrassegnata dalla dialettica del dominio e del consentimento»[19]. Pertanto, l'attitudine per le distinzioni concettuali, resa *habitus* metodico mediante il tirocinio husserliano, veniva intersecata da un'attitudine al pensare

---

de son explication avec Husserl, cit., pp. 12).

[16] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 35-36.

[17] In tale passaggio, Ricoeur poteva pensare di rimanere ancora in un campo fenomenologico, almeno nella misura in cui un'empirica non contraddice necessariamente la prospettiva propriamente eidetica e non si configura, quindi, necessariamente come un corpo estraneo rispetto alla fenomenologia. A questo proposito, è stato osservato: «Di significato particolare è la relazione di "*applicazione*" di conoscenze aprioriche al fattuale, che può essere resa comprensibile muovendo dalle relazioni di dipendenza tra dati di fatto e essenze. È possibile secondo Husserl formare "l'idea di una scienza empirica perfettamente razionalizzata" [...] che si basa sulle riflessioni seguenti: la generalità eidetica può essere messa in rapporto con realtà che accadono, poiché ogni oggettualità che si presenta *realmente* è allo stesso tempo una oggettualità *possibile* in senso puro, che può essere considerata come esempio, caso di una possibilità pura, e trasformata in una variante [...] La relazione di *necessità essenziale*, di cui si è parlato sopra, nel caso di una particolarizzazione eidetica "*vale allora contemporaneamente per tutto il fattuale*". Noi possiamo cioè vedere che tutto ciò che appartiene inseparabilmente al puro *eidos* deve appartenere anche ad ogni evenienza fattuale corrispondente» (R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1989; *Edmund Husserl*, tr. it. a c. di C. La Rocca, Bologna, Il Mulino 1992, p. 111). È chiaro che l'empirica ricoeuriana prenderà strade impreviste all'interno della visione husserliana. Ma quello che qui interessa è questo nesso tra eidetica e fattualità —che può anche valere come *fatticità*— dischiuso all'interno della stessa prospettiva husserliana. Per il passaggio ricoeuriano dall'eidetica all'empirica si veda S. COPPOLINO, *Ricoeur e l'ermeneutica del 900*, "Criterio", III, 1, 1985, pp. 64-67.

[18] Sostando per un momento su questo passaggio dall'eidetica all'empirica, cruciale per l'evoluzione del pensiero e del metodo ricoeuriani, va riconosciuto che, in esso, giocò, certo, un ruolo fondamentale la riflessione sul *male* su cui Ricoeur dovrà a lungo tornare. Ma bisogna fare attenzione: il male di cui si parla è anzitutto l'irrecusabile esperienza del dolore storicamente esperito, in un senso molto simile a quello di cui parla Weil in termini di scontento e violenza; un dolore che nessun discorso, preteso assolutamente coerente, potrà mai placare. Sul senso di questo "dolore storico", Ricoeur stesso tornerà più volte e in particolare in *Histoire et verité*: autentica fenomenologia del concreto storico in un senso vicino a quello gramsciano di teoria della prassi.

[19] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 34.

dialettico che promanava direttamente dalle sorgenti pratico-esistenziali. In tal senso, quanto al *modo logico* che andava così maturando, si può già dire che un *lógos analitico* incrociasse un *lógos dialettico* che già preludeva a quello sforzo di mediazione che informerà sempre più tenacemente l'intera impresa ricoeuriana.

Col passaggio all'*empirica*, dunque, ecco che tutta una coltre di inevidenze e di ambiguità si addensa sulla husserliana intuizione nell'evidenza, e con ciò tutta una nuova costellazione di problemi si profilano per il pensatore. Come visto, tuttavia, il passaggio all'*empirica* e il conseguente ingresso nel campo ermeneutico, non determinano in Ricoeur un abbandono della fenomenologia, ma, in un certo senso, una sua intensificazione, nel senso di quella ripresa interpretante in cui, fin da principio, Ricoeur l'aveva assunta. Resta quindi da chiedersi: che ne è della fenomenologia dopo il passaggio all'ermeneutica?

1.2 I motivi generali e particolari della critica ricoeuriana alla fenomenologia husserliana.

Per rispondere a questo interrogativo è necessario approfondire il rapporto tra Ricoeur e Husserl, indagando più a fondo la modalità di questa recezione, il che ci consentirà di gettare uno sguardo sulla natura stessa dell'impresa husserliana.

In effetti, a considerare, nelle sue linee di fondo e nel suo sviluppo complessivo, l'evolvere del pensiero husserliano, non si può evitare di notare come, in esso, già totalmente si consumi lo "scandalo" delle prospettive filosofiche che ne sarebbero variamente derivate. In questo senso, è stato detto, la fenomenologia è la storia delle eresie husserliane[20]. Allo stesso tempo, comprendere la ragione di questo scandalo significa, nei limiti della nostra ricerca, comprendere perché e come Ricoeur dovesse ben presto e, quasi, fatalmente incontrare sul proprio cammino il magistero metodico di Husserl e, d'altra parte, come e perché, altrettanto inevitabilmente, non si sarebbe potuto arrestare ad esso.

Husserl offriva, anzitutto, alle giovani generazioni di filosofi francesi che si erano formati alla scuola dei postromantici, un incoraggiamento a non abbandonare le esigenze teoriche di cui si erano nutriti (la grande tradizione della "filosofia riflessiva" come la chiama Ricoeur), ma, nel contempo, offriva anche taluni strumenti critico-analitici inediti per temperare certe spinte in avanti di sapore irrazionalistico o, comunque, vitalistico, in cui andavano svolgendosi gli esiti ultimi di tale tradizione (Bergson). Ma ciò che forse più doveva affascinare quella generazione è quello che mi piace chiamare il *cortocircuito husserliano*: il

[20] È a Ricoeur stesso che si deve questa osservazione. «La fenomenologia —egli scrive— è, in buona parte, la storia delle eresie husserliane. La struttura dell'opera del maestro implicava che non si desse una ortodossia husserliana» (cfr. Id., *Sur la phénoménologie*, in «Esprit» 1953, n. 12, p. 836).

"nodo gordiano" che ha travagliato l'intera riflessione del pensatore moravo.

Ricoeur coglie con grande precisione tale nodo irrisolto, che fece il fascino e l'intima fragilità dell'impresa husserliana: «Husserl —egli scrive—, nei suoi testi teorici più segnati da un idealismo che richiama quello di Fichte, concepisce la fenomenologia, non soltanto come un metodo di descrizione essenziale delle articolazioni fondamentali dell'esperienza (percettiva, immaginativa, intellettiva, volitiva, assiologica, ecc.), ma anche come una autofondazione radicale nella chiarezza intellettuale più completa. Vede allora nella riduzione —o *epoché*— applicata all'atteggiamento naturale la conquista di un dominio del senso dal quale ogni questione concernente le cose in sé viene esclusa mediante la messa in parentesi. È tale dominio del senso, così liberato da qualsiasi problema fattuale, che costituisce il campo privilegiato dell'esperienza fenomenologica, il luogo per eccellenza della intuitività. Facendo ritorno a Cartesio, al di là di Kant, ritiene l'immanenza a sé al riparo dal dubbio. È in forza di tale asserzione che la fenomenologia resta una filosofia riflessiva. Eppure la fenomenologia, nel suo esercizio effettivo e non più nella teorizzazione che essa applica a se stessa e alle sue pretese ultime, segna già la presa di distanza più che la realizzazione del sogno di una tale fondazione radicale nella trasparenza del soggetto a se stesso. La grande scoperta della fenomenologia, grazie alla riduzione fenomenologica, resta l'intenzionalità, cioè, nel suo senso meno tecnico, il primato della coscienza *di qualche cosa* rispetto alla coscienza di sé. Ma questa definizione dell'intenzionalità non è ancora adeguata. In senso rigoroso, l'intenzionalità significa che l'*atto* di intenzionare qualche cosa non si raggiunge se non attraverso l'unità identificabile e nuovamente identificabile del *senso* intenzionato, ciò che Husserl chiama il "noema" o correlato intenzionale dell'apertura "noetica"»[21]. Ora, è proprio lungo questa linea di demarcazione che si frange ed entra in cortocircuito l'impresa husserliana tra pretesa autofondativa mediata dalla *riduzione*, e apertura al senso e, di qui, all'essere, mediata dalla scoperta inaugurale dell'*intenzionalità*. Tensione irrisolta che avrebbe determinato l'intero svolgimento della ricerca husserliana, costantemente divisa tra ricerca di una fondazione ultima e sforzo descrittivo virtualmente infinito[22]. «È in questo senso —osserva ancora Ricoeur— che

[21] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., pp. 25-26.

[22] In effetti, l'ambivalenza che caratterizza tutto il percorso husserliano, e che trova nella tensione irrisolta tra riduzione e intenzionalità la propria chiave di volta, era già presagita nella giovanile battaglia contro i due riduzionismi del *logicismo* e dello *psicologismo*, i cui limiti speculari conducevano, alternativamente, alla perdita della scientificità o della concretezza. Pertanto, Husserl si trovò, fin da principio, di fronte al problema che sarà, poi, di Heidegger, Gadamer e Ricoeur circa il rapporto tra scientificità delle scienze (empiriche o storiche) e scientificità della filosofia. Husserl visse e operò al culmine del processo di svuotamento della filosofia e di disintegrazione del suo oggetto nell'arcipelago degli indirizzi di ricerca particolari. È dunque allo scientismo, in generale, che si indirizza anzitutto la polemica husserliana. L'ambivalenza iniziale è solo lo specchio dell'esigenza non riduttiva che Husserl si poneva, ma anche della difficoltà di soddisfarla coerentemente. È, infatti, all'interno di questa polemica che la ripresa del concetto brentaniano di intenzionalità, unita alla operazione di riduzione, doveva portare all'idea dell'analisi dei vissuti intenzionali: campo di lavoro privilegiato per la fenomenologia

la fenomenologia ha sovverito la propria idea guida nel tentativo di realizzarla, sta qui la grandezza tragica dell'opera di Husserl»[23]. È in forza di tale ambivalenza di fondo, pertanto, che secondo Ricoeur il programma husserliano è venuto, per così dire, derealizzandosi, vivendo tenacemente la propria interna conflittualità. In un certo senso, tutta l'impresa critica che Ricoeur rivolge nei confronti della fenomenologia husserliana può essere letta come il tentativo di rintracciare un *senso non riduttivo* della riduzione, tale da restituire all'intenzionalità il suo pieno vigore non ridotto.

D'altra parte, se il cuore segreto di questa impresa doveva essere il sogno di eguagliare alla visione autotrasparente dell'*io trascendentale* il vissuto attuale del mio *io di fatto*, il mondo trascendentalmente costituito al mio proprio mondo storico-sociale, ecco che già in Husserl si annuncia quella che più avanti vedremo emergere sempre più come la più forte tentazione ricoeuriana: quella di realizzare una *metabasis trascendentale* del trascendentale medesimo[24]. Infatti, se la riduzione lo portava a ricondurre la molteplicità degli orizzonti intenzionali al potere costituente d'una soggettività trascendentale, lo svolgimento del programma di analisi delle strutture dei vissuti intenzionali lo conduceva, viceversa, ad un indefinito lavoro di elucidazione-esplicitazione e, perciò, in direzione di una profonda revisione del senso stesso del *trascendentale*[25].

Su questa pista si pose, anzitutto, Merleau-Ponty che la approfondì, portandola ad un alto livello di consapevolezza critica. «Il trascendentale di Husserl —egli scrive— non è quello di Kant. Husserl rimprovera alla filosofia kantiana d'essere mondana in quanto utilizza il nostro

---

trascendentale. Tuttavia il modo in cui Husserl assume i concetti cardine della sua speculazione (riduzione e intenzionalità) finirono per prolungare e approfondire l'antinomia di fondo da cui era partito (Su questo punto si veda l'Introduzione di A. MARINI a E. HUSSERL, *La fenomenologia trascendentale*, cit. , pp. XI e segg.).

[23] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 26.

[24] Questo punto è stato colto con una qualche precisione, tra gli altri, da Bernard Stevens che osserva: «Ricoeur entend montrer que si l'analyse intentionnelle, basée sur la structure noético-noématique de la conscience, peut se montrer féconde dans la description des fonctions pratiques (affective et volitive) de la conscience, elle ne confirme pas pour autant le primat de la conscience représentative mais en montre au contraire la portée limitée et secondaire par rapport à l'instance volontaire. Aussi l'idéalisme transcendantal de Husserl sera-t-il ici contesté au nom d'une conception plus large de la conscience où *le transcendantal est réinscrit dans l'existence* comprise comme vouloir et comme praxis, bref comme incarnation [...]. Pour pouvoir fonder phénoménologiquement un tel enracinement de la conscience dans l'être, il faut préalablement dénoncer l'idéalisme transcendantal de Husserl. Il s'agit de montrer que le niveau pratique (défini par l'interdépendance du volontaire et de l'involontaire) n'est pas fondé sur le niveau représentatif mais qu'il est lui-même fondant en un sens plus originaire [...] pour Ricoeur les actes pratiques de la conscience affective et volitive sont constituants en un sens plus primitif, et c'est eux qui permettent d'éclairer l'ensemble de la vie de conscience comprise comme existence humaine [...]. Cette existence volontaire qui institue en même temps qu'elle découvre les aspects pratiques du monde peut encore être appelée "transcendentale" mais en un sens non créateur. La passivité que l'involontaire révèle au sein même du volontaire indique l'enracinement proprement ontologique de la conscience transcendantale» (B. STEVENS, *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl*, cit. , pp. 11-14).

[25] La scoperta dell'*a priori* materiale, accanto e oltre quello formale, doveva costituire la prima incrinatura nel concetto tradizionale di *trascendentale*. Una revisione a cui l'emergere dei temi della temporalità e dell'intersoggettività —su cui non a caso faranno leva gli "eredi" di Husserl per svolgere altrimenti le intuizioni del maestro— apporteranno un contributo essenziale. Sul tema dell'*a priori materiale* in Husserl si veda V.

rapporto al mondo, motore della deduzione trascendentale, e fa il mondo immanente al soggetto, anziché stupirsene e concepire il soggetto come trascendenza verso il mondo. Tutti i malintesi tra Husserl e gli interpreti e di Husserl con se stesso derivano da questa errata interpretazione della riduzione fenomenologica. La sua verità è che per vedere il mondo e coglierlo come paradosso, occorre rompere la nostra familiarità con esso che ci insegna lo scaturire immotivato del mondo. La cattiva interpretazione fa di questa rottura di familiarità che non disancora il soggetto dal mondo, una rottura soggetto-mondo. Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa. Se fossimo spirito assoluto la riduzione non sarebbe problematica, invece Husserl continua a interrogarsi sulla sua possibilità»[26].

Dal canto suo, Ricoeur, fin dall'indagine del 1950, si poneva, certo con una certa prudenza, sulla stessa pista. Nell'indicare la duplice rivoluzione copernicana che era richiesta dalla sequenza eidetica-empirica-poetica della volontà, Ricoeur, fin da allora, osservava: «È chiaro che questa rivoluzione al centro stesso dell'io è estranea alla mentalità generale del *trascendentalismo*. La genesi ideale della natura e della temporalità a partire da un *Ego trascendentale* che ne sarebbe la condizione *a priori* di possibilità, e forse anche di realtà, è in ogni caso tenuta in sospeso dal nostro metodo di descrizione. Noi prendiamo l'io così come esso si dà, cioè come colui che incontra e subisce una necessità che egli non *fa*». Ma, se, da un lato, ciò significava contestare il trascendentalismo tradizionale —«Forse anche la descrizione fedele della libertà incarnata prepara, più di quanto non sembri, la dissoluzione del fantasma dell'Ego trascendentale»[27]—; dall'altro ne preparava l'alternativa: «È infatti urgente che il metodo di astrazione raggiunga ad un tempo sia i problemi trascendentali posti nello spirito dell'idealismo; sia i problemi di trascendenza posti da una filosofia religiosa»[28]. Quale fosse l'obiettivo di tale revisione o rifondazione del trascendentalismo era stato già detto poco prima: «la riconquista del Cogito deve essere totale, perciò è all'interno dello stesso Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre. L'esperienza integrale del Cogito include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo, e, in generale, l'esistenza come corpo. Una comune

---

COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi 2002, pp. 33-34.

[26] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945; *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a c. di A. Bonomi, Milano, Bompiani 2003, p. 22. «Ciò che scopro —scrive ancora Merleau Ponty— e riconosco attraverso il *Cogito* non è l'immanenza psicologica, l'inerenza di tutti i fenomeni a degli "stati di coscienza privati", il contatto cieco della sensazione con se stessa, —non è nemmeno l'immanenza trascendentale, l'appartenenza di tutti i fenomeni ad una coscienza costituente, l'autopossesso del pensiero chiaro—, ma è il movimento profondo di trascendenza che è il mio essere stesso, il contatto simultaneo col mio essere e con l'essere del mondo» (Ivi, p. 486).

[27] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit. p. 36.

[28] *Ibid.*

soggettività fonda l'omogeneità delle strutture volontarie e involontarie»[29]. Era il *sum* del Cogito che andava recuperato contro ogni riduttivismo obiettivistico, sia di matrice naturalistica, sia di matrice trascendentale, solo così la trascendentalità poteva essere restituita a se stessa, l'uomo al suo intero volume[30]. Ne derivava un pensiero intimamente antitetico e, in un certo senso, militante: un'ontologia del paradosso: «La coscienza è sempre in qualche modo uno sradicamento ed un salto. Perciò le strutture che collegano volontario e involontario sono strutture tanto di rottura quanto di congiungimento. Dietro queste strutture sta il paradosso che culmina nel paradosso della natura e della libertà [...] Non vi è processo logico per il quale la natura derivi dalla libertà (l'involontario dal volontario), la libertà dalla natura. Non vi è *sistema* della natura e della libertà»[31]. In questo senso: «Partecipare al mistero dell'esistenza incarnata è fare proprio il ritmo interno di un dramma»[32].

In un linguaggio mounieriano, si potrebbe dire che lo scandalo di questa logica dell'ambiguità e del paradosso, in grado di elevare all'altezza di ciò che si dà a pensare nel "dire persona" si annunciava già nell'irresolubile ambivalenza secondo cui si snoda l'itinerario husserliano, e nella natura del sogno ambizioso che esso custodiva. Ma il tentativo di realizzare quel sogno, avrebbe dovuto comportare, per Husserl, un radicale riorientamento della prospettiva e del metodo stesso, oltre a qualche rinuncia essenziale. Quello che, probabilmente ad Husserl continuerà a sfuggire —malgrado i meriti incommensurabili che gli vanno riconosciuti e che Ricoeur, in modo particolare, continuerà sempre a riconoscergli, tornando costantemente a sottolineare il profondo ancoraggio fenomenologico della propria filosofia— fu la duplice implicazione filosofica di fondo della sua svolta trascendentale: da un lato, l'incompatibilità di principio di tale orientamento con qualsiasi forma di idealismo o di qualsiasi progetto di mediazione totale o fondazione ultima risolventesi in autotrasparenza; dall'altro, il carattere pratico della filosofia (in particolare nel senso ricoeuriano, come vedremo della elaborazione di sé) che ne doveva derivare con i relativi corollari (molti dei quali ancora tutti da pensare) che ne sarebbero discesi. Saranno Merleau-Ponty, Heidegger e Ricoeur, i fenomenologi eretici, cioè, a porsi su questa strada, cercando di trarre profitto dal duplice misconoscimento husserliano. In forza di tale duplice misconoscimento l'io husserliano resta sempre anzitutto un *io che si vede* —lo stesso termine di *fenomeno-logia* lo conduceva e

[29] Ivi, p. 13.
[30] La stessa esigenza veniva espressa da Merleau-Ponty: «Nella proposizione "Io penso, Io sono", le due affermazioni sono sì equivalenti, altrimenti non ci sarebbe *Cogito*. È però necessario intendersi sul senso di questa equivalenza: non è l'Io penso a contenere eminentemente l'Io sono, non è la mia esistenza a venire ricondotta alla coscienza che ne ho, ma viceversa e l'Io penso a essere reintegrato al movimento di trascendenza dell'Io sono e la coscienza all'esistenza» (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, tr. it. cit., p. 493).
[31] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 22.
[32] Ivi, p. 21.

risospingeva costantemente entro questo orizzonte della *pura visione*— e mai (o quasi), l'io che diviene se stesso, facendosi. È pur vero che questa prospettiva è, alla fine, intravista dallo stesso Husserl, ma è altrettanto vero che essa è raggiunta da questo tipo di pensiero, solo di scorcio e, per così dire, sulla soglia della propria *krisis*[33].

Quello che nel ricoeuriano *passaggio all'ermeneutica*, diventa, dunque, irricevibile della fenomenologia husserliana, non è questo o quel cespite, questa o quella indicazione o nervatura metodica o tematica, e neppure la stessa ambivalenza o tensione di cui vive e in cui essa si dibatte, ma il rischio, che, in essa, potentemente vibra, di una sua riduzione idealistica. Ricoeur stesso compendia gli indici strutturali di tale ripiegamento idealistico della fenomenologia: la pretesa di una fondazione ultima intesa come autofondazione; il primato di una intuitività centrata sul "vedere"; la centratura sull'immanenza soggettiva a scapito di qualsiasi trascendenza, per definizione, soggetta al dubbio; il rapporto antinomico e problematico (parallelismo e separazione) tra coscienza trascendentale e coscienza empirica e, di conseguenza, tra fenomenologia e psicologia; l'immediata valenza etica dell'autonomia dell'atto riflessivo che inaugura la ricerca filosofica.[34]

A ciascuna di tali tesi corrisponde una replica dell'ermeneutica: anzitutto l'ermeneutica oppose all'idealismo huserliano, l'insuperabile limite costituito dalla condizione ontologica della comprensione che Heidegger esprimeva nell'esistenziale dell'"essere-nel-mondo" e Gadamer con la struttura ermeneutica dell'*appartenenza*. Tali concetti esprimono «la condizione insuperabile di ogni lavoro di giustificazione e di fondazione, e cioè il fatto di essere da sempre preceduto da una relazione che lo porta»[35]; in secondo luogo, all'intuitività del procedere husserliano, l'ermeneutica oppone la necessità che ogni comprensione sia mediata, ossia sviluppata, come interpretazione la cui universalità si prolunga dalla negoziazione dei valori contestuali negli scambi dialogici entro le lingue naturali, alle «relazioni intersoggettive lunghe» mediate da istituzioni, ruoli sociali, istanze collettive e dall'intero patrimonio testuale di una certa tradizione storica; ulteriormente, al carattere indubitabile ed autotrasparente del Cogito, l'ermeneutica oppone un sospetto che, palesato da Heidegger nella sua analisi del «Chi dell'Esserci»[36], viene approfondito dai rilievi della psicoanalisi e della critica delle ideologie «nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da

[33] Si allude, qui, evidentemente, alla grande tematica della *Lebenswelt* esplicitata da Husserl nella sua ultima grande opera: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. cit.).
[34] Cfr. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., pp. 38-42.
[35] Ivi, p. 42.
[36] Cfr. M HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1927; *Essere e tempo*, tr. it. a c. di P.

tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della conoscenza, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto, anche se per ragioni diverse e specifiche»[37]; inoltre, l'ermeneutica può superare il primato fenomenologico della soggettività fondatrice, nella misura in cui, all'interno della mediazione attraverso la testualità, riesce a mettere in moto un movimento di interpretazione che non si dirige indietro, verso l'intenzione costituente e, per dir così, fondatrice della soggettività creativa dell'autore, ma si volge in avanti verso le potenzialità di senso dispiegate dalla "cosa del testo"[38]; infine, all'atto autofondativo di una soggettività originaria che nella propria autocostituzione ritrova il proprio assoluto valore etico, l'ermeneutica oppone una soggettività che non è più origine, ma che si ritrova solo alla fine di un lungo cammino di mediazione e di comprensione.

Tutto ciò indica con molta chiarezza il polarizzarsi della critica ricoeuriana ad Husserl intorno al carattere idealistico del pensiero del filosofo moravo. In particolare, la critica si appunta sul nesso teorico *riduzione-intenzionalità*. Secondo Ricoeur, l'interpretazione idealistica della *riduzione* operata da Husserl avrebbe finito per distorcere anche il genuino significato dell'*intenzionalità*. Scrive, infatti, Ricoeur: «la fenomenologia che è nata dalla scoperta del carattere universale dell'intenzionalità, non ha seguito l'indicazione contenuta in questa scoperta e cioè che la coscienza ha il suo senso fuori di sé. La teoria idealista della costituzione del senso *nella* coscienza è approdata così all'ipostasi della soggettività»[39]. Occorreva, di contro, far leva sul senso aperturale dell'intenzionalità, per riuscire, ad un tempo, a sfuggire all'insidia idealistica e restituire alla riduzione il suo proprio significato metodico.

Come abbiamo visto, c'è poi un secondo aspetto, su cui si appunta la critica ricoeuriana e che ha immediati riflessi sul piano metodologico, a partire dagli aspetti più strettamente procedurali. Si tratta della insistenza quasi ossessiva di Husserl sulla *visione* e sul carattere intuitivo delle operazioni metodiche[40]. Tale carattere discendeva immediatamente, in Husserl,

---

Chiodi, Milano, Longanesi 1976, § 25, pp. 149 e segg.

[37] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit. p. 47.

[38] Su questo aspetto dovremo a lungo tornare ad un ulteriore livello della nostra analisi.

[39] Ivi, p. 50.

[40] In effetti, tale nodo problematico del pensiero husserliano è dato rilevarlo già nella fissazione del cosiddetto principio di tutti i principi: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al *principio di tutti i principî: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione"* (per così dire in carne e ossa) *è da assumere come esso si dà*, ma anche *soltanto nei limiti in cui si dà*» (E. HUSSERL, *Ideeen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publischers B.V. 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. a c. di V. Costa, Torino, Einaudi 2002, pp. 52-53; si veda anche Id., *La crisi delle scienze europee*, tr. it. cit. , pp. 80 e segg.). Ciò che qui fa problema, dal punto di vista della ripresa ermeneutica della fenomenologia, è il carattere di *evidenza immediata* e *immediatezza dell'evidenza* sottese al carattere intuitivo della visione originalmente offerente. In questo senso, la fenomenologia potrebbe anche essere intesa come un ritorno alla prassi originaria del vedere, un'arte dello stare a vedere che, nel suo procedere, acuisce lo sguardo nel

dal movimento stesso della riduzione, in quanto esso si mostrava in grado di dischiudere un nuovo campo di obiettività del tutto trasparente all'analisi eidetica. Sicché, anche per questo verso, il movimento della fenomenologia husserliana pativa quell'effetto di ambivalenza e tensione che abbiamo dianzi segnalato. Da un lato, si accede ad un campo di pure essenzialità eideticamente intuite e, pertanto, dotate di un'assoluta trasparenza ed evidenza; dall'altro, il costante raddoppiamento della visione, all'interno della correlazione noetico-noematica, determinava un costante approfondimento della descrizione che si rivelava virtualmente indefinita. Ancora una volta, il piano della visione, guidato dall'ideale autofondativo di una scienza *rigorosa* e, perciò, autoevidente, incrociava l'istanza descrittiva senza riuscire a mediarsi epistemicamente e metodologicamente con essa.

Ora, stando all'analisi ricoeuriana, questo comportava, per la stessa fenomenologia husserliana, l'impossibilità di attenersi alle sue esigenze di fondo, equilibrandole in modo coerente. Infatti, mentre, da un lato, l'esigenza di fondazione ultima tende a trascinare la descrizione verso un idealismo trascendentale, dall'altro, la descrizione è la costante smentita della praticabilità di tale movimento di fondazione ultima. Sono le descrizioni dei significati univoci e dell'intersoggettività a costituire, secondo Ricoeur, l'illustrazione più chiara del carattere mediativo-interpretativo di ogni movimento di descrizione: smentita dell'autoevidenza dell'intuizione immanente. In particolare, il fenomeno dell'intersoggettività mostra che lo stesso io non è colto che a partire da un costante movimento di interpretazione: «è nella stessa interpretazione—osserva, infatti, Ricoeur —che si costituiscono in termini

---

momento stesso in cui lo purifica, gli restituisce nitore e nettezza. È un appello alla visione attenta alle cose, l'esercizio spirituale di una visione concentrata che sa regolare metodicamente dilatazione e restringimento del campo, messa a fuoco del dettaglio e suo riposizionamento nell'orizzonte complessivo. Il suo ideale è *ars photographica*: descrizione di ciò che sta nella luce. Il che è ulteriormente ribadito anche nelle *Meditazioni cartesiane*: «Così ci eleviamo alla comprensione metodica del fatto che, accanto alla riduzione fenomenologica, l'intuizione eidetica costituisce la forma fondamentale di tutti i particolari metodi trascendentali; quella riduzione e quest'intuizione, infatti, determinano interamente il giusto senso della fenomenologia» (Id., *Mediatazioni cartesiane*, tr. it. cit. p. 98). Secondo tale sua intenzione essa sarebbe vocazione al ritorno al senso originario della *Physis*. Ma tale recupero non potrebbe essere un ingenuo tornare. Esso emerge in un'epoca in cui è stato possibile totalizzare tutte le epoche della filosofia. Questo ritorno all'originario non potrà, perciò, essere un ritorno ingenuo; al più, sarà recupero di un'ingenuità di secondo grado e, quindi, mediata. Sarà possibile solo come *anamnesis* ritornante su se stessa. Tuttavia, essa, proprio in quanto sorge dall'esaurirsi di tutte le possibilità di un certo decorso storico-epocale, è altresì un ritorno ri-aprente all'origine. È un nuovo mettere alla prova le riserve di senso trascurate, i decorsi occultati. È un riesame critico dei decorsi logici occidentali e del senso stesso del *lógos*. Husserl vide tutto questo, e tuttavia non ebbe la capacità di spingere più a fondo la problematica che pur lucidamente, nella *Krisis*, portò alla luce: quella della frantumazione del senso e del senso di questa frantumazione. Egli si limitò a condividere, in ciò, la convinzione più diffusa nella storia della filosofia moderna e cioè che l'origine di quella frattura sia da rintracciare nei modi e nelle forme in cui è nata la scienza moderna. Sarà Heidegger, pur tra molte tergiversazioni e malintesi radicalismi, a portare più a fondo l'indagine dischiusa da Husserl. Ma neppure Heidegger riuscirà a porre in tutta la sua nettezza il problema di una critica del *senso logico* del *lógos* originario al fine di consentirne un ripensamento radicale. L'esito *alogico* di questo "sentiero interrotto", col proporre una trasvalutazione dello speculativo nel poetante, è un'altra scorciatoia. Si può sempre preferire la via di fuga nell'immediato, alla lotta, senza alcuna garanzia, per il senso. Eppure, proprio questa fuga in avanti è l'indice del permanere di un malinteso radicalismo che accomuna le critiche del *lógos tradizionale* e il senso

polari il proprio e l'estraneo»[41]. E questo a causa del progressivo e virtualmente indefinito movimento a ritroso, che lo forzo descrittivo comanda e in cui le *sintesi attive* si trovano sempre più mediate da *sintesi passive*.

1.3 La fenomenologia ermeneutica come ristrutturazione della fenomenologia.

Che ne è, dunque, della fenomenologia nel passaggio all'ermeneutica? Ha forse dovuto subire una paradossale riduzione, nel senso di una inopinata esclusione? In effetti il superamento heideggeriano della fenomenologia comporta un gesto di rottura tanto radicale da sembrare condurre in questa direzione. Ma non è questo il cammino che Ricoeur intende seguire. Alla manovra critica, Ricoeur, fa, infatti, seguire un movimento di recupero della fenomenologia. Ma cosa propriamente viene mantenuto della fenomenologia? La risposta può sembrare paradossale: nulla e tutto, ad un tempo. A ben guardare, infatti, ogni istanza precedentemente criticata viene, poi, riassunta da Ricoeur con un segno mutato, ossia dopo aver subito una fondamentale ristrutturazione di significato. «La critica ermeneutica dell'idealismo husserliano—scrive Ricoeur— è, a mio avviso, il rovescio negativo di una ricerca orientata in senso positivo e che io colloco qui sotto il titolo, programmatico ed esplorativo, di *fenomenologia ermeneutica*», con lo scopo «di mostrarne la possibilità fissando, da un lato, come al di là della critica dell'idealismo husserliano, la fenomenologia resti il presupposto insuperabile dell'ermeneutica; dall'altro, come la fenomenologia non possa realizzare il suo programma di *costituzione*, senza costituirsi in una *interpretazione* della vita dell'*ego*»[42].

A ben guardare, sebbene, come detto, la fenomenologia subisca una profonda ristrutturazione nel suo passaggio all'ermeneutica, la sua struttura di fondo resta come ricorso costante del metodo contro ogni tentativo di dissoluzione metodica, come è emblematicamente espresso nel polemico richiamo ricoeuriano contro Heidegger, da noi già citato e secondo il quale: «la fenomenologia è il *lógos* di ciò che si mostra».

Nella sua ricognizione circa i presupposti fenomenologici dell'ermeneutica, Ricoeur richiama quattro elementi fondamentali: a) la centralità del problema del *senso*; b) il permanere di quell'istanza critico-riflessiva che Husserl esprimeva in termini di *epoché-riduzione* e che l'ermeneutica esprime in termini di *distanziazione*; c) il carattere derivato delle operazioni linguistiche dalla struttura dell'esperienza; d) la tendenza a far evolvere l'attitudine per l'antepredicativo in direzione dell'esperienza temporale e storica.

---

peculiare di questo *lógos*: l'attitudine riduttivistica.
[41] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 68.
[42] Ivi, p. 52.

Ora, di questi nuclei fenomenologici dell'ermeneutica, due ci paiono di particolare rilevanza per la comprensione dell'assetto che viene ad assumere l'ermeneutica ricoeuriana nello stadio più maturo della sua elaborazione: il problema del senso e la "rifigurazione" della riduzione.

Quanto al problema del senso, Ricoeur mostra come l'ermeneutica diventi filosofia ermeneutica, solo nel momento in cui si volge alla condizione linguistica di ogni esperienza, la quale, a sua volta, affonda le proprie radici in una teoria generale del senso che proprio la fenomenologia dischiude. Ora, questa linea di continuità viene, per dir così, incrinata e volta in altro senso, a misura che Ricoeur prende coscienza che, per la fenomenologia husserliana, il problema del senso passa attraverso l'*epoché-riduzione*. In tal modo, la fenomenologia si avvia verso un esito idealista che, attraverso il problema del senso, viene ad affermare la tesi della preminenza della coscienza di sé come fondatrice di ogni costituzione e di ogni senso; laddove, secondo Ricoeur, occorre ridare alla priorità del senso il significato di un proiettarsi ed essersi già sempre proiettata della coscienza fuori di sé in direzione di un senso che sempre eccede e precede ogni sua operazione di costituzione.

Il secondo aspetto, quello relativo alla *epoché-riduzione*, mi sembra di gran lunga il più significativo. Qui, infatti, mi pare si decida la possibilità per l'ermeneutica di mantenere il proprio ancoraggio metodico. Ricoeur mette a fuoco con grande precisione sia la radice fenomenologica di tale elemento strutturale, sia la sua inaggirabilità di principio: «È proprio di ogni coscienza di senso, in effetti, un momento di distanziazione, di messa a distanza dal "vissuto", in quanto non vi aderiamo puramente e semplicemente. La fenomenologia comincia quando, non contenti di "vivere" o di "rivivere", noi interrompiamo il vissuto per significarlo. È così che epoché e intenzione di senso sono strettamente congiunte»[43]. Il passo citato mi pare contenga tre indicazioni fondamentali:

1. l'epchè riduzione fenomenologica viene assunta dall'ermeneutica in senso non idealista;
2. la problematica del senso e quella della *epoché riduzione*, riletta in termini di *distanziazione*, sono strettamente congiunte;
3. la possibilità di mantenere quelle due tematiche, nella loro congiunzione, dipende da una reinterpretazione del rapporto tra intenzionalità e riduzione.

Quanto al primo punto, è Ricoeur stesso a confermare che questa è precisamente la direzione del suo discorso: «In effetti, la distanziazione, secondo l'ermeneutica —egli osserva—, non è senza rapporti con l'*epoché* secondo la fenomenologia, ma con un'*epoché* interpretata in senso non idealista come un aspetto del movimento intenzionale della coscienza

[43] Ivi, p. 55.

verso il senso»[44]. Il movimento aperturale verso il senso dovrà, quindi, precedere ogni movimento di presa di distanza finalizzata alla significazione.

Il secondo punto mira a evidenziare la circolarità dialettica tra centralità del senso e atto critico della riduzione. Nella fenomenologia il nesso è palese: non c'è apertura del campo del senso, senza previa manovra di riduzione. Ora, il prezzo da pagare a tale costituzione era costituito dallo sbocco idealistico: la riduzione del senso alla coscienza del senso. A fronte di tale esito, il tentativo di Ricoeur è di mantenere quel nesso all'interno di un equilibrio non idealistico e, precisamente, non riduttivo: «la fenomenologia poteva essere richiamata nella direzione opposta, cioè sul versante della tesi della preminenza del senso rispetto alla coscienza di sé»[45]. Ciò è possibile, in definitiva, solo attraverso un complessivo ripensamento della coppia *intenzionalità-riduzione*, in grado di restituire all'intenzionalità il suo senso genuino di apertura al senso: «la tesi dell'intenzionalità afferma esplicitamente che, se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima di essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera, o, come diceva Sartre, in un notevole articolo del 1937, di qualche cosa verso cui "esplode"»[46]. È questa tensione proiettiva dell'intenzionalità che occorre anzitutto recuperare. «Che la coscienza sia fuori di se stessa o che sia *verso il senso*, prima che il senso sia *per* essa, e soprattutto prima che la coscienza sia *per se stessa*, non è forse ciò che implica la scoperta centrale della fenomenologia?».[47] Ora, occorre penetrare all'interno del dinamismo di questo concetto per coglierne la portata e il livello di analisi a cui si situa.

L'intenzionalità dispiega il proprio significato, infatti, su due versanti: da un lato, indica, riflessivamente, la coscienza *per* cui è il senso; dall'altro, dischiude il senso *verso* cui la coscienza si dirige. Dire che un essere è sempre essere per una coscienza è solo la reciproca dell'affermazione secondo cui ogni coscienza è coscienza dell'essere[48]. Ora, è proprio questo dinamismo a rendere possibile l'inclusione del momento critico (riduzione-epoché fenomenologica) entro il movimento intenzionale. Solo che quest'atto di distacco, lungi dal potersi costituire in autofondamento assolutamente trasparente a se stesso, deve scoprire di essere sempre preceduto da un movimento di apertura e di adesione che lo porta: è ciò che l'ermeneutica esprime in termini di *appartenenza*[49]. Questa riscrittura, nei termini della

[44] Ivi, pp. 54-55.
[45] Ivi, p.54
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*
[48] Certamente, queste implicazioni erano ben presenti allo stesso Husserl, il quale con l'intenzionalità diceva di dischiudere una diversa sfera d'essere di cui l'analisi eidetica doveva essere lo strumento di esplorazione. Ma Ricoeur ritiene che il prevalere della riduzione in senso idealistico abbia finito per distorcere l'autentico senso di tali intuizioni.
[49] Va anche osservato che un tale concetto non restava del tutto estraneo all'impostazione di fondo di Husserl. A questo proposito è stato scritto: «Se il problema di Husserl della fondazione della scienza oggettiva era formulato

dialettica appartenenza-distanziazione, del nesso fenomenologico intenzionalità-riduzione, è resa possibile da quel concetto di *verità* come «capacità disvelante implicita nel rapporto tra comprensione e situazione»,[50]che Heidegger ebbe il merito di portare alla luce e che consentiva, mediante l'introduzione delle nozioni di *essere-nel-mondo* e di *appartenenza*, di superare la concettualità fondata sulla relazione oppositiva soggetto-oggetto, di cui Husserl restava in balia e da cui conseguiva il depotenziamento delle stesse fondamentali scoperte fenomenologiche. «La prima dichiarazione dell'ermeneutica —osserva Ricoeur— è per dire che la problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume d'essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto. È tale relazione inclusiva o inglobante che chiamo appartenenza»[51]. Ora, tale concetto di appartenenza consentiva di rileggere in altro modo l'atto critico e istitutivo del movimento di comprensione, in termini che non ne facessero un atto di fondazione ultima. Il concetto di distanziazione viene, infatti, ad essere correlativo a quello di appartenenza: un aspetto dell'appartenenza, il modo propriamente umano di aderire: «Questo concetto di distanziazione —nota Ricoeur— è il correlativo dialettico di quello di appartenenza nel senso che il nostro modo di appartenere alla tradizione storica è di appartenerle nella forma di una relazione di distanza che oscilla tra presa di distanza e prossimità»[52]. In tal modo, veniva conservato in termini di distanziazione, quel necessario snodo metodico sulla via dell'esplorazione di tale senso, che era stato il motivo primario del rivolgersi ricoeuriano alla fenomenologia husserliana. D'altra parte, tale mantenimento doveva risultare sempre più decisivo, via via che andava approfondendosi in Ricoeur il confronto con l'assetto teorico proprio dell'ermeneutica, e, di conseguenza, infittendosi il dialogo con Heidegger e Gadamer. Tale elemento risulterà, allora, essenziale, per porre un argine alla tentazione di fuga in avanti, oltre il metodo, oltre l'elaborazione concettuale, oltre il momento analitico-esplicativo di ogni autentica impresa di comprensione.

È, dunque, l'intenzionalità, nel suo interno dinamismo, ad essere conservata nell'ermeneutica ricoeuriana, sebbene mediante quella transizione strutturale attraverso cui

---

anzitutto come un problema della relazione di fondazione tra concetto scientifico e intuizione preconcettuale, esso si trasformò nelle sue riflessioni nel problema del rapporto fondamentale tra mondo astratto della teoria oggettiva e concreto mondo storico della vita soggettiva, alla quale la "prassi teoretica" appartiene in quanto è *una* prassi umana *tra le altre* [...] Il fattore che condusse Husserl a questa trasformazione della problematica era, da un lato, condizionato già da ragioni puramente epistemologiche: il fondamento delle scienze dello spirito non può in ogni caso esser un'esperienza muta, preconcettuale, ma solo la partecipazione vivente al mondo culturale. Dall'altro lato Husserl cominciò ad avvertire il problema della scienza oggettiva nel corso degli anni '20 non soltanto come un problema meramente epistemologico, ma sempre di più anche un problema della rilevanza, del senso di tale scienza per la vita storica concreta» (R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, tr. it. cit., p. 284).

[50] Cfr. *infra*, p. 14.

[51] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., pp. 42-43.

[52] Ivi, p.48.

essa diviene la dialettica *appartenenza-distanziazione*. E questo, come avremo modo di vedere e di tornare a verificare in molteplici direzioni, è quello che potremmo chiamare il nucleo propriamente trascendentale dell'epistemologia e della metodologia ricoeuriane. È su questo nucleo che verranno ad innestarsi le ulteriori indicazioni metodiche di Ricoeur; d'altra parte, esso è perfettamente speculare e, per dir così, omologo ad altri nuclei o, meglio, dialettiche, vuoi di carattere ontologico, vuoi di carattere più propriamente trascendentale, che altro non sono che le metamorfosi di uno stesso nucleo dialettico fondamentale di cui cercheremo di sondare il senso fino a rilevarne la matrice extrametodica originaria.

Quanto alle altre due presupposizioni fenomenologiche dell'ermeneutica, mi pare che, malgrado la loro indubbia rilevanza da un punto di vista generale e tematico, si possano intendere come aspetti derivati proprio dalla ristrutturazione e dal nesso sintetico che lega i primi due. Essi mi paiono dar luogo, in generale, più ad una solidarietà di orientamento che a delle vere e proprie transizioni strutturali, come nel caso dell'*epoché-distanziazione*. Più interessante mi pare possa essere il rilevare la costanza di tutti gli elementi evidenziati da Ricoeur a titolo di presupposti fenomenologici dell'ermeneutica, nell'intero sviluppo dell'opera ricoeuriana.

Quanto alla priorità conferita al problema del senso, in forza della costituzione linguistica dell'esperienza, si può dire che tutta l'opera ricoeuriana sia una grande filosofia del linguaggio. Dalla mediazione necessaria della riflessione attraverso i segni e i simboli fino allo svolgersi di tale progetto iniziale secondo la grande sequenza linguaggio-azione-narravità-storia, l'attenzione ricoeuriana per il nesso senso-linguaggio è andata sempre più approfondendosi. Quanto al carattere derivato delle significazioni linguistiche e al connesso problema della referenza del linguaggio, della sua apertura all'essere, ciò è ribadito con grande forza sia ne *La Métaphore vive*, sia in *Temps et récit*.

Tornando, poi, al nucleo metodico dell'intenzionalità[53], vorremmo ancora ribadire come essa resti un nucleo permanente nello sviluppo del pensiero ricoeuriano e precisamente in forza

[53] Per intendere il senso metodico dell'intenzionalità, già in Husserl, basti pensare che da essa derivava la struttura della correlazione noetico-noematica che, da *Ideen I* a *Ideen II*, guida l'intera analisi eidetica. È certamente a questo che Ricoeur pensa quando parla di una «fenomenologia neutra» in grado di integrarsi con le preoccupazioni esistenziali (cfr. P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 33). Tale nucleo metodico verrà, in qualche modo, a costituire l'architrave metodologico permanente della ricerca ricoeuriana, e non solo in *Le volontaire et l'involontaire*, in cui possiamo trovare una puntigliosa messa in opera di tale procedura analitica, ma anche nelle opere in cui, con l'approfondirsi dell'esigenza ermeneutica, esso sembra ritrarsi sullo sfondo. Già il *simbolo* si configura come il correlato di un dirigersi della coscienza al proprio oggetto che è la funzione simbolica. Nel simbolo, infatti, qualcosa *si dà* (*donne*) per un orientamento della coscienza (*à penser*) in grado di incontrare questo offrirsi. Ad un diverso grado di sviluppo dell'ermeneutica ricoeuriana, il ciclo delle grandi narrazioni, storiche e di finzione non si configura, forse, come il correlato (noematico, si potrebbe dire) di un modo di dirigersi verso la propria esperienza temporale che è quella espressa nella capacità della *mise en intrigue*, a sua volta, derivante dall'operare dell'*immaginazione produttrice*? E gli esempi, com'è ovvio, potrebbero

dell'interno dinamismo che lo anima. Così, in *Finitude et culpabilité*, il carattere di apertura al senso e all'essere che Ricoeur scorge nell'intenzionalità, rimane condensato nella famosa espressione secondo cui *le symbole donne à penser*. Vi è in quel *donne* il permanere della ricoeuriana "veemenza ontologica", contro ogni chiusura narcisistica su di sé che verrà, anni più tardi, ribadita quasi ad ogni pagina in *Soi-même comme un autre* e, qui, riassunta nel concetto di *attestation*. Parallelamente, proprio a proposito del suo dibattito con la filosofia anglosassone dispiegato in quest'opera, Ricoeur dichiarava esplicitamente che il suo intento era quello «de faire dire la phénoménologie par la philosophie analytique»[54]: ciò significava, per lui, evidenziare, sul piano stesso di analisi dei suoi interlocutori (la teoria del linguaggio e la teoria dell'azione) l'irriducibilità della questione *Chi?* alla questione *che cosa?*, ovvero l'irriducibilità del movimento autoriflessivo che porta la prima questione, rispetto ad ogni sua riduzione obiettivistica ad uno stato di cose[55]. In tal modo, si rimetteva in valore l'altro versante dell'intenzionalità, quello che mira alla coscienza attraverso il movimento aperturale al senso, già espresso, nella formidabile formula del 1960, con quell'*à penser*.

Per quanto attiene alle questioni metodologico-procedurali, certo Ricoeur non fornisce un *canone ermeneutico*, un insieme di regole empirico-strumentali per l'esecuzione di una corretta interpretazione; né troviamo nella sua opera una teoria generale dell'interpretazione nel senso di Betti[56]. Da questo punto di vista metodico-procedurale, quello che Ricoeur elabora e cerca di giustificare è un metacriterio che dovrebbe operare all'interno delle pratiche ermeneutiche e nel contiguo campo delle scienze umane. Per quanto riguarda il rapporto con Husserl, dal punto di vista metodico-procedurale, certo, il debito fu in un primo tempo relativo

---

moltiplicarsi.

[54] Id., "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", in AA.VV., *Paul Ricoeur. Les métamophose de la raison herméneutique*, a c. di J. Greisch e R. Kearney, Atti del colloquio di Cerisy-la-Salle (1-11 agosto 1988), Paris, Cerf 1991, p. 383.

[55] La medesima questione torna, in una prospettiva solo parzialmente diversa, quella del confronto tra fenomenologia e scienze neuropsichiatriche in un recente dialogo tra Ricoeur e Changeux (Cfr. J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La nature et la règle*, Editions Odile Jacob 1998; *La natura e regola* tr. it. a c. di M. Basile, Milano, Raffaello Cortina 1999.

[56] Cfr. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffré 1955. Non che Ricoeur ignori o intenda lasciarsi alle spalle tali regole. Al contrario, le applica costantemente nel suo concreto lavoro di interpretazione, com'è ovvio. Tra le pagine più riuscite da un punto di vista dell'esegesi testuale in senso tradizionale si veda oltre all'intera *simbolica del male* (Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., pp. 247-634), l'interpretazione del L. XI delle *Confessioni* di Agostino in *Tempo e racconto I* (Cfr. *Temps et récit. I*, Paris, Seuil 1983; *Tempo e racconto. I*, tr. it a c. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1983, pp. 19-55; si veda inoltre la ripresa di tale confronto con la concezione agostiniana della temporalità in Id. *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil 1985; *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it a c. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1988, pp. 17-35), l'interpretazione della configurazione del tempo in *Mrs Dalloway* di V. Wolff, in *Der Zauberberg* di T. Mann e in *Le temps retrouvé* di M. Proust svolta in *Tempo e racconto II* (Cfr. Id., *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil 1984; *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Milano, Jaca Book 1985, pp. 169-248) e, infine, l'interludio sull'*Antigone* di Sofocle in *Soi -même comme un autre* (Cfr. Id., *Sé come un altro*, tr. it. cit., pp. 345-354). Ma non è a tali procedure che va anzitutto la sua attenzione in sede di autoriflessione dell'ermeneutica sul proprio metodo e sulle sue condizioni di possibilità.

al metodo dell'analisi eidetica. Va detto, a questo proposito, che tale metodo era, però, anche l'affinamento di quella attitudine, che Ricoeur aveva mutuato e sperimentato col suo porsi al magistero marceliano, ad effettuare una riflessione di "secondo grado" intorno a esperienze esistenziali prese *sur le vif* e trascurate da un orientamento riflessivo ritenuto, non a caso, di carattere riduttivo[57]. Ebbene questa attitudine —con il relativo importo husserliano che aveva contribuito ad affinarla— è stata mantenuta e approfondita anche dopo la svolta ermeneutica, come argine, anche stilistico, contro ogni fuga in avanti di sapore poetico, letterario o mistico. Esempi se ne possono trovare quasi ad ogni pagina dei testi ricoeuriani. Si tratta, in ogni caso, dello sforzo di trovare, dinanzi ai fenomeni più diversi, nessi e strutture esplicative esprimibili in una concettualità di secondo grado. Si pensi al concetto di *mise en intrigue*, elaborato sulla scorta del *mythos* aristotelico e inteso come operazione di "sintesi dell'eterogeneo". È, altresì, chiaro che tale perizia analitico-descrittiva è stata messa a frutto a molteplici livelli: dall'interpretazione di singoli testi e di singoli fenomeni, al lavoro di elaborazione metodico-epistemico di cui, qui, ci occupiamo.

Ora, se è vero che tutto ciò permane come costante nel modo di procedere ricoeuriano, va, però, anche detto che tale permanere è totalmente attraversato da quella ristrutturazione complessiva della fenomenologia che Ricoeur aveva operato. In altri termini, la *torsione verso il concreto* richiedeva un ripensamento anche del senso della mera descrizione. L'ideale di una *descrizione pura* è, come visto, indisgiungibile, da quello di una scienza *rigorosa* e, quindi, di una risoluzione del problema del senso in una evidenza ultima autotrasparente. In tal modo, la torsione verso il concreto —passaggio dall'*eidetica* all'*empirica*— non determinava solo un venire in chiaro della matrice idealistica del pensiero husserliano, ma anche dell'insufficienza dello stesso metodo eidetico. Non ci si poteva più accontentare di mettere la parentesi sul significato idealistico o realistico della fenomenologia facendo tesoro delle risorse di un'analisi virtualmente neutrale, dopo che la torsione verso il concreto aveva dimostrato il legame tra eidetica ed idealismo, ovvero, come si è visto, che la visione-descrizione pura è un elemento essenziale e strutturale dell'idealismo husserliano.

Ciò non significava necessariamente abbandonare le risorse della tecnica descrittiva husserliana, ma di conferirle un indice metodologico-epistemico totalmente diverso. In tal senso, l'analisi eidetica di strutture relativamente invarianti, assumibili descrittivamente a partire da vissuti intenzionali o da altri campi di oggettività, rimane come tendenza stilistico-

[57] «La vigilanza critica, che potevamo discernere nell'opera scritta e che imparavamo ad esercitare nelle sedute del "venerdì", fornivano un contorno visibile alla difesa del metodo cosiddetto della "riflessione seconda" preconizzato da Gabriel Marcel. Il metodo consisteva in una ripresa di secondo grado di esperienze vive che la "riflessione prima", ritenuta riduttrice e oggettivante, avrebbe obliterato e come privato della loro potenza

procedurale di fondo nelle lunghe ed impegnative analisi preparatorie di cui Ricoeur costella i propri *détours* intorno a singoli ambiti categoriali e problematici. Ma le strutture così rilevate perdono ogni pretesa di univocità e definitività e costituiscono, piuttosto, i punti di appoggio, o i segnavia che alludono al senso in via di elaborazione, sostituendo così alle pretese della visione, l'impegno e lo sforzo della mediazione ovvero di ciò che più avanti ci piacerà chiamare *elaborazione*[58].

Del resto, questo limite dell'analisi meramente eidetica era ben presente a Ricoeur fin dal momento in cui si accinse a metterla in opera nella sua analisi delle strutture del *volontario* e dell'*involontario*: «Questo studio —faceva, allora, osservare— è una sorta di teoria eidetica del volontario e dell'involontario, a patto che ci si guardi da un'interpretazione platonizzante delle essenze, e si considerino queste ultime semplicemente come il senso, il principio di intelligibilità delle grandi funzioni volontarie e involontarie»[59]. «Perciò —proseguiva— le nozioni di cui facciamo uso, come motivazione, riempimento di un progetto, situazione ecc., sono *indici* di una esperienza viva nella quale siamo immersi, anziché segni del dominio che la nostra intelligenza eserciterebbe sulla nostra condizione di uomini»[60].

---

affermativa originaria» (P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 27).

[58] Oltre agli elementi metodico-epistemici e a quelli metodico-procedurali ad essi collegati, permangono, ovviamente in Ricoeur alcuni aspetti tematici che l'indagine fenomenologica aveva fatto emergere in primo piano. Tra questi, vanno senz'altro ricordati quelli relativi al *corpo proprio* e alla *temporalità*, la trattazione dei quali eccede tuttavia la ricognizione degli aspetti propriamente metodologici che costituisce l'asse principale della nostra indagine. Ricordiamo soltanto che, quanto alla tematica del corpo proprio, essa incontrava quell'attenzione per l'uomo integrale che Ricoeur aveva ereditato dai suoi maestri esistenzialisti e personalisti e per l'elaborazione della quale la lezione di Merleau Ponty risultò forse più incisiva di quella di Husserl; quanto alla tematica della temporalità, l'eredità husserliana fu di gran lunga superata da quella heideggeriana.

[59] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit. p. 8.

[60] Ivi, p. 20. Questa *funzione indicativa* dell'analisi eidetica era stata colta con grande pregnanza da Merleau-Ponty: «Il secondo paradosso della fenomenologia —egli rilevava— è relativo alla nozione delle essenze: Ogni riduzione oltre che trascendentale è eidetica. Ciò significa che non possiamo sottoporre allo sguardo filosofico la nostra percezione del mondo, senza cessare di fare tutt'uno con questa tesi del mondo, con questo interesse per il mondo che ci definisce. Ossia non possiamo sottoporre allo sguardo filosofico la nostra percezione del mondo senza indietreggiare al di qua del nostro impegno per farlo apparire come spettacolo, senza passare dal fatto della nostra esistenza alla natura della nostra esistenza, dal *Dasein* al *Wesen*. Ma è chiaro che *l'essenza non è qui lo scopo ma il mezzo che il nostro impegno effettivo nel mondo è quanto occorre comprendere e che polarizza tutte le nostre fissazioni concettuali*. La necessità di passare per le essenze non significa che la filosofia le assuma come oggetto, ma per contro che la nostra esistenza è troppo strettamente presa nel mondo per conoscersi come tale nel momento in cui vi si getta e che essa ha bisogno del campo delle idealità per conoscere e conquistare la propria fatticità» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit. p. 23.). Ciò significa che mediante le essenze noi non otteniamo nulla più che degli schemi attraverso cui comprenderci. In tal senso, esse assumono la stessa funzione che Ricoeur verrà ad attribuire ai simboli e alla riflessione sui simboli, ossia a quelle prese espressive in cui, oggettivandoci, noi troviamo lo specchio in cui comprendere la nostra appartenenza al mondo. Se è così esse sono ciò che fa funzionare il dinamismo della riduzione come presa di distanza. Infatti, poiché tale presa di distanza non può mai essere a vuoto, ma il dinamismo stesso della trascendenza suppone il movimento di altro in altro, gli *eide*, in generale, sono i modi di questo cammino di comprensione: comprensione mediante e attraverso la distanza.

1.4 La logica della fenomenologia ermeneutica.

A questo punto della nostra ricognizione dei rapporti di Ricoeur col magistero fenomenologico husserliano, è venuto il momento di chiederci: che cosa, nella reinterpretazione ricoeuriana dell'intenzionalità, va in direzione di una *nuova logica* nel senso del *modo logico* da noi abbozzato in sede introduttiva?

Anzitutto, occorre mettere a fuoco i motivi del privilegio accordato all'*intenzionalità*. Riassumeremo le nostre posizioni in tre punti: in primo luogo (1), perché, agli occhi di Ricoeur, l'*intenzionalità* poteva costituire un criterio o metacriterio puramente metodologico[61] e, pertanto (2), tale da poter essere isolato, proprio a titolo di criterio metodologico, da altre prese di posizione husserliane, in modo da rendere praticabile una fenomenologia tendenzialmente neutrale; perché, infine (3), tale nucleo metodico, così isolato e debitamente reinterpretato, poteva ben inscriversi all'interno di un orizzonte *logico-filosofico* rispondente ad "esigenze altre" rispetto a quelle che guidavano la riflessione husserliana, e, più precisamente, nel senso di una logica non riduttiva-risolutiva ma espansiva-amplificatrice del senso.

Ora, portando l'attenzione sulla reinterpetazione ricoeuriana del concetto di intenzionalità possiamo coglierne le stratificazioni di senso in grado di illuminarne la logica soggiacente. A ciò fornisce un contributo decisivo il senso aperturale, veicolato da tale concetto, in direzione del senso e, precisamente, del senso dell'essere e della nostra partecipazione dialogica e creativa a tale senso. E se ciò significava, senz'altro, aderire agli sviluppi heideggeriani della fenomenologia, sull'altro versante, il concetto di intenzionalità tornava a richiamare al senso delle mediazioni lunghe in forza dell'atto di distacco critico che inaugura ogni ricerca di senso. L'originalità dell'orientamento ricoeuriano consiste proprio in questo tentativo di non perdere, di non ridurre nessuno di questi due poli dell'indagine filosofica, ma di porli in una comunicazione dinamica e non riduttiva.

Ciò risulta ancor più evidente nella rifigurazione ricoeuriana dell'intenzionalità nei termini della dialettica *appartenenza-distanziazione*. La circolarità che la caratterizza, mi pare il suo punto di forza. L'inglobamento della distanziazione nell'appartenenza, deprime l'illusione di un'autocostituzione, nel momento stesso in cui rilancia con forza la convinzione della nostra adesione all'essere; d'altra parte, l'irriducibilità dell'istanza critica, vanifica ogni accesso immediato all'essere che ci interpella e fonda metodicamente il faticoso progredire

[61] In tal senso, leggiamo nell'introduzione generale a *Le volontaire et l'involontaire*, intitolata *Questioni di metodo*: «A questo punto, occorre fare appello ad un principio che supera il quadro della psicologia della volontà e abbraccia la psicologia tutta intera: Una qualsiasi funzione si comprende mediante la sua specie di obiettivo o come dice Husserl, attraverso la sua intenzionalità. Altrimenti detto una coscienza si comprende per il tipo di oggetto nel quale si supera. Ogni coscienza è coscienza di...» (P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 10).

della ricerca.

Abbiamo usato la coppia *riduttivo-non riduttivo* per esprimere la divaricazione della prospettiva ricoeuriana rispetto a quella husserliana, ma che cosa giustifica il nostro uso? Ricoeur, certo, non dimentica che la riduzione husserliana, come ebbe a ricordare Merleau-Ponty nell'Introduzione alla sua *Phénoménologie de la percéption*, era a sua volta, riduzione di una riduzione: riduzione dell'obiettivismo naturalistico e, nel contempo, tentativo di una sua fondazione trascendentale[62]. Ma, d'altra parte, Ricoeur riteneva che l'ideale di una fondazione ultima tradisse la ricaduta della fenomenologia nell'atteggiamento di fondo da essa criticato: «l'ermeneutica —egli scrive— intende precisamente radicalizzare la tesi husserliana della discontinuità tra fondazione trascendentale e fondamento epistemologico. Ai suoi occhi, la questione di fondazione ultima continua ad appartenere alla medesima sfera del pensiero oggettivante, fintanto che l'ideale di scientificità non viene interrogato come tale. È tale radicalità del problema che fa risalire dall'idea di scientificità alla condizione ontologica di appartenenza in forza della quale colui che interroga partecipa della cosa stessa sulla quale interroga»[63].

Ora, che diritto abbiamo di leggere queste critiche nei termini della coppia *riduttivo-non-riduttivo*, logica riduttrice e logica amplificatrice del senso, secondo quanto si è prospettato nell'Introduzione? In che modo possiamo giustificare la nostra decontestualizzazione di nozioni che Ricoeur conia all'interno della sua polemica con Freud, per applicarle alla critica che lo stesso Ricoeur rivolge ad altri pensatori? È chiaro che si tratta di una nostra interpretazione, di un tentativo di disimplicazione che va giustificato. Ora, qui, bisogna capire che ci muoviamo lungo la linea sottilissima che separa il termine "riduzione", coi suoi derivati, in senso tecnico-fenomenologico, e la "riduzione" nel senso della "logica riduttrice" da noi fissato in precedenza sulla scorta della distinzione ricoeuriana tra esigenza riduttrice ed esigenza amplificatrice del senso.

Un primo indizio a favore della nostra interpretazione è dato dalla natura regressiva e centripeta del movimento proprio dell'indagine husserliana, rispetto ad un movimento proiettivo e centrifugo che viene indicato da Ricoeur con la sua reinterpretazione del concetto di intenzionalità: la coscienza è sempre *verso* il senso, *fuori di sé*, come si è visto. Nello stesso

[62] «Il sensismo —scrive Merleau-Ponty— riduce il mondo osservando che dopo tutto non abbiamo altro che stati di noi stessi (il mondo è ridotto all'insieme o flusso di questi stati miei). L'idealismo trascendentale parimenti riduce il mondo giacché se lo rende certo è a titolo di *pensiero o coscienza del mondo* (attraverso l'indice 'pensiero di') o come semplice correlato della coscienza, sicché esso diviene immanente alla coscienza e la aseità delle cose è con ciò soppressa. Al contrario la riduzione eidetica è la risoluzione di far apparire il mondo così come è prima di ogni ritorno su noi stessi; è l'ambizione di eguagliare la riflessione alla vita irriflessa della coscienza» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit., pp. 24-25).

[63] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 43.

senso vanno le due intenzioni di elaborare un'ermeneutica che dispieghi il senso *davanti* al testo[64], e che ritrovi il soggetto non come categoria originaria, ma come esito di un cammino di appropriazione[65]. Ora, il movimento centripeto e regressivo proprio della fenomenologia ricorda da vicino quello della psicoanalisi come *archeologia del soggetto*[66]. Certamente un abisso separa la fenomenologia dalla psicoanalisi, tendendo, l'una, ad un centro di vita coscienziale trascendentalmente riposante in se stesso, l'altra, ad un nucleo naturalistico a-coscienziale come base, attore e, se così si può dire, signore di ogni coscienza. Per quanto opposti, i due movimenti di indagine sono, però, solidali nell'orientarsi verso un *arché*, da cui deriverebbe il carattere obiettivistico-esplicativo che Ricoeur sospetta permanere nella fenomenologia, sebbene, qui, nel senso di un obiettivismo-riduttivismo idealistico e non naturalistico.

A parlare di un riduttivismo husserliano, nel senso indicato dalla coppia riduzione-amplificazione, è, poi, lo stesso Ricoeur nel momento in cui cerca di mostrare come il tema dell'intersoggettività faccia esplodere il cortocircuito che attraversa l'indagine husserliana. Lo fa una prima volta quando espone l'irresolubile aporia in cui si avvolge il pensiero husserliano nel suo tentativo di costituire l'"altro" in me, salvarguadando l'altro come altro. «Questa inclusione dell'intera *Seinsgeltung* nell'*ego*, che si esprime appunto nella riduzione del *für mich* all'*aus mir*, trova il suo esito nella Quarta meditazione. Il suo esito, cioè il suo compimento e la sua crisi. Il suo compimento: nel senso che solo l'identificazione tra fenomenologia ed egologia assicura l'intera riduzione del senso-mondo al mio *ego*. Solo una egologia realizza pienamente l'esigenza secondo la quale gli oggetti sono *per* me, solo se ricavano *da* me tutto il senso e tutta la loro validità d'essere. La sua crisi: nel senso che la posizione di un *altro ego* —e per suo tramite la posizione dell'alterità stessa del mondo— diviene del tutto problematica»[67]. Ora, qui, per due volte il termine riduzione compare in un senso che corre lungo la linea di confine tra una senso tecnico-fenomenologico e un senso che attiene a quello che abbiamo chiamato *modo logico*.

Con ancora maggiore intensità, questo correre parallelo dei due sensi del termine riduzione ci pare emergere, poco dopo, quando Ricoeur delinea l'aporia dell'intersoggettività huserliana. «L'intera Quinta Meditazione è dominata dalla tensione tra queste due esigenze:

[64] Cfr. ivi, p.49.
[65] Cfr. ivi, p. 51.
[66] A questo proposito si veda la seguente considerazione di Merleau Ponty: «L'idea di una coscienza che sarebbe trasparente per se stessa e la cui esistenza si ricondurrebbe alla coscienza che essa ha di esistere, non è poi così diversa dalla nozione di inconscio: in entrambi i casi è la medesima illusione retrospettiva, si introduce in me a titolo di oggetto esplicito tutto ciò che in seguito verrò a sapere di me stesso» (M. MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit., p. 490).
[67] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 64.

costituire l'altro *in me*, costituirlo come *altro*. Questo formidabile paradosso era latente nelle altre quattro Meditazioni [...]; ma il conflitto latente tra l'esigenza riduttrice *e l'esigenza descrittiva* diviene conflitto aperto dal momento in cui l'altro non è più una cosa bensì un altro io, un altro da me»[68]. E qui ci pare che quel "riduttrice" ecceda il senso tecnico fenomenologico del termine. La cosa acquista ancor più vigore se si presta attenzione al fatto che la contropartita di un'esigenza descrittiva, svincolatasi da quella riduttrice, è quella di liberare, già nell'opera husserliana, il senso di una descrizione come "esplicitazione intenzionale" ovvero come *Auslegung* che già allude a quello che più avanti chiameremo *elaborazione*. Se così non fosse, la fenomenologia si ridurrebbe ad essere «una semplice geografia dei livelli di senso, una stratigrafia dell'esperienza»[69]. In caso contrario: «Tutta la fenomenologia è una esplicitazione nell'evidenza e una evidenza nell'esplicitazione. Una evidenza che si esplicita, una esplicitazione che dispiega una evidenza [...] È in questo senso che la fenomenologia non può realizzarsi se non come ermeneutica»[70].

Ancora, quando Ricoeur, nella sua discussione del senso come presupposto fenomenologico dell'ermeneutica, si chiede se la scelta per il senso non implichi, di fatto, un esito idealista dal momento che tale scelta implica quella per la coscienza entro cui il senso avviene, la sua risposta negativa viene giustificata con la possibilità di rinvenire, risalendo da *Idee* alle *Ricerche logiche* un concetto di riduzione non gravato dall'ipoteca idealistica. «Se infatti —egli scrive— si risale dalle *Idee* e dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl alle *Ricerche logiche*, si ritrova uno strato della fenomenologia in cui le nozioni di espressione e di significazione, di coscienza e di intenzionalità, di intuizione intellettuale, sono elaborate senza che la "riduzione" sia a sua volta introdotta in senso idealista [...] Così risalire al senso non idealista della riduzione significa restare fedeli alla principale scoperta delle *Ricerche logiche* e cioè che la nozione logica di significazione [...] si ritaglia su una nozione più vasta di significazione che si estende tanto quanto quella di intenzionalità»[71]. Questo è molto importante, perché disgiungendo la riduzione in senso tecnico-neutrale da quella in senso idealistico, si evidenzia come l'idealismo aggiunga una connotazione del tutto particolare alla riduzione, trasformandola, ci pare, in riduzione *riduttrice*. Il che consentirebbe l'operazione ricoeuriana di recupero di un senso non ridotto della riduzione.

Se ora retrocediamo dagli studi metodici degli anni '70, all'opera del 1950 (*Le volontaire et l'involontaire*), scopriamo che già allora Ricoeur aveva piena consapevolezza

[68] Ivi, pp. 64-65.
[69] Ivi, p. 67.
[70] Ivi, p. 68.
[71] Ivi, p. 54.

della problematicità della duplice riduzione e faceva un uso altrettanto duplice del significato di questo termine. Già allora, infatti riconosceva alla fenomenologia di essere una riduzione della riduzione obiettivistica operata dalla psicologia empirista. «Ciò che caratterizza la psicologia empirista —notava, allora, Ricoeur— non è anzitutto la sua preferenza per la conoscenza esterna, ma la sua riduzione degli *atti (con la loro intenzionalità ed il loro riferimento ad un Ego) a* fatti». Rispetto a questo primo tipo di riduttivismo, la fenomenologia si poneva come metodo di descrizione non riduttiva: «Si può dunque ritenere che un pensiero non riduttivo, ma descrittivo, non naturalista ma rispettoso di ciò che appare come Cogito, in sintesi di quel pensiero che Husserl ha chiamato fenomenologia, possa prestare la sua lucidità alle intuizioni evanescenti del mistero del corpo»[72]. E tuttavia, dietro questa apparente non riduttività si celava un riduttivismo più sottile: «Purtuttavia, se un'oggettività specifica, quella dei concetti del Cogito, offre pur sempre al senso del mistero una problematizzazione più fine rispetto all'oggettività naturalista, sarebbe vano credere che si possano "salvare i fenomeni" senza quella conversione costante che conduce dal pensiero che pone davanti a sé delle nozioni a un pensiero che partecipa dell'esistenza. Anche se il pensare per nozioni non è necessariamente una riduzione naturalista, esso procede pur sempre da una certa diminuzione d'essere»[73]. Insomma già allora la mera eidetica rimaneva, per Ricoeur, inadeguata alla dialettica dell'umano rispetto a cui Husserl non avrebbe da offrire che una «situazione di intelligibilità senza mistero, situazione ordinaria degli studi husserliani»[74].

[72] P RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 19.

[73] Ivi, pp. 19-20. Si veda anche il seguente passo: «Questa riscoperta delle radici non è più una comprensione di strutture. La descrizione conservava un che di spettacolare. I concetti del volontario e dell'involontario, in quanto strutture comprese, costituiscono ancora un'oggettività superiore, non più certo l'oggettività delle cose, di una natura empirica, ma un'oggettività di nozioni riconsiderate e controllate. Invero il legame che unisce autenticamente il volere al suo corpo richiede un'altra sorta di attenzione rispetto all'attenzione intellettuale a delle strutture. Esige che io partecipi attivamente *alla mia incarnazione come mistero*, ch'io passi dall'oggettività all'esistenza» (ivi, p. 18). Nella stessa direzione ci sembrano andare le seguenti considerazioni di Merleau-Ponty: «il naturalismo della scienza e lo spiritualismo del soggetto costituente universale cui metteva capo la riflessione sulla scienza avevano in comune il livellamento dell'esperienza. Di fronte all'io costituente gli io empirici sono degli oggetti [...] Tutto è permeato dell'ideale di oggettività della scienza senza residui. Ma tale posizione (di empirismo e intellettualismo) si distrugge da sé 1. con i riconoscimenti stessi della scienza dell'eclissi dell'oggetto naturale; 2. col riconoscimento dell'analisi della fisica e della chimica che i problemi posti dall'organismo non sono quelli di un oggetto complesso ma quelli di un essere significativo; 3. con la messa in discussione di un universo di valori e pensieri in cui sarebbero conciliate le vite pensanti. La natura non è di per sé geometrica, la società non è una comunità di spiriti ragionevoli. Il caos ci consente di ricollocare il razionalismo (empiristico o intellettualistico) in una prospettiva storica alla quale esso pretendeva di sfuggire, cercando così una filosofia che ci faccia comprendere che la ragione scaturisce da un mondo che essa non ha fatto, che si deve rintracciare-preparare la struttura o infrastruttura vitale senza la quale ragione e libertà si decompongono. La scienza classica è una percezione che dimentica le sue origini e si crede compiuta. Il primo atto filosofico consisterebbe nel ritornare al mondo vissuto al di qua del mondo oggettivo. È in tal modo che riusciremo a comprendere anche i diritti del mondo oggettivo nel restituire alla cosa la sua fisionomia concreta, agli organismi il loro modo proprio di trattare il mondo alla oggettività la sua inerenza storica nel ritrovare i fenomeni ossia lo strato di esperienza vivente attraverso cui l'altro e le cose ci sono originariamente dati il sistema l'io-l'altro-le cose allo stato nascente» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit., pp. 96 e segg.).

[74] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 17.

Ora, che cosa ci dice tutto ciò del tipo di *lógos*[75] a cui siamo di fronte? Quale *modo logico* è sotteso alla "logica ermeneutica" che ci si sta dipanando dinanzi nella forma di una fenomenologia ermeneutica?

Diciamo, anzitutto, che balza agli occhi il carattere *dialettico* di questo modo procedere: un'insopprimibile attitudine per le mediazioni dialettiche. Una dialettica che, tuttavia, non trova alcun punto di arresto in una "mediazione totale", né nel senso della riconduzione dei molti all'unità di un principio assoluto, né nel senso dell'assolutizzazione del processo, ma quello di un costante lavoro di complicazione dentro sé che, tuttavia, rinvia costantemente oltre se stesso, verso il proprio altro. È per questo che tale dialettica non conosce punto di approdo,

[75] Notiamo incidentalmente che Husserl stesso pose, nella *Krisis*, l'esigenza di una "diversa logica" rispetto ad una logica obiettiva o obiettivante. «Ciò che s'è detto concerne naturalmente anche la logica in quanto dottrina normativa a priori di ogni "sfera logica" —del logico nel senso dominante, nel senso cioè per cui la logica è una logica dell'obiettività rigorosa, delle verità logico-obiettive. Non si è mai pensato di risalire alle connessioni predicative e alle verità che precedono la scienza, e alla "logica" che è normativa entro questa sfera delle relatività; non si è mai pensato alla possibilità di indagare anche i principi normativi a priori di questa logica che si adegua descrittivamente al mondo-della-vita. Anzi si ammette senz'altro che la logica obiettiva tradizionale possa valere quale norma a priori anche in questa sfera soggettivo-relativa di verità» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, tr. it. cit, p. 163). Tuttavia, il fatto di avere limitato il suo regresso critico al nascere della filosofia e della scienza moderne non gli consente che di mettere in questione l'universalità della logica obiettiva rispetto alla logica del mondo della vita. Ma, ci si può chiedere, nel far emergere questa diversa logica non ci si riconfinerà entro il tradizionale *lógos apofantico* dalla cui generalità di senso fiorisce pure la *logica obiettiva*? Husserl non è neppure sfiorato dall'autentica problematica di un *altro lógos* e dalle relazioni di questo con il *lógos apofantico*, nel cui postulato si annuncia il primo assunto di una logica non riduttiva: che essa non abolisce, né rifiuta il *lógos apofantico*, ma si limita a sottolinearne la parzialità. Al contrario il *lógos apofantico* non può che strutturalmente escludere questa alterità logica, dominato com'è dall'imperativo dell'univocità obiettivante. Husserl ha il merito, in base alla purificazione della visione a cui si accinge nella *Krisis*, di aver tratto allo scoperto tutti gli elementi costitutivi per un ripensamento della nostra tradizione e, pure, di aver posto nella sua generalità il tema peculiare di una "nuova logica". Il difetto sta nella mancanza di radicalità del suo radicalismo. Egli conserva, anche all'epoca della *Krisis*, l'ideale di una scienza rigorosa (cfr. ivi, p. 169) ed è ossessionato (come, peraltro, lo sarà per altri versi Heidegger) dal problema del fondamento unico e ultimo. A questo proposito è stato osservato: «La purezza che la fenomenologia include nel suo nome non sarebbe "semplicemente quella della riflessione pura", quella resa possibile dalla riduzione fenomenologica, ma anche la purezza nel senso dell'*apriori*. La dottrina husserliana della fenomenologia come scienza *di essenze*, la dottrina della "riduzione eidetica", come egli talvolta anche la chiama, è connessa nel modo più intimo con la sua concezione di una tale conoscenza pura, a priori. E questa concezione è a sua volta influenzata dal modo di pensare matematico, così come Husserl lo concepiva. Seguendo un poco questi nessi perveniamo ad una definizione precisa del *tipo di scientificità* che Husserl perseguiva con la sua fenomenologia» (R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, tr. it. cit., p. 107). Husserl, pertanto, non vede come l'ideale di una scienza obiettiva contro cui si dirige la sua critica (giustamente intesa a salvaguardarne la legittimità, entro i suoi limiti, compresa) non è che l'inevitabile sviluppo di un più originario riduttivismo che appartiene radicalmente al *lógos* occidentale. Ne è una prova la sua diffidenza verso gli esistenzialismi e cioè verso una linea di pensiero che dal socratismo, a Pascal a Kierkegaard, pur con notevole problematicità, ha rappresentato il contromovimento immanente allo sviluppo del *lógos* riduttore. Non a caso, alla fine della *Krisis*, si fa ritorno al nodo gordiano dell'ambivalenza e della polemica logica interna al pensiero husserliano. Tutto ciò a cui mira il procedimento metodico, sebbene radicalizzato da un essenziale approfondimento tematico, è un *pattern* di strutture essenziali. «Soltanto circoscrivendo, nell'autoconsiderazione egologica, la mia sfera originale (quella della "primordialità"), ed esplicitando nel suo intreccio sintesi intenzionali, e soltanto sospendendo metodicamente la validità di tutte le mie entropatie, attraverso una specie di epoché nell'epoché, e conservandole soltanto come entropatie mie, io attingo le *strutture essenziali* di una vita originale» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, tr. it. cit., p. 278. Corsivo nostro). Per cui, alla fine, tutto dipende dal modo di intendere l'*eidos*. Uno di essi è quello lumeggiato da Paci nell'introduzione alla *Krisis*, secondo cui esso starebbe ad indicare «la verità infinita, la totalità infinita» che «si dà all'uomo come visione» (E. PACI, *Introduzione* a *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 12) e che risulta armonizzaabile con una visione ermeneutica dell'esperienza; l'altro è quello di un sistema dottrinario di strutture

così come non potrà mai appagarsi della propria origine. Essa si dà come incessante movimento di interrogazione che è, nel contempo, elaborazione della propria domanda e di sé in quanto soggetto che la porta. Scrive Ricoeur: «In che senso lo 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 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 in nostro contributo. Ora l'ideale di una fondazione intuitiva è quello di una interpretazione che, ad un certo momento, diventerebbe visione. Questa ipotesi è quella che Gadamer chiama la "mediazione totale". Solo una mediazione totale sarebbe equivalente ad una intuizione ad un tempo prima e ultima. La fenomenologia idealista può dar corpo alla sua pretesa di fondazione ultima solo facendo propria la rivendicazione hegeliana del sapere assoluto, secondo un modulo non più speculativo ma intuitivo. Ora, l'ipotesi stessa della ermeneutica filosofica è che l'interpretazione è un processo aperto che nessuna visione può concludere»[76].

Mediare, in questo senso, non vuol affatto dire trovare una via di mezzo, ma trovare e percorrere un'altra via. Come abbiamo visto, l'attraversamento dell'opera husserliana non si è ridotto ad una cernita di alcuni elementi positivi, e all'esclusione di altri elementi negativi, ma in una radicale trasfigurazione del senso dell'impresa fenomenologica. Lo stesso si dovrà dire dei successivi incontri. Solo così, potremmo, al termine di questa disamina di un'opera straordinariamente frammentaria e discontinua fino allo sconcerto, trovare la radice costantissima che la anima.

Se, ora, spostiamo l'attenzione dall'intenzionalità alla sua rifigurazione, dobbiamo rilevarne il carattere dialettico, non solo nello svelare l'interno dinamismo dell'intenzionalità, ma anche nell'operare la transizione strutturale verso la dialettica *appartenenza-distanziazione*.

Tutte le considerazioni svolte dovrebbero metterci in grado di comprendere il significato dell'attraversamento husserliano operato da Ricoeur, la distanza nella prossimità che ha caratterizzato il rapporto del Nostro con la speculazione del filosofo moravo. In effetti, pur riconoscendo che Husserl appartiene alla stessa tradizione riflessiva alla quale Ricoeur stesso si riconosce appartenere, bisogna osservare che la riflessione quale la intende Ricoeur significa *mediazione, via lunga* attraverso i segni da cui ci si lascia istruire, sforzo di esplicitazione-elaborazione del senso manifestato da tali segni e, pertanto, irriducibile ad un

dal significato univoco e obiettivo. Ci sembra che Huserl non si sia mai deciso tra queste alternative.

[76] P RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 46.

ritorno idealistico su di sé, inteso come immediata visione nell'immanenza a cui si riduce, secondo il Nostro, il movimento riflessivo husserliano.

Lo stesso si può dire del concetto di *riduzione*. C'era, in effetti, già in Husserl un senso della riduzione che non implicava una necessaria compromissione con posizioni speculative (idealismo, realismo, ecc), ma che virava decisamente in direzione di una fungenza metodica, come ebbe a vedere Merleau-Ponty. Secondo questo significato, ridurre non significa, anzitutto, riportare una cosa ad un'altra, risolvendovela, ma "prendere distanza". Quindi, vi era un senso della riduzione che legittima la ripresa interpretante che ne fa Ricoeur. Ma anche reinterpretato in un senso prettamente metodico, e quindi facendo astrazione dalle implicazioni idealistiche che esso aveva in Husserl, bisogna dire che tale concetto è volto da Ricoeur in tutt'altra direzione. In Ricoeur, infatti, la distanziazione che prende il posto della riduzione, non è tanto la precondizione di un *vedere meglio*, anzi di un *vedere puro nella pura immanenza*, ma di una esplicitazione-elaborazione del senso che si annuncia in direzione di ulteriorità impreviste e, proprio per questo, significative dell'umano. In tal senso, la presa di distanza viene ad essere la sorgente metodica di una produzione di senso, più che la condizione per la ricognizione di un nucleo di senso già eternamente e strutturalmente incluso nell'orizzonte esperienziale. Non si tratta solo di togliere un velo affinché quanto si cela si renda visibile, ma di liberarsi dai ceppi che impediscono la costruzione di un "altro mondo" e l'avvento di un "altro senso". Distanziarsi è sciogliere le catene del dato: dato del testo; dato del contesto; dato psicologico dell'autore nel suo contesto sempre attivo al fondo del testo; datità dello stesso soggetto interpretante sempre portato al testo dai e attraverso i suoi contesti, ma che deve a sua volta lasciarsi spossessare e diventare discepolo del testo. Senza che, d'altra parte, tale liberazione si configuri con un gesto assoluto e fondatore, quanto piuttosto come una prosecuzione, un prolungamento, un'intensificazione del nostro rapporto di appartenenza[77].

[77] Troviamo una singolare solidarietà tra l'impostazione ricoeuriana della dialettica *appartenenza-distanziazione*, e il nesso posto da Merleau Ponty tra soggettività e temporalità. Il tempo non è, infatti, un attributo della soggettività, ma una sua dimensione strutturale: «dobbiamo quindi considerare il tempo in se stesso, e seguendo la sua dialettica interna saremo indotti a rimaneggiare la nostra idea del soggetto» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit., pp. 526-27). Il tempo non è un fluire autonomo, come il flusso del fiume eracliteo, ma nasce dal mio rapporto con le cose, dalla mia adesione al mondo, esso è il mio essere in quanto essere al mondo. Il tempo sgorga dalla tensione interna di tale rapporto primordiale e antepredicativo. Esso *è* la tensione costitutiva di tale rapporto: «Il passato non è quindi passato, né il futuro futuro. Esso esiste solo quando una soggettività viene a rompere la pienezza dell'essere in sé, a delinearvi una prospettiva, a introdurvi il non essere. Un passato e un avvenire scaturiscono quando io mi protendo verso di essi» (ivi, p. 538). È per questo che ogni sintesi attiva è espressione di una sintesi passiva, che ogni sintesi di identificazione è espressione di una sintesi di transizione. «Parlando di sintesi passiva —continua Merleau-Ponty—, si voleva dire che il molteplice è penetrato da noi e che, ciononostante, non siamo noi a effettuarne la sintesi. Orbene, per la sua stessa natura, la temporalizzazione soddisfa a queste due condizioni: infatti, è manifesto che io non sono l'autore del tempo, così come non lo sono dei battiti del mio cuore, e che non sono io ad assumere l'iniziativa della temporalizzazione; io non ho scelto di nascere e, una volta che sono nato, il tempo defluisce attraverso di me qualsiasi cosa io faccia. Eppure questo sgorgare del tempo non è un semplice fatto che subisco, io posso trovare nel tempo un ricorso

Vedremo più avanti, nel corso del confronto con Gadamer, come tutto ciò non significhi perdita di normatività del testo-oggetto, ma sviluppo di un più complesso, dinamico e proiettivo concetto di oggettività: «Pensare di più per comprendere meglio» suona il noto adagio ricoueriano.

In definitiva la non-riduttività dell'approccio ricoeuriano alla fenomenologia rivela la capacità di mantenere in equilibrio dinamico e non riduttivo la duplice esigenza che potremmo chiamare della *veemenza ontologica* e della istanza critico-metodica[78]. Infatti, la *logica* da cui nasce l'idea di una *fenomenologia ermeneutica*, comincia già a palesarsi come una logica che attinge al concetto heideggeriano di verità, che, tuttavia, cerca di mediarlo con un'attitudine metodico riflessiva, rivelando così una vocazione alla mediazione dialettica intesa non come *reductio ad unum* delle polarizzazioni, ma come capacità di trarre vantaggio dalla tensione dialettica al fine di produrre un nuovo senso.

Questo ci pare il senso emergente dall'attraversamento ricoeuriano dell'opera di Husserl, e ci pare valido sia per descrivere il movimento generale del procedere ermeneutico, sia il suo applicarsi, in questo caso, all'opera di Husserl per ricavarne un avanzamento ermeneutico dell'analisi critico-metodica. Questa logica, a sua volta, affonda le sue radici in una visione tensionale e dialettica dell'umano, sempre teso tra adesione partecipativa e distacco critico, e orientata ad una indagine esplorativa delle possibilità dell'umano di ricreare il senso della propria esistenza, più che ad un'analisi esplicativa delle strutture eternalistiche che dovrebbero supportarlo o fondarlo. Questa logica, proprio per il suo carattere tensionale e dialettico e persino nelle sue esitazioni ed ambivalenze, si pone come adeguata all'oggetto-soggetto al quale è costantemente orientata e alle sorgenti di senso che la motivano. *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* come Ricoeur ama ripetere sulle orme di Maine de Biran.

---

contro il tempo stesso, come accade in una decisione che mi impegna o in un atto di fissazione concettuale. Esso mi strappa da ciò che stavo per essere, ma contemporaneamente mi dà modo di cogliermi a distanza e di realizzarmi come io. Ciò che chiamiamo passività non è la recezione in noi di una realtà estranea o l'azione causale dell'esterno su di noi: è un investimento, un essere in situazione, prima del quale noi non esistiamo, che continuamente ricominciamo e che è costitutivo di noi stessi. Una "spontaneità acquisita" una volta per tutte e che "continua ad esserlo in virtù di tale acquisizione", è precisamente il tempo ed è precisamente la soggettività» (Ivi, pp. 545-46). È in questo nostro modo di essere temporale, che si comprende come ogni nostro aderire, possa essere un distanziarsi, ogni nostro distanziarsi, il segno dell'adesione più profonda. «L'atto che riunisce —scrive ancora Merleau-Ponty— in pari tempo allontana e tiene a distanza, io non mi tocco se non fuggendomi» (Ivi, p. 522).

[78] Che Ricoeur ci sia effettivamente riuscito potrà a lungo essere contestato. Ma una contestazione dovrebbe, perlomeno, porsi nell'ottica di una filosofia che trae programmaticamente vantaggio dalla propria fragilità, frammentarietà, e, in definitiva, per usare ancora un'espressione di Merleau-Ponty, dalla propria *ambiguità.*

Capitolo II

DAL CIRCOLO ERMENEUTICO ALL'ONTOLOGIA INDIRETTA. LA LETTURA RICOEURIANA DI HEIDEGGER

2.1 Heidegger: un incontro decisivo e problematico.

Ricoeur stesso ci informa dei suoi primi approcci con l'opera heideggeriana. Si è verso la metà degli anni '30, quegli stessi anni che avevano visto gli incontri fondamentali con Mounier e Marcel, da una parte e, dall'altra, con Husserl: «Nei quattro anni che precedettero la guerra, imparai il tedesco, proseguii la lettura di Husserl e cominciai la lettura di *Sein und Zeit* (il capolavoro di Heidegger doveva restare senza traduzione francese per molti decenni!)»[1]. Ci fu, poi, la parentesi della guerra che fornì a Ricoeur l'occasione per approfondire con Mikel Dufrenne l'opera di Jaspers, ma anche per riprendere la lettura di Heidegger: «ma Karl Jaspers non fu il solo ad occupare il mio ritiro forzato di cinque anni; ripresi con grande accuratezza la lettura di Heidegger, che non riuscì tuttavia ad attenuare, per lo meno in quel momento, l'ascendente che Karl Jaspers esercitava su di noi. Purtroppo, questo non sarà più vero negli anni cinquanta ed oggi lo rimpiango molto»[2].

Questo brano è di grande importanza dal punto di vista storiografico, perché fissa con molta precisione il momento in cui Heidegger, da lettura fugace, diventa punto di riferimento costante della riflessione ricoeuriana. Gli anni cinquanta sono, infatti, gli anni in cui Ricoeur porta avanti il suo progetto antropologico, oltre i limiti dell'eidetica de *Le volontaire et l'involontaire*, e quindi verso quell'empirica che costituirà il campo di elaborazione di *Finitude et culpabilité.* In altri termini, il dialogo serrato con Heidegger comincia a maturare a mano a mano che, col passaggio all'ermeneutica, venivano sempre più in primo piano i motivi di insufficienza del procedere husserliano.

Non vi è dubbio che nell'attrarre il giovane Ricoeur verso Heidegger, fossero le letture prevalentemente antropologiche ed esistenziali che si fecero in Francia di *Sein und Zeit*, e sulle quali, più tardi, lo stesso Ricoeur tornerà criticamente. Ma sicuramente, lo stesso Ricoeur era attratto dall'opera di Heidegger, perché, al di là delle letture e delle appropriazioni che se ne potevano fare entro il quadro di una filosofia militante, essa assecondava quell'esigenza di concretezza del discorso filosofico che costituiva il filo conduttore del suo stesso itinerario di pensiero. Dal nostro punto di vista, è sul senso di questo motivo di fondo che venne

[1] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit. , p. 30.
[2] Ivi, p. 31.

articolandosi tutto il complesso atteggiamento di Ricoeur nei confronti del grande maestro di Friburgo. Entrambi perseguivano un approfondimento dell'opera di Husserl che ne valorizzasse l'istanza intenzionale senza cadere nelle secche della riduzione idealistica. Del resto, questo fu il motivo di fondo di gran parte delle riprese di Husserl specie in ambito francese. Si pensi, prima tra tutte, all'opera di Merleau-Ponty a cui, tra l'altro, si deve far risalire quella connessione tra l'opera di Husserl e quella di Heidegger che segnerà in modo indelebile tutto la parabola della fenomenologia francese[3].

È noto come lo sviluppo di tale esigenza di concretezza sia maturato nell'opera di Heidegger, determinando la rottura col suo maestro[4]. Fin dai suoi primi scritti, Heidegger aveva mostrato di aver recepito, in polemica con lo psicologismo, la distinzione husserliana tra la sfera ideale, propria del senso, e la sfera psichica, propria dei vissuti temporali in cui il senso viene colto. Ma si era anche subito posto il problema di un'estensione dell'idealità dell'essere dalla sfera logica alla sfera dei contenuti pratici dell'esperienza e, a questo connesso, quello di trovare un più originario legame tra le due dimensioni (ideale e psichica) che Husserl avrebbe lasciato sussistere, l'una accanto all'altra, salvo, poi, cercare di gettare tra esse un ponte che le ricollegasse. «Il problema dell'ente —faceva notare Heidegger— che non getta un ponte sul baratro aperto tra i due regni ma rende possibili, posto che sia legittimo intenderlo in questo modo, i due modi d'essere, mostrandoli nella loro *originaria unità*, è stato in questa forma evitato da Husserl; egli si chiede, invece, nell'ambito dello psicologismo e anche nel modo che da esso discende, che cosa faccia sì che lo psichico sia inteso come rapporto tra reale e ideale. Egli mantiene quindi in via preliminare la distinzione per porsi poi il problema della struttura fondamentale dello psichico, ossia di quel che noi in particolare chiamiamo rappresentare, riconoscere, prendere posizione»[5]. Heidegger vedeva, inoltre, nella distinzione di due sfere d'essere, il permanere e, anzi, l'approfondirsi nel pensiero husserliano della dicotomia soggetto-oggetto che conduceva inevitabilmente a pervertire il senso aperturale

[3] All'inizio di *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty, nell'evidenziare la tensione interna all'opera husserliana tra proposito puramente descrittivo e istanza genetico-costruttiva, osservava: «Si vorranno rimuovere queste contraddizioni distinguendo la fenomenologia di Husserl da quella di Heidegger? Ma tutto *Sein und Zeit* è uscito da una indicazione di Husserl e in ultima analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. cit., p. 15). A Merleau-Ponty si può anche ascrivere quella tendenza della fenemenologia francese ad inscrivere nel campo fenomenologico temi ed elementi tratti da altri orientamenti culturali: dalla psicologia della forma alla psicoanalisi, dal marxismo al prospettivismo nietzscheano, dalla letteratura di un Proust alla pittura di un Cézanne. È certo che tale tendenza ad una certa ibridazione di istanze teoriche non facilmente amalgamabili, finalizzata ad una mutua fecondazione e ad una più profonda decifrazione del fenomeno umano, sia presente anche in Ricoeur e sia uno dei caratteri distintivi della sua opera.

[4] Sul rapporto tra Heidegger e Husserl e, più in generale sul problema della fenomenologia in Heidegger si può vedere: F. VOLPI, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», IV, 1984, pp. 125-162; C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, Dedalo 1984.

[5] M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, a c. di U.M. Ugazio, Milano, Mursia 1986, p.63.

dell'intenzionalità in strumento per la riedificazione di un idealismo di sapore neokantiano, in cui il senso del mondo, già sempre posto sotto l'indice dell'oggettività, si costituisce all'interno della coscienza. In Husserl, la coscienza viene ad essere «quel sapere che non si riferisce solo a ciò che è percepibile sensibilmente, agli oggetti empirici, bensì anche a ciò che rende possibile l'esperibilità degli oggetti, cioè la loro oggettualità. L'oggettualità degli oggetti, vale a dire l'essere dell'ente, è orientata alla coscienza»[6]. In tal modo, Husserl avrebbe ridotto il senso d'essere dell'ente alla coscienza costituente ed obiettivante; di contro, bisognava riconoscere che il vero trascendentale orizzonte costituente è il mondo come campo di significati in cui già sempre il sé si trova costituito.

Occorreva dunque reinterpretare radicalmente il concetto di intenzionalità per farne il vettore di quel legame originario tra sé e il mondo che Husserl avrebbe, fin da subito, perso di vista per l'inflessione obiettivistica e logicistica di cui rimane prigioniero il suo pensiero. Husserl aveva avuto il merito, secondo Heidegger, di aver confutato l'idea psicologistica per cui noi avremmo anzitutto a che fare con immagini e non piuttosto con l'ente. Questo il senso dell'husserliano *andare alle cose stesse*. Ora si trattava di spiegare la radice di questo *andare verso*. «L'intenzionalità è forse caduta dal cielo?»[7] si chiedeva Heidegger fin dagli anni di Friburgo. L'intenzionalità come *dirigersi verso* di una coscienza costituente, doveva essere trasformata nell'*essere sempre riferito-a* costitutivo della coscienza. Se ciò che ci si manifesta anzitutto non è un'immagine della cosa, ma la cosa stessa, nel suo senso d'essere (questa penna, questo foglio, questa finestra, ecc), nella loro funzione possibile per noi, non è perché l'atto noetico coscienziale conferisca un senso ad un materiale dato, ma perché l'uomo è già sempre *presso* un mondo come totalità di rimandi tra una molteplicità di significati pratici. È così che noi abbiamo un mondo entro cui appare per noi un ente nel suo senso d'essere, cioè nella sua funzione d'uso entro tale contesto[8]. In tal modo, l'intenzionalità «si rapporta certamente all'ente stesso e, in questo senso, è un atteggiamento onticamente trascendente, ma *non costituisce* originariamente questa relazione-a, la quale è piuttosto fondata sull'essere-presso... un ente. Questo essere-presso, secondo la sua possibilità intrinseca, è di nuovo fondato

[6] Id., *Seminari di Zollikon*, tr. it. a c. di A. Giugliano e E. Mazzarella, Napoli, Guida 1991, pp. 225-26.
[7] Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. a c. di M. De Carolis, a c. di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1990, p. 161.
[8] A questo proposito si legge in *Sein und Zeit*: «L'"in-vista-di-cui" significa un "per", questo un "a che", l'"a che" un "presso-che" del lasciar appagare e questo un "con che" dell'appagatività. Questi rapporti sono fra di loro connessi in una totalità originaria; essi sono ciò che sono in quanto significano ciò in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere se stesso: il suo essere nel mondo. La totalità di rapporti di questo significare è ciò che noi indichiamo col termine *significatività*. Essa esprime la struttura del mondo, ossia ciò "in cui" l'Esserci, in quanto tale, già sempre è. *L'Esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità); questo ente, in tal modo, si dà a conoscere nella sua inseità*» (Id., *Essere e tempo*, § 18; tr, it. cit., pp. 116-17).

sull'esistenza»[9].

Il fatto che Husserl non avesse mai sospettato queste implicazioni del concetto di intenzionalità, avrebbe, secondo Heidegger, privato il suo pensiero di una reale adesione alla concretezza storica e culturale dell'esperienza umana. Infatti, il mondo, in cui già sempre l'uomo si trova, è, per Heidegger, un'apertura di senso sempre storicamente determinata e relativa, che costituisce l'orizzonte antepredicativo entro cui si sviluppano gli stessi concetti e relazioni logiche. Un orizzonte che l'uomo non può dominare, perché non lo costituisce, e che pertanto non gli è mai totalmente trasparente. Di contro, per Husserl, il mondo è il campo dell'*esperienza pura*, costituito da una serie di strutture invariabili accessibile alla descrizione eidetica, a prescindere da ogni considerazione per la latitudinalità storica, geografica e culturale in cui l'essere che fa esperienza si trova collocato. Era senz'altro l'ideale di scientificità rigorosa ad impedire a Husserl di apprezzare l'esigenza di concretezza fatta valere dal suo allievo e a liquidarla con giudizi taglienti come il seguente: «nulla da spartire con questo senso profondo heideggeriano, con questa geniale non scientificità [...] la critica manifesta e implicita di Heidegger si basa su grossolani fraintendimenti»[10]. Non meno liquidatorio il giudizio heideggeriano secondo cui ad Husserl «mancava ogni vivente rapporto con la storia»[11]. Tuttavia, come si è già avuto modo di sottolineare, più che una storia di incomprensioni e di reciproche scomuniche in autentico stile germanico, questa del rapporto tra Husserl e il più famoso dei suoi allievi, va letta come l'esito inevitabile e, quasi, il destino inscritto nella natura stessa ambivalente della fenomenologia.

Tornando, ora, a Ricoeur, si può dire che proprio su questo terreno della concretezza, sul vivo senso dell'opacità della coscienza e della latitudinalità storica, Ricoeur doveva trovare in Heidegger un interlocutore stimolante e, in un certo senso, ineludibile. Se Ricoeur non ha mai perso di vista —lo abbiamo visto nel precedente capitolo— la radice unitaria della fenomenologia husserliana e dell'ermeneutica heideggeriana, indicandola nel nucleo speculativo della *dottrina della significazione* che, in effetti, abbiamo visto essere il punto di partenza della riflessione heideggeriana, d'altra parte, egli doveva scoprire, col maturare della sua indagine, che solo lo sviluppo heideggeriano della fenomenologia poteva offrire un più adeguato sfondo interpretativo ai suoi propri problemi di fondo. Così, mentre l'analisi empirica andava palesando l'opacità del Cogito e la necessità di una riflessione concreta che decifrasse il linguaggio della colpa, i concetti cardine di *simbolo* e di *ermeneutica* cominciavano a

[9] Id. *Principi metafisici della logica*, tr. it. a c. di G. Moretto, Genova, il melangolo 1990, p. 159.
[10] Cfr., E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, a c . di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1950, p. XXII.
[11] Cfr. M. HEIDEGGER, *Protocollo seminariale* in *Tempo ed essere*, tr. it. a c. di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1980, p. 148.

delinearsi e a circolare, per dir così, in un senso heideggeriano. Che l'uomo si trovi già sempre alle prese con un universo simbolico che ne esprime il fondo della coscienza colpevole era una convinzione che incontrava, con una essenziale prossimità, le analisi heideggeriane. Si cominciava così a delineare il circolo ermeneutico ricoeuriano che sarebbe rimasto un elemento costante della sua successiva riflessione.

Ma il confronto con Heidegger divenne via via più pressante nel corso degli anni '60. *Il conflitto delle interpretazioni* è il resoconto di tale dibattito, in cui Heidegger (o l'heideggerismo francese se si preferisce) diventa l'obiettivo di una polemica che si estende allo strutturalismo e alla psicoanalisi, orientamenti accomunati da un convergente intento di contestazione della tradizione riflessiva e del *Cogito* che ne costituiva il sigillo e il nucleo permanente. Ricoeur non si sottrarrà alla sfida che lui stesso definirà "semiologica", ma, secondo il suo stile, ingaggerà un dialogo serrato con i contestatori del *cogito*. Tra l'altro, come avrà modo di ricordare Olivier Mongin[12] in una sua ricostruzione di quella stagione ricoeuriana, questo impegno critico-dialogico nel quale, probabilmente, Ricoeur vedeva l'occasione di prolungare quel filosofare militante di cui gli avevano fornito il modello i Marcel e i Mounier, unito agli eventi di Nanterre del '68, contribuirà non poco a emarginarlo dal *milieu* della filosofia francese; emarginazione solo in parte compensata da una tardiva riabilitazione.

L'heideggerismo fornì senz'altro a Ricoeur l'occasione per una valutazione più pacata e profonda dell'opera heideggeriana che confluì in una radicale reinterpretazione del pensiero heideggeriano. Heidegger continuava certamente ad essere un punto di riferimento per molti aspetti ineludibile per chi volesse inserirsi nell'orizzonte ermeneutico. A lui andavano riconosciuti meriti immensi da questo punto di vista, ma, ciononostante, il suo pensiero presentava alcuni aspetti che venivano emergendo (anche man mano che si prendeva visione degli inediti) come incompatibili col progetto ricoeuriano che si poneva sulla linea di prolungamento della tradizione riflessiva esistenzialista e personalista.

Con la nostra indagine cercheremo, anzitutto, di evidenziare i nuclei del pensiero heideggeriano che Ricoeur ritiene essenziali al costituirsi di una filosofia ermeneutica e che, a tale titolo, possono essere considerati come nuclei che entrano in via permanente nello sviluppo della riflessione del Nostro; faremo, quindi, venire in primo piano le preoccupazioni e le riserve critiche che la recezione del pensiero heideggeriano suscita in Ricoeur, cercando di evidenziare le loro motivazioni; questo ci darà modo di sviluppare una nostra interpretazione della lettura ricoueriana di Heidegger che si salda con la nostra più generale interpretazione di Ricoeur stesso; infine, cercheremo di evidenziare come questo passaggio attraverso Heidegger

[12] Cfr. O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil 1994, pp. 17-21.

abbia fatto avanzare la nostra comprensione dei caratteri della "logica ermeneutica" ricoeuriana.

2.2. Heidegger e Ricoeur: la verità come circolo. I motivi heideggeriani del pensiero ricoeuriano.

La prima constatazione che deve fare chi si accinge ad affrontare il problema del rapporto tra Heidegger e Ricoeur, è che, nonostante il pensiero heideggeriano costituisca un punto di riferimento costante e pervasivo per la riflessione ricoeuriana, non esiste una lettura sistematica dell'opera heideggeriana da parte di Ricoeur. E questo è dovuto alla frammentarietà che costituisce lo stile filosofico ricoeuriano che determina il distribuirsi dei suoi confronti dialogici con i vari autori, sempre sotto il segno di un problema pressante, di una tematica da mettere a fuoco o da chiarire, di un concetto da esplicitare, mai (salvo, forse, il saggio su Freud e gli scritti su Marcel e Jaspers) come ricostruzione globale dell'opera con cui si confronta. Ciononostante, disponiamo di alcuni testi in cui Ricoeur riassume alcuni nuclei del pensiero heideggeriano che ritiene di cruciale importanza per lo sviluppo di una ermeneutica filosofica. Oltre a *Logica ermeneutica?*, di cui già abbiamo parlato, si tratta di alcuni saggi raccolti in *Du texte à l'action* e ne *Le conflit des interprétations*. Questi testi, pur corrispondendo a fasi diverse dell'evoluzione del progetto ricoeuriano, svolgono una tematica unitaria che potrebbe essere posta sotto il titolo di *una recezione critica dell'ermeneutica heideggeriana*.

Alla luce di questi testi, si può dire che, secondo Ricoeur, i meriti incontestabili di Heidegger consistono grosso modo:

a) nell'aver dato da pensare un nuovo concetto di verità;

b) nella riformulazione del classico *circolo ermeneutico* come carattere costitutivo di ogni comprendere; questa reinterpretazione heideggeriana del circolo ermeneutico come struttura del comprendere (*Verstehen*) che insieme con la situazione affettiva (*Befindlichkeit*) e coi suoi correlati dell'*essere-nel-mondo* e dell'orizzonte inglobante della cura (*Sorge*), costituisce l'esistenziale fondamentale, risulta di particolare importanza, agli occhi di Ricoeur, nella misura in cui viene a svolgere un'essenziale funzione terapeutica contro ogni obiettivismo, di cui finiva per cadere vittima lo stesso Husserl, e contro ogni riduzione idealistica ad un cogito autocentrato e autotrasparente; tale funzione decentrante e disobiettivante risultava particolarmente congeniale a quel ripensamento critico della filosofia riflessiva a cui Ricoeur intendeva offrire il suo contributo;

c) nell'aver consentito, mediante l'ontologia della comprensione, il compimento del processo di deregionalizzazione dell'ermeneutica e, conseguentemente, la sua universalizzazione come

filosofia ermeneutica. Tale processo, infatti, evolve secondo una linea di sviluppo che porta l'ermeneutica, che in un primo tempo si riduce ad un insieme di regole applicate a certe categorie di testi, a divenire, con Schleiermacher e Dilthey, teoria generale del comprendere e, infine, filosofia ermeneutica radicata nel comprendere stesso inteso, però, non come funzione gnoseologica, ma, anzitutto, come modo fondamentale di essere dell'uomo. L'uomo, infatti, esiste come essere che comprende, svolgendo una interpretazione che non è che lo sviluppo, esplicitazione e articolazione (noi diremmo *elaborazione*) di una fondamentale *precomprensione* intesa come rapporto originario di coimplicazione di essere, mondo e uomo.

Si tratta, come si può già intuire, di tre elementi strettamente connessi nel tessuto della speculazione heideggeriana e nella stessa modulazione che ricevono nell'evolvere del pensiero ricoeuriano. Ciascuno di questi elementi poteva, debitamente riformulato e spogliato di alcuni aspetti decettivi che vi erano implicati, essere riassunti nel progetto di una riformulazione della filosofia riflessiva. Tutti e tre costituivano, nel contempo, un'opportunità e un rischio per tale filosofia nel senso in cui Ricoeur veniva concependola. Vediamo, anzitutto, di tematizzarli brevemente e di abbozzarne un primo significato.

Partirei senz'altro dal nuovo senso della verità che viene dischiuso dalla speculazione heideggeriana. Sappiamo della fondamentale connessione che questo tema assume in Heidegger col complesso delle altre questioni che lui ritematizza e reinterpreta: essere, mondo, uomo, ecc. Sappiamo anche dell'evoluzione che il concetto assume nell'opera di Heidegger più nel senso di una progressiva esplicitazione di un'intuizione originaria, che come una serie di successive conversioni o trasformazioni concettuali. Dalla verità come esplicitazione del progetto gettato, in *Sein und Zeit*, solidale con l'esistenzialità del *comprendere* e dell'*essere-nel-mondo*, alla verità come svelarsi-occultarsi dell'essere nella "storia della metafisica", alla verità, infine, come storicizzante apertura fondativa dell'essere nelle esperienze rare del poetare, dell'azione fondatrice di stati, del "sacrificio essenziale", ecc.[13]

Ricoeur assume il rinnovamento heideggeriano del senso della verità in una accezione molto vicina a quella raggiunta, dallo sviluppo della tematica, in *Sein und Zeit*. Questo privilegio di *Sein und Zeit* rispetto alle altre opere, soprattutto a quelle del periodo posteriore alla cosiddetta *Kehre*, costituisce una costante della lettura ricoeuriana di Heidegger. Essa dipendeva, a nostro avviso, da due motivi di fondo: da un lato, Ricoeur era convinto della profonda continuità di Heidegger I e di Heidegger II, come talora egli si esprime[14]; d'altra

[13] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, tr. it. a c. P. Chiodi, Firenze, La Nuovo Italia 1968, p. 46.

[14] Va detto che in ciò concorda, ormai, la critica heideggeriana più autorevole. Personalmente resto convinto che le cose non siano affatto così semplici come tale lettura le rappresenta. Io vedo, certamente, tale continuità, ma vedo anche, nel modo in cui essa si sviluppa, l'acuirsi di uno degli elementi dell'ambivalenza fondamentale all'interno della quale ancora si muove *Sein und Zeit*. Comunque stiano le cose, non è qui in gioco

parte, i temi più propriamente inscrivibili nella progettata riforma della filosofia riflessiva erano quelli trattati in *Sein und Zeit*; per cui, in forza dell'asserita continuità, si poteva far leva su Heidegger I per l'affinità e congenialità dei temi trattati, senza per questo far torto al senso di fondo di Heidegger II.

Facendo leva su *Sein und Zeit*, dunque, Ricoeur tematizza il concetto heideggeriano di verità come emergente in aperta antitesi rispetto al concetto tradizionale di verità: «Sorge così un nuovo concetto di verità, non più definito dai caratteri della proposizione, ma dalla capacità disvelante implicita nel rapporto tra comprensione e situazione»[15]. Questo concetto, evidentemente, si connette strettamente in Heidegger col carattere di progetto gettato proprio del *Dasein* e con la dinamica del comprendere e della situazione affettiva. La *verità*, infatti, secondo il dettato del § 44 di *Sein und Zeit* intitolato significativamente *Esserci, apertura e verità*, è lo scoprirsi del senso d'essere dell'ente nell'apertura dell'Esserci come essere-nel-mondo. «Che un'asserzione *sia vera* —scrive Heidegger— significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, manifesta, "lascia vedere" l'ente nel suo essere-scoperto. *Esser-vero (verità*) dell'asserzione significa *essere-scoprente*. La verità non ha quindi la struttura dell'adeguazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l'oggetto). Ma l'essere-vero nel senso di esser-scoprente è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell'essere-nel-mondo. Questo fenomeno, in cui ravvisiamo la costituzione fondamentale dell'Esserci, è il *fondamento* del fenomeno originario della verità»[16].

In tal modo, lo scoprirsi del senso d'essere dell'ente, non potrà che avvenire secondo la modalità del *comprendere* come modo d'essere fondamentale di quell'essere, l'Esserci, per cui si dà l'apertura. «Lo scoprire è un modo di essere dell'essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggente ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, è uno scoprimento dell'ente intramondano. Questo si fa allora scoperto. In quanto tale, è "vero" in un senso secondo. Primariamente "vero", ossia scoprente, è l'Esserci»[17]. E ancora: «Le radici della verità dell'asserzione risalgono quindi all'apertura della comprensione»[18]. In tal modo se la verità ha il senso dello scoprente aprirsi del senso d'essere dell'ente secondo la modalità della comprensione, essa avrà i tratti propri della comprensione, che è di articolarsi come interpretazione. Sicché la verità è questo scoprente articolarsi della comprensione come interpretazione-esplicitazione del senso d'essere dell'ente nel *ci* dell'Esserci in quanto essere-

---

l'interpretazione di Heidegger, ma ciò che di essa può essere utile ad una migliore comprensione dell'itinerario ricoeuriano.

[15] P. RICOEUR, *Logica ermeneutica*, cit., p. 67.

[16] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. cit., p. 269.

[17] Ivi, p. 271.

[18] Ivi, p. 274.

nel-mondo come Cura. «La struttura della Cura —scrive, ancora, Heidegger—, in quanto *avanti-a-sé* (esser-già-nel-mondo) come esser-presso l'ente intramondano, porta con sé l'apertura dell'Esserci. È *con* questa e *in virtù* sua che c'è lo scoprimento; il che significa che, con l'*apertura* dell'Esserci, è raggiunto il fenomeno più *rigorosamente originario* della verità. Ciò che fu precedentemente detto riguardo alla costituzione esistenziale del Ci e relativamente all'essere quotidiano del Ci, concerneva nient'altro che il fenomeno più originario della verità. Poiché l'Esserci *è* essenzialmente la sua apertura, in quanto in se stesso apre e scopre; esso è quindi essenzialmente "vero". L'Esserci è "*nella verità*"»[19].

La verità assume, in tal modo, conformemente alla struttura del comprendere evidenziata al § 32 di *Sein und Zeit*, un carattere di sviluppo, di esplicitazione ed elaborazione: è appunto verità ermeneutica e non adeguatezza di un concetto ad una cosa: concetto derivato di verità che dipende da un certo modo di progettarsi dell'esserci proprio dell'epoca metafisica, nella quale si dispone concettualmente l'opposizione soggetto-oggetto all'insegna della semplice presenza[20]. Ora, questo carattere progettuale-proiettivo della verità, unito e strettamente solidale con il senso di un comprendere che non è mai saturabile, in quanto fondato su una relazione originaria che è la *precomprensione*, poteva ben essere integrato con il senso di una riflessione concreta in cui il *Cogito* non si possiede mai, ma costantemente ripropone il proprio sforzo di riappropriazione attraverso una interpretazione dei segni che esso stesso lascia di sé nel mondo e in cui si oggettiva. Il senso di una verità ermeneutica come articolazione-esplicitazione di un progetto era, quindi, solidale col progetto di una verità come *elaborazione di sé* che Ricoeur veniva, a nostro avviso, sempre più tenacemente articolando[21].

---

[19] Ivi, p. 272.

[20] A tal proposito si osserva, sempre al § 44 di *Sein und Zeit*: «Queste affermazioni divengono comprensibili nella prospettiva dell'interpretazione tradizionale della verità solo se si tiene presente che 1) la verità, intesa come adeguazione, trae la sua origine dall'apertura e precisamente da una sua modificazione particolare. 2) Lo stesso modo di essere dell'apertura conduce lo sguardo a posarsi innanzi tutto su questa sua modificazione derivata e a far sì che essa guidi la esplicitazione teoretica della struttura della verità». Il fatto che l'Esserci sia sempre nella verità, quanto alla sua struttura essenziale, e nella non verità, in quanto tale sua struttura gli appare sempre nell'orizzonte del *Si*, comporta quella dialettica di scoprimento-occultamento che caratterizza il fenomeno della verità. In tale orizzonte l'asserzione stessa diventa un utilizzabile intramondano che si riferisce ad altri utilizzabili intramondani, nel quadro della semplice presenza. Di qui il problema dell'adeguazione. «Il riferimento stesso prende allora il modo di essere della semplice-presenza [...]. L'esser-scoperto di... equivale alla conformità semplicemente-presente di una semplice-presenza (l'asserzione espressa) *a un*'altra semplice-presenza (l'ente su cui verte l'asserzione). Ma quando la conformità è vista solo come relazione fra due semplici-presenze, quando cioè il modo di essere del nesso relazionale viene indistintamente concepito come semplice-presenza, il riferimento si presenta come la semplice presenza di un'adeguazione tra due semplici-presenze. *L'esser-scoperto dell'ente e l'esser-espressa dell'asserzione cadono nel modo di essere dell'utilizzabile intramondano. Ma poiché nell'esser-scoperto in quanto* ESSER-SCOPERTO DI*...persiste il riferimento alla semplice-presenza, l'esser-scoperto (verità) diviene, da parte sua, una relazione semplicemenete presente fra due semplici-presenze* (intellectus *e* res*)*» (Ivi, p. 276 Il corsivo è nel testo).

[21] In Ricoeur, tuttavia, come vedremo meglio più avanti, l'elaborazione implica il passaggio all'oggettività. L'oggettività si trova sul cammino dell'elaborazione: è la via attraverso la quale il soggetto è costretto a passare per riappropriarsi del senso del proprio sforzo e del proprio desiderio di esistere. Se tale sforzo-desiderio costituisce il livello primario del processo di elaborazione, l'oggettività è la via obbligata, il livello secondario,

D’altra parte, l’indicazione dell’emergere di un nuovo senso di verità, viene subito associata ad una riserva critica che risponde all’esigenza di non dissociare il concetto di verità così dischiuso dalle questioni metodiche da cui l’ermeneutica, anche quella heideggeriana, deriva. Pertanto non bisogna perdere il contatto con il *lógos* apofantico contro cui si dispone il nuovo concetto di verità, ma operare una suturazione di secondo grado tra i due discorsi. Se, come dice Heidegger, l’ermeneutica è una specie di fenomenologia, «dicendo fenomenologia si dice *lógos* di ciò che si mostra. Bisogna dunque inquadrare il *lógos* ermeneutico in rapporto al *lógos* apofantico, quello cioè della logica proposizionale. Se il *lógos* apofantico si articola in primo luogo all’interno della proposizione che dice qualcosa in quanto qualcosa, quale rapporto esiste tra l’”in quanto” apofantico e l’”in quanto” ermeneutico che, come si è detto, costituisce il momento dell’interpretazione, che sviluppa e articola il momento della comprensione?»[22]. Ricoeur restò convinto che queste presupposizioni-esigenze soggiacessero alla stessa opera heideggeriana o, almeno, a *Sein und Zeit*, in quanto essa si concepisce ancora come analitica che si articola secondo quelle quasi categorie che sono gli esistenziali. In sostanza Ricoeur[23]:

-accoglie in generale il nuovo senso di verità emergente dall’opera heideggeriana, proponendosene una appropriazione funzionale al proprio progetto;

-vede che l’esigenza di fondo di questo progetto soggiace anche all’opera heideggeriana, il che giustifica il suo intento di riappropriazione;

-ma ritiene che tale esigenza sia occultata dalla strategia complessiva che dirige e struttura la riflessione heideggeriana e dal modo stesso in cui essa si autocomprende.

Questa articolazione di elementi può essere applicata a tutta la lettura ricoeuriana dell’opera heideggeriana. Resta da vedere quali siano gli elementi motivanti di fondo che qui sono in gioco.

In ogni caso, a questo concetto di verità-elaborazione depurato dalle pregiudiziali heideggeriane, Ricoeur rimarrà sempre fedele. Che altro sono la verità narrativa che incontriamo in *Temps et récit* o l’*attestation* di cui si parla in *Soi même comme un autre* se non

---

attraverso cui esso si estrinseca.

[22] P. RICOEUR, *Logica ermeneutica?*, cit., pp. 66-67. Ricoeur fa, qui, riferimento ad un passo del citato § 44 di *Sein und Zeit* in cui si dice: «L’asserzione, la sua struttura, l’in quanto apofantico, sono fondati nell’interpretazione e nella sua struttura, cioè nell’”in quanto” ermeneutico e, più originariamente ancora, nella comprensione e nell’apertura dell’Esserci» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. cit. p. 274).

[23] È il passaggio all’oggettività, di cui si è parlato in una nota precedente, coerente con l’assunzione della concretezza e opacità del *Cogito*, che regola il permanere di una produttiva dialettica tra *lógos apofantico e lógos ermeneutico*. È per questo che Ricoeur scava al di sotto del testo heideggeriano per ritrovare la traccia di questa tensione tra due livelli del discorso, nella quale egli non vedeva un’aporia, ma la produttiva dialettica discorsiva adeguata al tema del sé. Tuttavia Ricoeur è ben consapevole che questo disoccultamento della linfa metodologica nel discorso heideggeriano, presupponeva la messa fuori circuito degli sfondi interpretativi (desoggettivizzazione dell’ontologia, lettura della storia della metafisica come storia dell’oblio dell’essere) su cui quel pensiero

modalizzazioni di tale idea basilare?[24] E tuttavia Ricoeur cercherà di articolare questa sua fedeltà ermeneutica su un terreno —quello della filosofia riflessiva come riflessione concreta— che consentisse di mantenere il dialogo con altri livelli di discorso: ulteriore testimonianza dell'attitudine antiriduttiva di questo tipo di pensiero.

Il secondo elemento della riflessione heideggeriana che entra in via permanente a strutturare l'itinerario ermeneutico ricoeuriano è l'ontologizzazione del circolo ermeneutico che già l'ermeneutica classica aveva formulato. È Ricoeur stesso a parlare esplicitamente di eredità heideggeriana e gadameriana, in riferimento a quell'antecedenza dell'essere rispetto al dire che fonda il circolo ermeneutico ad un livello ontologico e che Ricoeur ritiene di poter assumere come tratto costitutivo anche del proprio disegno ermeneutico. Scrive Ricoeur: «È tale convinzione circa la precedenza di un essere-da-dire rispetto al nostro dire che spiega la sua [*scil.*: dell'ermeneutica *ricoeuriana* stessa] ostinazione nello scoprire negli usi poetici del linguaggio il modo referenziale adeguato a tali usi, attraverso il quale il discorso continua a dire l'essere, anche quando sembra essersi ritirato in se stesso per autocelebrarsi. Tale veemenza ad infrangere la chiusura del linguaggio su se stesso, l'ho ereditata da *Essere e tempo* di Heidegger e da *Verità e metodo* di Gadamer»[25].

È questa "veemenza ontologica" l'indice fondamentale sotto il quale Heidegger opera la sua trasformazione del significato del circolo: «L'ermeneutica antica aveva costantemente tematizzato il circolo —il famoso circolo ermeneutico —in virtù del quale le anticipazioni di senso dell'interprete sono parte integrante del senso da interpretare. Per comprendere un testo, bisogna già averlo pre-compreso. E questa pre-comprensione non può essere eliminata, a meno che non si infranga quel patto tra l'interpretante e l'interpretato in virtù del quale l'interprete accede al senso intenzionato dal testo. Dal punto di vista epistemologico, questa implicazione dell'interprete all'interno della cosa interpretata non può non apparire come una debolezza, una tara soggettivistica, se rapportata all'oggettività che l'ideale di scientificità sembra esigere.

---

concresce e che finivano per disattivare il potenziale critico-metodico ad esso soggiacente.

[24] Si veda in modo particolare il seguente passo tratto da *Soi même comme un autre*: «l'attestazione è fondamentalmente attestazione *di* sé. Questa confidenza sarà, volta a volta, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: "eccomi!"» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 99). Fondamentale ci pare, qui, quel *nel*: la verità-attestazione non è solo verità di, ma verità *attraverso*: la verità che *ci* attestiamo, che *ci* testimoniamo *nell*'esercizio dei nostri poteri, *nei* vissuti che li portano e attraverso cui noi *ci* veniamo elaborando. La verità è questo farsi del sé, di quell'io che, alternativamente, si presenta come padrone del senso o sintomo di un senso non suo. Questo concetto di verità come attestazione risente fortemente del permanere dell'influenza esistenziale e personalista su Ricoeur. Si veda a tale proposito questo passo di Emmanuel Mounier: «Il est dans la nature même d'une vérité destinée à un existant qu'elle soit saisie par croyance, et non par certitude: la certitude éliminerait le risque et la passion, elle ne révèlerait pas une vie à une liberté, mais un objet à un enregistrement [...] Ce n'est pas que la vérité éternelle *soit* en elle-même paradoxe: mais elle l'est toujours dans son rapport à un existant» (E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Danoël 1947, pp. 131-132).

[25] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 33.

Heidegger giustifica il circolo ermeneutico dimostrando che la sua apparente debolezza epistemologica, deriva dalla sua forza ontologica reale: il circolo più originario, infatti, è quello che sempre esiste tra la pre-comprensione e la situazione intra-mondana da interpretare»[26].

Ora, quando parliamo di *circolo ermeneutico* intendiamo riferirci in modo preciso a quella rete di significati tra loro circolarmente collegati, secondo i quali si articola l'Analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. Si tratta, in altri termini, della ripresa heideggeriana del tema classico per l'ermeneutica della circolarità dell'interpretazione tra precomprensione e chiarificazione. Heidegger trasforma tale assunto dell'esegesi in una condizione ontologica del *Dasein* facendone, in tal modo, la condizione ineludibile di qualsiasi impresa conoscitiva e pratica dell'uomo. Ecco come Heidegger, nel § 32 di *Sein und Zeit*, intitolato *Comprensione e interpretazione*, ridispone i concetti fondamentali dell'Analitica esistenziale: «L'Esserci, in quanto comprensione, progetta il suo essere in possibilità [...]. Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* (*Auslegung*). In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione [...]. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nell'*elaborazione* delle possibilità progettate nella comprensione»[27].

È qui che emerge il concetto di *elaborazione*, a nostro avviso fondamentale anche in Ricoeur, come costitutivo modo d'essere dell'Esserci e, per quanto detto precedentemente, rivelativo dello stesso senso originario della verità. «Muovendo dalla significatività, aperta dalla comprensione del mondo —prosegue Heidegger— , il prendente cura esser-presso l'utilizzabile giunge a conoscere quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggente scopra, significa che essa interpreta il "mondo" già compreso [...] Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale sia esplicitato nel suo "per" e divenga oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione [...] L'"in quanto" esprime la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione. Il commercio con l'utilizzabile intramondano guidato dalla visione ambientale preveggente e caratterizzato dal "vedere" ambientalmente l'utilizzabile *in quanto* tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una *asserzione* determinata ciò che esso interpreta ambientalmente. La più semplice visione pre-predicativa dell'utilizzabile è già in se stessa

[26] P. RICOEUR. *Logica ermeneutica?*, cit., p. 68.
[27] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 32, tr. it. cit., p. 189.

comprendente-interpretante»[28]. Come si vede, il *comprendere-interpretare*, diventa, insieme alla *Befindlichkeit* che ne costituisce, in un certo senso, un rafforzamento, la chiave di volta dell'intera Analitica esistenziale, nella misura in cui connette il modo d'essere dell'Esserci al senso d'essere degli enti e alla struttura stessa della verità.

Vediamo in che modo Ricoeur assuma tali concetti e quali siano le conseguenze di tale assunzione. L'introduzione ricoeuriana del tema del circolo, da cui intendiamo partire, è significativamente collocata nel contesto di critica dell'idealismo husserliano e, più in generale, di ogni ipotesi di fondazione ultima in nome della condizione ontologica della comprensione che, appunto, il circolo annuncia. «Questa condizione ontologica —scrive Ricoeur—può essere espressa come finitudine. Ma non è questo il concetto che considererò come primo; infatti designa in termini negativi, una condizione interamente positiva che sarebbe meglio espressa con il concetto di appartenenza. Quest'ultimo designa direttamente la condizione insuperabile di ogni lavoro di giustificazione e di fondazione e cioè il fatto di essere da sempre preceduto da una relazione che lo porta»[29].

Ricoeur mutua il termine di *appartenenza* più direttamente da Gadamer, ma il suo significato è immediatamente ricondotto a quello dell'heideggeriano *essere-nel-mondo*[30] «È appunto l'essere-nel mondo che precede la riflessione»[31], in quanto esso esprime il fatto che «colui che interroga partecipa della cosa stessa sulla quale interroga»[32]. Ora ogni comprendere non sarà altro che l'articolazione di questo rapporto originario tra chi interroga e la cosa interrogata che costituisce la struttura stessa della comprensione. In tal senso, ogni comprendere è, nel contempo, un interpretare. Ciò è espresso attraverso la "struttura dell'anticipazione" che non permette che l'interpretazione sia "mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato"; essa supera il suo oggetto "come ciò che è già 'posto' a base di ogni interpretazione nel senso della pre-disponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione". L'importante è sottolineare che non è possibile mettere in gioco la struttura dell'"in quanto" senza mettere in gioco anche quella dell'anticipazione. La nozione di "senso" obbedisce a questa duplice condizione dell'*als*- e del *vor*- [...]. Così il campo dell'interpretazione è tanto vasto quanto quello della comprensione, la quale ricopre qualsiasi proiezione di senso di una situazione»[33].

[28] Ivi, pp. 189-190.
[29] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 42.
[30] «Heidegger ha espresso tale appartenenza con il linguaggio dell'essere-nel-mondo. Le due nozioni sono equivalenti. L'espressione "essere-nel-mondo" esprime meglio il primato della cura rispetto allo sguardo e il carattere di orizzonte di ciò a cui noi siamo legati» (ivi, p. 43).
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] Ivi, pp. 44-45.

È chiaro il triplice guadagno che Ricoeur ricava da questa ripresa del circolo heideggeriano. Anzitutto, vi vedeva la conferma delle sue intuizioni circa il rapporto tra filosofia come "atto secondo" e il "precategoriale", comunque lo si voglia definire, già palesatasi fin da *Le volontaire et l'involontaire*. Questa intuizione aveva trovato nel passaggio dall'eidetica all'empirica il suo punto di svolta. È di fronte alla necessità di assumere il linguaggio della colpa che Ricoeur comincia problematicamente e metodicamente a confrontarsi con l'emergenza di un senso che precede qualsiasi lavoro di riflessione. In secondo luogo, il circolo ermeneutico fungeva da correlato critico-terapeutico nei confronti di ogni posizione egocentrica. In tal senso, esso svolgeva un ruolo parallelo a quello della psicoanalisi freudiana. Era un modo più radicale e inglobante per effettuare il decentramento del *Cogito*. «Tale dipendenza dell'interpretazione nei confronti della comprensione —nota, infatti Ricoeur— spiega il fatto che l'interpretazione preceda sempre la riflessione e superi qualsiasi costituzione dell'oggetto da parte di un soggetto sovrano»[34]. Allo stesso tempo, gli offriva il destro per combattere ogni chiusura obiettivistica e univocistica dell'analisi come limitata rispetto ad un compito di decifrazione che sempre la precede e che deve proseguire al di là di essa. «Una elucidazione semplicemente semantica —osserva, ancora, Ricoeur— resta per aria fino a che non si è mostrato che la comprensione delle espressioni multivoche o simboliche è un momento della comprensione di *sé*; l'approccio *semantico* si collegherà così ad un approccio *riflessivo*. Ma il soggetto che si interpreta interpretando i segni non è più il *Cogito*: è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi. Così l'ermeneutica scoprirebbe un modo di esistere che rimarrebbe da cima a fondo *essere interpretato*»[35]. È questa la profonda riforma del *cogito* che l'assunzione del "circolo" heideggeriano consente di consolidare. Vedremo, però, in che senso questo significasse già sopravanzare le posizioni di Heidegger. Per ora, notiamo che due sono gli elementi critici o i correttivi che il "circolo ermeneutico" introduce nei confronti del *cogito* autocentrato.

Il primo è diretto contro la vacuità del *cogito* e, in questo senso, va letto alla luce di quel progressivo concretizzarsi della riflessione di cui abbiamo parlato. Il cogito è sì una verità, ma, in sé, tanto inutile, quanto vuota. Scrive Ricoeur: «Non nego affatto che sia una verità. È una verità che si pone da se stessa [...] È il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. Io sono, io penso; esistere, per me, è pensare; io esisto in quanto penso. Ma questa verità è una verità vana, è come un primo passo che non può

[34] Ivi, p. 44.
[35] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit. pp. 25-26.

essere seguito da alcun altro passo, fintantoché l'*ego cogito* non ha affatto recuperato se stesso nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni e finalmente dei suoi atti». In questo senso: «Il *cogito* non può essere recuperato che per la via mediata di una decifrazione applicata ai documenti della sua vita. La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza»[36].

Molti sono gli elementi da mettere a fuoco in queste notevolissime osservazioni ricoeuriane. In primo luogo, la sottolineatura dell'importanza dell'*oggettivazione* come via mediata alla comprensione di sé: elemento che dovremo riprendere, perché costituisce il nucleo nevralgico per comprendere i motivi di fondo che stanno alla base della critica ricoeuriana ad Heidegger; in secondo luogo, il fatto che se tale mediazione attraverso i segni si rende necessaria, ciò avviene in quanto essa si configura come la via obbligata o più adeguata per portare avanti il *processo di appropriazione di sé*, ossia dello sforzo di esistere e del desiderio di essere in cui siamo radicati: ed è qui che Ricoeur si ricongiunge al senso dell'heideggeriano esser-nel-mondo, al senso del rapporto originario che stringe in un nodo l'esserci con l'essere; infine, vorrei portare l'attenzione sul *pathos* con cui Ricoeur porta avanti la sua esigenza di un *Cogito concreto*; questo *pathos*, questa veemenza, dovrebbe perlomeno suscitare la domanda sul *chi?* di questo *cogito concreto*: a cosa allude Ricoeur quando usa questa espressione o altre ad essa analoghe, a chi si offre la sua riflessione concreta, quale idea è in grado di includere e ricapitolare l'esigenza di concretezza del *cogito*? Per ora lasciamo l'interrogativo alla sua sospensione.

Il secondo rilievo critico-terapeutico è fornito dal "circolo ermeneutico" contro la pretesa immediatezza-assolutezza del *cogito*: in questo senso esso svolge una funzione di smascheramento simile a quella portata avanti da Nietzsche e, ancor più, da Freud. «Ma il cogito —prosegue Ricoeur— non è soltanto una verità tanto vana quanto invincibile. Bisogna aggiungere ancora che è come un posto vuoto che, da sempre, è stato riempito da un falso *Cogito* [...]. D'ora in poi bisogna dunque unire, ad ogni riscoperta del soggetto del *Cogito* nei documenti della sua vita, una critica della falsa coscienza; una filosofia della riflessione deve essere tutto il contrario di una filosofia della coscienza»[37]. L'essere sempre preceduti da un mondo di significati, dall'appello di una tradizione che chiede costantemente il nostro sforzo di riappropriazione, secondo l'infinita sequela delle generazioni approprianti-interpretanti, detemina un radicale ripensamento del *Cogito* che non può più ritenersi una *posizione* fondata

[36] Ivi, pp. 30-31.
[37] *Ibid.*

su se stessa. È in questo senso che il "circolo" risulta essere non soltanto il rimedio contro l'astrattezza del cogito, ma anche quello contro la sua autoillusione.

Vedremo, nel paragrafo successivo, come l'assunzione degli elementi heideggeriani abbia suscitato notevoli problemi e come abbia richiesto a Ricoeur un difficile scavo all'interno dell'opera heideggeriana per poter giustificare la sua operazione di ripresa appropriante. D'altra parte, resta confermato che il passaggio attraverso il "circolo ermeneutico" heideggeriano è stato un punto di non ritorno nella riflessione del Nostro. In tal senso si può dire che se col suo celebre "le symbole donne à penser" Ricoeur ha fatto il suo ingresso nel "circolo ermeneutico", all'altro capo della sua riflessione, quando il campo dell'ermeneutica si sarà dilatato all'universo dei segni e dei testi e si sarà, conseguentemente, precisata la stessa nozione di ermeneutica, ritroveremo il "circolo" rifigurato e rimodellato, anzitutto, nel circolo delle tre *mimesis* che costituisce la cellula direttiva di *Temps et récit* e, ancora, nella circolarità tra aspirazione, norma e situazionalità nella "petite éthique" di *Soi même comme un autre*.

Il terzo e, forse, più grande riconoscimento che Ricoeur tributa ripetutamente ad Heidegger e in cui va riconosciuta un'altra dipendenza teoretica permanente rispetto al pensatore tedesco riguarda l'universalità dell'ermeneutica. Infatti, solo in base all'operazione heideggeriana di ontologizzazione dell'ermeneutica si è portato a compimento quel processo di deregionalizzazione dell'ermeneutica che era stato avviato con Schleiermacher e con Dilthey. Solo riconoscendo l'universalità del *comprendere*, non solo come "atto conoscitivo" ma come "modo di essere", si poteva fare dell'ermeneutica una filosofia e cominciare ad interrogarsi sul senso di questa esperienza della ragione, sui suoi presupposti, sulle sue esigenze, sui suoi procedimenti e sui suoi limiti[38]. Infatti: «se l'interpretazione non fosse altro che un concetto storico-ermeneutico, quest'ultimo resterebbe regionale così come lo sono le "scienze dello spirito" stesse. Ma l'uso dell'interpretazione nelle scienze storico-ermeneutiche è soltanto il punto di ancoraggio di un concetto universale di interpretazione che ha la medesima estensione di quello di comprensione e, finalmente, di quello di appartenenza. A tale titolo esso supera la semplice metodologia dell'esegesi e della filosofia, e designa il lavoro di interpretazione che è

[38] Come noto, Heidegger aveva impostato la questione nel § 77 di *Sein und Zeit*, dove, dopo aver riconosciuto l'origine diltheyana della problematica della storicità e aver mostrato in che modo il conte Yorck aveva contribuito ad un avanzamento della problematica, osservava: «L'interesse alla comprensione della storicità si concreta nel compito di una determinazione della "differenza di genere fra l'ontico e lo storico" [...] A tal fine l'impostazione dei problemi richiede una radicalizzazione *decisiva*. In qual modo sarà possibile comprendere filosoficamente e determinare "categorialmente" la storicità nella sua differenza dall'ontico, se non riconducendo così l'"ontico" come lo "storico" a un'*unità più originaria* che renda possibile la determinazione comparativa e la differenziazione stessa? Ma ciò implica la consapevolezza che: 1) il problema della storicità è un problema *ontologico* vertente sulla costituzione dell'essere dell'ente storico. 2) Il problema dell'ontico è il problema *ontologico* della costituzione d'essere dell'ente non conforme all'Esserci, della semplice-presenza nel significato più ampio. 3) L'ontico è solo *una* regione dell'ente. L'idea dell'essere abbraccia"ontico" *e* "storiografico"» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 77, tr. it. cit., pp. 281-82).

proprio di ogni esperienza ermeneutica»[39]. Pertanto, l'universalizzazione è il risultato dell'operazione teoretica compiutasi nei due momenti precedentemente descritti con la lettura del *comprendere-interpretare* come "modo di essere" e della *verità* come il farsi di questo stesso comprendere-interpretare.

Del resto, fu Gadamer, per primo, a indicare nell'universalità dell'ermeneutica il fondamentale lascito heideggeriano: «Con l'interpretazione trascendentale data da Heidegger al comprendere —egli osserva—, il problema dell'ermeneutica acquista una portata universale e si allarga a una nuova dimensione. L'appartenenza dell'interprete al suo oggetto, che non aveva trovato una corretta giustificazione nell'ambito della scuola storica, assume ora un senso concretamente esplicitabile, e il compito dell'ermeneutica è proprio di operare questa esplicitazione. Che la struttura dell'esserci sia quella del progetto gettato, che l'esserci si attui essenzialmente nel modo del comprendere, sono tesi che devono valere anche per quel comprendere che accade nelle scienze dello spirito»[40].

È in base alla recezione di questi cespiti che la fenomenologia subisce quella sostanziale ristrutturazione che la fa transitare verso una "fenomenologia ermeneutica", giusti i rilievi fatti nel capitolo precedente, e che il *cogito* stesso subisce una più radicale trasfigurazione. Non più analisi descrittiva di strutture relativamente invarianti, ma esplicitazione del senso di segni, simboli e testi, come passaggio mediano verso una più profonda comprensione di sé. È certo che le scelte tematiche e metodologiche di Ricoeur faranno assumere alla sua opera un carattere assai originale rispetto agli altri esponenti della filosofia ermeneutica: Heidegger e Gadamer anzitutto. La dialettica *spiegare-comprendere*, la problematica della *distanziazione*, e, ad essa correlata, la scelta del *testo* come campo privilegiato di applicazione, rispetto al dialogo vivente e faccia a faccia, costituiscono delle decisioni teoriche fondamentali in tal senso. È in forza di questi suoi apporti originali che l'ermeneutica ricoeuriana intende dare una soluzione al cortocircuito, evidenziato nel primo capitolo tra universalità e scientificità dell'ermeneutica. È, infatti, il modo in cui Heidegger e, in parte, anche Gadamer hanno inteso l'operazione di ontologizzazione, che è responsabile delle difficoltà sollevate dai critici dell'universalità dell'ermeneutica. Così, quando, come abbiamo ricordato, Ricoeur invita l'ermeneutica ad abbandonare la pretesa semincantatoria della propria universalità, lo fa per difendere, in un modo che può sembrare paradossale questa stessa universalità o, sarebbe meglio dire, inevitabilità del "circolo ermeneutico" in cui ci

[39] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 44.
[40] H.-G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Tubingen, Mohr 1960; *Verità e metodo*, tr. it. a c. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1983, p. 311. Si vedano anche, nello stesso senso, i riconoscimenti di tale merito heideggeriano in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, tr. it. a c. di W. Chicchinelli, Q. Frabbri, U. Margiotta, Torino, Marietti 1973, pp. 75 e 81.

troviamo collocati. A parte questi rilievi critici, che dovremo riprendere più analiticamente nel capitolo successivo, resta, comunque, vero che l'autoinscrizione di Ricoeur nel campo ermeneutico può giustificarsi solo attraverso la positiva recezione di quegli elementi che proprio i due grandi filosofi tedeschi avevano portato alla luce, fornendone una decisiva elaborazione.

2.3 Metodo e soggettività in Heidegger e Ricoeur.

A prima vista, potrebbe sembrare che non vi sia nulla del pensiero di Heidegger che non si sia trasposto in quello di Ricoeur. Non un diverso concetto di *verità*, non il senso generale dell'*esistente* come "essere interpretato", non la rilevanza del linguaggio, non, infine, la passione per il recupero della questione ontologica. La ripresa ricoeuriana di Heidegger è così pervasiva che Ricoeur stesso, ad un certo punto, si chiede: «Perché non fermarci qui e dichiararci semplicemente heideggeriani?»[41]. Il fatto è che quella condivisione di temi e di prospettive, di problemi e di sfondi interpretativi ha dato, poi, luogo a due filosofie *toto coelo* diverse. Da un lato, una ricerca dei modi di dire il senso d'essere del sé *attraverso le* parole in cui il sé si dice, dall'altro la ricerca del*la parola* in cui l'essere *si* dice. Questa alterità di prospettive è un fatto che, oltre ad essere constatabile ad ogni passo delle opere dei due autori, è stato ampiamente confermato dagli orientamenti generali della critica filosofica.

C'è chi ha visto con irritazione un arretramento di Ricoeur rispetto alla radicalità della riflessione heideggeriana. C'è chi ha visto in Heidegger colui che ha fatto realmente il salto entro quel diverso modo di pensare di cui Ricoeur continua ad affermare l'esigenza senza riuscire ad effettuarlo[42]. C'è, al contrario, chi ha visto con favore la reinscrizione dell'ontologia delineata da Heidegger, entro una certa pacatezza riflessiva che prolungherebbe quel processo di "urbanizzazione" dell'ermeneutica avviato da Gadamer[43]. Non neghiamo affatto che ci sia del vero in tutte queste posizioni. Da un lato, esse convergono nel dire che c'è una distanza essenziale tra Ricoeur e Heidegger, che non si può fare delle due filosofia una sola filosofia, il che conforta il nostro assunto iniziale. Ma, d'altra parte, tutto ciò resta ancora solo un punto di partenza per una reale valutazione del rapporto tra Ricoeur e Heidegger, finché non si sia andati alla radice del problema centrale che comporta in Ricoeur un totale rifacimento del

[41] Ivi, p. 89.
[42] Si vedano per questo tipo di lettura: A. CAZZULLO, *Il concetto e l'esperienza*, Milano, Jaca Book 1988; S. MORAVIA, *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, "Iride", n. 9, 1992, pp. 78 e segg.; E. SOETJE, *Ricoeur. Tra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1993, pp. 51-64; A. ROVATTI, *Soggetto e alterità*, "aut-aut", 1991, n. 242, pp. 16 e segg. Più in generale, per una comparazione tra la filosofia ricoeuriana e quella heideggeriana, si veda Ph. CLAYTON, *Ricoeur's appropriation of Heidegger: happy marriage or Holzweg?*, "Journal of the British Society for Phenomenology", Vol XX, n. 1, 1989, pp. 33-47;
[43] Per questo secondo tipo di lettura rinvio a F. BREZZI, *Filosofia ed interpretazione. Saggio sull'ermeneutica*

discorso heideggeriano. Problema che, a nostro avviso, resta non tanto occultato ma disperso nei molteplici *détours* dell'indagare ricoeuriano e che pertanto bisogna tentare di rimettere al centro del questionamento[44]. Questa dispersione, solidale con la frammentarietà stessa del procedere ricoeuriano e coestensiva alla questione stessa di una "logica ermeneutica", ci costringe ancora una volta a procedere per via regressiva e indiziaria. Proponiamo, dunque, di risalire dalle critiche esplicite che Ricoeur muove ad Heidegger ai motivi di fondo di tali rilievi, per interrogarci, infine, sullo stesso senso complessivo di questa polemica. Incontreremo, quindi, per primo, il problema del metodo; quindi, la questione del rapporto con la tradizione e, per finire, quella della soggettività. Ci pare che questi tre motivi di fondo, nei loro molteplici intrecci, possano costituire una questione unitaria.

La riserva che fin dai primi approcci con la sua opera, Ricoeur ha rivolto a Heidegger, riguarda il venir meno, nella sua ontologia della comprensione, del problema del metodo. La si può trovare annunciata già ne *Il conflitto delle interpretazioni*: «Per quanto grande sia la forza di seduzione di questa ontologia fondamentale, io tuttavia propongo di esplorare un'altra strada, di ariticolare diversamente problema ermeneutico e fenomenologia. Perché questo ritrarsi davanti all'Analitica del *Dasein*?». Anzitutto perché: «con il modo radicale di interrogare, usato da Heidegger, i problemi che hanno mosso la nostra ricerca non soltanto restano non risolti, ma vengono persi di vista. Ci domandavamo: come dare un *organon* all'esegesi, cioè all'intelligenza dei testi? Come dare fondamento alle scienze storiche di fronte alle scienze naturali? Come arbitrare il conflitto delle ermeneutiche rivali? In questa ermeneutica fondamentale questi problemi sono precisamente non considerati, e di proposito: questa ermeneutica non è destinata a risolverli ma a dissolverli»[45].

In quell'opera, questo appunto critico guidava Ricoeur a percorrere la via di una filosofia del linguaggio, che, articolando un momento semantico ad uno riflessivo e ad uno esistenziale, fosse in grado di restituire quell'"essere totalmente interpretato" che è il *cogito concreto*: vero e proprio orizzonte dell'intera ricerca ricoeuriana. È all'interno del lavoro di interpretazione, che suppone il lavoro analitico-metodico di una semantica e quello del ritorno a sé della riflessione, che si possono dischiudere i sensi esistenziali del *cogito*. È il famoso programma di una ontologia indiretta, militante e spezzata che Ricoeur proponeva come via alternativa ad una ontologia unificata e diretta quale gli appariva quella di Heidegger. Ricoeur

---

restauratrice di Paul Ricoeur, Bologna, Il Mulino 1969.

[44] Forse tale dispersione dipende da una decisione che affonda nella natura stessa della questione. Il fatto, cioè, che la persona sia intesa non come una categoria sistematizzante ma come un orientamento globale e quasi-categoriale in grado, d'altra parte, di promuovere molteplici direzioni di investigazione, conferendo loro una unitarietà asistematica. Verificheremo questa prospettiva nel seguito della ricerca.

[45] Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 24.

non rifiuta una tale ontologia, si limita a indicarne i limiti che per lui consistono, anzitutto, nel difetto metodico di cui si è parlato e a proporre, di conseguenza, un'altra via di esplorazione: «Se comincio con questo atto di equità nei confronti della filosofia di Heidegger, è perché non la ritengo affatto una soluzione contraria. La sua Analitica del *Dasein* non è l'altro termine di un'alternativa che ci costringerebbe a scegliere tra una ontologia della comprensione ed una epistemologia dell'interpretazione. Anche la via lunga che propongo io ambisce a portare la riflessione al livello di una ontologia, ma lo farà per gradi, seguendo le richieste successive della semantica, prima, e poi della riflessione»[46].

Le stesse istanze guidano la critica ad Heidegger che possiamo trovare in un testo più tardo, raccolto in *Du texte à l'action*. Qui, dopo aver ribadito il merito heideggeriano consistente nell'aver compiuto il processo di universalizzazione dell'ermeneutica iniziatosi con Schleiermacher e Dilthey, Ricoeur evidenzia come le aporie che gravavano sull'opera di quegli autori —il conflitto tra interpretazione grammaticale e interpretazione tecnico-psicologica nel primo, e quello tra *spiegare* e *comprendere* nel secondo— non vengano affatto risolte in Heidegger, ma trasformate in quella più acuta e radicale tra ontologia ed epistemologia. «A mio avviso —osserva Ricoeur— l'aporia non è risolta, è solamente trasportata altrove, e per ciò stesso aggravata. Tale aporia non è più *nell'*epistemologia tra due modalità del conoscere, ma è *tra* l'ontologia e l'epistemologia presa in blocco. Con la filosofia heideggeriana, non si smette di praticare il movimento di risalita ai fondamenti, ma si diventa incapaci di procedere al movimento di ritorno che dall'ontologia fondamentale, riporterebbe alla questione propriamente epistemologica dello statuto delle scienze dello spirito. Ora una filosofia che rompe il dialogo con le scienze, si rivolge solo a se stessa»[47].

Infine, troviamo le stesse preoccupazioni nel testo da cui ha preso le mosse la nostra inchiesta: *Logica ermeneutica?* Rispetto alla problematica ancora epistemologica di Dilthey, in cui si trattava «di difendere l'autonomia delle scienze dello spirito nei confronti delle scienze della natura; poi di stabilire la differenza tra il loro criterio principale, la comprensione, e la spiegazione in uso nelle scienze della natura; infine di fondare questa differenza epistemologica su una proprietà fondamentale della vita spirituale, ossia sul potere del soggetto di trasporsi in una vita psicologica estranea»[48], in Heidegger si sarebbe trattato di operare una triplice e parallela rottura: a) rottura con il problema della specificità delle scienze dello spirito, in nome di un'ontologia che sposta l'interesse sul problema del senso dell'essere, rispetto al quale la stessa Analitica esistenziale è solo un'indagine preparatoria ed ausiliaria; b) rottura

[46] Ivi, p. 20.
[47] Id. *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 90.
[48] Id. *Logica ermeneutica?*, cit., p. 65.

con il significato epistemologico del comprendere, in quanto questo è anzitutto un modo di essere radicato nell'essere-nel-mondo del *Dasein* e l'interpretazione stessa non è che l'articolazione di questo comprendere e trovarsi situati originari che precedono ogni discorso; c) rottura con il problema trascendentale delle condizioni di possibilità, in quanto al soggetto epistemologico di origine kantiana si sostituisce un essere gettato progettante il cui orizzonte, determinato come *Sorge* (cura), precede qualsiasi problematica in termini di soggetto-oggetto[49].

Ora, è bene soffermarsi sull'atteggiamento che Ricoeur assume di fronte a questa triplice rottura heideggeriana perché questo ci consentirà di capire il complesso rapporto che egli instaura col pensatore tedesco. Dopo aver delineato i motivi di rottura, infatti, Ricoeur si accinge ad un recupero dell'istanza epistemologica, mostrando come essa permanga *in nuce* nella stessa opera heideggeriana che, pure, avanza come un esplicito rifiuto di essa. Ricoeur ritrova questo residuo a) nel mantenimento di un riferimento fenomenologico dell'ermeneutica di cui si parla nel § 7 di *Sein und Zeit*: «ora dicendo fenomenologia —nota Ricoeur— si dice logos di ciò che si mostra. Bisogna dunque inquadrare il logos ermeneutico in rapporto al logos apofantico, quello cioè della logica proposizionale [...] la filosofia ermeneutica pone una pretesa di verità che deve confrontarsi con la pretesa di verità di tipo apofantico»[50]; b) in secondo luogo, lo stesso carattere analitico dell'indagine heideggeriana, unito al fatto che essa si articola secondo quelle quasi-categorie che sono gli esistenziali, presuppone certamente una distinzione tra le categorie che riguardano cose e gli esistenziali che riguardano il *Dasein*, «ma questa distinzione tra modi di essere si presenta, nel linguaggio e nel discorso, proprio come differenza categoriale. Di modo che l'ermeneutica non può sottrarsi al problema kantiano delle condizioni di possibilità del proprio discorso»[51]; c) infine, le problematiche epistemiche sono soggiacenti alle analisi che, in *Sein und Zeit*, cercano di evidenziare la derivazione delle scienze storiche dall'ontologia della storicità, mediante il passaggio dalla temporalità originaria alla intratemporalità[52].

Torniamo brevemente sul modo di procedere ricoeuriano. Ricoeur è perfettamente consapevole del gesto di rottura e del relativo rifiuto che si è compiuto in Heidegger; cerca, però, di mostrare come il discorso heideggeriano, suo malgrado, cioè contro le sue stesse intenzioni esplicite, mantenga quelle stesse implicazioni delle quali si voleva programmaticamente sbarazzare. Perché questo modo di procedere? Supponiamo che esso sia

[49] Cfr. ivi, pp. 65-66.
[50] Ivi, pp. 66-67.
[51] *Ibid.*
[52] Su questo tema Ricoeur è tornato anche in *Temps et récit*, in un contesto problematico teso a evidenziare i limiti e le difficoltà di un discorso filosofico sul tempo. Cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it. cit. pp. 93-149.

motivato dal fatto che Ricoeur intende mantenersi sul terreno aperto da Heidegger, ma si rende anche conto che tale percorso include delle insidie rispetto alle esigenze che muovono la sua autonoma ricerca. Per cui ritiene che procedere con Heidegger sia possibile solo dimostrando come tale terreno sia disponibile ad una lettura diversa rispetto alla stessa autocomprensione che ne ebbe Heidegger. Questo significa che bisogna sempre distinguere, nella lettura ricoeuriana di Heidegger, ciò che costituisce l'intenzione di Heidegger da quelle che Ricoeur ritiene siano le riserve di senso inindagate e, tuttavia, soggiacenti al testo heideggeriano.

In effetti, tornando alla questione dell'"implicito metodico" nel testo heideggeriano, Ricoeur è ben consapevole che tali presupposizioni non riescono a rendersi efficaci entro il discorso heideggeriano; esse rimangono sopite all'interno del testo e subito disattivate dal programma di interrogazione radicale di Heidegger. Ne è una prova il *circolo ermeneutico* precedentemente magnificato, la cui forza ontologica risiederebbe proprio nella sua debolezza epistemologica. «Ma —osserva Ricoeur— non si vede come da questo fondamento si possa poi tornare alle difficoltà propriamente epistemologiche inerenti all'interpretazione dei testi». E ancora: «Il ritorno al fondamento, in Heidegger, è tanto radicale da far perdere di vista i problemi derivati, come se fossero inessenziali o non pertinenti in confronto al compito di risalita al fondamento»[53]. Dato conto della polemica inerente al rifiuto metodico che contrappone l'ermeneutica ricoeuriana a quella heideggeriana, il nostro intento non è di soffermarci sul modo in cui Ricoeur intende risalire alle questioni epistemologiche mantenendosi sul terreno ontologico ermeneutico. Di ciò parleremo in modo più dettagliato nel capitolo successivo, dedicato al dibattito ricoeuriano con Gadamer. Ci basti, qui, dire che tale risalita supponeva una diversa lettura della funzione della *distanziazione* nel cuore dell'*appartenenza*, entro la quale si potesse innestare la dialettica tra *spiegare* e *comprendere*.

Quello che qui deve interessarci, è comprendere i motivi di fondo del permanere dell'esigenza metodica in Ricoeur. Il che ci porterà immediatamente a chiederci quale sia l'interpretazione che Ricoeur dà del rifiuto heideggeriano del metodo. Questo ci porterà alle due questioni che fin dall'inizio abbiamo correlato a quella del rifiuto del metodo: quella dell'atteggiamento assunto da Heidegger nei confronti della cosiddetta "storia della metafisica", e quella della interpretazione della soggettività implicata in tale storia.

È nota la centralità del problema della "storia della metafisica" in Heidegger: la "storia della metafisica" che, per Heidegger, coincide con l'intera storia dell'Occidente, e non soltanto

[53] Id. *Logica ermeneutica?*, cit. pp. 68-69. In parte convergenti con le riserve ricoeuriane circa la questione del metodo, mi sembrano i rilievi svolti a suo tempo da Ernst Tugendhat, il quale mise in guardia contro il rischio incluso nel discorso ontologico heideggeriano di smarrire il rapporto con le questioni metodiche e, di conseguenza con i singoli discorsi e le loro pretese di verità. (Cfr. E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter 1967).

con la storia della filosofia occidentale, è la storia dell'*oblio* dell'essere. Sappiamo anche quanto complesso sia questo tema che attraversa tutta l'opera heideggeriana, e la cui problematicità è venuta acuendosi via via che Heidegger prendeva coscienza che impostare così il problema finiva per far ricadere entro tale storia il suo stesso pensiero: che senso può avere l'annuncio di un epilogo della storia della metafisica dall'interno di tale storia? E come pretendere di collocarsi *oltre* tale storia se si continuano ad usare concetti quali *essere*, *ente*, *storia*, *genesi*, *epilogo* che si trovano dispiegati lungo i tracciati di tale storia? Sono problemi con cui Heidegger sarà costretto a confrontarsi anche dopo la cosiddetta *Kehre*.

Quanto a Ricoeur, egli resta convinto, al contrario, che «la filosofia ermeneutica non può sottrarsi alla storia della metafisica»[54], in quanto le sue aperture di senso trovano costantemente un correlato in tale storia, anche quando esse intendono opporlesi sistematicamente: «Quando insiste [*scil*. : l'ermeneutica] sul carattere trascendentale della propria riflessione, si inscrive nelle filosofie del soggetto; quando tematizza la differenza tra scienze dello spirito e scienze della natura, si situa nell'eredità della filosofia hegeliana dello spirito oggettivo; quando tenta di ricongiungere le produzioni dello spirito alle espressioni della vita, si impegna per una sintesi forse impossibile tra filosofia dello spirito e filosofia della vita»[55]. Questa, si può dire, è la confessione di un ermeneuta: l'indicazione del rapporto che l'ermeneutica *ricoeuriana* intende stabilire con la tradizione; una relazione non semplicemente antitetica, ma di *ri-petizione*, tesa a riattivare il potenziale di senso di quella tradizione. Insomma la possibilità di mantenere un rapporto tensivo ma tutto sommato positivo con essa.

Ma cos'ha a che fare tutto ciò con il gesto di radicale rottura di Heidegger? È pur vero che anche Heidegger è consapevole dei mille fili, attraverso i quali quella tradizione continua a prolungarsi anche in quel pensiero che si vorrebbe situare, rispetto ad essa, in una ulteriorità irriducibile, ma, appunto, la direzione di un tale pensiero è quella non tanto di un congedo, quanto di una radicale disattivazione di quella tradizione non di una sua riattivazione: ri-petere per Heidegger non può voler dire che *distruggere*. È qui che si misura la distanza tra Heidegger e Ricoeur. Eppure Ricoeur, secondo la strategia di lettura dell'opera heideggeriana dianzi esplicitata, cerca, anche qui, di mostrare che, malgrado l'intenzione esplicita del suo autore, tale ermeneutica resta implicata entro la storia che vorrebbe abolire. Infatti «quando riconduce la comprensione storica del mondo al *Dasein*, resta forse ancora prigioniera di un'antropologia filosofica che accumula e riassume, senza abolirla, la triplice eredità di Kant, di Hegel e del Romanticismo. Senza questa dichiarazione la *Kehre* di Heidegger non avrebbe senso. Quanto

[54] Id., *Logica ermeneutica?*, cit., p. 92. Gli stessi concetti vengono ribaditi con ulteriore incisività in Id., *La metafora viva*, tr. it. cit., pp. 372-390.
[55] Id. *Logica ermeneutica?*, cit., pp. 92-93.

poi alla filosofia heideggeriana posteriore alla *Kehre* e ai suoi tentativi di ripensare l'ontologia per poi trascenderla a beneficio di un pensiero vicino e lontano dal poetare, essa attesta che non è mai possibile rompere definitivamente con la tradizione speculativa della filosofia occidentale e che la sua 'distruzione' non può che essere un modo di pensare più originariamente ciò che questa stessa tradizione ha già pensato»[56]. Questo è appunto il modo in cui Ricoeur si riappropria di Heidegger, al di là delle intenzioni di quest'ultimo, e assecondando le proprie. È Ricoeur, non Heidegger, a leggere, nell'opera heideggeriana, questa implicazione. E la ragione mi pare sia sempre la stessa: rendere compatibile i guadagni heideggeriani con esigenze di pensiero che questi aveva programmaticamente respinto. A mio avviso, la lettura di Ricoeur è corretta, nel senso che tali implicazioni rimangono e non potevano non rimanere soggiacenti all'opera heideggeriana. Tuttavia, bisogna aggiungere che, siccome l'intenzione di Heidegger era esplicitamente un'altra, questo tentativo heideggeriano si configura come un sentiero interrotto che necessiterebbe di una nuova apertura. Bisogna cioè dire che l'ermeneutica heideggeriana andrebbe radicalmente ripensata. È quanto, appunto, ha cercato di fare Ricoeur.

Il dibattito sulla "storia della metafisica" ci porta direttamente all'ultimo e fondamentale punto in cui, secondo noi, la via heideggeriana e quella ricoeuriana divergono in modo radicale sino a non potersi più ricongiungere: si tratta della tematica del soggetto. Il motivo di questa connessione strettissima nell'opera di Heidegger è arcinoto: la "storia della metafisica" si compie come *metafisica soggettivistica*; a sua volta, questa metafisica soggettivistica compie il processo di obiettivazione della realtà, ossia dell'occultamento dell'*essere* nell'*ente*: quando il soggetto si fa puro occhio sulla realtà, fondamento ultimo di ogni certezza, tutto il senso dell'*essere* è stato ridotto a *ente*, a oggetto e, nel sistema onnilaterale dell'oggettività, si realizza il progetto di un dominio totale sulla realtà: l'ontologia è divenuta tecnologia. Il *Cogito* non si configura solo come una tappa nello sviluppo di tale storia, ma, da un lato, costituisce il suo motivo essenziale e caratteristico, in quanto è ad esso che tutta la speculazione occidentale aspira e cospira fin da Platone, la cui *idea* prepara il concetto cartesiano di *rappresentazione* nella cui autocertezza il *Cogito* si costituisce e si raggiunge come la propria stessa verità; dall'altro, il momento della sua crisi, nel senso che il *Cogito* prepara il compimento della metafisica come *volontà di volontà* in Nietzsche che, a sua volta, si configura come l'essenza stessa dell'età della tecnica. Il *Cogito* è ciò in cui e per cui si costituisce l'*essere* come "mera presenza" (*Vorhandenheit*): ogni cosificazione obiettivante in cui si consuma l'oblio dell'essere trova nel *Cogito*, anticipato, realizzato o transvalutato il

[56] Ivi, p. 93.

proprio punto di scaturigine e il proprio intimo significato[57].

A questo problema Ricoeur ha dedicato un notevole saggio, contenuto in *Le conflit des interprétations* e intiolato *Heidegger et la question du sujet*. Anche in questo caso, ritroviamo la strategia già illustrata a proposito del metodo e della storia della metafisica. L'intento ricoeuriano è quello di mostrare che, in Heidegger, permarrebbe dislocata e decentrata, per l'appunto, la questione del "soggetto", del "sé", dell'"ego" (uso i termini che Ricoeur stesso evoca in questo saggio).

È molto interessante leggere con una certa accuratezza questa pagina ricoeuriana, perché in essa non emergono soltanto i motivi di fondo dell'ambivalente rapporto del Nostro con Heidegger, ma l'intera strategia di fondo attraverso la quale egli sottopone a rilettura l'opera heideggeriana. Scrive Ricoeur: «tutti conoscono la prima frase di *Sein und Zeit*: "il problema dell'essere è oggi dimenticato". Questo esordio implica chiaramente che è stato spostato l'accento da una filosofia che parte dal *Cogito* come verità prima, verso una filosofia che parte dal problema dell'essere come problema dimenticato, e dimenticato nel *Cogito*. Tuttavia il punto importante è che il problema dell'essere si presenta come una domanda, o, più precisamente, si presenta trattando il concetto di "domanda", il quale fa riferimento ad un Sé»[58]. Già questo *incipit* dell'analisi è di estrema rilevanza. Anzitutto viene riconosciuto il nesso tra il *cogito* e il problema dell'oblio dell'essere nella storia della metafisica come storia dello sviluppo di questo *cogito*; in secondo luogo, il fatto che il *cogito* sia presentato da Heidegger all'interno della problematizzazione del domandare, fornisce il destro al movimento di risalita per il recupero del *cogito*: naturalmente di un altro senso del *cogito*. Infatti: «La

[57] Si vedano per queste problematiche: M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia 1968 e Id., *Nietzsche*, tr. it. a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi 1994. Su questa critica della soggettività, dispiegata da Heidegger, occorrerebbe chiedersi quale sia il *Cogito* che è qui in gioco. A nostro avviso, malgrado tutta la sua riflessione dovesse portarlo a dischiudere un nuovo senso della soggettività, Heidegger non è mai riuscito a pensare il soggetto altro che in termini di *egoità* e, di qui, la sua reattiva contestazione. Tale perplessità viene avanzata anche da Ricoeur, quando nello studio X di *Soi même comme un autre*, mette in rilievo l'incapacità di Heidegger di elaborare un discorso sulla carnalità dell'esserci, ossia sul sé nell'*alterità* della sua carnalità. Leggendo la coppia *autentico-inautentico* in termini di *proprio-improprio*, Peter Kemp ha spiegato tale incapacità con l'impossibilità strutturale di assumere l'altro entro un'ontologia fondamentale tutta centrata sul "proprio" dell'esserci, sul suo far cerchio su se stesso, sullo sfondo egocentrico attraverso cui è assunto (Cfr. P. KEMP, *Ricoeur entre Heidegger et Lévinas*, in *Paul Ricoeur. L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne 1995, pp. 235-259). Lévinas, come noto, avanzava un'analoga preoccupazione quando sottolineava l'impossibilità di risalire dall'ontologia fondamentale all'etica in forza della distruzione della soggettività che la guida (cfr. E. LÉVINAS, *L'ontologie est-elle vraiment fondamentale?* «Revue de Métaphysique et de Morale» LVI, 1951, pp. 88-98). Ricordiamo, infine, che anche Emmanuel Mounier aveva evidenziato questo fondo egocentrico del pensiero heideggeriano che avrebbe condizionato anche quello sartriano. Sartre avrebbe avuto il merito di non nascondere ciò che era implicito nel pensiero heideggeriano e cioè l'impossibilità per una tale filosofia: «de fonder une communication de sujet à sujet», al massimo può esistere «une expérience d'un nous-objet, celle par exemple d'une foule [...] Mais ce n'est que l'expérience d'un engluement collectif [...] Il n'y a pas de *nous autres* là où le *nous deux* n'arrive pas à ce former. Il n'y a pas qu'une solidarité de damnés, où chacun est étranger à chacun comme à soi-même, *étranger* et non pas *autre*» (E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 109).

[58] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 241.

dimenticanza verte sulla domanda, ma non si tratta qui di una semplice precauzione pedagogica: nella domanda in quanto domanda risiede una struttura che ha delle implicazioni ben definite per il nostro problema»[59].

Per quale motivo il fatto della *domanda* attrae l'attenzione di Ricoeur? A nostro avviso, ciò dipende dal fatto che la domanda è anzitutto, e di per sé, "rinvio ad altro"; essa è toglimento dell'immediatezza e dell'autochiusura su se stesso del *cogito*. L'emergere della domanda è lo scoprirsi di una *relazione*. In tal senso, con l'emergere della domanda, col disoccultamento dell'evento del domandare, già si compie quell'uscita dall'illusione del *falso cogito* che Ricoeur viene denunciando fin dal suo primo confronto con Husserl e, prima ancora, con la filosofia riflessiva. «La domanda come tale —osserva, infatti, Ricoeur— implica la negazione della priorità della posizione di sé o dell'asserzione di sé in quanto *Cogito* [...] Ciò che è importante, nella domanda, è il fatto che essa è regolata dall'interrogato, dalla cosa a proposito della quale la domanda è posta»[60]. La domanda, insomma, svolge l'essenziale funzione di decentramento rispetto alla pretesa autofondativa del *cogito*. Essa elimina l'illusione del falso cogito, dislocandolo in direzione dell'origine di un senso che lo interpella.

Tuttavia, quello che interessa a Ricoeur, è mantenere la circolarità di questa relazione, nel suo carattere sempre aperto. Infatti, immediatamente dopo aver evidenziato che la domanda rinvia ad altro da sé, si deve altrettanto osservare che essa rinvia anche al *sé*: «Nello stesso tempo, però, scopriamo la possibilità di una nuova filosofia dell'*ego*, nel senso che l'*ego* autentico è costituito dalla domanda stessa. Per *ego* autentico, non bisogna intendere una qualsiasi soggettività epistemologica, ma proprio colui che interroga»[61].

Chi è dunque questo "colui che interroga"? Non sarò sempre *io* che *scopro* (non *pongo*) in me questa domanda? Certamente tale *scoprire* rimanda all'appello originario dell'essere; eppure sono ancora e sempre io che scopro quell'appello e che in esso *mi* scopro. Indubbiamente, c'è un certo socratismo in questo domandare che andrebbe valorizzato, almeno nella misura in cui, anche per Socrate, la domanda sul che *cos'è* della *cosa* rinviava all'esame di *se stessi*, senza il quale una vita non sarebbe degna di essere vissuta. In ogni caso, è il mantenimento di questa circolarità o di questa duplice direzione del rinvio che interessa sottolineare a Ricoeur: «Nella posizione dell'*ego* —egli afferma—, bisogna così tenere presente contemporaneamente e la dimenticanza della domanda come domanda e la nascita dell'*ego* in quanto interrogante»[62]. E ancora: «Il *Dasein* ha le caratteristiche del Sé. Certo il

[59] *Ibid*.
[60] *Ibid*.
[61] *Ibid*.
[62] Ivi, p. 242.

Dasein non è definito da questo riferimento a sé, ma dalla sua relazione con la domanda sull'essere; ciononostante, è la domanda in quanto domanda che dà al *Dasein* il riferimento a se stesso [...]. Nasce ora un problema dalla coincidenza tra le due definizioni del *Dasein*: colui che cerca e colui che ha da essere il proprio essere in quanto proprio»[63].

Ora, è proprio questa "duplice nascita", dell'essere *domandato* e del *sé* che domanda, nel cuore stesso del domandare, a costituire il nerbo di tutta l'argomentazione ricoeuriana: solo se la domanda che rinvia oltre sé, di ritorno, è in grado di restaurare il sé domandante come decentrato e, per dir così, detronizzato, ma, non per questo, annichilito nella sua iniziativa di essere-che-domanda, sarà possibile sia ristabilire un nesso positivo con la tradizione, sia ritrovare le questioni metodiche che tale tradizione, oltre che l'operatività stessa, concreta dell'ermeneutica, pongono. Solo questa "duplice nascita", nei termini che affronteremo più avanti, sarà in grado di fondare ad un livello trascendentale la dialettica metodica dello *spiegare-comprendere* sulla struttura ontologico-ermeneutica dell'*appartenenza-distanziazione*.

Per intanto, Ricoeur è convinto che «l'opposizione al *cogito* si fa così più sottile» e che essa sia da ascrivere più all'interpretazione del *cogito* come snodo cruciale della "storia della metafisica", e sua stessa chiave di volta, che al senso genuino di quel sé a cui la domanda comunque sempre rinvia; per cui «tale distruzione del *Cogito*, congiunta alla decostruzione dell'epoca a cui appartiene, è la condizione di una ripetizione della questione dell'*ego*»[64].

In tal modo, una filosofia che non perde il proprio ancoraggio riflessivo e che neppure intende distruggere la tradizione, può proporsi di restaurare la questione *chi?* fuori dalle illusioni del *falso cogito* e all'interno di una ermeneutica dell'*io sono*: «È per questo motivo — scrive, ancora, Ricoeur— che la ripresa dell'"io sono" non rientra soltanto in una fenomenologia, nel senso di descrizione intuitiva, ma in una interpretazione, proprio perché l'"io sono" è dimenticato, esso deve essere riconquistato con una interpretazione che disocculta»[65].

Con tutta questa sottile ermeneutica del testo heideggeriano, Ricoeur cerca, dunque, di mostrare che il *Cogito* è implicato nel tentativo stesso di negarlo o di oltrepassarlo o di abolirlo. In *Soi même comme un autre*, Ricoeur ripeterà —lo si è visto nell'Introduzione— la stessa operazione nei confronti di Nietzsche, mostrando che il "radicalismo riduttivo" che sta alla base dell'autoposizione del *cogito* in Cartesio è della stessa natura del movimento che ne

[63] Ivi, p. 246.
[64] Ivi, p. 245.
[65] Ivi, p. 247.

determina la dissoluzione in Nietzsche[66]. In entrambi i casi, Ricoeur fa retroagire il movimento riduttivo della contestazione su quello altrettanto riduttivo dell'esaltazione, al fine di restaurare la domanda autentica del *sé*. Allo stesso modo, l'atteggiamento eliminatorio che Heidegger assume nei confronti della storia della metafisica e del *cogito*, che ne è l'emblema, da un lato, non riuscirebbe davvero a liberarsi della questione *chi?* che continuerebbe a fungere persino nella fuga in avanti poetante dello Heidegger posteriore alla *Kehre*[67], dall'altro, la direzione di senso propria di questo atteggiamento in quante tale, continuerebbe a far parte dello stesso radicalismo riduttivista che esso contesta.

Per capire a fondo ciò che è in gioco nell'operazione ermeneutica qui tentata da Ricoeur, occorre aver ben presente il contesto storico filosofico in cui quest'impresa teorica si inserisce e che coincide anche cronologicamente col periodo in cui, dopo l'ingresso nel terreno ermeneutico con *Finitude et culpabilité*, si poneva più che mai intensamente, per Ricoeur, l'esigenza di un confronto tematico con la filosofia heideggeriana.

È Ricoeur stesso a fornirci un lucido resoconto del clima filosofico in cui si trovava a operare chi, come lui, si inscriveva in una tradizione riflessiva ed esistenzial-personalista. «Questo periodo —ricorda Ricoeur— è contrassegnato dalla critica venuta da diverse parti e diretta non soltanto contro l'esistenzialismo e le filosofie dell'esistenza, ma in generale contro tutte le filosofie del soggetto. Da una parte, i discepoli francesi di Heidegger, mettendo fine al controsenso della lettura più o meno esistenzialista di *Sein und Zeit* degli anni cinquanta, spostavano il centro di gravità dell'opera heideggeriana sul versante degli scritti posteriori alla famosa *Kehre* (svolta?). Un modello di pensiero poetizzante, da cui doveva essere espulso qualsiasi residuo di posizione egocentrica veniva violentemente opposto al preteso "umanismo" delle filosofie riflessive, fenomenologiche o ermeneutiche. Da parte sua, la prestigiosa opera di Claude Lévi-Strauss, uscendo dal circolo degli specialisti, raggiungeva il pubblico generale con *Tristi tropici* (1955), *Il pensiero selvaggio* (1962) e *Mitologica I. Il crudo e il cotto* (1964). Queste opere davano credito all'idea di una organizzazione sistematica degli insiemi mitici, e più generalmente delle strutture di linguaggio e sociali che sarebbe indifferente alla richiesta di senso di un soggetto di angoscia»[68]. Le pretese scientifiche e antiumanistiche di un marxismo alla Althusser, e la versione lacaniana della psicoanalisi fondata sull'analisi della struttura linguistica dell'inconscio completavano il quadro della contestazione antisoggettivistica, antiumanistica e antipersonalistica di quegli anni. Si può

[66] Cfr. Id., *Sé come un altro*, tr. it. cit., pp. 79-92.
[67] Cfr. Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 248-250.
[68] Id., *Riflession fatta*, tr. it. cit., pp. 43-44.

immaginare, se ci si concede la facezia, che non ci fosse molto di che stare allegri per chi cercava di tenere la posizione sul fronte opposto.

Ricoeur si consolava con un saggio intitolato significativamente *La questione del soggetto: la sfida semiologica*, rammentando che una filosofia riflessiva, in cui era ormai il caso di riconoscere una pluralità di stili, non è mai stata senza contestazione, ma ha anche sempre saputo riformarsi in funzione delle critiche che le venivano mosse. «La filosofia del soggetto—esordiva Ricoeur—minaccia di scomparire». Subito dopo, però, come si è detto, Ricoeur ricordava che non è mai esistita una filosofia riflessiva ma una molteplicità di stili riflessivi secondo una sequela in cui «ciascuna delle espressioni del *Cogito* reinterpreta la precedente. Così si potrebbe parlare di un *Cogito* socratico ("prenditi cura della tua anima"); di un *Cogito* agostiniano (l'uomo "interiore" rispetto alla flessione delle cose "esteriori" e delle verità "superiori"); di un *cogito* cartesiano, naturalmente; di un *Cogito* kantiano [...]. L'"Io" fichtiano è indubbiamente il testimone più significativo della filosofia riflessiva moderna [...] Anche l'"egologia" che Husserl ha tentato di innestare sulla fenomenologia è uno di questi gesti»[69]. Ora, ciascuno di questi stili riflessivi è potuto sorgere grazie al confronto dialettico con un movimento di contestazione delle istanze in esso fatte valere: «Tutti quanti, si noti, sull'esempio del *Cogito* socratico, rispondono ad una sfida, quella della sofistica, dell'empirismo, o, in senso inverso, del dogmatismo dell'idea: l'allegazione di una verità senza soggetto. Con questa sfida la filosofia riflessiva è invitata non a mantenersi identica a se stessa, respingendo gli assalti dell'avversario, ma ad appoggiarsi su di lui, ad accoppiarsi con ciò che più la contesta»[70].

Se questo era il modo in cui Ricoeur "si consolava" in quel periodo in cui, per dirla heideggerianamente, ne andava della stessa questione del soggetto, ora, bisogna dire, tornando dal tono semiserio all'impegno dell'analisi, che la capacità di Ricoeur è consistita nel fare di tale "consolazione" un metodo. Ricoeur vedeva, insomma, nella sfida antisoggettivistica, in cui Heidegger o gli heideggeriani francesi, erano inclusi, un'opportunità ed un rischio. L'opportunità di rinnovare la riflessione sul *Cogito*, sul *sé*, e con ciò la stessa filosofia riflessiva; il rischio di una deriva in cui sarebbe definitivamente naufragato ogni senso della soggettività.

In tal senso, Heidegger darebbe, con Freud, un contributo essenziale alla reinterpretazione del *cogito*, a patto che la sua critica non sia intesa come diluizione di ogni e qualsiasi soggettività. Di qui il carattere strategico della IV parte del saggio dedicato ad

[69] Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 252.
[70] Ivi, p. 252.

Heidegger tesa ad evidenziare come persino nel cosiddetto Heidegger II (ossia lo Heidegger posteriore alla *Kehre*) tale problematica permanga sebbene occultata.

Ora, perché questa preoccupazione? Perché questa analisi minuziosa del destino del *cogito* in Heidegger? La nostra risposta è che qui Ricoeur vedeva un rischio opposto e speculare rispetto a quello denunciato contro la tradizione della filosofia riflessiva culminata in Husserl: quello di una riduzione anziché all'io, *dell'*io stesso[71].

Così, se siamo partiti mettendo in risalto la solidarietà tra Heidegger e Ricoeur nel tentare uno sviluppo della fenomenologia in direzione del concreto, bisogna, ora, dire che diverso è, fin da principio, il modo di intendere tale concretezza nell'uno e nell'altro pensatore. Per Heidegger essa si acquista ponendo il *cogito* fuori circuito in favore della questione dell'essere obliata nella "storia della metafisica" di cui il *cogito* è il rappresentante più insigne. Per Ricoeur, al contrario, si trattava di recuperare un nuovo senso del *Cogito*, anche attraverso la lezione heideggeriana, non più intesa come abolizione, ma come decentramento del *Cogito*. Insomma il primo "uso" che Ricoeur fa del pensiero heideggeriano consiste nell'utilizzarlo come una sorta di terapia contro le illusioni narcisistiche del *cogito*, permanenti nello stesso Husserl in forza di un concetto idealistico di riduzione.

In Ricoeur, tuttavia, l'intuizione originaria del *cogito concreto*, che costituiva il lascito dei suoi grandi maestri esistenzialisti e personalisti, imponeva il rifiuto del *cogito* immediato come verità vuota e astratta e lo guidava a intraprendere la *lunga via* della mediazione attraverso i segni che comporta necessariamente la *mediazione dell'oggettività* sulla via del ritorno a sé nel cuore della soggettività autentica. Lungo questo cammino, o questa pluralità di tortuosi incamminamenti, l'incontro con Heidegger e Freud presentava —lo ripetiamo— un'opportunità e un rischio: L'opportunità era quella di un decentramento del *cogito*, il rischio era quello di una sua diluizione nell'impersonale, nell'anonimo, o in una parola che, per essere originaria, sembra non venire da nessun luogo, né essere rivolta ad alcuno.

Ora, è proprio nello stesso *cogito incarnato* e nel recupero *mediato* del suo spessore ontologico che si inscrive la possibiltà-necessità di un passaggio metodico. Per cui, come

[71] Del resto la consapevolezza che questo era l'esito a cui conduceva il pensiero heideggeriano, dovette influire non poco sul "riaggiustamento" fenomenologico dell'ermeneutica ricoeuriana. Francesca Brezzi osserva, a tale proposito, che se non ci fosse stata la cosiddetta *Kehre* heideggeriana, non si sarebbero sviluppate quelle revisioni del pensiero husserliano, nel cui ambito è sorta anche la riflessione ricoeuriana. Scrive l'autrice: «Dal 1930 infatti Heidegger [...] si volge alla determinazione del senso dell'essere in generale; in tal modo l'esistenzialismo si avvia verso una precisa trasformazione e verso un'ontologia di sapore mistico. Se questo è stato l'itinerario personale di Heidegger, non tutti lo hanno seguito, e Ricoeur in particolare ha avvertito il pericolo di una caduta nell'irrazionalismo, ed è quindi ritornato ad Husserl, ma soprattutto agli ultimi scritti di Husserl, ricercando quel fondamento e quella positività che nel momento del distacco era risultato mancante. Ricoeur accetta pertanto la riduzione, come metodo di fondazione, ma la vuole applicare ad una particolare tematica, e cioè alla tematica dell'esistenza» (cfr. FRANCESCA BREZZI, *Filosofia ed interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, cit., p. 29).

Ricoeur stesso dice, non è una preoccupazione epistemologica che lo guida, ma sempre di nuovo un pre-sentimento o, forse, un presagio ontologico. È l'intuizione-esigenza di un *cogito* concreto e, perciò, mediato, a reclamare la via dell'oggettivazione, la quale a sua volta rinvia al recupero del senso di questa oggettivazione e, quindi, ad un'ermeneutica, anzi ad una pluralità di ermeneutiche dai cui divergenti risultati sia possibile intravedere la configurazione ontologica del sé.

È perché il cogito è anzitutto fuori di sé e non presso di sé, cioè nella mediazione (che comporta, di contro all'autotrasparenza immediata, una dialettica di opacità e svelamento) che si rendono necessari e, per dir così, vengono chiamati a raccolta, entro il cammino della comprensione, tutti i sistemi di decifrazione del senso, compresi quelli più oggettivanti, elaborati dall'uomo nel suo sforzo di comprensione. «La tappa intermedia in direzione dell'esistenza —nota, infatti, Ricoeur—, è la riflessione, cioè il legame tra la comprensione dei segni e la comprensione di sé. È in questo "sé" che abbiamo la possibilità di riconoscere un esistente»[72]. E, qui, ben si comprende che è la dinamica stessa della riflessione, intesa come riflessione concreta del sé attraverso i propri atti che si determinano sia l'esigenza metodica sia quella ontologica[73].

Per proseguire la nostra parallela analisi delle linee di filiazione e del loro permanente influsso sulla strutturazione della problematica ricoeuriana, ci pare rilevante notare, a questo proposito, come Mounier avesse colto con grande lucidità la delicatezza e la problematicità che comporta il problema dell'oggettività per una filosofia dell'esistenza. «Une ambivalence irrésolue frappe les idées d'"objectivité" et de "subjectivité". Le souci de l'objectivité, c'est le juste sentiment que l'homme, pour être, doit se jeter hors de soi, vers l'épreuve des choses et la finalité d'un but, c'est aussi la mortelle objectivation dans l'exteriorité pure. La souci de la subjectivité, c'est la reconnaissance de l'existant humain, et de ce qui le différencie de l'univers des objets, c'est aussi la tentation du rêve et de l'involution psychologique»[74]. Per cui «le système même, et plus généralement l'objectivité, bien que funestes, sont donc nécessaires à la vie de l'esprit, pour affirmer sa tension, et se conquérir en les niant»[75]. Ciò che qui Mounier chiama "le système" costituisce, appunto, il passaggio all'oggettività, all'articolazione metodica della riflessione, non certo la chiusura entro un sistema di verità definitive in cui finiscono per ricadere paradossalmente proprio coloro che contestano lo spirito di sistema. Ora,

[72] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 30.
[73] Cè qualcosa di leibniziano in questo sforzo ricoeuriano decisamente non riduttivo, ma integrativo fino all'eccesso. Leibniz, infatti, offre un modello di pensiero che vede negli opposti, non l'espressione di antitesi inconciliabili, ma i gradi di un processo di sviluppo unitario.
[74] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 86.
[75] Ivi, p. 135.

questo tipo di oggettività assunta sotto un indice non dogmatico, è ciò che deve dialettizzarsi con la più profonda aspirazione all'interiorità del soggetto. Mounier esprimeva questo pensiero con l'ardita metafora secondo cui «Le destin des années prochaines est sans doute de réconcilier Marx et Kierkegaard»[76].

Heidegger veleggia, certo, verso il concreto, elabora una nozione di *esistenza* come "possibilità" ed "esser-fuori", presso un mondo di cui si prende cura, comprende pure che la dissimulazione è un aspetto fondamentale della manifestazione, ma, in tutto ciò, non vede la necessità del "passaggio all'oggettività" come necessario momento dell'elaborazione del comprendere e, ancor più, non vede che tale oggettività richiede una mediazione analitico-metodica, ossia che lo sviluppo della comprensione come interpretazione non può eludere il confronto con i sistemi della comprensione obiettivante. Ma perché non lo vede? Per due ragioni concomitanti e convergenti che continueranno ad agire, malgrado tutto anche in Gadamer: la prima ragione consiste nello spostamento dell'attenzione dalla soggettività all'essere come domanda dimenticata, anziché far leva sul soggetto per ritrovarvi la domanda in grado di decentrarlo in direzione dell'essere; la seconda è consistita nel trascurare il momento critico della soggettività, riconducendola, ogni volta che emerge, entro l'orbita dell'essere, attorno a cui torna costantemente a gravitare. Ricouer mostra di esserne perfettamente consapevole quando osserva: «Secondo me la questione che resta irrisolta in Heidegger è questa: come rendere conto di una *istanza critica* in generale nel quadro di un'ermeneutica fondamentale? Su questo percorso di ritorno potrebbe consolidarsi e avverarsi l'affermazione che il circolo ermeneutico, come lo intendono gli esegeti, sia *fondato* sulla struttura di anticipazione della comprensione sul piano ontologico fondamentale. Ma l'ermeneutica ontologica sembra incapace, per ragioni strutturali, di realizzare questa problematica di ritorno»[77]. Questo passo è di capitale importanza perché riconduce la polemica sull'antimetodicità alla questione del superamento della soggettività. Che altro è, infatti, l'istanza critica, qui richiesta da Ricoeur, e che non troverebbe posto in Heidegger, se non il movimento *proprio* della soggettività nel cuore dell'appartenenza? In tal modo, la nostra interpretazione circa i nuclei motivanti e strutturali entro i quali l'eredità heideggeriana viene ricollocata, trova una conferma diretta.

Ora, se l'essere si manifesta, anzitutto, nella domanda dell'essere che si scopre, cioè viene alla luce, nell'esserci, è altrettanto vero che non potrebbe esserci alcuna autentica domanda se questo esserci, proprio in forza del suo *ci*, non avesse la sufficiente autonomia per

[76] Ivi, p. 90.
[77] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 90.

porsi a distanza. Certo, se questa autonomia fosse un atto assoluto, autofondato in una totale indipendenza dall'essere, anche in questo caso, la domanda perderebbe, prima o poi, il proprio senso di domanda, in quanto tale atto sarebbe fondativo del suo stesso essere (dell'essere cioè della domanda) e nel domandare continuerebbe a rinviare assolutamente a se stesso. Questa chiusura totalizzante è l'ambizione e la chimera di ogni fondazione ultima. Ma se tale atto fosse scoperto, per così dire, nel cuore stesso del *ci* dell'esserci, non fosse cioè un'autoposizione, ma un indice emergente dalla fatticità stessa dell'esserci, dalla sua operatività in quanto esserci, tale insidia risulterebbe, quantomeno, notevolmente dopotenziata. Ora, questo è ciò che intende Ricoeur con la sua *via lunga* all'ontologia, col suo "essere totalmente interpretato". La *distanziazione*, che sarà al centro della nostra attenzione anche nel capitolo successivo, si annuncia come la funzione emergente dall'operare stesso dell'interpretazione e resta un indice trattenuto entro l'orizzonte da cui sorge e in cui sviluppa il proprio senso ai molteplici livelli dell'analisi.

Non il *cogito* "si pone", opponendosi l'oggetto, ma, in quanto inserito in una tradizione interpretante, nell'operare concreto in questa tradizione, egli scopre come esito riflessivo sul proprio operare, questa dialettica di appartenenza e distanza sempre operante. Egli scopre una forma di libertà che attiene alla sua fatticità e che non contraddice alla sua partecipazione. L'orizzonte della testualità è privilegiato da Ricoeur, in definitiva, per questa semplice ragione[78].

Questo non può più voler dire trasformare il soggetto in "puro occhio" sul mondo. Ma è nel cuore stesso della situazionalità, dell'ancoraggio e dell'aderire che va scorto l'originario fungere della distanza nel cuore della più veemente appartenenza. Ogni adesione è sempre un minimo di distanza; ogni distanza un minimo di adesione. Così la stessa esperienza della *crisi* (individuale o collettiva) in cui è il germe di ogni autentico domandare, non è l'abolizione dell'ancoraggio, ma il suo perdere di incisività, l'affievolirsi dell'adesione che manifesta l'adesione stessa come adesione-attraverso-una-distanza che dice, nel contempo, la mia irriducibilità in quanto "luogo" dell'accadere di questa distanza.

Se si esce da questa circolarità, da questa logica dell'ambiguità e dell'ambivalenza, si perde, credo, il paradosso o, se si preferisce, marcelianamente, il mistero in cui il *sé* consiste.

Bisogna dunque pensare, con Heidegger e contro la tradizione riflessiva e la logica

[78] «La mediazione del testo non potrebbe essere considerata come una estensione della situazione dialogica. Nel dialogo infatti il *vis-à-vis* del discorso è dato anticipatamente dal colloquio stesso; con la scrittura, il destinatario iniziale è trasceso. Di là da esso, l'opera si crea da sé un uditorio, virtualmente esteso a chiunque sappia leggere. In questo affrancamento è possibile scorgere la condizione più fondamentale del riconoscimento di un'istanza critica nel cuore dell'interpretazione. In questo senso il distanziamento appartiene alla mediazione stessa» (Id., *Logica ermeneutica?*, cit., pp.88-89).

fondazionista che a lungo l'ha orientata, una relazione essenziale dell'esserci all'essere; ma, d'altra parte, bisogna, contro Heidegger, e sviluppando la positiva riserva di senso di quella tradizione, riconoscere all'esserci una sufficiente autonomia come espressione di quella stessa relazione essenziale. Se si toglie tale possibilità, che costituisce, nell'esperienza della *crisi*, ogni possibilità di questionamento in forza della gettatezza, cioè dell'essere sempre dato a se stesso dell'esserci in una certa modalità affettiva, l'itinerario heideggeriano potrebbe offrire, paradossalmente e, probabilmente, contro le sue stesse intenzioni, il fondamento di qualsiasi interpretazione obiettivante dell'esserci stesso. Heideggerismi, psicoanalisi e strutturalismi sarebbero solidali in questo progetto di desoggettivizzazione e spersonalizzazione. L'esserci, anziché progettarsi, sarebbe l'esito di una progettazione che lo comanderebbe nel più intimo del suo *ci*. L'unica differenza starebbe nell'accento iperrazionalistico, scientistico, volgarmente positivistico o, viceversa, irrazionalistico, poetizzante o mistico di questo fondamentale spossessamento.

La soluzione heideggeriana, non consiste, quindi, in un ripensamento del *cogito*, ma in un aggiramento o dislocazione del problema, per cui il *cogito* diventa esso stesso un momento dell'essere svelantesi-occultantesi. Questa è la più radicale dissoluzione della soggettività, perché qui il *cogito* è solo una maniera di manifestarsi-occulatarsi dell'essere; a lui non è neppure più attribuita l'iniziativa dell'occultamento il quale neppure più accade *nel cogito*, né tantomeno accade *al cogito*, ma, conformemente ad una posizione nietzscheana o freudiana, accade *come* cogito[79]. A questo punto, dire che la coscienza è *sintomo* e dire che l'essere si occulta *come cogito* è esattamente la stessa cosa. Anche se, come dice Vattimo, l'accadere presuppone un'appropriazione-espropriazione reciproca dell'esserci e dell'essere, ciò è comunque un'iniziativa dell'essere: è l'essere che si lascia appropriare-espropriare: all'esserci non rimane che giocare questo gioco di cui non solo non ha deciso le regole, non solo non ha deciso lo spazio, ma al quale non ha neppure accettato di giocare e al quale, probabilmente, non sa di giocare[80].

[79] Per una connessione esplicita tra Heidegger e Freud si veda Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 247. Un'ulteriore affinità tra Heidegger e Freud si può riscontrare nella tendenza ad un movimento regressivo in direzione di un'origine occultata, ciò che, a proposito di Freud, Ricoeur chiama *archeologia*. A questo proposito in *Identität und Differenz*, Heidegger parla di uno *Schritt zurück*, di un passo indietro che occorrerebbe compiere per lasciar apparire la "storia della metafisica" nel suo "da dove" (cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske 1956, p. 39). L'idea che, in un certo senso, la nostra vera origine stia alle nostre spalle come sfondo oscuro che il nostro pensiero dimentica, sembra, in un certo senso doppiare quello che nella psicoanalisi è il meccanismo della rimozione: c'è un fondo impadroneggiabile e che, in un certo senso, ci padroneggia. In tal senso la rimozione più originaria sarebbe la dimenticanza, l'oblio dell'essere. Quello che è fondamentale nel movimento regressivo non è tanto l'andare indietro piuttosto che avanti, ma l'idea stessa di *occultamento* e la connessa volontà di *disoccultare*. Il miraggio della trasparenza e dell'immediatezza tornerebbe, così, a farsi valere nello stesso Heidegger. Ora trasparenza e immediatezza sono correlative alla logica della semplice presenza.

[80] G. VATTIMO, *Introduzione ad Heidegger*, Bari, Laterza 1986, pp. 104-110. Neppure Vattimo può evitare del tutto questa conclusione quando afferma: «La riflessione sulla storia della metafisica, condotta dal punto di vista

La lettura ricoeuriana di Heidegger, in definitiva, è tutta tesa a mostrare, al di là dell'esplicito programma heideggeriano, il permanere di quelle esigenze che il gesto di rottura di Heidegger avrebbe voluto lasciarsi alle spalle. Ma questo avviene proprio in forza della consapevolezza delle reali intenzioni di Heidegger. Ricoeur mette, per dir così, la parentesi su queste intenzioni e applica al testo heideggeriano esattamente il procedimento ermeneutico che lui ha teorizzato: cerca cioè di comprendere meglio il proprio problema attraverso il testo heideggeriano che ne è la contestazione esplicita, effettuando così un'interpretazione *davanti al testo* di Heidegger: appropriandoselo. Di qui la lettura del *Dasein* alla luce del *cogito*; di qui anche l'ambivalente rapporto con la tradizione; di qui, ancora, una diversa lettura del rapporto ontologia-metodologia. Tutto ciò con cui Heidegger intende rompere rimarrebbe, così, implicato nel suo stesso gesto di rottura, consentendone una ripresa proprio attraverso quella presa di distanza.

Questa non è affatto una cattiva interpretazione di Heidegger, quanto piuttosto una sua ripresa *produttiva*. Ricoeur, infatti, non mira ad una filologica ricostruzione del pensiero heideggeriano aderente alle intenzioni di quest'ultimo, ma vuol mostrare che è possibile un'integrazione del circolo ermeneutico entro una filosofia riflessiva ancorata ad un riconoscimento del *cogito*, mostrando come il *cogito* rimanga implicato in una filosofia che pretenderebbe di sbarazzarsene come cespite di gran lunga più rappresentativo della storia della metafisica. Insomma, Heidegger rappresenterebbe agli occhi di Ricoeur uno dei molti gesti critici, tutti interni e per nulla eccedenti la tradizione riflessiva, giusti i rilievi precedentemente richiamati. Che vi sia "crisi" è qualcosa, infatti, che appartiene all'essenza di tale filosofia e per ragioni che come vedremo appartengono, forse, alla natura stessa di ciò che è in gioco in tale filosofia e che costantemente la suscita.

Di qui la ricostruzione da noi proposta dei motivi di perplessità suscitati in Ricoeur dal pensiero di Heidegger: il legame tra rifiuto del metodo e affondamento del soggetto mediata dalla interpretazione riduttiva della storia della metafisica. L'ordine da noi seguito, è andato credo in direzione dell'essenziale. Abbiamo mostrato come il rifiuto del metodo dipenda da una lettura della "storia della metafisica" come storia dell'oblio dell'essere e di qui siamo risaliti alla problematica del *cogito* non solo come figura di primo piano di tale storia, ma come vero snodo cruciale e, in un certo senso, motore di tale storia.

---

della sua conclusione, ci ha mostrato che l'essere ha una storia, e che anzi non è altro da questo suo eventualizzarsi storico nelle varie aperture, nei vari modi in cui "determina" il modo di rapportarsi dell'esserci all'ente e a se stesso» (ivi, p. 110).

2.4 Logica ermeneutica come ontologia indiretta.

Quale passo avanti ha fatto fare alla nostra inchiesta circa una "logica ermeneutica" questo passaggio attraverso la dialettica Heidegger-Ricoeur?

Anzitutto, si è potuto constatare il prolungamento di quel movimento verso la *concretezza* che aveva orientato già il confronto con Husserl. Inoltre, abbiamo potuto notare come il rafforzarsi di tale tendenza sia solidale con una strategia di decentramento della soggettività che, a sua volta, orienta la riflessione verso una nuova concezione circa il senso della verità e dello stesso filosofare, nella misura in cui il ripensamento del *Cogito* corre parallelo allo sviluppo della filosofia come ermeneutica. Abbiamo, però, anche visto come, nell'assecondare tale sviluppo, Ricoeur sia preoccupato di recuperare, oltre la contestazione, un rapporto positivo con la tradizione e con la metodicità del discorso filosofico e come tali preoccupazioni siano conseguenti al problema stesso fondamentale di Ricoeur che è alla ricerca di un nuovo pensiero (*logica*) della soggettività.

È, dunque, un'ermeneutica metodica che si profila proprio attraverso la messa in evidenza di una *via lunga* attraverso la mediazione dei segni. «Vi sono due modi —scrive Ricoeur— per fondare l'ermeneutica nella fenomenologia. C'è la via corta, della quale parlerò per prima, e c'è la via lunga, quella che proporrò di percorrere. La via corta è quella di una *ontologia della comprensione*, alla maniera di Heidegger. Chiamo "via corta" una simile ontologia della comprensione, perché, rompendo con i dibattiti di *metodo*, si colloca immediatamente sul piano di una ontologia dell'essere, per ritrovarvi il *comprendere* non più come un modo di conoscenza, ma come un modo di essere»[81]. I motivi per cui Ricoeur ritiene insoddisfacente la via heideggeriana sono già stati parzialmente evidenziati dalle precedenti analisi. Da un lato, si tratta della messa fuori circuito della problematica metodica che, invece, Ricoeur intende recuperare. Dall'altra parte, l'ermeneutica fondamentale di Heidegger trascura il fatto che «la comprensione, che è un risultato dell'Analitica del *Dasein*, è quella stessa per cui ed in cui questo essere si comprende come essere»[82]. Heidegger, cioè, si lascerebbe sfuggire, forse programmaticamente, proprio quell'elemento riflessivo che regge tutta la sua analisi, per cui la comprensione resta essa stessa "compresa" nel circolo della comprensione e nel discorso che la dice. «Non è dunque ancora una volta *nel linguaggio* medesimo —si chiede Ricoeur— che bisogna cercare l'indicazione secondo cui la comprensione è un modo di essere?»[83].

Ora è in relazione con questo tema della *via lunga* o *ontologia indiretta* che emergono

[81] Ivi, p. 20.
[82] *Ibid*.
[83] *Ibid*.

altri tratti fondamentali del senso *logico* del percorso ricoeuriano. Anzitutto, esso ci consente di confermare alcune delle implicazioni dell'espressione *logica ermeneutica* che avevamo fin da principio messo in evidenza. Il primo di tali caratteri è che, parlando di *logica ermeneutica*, Ricoeur non si limita a rivendicare le esigenze epistemiche proprie di un'ermeneutica metodica, ma persegue una finalità più ampia, che si esprime anzitutto nel difficile compito di tentare una dialettica ritessitura tra orizzonti discorsivi diversi, evitando di frapporre facili barriere tra essi, o di operare semplificatorie esclusioni, ma altrettanto decisamente senza cedere alla tentazione di procedere ad effimere integrazioni o giustapposizioni.

Che il suo discorso miri a questo più generale obiettivo, è significativamente confermato da un passo de *Le conflit des interprétations* che si colloca proprio al centro della polemica, innescata dal confronto con Heidegger, tra un'ontologia diretta e un'ontologia indiretta. Scrive Ricoeur: «La giustificazione dell'ermeneutica può essere radicale soltanto se si cerca il principio di una *logica del doppio senso* della natura stessa del *pensiero riflessivo*. Questa logica, allora, non è più una logica formale, ma una *logica trascendentale*; si stabilisce al livello delle condizioni di possibilità; non delle condizioni di oggettività di una natura, ma delle *condizioni di appropriazione del nostro desiderio di essere*; ed è in questo senso che può essere chiamata trascendentale la logica del doppio senso, che è propria dell'ermeneutica. Se non si porta la disputa a questo livello, si sarà presto costretti ad una situazione insostenibile: si tenterà invano di mantenere il dibattito ad un livello puramente semantico, e di far posto, a fianco di significazioni univoche, alle significazioni equivoche. Ma la distinzione di principio tra due generi di equivocità —l'equivocità per sovrabbondanza di senso in cui si imbattono le scienze esegetiche, e l'equivocità per confusione di senso cui la logica dà la caccia— non può giustificarsi sul solo piano semantico. Non possono esistere due logiche allo stesso livello. Soltanto la problematica della riflessione giustifica la semantica del doppio senso»[84].

Il brano è di un'importanza essenziale. Anzitutto vi si dice che ciò di cui Ricoeur è alla ricerca è una logica del doppio senso, ossia una logica dell'ambiguità, di contro alla logica della significazione univoca propria di un orizzonte obiettivistico; inoltre, si precisa che tale logica è una logica *trascendentale* la quale, però, non verte sulle condizioni di possibilità di una natura oggettiva, ma ha come obiettivo di reperire le condizioni di possibilità dell'appropriazione del nostro desiderio di essere. Proprio per questo, ciò che la rende possibile è il movimento stesso della riflessione, ma di una riflessione concreta che non si accontenta di subordinare una natura data ad una casella vuota: l'ego trascendentale della tradizione riflessiva. È perché il desiderio di essere si declina come desiderio di comprender*si*

[84] Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it cit., p. 32 (i corsivi sono nostri).

(movimento della riflessione a livello individuale e collettivo) che si entra nel territorio dei simboli, delle espressioni culturali, del patrimonio testuale di una tradizione: è lo spazio del senso molteplice che viene così a dischiudersi o, per dirla con Merleau-Ponty, l'orizzonte propriamente umano dell'*ambiguità*.

L'accesso a questo territorio, in quanto costituito da oggettivazioni linguistiche in senso lato, determina, da una parte, il rinvio al lavoro analitico di una semantica, di un'analisi strutturale, di un'analisi linguistica, onde distinguere i livelli di senso, precisare gli intrecci e le sovrapposizioni di tali livelli, ricostruire le strutture teoriche che presiedono ai molteplici stili interpretativi, ecc.; dall'altro, ad un lavoro di appropriazione del senso che sappia lasciarsi istruire dai risultati dell'analisi[85]. A questo punto non si tratta solo di restituire alla cosa da interpretare un suo qualche senso originario (l'intenzione dell'autore, il senso di fondazione di una tradizione, ecc.) ma si tratta di *appropriarselo*, di farlo proprio, di renderlo vivo per me, in breve, di personalizzarlo. Si tratta appunto di comprender*si* attraverso altro.

Ed è su questo cammino di appropriazione, di ritorno a sé, dal proprio altro, che si possono incontrare le domande di fondo dell'*esistente*, e, tuttavia, il loro sviluppo si potrà dare solo nei limiti di proiezioni ontologiche del lavoro di interpretazione. Entrambe le direzioni sono governate e attivate da questo *movimento della riflessione* che è la ricoeuriana "riflessione concreta" che rimanda al senso originario del *sé* che intimamente la stimola e la sorregge.

Ecco, dunque, che la problematica logica fa un passo avanti e riceve dal passaggio heideggeriano un'essenziale chiarificazione della sua intenzione di fondo e delle sue motivazioni. Non solo non si tratta più di una fondazione ultima, ma di un incessante processo di interpretazione, ma altresì tale interpretazione non va più considerata come mera descrizione, ma come elaborazione creativa in grado di amplificare il senso anziché ridurlo: ciò che è in gioco, in una "logica ermeneutica", è il sé nel suo sforzo di comprendersi, le possibilità di esercizio di questa comprensione e, infine, i limiti di questa operazione di intelligibilità. Il suo carattere di ambivalenza è radicato nella natura stessa del suo soggetto-oggetto, il suo carattere metodico è richiesto dalla modalità stessa di effettuazione di questa comprensione. Noi siamo sempre alla ricerca di nuovi significati, di nuovi indici di intelligibilità che dilatino e approfondiscano, rendendolo sempre più concreto, l'orizzonte di senso aperto dalla domanda

[85] È solo il caso di ricordare che ciò che viene qui chiamato *analisi*, non risponde ad un patrimonio di metodi, teorie e indagini settoriali a cui si possa attingere in una dimensione di neutralità. Il lavoro analitico si sviluppa, a sua volta, secondo un processo di incessante approfondimento, ampliamento, revisione e rettifica. Ciò che fa di questo multiforme lavorio dell'analisi un quadro di riferimento unitario è il *lógos* ad esso soggiacente o, meglio, la tendenza di fondo di tale *lógos* che mira all'oggettività. Dato l'enorme sviluppo della logica contemporanea, si potrebbe dubitare che tale *lógos*, che per semplicità Ricoeur chiama *apofantico*, debba necessariamente risolversi in una e una sola logica, benché, d'altra parte, le diverse forme e sviluppi che lo esprimono configurino obiettivamente un campo di ricerca omogeneo.

originaria che noi siamo.

Pertanto, questa logica del doppio senso, o logica del senso plurimo, non allude semplicemente al segmento metodico che l'ermeneutica deve essere in grado di articolare al suo interno, ma questo segmento metodico può e deve esservi incluso per il carattere non riduttivo e, cioè, *espansivo del senso* che guida tale logica. A sua volta, tale carattere dipende da una concezione della soggettività decentrata e, per dir così, spodestata, ossia da una concezione della soggettività non riduttrice, ma altrettanto decisamente non ridotta. In questo senso il brano conferma quanto era stato evidenziato dalle analisi precedenti circa la solidarietà tra preoccupazione metodica e tema della soggettività e le pone decisamente sotto il titolo di un impegno *logico*. Solo la riflessione cioè l'emergere della "domanda del senso" come "domanda del *mio* senso" può giustificare un *logica* del senso doppio o plurale.

Il passaggio attraverso Heidegger ha mostrato l'insufficienza di una "logica" del senso univoco come "logica riduttiva", ma, altrettanto, il pericolo di incorrere, incamminandosi su questo sentiero, in una *riduzione della riduzione* nella misura in cui l'esclusione dei diversi livelli del discorso ha come contropartita la dissoluzione stessa della domanda che noi siamo. Ora è proprio questa pluralità di livelli di discorso che Ricoeur tende a mantenere e ad articolare: semantico, riflessivo, esistenziale. La radicalità della trasformazione, che la problematica riflessiva viene ad assumere in questo modo, potrebbe essere persa di vista se ci si limitasse a porre mente a quello che è stato chiamato l'intento restauratore dell'ermeneutica ricoeuriana. Si potrebbe pensare di trovare qui un arretramento rispetto alla radicalità heideggeriana. Al contrario ci pare di trovare in Ricoeur una ulteriore intensificazione dell'intento non riduttivo della radicalità heideggeriana. Heidegger, malgrado tutto, continua a voler dire direttamente l'essere, è ancora alla ricerca di una trasparenza tra l'essere e il dire, e tanto più pressante diventa in lui l'esigenza di questo passaggio immediato a mano a mano che tale trasparenza gli si presentava solo più come un miraggio. Così, fallito il progetto di categorizzare l'inoggettivabile, ha cercato nella parola poetica un modo più originario per accedere all'essere: è ancora il desiderio di una trasparenza immediata che lo guida.

Al contrario, nella misura in cui l'ontologia ricoeuriana è indiretta, essa ci restituisce sempre e solo un "essere totalmente interpretato". Ovvero quello che viene contestato all'ontologia diretta di Heidegger è la pretesa di elaborare il senso dell'essere dell'esserci senza passare attraverso la concreta elaborazione interpretativa di tale senso. Ora, questo senso non è trasparente a se stesso, ma si trova implicato nelle molteplici interpretazioni che sono già state elaborate e in quelle che verranno; pertanto, l'esito sul piano della determinazione ontologica dovrà essere il risultato dell'attraversamento e dell'incrociarsi di queste diverse interpretazioni.

Il compito dell'interpretazione è, quindi, anche, sempre un compito finito. Esso non eccede mai la dimensione storico-epocale e l'orizzonte culturale a cui è inevitabilmente consegnato. Scrive Ricoeur: «L'ontologia della comprensione, che Heidegger elabora direttamente con un brusco capovolgimento che sostituisce la considerazione di un modo di essere a quella di un modo di conoscere, non potrebbe essere, per noi che procediamo indirettamente per gradi, altro che un orizzonte, cioè una meta più che un dato. Un'ontologia separata è fuori della nostra portata: solo nella dinamica dell'interpretazione scorgiamo l'essere interpretato»[86]. Ciò significa che non ci si dischiude, per dir così, per incanto il senso dell'essere, ma esso resta implicato nell'operare concreto dell'interpretazione che, nella misura in cui resta un modo di rapportarsi e appropriarsi di un mondo, e quindi di conoscerlo, richiede di dialettizzarsi, pur entro l'orizzzonte-guida dell'ontologia, con un *lógos* apofantico e metodico.

Forse che in questo modo si scambia un'ontologia heideggeriana con un prospettivismo nietzscheano? Al di là del complesso rapporto che Ricoeur instaura anche con l'opera di Nietzsche e che meriterebbe un'indagine a sé stante, che andrebbe collocata in una più globale lettura del nostro presente storico-epocale come epoca della *crisi* e del nichilismo stesso come attraversamento di tale crisi, più che come posizione teoretica, si può dire che Ricoeur pratichi una sorta di nietzscheanesimo della responsabilità, temperato da un deciso antinietzscheanesimo della convinzione. Ciò che impedisce a Ricoeur di risolvere il *sé* nel caleidoscopio delle infinite interpretazioni è il costante risorgere della domanda *chi?* dalla concreta attività dell'interpretare. È questa domanda che Ricoeur evidenzia come irriducibile ad ogni svolta dei suoi *détours*, è questa domanda che sempre traspare in ogni figura in cui si addensa per poi dissolversi la concreta sembianza del sé.

Ora, ciò che mi pare renda il pensiero ricoeuriano irriducibile alla prospettiva nietzscheana è che per Nietzsche anche questa domanda non sarebbe che un fugace gioco prospettico, un effetto di senso del discorso. Ricoeur, al contrario, ritiene che il suo costante riemergere proprio dal farsi dell'interpretazione, malgrado l'ineludibile contingenza che, proprio per questo, la caratterizza, manifesti una costanza sufficiente ad attestare la serietà di quella domanda. Non è, infatti, perché ci sono solo interpretazioni che il *sé* deve rimanere *domanda*, il che sarebbe, di nuovo solo interpretazione, ma è perché, nel farsi concreto dell'interpretazione, come nostra costitutiva fatticità, la domanda del sé emerge come irriducibile e sempre risorgente che non si può uscire dal cerchio dell'interpretazione. Ciò che impedisce, in tal modo, di riconfinarsi entro il *cogito* in senso classico, è che tale domanda, una volta emersa, una volta che se ne sia fatta esperienza, non si trasforma in una verità eterna; essa

[86] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., pp. 23-33.

resta di fatto consegnata alla contingenza del questionamento che strutturalmente inerisce alla nostra natura di esseri interpretanti. Essa è la costanza di un'*attestazione* sempre da rieffettuare, mai definitivamente certa di sé: è la fragilità della domanda che noi —*io* e *te*—, siamo. Forse, Nietzsche ha dissolto il concetto stesso di verità, in forza dell'esigenza di una verità troppo alta, non umana, più che umana. Ricoeur, al contrario, non prova alcun fastidio per una verità fragile, ferita, che deve accontentarsi di approssimazioni, e, al limite, di una mera attestazione.

La direzione dell'itinerario ricoeuriano, in tal modo, recupera un rapporto positivo con la tradizione, non certo per ripiegarsi su di essa, ma, come si è detto, per riattivarne le riserve di senso. Il non-riduttivismo ricoeuriano si distribuisce, così in molteplici direzioni e secondo una molteplicità di sensi. Si tratta di un pensiero non riduttivo nei confronti della tradizione e del *cogito* nel senso che non intende instaurare un rapporto antitetico-eliminatorio nei loro confronti, ma di cui, al contrario, intende riattivare i sensi riposti; si tratta di un pensiero non riduttivo quanto al modo di intendere il compito della speculazione filosofica di cui rifiuta l'ipotesi di una fondazione ultima; infine, si tratta di un pensiero non riduttivo in quanto cerca di sottrarsi all'indice obiettivante della logica tradizionale facendo del processo interpretativo l'asse della risalita alla visione ontologica. Per questo motivo, tale visione non potrà dar luogo ad un senso ontologico ultimo, perché anche il livello di senso così acquisito resterà preso nel proprio "circolo", cioè sarà di nuovo totalmente interpretato. È questo a conferire all'operazione ricoeuriana un carattere maggiormente antiriduzionista e concreto rispetto a quella heideggeriana, almeno se per *non riduttivo* si intende il rifiuto di una parola ultima, di una categorizzazione che catturi il senso ultimo della parola dell'essere[87].

[87] Questa lettura del pensiero heideggeriano, emergente dalla nostra riappropriazione di quello di Ricoeur, mi pare solidale, nelle sue linee di fondo, con quella fornita da Pietro Chiodi nei suoi ormai classici studi su Heidegger. Chiodi vedeva, anzitutto, nel tentativo heideggeriano di articolare un discorso *sull*'essere, finalizzato alla «detrminazione di strutture universali e necessarie», una ricaduta in quella metafisica da cui Heidegger si voleva programmaticamente distanziare (cfr. P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino, Taylor 1947, pp. 4-5); in secondo luogo, mise in luce come la tensione ancora presente in *Sein und Zeit*, tra l'esigenza esistenziale e quella di una «fondazione incondizionata del finito», si sarebbe risolta, nel secondo Heidegger, a favore della seconda. La continuità nello sviluppo dell'opera heideggeriana sarebbe quindi da individuare nell'approfondirsi dell'istanza metafisico-fondativa che avrebbe avuto come esisto la riproposizione di una sorta di hegelismo alla rovescia in cui l'effettività e la mancanza di fondamento diventano esse stesse fondamento, e in cui il finito è ricondotto a un essere che, per il fatto di occultarsi, non risulta meno necessario (cfr. P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor 1960, p 100; dello stesso autore si veda anche Id., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, Edizioni di Comunità 1963). Nello stessa direzione, mi pare muoversi la lettura di Luigi Pareyson quando sottolinea l'incompatibilità tra un'autentica esigenza personalista e il pensiero heideggeriano, nella misura in cui quest'ultimo si indirizza verso una «metafisica dell'indifferente necessità» (cfr. L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo 1940, pp. XVIII-XIX). Non diversamente Karl Löwith vide nello spostamento dalla temporalità dell'Esserci in *Sein und Zeit*, alla temporalità come essere-evento degli scritti successivi, la ricaduta in un orizzonte di tipo metafisico (cfr. K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases, A. Mazzone Torino, einuadi 1966, p.51). In tutt'altra prospettiva, ma con implicazioni speculative in parte convergenti, mi pare la lettura di Adorno che, partendo dalla *differenza*, vide nell'essere heideggeriano il rischio di un'ipostasi metafisica dalle implicazioni, tutto sommato, giustificazioniste nei confronti del sistema dell'organizzazione totale e, pertanto, di carattere fatalmente reazionario (cfr. T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, tr. it. a c. di C. A. Donolo, Torino, Einaudi 1970, pp. 53 e segg; 104-105; si veda anche, nello stesso

Questo è massimamente evidente nel fatto che questa ontologia non resta solo indiretta, ma anche implicata e plurale: «Un'ontologia separata —afferma Ricoeur— è fuori della nostra portata: solo nella dinamica dell'interpretazione scorgiamo l'essere interpretato. L'ontologia della comprensione rimane implicata nella metodologia dell'interpretazione, secondo l'ineluttabile circolo ermeneutico che Heidegger stesso di ha insegnato a tracciare. Più ancora, noi scorgiamo qualcosa dell'essere interpretato soltanto in un conflitto delle ermeneutiche rivali: una ontologia unificata è tanto inaccessibile per il nostro metodo quanto un'ontologia separata; ciascuna ermeneutica scopre ogni volta l'aspetto dell'esistenza che la fonda come metodo»[88].

Così, negli anni in cui Ricoeur svolgeva questo corpo a corpo con gli heideggerismi, con le ermeneutiche psicoanalitiche e con gli strutturalismi, poteva far emergere da una *archeologia del soggetto*, sullo stile ermeneutico psicoanalistico, un senso dell'esistenza come *desiderio di essere*; da una fenomenologia dello spirito, sullo stile hegeliano, un senso dell'esistenza come *appropriazione del senso*; da una fenomenologia della religione alla Eliade, infine, un senso dell'esistenza come *disponibilità all'appello*. Si potrebbe persino cercare di incrociare questi referti ontologici dell'operatività ermeneutica e dire che il senso esistenziale del *sé* che se ne può ricavare è quello di un *desiderio di essere che si esprime nell'appropriazione-elaborazione del senso del proprio essere nell'essere, come risposta all'appello di questo essere stesso*. In tal modo i fili di una "logica del desiderio" (archeologia), di una "logica del senso" (teleologia) e di una "logica dell'appello" (escatologia) si troverebbero annodati nel tessuto di una "logica ermeneutica" e solo attraverso tale incrocio ne consentirebbero una costituzione non riduttiva.

Si noti, anche la collocazione mediana di una logica del senso nello stile della tradizione riflessiva. Tuttavia, ciò che qui interessa ribadire è che persino l'esercizio di una fenomenologia sul modello hegeliano, dato l'indice ermeneutico sotto cui la si è posta, non può che restituire un senso dell'esistenza che «non si costituisce altrimenti che nella dinamica dell'interpretazione, la quale comprende una figura per mezzo di un'altra figura. Lo spirito non si realizza che in questo *passaggio* da una figura all'altra; esso è la *dialettica* stessa delle

---

senso, benché in una prospettiva più decisamente marxista G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1959). Queste letture, che, per certi versi, possono apparire datate, hanno il merito di evidenziare con notevole precisione e incisività la tensione presente all'interno dell'opera heideggeriana e il suo intimo movimento. Il problema non sarà quello di trascurare quella tensione in vista di una sua iperbolica "urbanizzazione", ma di renderla produttiva attraverso una nuova appropriazione. Ma chi opera in questo modo deve essere chiaramente consapevole sia dell'esistenza della tensione, sia della natura della propria operazione ermeneutica. Per una lettura in parte diversa da quella qui prospettata, benché non necessariamente in contraddizione con essa, si veda G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti 1989.

[88] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it.cit., p. 33.

figure, per mezzo della quale il soggetto è trascinato fuori dalla sua infanzia, strappato alla sua archeologia»[89].

L'ontologia deve rimanere indiretta non perché i principi siano di là dall'essere reperiti, e quindi, perché siamo in attesa di poterli lumeggiare, ma, più radicalmente, perché il *movimento di personalizzazione* del *sé* è solidale con un movimento di oltrepassamento di una soggettività intesa come riduzione a principi. Si opera così, in senso affermativo una sorta di *riduzione della riduzione*, non nel senso che il momento riflessivo della soggettività venga annullato, ma in quanto viene incluso in quello dell'*espansione* amplificatrice del suo senso. È il farsi concreto del sé ad essere soggetto e oggetto del lavoro di interpretazione che, in quanto dipendente da una domanda originaria decentrante e riflessiva ad un tempo, non perde mai il senso del proprio limite. In questo senso, l'obiezione rivolta ad Heidegger, come, poi, quella rivolta a Gadamer, mi pare sia proprio quella di non cogliere il rinnovato senso metodico di questo duplice movimento: che l'essere *della* coscienza è, pur sempre, un essere *per* la coscienza e che la pretesa di un accesso immediato all'essere (=esperienza) è vano, in quanto siamo nell'essere e lo siamo (=esperienza-mediazione-temporalità). Per questo qualsiasi discorso obiettivante sull'essere, oltre ad essere escluso, risulta, alla fin fine, solidale rispetto al movimento della soggettività fondante o riduzione a principio di cui il *paradigma personologico*, proprio nel senso che il concetto di *genesi* tiene costantemente aperto, dovrebbe costituire la critica immanente.

Per questo, non tanto si rifiuta di seguire l'ontologia diretta di Heidegger, ma l'ontologia di Heidegger resta, al di là delle sue pretese, indiretta; col che si viene anche a dire che l'intera ermeneutica di Ricoeur è da cima a fondo ontologia. L'ontologia *si* realizza e questo realizzarsi è, in senso lato, discorso o linguaggio dell'essere, ma si derealizza anche in esso, ossia si vanifica se tale discorso è inteso nel senso del genitivo oggettivo anziché soggettivo. Certo, è l'essere che parla (giusta l'affermazione di Gadamer secondo cui "l'essere che può essere compreso è linguaggio"), ma se davvero dev'essere così, non si può pretendere di fare un discorso sull'essere o dell'essere, in quanto in ciò è già presente il germe dell'oggettivazione e dell'occultamento.

L'unico modo affinché l'essere continui a parlare è che ci sia una coscienza che lo lasci essere-parlante, ma questa non può essere né una coscienza-essere né una coscienza dell'essere ma solo e semplicemente una *coscienza parlante*: né coscienza fondante, né coscienza fondata, ma dialogante, ricercante e ambigua. Il trascendentale personologico è, dunque, questa coscienza-mondo, questo sé-altro da sé, non come trascendimento dell'immediato, nè come

[89] Ivi, p. 35 (i corsivi sono nostri).

trascendimento nell'immediato, né come immediato senz'altro, ma come immediato e, perciò, intrascendibile trascendimento.

È qui che, seguendo le linee di filiazione, possiamo incrociare un'altra intuizione di Emmanuel Mounier, che proprio parlando di Heidegger, proponeva di distinguere tra *transascendance* e *transproscendance*, come discrimine tra una lettura positiva e creatrice della trascendenza umana, e una che tende a vedervi il segno di un'impotenza e di una dipendenza fondamentale: «Il s'agit maintenant de savoir ce qu'exprime ce bondissement. Qu'on l'envisage en tant que puissance de réflexion ou que puissance d'*expansion*, il apparaît au premier abord comme un enrichissement considérable de l'être humain par rapport à l'être brut de l'existence passive et immobile, *donc la révélation d'un plus-d'être au sein de l'être* [...]. Le paradoxe de Sartre, déjà impliqué chez Heidegger, consiste à faire de ce mouvement de l'être non pas l'effet d'une plenitude, mais d'une impuissance»[90]. E per poter accedere a questa visione interiore di ciò che chiamava «la surabondance et le rebondissement, en un mot, la plénitude créatrice»[91] dell'essere, egli metteva in guardia contro la tentazione, presente in Sartre ed Heidegger, di trasporre in sistema, in discorso diretto l'esperienza fondamentale dell'essere: «Mais une pensée qui a pour essence de refuser le système doit être attentive à ne pas systématiser ses découvertes les plus vives. C'est ce passage au système que marque le saut d'une expérience déchirée et obscure à l'impérialisme de l'absurde et du néant. Bien qu'il se défende de prononcer aucun jujement moral sur l'homme qui ne vit pas authentiquement selon ses canons, Heidegger tend à déconsiderer toute attitude métaphysique portant atténuation de son nihilisme»[92]. Nel ricondurre, poi, tale tendenza a un egocentrismo dissimulato, Mounier propone una diagnosi estremamente lucida del nesso paradossale tra il rifiuto della soggettività e l'unico concetto sotto cui la si riesce ad intendere e che, nonostante tutto, continua, non visto, ad agire attraverso tale rifiuto «[...] il y a un désespoir clos et un désespoir ouvert. Le premier s'adosse à un refus et s'enveloppe sur un repli égocentrique, une crispation du moi, un "moi-je" émis sur l'axe de la revendication et de la possessivitè. Il est né d'une indisponibilité primitive où l'homme ne peut recevoir aucune révélation de l'existence parce qu'il y est précisément *plein de soi*»[93].

Anche Mounier, come poi Ricoeur, è alla ricerca di un nuovo modo di dire e pensare la soggettività e vede con chiarezza che tale esigenza sorge all'interno di una crisi epocale in cui la sua esigenza si trova riverberata in molti aspetti della filosofia e della cultura

[90] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, cit., pp. 42-43.
[91] Ivi, p.143.
[92] Ivi, p.60.
[93] Ivi, p. 63.

contemporanee, ma vede anche in tale cultura l'incapacità di uscire dalle logiche profonde che pure reattivamente combatte. Sicché, per dirla con Ricoeur, il *cogito umiliato* è solo più l'estrema e, forse, più acuta maschera del *cogito esaltato*. Di qui l'esigenza fatta valere nelle ultime pagine di *Introduction aux existentialismes*, di aprire la strada a una *«logique nouvelle de l'existence»* che sapesse trarre profitto dalla capacità di miti, simboli, riti, religioni e sistemi filosofici, di «introduire une certaine universalité dans l'univers des chiffres»[94]. E anche Mounier ne traeva la visione di un'ontologia in certo senso indiretta: «Il y a incompatibilité entre l'universel et l'existence. Toute ontologie unitaire suppose une totalité des existants. Or l'existence comme telle est irréductible, jaillissante et ineffable: l'idée n'a pas de prise sur elle, ni la loi, ni le rapport. Les unités humaines ne peuvent être les membres d'une unité totalisante. Il n'y a donc pas de vérité de tous, ni de vérité pour tous, ni, hors de l'histoire, de vérité de tous les temps. La philosophie de l'existence ne peut qu'éclaircir des *cas* individuels, décrire des *situations discontinues*, sans que jamais ces investigations dépassent en portée l'aire d'existence où elles ont été suscitées: La philosophie doit renoncer à l'extention, tentation de l'idée traditionnelle de vérité, pour l'étroitesse profonde; à l'organisation, pour l'incursion»[95].

Di qui, tornando a Ricoeur, l'esigenza che l'ontologia rimanga indiretta e che, in quanto esercizio dell'interpretazione in tutta l'estensione possibile, essa si mantenga in dialogo con tutti i sistemi di decifrazione da cui il filosofo, di volta in volta, può lasciarsi istruire. È per questo che la domanda sull'essere rinvia infinitamente alla domanda sul *sé* e che le due domande devono rimanere incessantemente tali in quanto nessuna delle due è in grado di trasporsi, con una estrema peripezia, in una parola ultima.

A questo proposito, è interessante osservare che l'esplicitazione ontologico-ermeneutica del *sé* non si è arrestata alle articolazioni prospettate negli anni '60 tra archeologia, teleologia ed escatologia. A mano a mano che l'itinerario ricoeuriano evolveva, sondando nuovi territori e, in particolare, quello della testualità come paradigma dell'agire che sarà il suo punto di approdo, la corrente sotterranea dell'ontologia riceveva nuovi impulsi e veniva alimentata da nuove sorgenti, fino a prospettare, in *Soi-même comme un autre*, un essere-*energheia* come proiezione ontologica di un'ermeneutica del sé agente-paziente. Ma chi volesse intendere questa ontologia "militante e spezzata" nel senso di una articolazione concettuale compiuta espressa nella forma della trattazione sistematica e organica, rimarrebbe deluso, perché di una tale ontologia non si può trovare, nell'opera ricoeuriana, più di qualche abbozzo frammentario, cenno o proiezione, quasi che il testo in cui l'essere si dice dovesse

[94] Ivi, p. 153.
[95] Ivi, p. 134.

proiettarsi fuori di sé per lasciarsi continuare in altro: nel lettore. Il testo si fa appello: l'elaborazione ermeneutica lungi dal mettere a sistema un pensiero ontologico deve suscitarlo, provocarlo, adombrarlo. L'*onto-logia*, più che dottrina, teoria, sistema è un modo di pensare e un modo di essere. «L'ontologia qui proposta —osserva Ricoeur— non è affatto separabile dall'interpretazione; essa rimane presa nel cerchio formato insieme dal lavoro dell'interpretazione e dell'essere interpretato. Non è dunque un'ontologia trionfante; non è nemmeno una scienza, dal momento che non sarebbe capace di sottrarsi *al* rischio dell'interpretazione; e non potrebbe nemmeno sfuggire del tutto alla guerra intestina che le ermeneutiche si fanno tra loro»[96].

In conclusione ci chiediamo: questa ontologia indiretta non sarà, forse, già sempre presupposta ad una "logica ermeneutica"? Al limite, tale logica non sarà forse la stessa esecuzione dell'ontologia in quanto essa non potrà mai essere che indiretta? Tutto ruota intorno all'aggettivo *indiretto*: «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 scorgerla prima di morire»[97] e, sarebbe il caso di aggiungere, anche allora, solo come *identità narrativa* di questa stessa vita, mai come totalizzazione della comprensione e risoluzione riduttiva della domanda di senso. Il senso dell'essere non potrà essere inteso che come questo sforzo, questa *energheia* del comprendersi, questo *conatus* di perseverare nel vivente orizzonte in cui si elabora e si ricrea costantemente il senso di questo mondo, il senso del nostro esistere in esso.

L'essere è questo faticosa *askesis* di decifrazione, sospesa al filo teso tra un *arché*, un'origine mai riducibile a datità obiettiva, e un *télos* mai esauribile nel suo potenziale espansivo. L'essere che non può mai essere catturato in alcuna tappa di questo itinerario ci si dà a pensare come *simbolicità*. La chiarezza e distinzione dell'*obiettività* è da sempre superata dalla *figuratività* di una relazione mai totalmente trasparente a se stessa. È in questa zona di confine della simbolicità che il *lógos* ermeneutico come *lógos* del senso ambiguo può recuperare una fragile unitarietà alla dispersione e conflittualità in cui il discorso si è frantumato: «Soltanto un'ermeneutica istruita dalle figure simboliche, può mostrare che queste differenti modalità dell'esistenza appartengono ad una problematica unica. Infatti sono i simboli più ricchi che alla fin fine assicurano l'unità di queste molteplici interpretazioni; essi soli portano tutti i vettori, regressivi e prospettici, che le diverse ermeneutiche dissociano»[98]. È questa fragile unità che dà il diritto di chiamare "logica" questo disperso indagare.

[96] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit. p. 36.
[97] Ivi, p. 37.
[98] *Ibid*.

L'ontologia indiretta, in definitiva, non è una meta da raggiungere, la vetta da conquistare dopo un lungo cammino che sarebbe costituito dall'ermeneutica o, meglio, non c'è che questo procedere itinerante nei suoi molteplici livelli di elaborazione del senso, in cui il *sé* può essere restituito a se stesso solo nell'inquietudine delle sue transizioni. Per cui le molteplici proiezioni ontologiche che si possono ritrovare al termine dei diversi *détours* ricoeuriani intorno alla metaforicità, alla narratività per culminare in quell'ultima riflessione ontologica che pone il sigillo a *Soi-même comme un autre* (*Vers quelle ontologie?*), sono da intendersi non come denotazioni di un essere di cui saturare la comprensione, ma come tappe-riprese nel cammino di comprensione, indici di intelligibilità, *potenze* tese a prolungare quella circolarità «tra sforzo e senso, tra la vita portatrice di significati e lo spirito capace di connetterli in una successione coerente»[99] che, da un punto di vista storiografico, abbiamo posto nel I capitolo come uno degli sfondi problematici motivanti la peripezia di una "logica ermeneutica": vita come comprensione e comprensione come vita, in una dinamica rigeneratrice. La *petite étique*, in cui alla fine si ricapitola l'itinerario ricoeuriano, vive ancora di questa circolarità.

[99] Ivi, p. 19.

Capitolo III

LA DIALETTICA DEL SÉ TRA IPERBOLE DELLA RIFLESSIVITÀ E ONTOLOGIA DELLA SOVRABBONDANZA

Una volta evidenziati i tratti che potrebbero ricongiungere Ricoeur ad una prospettiva riflessiva, occorre capire la specificità del modo in cui Ricoeur intende collocarsi sulla linea di prolungamento di tale tradizione.

L'indizio macrospcopico della problematicità dell'adesione ricoeuriana a tale tradizione e, segnatamente, al kantismo, si trova proprio in *Soi même comme un autre* e, in particolare, nello Studio VIII dedicato al contributo di una deontologia di ispirazione kantiana alla costituzione di un'etica ermeneutica. Malgrado le amplissime problematiche sottese a tale ripresa ricoeuriana dell'etica kantiana, ci limiteremo ad indicare schematicamente i punti di tale interpretazione che ci sembrano mettere in crisi l'ipotesi di una aproblematica adesione di Ricoeur alla tradizione riflessiva.

Per farlo è necessario fissare preliminarmente in modo assai sintetico il quadro generale e l'impostazione di fondo della *petite éthique* ricoeuriana.

3.1 Critica dell'autonomia e *ipseità*: l'indice riflessivo della filosofia ricoeuriana tra prossimità e distanza.

L'ingresso nell'analisi delle determinazioni etiche avviene all'insegna di una nuova domanda che funge da criterio di orientamento di un nuovo segmento di analisi: «chi è il soggetto dell'imputazione stimata buona o cattiva?» Al quarto livello d'indagine —dopo quelli linguistico, prassico e narrativo— ancora una volta, la questione concerne il *chi?*.

L'articolazione del discorso ricoeuriano si fa, qui, assai complessa. Anzitutto, egli pone una distinzione tra *etica* e *morale* per designare, da un lato, la "prospettiva della vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste" (momento etico) e, dall'altro, «"l'articolazione di tale prospettiva all'interno di norme" universali e coercitive»[1]. Al fondo di queste determinazioni si profila la duplice eredità teleologico-aristotelica e deontologico-kantiana del discorso etico. Il tentativo di Ricoeur consiste nell'articolare, l'una sull'altra, queste due grandi tradizioni, riconoscendo una certa priorità alla prima e, d'altro canto, l'indispensabilità della seconda, evidenziando, altresì, come i conflitti tra "prospettiva" e "norma" (il "tragico

[1] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 2.

dell'azione" illustrato nelle splendide pagine dedicate all'*Antigone* di Sofocle[2]) richiedano un superiore arbitraggio che riconosca la priorità dell'aspirazione espressa dal momento etico nei confronti della "necessità" del momento deontico.

L'andamento del percorso ricoeuriano risulta circolare ed è riassumibile nel seguente schema sintetico: dalla prospettiva della vita buona (riflessa nella stima di sé) alla norma, mercé lo scadimento della stima di sé in amore di sé indotto dalla tendenza al male; e dalla norma alla prospettiva, in vista del reperimento di una *phrónesis* critica, laddove la norma suscita conflitti di doveri insolubili sul suo stesso piano.

In effetti, fin dall'avvio dello Studio VIII, Ricoeur segnala la necessità di sottoporre la prospettiva etica alla "prova della norma". Il punto di rotazione tra i due orizzonti è così indicato da Ricoeur: «l'amore di sé, mi arrischierei a dire, è la stima di sé pervertita da ciò che stiamo per chiamare la tendenza al male. E il rispetto è la stima di sé passata al vaglio della norma universale e coercitiva, in breve, la stima di sé sotto il regime della legge. Ciò detto, il problema più temibile per il rispetto in quanto movente è l'introduzione di un fattore di passività nel cuore stesso del principio di autonomia. Questo congiungersi nel rispetto dell'autoposizione e dell'auto-affezione, ci autorizzerà, nel prossimo studio, a mettere in questione l'indipendenza del principio dell'autonomia [...] in rapporto alla prospettiva teleologica, in altri termini *a mettere in dubbio l'autonomia dell'autonomia*»[3].

Ecco il punto. Tutto il disegno ricoeuriano trova qui il suo baricentro. Solo se, scavando all'interno del principio di autonomia, è possibile rintracciare in esso una incrinatura, una "faglia nascosta", sarà possibile mostrare il "segreto operare" dell'aspirazione al di sotto della norma. Ricoeur ritiene di poter mostrare tale ambivalenza inclusa nello stesso principio di autonomia attraverso l'ostensione di "tre luoghi di virtuale aporia" nella fondazione kantiana del principio di autonomia. Ci limitiamo, qui, a richiamare questi tre essenziali motivi di difficoltà.

Tali aporie assumono, nel quadro che ce ne fa Ricoeur, uno "spessore", se così si può dire, via via maggiore: dalla questione del cosiddetto "*Faktum der Vernunft*", attraverso quella del rispetto come movente della ragion pura pratica, fino al problema del male radicale. Ricoeur prende, dunque, le mosse dal «famoso "*Faktum der Vernunft*" —il "fatto della ragione" che ha suscitato tante reazioni»[4]. È la natura della deduzione del principio di autonomia a fare problema. Scrive Ricoeur: «se, come si deve, con deduzione, nel senso giuridico della *quaestio*

[2] Ivi, pp. 345-354.
[3] Ivi, p. 315 (corsivo nostro).
[4] Ivi, p. 312.

iuris, si intende la rimonta alle presupposizioni ultime, bisogna riconoscere che, nel caso dell'autonomia, questa rimonta si arresta all'attestazione di un fatto»[5]. Pur riconoscendo che tale fatto coincide con la coscienza "della capacità autolegislatrice del soggetto morale" Ricoeur conclude: «Ma questa autoattestazione può essere assimilata ad un'autoposizione? Dissimulata sotto la fierezza dell'asserzione di autonomia, non vi è piuttosto il riconoscimento di una certa ricettività, nella misura in cui la legge, determinando la libertà, la affetta?»[6].

Con questo rilievo sull'autonomia-affetta, Ricoeur mira a legittimare l'operare della prospettiva al di sotto della norma o legge morale. Ci pare, dunque, come conferma il tenore del testo, che l'affezione, qui evocata, sia da intendersi come l'affezione patita dall'autonomia ad opera della prospettiva.

Il secondo luogo di virtuale aporia è costituito dalla "strana natura" del rispetto «in quanto sentimento, fra i "moventi della ragion pura pratica"»[7]. Continua Ricoeur: «il rispetto è un movente per il fatto che esso inclina, sul modo di una affezione passivamente ricevuta, a "fare di questa legge in se stessa una massima". Ora è degno di rilievo che Kant non si sia posto il problema del rapporto fra il carattere di quasi-posizione di sé per sé dell'autonomia e il carattere virtuale di affezione ad opera dell'altro implicato dallo statuto del rispetto in quanto movente»[8]. Secondo Ricoeur, la soluzione kantiana, consistente nel sottolineare che il rispetto è un sentimento posto in noi dalla sola ragione, risulta insoddisfacente in quanto comporterebbe la scissione in due della sensibilità e non toglierebbe il problema dell'affezione da lui sollevato. Così può concludere: «il problema più temibile che il rispetto in quanto *movente* pone è l'introduzione di un fattore di *passività* nel cuore stesso del principio di autonomia»[9].

Quello che, qui, ancora una volta, va sottolineato è il rapporto di polarizzazione che si crea tra sensibilità e ragione. Infatti, il carattere di passività che la problematica del rispetto insinuerebbe all'interno della struttura dell'autonomia è plausibile solo se si pensa la relazione tra il rispetto e la legge nella forma della mutua implicazione. In questo caso, effettivamente, la sensibilità e la ragione sarebbero pensate secondo un rapporto di reciproca dipendenza. Si creerebbe così un'effettiva circolazione polare tra i termini qui in questione: la libertà-legge farebbe sorgere il rispetto, ma il rispetto, reciprocamente, sarebbe richiesto per poter accedere alla legge-libertà.

Infine, l'ultimo punto di "virtuale aporia", mediante il quale Ricoeur cerca di aprirsi un

[5] *Ibid*.
[6] Ivi, p. 314. Su questo stesso tema si veda anche Id., *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., p. 108.
[7] Id., *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 313.
[8] *Ibid*.
[9] Ivi, p. 315 (corsivo nel testo).

varco entro la fondazione kantiana dell'etica, riguarda la questione del male radicale[10]. Occorre osservare che, nel trattare di questa tematica, Ricoeur segue con rigore lo snodarsi dell'argomentazione kantiana, ma le conclusioni a cui approda ci sembrano determinare una ulteriore incrinatura della sua adesione al kantismo. Infatti, dopo aver sottolineato che il problema del male interessa specificamente l'esercizio del libero arbitrio umano, "al livello della formazione delle massime"[11], e che il male è «perversione, cioè rovesciamento dell'ordine che impone di mettere il rispetto della legge al di sopra dell'inclinazione»[12], e che, pertanto, esso non caratterizza propriamente né il desiderio, né, tantomeno, la ragione pratica, Ricoeur interpreta la tendenza al male insita nella "massima primordiale" come affezione dell'uso della libertà. Scrive: «la tendenza al male affetta l'uso della libertà, la capacità di agire per dovere, in breve la capacità di essere effettivamente autonomi»[13]. In seguito, egli indica le due idee fondamentali che dovrebbero essere tenute presenti in questa sede. Da un lato, il carattere di opposizione reale che il male configura ponendosi, in tal modo, come radicale. Dall'altro, che la radicalizzazione del male approfondisce l'idea stessa di libero arbitrio in quanto ne fa il luogo di una opposizione reale nel punto di insorgenza delle massime. Scrive Ricoeur: «da questo punto di vista, il male è ciò che rivela la natura ultima del (libero) arbitrio. Il (libero) arbitrio umano appare latore di una ferita originaria che raggiunge la sua capacità di determinarsi pro o contro la legge; l'enigma dell'origine del male si riflette nell'enigma che affetta l'esercizio attuale della libertà; che questa tendenza *sia sempre già là* in ogni occasione di scegliere, ma che sia nondimeno una massima del (libero) arbitrio, ecco ciò che non è meno inscrutabile dell'origine del male»[14].

Al di là delle enormi discussioni che la lettura ricoeuriana dell'etica kantiana può legittimamente suscitare, questo breve *excursus* ci sembra abbia posto in evidenza alcuni elementi di capitale importanza. Anzitutto, viene confermato il rapporto privilegiato tra la riflessione ricoeuriana e quella kantiana. A questo proposito, occorre ricordare che il tema della libertà è sempre stato una costante nel quadro della riflessione ricoeuriana. Scriveva Ricoeur in un importante articolo del 1975: «Io parto dalla mia libertà, dalla tua libertà, dalla mediazione

[10] Il problema del male costituisce un'altra linea di costanza nel quadro della riflessione ricoeuriana. Da *Finitudine e colpa*, a *Il conflitto delle interpretazioni*, al breve saggio intitolato *Il male, una sfida alla filosofia e alla teologia* (*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et fides 1986, tr. it. I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana 1993), si può dire che non vi sia scritto di un certo rilievo che non abbia almeno richiamato per linee generali tale questione. Il male (a cui , nella più recente riflessione ricoeuriana si è affiancata la questione del tempo) rappresenta il più irriducibile marchio di finitezza dell'uomo e lo scacco del pensiero riflessivo.
[11] Id. *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 316.
[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*.
[14] Ivi, p. 318.

dell'istituzione per accedere, infine, al valore e all'imperativo»[15]. Ciò che qui è detto in termini di *mia* e *tua* libertà, in *Soi-même comme un autre* è detto in termini di *sé* e *altro*, ma il senso è lo stesso: un'etica, alla fine, si rivela possibile, per Ricoeur, solo sul fondamento della libertà. A partire dalla mia libertà e dalla dialettica delle libertà contrapposte, attraverso la mediazione istituzionale, si dà la possibilità di edificare le strutture di senso portanti dell'etica, ossia il valore, la norma e così via. In questo senso, come ha rilevato Maurizio Chiodi: «Kant resta il punto di partenza insuperabile. Distinguendo una triplice determinazione del concetto di libertà come concetto trascendentale, pratico e come postulato, Ricoeur afferma che il primo grande merito di Kant è di aver determinato la libertà come concetto trascendentale: è con lui che la libertà diventa un concetto filosofico»[16].

Tuttavia, in secondo luogo, emerge con grande evidenza che tale rapporto privilegiato avviene all'insegna di un'essenziale reinterpretazione del kantismo[17] in funzione di una precisa esigenza che resta in gran parte estranea all'orizzonte del grande pensatore di Königsberg[18]. Questa esigenza si palesa anzitutto come volontà di sottolineare la tensionalità irriducibile che caratterizza l'esperienza umana e che non risparmierebbe neppure il principio di autonomia. Nel medesimo articolo del 1975, Ricoeur dichiarava: «insisto ancora su un secondo carattere di questo primo punto di partenza. Non soltanto esso non comporta, originariamente, l'idea di legge, ma ancor meno esso introduce il negativo, l'interdizione. Ciò che è assolutamente primo, è questo desiderio d'essere in un desiderio di fare, che sarebbe come l'espressione, il contrassegno e la firma di questo poter fare»[19].

In effetti, la posta in gioco di tutta l'impresa è di mostrare la tensionalità irriducibile di

---

[15] P. RICOEUR, *Le problème du fondement de la morale*, "Sapienza", 28, n. 3, 1975, p. 329.

[16] M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di P. Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1990, p. 539.

[17] In ciò emerge, come fa notare Michel Philibert, quel "libre usage du kantisme" per cui esso è "plus à faire qu'à répéter" (cfr. M. PHILIBERT, *Ricoeur*, Paris, Éd. Seghers 1971, pp. 19 e 22).

[18] Del resto questa prossimità nella distanza rispetto al kantismo era inclusa, quanto al suo significato di fondo, già nel primo approccio ricoeuriano alla filosofia riflessiva attraverso il magistero di Jean Nabert. A questo proposito ha bene notato Roberto Nebuloni: «Il compito della "comprensione di sé" proprio della filosofia nabertiana, e di ogni filosofia riflessiva, resta ma non può essere assolto da una semplice filosofia della coscienza. Ricoeur, dopo aver precisato che considera, con Nabert, un punto fermo che "comprendere è comprendersi", aggiunge che, d'altra parte, non c'è appercezione diretta di sé ad opera di se stessi, non c'è appercezione interiore, appropriazione del desiderio di esistere sulla via corta della coscienza, ma soltanto attraverso la via lunga dell'interpretazione dei segni [...]»; in altri termini, Ricoeur pone la «necessità di pervenire ad una interpretazione meno idealistica e più ontologica del *cogito*, quale soggetto concreto. Ciò implica, da una parte, un ridimensionamento della trascendentalità ed apoditticità del *cogito* riflessivo, dall'altra l'accettazione della "strategia del sospetto" messa in atto contro il soggetto da più cespiti del pensiero contemporaneo» (cfr. R. NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1980, pp. 95-96). Così, anche grazie alla mediazione fondamentale della riflessione sulla psicoanalisi, «la problematica della riflessione tende a superarsi in una problematica dell'esistenza: dalla significazione, dal senso, si è rimandati al desiderio che li spiega e sostiene» (ivi, p. 98).

[19] P. RICOEUR, *Le problème du fondement de la morale*, cit., p. 316.

prospettiva e *norma*. In tal senso, il rapporto tra autonomia e aspirazione evidenzia lo stesso funzionamento rilevato a proposito della distanziazione in rapporto all'appartenenza, in sede di ricognizione della struttura dell'operare ermeneutico. Qui come là, non si tratta di un elemento a sé stante, collocato in una sua assoluta indipendenza, ma di un movimento intimo all'aspirare stesso e che non può, se non per astrazione metodica, essere sciolto da tale radicamento. Sicché sarà sempre possibile trovare al disotto di ogni normatività la latenza dell'aspirazione, così come, al disotto di ogni desiderare, la latenza della normatività.

Quel che Ricoeur vuol dire è che, nell'esperienza umana, non si dà mai un desiderare che sia solo e puro desiderare, senza che tale desiderare sia percorso da un dubbio, da una perplessità critica, così come non si dà alcuna esperienza critico-normativa che non rechi in sé la traccia di un aspirare e di una recettività fondamentali. Sicché anche l'autonomia kantiana si dà solo come operazione di astrazione metodica che si effettua al grado estremo di un processo di messa a distanza delle esigenze della sensibilità. Ma tale messa a distanza è il modo stesso di effettuarsi dell'aspirazione e non il frutto di un atto sovrano piovuto, per dir così, dai cieli di una ragione assoluta. Piuttosto, questa stessa ragione va pensata come l'esigenza che la riflessione trova coimplicata nell'irresolubile dinamismo del volere e dell'agire. Se noi, infatti, pretendessimo di far dipendere la dinamica dell'agire da uno solo di questi poli, non ne risulterebbe affatto il concreto agire umano che, al contrario, si realizza come costante mediazione delle sue sorgenti fondamentali: qui l'aspirare originario (la prospettiva) e la cooriginaria negatività in esso fungente. Certo, è in forza di un radicale riorientamento metodico che Ricoeur può ottenere tali risultati, ossia ponendosi nella prospettiva di una descrizione fenomenologico-genetica delle strutture dell'eticità umana. È in forza di tale orientamento metodico di fondo che egli è in grado di evidenziare la polarizzazione costitutiva della prassi umana, evitando, nel contempo, il rischio di una enfatizzazione riduttivistica di uno dei termini di tale polarizzazione.

Va da sé, che questa impostazione non ha nulla a che fare con un'etica della pura aspirazione. Al contrario, quello che Ricoeur persegue nel corso di tutta la sua riflessione etica è l'evidenziazione del fatto che un'etica ermeneutica e radicalmente umana non può esimersi dal percorrere e dal mettere in valore l'intero periplo della riflessività etica, che impone all'aspirazione di mediarsi con la norma e alla norma di non assolutizzarsi, ma di tornare criticamente a fare i conti con un desiderare purificato e per dir così autocritico. In questo senso, sempre nel saggio del 1975, dopo aver enfatizzato il carattere fondamentale dell'"io posso", Ricoeur sottolineava che con l'esperienza originaria dell' "io posso", si raggiunge:

«forse il principio dell'etica, ma non ancora il contenuto della moralità», precisando che per approdare a quest'ultima è necessario porre la libertà «in seconda persona, come il volere della libertà dell'altro, il volere che la tua libertà sia»[20]. In tal modo egli portava in evidenza l'intrinseca limitazione che segna l'esperienza umana della libertà. Limitazione che è già l'implicito valere della normatività all'interno dell'aspirazione.

Quello che semmai emerge, anche qui, è che neppure l'etica può sottrarsi al cammino di maturazione in cui l'umano è coinvolto (a livello singolare e collettivo) in favore di una normatività chiusa nella assoluta compiutezza della propria atemporale valorialità. L'etica è a sua volta un incessante itinerario di maturazione affetto da un'essenziale finitezza, senza che ciò significhi l'esclusione di criteri direttivi in grado di orientare la prassi. Sicché il riconoscimento dell'intrinseca mediatività dell'esperienza etica risulta, ancora una volta, funzionale ad una più intensa autolimitazione di essa. E che questo sia l'orientamento di fondo del pensiero ricoeuriano può essere ulteriormente chiarito dal seguente eloquentissimo brano tratto da *Du texte à l'action*. «Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee, quella che prevarrà a partire da Fichte fino a Marx compreso, e cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere e una scientificità paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico. Va detto che Kant riduce questo sapere all'enunciazione di un principio supremo. Ma sta di fatto che è aperta la breccia attraverso la quale si riverseranno tutte le *Wissenschaftslehre* che, a loro volta, genereranno l'idea mortale —talvolta addirittura nel senso fisico del termine— che vi sia una scienza della *praxis*»[21]. Anche qui è il *riduttivismo* che permea questo tipo di impostazione, ciò di fronte a cui Ricoeur si ritrae. È questa ossessione di un "ultimo criterio" di garanzia, di un "principio assoluto" da cui tutto dedurre e in cui tutto risolvere, secondo un modo di pensare "matematico", che mal si concilia con un sapere dell'uomo, ciò con cui Ricoeur torna costantemente a polemizzare. La pretesa di ricondurre la complessità, l'ambivalenza e l'ambiguità dell'umano ai chiarissimi principi di un "sistema della prassi" non può che generare laceranti cortocircuiti ad ogni livello dell'interazione. E non è un caso che sia proprio l'equilibrato pluralismo della prospettiva aristotelica a dover dare il cambio alle certezze ultime dell'impostazione kantiana: «Ancora una volta —sottolinea Ricoeur— si può leggere in Arisotele una severa messa in guardia relativa a questa idea di scienza applicata alla pratica, nel famoso passaggio in cui lo Stagirita dichiara che nell'ordine delle cose umane, variabili e sottomesse alla decisione, non si può raggiungere lo stesso grado di precisione —di

[20] Ivi, cit., p. 317.
[21] Id., *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., p. 241.

acribia— presente, ad esempio, nelle scienze matematiche, e che occorre ogni volta proporzionare alle richieste dell'oggetto il grado di rigore della disciplina considerata. Vi sono poche idee, al giorno d'oggi, più salubri e liberanti dell'idea che ci sia una *ragion pratica* ma non una *scienza della pratica*»[22].

Anche qui non si tratta di sostituire una prospettiva con un'altra, di preferire una dottrina ad un'altra. Ma è all'interno di una diversa logica che i diversi contributi della tradizione devono essere ricollocati per ritrovare, ciascuno, il posto che gli compete nell'intelligenza del cosmo pratico e, più in generale, dell'umano in esso implicato.

Benché si sia consapevoli che gli scarni cenni qui effettuati richiederebbero un ben più esteso approfondimento, riteniamo che essi siano sufficienti a mostrare tanto il permanere in Ricoeur di un'esigenza critico riflessiva, quanto del modo affatto eccentrico in cui si realizza la collocazione ricoeuriana all'interno della tradizione riflessiva. Non è, in effetti, un caso se questa impostazione ha fatto dubitare a diversi autori circa il rigore riflessivo di Ricoeur. Marco Buzzoni, ad esempio, in un suo importante saggio intitolato *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*[23], vede in tale impostazione il rischio di uno smarrimento del puro senso del trascendentale critico-riflessivo, e, con ciò, la compromissione della stessa fondazione ontologica della persona sulla *libertà*.

A nostro avviso, queste perplessità perdono molto della loro incisività se si considera la specificità del movimento riflessivo ricoeuriano, se se ne considera, cioè, la reale intenzione di fondo. Ora non c'è modo migliore di evidenziare questa specificità che tornare a riflettere e a mettere in questione la reale struttura e portata delle dialettica del *sé* come dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*.

---

[22] Ivi, pp. 241-42 (Corsivi nostri). Nella stessa direzione va la critica ricoeuriana all'impostazione hegeliana: «Si può fondamentalmente dubitare —egli scrive— che, per elevarsi dall'individuo allo Stato, si debba distinguere ontologicamente tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, o piuttosto tra coscienza e spirito [...] L'impostazione dello spirito oggettivo non riveste un significato solo ontologico, ma epistemologico. Deriva dalla pretesa di conoscere lo spirito, di conoscere lo Stato [...]. Ma anche lo Stato hegeliano è una intenzione di Stato, e l'analisi della nozione non offre alcun mezzo per colmare lo scarto tra questa intenzione di Stato e lo Stato reale [...]. Se è rovinosa teoricamente, questa pretesa di sapere è inoltre pericolosa praticamente. Tutti i fanatismi posthegeliani sono contenuti *in nuce* nell'idea che l'individuo si conosce nello Stato e che questo si conosce nello Spirito oggettivo. Ma, se un uomo, un gruppo di uomini, un partito si arroga il monopolio del sapere della pratica, si arrogherà pure il diritto di fare il bene degli uomini, anche loro malgrado. Così un sapere dello Spirito oggettivo genera la tirannia. Invece se lo Stato [...] deriva dalle stesse relazioni intersoggettive, attraverso un processo di *oggettivazione* e di *alienazione* tutto da descrivere, il sapere di queste oggettivazioni e di queste alienazioni resta un sapere *inseparabile dalla rete delle interazioni* tra individui, e condivide il carattere probabilista proprio di tutte le anticipazioni che concernono il corso delle cose umane» (ivi, p. 248. Corsivi nostri). Si noti, anche, come l'alternativa, qui abbozzata da Ricoeur, sia perfettamente in linea con la struttura generale di una "logica ermeneutica", da noi tratteggiata nella prima parte e con quella della "dialettica del sé" che ha iniziato a delinearsi in queste pagine e il cui studio sarà ulteriormente approfondito nelle pagine seguenti.

[23] Cfr. M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Roma, Edizioni Studium 1988, pp. 140.

3.2 Sulla polarità *ipse-idem* come indice della mediatività del sé e come radice antropologica della logica ermeneutica.

Anzitutto, occorre osservare che si comincia a cogliere il senso di questa dislocazione ricoeuriana, all'interno dell'orizzonte riflessivo, solo se si assume la dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* nel suo reale significato ossia se si prende sul serio la sua intrinseca *dialetticità*. Se, infatti, come si è già osservato, *ipseità* e *medesimezza*, intese come modi di concepire l'identità personale, si respingono irrimediabilmente, una volta che si siano comprese le ragioni di insufficienza di un modello *idem* dell'identità, si è in grado di comprendere come *idem* e *ipse*, intesi, questa volta, come *indici* del farsi concreto dell'identità personale, tornino polarmente a congiungersi, ovvero si è in grado di comprendere come un modello *ipse* di identità comporti un'essenziale dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* dei quali, pertanto, si dovrà chiarire questo significato secondario a partire dagli indizi offerti dal testo ricoeuriano[24].

Il primo indizio, da cui occorre partire, è costituito dal processo di *ricoprimento-scoprimento* che caratterizza la dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, dove ciò che è "scoperto" non è il presunto emergere dell'*ipseità*, intesa come un'*egoità* colta nella sua trasparente e atemporale purezza, ma, anzitutto, la necessità di pensare l'identità in modo diverso dalla medesimezza e cioè non come datità cosale chiusa e risolta nella propria pienezza fattuale, ma come processualità e sforzo di elaborazione.

Infatti, bisogna anzitutto chiedersi: cos'era inaccettabile nel modello *idem* dell'identità? A questo punto non si può non rispondere: il fatto che il fenomeno personale (il *sé*), vi era ridotto ad un dato, ad un fatto fissato nella sua immota *idem*-tità, ad un nucleo di intangibile compiutezza. "Un già sempre dato" e "un ancor così per sempre": la prospettiva, cioè, di un *semper idem*.

Di contro, quale pensiero dell'identità viene veicolato dal modello *ipse* di identità? Anche a questo proposito, si è ormai in grado di rispondere: il dinamismo di un'identità nel concreto processo del suo farsi e, quindi, intrinsecamente mediativa e relazionale. L'*ipse*, da questo punto di vista, è il sé come processualità anziché come datità. Ora, la struttura di tale processualità è restituita proprio dalla dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* intesi, questa volta, come "indici strutturali" dell'elaborarsi di tale identità dinamica.

[24] La problematica che andremo a sondare è stata fondamentalmente inosservata dalla critica. Solo De Vries, per quanto ne sappiamo, vi si è imbattuto quando si chiede: «Mais la relation dilectique avec l'*idem* n'était-elle pas précisément un moment constitutif de l'*ipse*?» (H. DE VRIES, "Attestation du temps et de l'autre" in AAVV., *Paul Ricoeur, l'herménéutique à l'école de la phénoménologie*, (presentazione di J. GREISCH), Paris, Beauchesne 1995, p. 37). Ma anche in De Vries, la questione è colta di sfuggita e viene subito smarrita a favore della questione

Se li assumiamo come "indici strutturali", *idem* e *ipse* sembrano potersi pensare alla stregua dei platonici "generi sommi" al pari della coppia *identità-alterità* richiamata da Ricoeur nello Studio X, sulla scorta del *Sofista* platonico[25]. È questo il motivo per cui le due coppie finiscono per fare sistema, richiamandosi reciprocamente. A titolo di "indici strutturali" o di "generi sommi", l'*ipse* e l'*idem* forniscono, a tutti i livelli, lo schema di lettura dell'effettivo movimento di comprensione-elaborazione di sé che caratterizza il fenomeno identitario nella sua interezza. In tal senso, essi sono in grado di fornire il "criterio di funzionamento" di altre coppie di termini che potrebbero farsi valere nella descrizione-costituzione di tale processo, a patto di intendere tali termini come costituenti un'effettiva polarizzazione tensionale. Forma-contenuto (anzitutto, come indici strutturali della simbolicità, ingenerale, sulla scorta di Cassirer[26]); determinato-indeterminato; ente-processo; sostanza-relazione; e, ancora, attività-passività; affermazione-negazione, appartenenza-distanziazione, ecc. costituiscono altrettante forme che la dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* può assumere o, meglio, che risultano intelligibili alla luce del medesimo movimento che caratterizza la dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*. Il problema non sta nel preferire l'uno all'altro uno di quei momenti, nel ridurli l'uno all'altro, o nel ridurli entrambi ad un terzo in cui si superebbero, inverandosi. Il problema sta piuttosto nel cogliere la loro irresolubile e tensionale polarizzazione e nell'attenersi al loro dinamico intrecciarsi, alla loro necessaria correlazione.

L'unico privilegio che si può riconoscere all'*ipse* non consiste tanto nel suo potere di ridurre a sé l'*idem*, o di potersi assolutizzare a titolo di principio o condizione suprema, quanto nel fatto che, nella sua purezza ed essenzialità, esso indica proprio l'impossibilità di tale riduzione e assolutizzazione e, quindi, la natura finita, mediativa, processuale e relazionale del *sé* e di ogni impresa di comprensione. Assunti, a questo titolo, come atteggiamenti del pensare, *idem* e *ipse* possono essere ulteriormente ridefiniti nel modo seguente: l'*idem* (ed è questo, in un certo senso, il suo terzo significato) designa l'orientamento del "determinare" separante, assolutizzante e cosificante. Esso consiste nel fissare le determinazioni, nell'isolarle e nel mantenerle in questo isolamento. Al suo estremo, però, questo movimento

correlata della crisi del sé e del conseguente indebolimento della soggettività.

[25] Da questo punto di vista non sarebbe del tutto implausibile assimilare l'*idem* e l'*ipse* agli altri due generi sommi dedotti da Platone nel *Sofista*: "movimento" e "quiete".

[26] Si veda a tal proposito la seguente osservazione di Cassirer: «A questa dialettica della dottrina metafisica dell'essere si può sfuggire solo se fin dal principio "contenuto" e "forma", "elemento" e "relazione" sono concepiti in modo che entrambi appaiano pensati non come determinazioni tra loro indipendenti, ma come dati insieme e pensati in rapporto di reciproca determinazione» (E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche. I: Il linguaggio*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1996, p. 37). Sullo stesso tema si veda anche Id., *La filosofia delle forme simboliche*. III. *La fenemenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1996, p. 124).

dell'individualizzazione-determinazione-separazione passa nel suo opposto, in un essere generico cristallizzato, anonimo con cui si torna alla brutalità di un essere spersonalizzato. Il destino di un'identità come puro *idem* è di configurarsi come un'identità senza volto per eccesso, se così si può dire, di densità.

Dal canto suo, l'*ipse* è l'orientamento che scioglie l'opposizione, supera l'ipostatizzazione e quindi è un'aperturale rapportare e relazionare, che, in qualche modo, fluidifica la densa gravità dell'*idem*. Ma anche questo movimento rischia di mutare nel suo contrario, di subire il contraccolpo di una gravità di secondo grado. In altri termini esso rischia, in forza di un autoisolamento che deriva della tendenza *idem*tificante in esso fungente, di essere, se così si può dire, entropicamente aspirato in una vacuità sterile ed ineffettuale. Anche qui avremo come esito un'identità anonima per eccesso, questa volta, di vacuità[27].

Senonché, questi esiti omologhi possono essere ricondotti in prima istanza alla stessa logica dell'*idem* (come attitudine al determinare isolante-cosificante) che, in quanto tale, e qui sta l'invincibile incoercibilità della dialettica in esame, appartiene sempre anche al movimento dell'*ipse*; laddove, la pura logica dell'*ipse*, in quanto consiste essenzialmente in un relazionare, è consapevolezza del carattere di interdipendenza dinamica di ogni affermazione (di sé) ed è, quindi, riconoscimento della necessaria "relazione ad altro" e, anzitutto, a quell'altro che è l'*idem* nel suo primo significato come il correlato determinativo del processo di articolazione-elaborazione di sé.

Solo un *ipse* che sia talmente *ipse* da sacrificare se stesso all'*idem*, da rinunciare a ridurre l'*idem* per porsi, è il vero nucleo dell'*incarnazione*, quale emerge dal cuore della dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*. È in questo movimento dell'uscire dalla determinatezza, per restare nell'apertura e, tuttavia, permanendo, proprio in tale apertura, nel processo di determinazione che va pensato il fenomeno dell'*incarnazione*. C'è qui una sorta di *logica kenotica sottesa* all'antiriduttivismo di cui è permeato il pensare ricoeuriano. Ma si tratta di una *kenosis* che si deve applicare, anzitutto, alle pretese della riflessione al fine di trasfigurare lo stesso movimento di una filosofia della riflessione.

Ricapitolando, si deve riconoscere che i*dem* e *ipse* sono realmente "meta-categorie", "generi sommi": essi designano orientamenti della vita e del pensiero, hanno rilevanza esistenziale o psicologica, come pure logica. L'*idem* non sta necessariamente dal lato del determinato, ma è, più profondamente, l'attitudine incoercibile della riflessione a separare a

[27] Questi ulteriori significati di *ipse* e *idem* fanno pensare alla distinzione hegeliana tra *intelletto* e *ragione* sopra richiamata in sede di autoriflessione speculativa sulla struttura dell'operare ermeneutico (cfr. *infra*, p. 222). Nè ci si deve stupire di tale omologie, se si pone mente all'analogia strutturale tra le considerazioni qui svolte e il

fissare, a determinare e isolare. L'*ipse* è ciò che tende a relazionare e a fluidificare, ma non potrebbe svolgere questa funzione pienamente se si assolutizzasse, se non comprendesse la propria necessaria relazione all'altro da sé che nella dialettica fondamentale rilevata, è l'*idem* stesso. A questo punto, alla domanda cruciale dello Studio VI: "cosa sarebbe *ipse* se non fosse relativo all'*idem*?", occorre rispondere senza esitazioni: sarebbe *idem*, sarebbe cioè, comunque, in quanto *ipse* *idem*-tificato, un'ipostasi intellettualistica, benché ammantata sotto le sembianze del trascendentale. Quei due indici, pertanto, fuori del loro dinamico intrecciarsi, attestano la vittoria dell'*idem* che, però, si tradurrebbe immediatamente del fraintendimento della concreta realtà dell'umano. In definitiva, ciò che importa non sono tanto i termini colti nel loro isolamento, ma il "differenziale" che attraverso essi si produce, il graduale e tensionale processso di differenziazione di cui essi costituiscono per dir così i limiti[28]. È proprio tale *differenziale* a costituire propriamente l'*ipse* nel suo significato, credo, più autentico[29].

Per questo nella caratterizzazione, che Ricoeur ne fornisce, entrambi sono illustrabili fino ad un certo punto, fino "al limite", cioè, della loro separazione l'uno dall'altro ovvero della loro assolutizzazione risolvente l'altro in se stesso. Infatti, quello che le analisi ricoeuriane hanno mostrato —attraverso due esempi, quello del *carattere* e quello della *parola mantenuta*, che non sono stati scelti a caso e che non potevano essere scelti meglio— è che non esiste fenomeno concreto, nell'orizzonte del processo identitario, che non riveli tale dinamismo. Vale a dire che, a qualsiasi livello noi ci muoviamo, qualsiasi esempio noi tentiamo di proporre del fenomeno identitario, nella misura in cui esso si radica in una concreta esperienza umana, non potrà che riprodurre l'inestricabile dialettica di cui stiamo parlando. Se la nostra tesi è corretta, essa dovrebbe poter trovare puntuale conferma attraverso un riesame della struttura e dell'interno funzionamento della dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* nei due esempi proposti da Ricoeur. Nella misura in cui potrà riuscire convincente, tale riesame dovrebbe poter confermare

---

contesto problematico in cui è sfociata l'analisi della prima parte di questa ricerca.

[28] Si consideri anche quanto Ricoeur afferma nello Studio X di *Soi-même comme un autre* a proposito di questi significati della coppia *idem-ipse*: «la distinzione fra ipseità e medesimezza non verte soltanto su due costellazioni di significazioni, ma su due modi di essere» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit, p. 422). Qui addirittua viene annunciato un quarto significato della coppia *ipse-idem* come modi di essere. "Modo di essere", si potrebbe dire, tra il *che cosa?* e il *chi?* e, all'interno del *chi?*, tra il *che cosa?* del *chi?* e il *chi?* stesso.

[29] Ancora in *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur tornerà e ribadire: «L'ipseità scomparirebbe totalmente solo se il personaggio riuscisse a sottrarsi a ogni problematica di identità etica, nel senso di capacità di considerarsi responsabile dei propri atti. A questo livello, l'ipseità trova nella capacità di promettere, il criterio della sua differenza estrema dall'identità medesimezza. L'esperienza ordinaria [...] oscilla tra i due poli della medesimezza e dell'ipseità» (Id., *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., p. 120). Dove tutto l'interesse deve andare a quella "differenza estrema", ma non assoluta che si dice sussitere tra l'*idem* e l'*ipse*. Interpretazione, questa, che ci pare condivisa anche da Fabio Polidori, autore dell'introduzione al saggio ricoeuriano sul "riconoscimento". «La dimensione dell'*idem*, della medesimezza, che Ricoeur ci ha insegnato a distinguere dalla dimensione dell'*ipse*, non va considerata subordinata, e tantomeno alternativa a quest'ultima, né viceversa» (Cfr. F. POLIDORI, *Introduzione* a P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., p. XI).

la nostra lettura dell'*idem* e dell'*ipse* come di "indici strutturali" del funzionamento del fenomeno identitario che noi non potremo mai esibire nella loro purezza in una esperienza concreta. Ancora, essi alludono a due dimensioni dell'umano che si trovano avviluppate inestricabilmente all'interno della concretezza dell'esperienza e che solo per una astrazione metodica della riflessione possono essere isolate.

Consideriamo il polo *idem* illustrato dal "carattere". Ebbene, questa identità del carattere come nodo di abitudini o "disposizioni acquisite" e di "identificazioni-con sedimentate" è già il risultato di una *mediazione*. Questo è il grande guadagno, sul piano fenomenologico, nel passaggio da *Le volontaire et l'involontaire*, dove il carattere sembrava un "già là" già sempre determinato e meramente condizionante, al più convincente *Soi-même comme un autre*, dove tale stabilità è come attraversata dal dinamismo dell'*ipseità*[30]. Nell'involontaria passività del carattere, si riconosce ora, è incluso un elemento di dinamismo e di attività, sebbene ridotta ad un grado minimo[31]. Ricoeur stesso parla di un "punto limite" in cui la problematica dell'*ipse* si rende indiscernibile da quella dell'*idem*. «A questo titolo —egli osserva—, il carattere può costituire il *punto limite* in cui la problematica dell'*ipse* si rende indiscernibile da quella dell'*idem* e inclina a non distinguerle l'una dall'altra»[32]. Questa stessa sottolineatura di un "passaggio al limite" dovremo ritrovarla ben presto, quando volgeremo lo sguardo sull'altro polo del fenomeno identitario, quando, cioè, saremo alle prese con lo svincolarsi dell'*ipse* dall'*idem*. Si tratta, in entrambi i casi, dei limiti estremi di un processo: il sé è propriamente questo processo.

Ora, si badi che quella del carattere, nella sua ambiguità psico-fenomenologica, costituisce una zona estrema di passività. Io non sono il mio carattere! Piuttosto il carattere —come si dice— è qualcosa con cui devo fare i conti. C'è dell'altro in me che mi costituisce e che non è il mio mero carattere. «Ma tale ricoprimento —osserva, infatti, Ricoeur— non abolisce la differenza delle problematiche proprio in quanto seconda natura, il mio carattere

[30] Il carattere, osserva, infatti Ricoeur, se posto in relazione col problema dell'identità, consente: «di rimettere in questione lo statuto di immutabilità del carattere» (Id., *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 209). E, in riferimento alle sue precedenti tematizzazioni della stessa problematica aggiunge: «Il carattere mi sembra, ancora oggi, l'altro polo di una polarità esistenziale fondamentale. Ma, invece di concepire il carattere in una problematica della prospettiva e dell'apertura, come polo finito dell'esistenza, lo interpreto qui in funzione del posto che esso occupa nella problematica dell'identità» (ivi, p. 209).

[31] Non si capisce, altrimenti, quale senso potrebbero avere le seguenti significative domande retoriche che Ricoeur si pone: «Che cosa bisogna intendere con *Carattere*? In che senso il termine ha valore descrittivo e valore emblematico insieme? Perché dire che esso cumula l'identità del sé e quella del medesimo? Cos'è che tradisce, sotto l'identità del medesimo, l'identità del sé e impedisce di assegnare in modo puro e semplice l'identità del carattere a quella del medesimo?» (ivi, p. 207). Non c'è alcun dubbio che ciò a cui, qui, si mira è a porre in evidenza la reale dialettizzazione dell'*idem* e dell'*ipse* nel carattere.

[32] Ivi, p. 210 (corsivi nostri).

sono io, io stesso, *ipse* ma questo *ipse* si annuncia come *idem*. Ogni abitudine così contratta, acquisita e diventata disposizione permanente, costituisce un tratto —*un tratto di carattere, precisamente*—, cioè un segno distintivo *a partire da cui* si riconosce una persona, la si reidentifica come la medesima, visto che il carattere non è altro che l'insieme di questi segni distintivi»[33].

D'altra parte, l'"altro" a cui il carattere rinvia è, di nuovo, indice della mediatività in cui continuiamo pur sempre ad essere implicati. Questa dialetticità, colta al fondo del carattere, è quanto lo rende una "stabilità instabile", un "divenire tenuto a freno", se così si può dire, che se, da un lato, rende possibile identificare e reidentificare una persona in base a questo o quel tratto caratteriale relativamente permanente, dall'altro, è anche responsabile della problematicità di tale operazione che può giungere fino alla messa in crisi di una serie di tentativi di reidentificazione. Io stesso potrei in ogni momento non ritrovarmi più nel mio carattere, ovvero scoprire il mio carattere come ciò che non riconosco più come mio. «Ciò prova —nota, ancora, Ricoeur— che non si può pensare fino in fondo l'*idem* della persona senza l'*ipse*, anche quando l'uno ricopre l'altro»[34].

Parallelamente, sul versante dell'*ipse*, la parola mantenuta è l'attestazione di una sorta di contromovimento che replica alla nostra costitutiva passività, di un potere di agire condotto ai propri limiti estremi dal "malgrado tutto" che le dà interamente il suo senso. Ma, anche qui, è proprio questo "malgrado tutto" che rivela l'indice di "gravità" e passività intimamente congiunto al fenomeno in cui si attua il mantenersi nella promessa, nonché la corrente di *alterità* che lo attraversa e lo costituisce. Nella promessa si dà a pensare un mantener*si* che include in sé il dinamismo di un "tenersi" e di un "trattenersi" e che non sarebbe tale se non consistesse in uno sforzo di realizzare un contromovimento reattivo nei confronti delle energie, per dir così, centrifughe che tendono a far esplodere questa consistenza del *sé*.

Quello che in questo passaggio, dal momento in cui *ipse* e *idem* si ricoprono reciprocamente, a quello in cui l'uno tende a svincolarsi dall'altro, può trarre in inganno è che, qui, in effetti, Ricoeur, con l'accentuazione del momento *disgiuntivo* e l'enfatizzazione della *Ichlosigkeit* e della "notte dell'identità", sembra "mimare" il movimento riduttivo proprio della riflessività. Ma se lo fa, è proprio per mostrare che, qui, di nient'altro si tratta che di un esperimento pensabile che, tuttavia, in sé, eccede i limiti strutturali dell'esperienza identiaria del sé. Ciò che l'*ipse* significa propriamente non è la meta o l'esito in cui tale dialettica

[33] *Ibid.* Qui si ha quasi una distinzione tra principio di determinazione ("io, io stesso, *ipse*") e ciò che viene determinato ("questo *ipse* si annuncia come *idem*").
[34] Ivi, p. 211.

potrebbe risolversi, né nella forma di un principio ultimo, né in quella dell'assolutizzazione della dialettica medesima (mediazione assoluta). Anche qui l'espressione rivelatrice che interviene a limitare l'equivoco circa la portata fondatrice dell'*ipse* è che questo suo sganciamento dall'*idem*, questa *Ichlosigkeit*, risulta "al limite pensabile"[35], mentre, d'altra parte, si riconosce che "forse non è praticabile"[36]. Siamo, dunque, nella sfera del puro pensabile, di un esperimento di pensiero da intendersi come il risultato del movimento della pura riflessività in quanto si è portato sul senso dei fenomeni concretamente sussistenti acquisiti nella descrizione. Si comprende più a fondo la portata di queste affermazioni se le si ricolloca nel quadro loro proprio.

In effetti, nello Studio X dell'opera, Ricoeur associa la dinamica *ipse-idem* a quella della *crisi* e dell'*impegno*. Ora, quest'ultima è strettamente omologa a quella della *attestazione* e del *sospetto*: si tratta di altrettante configurazioni fenomenologico-ermeneutiche (su un piano antropologico-esistenziale e su un piano ontologico-*alethico*) della dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*. Scrive Ricoeur: «L'attestazione, si è detto fin dalla prefazione, ha come contrario il sospetto. In *questo* senso, il sospetto occupa il posto dell'esser falso nella coppia aristotelica. Ma se il sospetto appartiene allo stesso piano alethico dell'attestazione —dunque ad un piano sia epistemico che ontologico— esso si rapporta all'attestazione in un modo completamente originale. Esso *non è semplicemente il suo contrario*, in un senso puramente disgiuntivo, come l'essere falso è in rapporto all'essere vero. Il sospetto è anche il cammino *verso* e l'attraversamento *nella* attestazione [...] Questa aderenza, questa inerenza del sospetto all'attestazione, ha segnato tutto il corso dei nostri studi»[37].

Di capitale importanza, risulta, qui, l'affermazione secondo la quale il sospetto "non è semplicemente il contrario" dell'attestazione, ma ciò che la attraversa, è il modo proprio di farsi dell'attestazione medesima; lo stesso vale per la crisi in rapporto all'impegno. Ma allora, dal momento che questi non sono che concrezioni fenomeniche della stessa dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*, bisognerà riconoscere che lo stesso rilievo, qui fatto, dovrà essere fatto valere anche per intendere il senso di quella "notte dell'identità" in cui si realizza la "disgiunzione" dell'*ipse* dall'*idem*.

Alla luce di queste ulteriori precisazioni e corrispondenze, la "pensabilità al limite", di cui si è parlato, sta a significare: "al limite estremo dell'esercizio del sospetto", "al limite estremo della crisi di ogni adesione nell'impegno", noi troviamo ancora un "non-niente":

[35] Ivi, p. 261.
[36] *Ibid.*
[37] Ivi, p. 414-15 (corsivi nostri).

l'*ipse*. Questo "non-niente" che è l'*ipse* è, qui, colto al massimo della sua *crisi* e del suo *sospetto* su se stesso; e, purtuttavia, si configura, ancora, come "capacità di essere in relazione", come capacità di dire *sì*; di offrire una disponibilità all'impegno e di tornare a determinarsi in esso. Ora il motivo di questa situazione alquanto paradossale va cercato nel fatto che in qualsiasi "notte dell'identità", l'*ipseità* non si ritrova, per dir così, sola con se stessa; a ritrarla da un'isolante autocontemplazione della propria solipsistica *ni-entità* subentra la triplice alterità che continua ad attraversarla: quella della *corporeità* che ne rivela la "terrestrità" e l'ancoraggio ad una sfera del vissuto singolare; quella dell'*altro* da cui è convocata secondo la parola che dice "dove sei?", a cui, tuttavia, si potrebbe ancora rispondere con uno spaesato e spaesante silenzio; e, infine, quella di una "Alterità radicale" rappresentata del *monito* portato da una terza voce che si palesa, in questo dialogo tutto interiore, come una presenza misteriosa e che dice "non tutto è benefico". Questa strutturale incoercibilità del proprio "essere in relazione all'altro" proprio dell'*ipseità*, è altrettanto il segno dell'irresolubilità della relazione al "suo altro" (l'*idem*) e, anzi, su questo essenziale rapporto differenziale, trova la propria condizione di possibilità. Il che ci pare confermato e compendiato nella seguente osservazione ricoeuriana: «Dal momento che non si è risposto alla questione *chi?* se non in virtù della deviazione attraverso la questione *che cosa?* e la questione *perché?*, l'essere del mondo è il correlato obbligatorio del sé. Non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile»[38]. Dove è chiaro che "l'avere un mondo", da parte dell'*ipse*, il suo "essere in relazione ad altro" è ricondotto al "differenziale" che lo costituisce" in quanto tensionale rapportarsi di un *che cosa?* ad un *chi?*.

E che le cose non possano che stare in questo modo, è ulteriormente confermato dall'esito a cui conduce l'esperimento mentale di assolutizzazione della disgiunzione. Scrive Ricoeur: «non è dubbio che l'"Eccomi!", attraverso cui la persona si riconosce quale soggetto di imputazione segni un colpo d'arresto rispetto all'*erranza*, cui può condurre il confronto di se stessi con una moltitudine di modelli di azione e di vita, alcuni dei quali arrivano fino a *paralizzare* la capacità di un impegno fermo»[39]. Qual è dunque l'esito dell'esperimento mentale della *Ichlosigkeit*, ossia della assolutizzazione della disgiunzione dell'*ipse* dall'*idem*? Il paradosso di un'"erranza paralizzante". E se l'erranza dice del prolungarsi della fungenza dell'*idem* anche quando lo si posto fuori circuito, la *paralisi* è il risultato dell'isolamento dell'*ipse*. L'ipostasi del "negativo" coincide con la paralisi del sé.

[38] Ivi, p. 424.
[39] Ivi, p. 262 (corsivi nostri).

Questa analisi ci porta a ritenere che l'esperienza identitaria del sé sia costitutivamente mediazione di attività e passività, di *ipse* e *idem*, di identità e differenza, di positività e negatività[40]. Portata a questo livello la discussione, l'*idem* e l'*ipse* non ci parlano più se non come indici di quel costante capovolgimento entro sé che costituisce l'*ipseità* stessa ovvero la stessa dialettica del sé.

Ma se il significato della dialettica *ipse-idem* va colto nel graduale e tensionale processso di differenziazione di cui essi costituiscono, per dir così, i "limiti", in forza del "differenziale" in essi fungente, non avremmo trovato in questa dialettica una sorta di *omologia strutturale* con il funzionamento della dialettica *appartenenza-distanziazione* come costitutiva dell'ermeneutica e della stessa possibilità di riconoscere l'intrinseca metodicità di quest'ultima? Se le cose stanno così, la logica ermeneutica avrebbe trovato nella dialettica del sé la sua radice antropologica. Né è difficile scorgere in questa stessa dialettica la radice antropologica di quella tra *spiegare-comprendere*, che in *Soi-même comme un autre* trova espressione nella "mediazione della riflessione attraverso l'analisi". Si considerino, a tale proposito, le seguenti, significative osservazioni ricoeuriane: «L'attestazione, in effetti, ha di fronte, innanzitutto, l'articolazione della riflessione sull'analisi, nel senso forte che la filosofia analitica ha conferito a questa nozione. Ciò che viene primariamente attestato è l'esser vero della *mediazione* della riflessione attraverso l'analisi. Per molti aspetti, questa situazione è senza precedenti. Ora, il paradosso principale consiste nel fatto che il passaggio attraverso l'analisi, che altri autori avrebbero chiamato oggettivazione, di buon grado in senso critico, impone all'intero processo un andamento *realistico*»[41].

Alla luce di queste considerazioni, si può affermare che l'essenzialità dell'articolazione della "riflessione attraverso l'analisi" che è qui la forma assunta dalla dialettica *spiegare-comprendere*, trova il proprio radicamento in quel necessario *mediarsi nell'oggettività* che, già da noi colto in sede di "logica ermeneutica", trova qui la propria radice antropologica nella

[40] Così anche la relazione prospettiva-norma nella *petite éthique* va intesa non come un'antinomia in cui occorrerebbe trovare il termine che ha priorità e che finisce per fagocitare l'altro, ma come un'effettiva polarizzazione dialettica in grado di dar conto della complessità dell'esperienza etica. In tal modo, la prospettiva rinvia alla norma perché l'aspirare stesso è investito da una latente normatività (di cui l'aspirazione costituisce solo in grado minimo), parallelamente l'autonomia rinvia alla prospettiva in quanto grado massimo di presa di distanza critica che, tuttavia, non può affatto ridurre l'orizzonte dell'aspirazione, come Ricoeur ha cercato di mostrare con l'evidenziazione dei luoghi di virtuale aporia sottesi all'impostazione kantiana. Se c'è priorità tra l'una e l'altra, questo può decidersi solo attraverso un'essenziale sdoppiamento dei piani di considerazione. Così si potrebbe vedere che, da un punto di vista di descrizione *fenomenologico-genetica* del discorso etico, risulta prioritaria la prospettiva e l'aspirazione, dal punto di vista della *giustificazione e fondazione* deontica, risulta prioritaria la prospettiva dell'autonomia. Ma tale duplicità di piani conferma, anche per questo verso, la tensionalità che attraversa lo stesso terreno etico.

[41] Ivi, p. 412.

struttura e funzionamento della *dialettica del sé*. Infatti, l'essenza dell'*ipse* —si è detto— è di obiettivarsi, concretarsi e recuperarsi da tale obiettivazione. Di qui anche la giustificazione di una lettura di tale "logica ermeneutica" in termini di *elaborazione di sé*, secondo le molteplici stratificazioni di livelli di elaborazione e comprensione che abbiamo potuto far emergere nella prima e nella seconda parte della nostra indagine e su cui ancora torneremo ad un ulteriore e più inglobante livello della ricerca.

A questo punto dell'analisi, sembra essere consentita la seguente, parziale conclusione: se il sé è questa incessante mediazione, esso non potrà mai recuperare la stabilità e unità del principio, così come il suo essere mediazione è l'impossibilità del suo assolutizzarsi. La tensione che lo lacera è il segno di quell'unità che resta irrecuperabile nel farsi della sua esperienza. Quell'unità che non è più l'unità negativa fungente nel processo, ma l'assoluta positività di cui il suo negare costituisce la replica.

Questo eccentrico movimento della riflessività emerge con la massima evidenza se poniamo attenzione alla correlazione strutturale che esiste tra l'"Eccomi!" delle ultime pagine dello Studio VI e l'analisi del *Gewissen* che, con la tematizzazione, nello Studio X, di un'alterità radicale che attraversa l'*ipseità* del *sé*, costituisce il compimento dell'opera. A questo proposito, va fatta un'osservazione di una qualche importanza. Ci si potrebbe, infatti, chiedere: qual è il luogo di insorgenza dell'alterità? In altri termini, dove va scorta la radice del senso di "alterità" di determinate esperienze dell'*ipseità*? La risposta ricoeuriana è chiara. «L'ermeneutica del sé —scrive Ricoeur— ha da fare con due distinte intrusioni della meta-categoria dell'altro [...] La prima concerne la distinzione interna al medesimo/stesso, sotto la figura dell'identità personale, e cioè la distinzione fra *medesimezza* e *ipseità*. Questa distinzione è costitutiva della nozione stessa del sé»[42]. Vale a dire che l'*alterità* emerge dalla stessa costituzione tensionale del *sé*. Dire che il sé è costituito dalla dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* e dire che l'identità del sé consiste nell'essere il sé sempre *altro* da sé sono espressioni correlative. Pertanto, è nel dinamismo dell'*ipse* e dell'*idem* che il sé si scopre irresolubilmente e costitutivamente attraversato dalla corrente dell'alterità. È la struttura di tale dinamismo a far sì che il *sé* sia altro da sé già in se stesso. Ed è qui la radice del senso di "alterità" dell'esperienza del *corpo proprio*, dell'*altro da me* e dell'*assolutamente Altro*, come dimostra la loro costitutiva tensionalità e ambivalenza. Quell'"essere-sé-altro-da-sé" rivelato dall'esperienza del corpo proprio, le aporie della costituzione dell'alterità del "tu"; e, infine, l'esperienza di decentramento in vista di un'alterità radicale e radicalmente spossessante,

[42] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 117.

trovano la loro radice di senso primaria in quella duplicità e alterizzazione originaria di attivo e passivo, di positivo e negativo che costituisce la stessa radicale tensionalità del *sé*. Quelle figure dell'alterità sono espressione di quelle esperienze in cui queste irresolubili polarizzazioni sono costantemente in gioco e, proprio per questo, risultano essere luoghi privilegiati di lettura della tensionalità del *sé*.

In tale contesto problematico, il *Gewissen* si configura come la migliore attestazione dell'intera dialettica del sé. Esso, cioè, costituisce la chiave di lettura, di gran lunga più illuminante, per intendere nella sua interezza il movimento della riflessione che Ricoeur ci propone e che costituisce, senza alcun dubbio, il tentativo di ripensare la tradizione riflessiva, il suo modo di appartenerle attraverso una distanza che tende a prolungarla attraverso un'essenziale rifigurazione. È importante notare che Ricoeur stesso riconosce che questo è il livello propriamente speculativo dell'indagine, quando afferma: «ma è la terza dialettica che lascia meglio apparire la *dimensione speculativa* di una indagine di carattere ontologico vertente sul modo di essere del sé»[43]. Il *Gewissen,* dunque, in quanto culmine della dialettica di *ipseità* e *alterità* è anche il luogo teoretico della ricapitolazione di tutte le altre dialettiche. Di qui quella peculiare *speculatività* espressamente sottolineata da Ricoeur che fa riallacciare questa problematica a quella dei "grandi generi" platonici, ma, si potrebbe dire, altrettanto a quella delle "Determinazioni pure della riflessione" che Hegel nella *Scienza della logica* pone lungo l'itinerario speculativo che dalla *parvenza* conduce al *fondamento*[44].

L'affermazione con cui Ricoeur apre le sue considerazioni su questo argomento è essenziale e non va mai persa di vista: «la coscienza —egli scrive— senza niente aggiungere alla consistenza di senso dei concetti direttivi dell'etica reinscrive questi concetti nella dialettica del Medesimo ed dell'Altro, sotto la guisa di una modalità specifica di passività. La metafora della voce, ad un tempo interiore a me e a me superiore, è il sintomo o l'indizio proprio di questa passività fuori misura»[45]. Due cose ci sembrano essenziali in prima approssimazione: anzitutto, è il funzionamento della coscienza che consente una lettura del

[43] RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit, p. 410.

[44] Cfr., G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. cit., pp. 454 e segg. In tal senso, la dialettica identità-alterità dovrebbe inglobare anche quella dell'*ipse* e dell'*idem*, nella misura in cui anche in quest'ultima dialettica è in gioco implicitamente una dialettica dell'identità e dell'alterità se è vero che l'*idem* non è (è altro dallo) *ipse*. Personalmente, ritengo che questa dialettica sia certamente più inglobante, ma questa superiorità *extensive* è contraccambiata, forse, da un superiorità *intensive* dell'altra dialettica. Se, infatti, è ammissibile il terzo significato da noi segnalato di *ipse* e di *idem*, allora occorrerebbe dire che alla base dello stesso coglimento di una dialettica dell'identico e del diverso vi è un modo di pensare *ipse* piuttosto che *idem*.

[45] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 458. Notevolissimo è pure che l'alterità sul piano ontologico tenga il posto della passività sul piano fenomenologico, come viene espressamente confermato in questo brano: «per fissare il vocabolario, poniamo che il corrispettivo *fenomenologico della meta-categoria* di alterità sia la varietà delle esperienze di passività frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora

fenomeno etico nei termini di una dialettica del medesimo e dell'altro; in secondo luogo, che la passività, che, qui, affetta la coscienza stessa, per dir così, dall'interno, è "fuori misura", non è, cioè, della stessa misura di quella passività che caratterizzava gli altri fenomeni dell'alterità. E subito dopo Ricoeur non manca di evidenziare il "luogo" di emergenza di questa "passività fuori misura". Infatti, dopo un fugace ma significativo accenno al passaggio dal "Si" al "Sé" mediato dal fenomeno del *Gewissen* in Heidegger, Ricoeur osserva: «In questo colloquio intimo, il Sé appare interpellato e in questo senso affetto in modo singolare»[46]. È dunque in questo "colloquio intimo" che va individuata quella affezione interna di un'alterità-passività fuori misura. Ora, che altro è questo "colloquio intimo" se non il movimento stesso della riflessività tante volte descritto?

A questo punto, per cogliere nella sua essenzialità la direzione di senso di questa delicata e cruciale meditazione ricoeuriana e la sua interna struttura, non bisogna lasciarsi distrarre dai molteplici *détours* secondo cui Ricoeur viene, come sempre, articolando il suo discorso, ma bisogna portarsi a quelle che ci sembrano le due affermazioni capitali che reggono l'intera meditazione. La prima ribadisce e intensifica quanto già è stato portato alla luce: «All'alternativa: spaesamento secondo Heidegger, esteriorità secondo Emmanuel Lévinas, opporrei con ostinazione il carattere originale e originario di ciò che mi sembra costituire la terza modalità di alterità, e cioè l'essere ingiunto in quanto struttura dell'ipseità»[47]. Ciò che, qui, risulta decisivo è che l'alterità radicale di cui si tratta assume la forma di un'*ingiunzione* la quale, tuttavia, appartiene alla struttura dell'*ipseità*, al suo interno funzionamento, al suo intimo, peculiare movimento. Prima di venire alla seconda affermazione decisiva, occorre osservare che questo movimento noi l'abbiamo più volte descritto e in, questo paragrafo finale, Ricoeur ce lo ripropone con una costanza decisamente significativa.

Che si tratti, infatti, della dialettica del riconoscimento-riconciliazione tra "coscienza agente" e "coscienza giudicante" nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel; che si tratti dell'itinerario nietzscheano che, col ricostruire genealogicamente l'archeologia della "cattiva coscienza", mira a restituire la prospettiva della "grande innocenza"; che si tratti, infine, dell'interpretazione heideggeriana del *Gewissen* come "poter-essere autentico attestato dalla coscienza", ovvero come ciò in cui "l'Esserci chiama se stesso", noi siamo di fronte costantemente allo stesso movimento di polarizzazione caratteristico della riflessività [48]. Ma ciò

riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità» (ivi, p. 432).
[46] *Ibid*.
[47] Ivi, p. 473.
[48] È nel passaggio attraverso l'interpretazione hegeliana del *Gewissen* che ciò risulta particolarmente evidente «il *Gewissen* —osserva Ricoeur— è solidale con una dialettica di grado superiore, in cui si fronteggiano la coscienza

che in tutte queste interpretazioni viene parimenti misconosciuto, malgrado la costanza con cui, anche in esse, torna ad annunciarsi, è proprio il *senso verticale* dell'alterità che è qui in questione. E qui siamo al secondo polo della questione: non basta cogliere l'alterità della coscienza nella struttura e nel funzionamento dell'*ipseità*, ma occorre coglierla come *alterità radicale e verticale*. Bisogna saper cogliere nel fenomeno della coscienza un indice di dissimmetria «che si può dire *verticale*, fra l'istanza che chiama e il sé chiamato»[49]. La sfida , ai limiti del paradosso, è quella di pensare un'alterità radicale, ma che, cionondimeno, continua ad appartenere alla struttura dell'*ipseità*: inclusa in essa e tuttavia irriducibile ad essa. In Heidegger il paradosso è solo annunciato, quando si afferma: «la chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me», salvo, poi, ricondurre immediatamente questa dissimmetria radicale allo spaesamento proprio della condizione ontologica di gettatezza, con la conseguente perdita o interdizione di qualsiasi significazione etica di questa autoattestazione[50].

Ora, non c'è modo migliore per intendere il paradosso di questa alterità della coscienza e nella coscienza che volgerci, di nuovo, alle ultime pagine dello Studio VI, in cui la dinamica qui in gioco trova una mirabile descrizione.

Anzitutto, va osservato che il *Gewissen* dello Studio X si pone alla stessa altezza dell'"Eccomi!" dello Studio VI in cui si rifondono l'"io posso provare tutto" e il "ma qui io mi fermo". L'"Eccomi!" è il luogo della riassunzione di sé nella più radicale dispersione di sé. Esso esprime, ancora una volta, il fenomeno del mediarsi che noi siamo tra attività e passività. Eppure l'"Eccomi!" non parla da sé, il "qui io mi arresto" non è deducibile da "io posso

---

agente e la coscienza giudicante» (ivi, p. 459). Ora la dialettica tra "coscienza agente" e "coscienza giudicante", nonché il loro reciproco riconoscimento, non costituiscono, forse, l'*analogon* della dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*? E la crisi di questa dialettica, nel suo carattere paralizzante, non ricorda il pascersi in "tisiche nostalgie" in cui, al culmine della follia, finiva per sprofondare una coscienza giunta al culmine della propria interna lacerazione? E l'"Eccomi!" attraverso il quale torna a dispiegarsi il vivente dinamismo del *sé* ad un più alto livello di consapevolezza, non costituisce nella dialettica ricoeuriana l'*analogon* della "riconciliazione" in quella hegeliana? Tutta la ricoeuriana messa in valore della critica hegeliana della distorsione di una coscienza ripiegata su se stessa e che in tale ripiegamento si erge a metro ineffettuale di ogni giudizio non fa che confermare la nostra lettura circa le reali intenzioni della dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*. Eppure già una riserva, essenziale e invincibile si annuncia a limitare il senso di fondo della riconciliazione hegeliana. Passando dalla *Fenomenologia* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Ricoeur osserva: «ma cosa accade quando la vita etica di un popolo è fondamentalmente corrotta? L'integrità della vita etica stessa non si rifugia, allora, nella coscienza morale di quei resistenti, che la menzogna e la paura hanno cessato di intimidire?» (ivi, p. 461). La dialettica hegeliana della riconciliazione, pare a Ricoeur solo un primo passo, per quanto essenziale; come primo passo ha il senso di riorientare la riflessione verso un'accettazione concreta della finitezza, ma se fosse la parola ultima perderebbe questo suo valore che le deriva appunto dal non essere l'ultima parola anzi di essere l'attestazione che, su questo piano, non vi può essere alcuna parola ultima.

[49] Ivi, p. 459.

[50] Heidegger avrebbe così il merito di mostrare l'autenticità del fenomeno della coscienza, al di qua del sospetto hegeliano e nietzscheano per cui essa è subito presa nelle aporie della buona e della cattiva coscienza. Ma Heidegger avrebbe il torto di non mettere in valore proprio quella dissimmetria radicale che parla "in me" con una voce che viene da "sopra di me" e "da altrove" e che restituisce al fenomeno della coscienza la sua intera coloritura nella forma dell'*ingiunzione*.

provare tutto". Tra le due voci cade una terza voce che afferma "Non tutto è benefico". È questo ciò che la voce annuncia nell'approssimarsi di una radicale distanza. E non si può non vedere come questo annuncio abbia il medesimo contenuto dell'*ingiunzione* a cui si fa, di nuovo, riferimento nello Studio X: «vivere-bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste» e «stimare se stessi come portatori di questa aspirazione»[51].

Qui il mediarsi che noi siamo tra attività e passività, *ipse* e *idem*, è attraversato da una alterità radicale che è anche ciò in cui il mediarsi (Eccomi!) riconosce la propria condizione di possibilità.

Non basta dare un nome al presunto attore-autore del monito (una Ragione assoluta, le nostre eredità ancestrali, un Dio presente, un Dio assente…), quello che bisogna chiedersi è quale sia il "luogo" della sua insorgenza; il senso del suo agire originario. Quale sarebbe il senso della mancata consequenzialità "nulla mi trattiene" e "*ma* io mi arresto" (mantengo, mi accetto, ecc.) se non di attestare l'alterità radicale che ci attraversa in quanto esseri di mediazione, l'insufficienza e la finitudine che ci costituisce proprio in quanto consistiamo nella mediazione?

E che questa sia la posta in gioco dell'alterità rappresentata dal *Gewissen*, Ricoeur lo dice espressamente: «la dote principale di una dialettica siffatta è di interdire al sé di occupare il posto del fondamento»[52], affermazione il cui senso va colto sullo sfondo riflessivo che permea l'intera analisi. La *coscienza del limite*, dunque, non ci appartiene realmente finché non riusciamo a coglierla proprio nel vivo del nostro consistere come incessante processualità, se non cogliamo qui la nostra negatività come rinviante ad una "originaria affermazione".

Ci imbattiamo, qui, in un concetto che va approfondito perché può offrire un contributo essenziale di chiarificazione a quanto veniamo dicendo oltreché di documentazione delle tesi sostenute, nonché della profonda continuità e coerenza della riflessione ricoeuriana, pur nella molteplicità decentrante dei suoi molteplici *détours*. In effetti, Ricoeur ha dedicato alla relazione tra affermazione originaria e negatività un suo denso articolo raccolto nella terza edizione di *Histoire et verité.*

[51] Ivi, p. 470.
[52] Ivi, p. 432.

3.3 "Negatività e affermazione originaria": dalla dialettica *ipse-idem* all'ontologia dell'*atto potente.*

Il primo rilievo di notevole importanza, in relazione a questa meditazione ricoeuriana, è che Ricoeur colloca immediatamente la problematica del rapporto tra "affermazione originaria" e "negatività" al livello del movimento e delle strutture della riflessività. Scrive Ricoeur: «Noi tenteremo di oltrepassare, in qualche modo dall'interno, l'atto della riflessione, al fine di recuperare le condizioni ontologiche, in uno stile del nulla e dell'essere, dalla riflessione stessa. Ma cosa significa partire dalla riflessione, dall'atto della riflessione? Significa, più precisamente, partire dagli atti, dalle operazioni attraverso le quali prendiamo coscienza della nostra finitudine superandola; dunque della connessione tra una prova di finitudine e un movimento di trasgressione di tale finitudine. È qui che troveremo la principale e fondamentale negazione, quella che riguarda la costituzione stessa della riflessività; la prova di finitezza ci apparirà implicata in un atto di oltrepassamento che, a sua volta, si rivelerà come rifiuto (*de-negation*)»[53].

Questo orizzonte riflessivo, proprio della meditazione ricoeuriana in esame, non va mai perso di vista in quanto qui, di nuovo, torna a palesarsi quel peculiare movimento della riflessività, attraverso cui essa, per dir così, scopre l'esigenza del proprio superamento. In effetti, già questo esordio fornisce delle indicazioni essenziali. Anzitutto, il movimento della riflessività è associato alla funzione della negatività. In secondo luogo, si fa osservare che tale movimento e tale funzione vanno colti nella loro primaria fungenza all'interno delle operazioni concrete del farsi e del riconoscersi finito da parte dell'uomo. Infine, tale presa di coscienza della finitudine è fatta dipendere dal riconoscimento del processo stesso di trascendimento ("movimento di trasgressione") che ci costituisce e che non è altro che lo stesso movimento della riflessività e della negatività. È anche bene seguire da vicino le due esperienze che Ricoeur cerca di descrivere fenomenologicamente onde far emergere il tratto della negatività primaria, ossia la funzione stessa della riflessività.

La prima è data dal carattere prospettico del percepire che, nota Ricoeur, si inserisce «in una esperienza conflittuale del significare e del vedere; da un lato, io penso la cosa come superamento della prospettiva e nel medesimo tempo colgo la prospettiva come il profilo della cosa». E continua: «Dov'è qui la negatività primaria? Nell'*operazione stessa del superamento*; io non posso dire la mia *trascendenza rispetto* alla mia prospettiva senza esprimermi negativamente: io non sono, come trascendenza, la stessa cosa che sono come punto di vista, in

[53] P. RICOEUR, "Négativité et affirmation originaire", in Id., *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1967, (troisième

forma sintetica e paradossale: *io non sono ciò che sono*. Ma io non accedo a questa espressione radicale della mia trascendenza che attraverso la via indiretta, riflessiva: *è sulla cosa stessa che io colgo il negativo* nel quale consiste la mia trascendenza, allo stesso modo che, costantemente, era sulla cosa stessa che io comprendevo ciò che voleva dire punto di vista, prospettiva, ecc.; è sulla cosa stessa, ancora, che il suo senso si dà come significazione "vuota", come intenzione a vuoto, che riempie più o meno il pieno della presenza; la negazione primaria io la trovo dunque in questo vuoto della significazione»[54]. La negatività primaria, dunque, si lascia cogliere sempre all'interno di un'esperienza concreta della cosa, come quell'ulteriorità sempre cointenzionata nell'*intentio recta* orientata alla cosa. È il farsi manifesta di questa ulteriorità che si dà a pensare come negatività e come non-essere.

Lo stesso accade nell'altra esperienza presa in considerazione da Ricoeur, quella del volere e del valere. Scrive Ricoeur: «Ciò che noi abbiamo detto della negazione del punto di vista inerente alla mia intenzione di verità, è ancora più facile dirlo del rifiuto (*dénégation*) del mio voler-vivere che appartiene alla costituzione del mio volere propriamente detto. Se prendere posizione è valutare, valutare è altresì poter rifiutare (negare) è questo poter rifiutarmi e respingermi nella mia impulsività istantanea, come nel mio proprio costume (più durevole), che la mia durata nasconde attraverso uno strano e temibile processo di sedimentazione. Il rifiuto è così l'anima militante della trascendenza del volere. Volontà è nolontà. Non è difficile coglierne le conseguenze sul piano etico: non c'è volere che non rifiuti o non disapprovi. La riprovazione e la rivolta costituiscono la fonte primaria dell'etica come protesta; il demone socratico, parimenti, restava muto quando assentiva; si manifestava solo per opporsi, per dire no. Niente volontà, senza nolontà: questo vuol dire anche che il valore esprime a vuoto ciò che manca alle cose quando un volere estende su queste cose l'ombra dei suoi progetti, un'analisi "in negativo" del valore, raggiunge, così, in maniera inattesa, ciò che Kant ha voluto dire interpretando la ragione pratica come il limite della mia facoltà di desiderare; l'analisi in negativo del valore che svolgono i moderni raggiunge paradossalmente l'analisi in negativo dell'imperativo che Kant aveva già elaborato; il motivo è il medesimo: il segno negativo è inerente all'obbligazione (o difesa) come al valore (o mancanza), in ragione della trascendenza dell'obbligazione al desiderio, della valutazione al voler vivere»[55]. Anche qui è l'esperienza concreta del voler vivere e del valutare a consentire di cogliere la negatività che costituisce la nostra riflessività e la funzione del processo del nostro costante trascendimento.

édition augmentée de quelques textes), p. 336 (traduzione nostra).
[54] Ivi, p. 342 (traduzione e corsivi nostri).
[55] Ivi, pp. 343-44 (traduzione e corsivi nostri).

Ora, la questione diventa: può questa negatività essere assolutizzata? La risposta di Ricoeur è molto articolata. In primo luogo, egli tende a mostrare come la negatività non sia un polo in sé isolabile e antinomicamnte contrapposto a ciò di cui sembra negazione, ma attraversi strutturalmente il negato stesso: «fondamentalmente negativo — egli osserva—, non è il senso in rapporto al punto di vista, il dire in rapporto al vedere, la presa di posizione valutante rispetto al voler vivere; è il punto di vista, è la prospettiva, è il voler vivere»[56]. Tutto ciò è estremamente importante. È l'atto stesso ad essere attraversato dalla negatività che è la sua stessa finitudine. Questa reimplicazione di positivo e negativo dà conforto alla nostra lettura di tutte le dialettiche fin qui indagate (appartenenza-distanziazione, *ipse-idem*, ecc.). In effetti, la posta in gioco che sta a cuore a Ricoeur non è solo quella di dimostrare tale attraversamento della negatività implicato in ogni posizione, ma altrettanto il carattere affermativo del negare stesso che tale reimplicazione irresolubile comporta. «L'anima del rifiuto —egli osserva— della recriminazione, della contestazione ed, in conclusione, della domanda e del dubbio è fondamentalmente affermazione; [...] il rifiuto non è mai altro che il contrario di un'affermazione più originaria e si può dire soltanto una metà dell'atto»[57]. Il paradosso che si dà qui da pensare, contro l'iperbole moderna della negatività, è la positività del negativo, è il carattere affermativo della negatività che ci costituisce in quanto essa continua ad essere atto umano.

Di qui, in secondo luogo, la sua lunga polemica con Sartre, che seguendo il filo di radicalizzazione di una lunga tradizione, ha il torto non tanto di evidenziare il fungere del negativo all'interno di cruciali esperienze umane, ma di aver finito per assolutizzare e ipostatizzare il negativo, perdendo quella inestricabile tensionalità in cui esso è costantemente coinvolto. Sartre legge l'agire negativo che ci caratterizza, nei termini della situazione ontologica che si può esprimere col binomio "nulla-libertà", all'opera di contro alla densità cosale di un essere pieno: noi saremmo questa "fessura" aperta all'interno di tale ottusa e quasi minerale pienezza della cosalità dell'essere.

Scrive Ricoeur: «Intendiamo bene ciò che Sartre si aspetta dalla sua analisi: non solo un insieme di atti nientificanti che, come riconosce egli stesso, richiederanno a loro volta un

[56] Ivi, p. 346 (traduzione nostra). Più in generale, si potrebbe dire, in uno stile spinoziano, che ogni determinazione proprio in quanto determinazione è attraversata da un'intrinseca negatività: *omnis determinatio est negatio*. Ora, questa negatività è il movimento che "spinge" ogni determinazione ad andare oltre, per cui la sua verità è di "essere sé" in quanto "essere per altro". Questo significa che la negatività è la stessa necessità del determinato di mediarsi in altro.
[57] Ivi, p. 350 (traduzione nostra).

fondamento nell'essere ma "una caratteristica ontologica dell'essere necessario". Per farla breve un *nulla* e non soltanto un *atto nientificante*. La questione è proprio là: i numerosi atti nientificanti che Sartre descrive con un virtuosismo straordinario —dall'interrogazione al dubbio, dall'assenza all'angoscia fino alla risposta pietrificante allo sguardo pietrificante dell'altro— postulano un tale nulla d'essere come caratteristica ontologica? Tale nulla, fonte degli atti nientificanti, Sartre pensa di trovarlo nella libertà [...]. Questo gesto di sganciamento, di sradicamento, di scollamento, questo "arretramento annichilente", Sartre lo ritrova in qualsiasi atto autenticamente umano [...] questo nulla è esattamente la mia libertà»[58].

Ora, è estremamente importante notare la natura della replica ricoeuriana. Scrive Ricoeur: «Questo *nulla* non appare se non quando io proietto i miei motivi sul fondo delle cose e li interpreto nel linguaggio della cosa, vale a dire in termini di causalità fisica; allora dico: un motivo *non è* una causa. Ma allora il nulla non è, nel mio atto, tra motivo e decisione, ma nella mia riflessione tra causa e motivo»[59]. Che cosa vuol dire con ciò Ricoeur? A nostro avviso, egli intende evidenziare che il nulla è soltanto un indice della riflessione, un indice di intelligibilità di fenomeni umani concreti e complessi. Ma la descrizione dell'esperienza concreta mostra che tale negatività non è mai offerta nella sua purezza, sicché risulta illegittimo procedere alla sua ipostatizzazione. Ricoeur mostra tale impossibilità attraverso l'analisi di alcune esperienze tipiche e altamente significative.

Prendiamo in considerazione, anzitutto, quella della *conversione*. Scrive Ricoeur: «Prendiamo il caso più estremo, quello di una *conversione* che agli occhi dei miei amici assumerà la forma di *rinnegamento* rispetto a tutto ciò che avevo fin ad allora affermato e creduto. A quali condizioni le negazioni che oppongo alle mie precedenti convinzioni e all'insieme delle ragioni che le sostengono possono apparire ai miei occhi come rifiuto, come atto di *riformare la mia decisione* ma nient'affatto di *rinnegarmi*? Se io non penso affatto di essermi rinnegato, significa che la mia decisione non è in alcun modo l'universale annullamento del mio passato; una conversione, tanto radicale quanto la si possa immaginare, non ha potuto annullare un passato defunto se non per trovarsi e per suscitare dietro di sé un passato vivente che la "crisi" ha liberato; l'innovazione opera come un mutamento di figura nel mio passato, facendo della forma lo sfondo, dello sfondo la forma; e così io non nego una parte di me stesso se non per il fatto di assumerne un'altra. Questa parola stessa, "assumere" non è estranea al lessico esistenzialista; essa segna il ritorno in forze dell'affermazione all'interno di

[58] Ivi, pp. 351-52 (traduzione nostra).
[59] Ivi, p. 353 (traduzione nostra).

una filosofia della negazione; attraverso questa assunzione io perpetuo me stesso attraverso le "crisi" più radicali dell'esistenza; una conversione non è la consapevolezza di un'amputazione; ho, piuttosto, coscienza di liberare in me ciò che rimaneva inibito, rifiutato, impedito; ho negato soltanto degli impedimenti, negato delle negazioni; così a furia di negazioni e più profondamente di tutti i miei rifiuti, ho pensato, convertendomi, di costituire un miglior seguito di me stesso, un seguito più pienamente affermativo»[60]. Cosa dimostra questa analisi? Da un lato, la reimplicazione di positivo e negativo nel tessuto concreto dell'esperienza, dall'altro l'autentico significato della negazione come costante mediazione e, con ciò, la sua impossibilità di assolutizzarsi.

Le stesse dinamiche riflessive possono essere colte a partire da un'altra esperienza, quella del *progetto*, rivolta, per dir così, piuttosto verso il futuro che verso il passato. Scrive Ricoeur: «Ciò che abbiamo appena detto del diniego in relazione al passato ci conduce a rivolgerci verso l'avvenire e a considerare la decisione come progetto. È qui che il primato della negazione nella libertà sembra attingere tutta la sua forza. Giacché cos'è un progetto? Non è proprio un avvenimento che *manca* alle cose? Come essere del progetto non sono io colui il quale, secondo l'immagine convincente di Sartre, opera una sorta di decompressione nel pieno delle cose! Il valore non è proprio questa mancanza, questo buco che scavo davanti a me stesso, per colmarlo di atti nel senso in cui si dice che si adempie un voto, si compie il proprio programma, si mantiene una promessa? [...] Mi sembra che sia possibile mostrare che, in ogni contestazione del reale, mediante la quale un valore sorge nel mondo, sia implicata un'affermazione d'essere. Mi sembra che lo si possa dimostrare attraverso un'analisi delle attitudini valorizzanti apparentemente più "annichilenti" quali l'indignazione, la protesta, la recriminazione, la rivolta. Cosa significa ribellarsi? Indubbiamente è dire *no*: no, io non tollererò più, io non sopporterò oltre. Ma lo schiavo che si ribella contro il padrone non nega solamente il padrone, afferma che ha ragione [...] l'adesione che fomenta la rivolta è l'attestazione di un "io sono" al di là dell'essere dato, un "io sono" strettamente uguale ad un "io valgo". L'adesione va dritta all'esistenza-valore, alla dignità che non è soltanto assenza al mondo, ma *tensione d'essere*: il desiderio che "l'altro sia" è semplicemente compendiato in un "ciò è da fare"; così il "da fare" del valore e il "che esso sia" dell'esistenza dell'altro sono strettamente reciproci»[61].

Cos'è, dunque, questa tensionalità dell'essere? Nient'altro che il *sé* di cui tanto ci siamo

[60] Ivi, pp. 353-354 (traduzione nostra).
[61] Ivi, pp. 354-55 (traduzione nostra).

occupati, nella sua concreta *ipseità* che richiede la dialettica del positivo e del negativo, dell'attivo e del passivo, dell'*idem* e dell'*ipse*. Quello che questa meditazione ricoeuriana dà a pensare è realmente il senso affermativo di questa negatività e, con ciò, l'effettiva polarizzazione dialettica che costituisce l'esperienza personale nella sua irriducibile mediatività. «L'affermazione originaria —scrive Ricoeur— deve recuperarsi attraverso la negatività poiché la mia incarnazione gioca globalmente il ruolo dell'otturatore, essa è la tentazione della dissimulazione del fondamento»[62]. In altri termini, è attraverso la riflessione sulla struttura dell'esperienza che scopro la negatività, ed è riflettendo sul funzionamento della negatività che scopro l'impossibilità di assolutizzarla e, con ciò, l'"affermazione originaria" che la porta, il suo partecipare ad un fondamentale atto d'essere, il suo essere un modo di darsi di tale atto, il quale resta un atto sebbene nel segno del negativo. È questo il nucleo teoretico sotteso alla nota formula ricoeuriana secondo cui: «l'essere che si pone nel *cogito* deve ancora scoprire che l'atto stesso col quale si strappa alla totalità continua a partecipare all'essere che l'interella in ogni simbolo»[63]

Si badi bene che tale impraticabile assolutizzazione ha un duplice risvolto antiriduttivo. In primo luogo, essa significa che l'esperienza umana è costante tensionalità, irriducibile ad un unico polo fondamentale; in secondo luogo, essa significa che non è neppure possibile ridurre l'intero del senso a tale tensionale processualità. L'affermazione, dunque, va colta su ciascuno di questi versanti: essa è tanto il carattere affermativo irresolubilmente congiunto ad ogni negatività, quanto l'originarietà di un atto assolutamente affermativo entro il cui orizzonte si dialettizzano inestricabilmente positivo e negativo, affermazione e negazione. Ora il nuovo problema sarà il seguente: atteso che questo "originario affermativo" costituisce un'*idea limite*, un esito speculativo della riflessività, e che di conseguenza ogni ulteriore dire dovrebbe qui sospendersi, quale senso sarà possibile e legittimo annettergli se non ci accontentiamo di arrestarci ad un significativo silenzio?

Il passaggio ricoeuriano è di capitale importanza: «la negatività —afferma Ricoeur—è il cammino privilegiato del ritorno al fondamento»[64] che è come dire che è nell'orizzonte riflessivo che noi riscopriamo il senso dell'originario atto d'essere. Il che, tra l'altro, conferma l'adesione ricoeuriana alla tradizione riflessiva. Ma in che modo la riflessività è la via verso il fondamento? Forse attraverso il riconoscimento di una *egoità* fondante proprio nel suo radicale potere negativo? Ricoeur sembra indicare la possibilità di una soluzione "in due mosse": «è per

[62] Ivi, p. 359 (traduzione nostra).
[63] Id. *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., p. 633.
[64] Id. "Négativité et affirmation originaire", cit., p. 359 (traduzione nostra).

questo motivo —egli scrive— che serviva questo cammino complesso: scoprire la trascendenza umana nella trasgressione del punto di vista e la negatività nella trascendenza; poi scoprire in questa negazione, una doppia negazione, la negazione seconda del punto di vista come negazione primaria; poi scoprire l'affermazione originaria in questa negazione della negazione»[65]. È con questo movimento della riflessione doppia (Ricoeur parla di "doppia negazione") che noi nello scoprire la nostra negatività, altrettanto decisamente siamo rimandati al limite di questa negatività e, quindi, oltre essa, all'affermazione originaria in cui essa si radica.

È nel trascendimento in cui consistiamo, e nell'impossibilità di trascenderlo che dobbiamo cogliere la cifra dell'autentica trascendenza che trasfigura quell'apparente autochiusura, nel movimento del proprio farsi, in domanda aperta. È solo perché non possiamo trascendere il trascendimento che ci scopriamo già sempre trascesi in ogni momento del suo farsi. È solo perché scopriamo la contraddizione del pretendersi chiusi nel trascendimento come totalità che ci scopriamo restituiti all'apertura alla più radicale alterità. Ora lo scoprirsi costituiti dal trascendimento è un atto della riflessione, lo scoprirsi trascesi nel trascendimento è riflessione della riflessione o "riflessione doppia".

Non c'è dubbio che in tal modo ci siamo allontanati, passo dopo passo, dall'orizzonte kantiano per dirigerci verso una prospettiva che già nel tono si annuncia come esistenziale[66]. Ma prima di abbandonare l'orizzonte kantiano occorre osservare che ci siamo allontanati da esso nella misura in cui ne abbiamo seguito il movimento logico che è poi il movimento stesso di una filosofia della riflessione[67]. C'è un passo di *Finitude et culpabilité* in cui Ricoeur ha

---

[65] Ivi, pp. 359-360 (traduzione nostra).

[66] A questo proposito, ricordo, qui, incidentalmente, che proprio sul tema della riflessione doppia Virgilio Melchiorre ha colto l'essenziale di una logica esistenziale quale si palesa significativamente in Kierkegaard. Si leggano a tal proposito le seguenti considerazioni di Melchiorre: «Kierkegaard ne parla [*scil.:* della "riflessione doppia"] come di una tensione dialettica che sta fra l'universale e il singolare: il pensiero che, per se stesso riflette sull'universale, ma che ad un tempo può farlo solo riflettendo nello spazio della propria singolarità. A ben vedere, siamo così rinviati a quella che, nell'opera kierkegaardiana, suona come la definizione propria dell'umano: una definizione che appunto si scandisce su due piani riflessivi. Mi riferisco in particolare alle prime battute de *La malattia mortale*, ove si dice che l'uomo nella sua autenticità è "spirito". Ma che cos'è "spirito"? Va prima detto che l'uomo è in se stesso *rapporto o sintesi d'infinito e di finito*. Ebbene l'uomo può essere inteso come spirito solo quando il suo esser sintesi viene a coscienza, quando il rapporto si dà nella consapevolezza e nella mediazione riflessiva, in definitiva quando *come rapporto si rapporta a se stesso* [...] ma, in quanto rapporto d'infinito e di finito, l'uomo non si è posto da sé: quando dunque l'io si dà come spirito, si dà ad un tempo come rinvio ed è così una riflessione doppia. L'ultima definizione è dunque quella che dice dell'uomo come di un "rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro"» (V. MELCHIORRE, *Saggi su Kierkegaard*, Genova, Marietti 1998, pp. 149-50). La congruenza di queste osservazioni con il senso generale della nostra ricostruzione del pensiero ricoeuriano è, per dir così, "doppia", portandosi sia sulla struttura riflessiva che gli appartiene, sia sulla prospettiva di fondo che lo alimenta e che si può genericamente definire *esistenziale* il che vale, anche, a questo punto, almeno esigenzialmente per *non-riduttiva*.

[67] È infatti nella dialettica tra *fenomeno* e *noumeno* che già si palesa quella *dialettica del limite* che ci ha guidati in questi nostri attraversamenti. A questo proposito si considerino le seguenti osservazioni di Giovanni Romano

espresso in forma concisa ed assai significativa questo esito speculativo del movimento della riflessività: «Ogni percezione è prospettica. Ma come potrei conoscere una prospettiva, nell'atto stesso in cui percepisco, *se in qualche modo* non sfuggissi alla mia prospettiva? [...] Io vengo incontro al senso che non sarà mai percepito da nessuna parte né da nessuna persona, che non è un super-punto di vista, che non è affatto un punto di vista, ma inversione di ogni punto di vista nell'universale»[68]. Nè possono sussistere dubbi circa la congruenza di tutte queste strutture speculative con quanto, alla fine della prima parte di questo lavoro, ci siamo sforzati di cogliere come senso speculativo della struttura logica dell'esperienza ermeneutica, attraverso l'approfondimento del significato del relazionare e del mediare in cui essa consiste.

Certo, a questo punto è legittimo chiedersi: se il senso della nostra identità va colto nella processualità che in tal modo è risultata dall'analisi, se cioè il nostro *sé* più profondo consiste in questa struttura del mediarsi e nel senso di essa, se il nostro destino è di rimanere "domanda aperta" al fondo dei nostri itinerari di *elaborazione personale*, non saremo forse destinati a rimanere ignoti a noi stessi, sempre sospesi sull'abisso di un'apertura che nessuna

---

Bacchin: «Non intendiamo [...] di sapere che cosa sono le cose per noi, ma di sapere per noi che cosa sono le cose in se stesse. È per questo *intendere* che "l'intelletto proprio con l'ammettere i fenomeni, ammette anche l'esistenza delle cose in sé" ed è per tale *commisurazione* che Kant può dire: "dall'insufficienza del fenomeno sono stato costretto a passare al di là di esso...". Intendimento e commisurazione sono inseparabili, poiché l'idea che suscita l'intendimento è quella che presiede e vincola la commisurazione: l'*insufficienza* di ciò che si possiede è giudicata tale dall'*interezza* di ciò che si cerca e l'intenzione non è il semplice tendere che può fallire, ma la presenza orientante e determinante di ciò che è indefettibile. Non è dunque una qualche *analitica del fenomeno* che consente il passaggio in cui è criticamente metafisica, bensì, semmai e come il titolo dice, una *dialettica del limite*. Non ci si affida cioè al fenomeno dopo che lo si abbia discriminato dal noumeno, involvendosi così in un circolo vizioso, né si postula che il fenomeno sia il manifestarsi di qualcosa che resta al di là del suo manifestarsi, ma si dimostra che, se oltre il fenomeno non vi fosse alcunché, si determinerebbe il tutto, circoscrivendolo, collocandosi cioè al di là di esso, ossia contraddicendosi. La *dialettica del limite* è così indicabile: l'autentico trascendimento in cui è metafisica è la dimostrazione dell'impossibilità di andare al di là del limite in cui è esperienza» (G. R. BACCHIN, *Prefazione* a D. CARUGNO, *Apparenza trascendentale e dialettica del limite*, Padova, Unipress 1993, pp. 7-8). Ritroviamo una strategia analoga nel pensiero di uno dei grandi maestri di Ricoeur: Jean Nabert: «Tutto il mio compito —ebbe modo di chiarire Nabert— si riconduce a questo: stabilire lo statuto di un'affermazione assoluta che non sia l'affermazione assoluta di un assoluto che la trascende e di cui non sarebbe che il riflesso o la conseguenza, o la rifrazione in una coscienza umana, e che attesti non di meno un superamento radicale della soggettività come tale, una conversione della soggettività a un ordine che la superi, la sua adesione a una certezza che non è quella di un sapere, ma traduce o esprime un atto interiore. Tentare di superare l'opposizione: interiorità-esteriorità, immanenza-trascendenza» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne 1966, p. 171). Ora, va osservato che Ricoeur permane all'interno di questa "strategia" propria ad una filosofia riflessiva, nella stessa misura in cui la sua *riflessione concreta* resta, in ogni caso, riflessione. Perciò quello che occorre isolare, in questa tangenza tra la prospettiva nabertiana e quella ricoeuriana, è proprio la strategia in quanto strategia, in modo da poterla pensare autonomamente rispetto ai propri esiti speculativi. È in questo che la tangenza tra le due prospettive consiste. Di contro, i problemi specifici che a Nabert venivano dalla sua impostazione, in senso stretto, trascendentale, potevano essere ovviati attraverso un radicale ripensamento del trascendentale medesimo. Bisognava poter tornare a vedere l'*essere* come *atto* e l'*atto*, a sua volta, come *essere* per uscire radicalmente dalla pregiudiziale coscienzialistico-gnoseologistica che ancora affliggeva il pensiero nabertiano. Ma questo sarebbe stato possibile, a sua volta, soltanto se l'umano non veniva previamente *ridotto* all'assoluta posizione dell'*ego trascendentale*, ossia solo cogliendo nella *tesi io* l'irriducibile veemenza ontologica che la porta e che fa sì che tale tesi si risolva nel riconoscimento *io sono*.

[68] P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., pp. 97-98.

risposta potrà mai colmare? Sì, certamente, la dialettica del limite comporta anche di saper sopportare, se ci è lecito esprimerci così, tutta la *gravità* di questa *vacuità*. Ricoeur si pone esplicitamente il problema verso la fine della sua importante meditazione: «Ma la stessa riflessione ricuperatrice che giustifica una filosofia della negatività ne mostra anche il limite: il carattere nascosto e perduto della domanda dell'essere per il fatto che io *devo* strapparmi dall'ente mediante l'annullamento, ma pure che io *posso* percepire questa negatività dell'uomo senza il suo fondamento nell'essere. Una filosofia tronca rimane possibile. Questa filosofia tronca è la filosofia del Nulla; ma è solo la filosofia della transizione tra ente ed essere. Tutte le espressioni sartiane —strappo, scollamento, districarsi, ritorno nullificante— testimoniano con genialità questa filosofia della transizione; la nullificazione rappresenta la metà in ombra dell'atto totale, la metà illuminata non è stata svelata; è per questo motivo che un'espressione quale: "essere il proprio nulla" è finalmente spogliata di significato. Plotino, apparentemente, parla lo stesso linguaggio della "nullificazione" allorquando descrive l'anima stregata dal fascino del suo corpo e riassume l'approccio dell'Uno in un precetto eroico: "sopprime tutto il resto"; ma le parole stesse danno un altro suono perché vengono prese nel movimento dell'affermazione»[69].

In altri termini, se questa vacuità diventasse la parola unica e ultima essa, per dir così, si tradurrebbe nella più perentoria *ipostatizzazione del sé*. Rischiamo di fare di questa *vacuità* — che in realtà è semmai un processo di svuotamento— un feticcio, di *idem*tificarla, bloccando in essa ogni autentico slancio di evoluzione personale, ogni volta che ci dimentichiamo che essa è raggiunta attraverso il radicalizzarsi estremo del movimento che ci porta e in cui consistiamo. Un radicalizzarsi che non abolisce la mediatività nell'approdo ad un principio ultimo. Il fraintendimento si articola su due piani tra loro strettamente congiunti.

Da un lato, dimentichiamo che la negatività è solo l'indice di finitezza delle figure in cui noi, costantemente trasmutando, anche ci comprendiamo. Dimentichiamo, cioè, che la negatività della verità della nostra identità è solo la contropartita della *verità simbolica*[70] in cui

[69] P. RICOEUR, "Négativité et affirmation originaire", cit., p. 360 (traduzione nostra).

[70] Simbolo, qui, va inteso nel senso medio, cassireriano, come funzione di *mediazione culturale*. Si noti che l'assunzione di questa accezione del *simbolo* comporta, nell'economia dell'opera ricoeuriana, uno spostamento rispetto al significato fissato nelle opere precedenti, a partire da *Finitudine e colpa* e soprattutto dal *Saggio su Freud*. Là Ricoeur concepiva il simbolo, proprio in opposizione alla definizione cassireriana (ritenuta, allora, troppo larga) come una relazione di senso a senso e, precisamente tra un senso primario, letterale e manifesto e un senso secondario, figurato che è attingibile solo mediante il primo. Lo scopo di Ricoeur era quello di articolare, tra loro, simbolo e interpretazione. Scriveva infatti: «Per noi il simbolo è una espressione linguistica dal senso duplice che richiede un'interpretazione, mentre l'interpretazione è un lavoro di comprensione che mira a decifrare i simboli» (P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit., p. 21). In quel contesto, dunque, il simbolo veniva assunto, come rileva Maurizio Chiodi, nel senso di: «funzione significante, in modo da poter distinguere, all'interno di una teoria del linguaggio totale la differenza fondamentale tra espressioni univoche e

noi veniamo costantemente elaborando i profili del nostro *"chi?"*, magari, nella forma di una *narratività dialogica* che è quel "dirsi all'altro" da cui trae la sua forza la stessa pratica psicoanalitica. Da questo punto di vista, ciascuno di noi potrà sempre trovare il modo di significare —magari nella forma più propria del narrativizzarsi— il proprio *chi?* dalla latitudinalità in cui si trova dislocato nel proprio processo di elaborazione di sé; potrà sempre riflettere sulla struttura, sul senso e sul limite dell'esperienza del proprio farsi; potrà, infine, sempre tornare a smarrirsi negli abissi della riflessività per ritrovarsi nella propria autentica *bisognosità*.

Ma, soprattutto, ciò che va dimenticato, nell'assolutizzazione della vacuità del *solus ipse*, è il movimento di alterizzazione che lo attraversa e che gli impedisce di assolutizzarsi. È questo il secondo aspetto essenziale del fraintendimento. Ricoeur mostra di aver colto perfettamente la radice di tale fraintendimento, quando osserva: «è dunque il carattere *originario* dell'affermazione ad essere in gioco. Mi sembra che la ragione per cui questa via appare sovente sbarrata sia da imputare al fatto che si dà in partenza un'idea ristretta ed impoverita dell'essere, ridotto allo statuto di *cosa*, di dato bruto, —o dell'*essenza*, anch'essa approssimativamente identificata con qualche paradigma immutabile e privo di relazioni— [...]. Questo punto è chiaro in Sartre: è la sua nozione dell'essere in sé che mette in risalto la sua nozione del nulla che è troppo povera e già cosificata; da questo momento in poi il nulla che la realtà umana è per se stessa, non è nulla di tutto l'essere ma della cosalità che invade il mio corpo, il mio passato a favore di una sorta di assestamento, di sedimentazione, di ricaduta alla sommità del minerale; se Sartre ha potuto così praticare una specie di ipostasi dell'atto nullificante nel nulla attuale, è perché ha preliminarmente ridotto l'essere al dato, al mondano fuori di me ed in me; perciò tutto ciò che ha dimostrato è che per essere liberi bisogna costituirsi come non-cosa; ma non-cosa non è affatto non-essere; *nothing is not not-being*; sta qui, a mio avviso, il punto difficile della sua filosofia: la sua filosofia del nulla è la conseguenza di una filosofia insufficiente dell'essere»[71].

Quale sarà la replica ricoeuriana ad una filosofia del Nulla radicata in una concezione cosale dell'essere? Quella di tentare un diverso pensiero dell'essere guidato dalla coscienza

---

multivoche "distinzione che crea il problema ermeneutico"» (M. CHIODI, *Il cammino della libertà*, Brescia, Morcelliana 1990, p. 240). È chiaro che lo spostamento di significato, di cui si è parlato, è da intendersi piuttosto come allargamento che come esclusione delle accezioni precedentemente fissate. Un allargamento solidale con la dilatazione dell'interesse dell'ermeneutica ricoeuriana. Avremo modo successivamente di tornare su questa importante nozione cassireriana e ricoeuriana, per evidenziarne meglio la solidarietà di struttura con ciò che qui chiamiamo *dialettica del sé*.

[71] P. RICOEUR, "Négativité et affirmation originaire", cit., p. 356. Notiamo, per ora incidentalmente, che in *Introduction aux existentialismes* Mounier aveva fornito un'identica interpretazione delle filosofie della negatività assoluta.

teoretica della tensionalità dell'atto specificamente umano. Scrive il Nostro autore: «Non è, dunque, necessario procedere in senso inverso? In luogo di chiudere preliminarmente la nostra idea dell'essere, di rinchiuderla in una nozione di in-sé interamente costruita sul modello della cosa, domandiamoci piuttosto cosa debba essere l'essere affinché sia l'anima del diniego, del dubbio e della rivolta, della domanda e della contestazione. Il beneficio di una meditazione sul negativo non è quello di fare una filosofia del nulla ma di riportare la nostra idea dell'essere al di là di una fenomenologia della cosa o di una metafisica dell'essenza, fino a quest'atto di esistere del quale si può indifferentemente dire che è senza essenza o che tutta la sua essenza è l'esistere. Ma questa affermazione è un'affermazione *necessaria*?»[72]. Ecco la posta ultima di una filosofia della riflessività spinta al massimo delle sue potenzialità: rifigurare oltre che il senso della negatività e della riflessività come "atti d'essere", anche il senso dell'essere stesso come "atto". «Sotto la pressione del negativo, delle esperienze in negativo, noi dobbiamo riconquistare una nozione di essere che sia *atto* piuttosto che *form*a, affermazione vivente, potenza di esistere e di far esistere»[73]. Tutto questo è riassumibile in un solo concetto: la *gratuità del donare* come essenza di tale "essere-atto" che dobbiamo trovare al fondo della dialettica stessa di reciprocità e simmetria che costituisce la "logica del dono" che è ulteriore figura della mediazione. Qui siamo al cospetto dell'asimmetria assoluta: un donare che è solo e puro donare, un donare per sovrabbondanza[74].

A questo punto non è forse del tutto superfluo tentare di prospettare ciò che potrebbe essere il camino inverso rispetto a quello di risalita al fondamento, ossia quello che, con una mirabile tradizione che rimonta a Platone e a Plotino, si potrebbe chiamare la *via discendente*. Qual è stato l'esito del procedimento della riflessione raddoppiata? In sé, semplicemente, quello di raggiungere un'originaria affermazione d'essere come fondamento di ogni negatività. Ora, questo è, per la riflessione, soltanto un *concetto limite*. Ma non è impossibile intenderlo, secondo l'indicazione ricoeuriana, alla luce della natura di ciò che lo ha scoperto e, quindi, siccome ciò che l'ha scoperto si è visto essere "atto" (riflessivo, negativo, nientificante, ecc.), tale fondo d'essere si profila come atto, questa volta di segno assolutamente affermativo: come potere di creare e di far esistere, come l'assoluta asimmetria della più totale gratuità. Nel principio, noi siamo stati portati dalla riflessione a pensare un atto d'essere (o un essere-atto) la cui natura consiste tutta nel donare-donarsi e, quindi, nell'istituire (senza diminuirsi, perché è tutto in questo donarsi), una relazione ad altro. Ciò che ne risulta è ancora un atto, ma un "atto-

[72] Ivi, p. 357.
[73] Ivi, p. 260.
[74] E di una "logica della sovrabbondanza", Ricoeur torna a parlare in uno dei suoi ultimi scritti: cfr. id., "De

essente-stato-donato", un atto che non è "puro atto", che non si esaurisce, come ciò in cui si trova radicato, nell'*agere* del donare. È qui che cade la "differenza originaria" in cui si radica quel "differire distanziante" che definisce la natura di questo "atto secondo". Pertanto occorrerà dire che quest'"atto-donato" *partecipa* dell'agire dell'"essere-atto originario", ma nella forma della distanza e della differenza.

Ciò significa che il suo modo di essere atto, di partecipare all'*actuosità* donante dell'essere-atto originario è quello della differenza, della negatività. Il suo modo di affermarsi è di negarsi. Esso esiste nella forma del costante trascendimento. E in questa struttura è inclusa una doppia possibilità. La struttura del trascendimento è tanto la via della dispersione e della crisi, quanto la via della riappropriazione, dell'"intero volume" del proprio *sé*, mediante lo stesso movimento della crisi e della dispersione che non può in alcun modo essere evitato. Solo se il trascendimento è portato fino alle sue possibilità estreme, se la negatività è condotta al suo limite massimo, il movimento della crisi può trasfigurarsi in movimento di riappropriazione, in cui il negativo si scopre nella sua radice affermativa e partecipativa.

Questa differenza costituisce quella negatività propria dell'umano che, nel momento stesso in cui fissa l'uomo come un singolare determinato, ne determina anche l'intrinseca tensionalità. Questa negatività, a sua volta, è ciò che costituisce il potere (riflesso) di distanziarsi da tutto ciò che è determinato e si sviluppa, grado a grado, fino a raggiungersi in quella pura negatività che caratterizza il movimento stesso della riflessione[75]. Ma proprio qui, al punto massimo di forza del negativo, il negativo medesimo si inverte in se stesso, scoprendo la sua sussistenza come puro e semplice negativo e, perciò, rinviando alla positività dell'affermazione originaria in cui egli è donato. L'atto del pensare (come centro di una coscienza in grado di negare tutto) si fonda ontologicamente nella negatività-differenza di un "atto d'essere donato" all'interno di un "essere-atto fondamentale" che è *tutto e solo donare* in cui consiste l'*essere nella sua sovrabbondanza*. L'essere, cioè, non come l'immota positività del dato, ma come infinito potere di affermazione, come infinita energia creatrice.

Le conseguenze di questa tesi per il problema del *sé* e dell'identità personale ci sembrano abbastanza chiare. L'identità è, da un lato, l'identità finita che costantemente si media nel progredire della mia storia come costante processo di trascendimento che può comprendersi solo come identità narrativa. Dall'altro, la scoperta, mediante la riflessione sul senso di questo mediarsi della negatività su cui essa (identità) si fonda, che tale negatività del

---

l'interpretation à la traduction", in P. RICOEUR, A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil 1998.

[75] Pensare, relazionare come radicati nel differire originario.

riflettere, nel mentre rinvia a sé, rinvia anche infinitamente "oltre sé" a quell'affermazione originaria in cui si radica. Sicché è nella stessa negatività dell'atto d'essere in cui consistiamo che va colta l'ambiguità e ambivalenza di attivo e passivo che ci costituisce[76]. In tale negatività bisognerà vedere, ad un tempo, un essere e un atto, un'esistenza e un'operazione di pensiero, ossia quel *cogito* la cui essenza consiste nella necessità di mediarsi, quel *cogito* che è ad un tempo la concretezza di uno "sforzo di esistere", di uno sforzo di comprensione e di autocomprensione che, al suo culmine, si scopre come *desiderio di essere*.

Se, ora, spostiamo il baricentro della nostra analisi dal saggio del 1967 alla prospettiva ontologica dischiusa da un'ermeneutica del sé, quale viene configurata nello Studio X di *Soi-même comme un autre*, ritroviamo puntualmente ribadite, sia quanto al procedimento di fondo, sia quanto agli esiti, le linee essenziali della meditazione che abbiamo qui cercato di compendiare.

L'obiettivo di Ricoeur, in questo studio conclusivo —il cui carattere interlocutorio è segnalato fin dal titolo: *Verso quale ontologia?*— è di sperimentare le possibilità di prospezione ontologica di un'ermeneutica del sé la cui dispersione trova una replica parziale in quella che Ricoeur ama chiamare l'"unità analogica dell'agire umano"[77]. Quanto alla questione procedurale, occorre fare due osservazioni. In primo luogo, fedele al proprio assunto secondo il

[76] Ci troviamo rimandati a quella pagina fondamentale del *Saggio su Freud* in cui Ricoeur poneva a tema la struttura del sé, evincendone la necessaria apertura del problema ermeneutico: «la posizione del "sé" è una verità che si pone da sé; non può essere né verificata né dedotta, è insieme la posizione di un essere e di un atto, di una esistenza e di una operazione di pensiero: *io sono, io penso*; esistere, per me, è pensare, esisto in quanto penso; giacché questa verità non può essere verificata come un fatto, né dedotta come una conclusione, deve porsi nella riflessione; la sua autoposizione è riflessione, questa prima verità Fichte la chiamava il giudizio tetico». Ma la riflessione non poteva essere più intesa come il ritorno all'evidenza immediata, bensì come lo sforzo «per riaffermare l'*Ego* dell'*Ego cogito* nello specchio dei suoi oggetti, delle sue opere e infine dei suoi atti». Quanto alla motivazione della necessità di tale mediazione ecco la famosa risposta ricoeuriana: «precisamente perché [*scil*.: tale posizione dell'Ego] non è data né in una evidenza psicologica, né in una intuizione intellettuale, né in una visione mistica. Una filosofia riflessiva è 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». Di qui la conclusione : «Siamo adesso in grado di completare la nostra proposizione negativa —la riflessione non è l'intuizione— mediante una proposizione positiva: *la riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio*. Per questo motivo la riflessione è più di una semplice critica del giudizio morale; anteriormente ad ogni critica del giudizio, essa riflette su quell'atto di esistere da noi dispiegato nello sforzo e nel desiderio» (cfr. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Milano, Il Saggiatore 1966, pp. 58-62).

[77] Non sembra superfluo sottolineare, ancora una volta, come sottesa a questa espressione ci sia una esplicita professione di antiriduttivismo nel senso da noi indagato (una delle tante che è dato reperire nell'opera)**.** Scrive Ricoeur: «Così, quella sorta di pluralità che Aristotele preserva lasciando l'una accanto all'altra *theoria*, *praxis*, *poiesis*, mi sembra meglio in accordo con quella sorta di filosofia cui vanno le mie preferenze, che non si affretta ad unificare dall'alto il campo dell'esperienza umana, come fanno precisamente le filosofie da cui mi sono allontanato nella prefazione. Ed anche se si può dire che l'agire ingloba la teoria, in quanto attività teorica, bisogna correggere la tendenza egemonica così accordata all'agire attraverso il riconoscimento della sua polisemia, la quale non autorizza niente di più che l'idea di una unità analogica dell'agire» (Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit, p. 426).

quale un'ontologia è possibile solo nella forma di un'ontologia indiretta, Ricoeur intende attivare una riflessione di "secondo grado" (riflessione doppia)[78] capace di lumeggiare come possa essere pensato quel *sé* di cui l'ermeneutica (che è deviazione della riflessione attraverso l'analisi) ha attestato la capacità di dire, di agire, di raccontarsi, di essere soggetto di imputazione. «Più di ogni altro —osserva Ricoeur—, questo studio ha un carattere esplorativo. Esso mira a far emergere le implicazioni *ontologiche* delle precedenti indagini poste sotto il titolo di un'ermeneutica del sé. Qual modo di essere è, dunque, quello del sé, quale sorta di ente o di entità esso è?»[79]. Si tratta, ancora una volta, di tener presente quella stratificazione del discorso ermeneutico di cui abbiamo già parlato e della necessità di muovere dal concreto processo di elaborazione del senso in direzione del reperimento delle sue strutture e dei suoi indici di intelligibilità, per giungere al momento speculativo in cui si dischiude la possibilità di un'interrogazione ontologica[80].

In secondo luogo, rimanendo nel quadro delle osservazioni procedurali, occorre rilevare che questa prospezione ontologica è possibile solo attraverso una riappropriazione delle riserve di senso che le grandi ontologie del passato mantengono al loro interno come disattivate : «una ontologia —scrive Ricoeur— resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione [...] In verità se non si potessero risvegliare, liberare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare non sarebbe possibile nessuna innovazione»[81].

Si rischia di lasciarsi sfuggire l'importanza cruciale di questo brano, se ci si limita a prestare attenzione alla necessità di volgersi ai sistemi del passato per elaborare una prospettiva ontologica. In realtà, quello che è ben più importante è l'osservazione (più o meno implicita) secondo la quale la prospezione ontologica mantiene un carattere essenzialmente ermeneutico. Tornando ai termini generali che hanno retto la nostra riappropriazione del pensiero ricoeuriano, si può dire che lo speculativo che attraversa l'ermeneutica, apre un'esigenza di pensare e di dire che può essere soddisfatta, ancora una volta, solo su un piano essenzialmente

[78] «Questo discorso mette in scena della meta-categorie, dei "generi sommi" [...] che trascendono il discorso di primo grado [...] Una trattazione accurata della meta-categoria di alterità [...] ci costringerà a distinguere nettamente questo discorso di secondo grado dagli aspetti più manifestamente fenomenologici dell'ermeneutica del sé» (ivi, p. 410).
[79] Ivi, p. 409.
[80] Bisogna tenere sempre presente che qui, come in "Negatività e affermazione originaria", la posta in gioco è sempre la stessa: la prospettiva ontologica di una filosofia della riflessione.
[81] Ivi, p. 411.

ermeneutico. È per questo che la domanda circa il "senso d'essere" del sé, rinvia ai percorsi indiretti e plurali secondo i quali è possibile, attraverso un'ermeneutica delle ontologie del passato (platonica, aristotelica, spinoziana, ecc.), precisare il senso d'essere che l'ermeneutica del sé suggerisce. Ci limiteremo, qui, a prendere in considerazione il "doppio passaggio", aristotelico e spinoziano, di tale *via ricoeuriana all'ontologia*, gli esisti del quale ci sembrano in grado di confermare nel modo più perspicuo i risultati a cui siamo giunti attraverso l'interpretazione del saggio su *Negatività e affermazione originaria*.

Il tema del § 2 di tale *excursus* ontologico, intitolato *Ipseità e ontologia,* è, infatti, dedicato al tentativo di approfondire il "senso d'essere" dell'*ipseità* (della dialettica, cioè, in cui l'*ipseità* consiste) alla luce della coppia aristotelica *enérgheia-dýnamis*, di cui si dice: «In primo luogo, sembra proprio che i due termini si definiscano l'uno attraverso l'altro senza che si possa stabilire il senso dell'uno indipendentemente dall'altro, pena che la *polisemia* riconosciuta in Δ 12 non li voti separatamente alla dispersione»[82]; e, poco più avanti, si ribadisce: «L'atto è ciò che è in potenza, in quanto tale [...] »[83].

Queste affermazioni preliminari costituiscono una prima conferma generale del *modo logico* che presiede alla speculazione ricoeuriana, sul quale siamo tante volte tornati. Esse, infatti, sono indicative di una irresolubile polarizzazione dei termini in campo: in questo caso della *potenza* e dell'*atto*. Ora, dal momento che questi termini, configurano, in questo contesto, la prospezione ontologica dei risultati dell'ermeneutica del sé, la loro struttura illumina, di rimando, quella operante in sede di elaborazione ermeneutica; in altri termini, l'inequivocabile polarizzazione dialettica che caratterizza la coppia potenza-atto si configura come retrospettiva conferma della nostra lettura del funzionamento della dialettica *ipse-idem*.

Detto questo, è del massimo interesse sottolineare che cosa, nel testo aristotelico, attragga l'attenzione ricoeuriana In sostanza, si tratta di due modalità di darsi dell'"atto potente": ad un livello inferiore: l'*entelechia della potenza*[84]; ad un livello superiore: l'*enérgheia akinésias*[85]. Ciò significa che il privilegio accordato da Ricoeur alla nozione aristotelica dell'essere come atto e potenza, è motivato dal fatto che queste nozioni si rivelano capaci di esprimere tanto quel processuale attuarsi in cui consiste il *sé*, quanto quell'"atto

[82] Ivi, p. 417.
[83] *Ibid*.
[84] Scrive Ricoeur: «L'atto è ciò che è in potenza, in quanto tale [...] L'intenzione è chiara: assicurare al movimento uno statuto ontologico nella interezza; ma a prezzo di quale bizzarria: l'entelechia della potenza!» (ivi, p. 417).
[85] «Se ci si porta, ora, all'altro capo della catena degli esseri, alla nozione di atto senza potenza viene richiesto di caratterizzare lo statuto ontologico del cielo delle stelle fisse, a prezzo di un'audace assimilazione, operata al libro Λ, fra un tale atto puro e il "pensiero di pensiero", di cui sarà detto inoltre che è una *enérgheia akinésias*» (ivi, p. 418).

potente" che si lascia cogliere al limite di un processo di comprensione-elaborazione di sé[86]. Ora non si può non vedere, sottesa a queste riappropriazioni ricoeuriane del testo aristotelico, l'intenzione speculativa di fondo che le orienta e che vira in direzione di quella *actuosità originaria* di cui abbiamo appena visto i contorni, le possibilità di accesso e il significato di fondo a partire dal saggio del 1967.

Le conclusioni ricoeuriane intorno a questo segmento della sua analisi del testo aristotelico ci sembrano esserne la conferma più esplicita. «Poco importa —osserva Ricoeur— che, nel testo di Aristotele, talora sia mobilitata la *dýnamis* a vantaggio della fisica del movimento, talora sia invocato l'atto puro a vantaggio della cosmoteologia. L'essenziale è il *decentramento* stesso —verso il basso e verso l'alto, in Aristotele— grazie a cui l'*enérgheia-dýnamis* indica un *fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo*, sul quale si *staglia* l'agire umano [...]. Centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza. Questo apparente paradosso attesta che, se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può esser detto *agente*»[87]. Parole che, a questo punto, non abbisognano di ulteriori commenti.

Il movimento della riflessione attraverso l'analisi, in cui consiste la struttura dell'elaborazione ermeneutica, deve guidare ad un pensiero dell'articolarsi dell'atto di elaborazione-comprensione, in cui il sé consiste ("centralità dell'agire"), in un "fondo d'essere ad un tempo effettivo e potente" che è il significato stesso a cui è giunto l'approfondimento del senso dell'affermazione originaria. Il "decentramento" di cui, qui, si parla è il risultato del

[86] Perché, infatti, a Ricoeur sta tanto a cuore l'*enérgheia* aristotelica? La risposta più plausibile ci pare la seguente: perché in quanto indicante un *processo d'attuazione* risulta il modo ontologico più appropriato per dire l'essere proprio del *sé* come risultato dell'"ermeneutica del sé" secondo cui il sé si dà a pensare come sforzo, compito, elaborazione. Il che spiega anche la necessità del passaggio attraverso le reinterpretazioni heideggeriane dell'ontologia aristotelica, il cui senso conferma il nostro assunto di fondo. Infatti, è del massimo interesse per Ricoeur che l'interpretazione, in senso lato, heideggeriana di Aristotele, svolta da Rémi Brague, associ il concetto aristotelico di *enérgheia* a quelli heideggeriani dell'"essere-nel-mondo" e della "Cura" (cfr. ivi, p. 427). Ciò che in tali interpretazioni va criticato è l'equiparazione troppo frettolosa tra *enérgheia*, da una parte, e "presenza-effettività" dall'altra. In effetti, il tensionale dinamismo dell'*enérgheia-dýnamis* consente di rimettere in questione il "sempre già" di una presenzialità effettiva in forza della tensionalità irresolubile dell'agire-patire. Il che, di nuovo, torna a confermare il senso generale della lettura che stiamo portando avanti. Per una ricognizione di questa interpretazione ricoeuriana della metafisica aristotelica dell'*atto-potente* si veda A. RIZZACASA, *La riappropriazione di Aristotele nell'ultimo Ricoeur*, "Aquinas", 1, Gennaio- Aprile 1994, pp. 35-58. Per una scrupolosa e assai lucida indagine circa le reinterpretazioni aristoteliche tra '800 e '900, si può vedere E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza 1992. Di particolare interesse, per le tematiche da noi affrontate, è il lungo capitolo dedicato ad Heidegger (ivi, pp. 44-111) che viene criticato da Berti con argomenti che potrebbero, risultare interessanti anche in relazione all'interpretazione offerta da Ricoeur. Per un'adeguata comprensione dello sfondo problematico, delle articolazioni di fondo e del complessivo significato teoretico nonché dell'"attualità" del pensiero aristotelico segnalo, dello stesso autore: Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila, L. U. Japadre 1975.

[87] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 421.

movimento stesso del sé, in quanto in grado di riflettere sul senso del suo stesso processo di elaborazione-comprensione.

Tutto ciò ci consente anche di capire l'essenzialità del passaggio attraverso l'ontologia spinoziana e in che senso il *conatus* spinoziano possa essere elevato al rango di *medius terminus* «tra fenomenologia del sé agente e sofferente» e «idea di un fondo effettivo e potente»[88].

In effetti, il passaggio attraverso Spinoza, per quanto possa sembrare eccentrico rispetto ad una riflessione tutta tesa allo sforzo di recuperare un significato positivo e attivo della soggettività nel segno dell'"uomo capace", è della massima importanza per precisare e intensificare i risultati raggiunti nel passaggio attraverso l'ontologia aristotelica. Se il significato dell'essere come *atto-potenza* consentiva di lumeggiare sia la processualità del sé, sia la natura di ciò a cui tale processo sembrava tendere, in Spinoza questi due livelli vengono ad articolarsi nell'inestricabilità di un medesimo nesso unitario. Il *conatus* è così l'energia finita che viene liberata dall'infinita produttività della "sostanza-vita infinita" e che deve scoprirsi come desiderio ovvero come parte di quell'infinito amore con cui la vita infinita ama se stessa[89].

Due rilievi preliminari ci sembrano chiarire il senso di questo passaggio spinoziano e la sua congruenza con l'orizzonte di pensiero in cui si muove, nel suo assetto di fondo, la riflessione ontologica ricoeuriana.

Anzitutto, la sottolineatura della produttività del trinomio spinoziano "vita-conatus-

[88] Ivi, p. 429.

[89] Si ricordi la celebre proposizione XXXVI della V parte dell'*Etica*: «*L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio con il quale Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere spiegato per mezzo dell'essenza della Mente umana, considerata sotto una specie di eternità, cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è parte dell'Amore infinito con il quale Dio ama se stesso*» (B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, V, P. XXXVI, tr. it. a c. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti 1988, p. 312). Va osservato, per precisione storiografica, che questo passaggio spinoziano non costituisce affatto qualcosa di nuovo per Ricoeur. Al di là della lettura del *cogito* stesso come "desiderio" e "sforzo" (esplicitamente ricondotti al *conatus* spinoziano) che ha costituito quasi il quadro di riferimento costante della speculazione ricoeuriana, si può dire che tutta l'opera ricoeuriana sia attraversata da una sorta di presentimento spinoziano. Per fare un solo esempio, basta andare alle pagine conclusive del *Saggio su Freud* per cogliere questa adesione all'attitudine mistica del pensiero spinoziano. «Se il principio di piacere non significa niente più del principio di costanza, bisognerà dire che, al di là del principio del piacere, non vi è che l'Eros. L'Eros è la grande eccezione al principio di costanza» e poco oltre: «*l'Eros che vuole unire tutte le cose* mi chiama alla lotta contro l'istinto umano di aggressione e di auto-distruzione, quindi a non amare mai la morte, bensì ad *amare la vita*, nonostante la mia morte. Freud, a quanto sembra, non ha mai unificato la sua prima visione del mondo, espressa fin dall'inizio nell'alternanza tra principio del piacere e principio della realtà, e la nuova visione del mondo la cui espressione è la lotta tra Eros e Thanatos. Per questo non è Spinoza, e nemmeno Nietzsche» (cfr. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit, p. 355 e segg.). Quello che in queste pagine di *Soi-même comme un autre* si lascia cogliere meglio è la reale intenzione sottesa a questi riferimenti a Spinoza. Intenzione che a nostro avviso, va colta in quella articolazione di cui si è detto e che, nel pensiero spinoziano, trova un'espressione paradigmatica. Per una comprensione più approfondita dell'interpretazione del pensiero di Spinoza a cui Ricoeur fa riferimento si veda anche: S. ZAC, *Vie, conatus, vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza*,

potenza": «Condivido con Sylvain Zac —afferma Ricoeur— la convinzione per cui "tutti i temi spinoziani si possono incentrare intorno alla nozione di vita". Ora, chi dice vita, dice altrettanto potenza [...]. Potenza, qui, non vuol dire potenzialità, ma produttività, che non è dunque tale da essere opposta ad atto nel senso di effettività, di compimento»[90]. È in questo modo, con la messa in rilievo della sua produttività, ossia della sua attitudine creatrice, che il *conatus* si ricongiunge all'idea di *enérgheia-dýnamis* e alla nostra idea di elaborazione di sé.

In secondo luogo, va evidenziato, nuovamente, il "gradualismo" come cifra del pensare ricoeuriano che qui emerge esplicitamente. Scrive Ricoeur: «le due realtà [*scil*.: la potenza come produttività e l'atto come effettività e compimento] sono due gradi della potenza di esistere»[91].

Ora, è chiaro che Ricoeur non ignora le difficoltà del determinismo spinoziano che hanno determinato un certo sconcerto di fronte a questo riferimento ricoeuriano al grande pensatore olandese[92]. D'altra parte, se guardiamo a cosa interessa effettivamente a Ricoeur, in questo passaggio spinoziano, ritroviamo, di nuovo, le linee essenziali dell'interpretazione che siamo venuti esponendo. È Ricoeur stesso a illuminarci esplicitamente in tal senso. In primo luogo, «più di ogni altra cosa mi importa —dichiara Ricoeur— che il *conatus*, o potenza di essere di tutte le cose, è più chiaramente leggibile nell'uomo»; e, in secondo luogo, «che ogni cosa esprime secondo gradi differenti la potenza o la vita, che Spinoza chiama vita di Dio»[93]. In definitiva, ciò che più importa è questa attestazione di un fondamentale atto d'essere o energia creatrice, all'interno del quale si articola lo sforzo di appropriazione di sé espresso dal *conatus*.

È per questo che «benvenuto sarebbe il pensatore che sapesse portare la riappropriazione "spinozista" della *enérgheia* aristotelica ad un livello paragonabile a quello fin d'ora attinto dalle riappropriazioni "heideggeriane" dell'ontologia aristotelica»[94]. Per far ciò, sembra suggerire Ricoeur, occorrerebbe anzitutto mostrare che tale aderenza del *conatus* all'*atto potente originario* conserva il carattere di una positiva attività, infatti: «non si può dimenticare che il passaggio dalle idee inadeguate, che formiamo su noi stessi e sulle cose, alle idee adeguate significa per noi la possibilità di essere veramente *attivi*. In questo senso, si può dire della potenza di agire che essa viene accresciuta dal regresso della passività connessa alle

---

"Archives de phisosophie" XL, 1977, pp. 405-28.
[90] Id. *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 429.
[91] *Ibid*.
[92] «Non ignoro che questo dinamismo del vivente esclude ogni inizativa che rompe con il determinismo della natura e che perseverare nell'essere non è superarsi verso un'altra cosa, secondo una qualche intenzione che si possa ritenere come il fine di tale sforzo» (ivi, p. 430).
[93] Ivi, p. 430-31.
[94] *Ibid*.

idee inadeguate [...] Proprio questa conquista dell'attività sotto l'egida delle idee adeguate fa dell'intera opera un'*etica*»[95].

D'altronde, inequivocabile mi pare quest'altro fondamentale motivo d'interesse del pensiero spinoziano: la sua capacità di articolare l'una sull'altra una "visione orizzontale", ad una "visione verticale" della realtà: «noi siamo potenti —osserva Ricoeur— quando comprendiamo adeguatamente la nostra dipendenza in qualche modo orizzontale ed esterna rispetto a tutte le cose, e la nostra dipendenza verticale e immanente rispetto al potere primordiale, che Spinoza chiama ancora Dio»[96]. Ora è chiaro che queste due forme di dipendenza si risolvono, in Spinoza, l'una nell'altra. Ma ciò che conta è la conferma indiretta che la nostra tesi di fondo riceve attraverso questa ermeneutica ricoeuriana della "sostanza-vita infinita" spinoziana. Infatti, tale articolazione dell'"orizzontale" sul "verticale", che, in Spinoza, si risolve nell'assoluta immanenza della sostanza ai suoi modi, assume in Ricoeur il senso di quel "rinvio oltre sé" che l'autoriflessione sul processo di elaborazione comporta e che media, di conseguenza, ogni prospezione ontologica sul "senso d'essere" del rapporto del sé all'essere.

Ora, qual è il significato complessivo di questi approfondimenti ontologici? Non si tratterà, forse in una forma solo un po' sfumata, del tentativo di restaurare una metafisica da troppo tempo caduta in discredito? Se così fosse, tale restaurazione si configurerebbe come mediata dalla consapevolezza dei suoi limiti costitutivi. Essa, infatti, si potrebbe costituire solo sulla linea di confine tra lo speculativo e l'ermeneutico. Infatti, sul limite tracciato dallo speculativo, posso ancora sostituire, al silenzio, una ontologia analogica ed ermeneuticamente orientata. *Analogica*, nel senso di una metafisica che si istituisce criticamente, secondo la lezione kantiana nella *Critica del giudizio*; *ermeneuticamente orientata*, perché fondata su una proiezione ontologico-metafisica a partire dagli esisti di una ermeneutica in stile riflessivo. Tutto ciò non è che un altro modo per fissare e ribadire le coordinate della ricoeuriana *ontologia indiretta*. Sicché, dopo aver elaborato il senso ermeneutico del sé, posso ancora chiedermi: ma che modo d'essere è appropriato ad un *sé* definito come "uomo capace", in grado di partecipare all'elaborazione creatrice del senso? E come va pensato l'essere stesso per consentire il darsi di un tale essere che una fenomenologia ermeneutica ha portato alla luce? Questa proiezione ontologica non ha nulla da fare con una dottrina dell'ente assoluto, essa è piuttosto un esercizio di pensiero che ha lo scopo di offrire un ulteriore elemento di dicibilità

[95] Ivi, p. 430.
[96] *Ibid.*

del sé, un estremo sforzo di espressione del suo senso.

Se non rinneghiamo il termine *metafisica* è perché il modo in cui questa viene, qui, esercitata è tutto il contrario di un dogmatismo acritico con cui troppo spesso (e, forse, a torto) la metafisica tradizionale è stata identificata. Essa si configura, al modo degli antichi come esercizio (*askesis*) spirituale; noi potremmo a buon diritto aggiungere: "esercizio di libertà", teso nel punto in cui la contesa tra metaforico e metafisico si fa tensione armoniosa, come nella seguente pagina plotiniana: «Ma, per farla finita, dal momento che la sua cosiddetta "esistenza" coincide con la sua cosiddetta "azione" —certo "essere" e "agire", qui, non sono cose diverse, se è vero, almeno, che tale diversità non ricorreva neppure nel campo dello Spirito —allora l'espressione "agire in conformità dell'essere" non è per nulla preferibile all'altra "l'essere in conformità dell'agire"; concludendo, il Bene non ha affatto una attività corrispondente alla sua natura; la sua attività, cioè quella che potrebbe dirsi la sua vita, non può affatto essere riportata al suo cosiddetto essere; ma il suo cosiddetto essere è congiunto e quasi connaturato sin dall'eternità con la sua attività; il Bene crea se stesso dall'essere e dall'atto ed appartiene a se stesso e a nessuno»[97].

A cui sembra replicare, dal fondo di una medesima ispirazione mistico metafisica, benché in un orizzonte di pensiero altrimenti orientato, l'epilogo de *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig: «Camminare in semplicità con il tuo Dio: qui non si richiede nulla più della completa presenza nella fiducia. Ma la fiducia è una parola grande. È il seme da cui crescono fede, speranza e amore ed il frutto che da essi matura. La cosa più semplice di tutte e proprio per questo la più difficile. Ad ogni istante essa osa dire 'è vero' alla verità! Camminare in semplicità con il tuo Dio. Le parole stanno scritte sulla porta, sulla porta che dal misterioso-miracoloso santuario di Dio, dove nessun uomo può restare e vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla vita»[98].

Nè si potrà rimproverare a Ricoeur un facile cedimento alla prospettiva dell'ontoteologia. La funzione *meta-* non deve avere come approdo necessario la possibilità di "dire Dio". L'avvertimento finale di *Soi-même comme un autre*, risulta, in tal senso, quantomai eloquente: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, *fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio —Dio presente, Dio assente—* o un posto

[97] PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8,7.
[98] F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, tr. it. a c. di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti 1985, p. 454 (si è rinunciato a riportare, qui, la suggestiva forma grafica in cui compare questo epilogo nel testo di

vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico»[99]. E in *Riflession fatta* si rincara la dose, a scanso di equivoci: «La pluralità stessa degli atti di riappropriazione delle nozioni aristoteliche mi sembra, al contrario, protetta da questo concetto sfumato di fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo. Con ciò stesso viene preliminarmente rifiutata la pretesa di identificare questo fondo di essere o questo essere dal fondo al Dio della fede. Anche se non si può impedire che Aristotele, Spinoza, Leibniz e Ravaisson dopo di loro abbiano chiamato Dio l'essere della loro filosofia, questo Dio non è, nel migliore dei casi, che il Dio dei filosofi e con il Dio, che si può pregare, ha in comune soltanto il nome»[100]. Su questa estrema aporia di quella che, con Thévenaz, Ricoeur amava chiamare "una filosofia senza assoluto", tesa tra l'abissale distanza di un Dio solo pensato e la prossimità di un Dio invocato e amato, non resta, qui, che sospendere il giudizio.

* * *

Con questo approfondimento abbiamo cercato di far emergere l'analogia tra la struttura e il funzionamento della *dialettica del sé* e quelli della "logica ermeneutica", nonché tra i movimenti logici ad entrambi sottesi. La dialettica *appartenenza-distanziazione* ha trovato, quanto al suo senso e al suo interno funzionamento, un'essenziale omogeneità di struttura con questa *dialettica del sé*. Parimenti entrambe le dialettiche hanno condotto ad un medesimo esito speculativo. Sicché si potrebbe dire che se la dialettica del sé costituisce la radice antropologica della logica ermeneutica, quest'ultima costituisce l'inevitabile sviluppo di tale dialettica. Di più, tale logica, tanto nella sua struttura quanto nei suoi caratteri di fondo (non riduttività, concretezza, ecc.) trova in questa dialettica la sua stessa sorgente speculativa e la sua motivazione di fondo. È la natura del sé a richiedere strutturalmente quell'itinerario di comprensione che la logica ermeneutica configura. Specularmente, una tale logica non ha senso che per un *sé* alle prese con la propria autocomprensione radicale.

Pertanto, quello che nella prima parte ci si è rivelato, via via, come il vero costantissimo centro intenzionale della speculazione ricoeuriana, vale a dire il tentativo di elaborare un nuovo senso della soggettività che non soccombesse alle insidie di opposti riduttivismi, ha trovato in questo modo una conferma essenziale. Allo stesso modo riteniamo che questi ultimi sviluppi possano gettare, retrospettivamente, qualche lume sull'evoluzione stessa del pensiero ricoeuriano e sul carattere ambivalente di quegli incontri significativi che abbiamo visto costituire l'articolazione stessa di tale evoluzione.

Rosenzweig).
[99] P RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., 473.
[100] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 116.

3.4 L’ermeneutica ricoeuriana del sé e i suoi critici.

Alla luce di quanto esposto sin qui, mi sembrano anche cadere le critiche di chi, come il già citato Buzzoni, ha trovato nel modo ricoeuriano di impostare la questione della soggettività il rischio di compromettere la libertà della persona. Credo, tuttavia, che sia utile riprendere le linee essenziali di questa critica di Buzzoni perché, per contrasto, possono risultare chiarificatrici del senso della nostra interpretazione di Ricoeur.

L'intento centrale di Buzzoni consiste nel mostrare che l'ermeneutica ricoeuriana ha un'innegabile matrice critico-trascendentale o, se si preferisce, riflessiva, ma che, d'altra parte, il modo peculiare in cui Ricoeur intende il "trascendentale", lo porta a delle difficoltà che, al limite, compromettono la stessa sussistenza della persona e della libertà personale.

Pare a Buzzoni che tale peculiarità consista nella tendenza ricoeuriana a ipostatizzare il trascendentale, ossia ad oggettivarlo, a farne, ad onta degli avvertimenti di segno contrario, una cosa determinata. Ricoeur non riuscirebbe a mantenere, malgrado tutto, l'irriducibilità della persona alle sue manifestazioni concrete e determinate; distinzione, questa, che costituisce la preoccupazione fondamentale di ogni impostazione rigorosamente riflessiva.

Secondo Buzzoni, Ricoeur è ben consapevole della necessità di porre l'irriducibilità della persona a cosa, e di fondare questa irriducibilità nella «capacità di distanziamento critico fondato sull'uso del linguaggio». «Egli interpreta anzi —scrive Buzzoni— la riduzione fenomenologica come movimento del pensiero che pone nell'uso del linguaggio in quanto tale la condizione trascendentale suprema dell'essere uomo»[101]. Contro lo strutturalismo e la psicanalisi, Ricoeur può, così, mantenere l'irriducibilità dell'uomo a cosa pur attraverso l'ostensione della trascendentalità della "funzione simbolica" «identificata con l'apoditticità dell'"io penso" cartesiano e husserliano». Contro lo strutturalismo che riduceva l'io soggettivo a mero pronome personale, Ricoeur opponeva che «la capacità del locutore di porsi come soggetto e d'opporre a se stesso un altro come interlocutore è il presupposto extralinguistico del pronome personale [...] l'espressione *io* non crea la posizione *io* così come il dimostrativo *questo* non crea lo spettacolo di quel mondo verso il quale è puntato l'indicatore deittico»[102].

Ma, in seguito, Ricoeur non manterrebbe affatto tale trascendentalità (il che, per Buzzoni, significa formalità e vuotezza della condizione dell’esperienza) della funzione simbolica, in quanto attribuirebbe ai simboli nella loro molteplicità e determinatezza il carattere di *a priori*. Ciò impedirebbe, secondo Buzzoni, tanto il mantenimento della consistenza

[101] Ivi, p. 86.
[102] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., pp. 270-71.

ontologica della persona (in quanto ne comprometterebbe la condizione trascendentale di possibilità facendo dell'unità vuota e funzionale in cui consiste, una molteplicità di "determinazioni", ossia di oggetti), quanto la possibilità di esplicazione di una semiosi, in linea di principio infinita, sul piano dell'appropriazione ermeneutica. Infatti, in tanto quest'ultima può darsi, in quanto si supponga una funzionale unità di senso che può essere garantita solo dal mantenimento vuoto e formale dell'istanza critico-trascendentale[103]. Per lo stesso motivo anche la possibilità dell'arbitraggio tra ermeneutiche rivali verrebbe a cadere. L'unica condizione a priori che andrebbe mantenuta è proprio questa "funzione simbolica" come capacità di appropriarsi del contenuto infinitamente ricco del simbolo. Così si salvaguarderebbe, da un lato, l'inesauribilità del simbolo, dall'altro l'inoggettivabilità e funzionalità della condizione trascendentale. Questo esempio, secondo Buzzoni, vale in generale per il rapporto di Ricoeur con la psicanalisi, l'ermeneutica dei miti e dei simboli e delle metafore e, da ultimo, l'ermeneutica del testo.

Ora, va detto che già questo modo di impostare la questione è indice del fondamentale fraintendimento che affligge l'interpretazione di Buzzoni —che assumiamo qui per la sua tipicità— nonché dell'interesse fondamentale che la muove. A Buzzoni sembra sfuggire proprio il significato della *vuotezza* e *formalità* dell'*atto critico trascendentale* da lui rivendicato. Questa funzionalità sta a significare che essa è sempre operante nelle mediazioni concrete in cui noi la cogliamo, che non esiste che in questo *attuale concretarsi*. Dunque va benissimo ritrovare in questa criticità essenziale (che dal canto nostro abbiamo ritrovato nella funzione della *distanziazione* come in quella dell'*ipse*) l'elemento propriamente soggettivo, ma a patto di non dimenticare che tale elemento è per sua natura essenzialmente implicato nella mediatività dell'esperienza ermeneutica, senza la quale non ci sarebbe né comprensione, né quel movimento riflessivo che, come abbiamo visto, nel tornare a sé, rinvia anche essenzialmente oltre se stesso.

Di qui anche la scorretta interpretazione della natura del simbolo. Il simbolo non è

[103] «Una molteplicità di condizioni a priori —osserva Buzzoni— nello sviluppo morale della persona, infatti, contraddice quel principio di unità (che invero è singolarità reale) in virtù del quale questo sviluppo ha luogo e senza cui perderebbe ogni senso determinato: non si vede infatti sulla base di quale principio sarebbe possibile garantire che la molteplicità delle condizioni a priori cospiri in un unico senso, anziché rifrangersi in una corrispondente molteplicità di sviluppi o, più verosimilmente, in una paralisi della vita spirituale della persona.» (M. BUZZONI, *Paul Ricoeur*, cit., p. 89). E ancora: «un a priori che fosse in sé positivamente determinato e che potesse essere tematizzato e conosciuto nella sua particolarità soltanto da un altro a priori parimenti determinato, non potrebbe in realtà essere affatto conosciuto, poiché saremmo dinnanzi ad un'indagine che presupporrebbe proprio ciò che deve indagare e che quindi si muoverebbe in un inaccettabile circolo logico» (ivi, p. 90). Segnaliamo il fatto che Buzzoni, nel suo saggio, non tiene in considerazione gli sviluppi della riflessione ricoeuriana in *Soi-même comme un autre*, e si limita quindi all'analisi delle opere precedenti. Tuttavia, data la nostra convinzione circa la continuità dell'opera ricoeuriana nella sua impostazione di fondo, riteniamo che tale

assolutamente ascrivibile all'ordine della mera cosalità. Esso non è un *dato*, ma un *costruito* e un *mediato* come ha insegnato Cassirer[104]. La simbolicità non è in alcun modo datità, ma mediatività essenziale. L'interesse di chi, come Buzzoni, svaluta l'essenziale mediatività dell'esperienza, è quello di riportare riduttivamente il senso ad un atto sovrano, isolato nella sua pura e inconcussa assolutezza, dimenticando che l'essenza di tale atto è di essere un rapportare, di essere mediazione. L'*io* (o il *sé*) dell'autentica *ipseità* non è affatto un approdo per la riflessione, ma soltanto un essenziale segnavia lungo il cammino di essa. Arrestarsi ad esso come al fondamento ultimo significa dimenticarne l'essenziale funzionamento.

Quando, dunque, con Ricoeur si parla di simbolicità dell'esperienza oppure della stessa simbolicità (o narratività) del sé, non si intende affatto ridurre alla datità ciò che per sua essenza sfugge a qualsiasi cosificazione. Si intende, al contrario, sottolineare che se, nella sua radice, la soggettività è la condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione, essa non esiste che in questo oggettivare e condizionare che le sono essenziali, che definiscono cioè la sua stessa essenza. È in questo quadro che va interpretata la nota affermazione ricoeuriana secondo cui il *cogito* impone, per la sua astrattezza, d'essere "mediato" dall'universo dei segni, ossia la tesi per la quale la coscienza è compito[105] e, quindi, può essere trovata solo al termine di un processo interpretativo. Ancora, in *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur torna a ribadire questo suo assunto di fondo: «Passare per il "cosa" e il "come"—egli scrive—, prima del ritorno al "chi", mi sembra esplicitamente richiesto dal *carattere riflessivo stesso del sé* che, nel momento di

---

limite non impedisca affatto il dibattito con questo critico di Ricoeur.

[104] Secondo Cassirer, infatti, ci si deve rendere anzitutto conto che «ogni obiettivazione» «in verità è mediazione e mediazione deve rimanere» (E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche. I: Il linguaggio*, tr. it. cit., p.7). Se ciò è vero, allora risulta quanto segue: «il contenuto dello spirito —prosegue Cassirer— *si dischiude solo nella sua estrinsecazione*; la forma ideale si riconosce solo dal complesso e nel complesso dei simboli sensibili di cui essa si serve per la sua espressione» (ivi, p.21). E ancora: «Tutto ciò, però, implica un ampliamento della dottrina storica tradizionale dell'idealismo. Questa dottrina è sempre stata diretta a contrapporre al *mundus sensibilis* un altro cosmo, il *mundus intelligibilis*, ed a tracciare in modo netto i limiti tra i due mondi. Ma in sostanza il confine era tracciato in modo che il mondo dell'intelligibile era determinato mediante il momento del puro fare, il mondo del sensibile mediante il momento del patire. Nel primo dominava la spontaneità della realtà spirituale, nel secondo il determinismo, la passività della realtà sensibile». Ora occorre riconoscere, in forza della centratura sul simbolo, che «tra il sensibile e lo spirituale si allaccia qui una nuova forma di relazione reciproca e di correlazione. Il dualismo metafisico di spirituale e di sensibile appare superato in quanto si può mostrare che proprio la pura funzione dello spirito deve necessariamente cercare nel campo del sensibile la sua completa attuazione e che in definitiva solamente qui può trovarla. Nella sfera dello stesso sensibile bisogna distinguere in modo rigoroso ciò che è mera "reazione" da ciò che è pura "azione", ciò che appartiene alla sfera dell'"impressione" da ciò che appartiene alla sfera dell'"espressione"» (ivi, p.22). «Così si dimostra —scrive ancora Cassirer— nel modo più esauriente come proprio la più alta attività spirituale sia condizionata e mediata da modi determinati dell'attività sensibile. Anche qui noi abbiamo la vera ed essenziale vita dell'idea pura sempre e soltanto nel colorito riflesso dei fenomeni. Il sistema delle molteplici manifestazioni dello spirito non può essere da noi colto se non per il fatto che seguiamo le varie tendenze della sua originaria facoltà immaginativa. In quest'ultima noi scorgiamo riflessa l'essenza dello spirito, perché questa si può presentare a noi solo in quanto si attua nell'elaborazione formale del materiale sensibile» (ivi, p. 24). Sullo stesso problema si veda anche Id., *La filosofia delle forme simboliche*, III. *La fenemenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1996, p. 139.

[105] Si ricordi il compiacimento con cui Ricoeur riprende (e non solo nel *Saggio su Freud*) il motto freudiano: "*wo*

autodesignazione, si riconosce *se stesso*»[106]. Ma questo non vuol affatto dire, come sembra intendere Buzzoni, ridurre la radice del sé a questa o quella determinazione empirica o alla sommatoria di una serie di determinazioni. Infatti, nel dire: "io non sono questo, né quest'altro, ecc." sono implicate almeno due intenzioni: da un lato, si intende dire che io sono *domanda inesauribile* (che è un altro modo per sottolineare la *negatività* che mi costituisce a partire dall'atto con cui domando *di* me); ma, dall'altro, si viene anche a dire che "io sono questo e quest'altro, ecc.", ossia che la processualità di ciò in cui mi riconosco o in cui mi nego costituisce anche l'orizzonte finito della mia comprensione possibile[107]. La simbolicità non è che questa comprensione mediata dal simbolo in senso lato e dall'autoriflessione sul senso di questa comprensione simbolica.

Ora, il punto centrale che Ricoeur, ad avviso di Buzzoni, tende a misconoscere è che «il radicamento ontologico della persona e la sua sussistenza metafisica non devono essere cercati in un qualche principio diverso, o addirittura opposto, rispetto al momento del distacco critico-trascendentale, bensì devono essere colti in questo stesso momento: l'atto mediante cui la persona è in grado di distaccarsi criticamente da ogni oggetto o realtà che le si faccia innanzi e, insieme, mediante cui essa si riferisce contemporaneamente e immediatamente a se stessa, non può in alcun modo essere distinto dalla sussistenza ontologica della persona o, in altre parole, l'ontologicità e la trascendentalità di quest'atto non soltanto sono conciliabili, ma coincidono perfettamente nell'unità della persona, sono la stessa e medesima realtà irripetibile»[108]. Ma proprio il discorso da noi sommariamente compendiato su *affermazione originaria* e *negatività* ha condotto, ci pare, ad una conclusione analoga. Il problema non è di negare che lo specifico atto umano sia la negatività del distacco critico trascendentale, ma quello di capirne fino in

---

es war, soll ich werden".

[106] P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., p. 111 (corsivo nostro).

[107] Ci pare che questa stessa strutturazione di fondo del *personale* sia stata colta con grande efficacia anche da Antonio Pavan in un suo importante saggio sul tema della persona nell'età della globalizzazione e dei diritti umani. «L'universo umano —osserva Pavan— è più esteso di quello strettamente personale; tra l'umano personale e l'umano non-personale (culture, comunità, istituzioni, sistemi di valori e di conoscenze, religioni, ecc.) c'è un rapporto di reciproca trascendenza che alimenta le tensioni e le dinamiche del diventare uomo. La persona, in sé e nella sua relazione, è *generativa* dell'umano; ma l'umano è a sua volta *formativo* o strutturante della persona. La persona non si realizza che generando l'umano; e l'umano non adempie al suo compito e non è propriamente umano che producendo personalizzazione [...]. Le separazioni del personale e del non-personale generano astrazioni insostenibili; le risoluzioni di un termine all'altro (che, in genere, le separazioni preparano) generano le differenti minacce dell'anarchismo naturalistico e del conformismo totalitario. E contro questa logica rispettivamente dissociativa o risolutiva, persona dice logica di composizione» (A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a c. di A . Pavan, Bologna, Il Mulino 2003, p. 487). Notiamo, qui, incidentalmente la rilevanza di questo saggio di Pavan a cui faremo, anche nel seguito, sovente riferimento. Lo sforzo di sintesi prodigato da Pavan in questo suo saggio raggiunge un livello di sistematizzazione dell'universo concettuale personologico da far rimpiangere soltanto che egli non si sia dedicato ad una messa a punto soltanto più estesa di questo suo immane lavoro organico.

[108] M. BUZZONI, *Paul Ricoeur*, cit., p. 120-121.

fondo il senso e il funzionamento, sino a chiedersi se sia sufficiente riporre la consistenza personale nel reperimento e isolamento di tale atto.

Buzzoni stesso, d'altra parte, è costretto a riconoscere, che Ricoeur fin da *Le volontaire et l'involontaire*, si è in realtà mosso in questa prospettiva, quando faceva derivare dalla distinzione tra la recettività inerente all'oggetto e l'attività inerente allo sforzo, nel quadro della problematica dell'attenzione, il rifiuto tanto del sensismo, quanto «di un intellettualismo attento alle sole strutture impersonali della conoscenza (categorie dell'intelletto e idee della ragione)»; «il filosofo —proseguiva in quel contesto Ricoeur —che ha assunto a tema della sua meditazione le condizioni universali che rendono possibile la conoscenza in generale rischia sempre di non cogliere il nucleo personale dell' "io penso". Lo sforzo di attenzione che nessuno può compiere al mio posto conferisce invece al conoscere il suo contrassegno personale di "io" e vi rivela, al tempo stesso, un'azione solitaria e una funzione universale»[109].

È, qui, credo che si palesa, di nuovo, l'esigenza di fondo da cui muove tutta la riflessione ricoeuriana. Quello che Ricoeur ci invita a pensare è l'insufficienza di una posizione che riduca l'atto di distacco critico trascendentale al mero rilevamento di una condizione logica e impersonale. Tale atto critico negativo va altrettanto colto nel suo concreto spessore esistenziale in cui effettivamente viene a concrezione la sua universale fungenza. È la negatività del mio proprio atto di esistere che va anzitutto pensata. Senza di ciò, il personale continuerà sempre a sfuggirci. Non si tratta di misconoscere la "funzione universale" dell'atto, ma di capire cosa significhi che esso è altrettanto il "contrassegno personale" di un'"azione solitaria".

Ancor più chiara, a mio avviso, risulta la posizione di Ricoeur in *Soi-même comme un autre* nel momento in cui la divaricazione tra "*che cosa?*" e "*chi?*", che ha orientato l'intera ermeneutica del sé, diventa iato incolmabile ma che, si badi, «resta, al limite, pensabile». Qui, infatti, l'*ipse* rivelava il proprio potere di distaccarsi da tutto. L' "io posso provare tutto"[110] equivale infatti all'"io non sono trattenuto da nulla". Nulla mi trattiene, nulla mi esaurisce. Io non sono *nulla* di tutto ciò che mi *idem*tifica, o al quale io stesso mi identifico. In questo senso, l'*ipse* si presenta davvero come identità non *idemtica*[111]. Ma risulta non *idem*tica non perché,

[109] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 318.

[110] Si noti questa riscrittura in termini positivi ("io posso provare tutto") della capacità di distacco propria dell'elemento critico-trascendentale che, in quanto tale, è eminentemente negativo.

[111] Si ricordi anche che, di fronte alla "notte dell'identità", Ricoeur si era posto una domanda essenziale: «Ma allora, come mantenere sul piano etico un sé che, sul piano narrativo sembra eclissarsi?». La risposta ricoeuriana poggiava sulla possibilità di rendere produttiva la dialettica tra identità narrativa e identità morale. Qui, però, emerge un punto centrale: l'insufficienza dell'identità narrativa alla costituzione della persona. E, qui, ci pare che l'obiezione di Buzzoni perda di forza, in quanto Ricoeur non riduce affatto il *sé* alla narrativizzazione che pure gli è essenziale. Egli non manca affatto di porre la questione dell'*ubi consistam* dell'identità personale. Bisognerà

qui, si sia raggiunto l'astratto cielo di un puro e impersonale *Io*, quanto perché, qui, si è dato fondo alla reale tensionalità del *sé* ed è qui che l'*ipse* corre il maggiore rischio di misconoscimento, proprio se, anziché riconoscersi nella sua strutturale finitezza, nel "rinvio ad altro" che lo costituisce, pensasse di potersi richiudere su se stesso nell'autocontemplazione dell'assolutezza di questo potere negativo. In uno degli ultimi lavori, a testimoniare un non mai mutato orientamento di fondo, Ricoeur torna a ribadire l'ineludibile problematicità di qualsiasi costituzione concettuale della persona: «L'ipseità —egli osserva— a così caro prezzo conquistata, sul piano concettuale, a scapito della medesimezza, è il luogo stesso del misconoscimento»[112].

In tal senso, l'ipostasi sartriana del nulla non sarebbe nella sostanza molto diversa da una *egoità* paga nella contemplazione della propria immota vacuità. Bisogna avere il coraggio di dire che questa vacuità, questa negatività, non sono ancora propriamente *io*, anzi in tale isolamento ipostatizzante la mia stessa negatività si trova come consumata nel fuoco della impersonale genericità: estremo camuffamento della *idem*tità riduttrice sotto le mentite spoglie dell'*ipseità*.

Il rischio, in effetti, una volta giunti, mediante la riflessione al reperimento dell'atto critico è quello di ipostatizzare quest'atto, mentre esso è solo il movimento della riflessività che deve condurci fino alla coscienza tanto della nostra costitutiva mediatività, quanto dell'impossibilità di assolutizzarla. Infatti, come si è visto, quando Ricoeur evoca la "notte dell'identità", evidenzia come il movimento del distacco sia attraversato, proprio nel suo punto più estremo e radicale, da un'essenziale alterità. L'intenzione fondamentale di Ricoeur, mi pare consistere nell'evidenziare che o si accetta questa tensionalità che ci costituisce, oppure si rischia, proprio per preservare quella inoggettivabilità della persona, di rimanere irretiti nell'autocontemplazione paralizzante della propria vacuità. Non credo affatto che tutto ciò dimostri un misconoscimento da parte di Ricoeur dell'atto di distanziamento critico che ci costituisce. Quello che si cerca di mostrare è la non assolutezza (e persino l'insufficienza) di quest'atto se colto in una sorta di isolamento ipostatizzante e non nella sua effettiva e vivente effettualità. Che è poi il motivo per cui il "posso svincolarmi da tutto" non può in alcun modo equivalere a un "io posso tutto". Ma è proprio questa non assolutezza che fa la concretezza relazionale e mediativa della persona.

Ora, va osservato che tanto è vero che la pretesa purezza dell'atto critico può tradursi

---

però vedere in che modo l'*ipse* svincolato dall'*idem* possa fornire la risposta a tale questione.

[112] P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock 2004; *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a c. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina Editore 2005, p. 284.

nella sua ipostatizzazione paralizzante, quanto che l'inoggettivabilità dell'esperienza personale non è affatto smentita dal riconoscimento della sua mediatività, ovvero dal carattere processuale dell'elaborazione in cui essa consiste. Col dire che la persona è mediatività, che la persona è compito non diciamo affatto che la persona è questo o quello (o prima questo, poi quello, ecc.) e che verrà un momento in cui un definitivo "questo" porrà fine alla serie. Ma che la persona è il processo del suo concretarsi che rinvia, certo, come sua condizione a un potere sospensivo e di messa a distanza, ma la cui tensionalità e non assolutezza attesta il suo radicamento ontologico e il suo essere posto nell'essere in cui *si* pone.

In che cosa consisterebbe, dunque, propriamente l'"eresia" ricoeuriana? Ancora una volta non si tratta affatto del misconoscimento, da parte di Ricoeur, della vera radice della trascendentalità critica, quanto, semmai, del giudizio di importanza che si attribuisce ai diversi livelli in cui un discorso sul trascendentale si esplica e della vera natura e significato del trascendentale medesimo.

Non si tratta affatto di distinguere, come fa Buzzoni tra "condizione dello sviluppo" e "effettuazione dello sviluppo" per poi tornare a riporre tutto il senso del *sé* dal lato della condizione universale, ma si tratta di stringere i due poli di quella distinzione in una più vivente ed essenziale correlazione[113]. Ora, occorrerà dire: il *sé è questo stesso sviluppo*. Solo in

[113] Anche a questo proposito, mi pare che Cassirer si sia avvicinato anzitutto a cogliere il senso della questione quando scrive: «A questo punto si presenta un particolare dilemma. Se ci teniamo fermi all'esigenza dell'unità logica, alla fine l'individuazione di ciascun campo singolo e la peculiarità del suo principio minaccia di cancellarsi nell'universalità della forma logica; se invece ci immergiamo precisamente in questa individualità e ci arrestiamo nel considerarla, corriamo il pericolo di smarrirci in essa e di non trovare più alcuna via per ritornare all'universale. Una via d'uscita da questo dilemma metodologico si potrà trovare solo se si riuscirà a indicare e a cogliere un momento che sia presente in ogni fondamentale forma spirituale e che d'altra parte non ritorni in forma puramente eguale in nessuna di esse» (E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*. *I: Il linguaggio*, tr. it. cit., p. 18). Quello che si tratterebbe di approfondire è il "senso" del "momento" qui ricercato. Malgrado l'impostazione generale di Cassirer non consenta un appiattimento sulla sua filosofia di quella ricoeuriana, si può dire che Cassirer si sia tuttavia avvicinato a cogliere quelle esigenze di fondo che animano anche il pensiero di Ricoeur e questo, proprio in forza della sua attenzione all'esigenza di trovare un diverso cammino tra *vita* e *spirito* di cui abbiamo parlato nell'*introduzione*. Si legga ad esempio anche il seguente brano, in cui si può scorgere in trasparenza la stessa problematica entro la quale si colloca la dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* nel suo significato più generale: «Così nella funzione simbolica della coscienza —osserva Cassirer— si esprime e si concilia un'antitesi che è già data e fondata nel semplice concetto della coscienza stessa. Ogni coscienza ci si presenta nella forma di divenire temporale, ma in questo divenire devono ora emergere determinati campi di "forme". L'elemento del continuo mutare e l'elemento del permanere devono quindi travalicare l'uno nell'altro e risolversi l'uno nell'altro. Questa esigenza generale in diverse maniere viene soddisfatta nei prodotti del linguaggio, del mito, dell'arte e nei simboli intellettuali della scienza. Tutti questi prodotti risultano, per così dire, appartenere ancora direttamente al processo vivente e continuamente rinnovato della coscienza: e tuttavia in essi domina al tempo stesso lo sforzo spirituale di conquistare determinati punti fermi e stabili in questo processo. Quindi in essi la coscienza mantiene il carattere di perpetuo fluire: ma tuttavia non trascorre nell'indeterminato, ma si articola, essa stessa, intorno a centri ben fermi relativi alla forma e al significato. Ognuna di queste forme secondo il suo puro "in sé" è tratta fuori dal flusso della mera corrente delle rappresentazioni [...], ma al tempo stesso per potersi in generale manifestare e per acquistare un'esistenza per noi deve essere in qualche modo rappresentata in questo scorrere. Nella produzione e nell'uso dei diversi gruppi e sistemi di segni simbolici queste due condizioni in tanto sono realizzate in quanto qui un singolo contenuto sensibile, senza cessare di essere tale, raggiunge effettivamente la capacità di rappresentare per la coscienza qualcosa di universalmente valido» (ivi, p.

questo modo guadagneremo, con la concretezza del *sé*, altrettanto la sua essenziale inoggettivabilità. Perché dovremmo dire che la persona consiste nella vuotezza della condizione e dell'atto critico trascendentale, piuttosto che nella sua identità narrativa fragile e provvisoria quanto si vuole? Non c'è forse, qui, la tentazione di fare proprio dell'atto critico nel suo carattere condizionale e funzionale una sorta di ipostasi che finirebbe per fare dell'*ipse* un mero *idem*? La dinamica dell'*ipse* e dell'*idem* è, in effetti, ancora una volta chiarificatrice. La vera ipseità, lo si è detto più volte, è tensionalità ossia negatività e mediatività, è un mediare e rapportare. Ora, come ci ha istruito il passaggio attraverso la dialettica tra affermazione originaria e negatività, questo atto di negare è, per Ricoeur, altrettanto un'esistenza che un'operazione di pensiero, è un esistere, un essere il cui modo di essere è di negare nelle varie forme in cui tale negare concretamente si realizza: nella crisi, nel rifiuto così come nella conversione. Questo dà al sé tutto il suo concreto e irriducibile spessore ontologico. Inoltre, fa sì che tale mediare non possa mai trovarsi se non nella concretezza di un processo di positiva determinazione e nella transizione tra determinazioni positive. Sicché il vero *ipse* non è l'esito di un isolamento del negativo, ma la processualità concreta del farsi del negativo di cui si è mostrata anche la costitutiva finitezza. L'*ipse* non potrebbe stare senza l'*idem* non solo perché esso emerge solo dalla riflessione sul determinato, ma anche perché non può che costantemente concretarsi e, quindi determinarsi, proprio per poter sfuggire alla determinazione. È solo in tale trasgredire il determinato, mediato da un effettivo concretarsi, che va colta l'autentica e inoggettivabile attualità del sé. Nè si può dire che questa impostazione costituisca una negazione dell'istanza rigorosamente riflessiva che Buzzoni dice di sostenere, ma semmai un suo approfondimento critico, nella misura in cui la riconosciuta provvisorietà e finitezza del comprendere ha senso solo nel quadro di una rigorosa impostazione critico-trascendentale.

Ora che Buzzoni si limiti a cogliere un solo aspetto dell'intero periplo della riflessività e a fissare in esso ogni autentico senso del sé, mi pare evidente dalla seguenti affermazioni: «È impossibile —nota Buzzoni— rinvenire il soggetto al termine del cammino ermeneutico se esso non viene posto in qualche senso sin dal principio, e precisamente in un senso che è condizione di possibilità del senso cui Ricoeur vorrebbe restringere esclusivamente il soggetto»[114]. Qui viene in luce la reale intenzione e radice del fraintendimento. Dire che il soggetto deve essere colto "sin da principio", significa cogliere un solo versante dell'esperienza personale e ridurre a questa l'intero del senso.

---

54).
[114] M. BUZZONI, *Paul Ricoeur*, cit., pp. 138-139.

In realtà, è davvero questo il soggetto umano che è in questione? È davvero questo che abbiamo interesse a comprendere? Possiamo limitare una filosofia della riflessione a porre questa mera condizione vuota e formale? È possibile ridurre la densità ontologica e speculativa del sé all'impersonalità di un atto che, se non fosse per la tensionalità in cui sempre è costituito, potrebbe ben essere scambiato per la "casella vuota" cara ad uno stile strutturalista? Questa è una questione fondamentale in cui ne va dell'intera prospettiva di una dialettica del sé e di una logica ermeneutica a cui essa rimanda. Perché se il compito del filosofare resta quello di arrestarsi ad un *cogito* da riaffermare eternamente come una sorta di *réfrain* logico-speculativo, non resta alcuno spazio per il discorso di una logica ermeneutica. Ma c'è da chiedersi se una tale impostazione faccia tesoro di tutte le implicazioni speculative del suo stesso discorso.

Così, quando Buzzoni raccomanda di non ipostatizzare il trascendentale, egli non si accorge del rischio speculativo che in tal modo incorre, mediante l'operazione di isolamento del trascendentale, di tornare a ipostatizzarlo. Scrive Buzzoni: «la riflessione trascendentale, non può essere impiegata per dimostrare la sussistenza ontologica della persona, senza che sia eliminato da essa ogni residuo ipostatizzante, poiché altrimenti essa conduce direttamente a negare la libertà, la singolarità o l'irripetibilità e, insomma, l'essere stesso della persona»[115]. Ma è proprio questo che la tendenza a *idem*tificare l'ipseità, a sottrrarla alla sua attuale mediatività, sembra inevitabilmente compromettere. In definitiva, quello di cui Buzzoni non si avvede è l'esigenza ricoeuriana di evitare non solo la riduzione della persona a cosa (rischio che viene scongiurato dall'asserita processualità dell'essere personale), ma altrettanto la riduzione della persona a quella cosalità di secondo grado che consisterebbe nell'autocentratura della riflessione sul proprio atto. E lo fa, come si è cercato di vedere, su due piani: da un lato enfatizzando la concretezza del processo di elaborazione , il quale non è che un diverso modo di manifestare la fungenza dell'atto critico-riflessivo; e non si capisce come tale processualità possa essere ricondotta all'ordine della datità cosale; dall'altro, evidenziando che la dialettica strutturale che sottende tale processo di elaborazione (come dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* che costituisce la replica sul piano della problematica identitaria della dialettica *appartenenza-distanziazione* sul pinao logico-ermeneutico) sia attraversata dall'inserzione o irruzione di una radicale alterità.

Concludendo, la critica di Buzzoni risulta doppiamente fuori bersaglio. Anzitutto, non si vede in che modo la lettura del sé come processo del proprio farsi possa tradursi in una ipostatizzazione del sé. Buzzoni sembra non vedere che proprio la dialetticità del sé impedisce

[115] Ivi, cit., p. 140.

di ridurlo a cosalità e ne salvaguarda la libertà. Il sé è strutturalmente processo per quella negatività-differire che funge in ogni momento del suo concreto farsi. Ma questo è proprio quanto è costantemente emerso dall'analisi.

Inoltre, Buzzoni non si avvede che l'operazione di Ricoeur mira a evitare quella fissazione nell'io autocentrato, fissazione che farebbe dell'*ipse* un mero *idem*. Proprio la formalità dell'atto a cui Buzzoni non fa che richiamare è rivelatrice. In essa va vista non tanto la purezza quanto l'indigenza e l'insufficienza che le impone di mediarsi, ed è infatti sempre mediata, ed è nel suo mediarsi che noi, ipotetizzando, l'accogliamo nella sua funzione condizionale. Chi pretendesse di fermarsi qui, come ad un approdo, misconoscerebbe il suo movimento e il senso di esso, la sua essenziale negatività che, però, come necessità di mediarsi, per i motivi visti, non va assolutizzata. Solo così, tale negatività diventa l'indice di una presa di coscienza della nostra non assolutezza in forza della stessa assolutezza del principio. La persona se ha da essere come vuole Buzzoni, cosciente del limite, deve consistere in tale presa di coscienza.

Certamente, le critiche a Ricoeur sono state, paradossalmente, anche di segno opposto rispetto a quella di Buzzoni da noi discussa in queste pagine. Se Buzzoni tiene a sottolineare una non sufficiente fermezza di Ricoeur nell'adesione ad una prospettiva fondazionistica di tipo critico-trascendentale, secondo uno dei più classici tracciati della tradizione filosofica moderna, c'è stato chi ha rimproverato al Nostro autore proprio il contrario e cioè una certa timidezza nella rottura con tale prospettiva e, più in generale, con ogni prospettiva di tipo fondativo. D'altronde, che gli atteggiamenti di fronte ad un'opera filosofica siano fatalmente destinati a dividersi nei campi di una "destra" e di una "sinistra", se ci è lecito esprimerci in questo modo che ricorda altre stagioni della storia del pensiero filosofico, attesta solamente la grandezza e la fecondità del pensiero che in essa si esprime.

Venendo, quindi, brevemente al secondo fronte dei critici ricoeuriani, diciamo che esso è ben rappresentato dal saggio di Anna Cazzullo[116] che abbiamo già avuto modo di chiamare in causa precedentemente. Nella sostanza, l'atteggiamento dell'autrice nei confronti di Ricoeur si può ben compendiare nella domanda retorica che ella si pone e che costituisce, in qualche modo, il centro di orientamento di tutta la sua argomentazione: «l'animale ermeneutico di Ricoeur —si chiede, dunque, l'autrice— riesce veramente a porsi come alternativa positiva all'animale razionale di Aristotele? L'ambito della filosofia ottempera, con Ricoeur,

[116] Cfr. A. CAZZULLO, *Il concetto e l'esperienza*, cit.

un'autentica trasvalutazione dal mondo del concetto a quello dell'esperienza?»[117]. Come si vede, la domanda è particolarmente importante ai fini della nostra indagine, soprattutto se si considerano i problemi generali da noi prospettati fin dall'introduzione. D'altra parte, il modo in cui si è venuta snodando la nostra lettura dovrebbe avvertirci che a tale domanda occorre dare una risposta complessa e assai articolata.

L'autrice, dal canto suo, dà atto a Ricoeur di aver trovato nel "mondo del testo" un modo diverso, rispetto a quello logico-scientifico, per dire l'esperienza. E gli dà, pure, atto di aver concepito il testo come «apertura di senso da "applicare" alla vita e come esperienza da compiere». Inoltre di "notevole pregio" è, a suo avviso, la rivalutazione dell'aspetto creativo del linguaggio. È noto, fin da *La Metafora Viva*, che la forza poetica del linguaggio risiede, per Ricoeur, nello spostamento del suo uso ordinario e mira ad una rifigurazione di quel mondo che in tale ordinarietà si esprime.

Ora, tuttavia, Cazzullo si chiede: «su che si basano l'innovazione e il rovesciamento prodotti dalla poetica del discorso e dalla poetica della esistenza?»[118]. Secondo Cazzullo il fatto che tale "base" sia indicata, da Ricoeur, nell'*immaginazione produttrice* e in altri cespiti concettuali propri del kantismo o, più in generale, della tradizione moderna, riconfinerebbe Ricoeur all'interno di una prospettiva *epistemica* in senso classico, volta a reperire fondamenti ultimi sui quali stabilire (o ristabilire) un significato forte della razionalità. Come si vede si tratta esattamente di un rimprovero di segno opposto rispetto a quello che viene rivolto a Ricoeur da Buzzoni.

Sulla base dell'analisi dei testi in cui Ricoeur riconduce ai cespiti concettuali dianzi richiamati le condizioni di possibilità del farsi del discorso ermeneutico, secondo Cazzullo: «appare chiaramente che proprio la metafora e il racconto (il testo), che dovrebbero "rivelare" un modo di essere nel linguaggio e nel mondo altro da quello della logica e della metafisica, riconfinano, invece, entro tale ambito. Lo ha detto lo stesso Ricoeur: "non solo la poetica è (al pari della logica) un lavoro di sintesi, ma ciò su cui si fonda è l'immaginazione produttrice, base di ogni schematismo"»[119].

Oltre a ciò, l'autrice mette anche in rilievo che lo stesso porre il linguaggio del testo come altro e diverso rispetto a quello scientifico significa riconoscere polarmente ciò rispetto a cui quello si differenzia. In tal modo, sarebbe ripristinata la dualità delle forme del sapere: quella vera dell'*episteme* e quella verosimile dell'arte. Tutto ciò dipenderebbe dal fatto che

[117] Ivi, p. 116.
[118] Ivi, p. 117.
[119] Ivi, p. 118.

Ricoeur si attarderebbe ad un concetto di soggettività ancora troppo marcato dalle aporie della modernità vista, heideggerianamente, come l'epoca in cui si compie la "storia della metafisica".

Questo chiarirebbe, anche, secondo l'autrice, il fine ultimo a cui tende tutta l'impresa ricoeuriana. «L'apertura di nuovi mondi dispiegati dalle categorie logiche immaginative — scrive Cazzullo— ha come fine di "formare la comprensione di noi stessi". Ecco allora rivelato ciò cui la poetica conduce: una nuova e risolta problematica della conoscenza di sé, e dunque, in ultima analisi, un nuovo statuto della coscienza. Senso multiplo, metafora, referenza sdoppiata, rifigurazione, ecc. sono infatti gli strumenti per questa rinata dimensione della coscienza mediante gli schemi logici dell'immaginazione»[120].

Cazzullo ne conclude che rispetto alle sfide della postmodernità, Ricoeur non costituirebbe un *partner* adeguato e che alla sua impostazione sarebbe di gran lunga da preferire quella heideggeriana a cui ella dedica l'ultimo importate capitolo del suo saggio. «Heidegger [...] è una voce a sé della filosofia contemporanea, forse la più alta», esordisce l'autrice, e prosegue: «Cassirer e Ricoeur sono due esempi paradigmatici [...] del desiderio, oggi particolarmente diffuso, di oltrepassamento della metafisica. Ma tale oltrepassamento resta, in realtà, solo un desiderio e non una meta raggiunta. Perché accade ciò? [...] perché la metafisica non è autenticamente messa in questione. I fondamenti della filosofia vengono cioè dati per scontati o accettati a-problematicamente. Ma "la metafisica non si lascia metter da parte come un'opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui non si crede più [...] Per oltrepassare la metafisica, o meglio per poter intravedere uno spiraglio di luce oltre essa [...] bisogna, anzitutto, averla autenticamente pensata e esperimentata»; e per finire: «Questo è il senso della vera ermeneutica, dell'autentico *ermeneuein* che Heidegger, al pari di Aristotele, ha messo in atto [...] Heidegger, in modo esemplare, esplica il cammino che la filosofia deve compiere, non già per travalicare la metafisica, ma, come si è detto, per intravedere uno spiraglio di luce oltre essa»[121].

Ora, al di là dei molti fraintendimenti dell'opera ricoeuriana che questi giudizi sottendono, quello che viene sottolineato in queste righe è il motivo del "radicalismo heideggeriano" che tanto appassionatamente l'autrice sottolinea e, in un certo senso, rivendica. È rispetto a tale radicalismo che le prospettive di un Ricoeur o di un Cassirer risulterebbero tentativi parziali e, in definitiva, fallimentari. L'orizzonte in cui si muove questo tipo di critica è la concezione di un rapporto col passato in termini di rottura radicale e definitiva.

[120] Ivi, p. 122.
[121] Ivi, pp. 125-126.

Di questo orientamento generale di una parte della critica offrono un compendioso esempio le seguenti considerazioni di Sergio Moravia: «Nonostante le sue indubbie aperture alla stagione successiva all'età dei sistemi [...] —egli scrive—, Ricoeur tende a compiere un'indagine di tipo fondazionale-sistematico-totalizzante, riferita o ad alcune nozioni chiave, o quelli che un tempo venivano chiamati i massimi problemi. Tale indagine (è con la peculiarità che fa forse più problema) si intreccia poi con un'attenzione fenomenologico-esistenziale per i *particularia*, le "piccole" figure, le domande emergenti dall'esperienza vissuta. Il *decalage*, o la dissonanza, rispetto al primo orientamento, è spesso assai avvertibile. Infine, ciò che complica singolarmente il discorso ricoeuriano è la presenza in esso di una prospettiva che, tralasciando qui ogni pur necessaria precisazione e distinguo si potrebbe definire insieme *sistemico-concettualistica* e *neo-storicistica*. Ricoeur appare infatti convinto che i concetti cui si riferisce appartengono in toto a un più o meno visibile *système* dottrinale, a una costellazione (complessa ma finita) di autori, attraverso i quali è necessario passare ogni qualvolta il pensiero elabora il proprio pensiero [...]. La conseguenza di ciò è che la ricerca ricoeuriana risulta da un lato come indecisa tra due diversi ordini di sviluppo (l'ordine delle essenze e dell'eterno e l'ordine dei fenomeni e del contingente) e dall'altro si obbliga a transitare attraverso una quantità sovrabbondante di testi, riferimenti e problemi —e anche digressioni, parentesi, note nel testo—, producendo in più occasioni un effetto di stordimento e certo non contribuendo a valorizzare il percorso della riflessione principale»[122].

Ora, quanto al preteso “radicalismo heideggeriano”, abbiamo messo sufficientemente in luce come Ricoeur fosse perfettamente conscio di tale carattere del pensiero heideggeriano e proprio in polemica programmatica con esso cercasse di percorrere una diversa via d’ingresso nel “circolo ermeneutico” in grado di esplorare le segrete linee di comunicazione tra *lógos ermeneutico* e *lógos apofantico*. Quanto all’atteggiamento nei confronti della metafisica e della sua storia, abbiamo avuto già modo di chiarire ampiamente come su questo punto le vie heideggeriana e ricoeuriana divergano essenzialmente. Ricoeur non è mai stato convinto né della praticabilità né, tantomeno, della necessità di praticare il superamento che qui gli si imputa come un’intenzione che egli avrebbe assunto e che non sarebbe riuscito a portare a compimento in modo coerente. Quanto, infine, al modo di procedere che Moravia rimprovera a Ricoeur e alla tensione, presente nella sua opera, tra due prospettive apparentemente antinomiche, va detto che, in tal modo, egli perde di vista che proprio in ciò consiste l'originalità del pensiero ricoeuriano, in quanto esso cerca, per usare i termini di questi suoi

[122] Cfr. S. MORAVIA, *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, "Iride", n. 9, 1992, pp. 78-79.

critici, un cammino tra moderno e post-moderno.

Ma quello che più dà da pensare, in queste critiche, è il ritenere che effettivamente l'atteggiamento di pensiero heideggeriano abbia dischiuso, in modo autosufficiente, del tutto soddisfacente e definitivo, una "diversa logica" e un diverso senso del *lógos*; che in Heidegger si sia deciso, una volta per tutte, il destino del pensiero contemporaneo; che la filosofia heideggeriana sia riuscita effettivamente a superare le aporie del moderno, in ciò adempiendo effettivamente ai voti del pensiero contemporaneo. Con tutto ciò, Heidegger rappresenterebbe il prototipo di un pensatore radicalmente "altro", laddove altri pensatori, meno inclini ad accettare *in toto* i radicalismi heideggeriani, sarebbero irrimediabilmente rimasti irretiti in un *lógos* di tipo tradizionale in base al sillogismo, indubbiamente molto stringente, secondo cui se non si è in tutto heideggeriani, si deve per forza essere metafisici in un senso tradizionale e, cioè, in un senso che, in questo tipo di critica, è destinato fatalmente a rimanere alquanto confuso. E tutto ciò senza neppure avere il bisogno di chiedersi se, con tali prese di posizione, si renda un buon servizio al pensiero heideggeriano che resta sì grande, ma proprio in forza della sua costitutiva problematicità. È forse proprio in questo tipo di giudizi che si palesa, in tutta la propria forza di incidenza, quella *maîtrise* di segno invertito di cui parla Pascal Michon.

Ora, quanto la nostra ricerca ha cercato di mostrare è che il destino di un pensiero non-riduttivo non deve necessariamente passare attraverso rotture traumatiche col passato. Gadamer, in questo senso, dovrebbe risultare il critico più radicale del suo maestro. Proprio perché questi altri pensatori hanno scelto vie più prudenti e più meditate nel loro confronto con la tradizione, hanno potuto evitare il gesto semplificatorio —e, forse, proprio per questo molto affascinante— consistente in una liquidazione di un'intera esperienza storico filosofica e culturale, quasi che una tale esperienza fosse, in qualche modo, totalizzabile. Proprio perché essi, in forza della loro costante frequentazione di tale tradizione, hanno maturato un'acuta sensibilità delle fratture, delle inversioni, delle diversificazioni in cui essa è venuta dipanandosi e proprio perché l'hanno sperimentata in profondità in queste sue interne complicazioni, non hanno potuto liquidarla come un monolite da acquisire o respingere in blocco. Se poi, con l'accennata carenza di sperimentazione di tale retaggio storico, si dovesse intendere che in Cassirer o, soprattutto, in Ricoeur mancherebbe uno sforzo di rielaborazione, rifigurazione e di radicale ripensamento dell'eredità filosofica, ciò denoterebbe semplicemente una lettura superficiale e rapsodica dell'opera di questi autori: ciò che non vogliamo ascrivere a questi stimolanti interlocutori.

D'altra parte, le stesse considerazioni da noi svolte nel corso del nostro confronto con

Buzzoni, unite agli stessi motivi di perplessità da questi rilevati, contribuiscono, indirettamente, a comprendere i limiti di questo secondo fronte critico. Buzzoni, malgrado gli equivoci teoretico-speculativi in cui ci è parso incorrere, scorge con maggiore lucidità, rispetto alla critica di stampo heideggeriano, sia la natura del progetto di Ricoeur sia il rischio che tale progetto comporta che non è certo quello di sacrificare il *concetto* all'*esperienza*, per usare i termini di Cazzullo, ma semmai quello contrario, di non riuscire cioè a ritrovare un equilibrio al livello del categoriale una volta che si siano ascoltate le ragioni del suo necessario depotenziamento. E questo è anche il motivo per cui abbiamo dedicato uno spazio maggiore alla discussione di tali obiezioni che ci sono sembrate di gran lunga più insidiose per l'assetto generale e per le esigenze stesse che motivano l'itinerario speculativo del Nostro.

D'altro canto, l'intera nostra ricerca tende a mostrare la necessità di limitare la portata di questo tipo di critica. Che Ricoeur abbia un rapporto critico con l'heideggerismo non va visto come un fatto accidentale, ma come il risultato di precise scelte critico-progettuali ampiamente argomentate da Ricoeur nel corso di tutta la sua opera. Quello che la nostra indagine ha cercato di mostrare è che, con tale impostazione e con il difficile equilibrio che essa comporta, Ricoeur persegue in modo originalissimo un intento che fa del suo pensiero qualcosa di irriducibile, anche al solo livello progettuale, a quelle istanze rispetto a cui, da "destra " e da "sinistra", i suoi critici gli rimproverano di non essere rimasto sufficientemente fedele.

Ma questo fatto dimostra, una volta di più, a nostro avviso, la carenza di una riflessione su quelli che sono stati gli effettivi moventi dell'impresa ricoeuriana, sull'idea regolativa che costantemente l'ha sorretta e sulle fonti di influenzamento che più hanno inciso su di essa. Finché non ci si sia seriamente confrontati con questi problemi, si sarà ben lungi dal poter procedere a fornire un'equilibrata valutazione dell'opera ricoeuriana in quelli che sono i suoi meriti innegabili e in quelli che rimangono anche i suoi reali limiti. È a questo tipo di problemi, nel tentativo di contribuire a colmare questa lacuna, a partire da una ben precisa ipotesi di lavoro, già in gran parte annunciatasi nel corso della discussione, che si volge l'ultima parte della nostra ricerca.

Capitolo IV

IL SÈ RICOEURIANO: DALLA STRUTTURA RIFLESSIVA ALL'ISTANZA PERSONOLOGICA

4.1 L'*apofasi del sé* come problematicità della sua collocazione storiografica.

Bisogna confessare che c'è di che smarrirsi nel tentativo di ricollocare il sé ricoeuriano all'interno di una ben precisa tradizione di pensiero. Abbiamo visto come molti siano i suoi legami con la tradizione riflessiva, ma altrettanto per quali ragioni esso risulti anche eccedente o, perlomeno, eccentrico rispetto al nucleo strutturale in cui essa colloca il proprio centro di irradiazione. E se il tentativo fallisce in quello che potrebbe sembrare il caso più favorevole, esso sembra irrimediabilmente votato allo scacco. Sembra esserci qualcosa, in questo sé, che lo rende inassimilabile a questo o a quell'itinerario in cui si è venuta, nel corso dei secoli, snodando la problematica della soggettività. Le ragioni di questo crediamo di averle ampiamente delineate nelle pagine precedenti di questa ricerca: si tratta dell'irresolubile tensionalità e mediatività che caratterizza il *sé* ricoeuriano e che costringe ogni itinerario di *idemtificazione* di esso a tornare, per dir così, sui propri passi, per considerare quelle dimensioni che non si fanno inquadrare entro questo o quel cespite *idem*tificante della tradizione. Di questa situazione generale sono espressione le seguenti considerazioni di Leonardo Casini, che mi sembrano ben compendiare la problematicità di quella che ci è piaciuto chiamare operazione di *idem*tificazione del sé ricoeuriano: «*Cogito brisé* e il sé che ultimamente ne scaturisce rispondono tuttavia alla tradizione filosofica in modi assai complessi:

1. Non è più l'io trascendentale kantiano-fichtiano, di cui si dichiara la fine.
2. Non è tuttavia neppure un microcosmo —forse sarebbe più opportuno chiamarlo "micro-caos"— di impressioni, sensazioni e intenzioni in cui l'Io si dissolve in Nietzsche e nei suoi seguaci moderni.
3. Non è la totalità dello Spirito o del *Gattungswesen* della tradizione hegelo-marxista.
4. Non è la soggettività kierkegaardiana, concentrata nella propria interiorità e nel suo esclusivo rapporto assoluto con Dio.
5. Non è certo neppure il *Dasein* heideggeriano, in cui la soggettività cede il passo all'Essere e non dà sufficiente rilievo all'alterità»[1].

In tal modo il *sé* ricoeuriano sembra votarsi ad una caratterizzazione meramente negativa, quasi che l'*apofasi* del *sé* di cui si parla nello Studio VI, dovesse tradursi nella stessa

[1] L. CASINI, "Morte e trasfigurazione del soggetto" in *L' io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a c. di Attilio

impraticabilità di una precisa collocazione all'interno di una ben precisa tradizione mediata dal riferimento ad uno specifico assetto terminologico-concettuale. Del *sé*, nel suo rapporto con la tradizione, si potrà dire quanto "non è" più che quanto propriamente è. In altri termini, il sé ricoeuriano sembra potersi definire più per la sua distanza rispetto al reticolo di tradizioni da cui, per altro verso, è scaturito, che per le sue molteplici appartenenze. È Ricoeur stesso a prendere in considerazione questa polisemia della soggettività e a invitare a lascirasi alle spalle le sue difficoltà. Infatti, nel tentativo di giustificare la scelta del termine *sé* come catalizzatore della sua più recente ricerca, Ricoeur osserva: «È una questione linguistica: la parola *self* è più utilizzata (conoscer*si*, realizzar*si*), ma l'essenziale è chiarirne il contenuto. In questo ambito una delle più grandi difficoltà è l'incertezza del vocabolario perché i diversi autori danno significati differenti alle parole soggetto, persona, personalità, individualità. Per esempio l'opposizione individuo-persona di Mounier non è adottata da tutti; alcuni danno al termine individuo il senso che noi diamo al termine persona. Ma è bene non lasciarsi irretire dalle parole; del resto Mounier non ce l'aveva col termine individuo ma con l'individualismo con riferimento alla tendenza a slittare verso una concezione giuridico contrattuale della persona»[2].

Quale significato possono avere queste considerazioni per il nostro problema? Si potrebbe intravvedere, qui, l'invito a operare una sorta di "anarchia concettuale", a lasciare indeterminato concettualmente lo spazio di elaborazione di un'"ermeneutica del sé". Non neghiamo che sia legittimo scorgere la latenza di una simile intenzionalità nella direzione generale del pensiero ricoeuriano e nelle indicazioni che sembrano emergere nel passo citato. Quantomeno nel senso di limitare il giudizio di importanza sotteso a tutte le imprese di *idem*tificazione. Ma proprio per questo è legittimo chiedersi che cosa ciò significhi per una filosofia della riflessione e per un pensiero della soggettività. In questo senso, mi pare che il brano citato richieda qualche chiarificazione. Anzitutto, non si deve pensare che Ricoeur abbia lasciato del tutto imprecisata quella che si potrebbe chiamare la "rete concettuale della soggettività" ("identità", "persona", "soggetto" e anti-soggetto, "io", "sé"). Ad esempio, l'aver posto il *sé* al posto dell'io in *Soi-même comme un autre* deriva dalla volontà di lasciarsi definitavamente alle spalle un senso riduttivo dell'egoità che aveva trovato nell'*Io* autocentrato della tradizione riflessiva e trascendentalistica il suo sin troppo mitizzato approdo. In questo senso, risulta chiarificatore un brano di *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in cui Ricoeur precisa i motivi per cui l'idea di persona gli sembra più promettente dei vecchi cespiti della rete moderna della soggettività: «*Coscienza*? come si potrebbe credere ancora

Danese, Genova, Marietti, 1993, p. 193.

[2] A. DANESE, "Il *Self* e la comunicazione", in P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni*, cit., p. 146.

all'illusione di trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? *Soggetto*? Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? L'*io*? Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Lévians, dal volto dell'altro, eventualmente in un'etica senza ontologia? Ecco perché preferisco dire persona piuttosto che *coscienza, soggetto, io*»[3].

In secondo luogo, Ricoeur invita a "non lasciarsi irretire dalle parole", a badare piuttosto ai contenuti che esprimono lo sforzo di esplicitazione di ciò che viene indicato, di volta in volta, attraverso quelle parole cariche di senso e di tradizione. Da questo punto di vista, mi sembra che le considerazioni ricoeuriane mirino a mettere in luce l'esigenza a non arrestarsi alle facili *idem*tificazioni e a lasciarsi guidare, piuttosto, da ciò che emerge nel vivo delle descrizioni dell'esperienza personale. Infatti, più che i concetti che si usano, è l'esperienza che conta, nella misura in cui essa può essere descritta e significata e nella misura in cui possiamo tornare a riflettere sul senso di quanto emerso in queste operazioni di descrizione e di significazione. È l'orientamento del pensiero, è l'interesse del pensiero emergente da tali operazioni, ciò che deve costituire la premessa per decidere dello stesso problema dell'appartenenza, delle idemtificazioni, nonché delle linee di filiazione e degli influenzamenti.

Ma se così stanno le cose, occorre chiedersi, di nuovo, se non abbia ragione Casini nel sottolineare il carattere spaesante del *sé* ricoeuriano. Dal momento che il sé, come abbiamo cercato di mostrare, non si lascia totalmente inquadrare neppure in quell'orizzonte kantiano, che, almeno esigenzialmente, sembra essergli più congeniale, non ci si dovrà accontentare di affermarne l'irriducibilità ai cespiti concettuali di questa o quella tradizione? E ciò non sembrerebbe confermato dall'invito ricoeuriano a non lasciarsi irretire dalle parole? Non troviamo qui l'invito a rinunciare a qualsiasi collocazione storiografica del sé, per impegnarci a seguire la descrizione dell'espererienza che Ricoeur ci propone? Ammettiamo che tutto ciò sia legittimo e che, anzi, questa lettura ci consentirebbe di misurare, insieme con la sua complessità e densità, anche tutta la distanza che la riflessione ricoeuriana ha percorso rispetto alle tradizioni a cui variamente risponde, senza corrispondervi.

Tuttavia, se tutto ciò è legittimo, non possiamo concludere queste riflessioni senza fare un ultimo tentativo di identificazione degli itinerari di pensiero che hanno condotto al sé ricoeuriano. Ciò che dovremmo trovare è un concetto e un orientamento di pensiero che, in qualche modo, abbia anticipato le linee di fondo della ricerca del Nostro o in cui si possa almeno trovare il presagio della ricoeuriana ermeneutica del sé, che ne abbia anzi suscitato

[3] P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, cit., p. 366.

l'interesse di fondo e, di conseguenza, che abbia orientato la stessa impostazione fondamentale della ricerca che noi abbiamo riassunto schematicamente all'insegna del tratto antiriduttivista. Quello che si dovrebbe trovare è un termine che non sia la mera indicazione di un concetto, ma l'indice di un'esperienza. Un termine che abbia attraversato molteplici tradizioni senza risolvere in esse il senso dell'esperienza che vorrebbe significare. Al tempo stesso, dovrà essere un termine che Ricoeur abbia tematizzato nel modo indicato, ricollegnadosi, in tale tematizzazione, ad un preciso orientamento filosofico, pur nella consapevolezza dei diversi approcci teorici che esso può avere orientato.

Ora, ci pare che un tale termine esista e che si tratti semplicemente del termine *persona*[4] nella forma in cui esso è stato assunto all'interno di quel peculiarissimo orientamento filosofico che fu il *personalismo* mounieriano. Come si è detto, non si tratterà di fare della *persona* un nuovo feticcio concettuale a cui tutto ricondurre e ridurre, quanto piuttosto cominciare a vedere in essa il fondo di un interesse in grado di orientare il movimento del pensare nella sua impregiudicabile direzionalità. Sarà, alla fine, la costanza di questo interesse a consentire di misurare la prossimità e la distanza secondo cui si è venuta articolando la riflessione sul *sé* e, in definitiva, a decidere circa l'omogeneità e la congruenza di questa filosofia con quel "movimento di movimenti" che è ciò che Mounier chiamava *personalismo*, ma che noi, che siamo usciti da quell'orizzonte di polemiche filosofiche in cui il pensare si faceva attraverso la contrapposizione degli *-ismi* (esistenzialsimi, marxismi, ecc.)[5], potremmo tentare,

[4] Per una ricognizione circa l'evoluzione storica del concetto di *persona*, si veda E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Persona e personalismo*, Padova, Lanza-Gregoriana 1992, pp. 64-65. Per una discussione delle più recenti prospettive intorno all'idea di persona si veda dello stesso autore: Id., "Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea", in AA.VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a.c di A. Pavan, Bologna, Il Mulino 2003, pp. 35-47.

[5] A questo proposito non è possibile passare sotto silenzio il fatto che quell'antagonismo di cui si nutriva il personalismo come filosofia militante (carattere, questo, che Ricoeur ha continuato costantemente a rivendicare anche alla propria prospettiva filosofica), nascondeva anche una sottile solidarietà tra i diversi fronti in lotta: un primato dell'*uomo concreto* sul *genere* e, conseguentemente, la rottura con il *riduzionismo totalitario* dei sistemi. Proprio per questo i marxismi e gli esistenzialismi costituirono interlocutori privilegiati per Mounier, prima, e per Ricoeur, dopo. È Mounier stesso a mettere a fuoco i caratteri sopra ricordati come propri dell'orientamento esistenzialista in generale (Cfr. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Les Editions Denoël 1947, pp. 15-32). Per quanto rigurada il giudizio ricoeuriano sul contributo delle filosofie dell'esistenza, rimando, anzitutto, ai suoi primi lavori su Jaspers e Marcel, che costituirono anche il punto di partenza di tutta la sua riflessione (Cfr. M. DUFRENNE, P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil 1947; P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le Temps Présent 1948) Quanto all'atteggiamento di Mounier nei confronti del marxismo si consideri il seguente passo notevolissmo: «il marxismo abbraccia a un tempo e dei materialismi arcaici e uno sforzo, *a cui siamo vicini*, di pensare nel suo insieme la realtà umana globale»; e, approfondendo l'argomento: «L'essenza del crisitanesimo offre un dialogo più aperto ai materialismi contemporanei che alle sottigliezze e alle evasioni idealistiche»; e ancora: «Non si dà, dunque, per l'uomo, vita dell'anima scissa dalla vita del corpo, non riforma morale senza organizzazione tecnica, né, in tempo di crisi, rivoluzione spirituale senza rivoluzione materiale. È il grande merito del marxismo aver posto in evidenza questa solidarietà, e averla analizzata nella realtà moderna. Ogni problema di destino —esso l'ha bene messo in rilievo— comincia con un problema di condizionamento»; e, infine: «Un marxismo nello stesso tempo dialettico e rivoluzionario deve trovare con un realismo personalista la via per un'interpretazione comune dei rapporti tra l'uomo e la natura» (Cfr. E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?* tr.

provvisoriamente —prima di venire a capo della *vexata quaestio* circa attualità e inattualità di tali etichette— di chiamare *personologia*.

Ora è significativo, quanto singolare, che tra i cespiti concettuali citati da Casini nel brano dianzi richiamato, quali termini di un paragone a cui il sé ricoeuriano non si lascia ridurre, non compaia il termine "persona" che per molti motivi Casini dovrebbe avere ben presente. Ora, voglio credere che non si tratti di una dimenticanza, ma di un sintomatico indizio dell'eccentricità del termine *persona* rispetto agli altri concetti richiamati. Come noto, nella *persona* c'è stato chi, come Mounier, ha trovato il baricentro e l'originaria energia propulsiva della riflessione filosofica, anzi di una molteplicità di stili e direzioni del filosofare. Per Mounier, il personalismo era «uno sforzo totale per comprendere e superare l'insieme della crisi dell'uomo del secolo XX»[6] e, come tale, si lasciava definire solo al plurale come «l'insieme delle ricerche e degli orientamenti che tentiamo di trarre dalla crisi attuale»[7]. Ma questo essenziale pluralismo derivava al personalismo dal peculiare centro di interesse attorno a cui aveva organizzato la propria ricerca di senso, ossia da quell'incoercibilità concettuale che è custodita nel "dire persona". Certamente queste molteplici elaborazioni filosofiche, che un "pensare a partire dalla persona" consente, non hanno mai costituito una scuola o una tradizione in tutto definita nel suo insieme, nelle sue parti e nel suo metodo, ma, semmai, come dice Ricoeur, una "matrice filosofica" per una pluralità di prospettive filosofiche ed esistenziali[8] ovvero "un movimento" generato dalla stessa idea di persona. E questo, probabilmente, proprio per il fatto che la persona costituisce qualcosa di diverso rispetto ad un concetto filosofico su cui edificare sistemi in grado di prolungarsi in tradizioni omogenee e coerenti nei loro tratti di fondo. Persona è piuttosto l'intuizione precategoriale del centro sussistente di irradiazione della propria esperienza, in quanto esperienza singolare di uomo, nei

---

it. di G. Mottura, Torino, Einaudi 1948, p. 13; 75; 76; 77). Per altre significative prese di posizione dei due autori nei confronti del marxismo si vedano inoltre: E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. a c. di L. Fuà, Milano, Edizioni di Comunità 1955, pp. 126; 233 e segg.; 263 e segg; 315; P. RICOEUR, *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1955, pp.75 e segg; 201 e segg; Id., *Conferenze su ideologia e utopia*, tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, Milano, Jaca Book 1994, pp. 29-118 e in particolare: 41 e segg.; 56-57; 64-65; 110 e segg); Id., *Dal testo all'azione*, tr. it. cit., pp. 365 e segg); Id., *La questione del potere. L'uomo non violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. a c. di A. Rosselli, Cosenza, Marco Editore 1992, pp. 91 e segg; 146 e segg.). Per quanto, infine rigurada il marxismo come pensiero non totalizzante si veda E. DUSSEL, *Un Marx sconosciuto*, Roma, manifestolibri 1999, pp. 227; si veda anche dello stesso autore: Id., *Ermeneutica della liberazione: dalla "fenomenologia come ermeneutica"ad una "filosofia della liberazione"*. *Dialogo con Ricoeur*, "Segni e Comprensione", VI, n. 15, 1992, pp. 78-107. Sullo stesso argomento si veda anche D. JERVOLINO, *In dialogo con l'ermeneutica di Paul Ricoeur*, "Segni e Comprensione", 1992, n. 15, pp. 68-77. Si veda, infine, la complessa risposta fornita da Ricoeur alle sollecitazioni di questi suoi interlocutori: P. RICOEUR, *Filosofia e liberazione*, "Segni e comprensione", 1992, n. 15, pp. 108-115.

[6] E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?* tr. it. di G. Motturi, Torino, Einaudi 1948, p. 52.

[7] Ivi, p. 51.

[8] Cfr. Cfr. P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, «Esprit», XVIII, Dicembre 1950, n. 174; ora in Id., *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1955, pp. 107.

suoi caratteri liberamente creativi e plurirelazionali e nei suoi indici valoriali[9].

Questa peculiarità del "dire persona" è forse la ragione strutturale per cui quel pensare a partire dalla persona, che fu di Mounier e di altri (che magari non hanno mai posto l'esponente personologico alle proprie riflessioni, ma che cionondimeno si sono ritrovati in un medesimo radicamento), pur avendo prodotto filosofia, rischia di essere misconosciuto proprio per il luogo filosoficamente *àtopos* in cui ripone il centro del proprio interesse. Proprio per l'inequiparabilità di tale metacategoria agli ordinari concetti filosofici. Proprio perché il personalismo è sempre di fronte al rischio (o all'opportunità) di essere "più" che una filosofia: una sorta di *koinè* filosofica e, più in generale, storico-culturale. Un sigillo così generico da poter essere rivendicato dalle più disparate prospettive di pensiero, perdendo, in tal modo, in peculiarità e determinatezza di contenuti e di modalità di attuazione, quanto guadagna in estensione e pervasività.

Ora, una delle poste in gioco delle considerazioni che seguiranno, sarà di mostrare come questa tensionalità, che sembra inscritta come destino in un "pensare a partire dalla persona", non debba necessariamente tradursi nell'aporeticità di un'antinomia. In altri termini, cercheremo di vedere, a partire da esperienze filosofiche ben caratterizzate, come quella che si può ricostruire attraverso un'"inuattuale dialogo" tra Ricoeur e Mounier, come la pervasività ed estensione di una plurale elaborazione di quanto si dà a pensare nel "dire persona", possa riguadagnare un senso più preciso e determinato al livello di autoriflessione sulla struttura e sul senso di una tale modalità del pensare.

4.2 La tematizzazione ricoeuriana di un filosofare a partire dalla persona.

Ricoeur ha affrontato, nel modo più compiuto e, a nostro avviso, teoricamente fecondo, il tema della persona in un suo saggio intitolato *Meurt le personnisme revient la personne*. Già il titolo del saggio, con il connettere la tematizzazione della persona al personalismo mounieriano, ossia ad un esplicito orientamento filosofico, soddisfa una delle condizioni che abbiamo posto precedentemente per la nostra ricerca di un cespite concettuale in grado di esprimere adeguatamente il senso del *sé* ricoeuriano. A proposito di questo saggio, vorrei notare, anzitutto, che malgrado la sua notorietà, esso non è quasi mai stato messo in valore per ciò che di originale dice e può dare da pensare intorno al problema della persona, ma piuttosto

[9] Mi pare che questo nostro primo tentativo di tematizzazione del concetto di persona sia sufficientemente congruente con una delle più note ed efficaci caratterizzazioni mounieriane del termine persona: «Una persona — scrive Mounier— è un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussitenza e indipendenza nel suo essere: essa ricava questa sussistenza dalla sua adesione a una gerarchia di valori liberamente adottati, assimilati e vissuti attaverso un impegno responsabile ed una costante conversione; essa unifica così ogni sua attività nella libertà e sviluppa per di più, a suon di atti creativi, la singolarità della sua vocazione» (E. MOUNIER, *Manifeste*

per la funzione che esso poteva avere di rilanciare un pensiero a partire dalla persona e, di conseguenza, quella "morente" tradizione di pensiero che nella persona aveva trovato il suo baricentro e che scelse per sé il problematico nome di *personalismo*. In definitiva, si è posto l'accento sulle considerazioni ricoeuriane volte a dimostrare come l'esaurirsi delle condizioni storiche-culturali entro cui il personalismo aveva potuto svolgere una funzione essenziale in quanto "filosofia militante", permettevano di ritrovare, al fondo di quel "movimento di movimenti", l'essenzialità della radice e dell'esigenza da cui esso traeva alimento e ispirazione: la persona appunto.

Ora, questo recupero dell'autentica esigenza di fondo del personalismo, permetteva di rinnovare e rilanciare un percorso di pensiero e una tradizione trasformandola e rigenerandola. Se la persona "risorge proprio" sulle ceneri del personalismo, questo consente anche, a chi in quella tradizione si è riconosciuto, di prolungare la sua appartenenza nella distanza che le lacerazioni storiche hanno prodotto. In tal modo, il personalismo stesso dovrebbe poter trovare nella morte, il senso di una rinascita in una forma nuova che non ha ancora trovato probabilmente un modo nuovo per dirsi e definirsi e a cui si potrebbe tentare, a nostro avviso, di dare la provvisoria definizione di *personologia*.

Tutto questo è sicuramente presente nel breve saggio ricoeuriano, perlomeno come traccia di un dibattito che chiede di essere approfondito come cercheremo di fare parzialmente nel seguito. Ma l'aver posto esclusivamente l'attenzione sull'aspetto storico-culturale della questione e sulle prospettive che ne potevano derivare per una rinnovamento delle filosofie della persona, ha fatto smarrire l'originale apporto teorico che il saggio poteva offrire sia per l'intelligenza complessiva del pensiero ricoeuriano e delle sue matrici di fondo, sia per una comprensione fondamentale delle possibilità e dei limiti del "dire persona"[10].

L'astrattezza ossia la parzialità di quelle letture ha finito, in tal modo, per fare di questo saggio un semplice "protrettico" ad una rinnovata "filosofia della persona" (nel duplice senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo), senza avvedersi delle indicazioni fondamentali circa senso, portata e contenuti di tale rinnovamento. Certo non ci si può aspettare da un saggio di poche pagine un'articolata trattazione di tutta una "filosofia della persona". Ma il saggio ha il merito inestimabile di far volgere il nostro sguardo all'intera filosofia ricoeuriana e di permetterci di cogliere in essa la ricercata filosofia della persona o *personologia* di cui, in tal modo, esso fornirebbe una chiave di lettura, a nostro avviso, tra le più significative e

au service du personnalisme (1936), in *Oeuvres*, t. I, Paris, seuil 1961, p. 523).

[10] Traiamo questa efficace espressione dall'importante volume curato da Antonio Pavan intitolato, appunto, *Dire persona*, che costituisce una sorta di bilancio delle prospettive aperte dalla tradizione personalista e di manifesto programmatico di una possibile filosofia personalista nel presente delle attuali sfide epocali. (Cfr. AA.VV., *Dire persona*, a c. di A. Pavan, Bologna, il Mulino 2003, pp. 600).

promettenti.

Queste le ragioni che ci spingono a procedere, per dir così, in senso inverso, partendo dalla messa in valore della tematizzazione dell'idea di persona, quale si trova esposta nel saggio ricoeuriano in esame, per tornare, in un secondo momento, sul dibattito circa significato e ruolo di una filosofia della persona nell'attuale contesto storico-culturale. Solo in questo modo riteniamo di poter restituire alla tematica lo spessore filosofico che le compete, nonché di farle assumere quella funzione criteriologica di orientamento e ricognizione dei dispersi *détours* della filosofia ricoeruiana di cui siamo alla ricerca.

Pertanto, le riflessioni che seguiranno saranno dedicate anzitutto a porre in luce la specificità del concetto ricoeuriano di persona quale emerge dal saggio in questione; in secondo luogo, cercheremo di mostrare come vi sia una perfetta corrispondenza tra la struttura e il senso di tale concetto e quanto abbiamo precedentemente visto costituire i tratti strutturali e i tracciati di senso emergenti dall'analisi della *logica ermeneutica* e della *dialettica del sé*; queste nuove analisi ci consentiranno di portare avanti l'elaborazione del senso generale e delle forme che potrebbe assumere un rinnovato "pensare a partire dalla persona" (*personologia*); cercheremo, quindi, di mostrare come l'idea ricoeuriana di persona possa fornire un criterio in grado di ricondurre ad unitarietà problematico-progettuale l'itinerario filosofico ricoeuriano; infine, nel capitolo successivo, daremo compimento all'analisi con il tentativo di mettere in evidenza le anticipazioni di questo orizzonte di pensiero in Mounier e la congruenza di fondo tra l'impostazione mounieriana e quella ricoeuriana, all'interno di una più generale interrogazione sul senso attuale (o "inattuale") del "dire persona".

Dopo aver ricordato, nell'introdurre la seconda parte del saggio ("*Ritorna la persona*"), che il ritorno della persona, malgrado (o in forza del) tramontare del personalismo, è motivato dal fatto che «essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali»[11] e aver precisato che gli altri candidati sono i grandi concetti con cui la tradizione ha indicato la soggettività umana: "coscienza", "soggetto", "io", Ricoeur passa senz'altro alla sua tematizzazione speculativa del concetto di persona.

Tale tematizzazione è articolata in due parti. Anzitutto, Ricoeur procede a fornire una definizione quantomai eccentrica di persona: «penso che la persona —egli scrive— sia il centro (*Foyer*) di una *attitudine* alla quale possono corrispondere "categorie" multiple e molto differenti, secondo la concezione che ci si fa del lavoro del pensiero degno d'essere chiamato filosofico»[12]. In secondo luogo, Ricoeur si propone di «individuare l'*attitudine-persona*». Ora,

[11] P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, «Humanitas», 48 n. 3, 1993, p. 365.
[12] Ivi, p. 366.

tale *attitude-personne* è definita dalla tensione tra *crisi* e *impegno*. «Innanzitutto —scrive Ricoeur—, è persona quella entità per la quale la nozione di *crisi* è il segno di riferimento essenziale della sua situazione»[13], e più avanti: «Ponendomi di fronte ai criteri della crisi, enuncio il criterio dell'*impegno*, guardandomi bene dal farne una sorta di attributo spinoziano della sostanza e della sussistenza personale; l'impegno non è una proprietà della persona, ma un suo criterio; questo criterio significa che non posso discernere un ordine di valori in grado di interpellarmi [*me requérir*] —una gerarchia del preferibile—, senza identificarmi in una *causa* che mi trascenda»[14].

A cosa siamo di fronte? A una definizione, certo, ma di segno particolare. Tutto in essa porta a credere che più che della definizione di qualcosa, si tratti della definizione o, meglio, della descrizione di un'esperienza. A questo proposito, un breve confronto fra la definizione qui proposta da Ricoeur e la più classica delle definizioni di persona, quella elaborata da Boezio, sullo sfondo di un altro drammatico e più remoto passaggio storico-culturale, anch'esso carico di aperture e aspettative, può risultare in qualche modo chiarificatrice.

Se prendiamo le mosse dalla nota definizione boeziana di persona come *rationalis naturae individua substantia* (*Contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6) non si può non notare il geniale ardimento del gesto che la porta. Ardimento consistente nella pretesa di definire, secondo l'apparente paradigma di una logica classificatoria, ciò stesso che definisce. Genialità consistente nell'aver fatto circolare, paradossalmente, quattro termini straordinariamente carichi di storia e di risonanze e di averli fatti reagire l'uno attraverso l'altro, di modo che il terreno stabile e rassicurante della definizione viene percorso dal senso dell'assoluta eccentricità, singolarità e paradossalità del "ciò che" viene definito. Due soli rilievi intorno a questa paradossalità affiorante appena si scavi un po' sotto la superficie del testo.

In primo luogo, dà da pensare il ricorso al termine *sostanza* all'interno della definizione. La definizione boeziana dice, infatti, che la persona è anzitutto sostanza. In tal modo, il posto che lo schema classico di definizione assegna al "genere prossimo", qui è occupato da quello che platonicamente si potrebbe chiamare un *genere sommo* e che in Aristotele costituisce la prima categoria, quella a cui tutte le altre fanno riferimento e su cui tutte poggiano. La persona ha la densità ontologica di ciò che è basilare e fondamentale e, tuttavia, tale densità si trova per dir così dislocata e decentrata nell'irriducibile unicità e singolarità di una individualità.

Ma c'è di più. Quell'individualità, infatti, attrae nella sua orbita lo stesso termine

[13] *Ibid.*
[14] Ivi, pp. 367-68.

ragione (naturalmente vale anche la reciproca), sicché dobbiamo pensare una ragione individualizzata, o un individuo universalizzato: ossia ci viene restituita l'intera tensionalità paradossale di ciò che diciamo *persona*. Ciò che il testo boeziano suggerisce è che l'individualità sia funzione della razionalità. L'individualità in questo senso è proprio ciò che rende l'uomo, da un lato, irrimpiazzabile nella sua singolarità, e, dall'altro, irriducibile alla genericità dell'anonimo. È proprio la ragione che rende singolare l'uomo, impedendone il naufragio nel sordo mare dell'anonima genericità. È proprio l'irriducibilità, il non lasciarsi ridurre che dà all'uomo la sua nota distintiva: ciò che qui si esprime con il termine razionalità, che non dovrebbe certo ridursi ad esprimere una ragione come facoltà di calcolo o mera discorsività[15].

In questa soggiacente, paradossale tensionalità, che rende imperitura la definizione boeziana, è sotteso lo stesso *schock* che Ricoeur evidenzia nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione dell'imperativo categorico in Kant. Qui l'universalità della ragione-norma diventa l'imperativa e indeducibile normatività e valorialità di una concreta presenza personale. La persona della seconda formulazione dell'imperativo irrompe nel testo kantiano con la perentorietà dell'*altro* lévinasiano. «Se bastasse a se stesso —osserva Ricoeur— l'argomento in favore del primato dell'imperativo categorico, nella sua formulazione generale, in rapporto alla seconda formulazione dell'imperativo finirebbe col sottrarre qualsiasi originalità al rispetto dovuto alle persone nella loro diversità. Proprio qui, la nozione di *persona* in quanto fine in sé viene ad equilibrare quella di *umanità*, nella misura in cui essa introduce nella formulazione stessa dell'imperativo la distinzione tra la "tua persona" e "la persona di ogni altro"»[16]; e, poco più avanti, aggiunge: «Si crea, così, uno strano parallelismo fra il principio di autonomia e quello del rispetto delle persone; non più al livello dei contenuti, ma a quello della "dimostrazione". Nello stesso modo si *attestano* direttamente l'autonomia e la nozione di persona come fine in sé. La coscienza dell'autonomia, abbiamo precedentemente osservato, viene chiamata un "fatto della ragione", e cioè il fatto che la morale *esiste*. Ma viene ora detto che la morale esiste poichè la persona stessa esiste (*existiert*) come fine in sé. In altri termini *noi abbiamo sempre saputo* la differenza fra la persona e la cosa: ci si può procurare la seconda, scambiarla, utilizzarla; la maniera di esistere della persona consiste precisamente in questo, che essa non può essere ottenuta, utilizzata, scambiata»[17].

[15] Come ha ben evidenziato tutta la ricerca di Merleau -Ponty, la clinica mostra la possibilità dello spossessamento e della dissociazione come regresso verso una generalità del naturale, ossia come perdita dell'individualità. Individualità-singolarità e spiritualità-razionalità non sono affatto termini opposti ma correlati: l'*ecceitas* ha senso solo per un essere di trascendenza.
[16] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 325.
[17] Ivi, pp. 326-27.

La normatività della legge si deduce mediante l'argomentazione trascendentale; la normatività della persona si presenta, *è* una presenza; il suo presentars*i* è già una norma. Questo è il significato del nostro "aver sempre saputo la differenza tra persona e cosa". Essa si attesta come un "fatto". L'universale è qui, è questo stesso singolo che mi si fa presente con la spaesante potenza del suo sguardo e che mi convoca alla reciprocità. Non sarà, forse, questo uno dei primordiali *paradossi alethici* (paradosso *per* la verità, ma anche paradosso *portatore* di verità) quanto resta sempre e ancora da pensare per un *logos universale e nel contempo non riduttivo*?

Lascerei da parte la questione se la persona sia meglio definita all'interno di un paradigma sostanzialista, piuttosto che da uno relazionalista o energetista. Il problema è intendersi sui termini. Ricoeur stesso critica il concetto di sostanza in riferimento all'identità personale, solo in quanto con essa gli pare di correre il maggior rischio di incappare in quella ingenua tentazione *idem*tificante che, contro ogni buona intenzione, finisce per tradursi in riduzione all'anonimo e alla genericità della mera e sempre *idemtica* datità cosale; d'altra parte, non è affatto detto che un processualismo possa (o intenda) evitare tale rischio. Nella misura in cui esso si risolva in un dinamismo anonimo, sempre chiuso nel proprio cerchio e sempre identico a se stesso, e, in tal modo, sempre identificabile e reidentificabile come il medesimo, non finirebbe per magnificare la medesimezza a danno dell'ipseità? Si tratta insomma di vedere in che modo si interpretano i termini e si intende modalizzare un certo paradigma tradizionale[18].

Lasciando quindi al margine queste polemiche, di cui, d'altra parte, non vogliamo in alcun modo diminuire l'importanza, ma forse soltanto sottolineare l'esigenza di accostarle in un modo indiretto e obliquo, il nostro problema è ora di vedere, passando da Boezio a Ricoeur, la specificità strutturale della definizione da questi proposta, rispetto a quella boeziana. Il primo rilievo da fare, a questo proposito, è che la pluralità dei nessi tra i termini costitutivi che caratterizza la definizione boeziana, viene, nella definizione ricoeuriana, sostituita da una pluralità e stratificazione dei livelli di senso.

(1) Ad un primo livello, che definiremmo *fenomenologico*, troviamo quella dialettica tra *impegno* e *crisi* che costituisce il tentativo di descrivere la struttura dell'esperienza

[18] Spinoza stesso ne è l'esempio migliore. Egli usava il temine sostanza per indicare l'infinita e processuale potenza produtrice. Ma tale processualismo finiva, poi, in forza dell'anonimia deterministica che lo attraversava, per invertirsi nell'immota e auto*idem*tica cosalità di una "cosa di tutte le cose" come ben vide la critica idealistica a Spinoza. Per questa critica a Spinoza si veda G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. a c. di A. Moni, Roma-Bari, Laterza 1984, pp. 274 e segg; 426 e segg. Per le aporie interne al sistema spinoziano si veda anche E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella storia della filosofia moderna*, Melita, La Spezia 1977, pp. 234-38.

personale di cui parlavamo prima. La tematizzazione ricoeuriana della persona non è, anzitutto, la definizione di un'entità, ma il tentativo di descrivere un'esperienza a partire dai suoi indici di intelligibilità. Ciò che la tensione tra *crisi* e *impegno* descrive è il *proprium* di quell'esperienza che diciamo personale. Ora, questa dialettica è la riscrittura, nei termini di un discorso che intende condensare ciò che è proprio dell'esperienza personale, di quella stessa tensionalità che abbiamo visto caratterizzare la problematizzazione dell'identità personale (dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*), e, ancor prima, la struttura dello stesso discorso ermeneutico (dialettica *appartenenza-distanziazione*). Gli stessi termini di tale dialettica rinviano immediatamente a quelli che costituivano le dialettiche precedentemente indagate.

Che altro è la *crisi* se non quella stessa funzione critico-negativa che abbiamo visto costituire la *distanziazione* all'interno della "logica ermeneutica", e, in seguito, l'*ipseità* nel cuore dell'esperienza identitaria? La caratterizzazione ricoeuriana della *crisi* conferma, fin dalla scelta dei termini, la legittimità di queste nostre sovrapposizioni. Scrive Ricoeur: «percepire la mia situazione come crisi significa non sapere più qual è il mio *posto* nell'universo [...]. Vedersi come persona desituata (*déplacée*) è il primo momento costitutivo dell'attitudine-persona. Aggiungiamo anche questo: non so più quale *gerarchia stabile* di valori può guidare le mie preferenze; il cielo delle stelle fisse si offusca. Dirò ancora: non distinguo più chiaramente i miei amici dai miei avversari»[19]. E poco più avanti: «Non so più qual è il mio posto nell'universo, non so più quale gerarchia stabile di valori può guidare le mie preferenze, non distinguo chiaramente gli amici dagli avversari, *ma c'è per me dell'intollerabile*. Nella crisi sperimento il limite della mia tolleranza [...] È in questo sentimento dell'intollerabile che la crisi insinua il discernimento della struttura dei valori dal momento storico»[20]. Queste ultime considerazioni testimoniano, ancora una volta, l'effettiva polarizzazione dei termini assunti da Ricoeur per esprimere la struttura dell'esperienza personale. L'intollerabile ha la funzione fenomenologica di evidenziare la costanza dell'impegno nel cuore della crisi più radicale. Esso è l'evocazione dell'impegno all'interno della crisi.

Così come abbiamo potuto associare la crisi al significato della *distanziazione* e dell'*ipse* e alla loro funzione all'interno delle relative dialettiche, altrettanto è possibile fare per il polo *impegno*, affiancandogli il senso di un'*appartenenza* che si fa solo nella distanza, e di un'*idem*tità intesa come ricoprimento dell'*ipseità* e suo grado minimo. «Questo criterio [*scil.:* l'impegno] —scrive Ricoeur— significa che non posso discernere un ordine di valori in grado

[19] P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, cit., p. 367.
[20] *Ibid.* Sulla centralità del tema della *crisi* nella riflessione del Nostro, si veda P. RICOEUR, *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, "Revue de Théologie et de philosophie", 1988, n. 120, pp. 1-19.

di interpellarmi —una gerarchia del preferibile— senza identificarmi in una *causa* che mi trascenda. Qui si scopre un rapporto circolare tra la storicità dell'impegno e l'attività gerarchizzante, rivelante il carattere di debito dell'impegno stesso. Questo rapporto circolare costituisce ciò che in linguaggio hegeliano si può chiamare una *convinzione*. Nella convinzione m'arrischio e mi sottometto. Io scelgo, ma mi dico: non posso altrimenti. Prendo posizione, prendo partito e, così, *riconosco* quel che —più grande e duraturo e più degno di me— mi costituisce come debitore insolvente. *La convinzione è la risposta alla crisi*: il mio posto mi è assegnato, la gerarchizzazione delle preferenze mi obbliga, l'intollerabile mi trasforma —da vile e da spettatore disinteressato— in uomo di convinzioni che scopre creando e crea scoprendo»[21].

Come non vedere, nella polarità tra impegno-convinzione e crisi, lo stesso dinamico funzionamento dell'appartenenza all'interno della struttura dell'ermeneutica? E in tale reciprocità non si lascia cogliere quello stesso movimento di ricoprimento dell'*ipse* da parte dell'*idem*, ossia quel dinamismo tra *idem* e *ipse* che irresolubilmente caratterizza il concreto movimento dell'umano? Se queste indicazioni hanno un senso, allora si può dire che, come sul versante della "logica ermeneutica" abbiamo detto che l'appartenenza è solo pensabile come una distanza minima che realizza se stessa solo attraverso la distanza e producendo distanza, e come l'*idem* è già sempre attraversato dal dinamismo dell'*ipse*, allo stesso modo anche il più vivo e convinto impegno è solo il mantenersi nella costanza dei propri assunti valoriali, nell'avvertimento della fragilità di questo aderire già sempre attraversato dal dubbio e dalla crisi. Parallelamente, sull'altro versante, così come la distanza poteva darsi solo sulla sfondo di un'originaria appartenenza, e come il puro *ipse* manteneva in sé un tono di gravità dell'*idem*, così anche la crisi più acuta conserva almeno quell'aderenza a sé che consente di coglierla come crisi. La crisi non è l'opposto irriducibile dell'impegno, ma il grado massimo della sospensione o dispersione della nostra adesione.

La stessa insistita caratterizzazione ricoeuriana della *crisi* e dell'*impegno* come "criteri" dell'esperienza personale e non come "proprietà" della persona mi pare confermare questa omologia strutturale tra *ipse-idem*, da una parte, e *crisi-impegno*, dall'altra, nella misura stessa in cui viene a legittimare, retrospettivamente, la nostra lettura dell'*idem* e dell'*ipse* quali indici strutturali del processo identitario. Scrive Ricoeur: «la nozione di *crisi*, per caratterizzare l'attitudine-persona, trascende il campo economico, sociale e culturale. Essa fa parte di ciò che si potrebbe chiamare una *criteriologia della attitudine-persona*»[22] e poco più avanti, a

[21] Ivi, pp. 367-68.
[22] *Ibid*.

proposito dell'impegno, torna a ribadire: «l'impegno non è una proprietà della persona, ma un suo *criterio*»[23].

Ora, se le cose stanno così, se il modo in cui Ricoeur tende a definire la persona rimanda alle strutture fondamentali che abbiamo visto costituire la *struttura* stessa dell'*ermeneutica* e del *sé* che in essa si media, non sarà forse legittimo rintracciare proprio in ciò che chiamiamo *persona* la costanza di una preoccupazione che ha orientato tutta l'esperienza filosofica ricoeuriana? Ancor più interessante sarebbe capire se questa meditazione sul tema specifico della persona, nella stessa misura in cui rende esplicita l'adesione ricoeuriana all'impegno di quel "pensare comune a partire dalla persona" che costituì il sigillo dell'esperienza personalista, non sia in grado di gettare ulteriori lumi sul senso dell'itinerario che abbiamo fin qui percorso. Solo in questo senso, solo in funzione di questa preoccupazione, il nostro itinerario che poteva accontentarsi di arrestarsi alla reciproca inclusione di una *logica ermeneutica* e di una *dialettica del sé*, si trova invitato a procedere ancora per un tratto dalla provocatoria emergenza o potenzialità di senso racchiusa in questa meditazione.

Certo, come avverte Ricoeur, non bisogna farsi irretire dalle parole, e, di conseguenza, non ci si può accontentare di mostrare l'emergere del termine "persona", per poter pensare di trovare un nuovo senso, o un senso ulteriore, a quanto siamo venuti dicendo fin qui; così come siamo consapevoli che l'omologia da noi rilevata tra le strutture di una "logica ermeneutica" e di una "dialettica del sé", da un parte, e la caratterizzazione della persona che qui ci offre Ricoeur non significa affatto che quelle derivino da questa e che può ben darsi, al contrario, che quella riflessione abbia fornito a Ricoeur gli strumenti concettuali essenziali per giungere a questa caratterizzazione.

Proprio perché siamo consapevoli di tutto ciò, possiamo dire che la costanza personologica di cui parliamo non passa attraverso l'ossessiva riproposizione di un termine o di uno *slogan*, ma attraverso l'uniforme riproposizione e rimodulazione della medesima cellula concettuale e dei medesimi tracciati di senso. È il programmatico antiriddutivismo, l'attitudine all'espansione amplificatrice del senso, il sospetto verso la totalizzazione sistematica, l'esigenza di adesione al concreto tessuto dell'esperienza dell'umano, è l'insieme di questi tracciati, di cui abbiamo seguito lo sviluppo nell'una e nell'altra parte del nostro ragionamento, e che trovano ricapitolazione nella tensionalità che scopriamo costituire l'esperienza identiaria e personale a rendere legittima la lettura della specularità tra *logica ermeneutica* e *dialettica del sé* in termini di *personologia* e non il fatto di preferire una parola ad un'altra. D'altra parte,

[23] *Ibid.*

anche da questo punto vista dell'uso dei termini, nella sua avvertenza a "non farci irretire dalle parole", Ricoeur stesso ha fatto attenzione a non mischiare o sovrapporre affrettatamente il termine persona con altri termini (io, sé ecc). Questo deriva anche dal fatto che Ricoeur è ben consapevole di ciò che altrove egli chiama la "contingenza del questionamento". Così, se non bisogna lasciarsi irretire dalle parole, bisogna anche essere consapevoli delle tradizioni o delle reti di appartenenze attraverso cui le parole sono veicolate e in cui vivono e tornano a vivere. È da questo punto di vista che, successivamente, dovremo tornare a interrogarci sulle linee di filiazione e sugli orizzonti di appartenenza all'interno dei quali questo nuovo senso del "dire persona" è stato originariamente prospettato, onde verificare prossimità e distanza dell'elaborazione personologica ricoeuriana rispetto ai tracciati di senso emergenti da tali sfondi contestuali e, di qui, procedere a quella ricollocazione del pensiero ricoeuriano che orienta il presente approfondimento.

In ogni caso, è bene ribadirlo, ciò a cui sembra indirizzarci la nostra riflessione in quest'ultimo tratto di strada che ci resta da percorrere, non è semplicemenete il fatto che, al fondo di tutta la speculazione ricoeuriana, si trovi la sua giovanile adesione all'esperienza personalista, o quantomeno l'incisività e rilevanza di tale incontro, nè la mera evidenziazione della costanza di quell'impegno a pensare a partire dalla persona che ci pare confermato già dagli scarni rilievi svolti, ma soprattutto quanto questa tematizzazione del concetto di persona possa apportare di ulteriore densità di senso a quanto fin qui emerso. Di fatto, non abbiamo ancora finito con l'analisi della stessa definizione-descrizione proposta da Ricoeur.

(2) Ad un secondo livello, che potremmo chiamare *epistemologico-trascendentale* in quanto ha a che fare con le condizioni generali di dicibilità della persona, ossia con le possibilità e i limiti di un discorso a partire dalla persona, la persona è definita come *attitudine* anziché come categoria. Ricoeur tiene, anzitutto, a dirci che la persona non è in primo luogo dell'ordine del categoriale e del concettuale, ma dell'ordine di ciò che Eric Weil, nella sua *Logica della filosofia*, che Ricoeur richiama esplicitamente, definisce *attitudine*. Ciò che Ricoeur tende, anzitutto, a sottolineare è che la persona non è "categoria", ma *attitudine* ossia sorgente di "molteplici categorie" intese, ciascuna, come "interi sistemi" (a antisistemi) categoriali. A questo livello epistemologico, pertanto, comincia a profilarsi il senso generale di quanto ci si può aspettare da un'indagine sulla persona, a partire dalla persona: un'essenziale pluralità di prospettive filosofiche (le «"categorie" multiple» di cui parla Ricoeur) intimamente solidali con la rilevata polisemia del "dire persona". L'implicita polemica con Weil, sottesa a questa sottolineatura, e, soprattutto, al passaggio dalle *attitudini* (al plurale) all'*attitudine-persona* (al singolare) offre lo stimolo ad un'ulteriore rifigurazione della stessa *dialettica del*

sé.

Ora la prima domanda che ci poniamo dopo questa provvisoria ricognizione è la seguente: perché Ricoeur tende a definire la persona in termini di esperienza piuttosto che di entità? Non tanto perché è difficile definire colui stesso che definisce. Sarebbe pur sempre possibile, pur rimanendo in un orizzonte ricoeuriano, dire: "la persona consiste in questo...", "l'essere personale è così e così...", è atto, è dialetticità, è mediazione, è simbolicità, è compito, ecc. E laddove si trovassero questi termini troppo eccentrici rispetto alla concretezza della presenza personale, occorrerebbe osservare che anche Boezio, per il suo tentativo definitorio, fa assegnamento sul concetto più universale che l'ontologia classica gli metteva a disposizione. L'eredità boeziana, d'altra parte, avendoci trasmesso una definizione che, a giusto titolo, ancora dà da pensare, continua ad attestare non solo che l'operazione può risultare utile ed efficace, ma anche la sua piena legittimità teorica.

L'unico elemento, allora, che può spiegare il motivo per cui anziché dire il *chi* (*l'ubi consistam*) della persona, Ricoeur cerchi di fenomenologicamente descrivere i tratti essenziali dell'esperienza personale sta nel fatto che lo stesso definire, per quanto si svolga mediante una definizione non riduttrice, finisce pur sempre per dare l'idea che la persona, che è essenzialmente tensionalità, finisca per essere fissata entro i confini di una astratta concettualità e in essa risolta. Il definire mediante l'esperienza ha quindi il senso di ribadire l'eccedenza dell'essere personale rispetto a qualsiasi impresa totalizzatrice. La disponibilità del personale nei confronti del concettuale non potrà mai trasformarsi in una sua riduzione al concetto. Di qui la necessità di pensare una diversa articolazione tra personale e concettuale.

Ora questo stesso problema è leggibile in trasparenza nei termini stessi che articolano la definizione: non solo impegno e crisi (appartenenza-distanziazione), ma anche e soprattutto *attitude* e *foyer*.

Ora, lasciando momentaneamente da parte il *foyer*, ciò che più mi ha dato da pensare è la scelta del termine *attitude*. E questo proprio perché si tratta di una scelta teoricamente precisa e impegnativa. Si tratta, infatti, come si è già sottolineato della ripresa di un termine cruciale della filosofia di E. Weil, il che sembrerebbe confermare quell'indirizzo di "kantismo posthegeliano"[24] che Ricoeur ha talvolta rivendicato quale orizzonte della sua stessa

[24] Con tale formula non si deve intendere un'ibrida mescolanza di elementi kantiani ed hegeliani, ma l'esigenza ricoeuriana di portare la ricerca ai suoi limiti estremi, cercando, per così dire, di forzare il limite senza mai trasgredirlo. G. Segarelli ha fornito una interessante interpretazione di tale formula che ha , tra l'altro , il merito di ricondurla all'interno dell'orizzonte ermeneutico. «Il "kantismo post-hegeliano —scrive Segarelli— si rivela così come una filosofia dei limiti, ma non per questo come una filosofia limitata. Il sogno di Hegel di penetrare filosoficamente anche le pieghe più nascoste del reale va mantenuto, la filosofia deve cessare di porsi di fronte a problemi quali il male, il tempo, Dio. Ma allo stesso tempo proprio questi temi costringono il pensiero a riconoscere il proprio limite —ecco la lezione kantiana!— e ad arrestarsi, invece di inglobare l'altro da sé. È

speculazione filosofica. Ora, sembrerebbe che la problematica della persona si dovesse inserire in tale orizzonte. Se così fosse, andrebbe tuttavia osservato che ciò avviene in un modo quantomai problematico. Il problema da cui parte Ricoeur, è, in effetti, quello di ricercare «un linguaggio adeguato» per dire persona[25]. Quale sarà la risposta a tale esigenza? Da dove ripartire per questa ricerca di un linguaggio adeguato in grado di rispondere alla questione «Come parlare della persona senza il sostegno del personalismo?»[26]. Scrive Ricoeur: «Non ho, da parte mia, che una risposta: consiste nel dare uno statuto epistemologico appropriato a ciò che chiamo, con Eric Weil, una attitudine (*attitude*)»[27]. Ora ciò che dà da pensare in questo riferimento a Weil è che Ricoeur non associa la persona ad una "categoria" che nel linguaggio di Weil corrisponderebbe ad un sistema concettuale, ad un sistematico discorso filosofico[28].

Il termine *attitude* è, infatti, usato da E. Weil nella sua "Logica della filosofia" come *partner* del termine categoria per designare il movimento di fondo dei discorsi umani (filosofie) e del discorso umano che lui chiama "discorso assolutamente coerente". Scrive Weil: «Non diremo nient'altro affermando che ogni attitudine può essere trasformata in discorso, che ogni attitudine fondamentale può produrre [...] una categoria, che quel che agisce nell'attitudine come l'essenziale può cogliersi o, se l'attitudine vi si rifiuta, può essere colto da un'altra attitudine come concetto organizzatore di un sistema, di un discorso coerente — proprio come ciò che chiamiamo categoria»[29]; e ancora: «Spetta alla filosofia dire quali sono le categorie fondamentali, le possibilità di organizzare discorsi, esistenza e mondo attorno a un essenziale, possibilità realizzate nella storia dell'uomo, e spetta ancora alla filosofia insistere sul fatto che le categorie precedono, *per la filosofia*, le attitudini, le quali hanno la precedenza *nella storia*: la filosofia organizza le categorie in vista della coerenza assoluta che comprende se stessa come possibilità dell'uomo [...] La filosofia, *riducendo* le attitudini alle categorie, non può dimenticare, a meno di tradirsi o di ricadere in un pensiero che ha superato, che l'uomo

---

ancora una volta il tema di una filosofia ermeneutica che, pur non rinunciando ad un procedimento razionale, si pone in atteggiamento di ascolto nei confronti di un linguaggio —simbolico, mitico o *kerygmatico*— che ha riconosciuto pieno di senso. Il "kantismo post-hegeliano" è così sulla stessa linea dell'affermazione "*le simbole donne à penser*", e costituisce anzi il tentativo di fondarla teoreticamente» (G. SEGARELLI, *Paul Ricoeur tra concetto e kerygma: il kantismo post-hegeliano*, "Filosofia e teologia", n. 2, 1989, p. 107).

[25] Ivi., p. 366.

[26] *Ibid*.

[27] *Ibid*.

[28] Si noti, tra l'altro, che una delle categorie che costellano l'itinerario della *logica della filosofia* di Weil è la categoria della "personalità" che costituisce un po' la sintesi concettuale di quanto la tradizione ha pensato nel segno della persona, di quanto ha saputo leggere nell'istanza personale. ma, appunto, in Weil la persona viene ridotta ad una singola categoria, ossia ad una ben definita linea di pensiero, definita e conchiusa nelle sue articolazioni concettuali di fondo. Tale sistema categoriale si sviluppa sì a partire da una istanza precategoriale, ma per dir così ne esaurisce e sistematizza tutte le possibilità di senso. È del resto tale possibilità di totalizzazione concettuale delle possibilità di senso di un'attitudine a costituire ciascuna categoria come totalità finita, risolventesi in quella totalità delle totalità che è in Weil il discorso assolutamente coerente.

[29] E. WEIL, *Logica della filosofia*, tr. it. a c. di L. Sichirollo, Bologna , Il Mulino 1997, p. 112.

che vive nel suo mondo storico non si preoccupa della purezza logica della sua attitudine e del suo discorso: la purezza ha importanza solo a partire da quando un uomo vuole comprendere e comprendersi in modo totale. Solo allora emergono le categorie costitutive del discorso e le attitudini costitutive della storia del discorso, solo allora il discorso della comprensione diventa l'*essenziale*, ma lo diventa per se stesso»[30].

Ora, se l'esplicito richiamo a Weil poteva sorprendere, la cosa ancora più sconcertante è che nel discorso di Ricoeur non si fa menzione della *categoria* a proposito della persona, bensì delle "molteplici categorie" che l'attitudine persona è in grado di suscitare. Cosa può significare questo? Forse che Ricoeur intende far esplodere la dialettica *attitude*-categoria? Forse che la persona è qualcosa che sfugge totalmente al discorso, alle definizioni, al piano logico e costituisce un fondo d'essere inoggettivabile e ineffabile? Che senso può avere definire l'esperienza personale isolando il suo essere *attitude* dal processo di categorizzazione a cui essa rinvia e in cui essa è scoperta?

Ciò che costituisce l'implicita polemica con Weil in questa sottolineatura ricoeuriana, che ci piace chiamare dell'*attitude-personne*, non è tanto il rapporto, per dir così, generativo tra attitudine e persona, ma l'implicita contestazione del rapporto biunivoco (salvo la funzione ambigua delle *riprese*) che lega la serie delle attitudini e la serie delle categorie nell'opera di Weil, dove è sempre la seconda, in quanto "serie dei discorsi", a fondare la prima. Ciò consente la riduzione dell'"attitudine" al "discorso" e, soprattutto, la riduzione di tutti i discorsi all'"unico discorso assolutamente coerente". E a poco servono la dialettica attitudine-categoria, o il riconoscimento della possibilità sempre risorgente di opporsi al discorso che, in quella dialettica, ontologicamente si radica, a limitare o attenuare l'intenzione totalizzatrice sottesa allo schema qui assunto. In tal senso, la sottolineatura ricoeuriana mi sembra indicare una strategia diversa a più articolata che, se così si può dire, rende dialogica quella mera dialettica. Anzitutto l'*attitude-personne* dà l'idea che nel suo essere un'attitudine tra le altre, essa conserva, nondimeno, un certo privilegio tra la pluralità degli interessi e delle tendenze. Ma soprattutto il suo essere "matrice" di una pluralità di tracciati categoriali, di una pluralità di discorsi sembra invertire lo schema di Weil: non è il discorso a fondare l'attitudine, ma è l'attitudine a generare una molteplicità di discorsi in cui si esplica il suo sforzo di comprensione. Essa non è meramente il singolo interesse che deve essere compreso, nel suo senso, nella categoria, ma è la stessa radice del senso che si dispiega e mai si esaursisce attraverso i molteplici discorsi. Essa è essenzialmente questa generatività: *elaborazione*[31].

[30] Ivi, pp. 112-13.
[31] Per una migliore comprensione dell'atteggiamento complessivo di Ricoeur nei confronti della filosofia di Eric Weil rinvio a E. BORNE, E. WEIL, P. RICOEUR, *Violenza e linguaggio*, "Hermeneutica", n. 4, 1985, pp. 9-30.

La posta —leggibile solo in filigrana in questo articolo— è molteplice: anzitutto, sul piano ontologico, con ciò si vuole alludere al fatto che la persona è anzitutto tensionalità nel suo essere "sforzo", "desiderio", "atto d'essere" e che la dialettica *sforzo-senso*, in quanto essa stessa avente struttura essenzialmente tensionale, è radicata in quel più originario atto d'essere. Questo non vuol dire che la verità della persona stia alle sue spalle (nell'ancestralità di un'archeologia segreta) o che si risolva in un energetismo vitalistico. Al contrario, ciò significa che la stessa tensionalità radicale dell'uomo domanda di compiersi attraverso un processo di significazione che le sta sempre davanti. Noi siamo questo tensionale movimento di uno sforzo che si dirige verso il proprio senso.

La seconda posta è di evitare il rischio che il categoriale prenda il sopravvento realizzandosi come "categoria di tutte le categorie", in grado di appagarsi nell'autochiusura totalizzatrice del "discorso assolutamente coerente", come in qualche modo continua ad accadere in Weil, sebbene in un modo diverso rispetto agli idealismi pretesi assoluti, nella misura in cui la negatività umana vi gioca un ruolo ambivalente tra assoluta coerenza del discorso e possibilità del rifiuto del discorso coerente di svolgersi in discorso.

In ogni caso, quel che Ricoeur vuole evitare è la risoluzione della persona all'interno di un discorso. Non che lui rifiuti il discorso. Il suo resta un discorso della persona e sulla persona. Il piano della categorizzazione (elaborazione di senso, mediatività) non è stato mai abbandonato per il motivo che non può essere abbandonato. Il modo in cui imposta la questione, sembra piuttosto alludere ad una essenziale dislocazione dei due piani. Se l'*attitude*, in quanto tale, non può che palesarsi entro un segmento categoriale, entro i tracciati della significazione, d'altra parte nessuno di essi può risolvere o appagare la sua costituzionale tensionalità. Anzi essi non fanno che prolungarla. La compiono proprio in quanto la prolungano.

Inoltre, un certo privilegio viene accordato all'*attitude-personne* rispetto ad altri atteggiamenti. Perché qui non si tratta affatto di una modalità dell'umano come precategoriale base di una sistemazione concettuale, ma del precategoriale colto in qualche modo nella sua purezza, del fondo di tensionalità che ci costituisce antepredicativamente. In tal senso esso, non è una singola tendenza in grado di trovare espressione in un singolo discorso, per ritrovarsi ricapitolato nel discorso di tutti i discorsi che Weil chiama "discorso assolutamente coerente", ma allude al "puro tendere" che, nelle forme del dialettizzarsi e del mediarsi, si esprime in ogni discorso. È per questo, credo, che Ricoeur mette la sordina alla "pluralità delle attitudini" nella filosofia di Weil, per far risaltare la singolarità dell'*attitude-personne*, quasi che le altre molteplici attitudini andassero ricondotte a questa attitudine fondamentale che vuole, nel

contempo, significare la fondamentalità dell'attitudine.

Infine, ci pare anche, e, forse, questo non è affatto un elemento secondario come potrebbe apparire, che quella sottrazione (che in verità è una dislocazione) del concettuale, nella definizione ricoeuriana, vada colta come messa in rilievo più fondamentale della stessa tensionalità ontologica. In questo modo Ricoeur sembra volerci indicare il cammino in direzione di qualcosa di più fondamentale della stessa tensionalità. Tale nucleo più fondamentale ci pare custodito nel senso enigmatico con cui si annuncia la parola più eccentrica della definizione ricoeuriana di persona: il *foyer*.

(3) Ad un terzo livello che definirei ontologico cade, infatti, il *foyer*: Si annuncia, qui, un'insondabilità più profonda che sembra alludere al porsi dell'uomo non tanto come problema, quanto, marcelianamente, come mistero: *mysterium mihi factum sum*.

È quanto il termine *foyer*, a nostro avviso, vorrebbe esprimere. Questo termine viene tradotto in italiano come "centro". Ora, a parte la feconda paradossalità di pensare il centro di un'esperienza che consiste interamente nel decentrarsi, come non abbiamo cessato di vedere, in francese il termine ha un più ampio orizzonte semantico, alludendo anche ad una dimora e a un dimorare. Mettendo in valore questa riserva di senso del termine *foyer*, si potrebbe dire che la persona è un "dimorare", un "prendere dimora" o un "aver dimora" della tensionalità costitutiva dell'umano che è in gioco in ogni discorso sull'uomo e dell'uomo[32]. Tensionalità, qui espressa, mediante la dialettica crisi-impegno che costituisce l'*attitude*.

Cosa può voler dire che la persona è la *dimora-dimorante* di un'attitudine? È innegabile la carica allusivo-metaforica di questi termini: dimora, dimorare. Il dimorare è, anzitutto, un modo dell'abitare e del frequentare, quindi un "essere-in", interagendo con questo "in-essere"; di qui, l'indice ontologico di questo termine che fiorisce nella definizione ricoeuriana come il suo enigmatico segreto. Al fondo dell'esperienza personale si può ancora indicare qualcosa che solo un pensare attraverso la "distanziazione" metaforica può pretendere di lumeggiare. Il dimorare dice, da un lato, di un ancoraggio e di un'inclusione, ma, dall'altro, mantiene anche il senso di un'essenziale transitorietà e singolarità.

Anzitutto, la tensionalità precategoriale che ci costituisce è anche sempre un prendere (o "aver preso") dimora. Questo può alludere alla singolare irripetibilità dell'atto personale. Il precategoriale che trova espressione nel discorso è anche sempre nell'irrecuperabile latitudinalità di un singolo vissuto, il quale, per dir così, "esplode" sempre nel bel mezzo di una

[32] Una personologia, un discorso sull'uomo è anche il discorso di questo uomo, il discorso di una vita nei modi, forme e limiti in cui si è compresa attraverso gli incontri significativi che ne hanno nutrito i tracciati evolutivi e nella sua inesauribile latitudinalità. L'universalità che il discorso esprime è anche sempre segnata e attraversata dal sigillo di questa singolarità.

singola storia[33]. Ora, ciò che fa questa singolarità è quanto il discorso non potrà mai penetrare e, tuttavia, è ciò che, nel discorso, torna costantemente a farsi valere o in quanto lo "caratterizza", attraversandolo, o in quanto si palesa come un "volersi dire" che il discorso strutturalmente non può mai esaudire[34].

In secondo luogo, questa inclusione singolarizzante, propria dell'aver dimora, implica anche l'ancoraggio all'orizzonte delimitato entro cui avviene l'inscrizione. Ma oltre a questo, lascia anche scorgere il *radicarsi* di questa inscrizione in uno "spazio" ancor più fondamentale. Non solo l'atto tensionale è *inscritto* in una latitudinalità irriducibile (il mio spazio personale), ma questo "essere inscritto" è, a sua volta, *inscritto* in un orizzonte d'essere ancor più fondamentale che potrebbe essere inteso come radice della dimora e del dimorare. Tutto ciò che può essere detto di questo spazio d'essere più fondamentale è che esso è un "consentire", un "dare", un "offrire dimora" anziché un "prendere" o "avere dimora". Questo consentire e dare dimora che si lascia raggiungere solo metaforicamente, al fondo dell'esperienza personale, è pensabile essenzialmente come *gratuità*.

Infine, abbiamo parlato della transitorietà. La sua consustanzialità al dimorare è ciò stesso che rende alquanto problematico il suo coglimento tematico. Tale transitorietà è qualcosa come un "presentimento" che attraversa la parola stessa al suo annunciarsi, un senso che il termine dimorare annuncia nel momento stesso in cui sembra occultarlo. Il dimorare infatti è un "mantenersi" come la *constance a soi* (*maintien de soi*) di cui Ricoeur parla negli studi centrali di *Soi-même comme un autre* che può essere inteso come una sorta di gravità o inerzia intrinseca al fluire di una corrente. In ciò, la sua "stabilità instabile" che già l'etimologia annuncia col sottolineare che il dimorare è un più intenso (*de*) ritardare (*morari*). Questa transitorietà o transitività del dimorare, questa sua stabile instabilità, questa sua precarietà fa già segno verso quella tensionalità dell'*attitude* che il discorso coglie ed esprime.

Il *foyer*, insomma, è la "dimora dimorante" come figura del nostro transitivo e singolare appartenere alla sovrabbondanza di un essere che si dona e che, addirittura, in forza di tale sovrabbondanza e gratuità sfugge alla stessa reciprocità del dono e, quindi, si potrebbe dire che, in realtà, *per*-dona. *Per*-donare significa qui semplicemente "donare per sovrabbondanza" e, nel contempo "sovrabbondanza del donare" nel senso che è tutto e solo donare, senza che, in ciò, vada ravvisata alcuna perdita o diminuzione, ma al contrario il senso di una inesauribile creatività.

[33] Nel discorso come opera, tale "essere segnato" costituisce il fenomeno dello stile.
[34] Stiamo forse parlando del carattere? No nella misura in cui lo stesso carattere è più la manifestazione di questa singolarità, secondo la tensione (sedimentazione-innovazione) che caratterizza l'esperienza personale che la realtà in cui essa è custodita. Essa è ciò che fa la singolarità del carattere quello che fa naufragare gli sforzi di una caratterologia come insegna il Mounier del *Traité du caractère*.

Ora, bisogna capire a quale livello di questo discorso ci si voglia situare per decidere cosa possa essere un discorso sulla persona e della persona. Perché che esso sia molteplicemente stratificato è quanto l'analisi non ha cessato di metterci dinanzi agli occhi. Quali sono le conseguenze di queste considerazioni per il discorso e anzitutto per quel discorso della e sulla persona che chiamiamo personologia?

La prima e fondamentale conseguenza è che una personologia dovrebbe essere in grado di leggere questo e ogni altro discorso come indici del farsi di questa esperienza personale, come tappe aperte delle sue significazioni possibili come transitori riflessi della sua insondabilità. Indici, tappe e riflessi in cui e attraverso cui il processo di elaborazione di sé si fa, si disfa e costantemente, prolungandosi, torna a fare se stesso.

Questo farsi e comprendersi a distanza mediante la distanza da sé è il luogo in cui tutte le dicotomie (universale e singolare, vita e spirito, ecc.) si incrociano e si attraversano, mediandosi, senza mai risolversi. Anche qui gli spazi dal vissuto al logico, dal logico allo speculativo si dispongono nella gradazione di un processo unitario e in se stesso ambivalente e ambiguo. Questo è il "luogo" in cui tutti i paradossi si ricapitolano nella paradossalità del *phémomène humain*.

4.3 L'idea di *persona* come baricentro problematico-progettuale della riflessione ricoeuriana.

Il contributo complessivo della tematizzazione ricoeuriana dell'idea di persona si può riepilogare nelle seguenti linee essenziali. La persona, si è detto, è la dimora (*foyer*) di un'attitudine a cui possono corrispondere "categorie molteplici" all'interno dell'elaborazione del pensiero filosofico. Ciò comporta una torsione teoretica fondamentale. La persona non è più, anzitutto, fissata in una "determinazione categoriale" ma diventa l'espressione di una *prospettiva* e di un'*aspirazione*: un'*attitudine* alla ricerca del "concetto" più che il concetto di un'attitudine. Essa vive nella tensione tra una *crisi* nell'identità, negli orientamenti valoriali, nei rapporti interpersonali e comunitari e un *impegno* (*engagement*) come *convinzione creatrice* che sorge dalla percezione dell'*intollerabile* che attraversa i sentieri della lacerazione postmoderna.

In questa tensione, l'*attitudine* esprime la propria carica progettuale che, nell'orizzonte di una *visione storica globale*, cerca di recuperare un'*identità* intesa come "fedeltà ad una causa" articolandola con le molteplici forme di *alterità* che la contestano ma che anche, positivamente, la nutrono e la rigenerano. Gli snodi essenziali di questa *criteriologia della persona —crisi, engagement, identità, differenza* e *orizzonte storico*— costituiscono le linee di

forza emergenti dal campo aperto dall'*attitudine* il cui intreccio compone la trama entro la quale può esercitarsi l'"elaborazione categoriale" e, al tempo stesso, il modo in cui restituire significato all'antica questione: *chi è l'uomo?* Questione rianimata dallo slancio del «movimento messo in movimento da questa "attitudine"»[35] che, con le sue "difficili certezze", ha dimorato a Châtenay-Malabry prima ancora che come filosofia come sorgente o matrice di diversi orientamenti del pensiero.

La nostra ipotesi di lavoro è che la *personne-attitude* sia in grado di illuminare il *centro logico* della speculazione ricoueriana, nel punto in cui la "nuova logica filosofica" auspicata da Mounier è in grado di realizzarsi, in forza di un essenziale "approfondimento" metodico, come *logica ermeneutica*: è essa, precisamente, a fornire la sua specifica tonalità all'ermeneutica ricoeuriana, rendendola irriducibile alla tradizione heideggeriano-gadameriana e mantenendola su quella linea di prolungamento della tradizione riflessiva che si svolge all'insegna di un essenziale ripensamento. In tal modo, essa è in grado di condurre l'indagine, di decentramento in decentramento, fino al suo punto di massima tensione teorica dove tutti i livelli di senso trovano ricapitolazione nella speculatività che li attraversa, ma che altrettanto li giustifica e strutturalmente li richiede; di qui, il *policentrismo* della riflessione ricoeuriana: espressione dello sforzo —comune, in fondo, a tutta una generazione di fenomenologi francesi a partire da Merleau Ponty—, di realizzare una *metabolé trascendentale* del "trascendentale"[36], in cui questo non sia rimosso, ma venga costantemente recuperato nel suo significato orientativo e

[35] Cfr. P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, cit., p. 370.

[36] Si consideri a tale proposito il seguente eloquente passaggio di Merleau-Ponty: «Se vogliamo che la riflessione conservi all'oggetto sul quale si dirige i suoi caratteri descrittivi e lo comprenda veramente, non dobbiamo considerarla come il semplice ritorno a una ragione universale, realizzarla anticipatamente nell'irriflesso, ma dobbiamo considerarla come una *operazione creativa* che partecipa anch'essa alla fatticità dell'irriflesso. Ecco perché, unica fra tutte le filosofie, la fenomenologia parla di un *campo* trascendentale. Questo termine significa che la riflessione non ha mai sotto il suo sguardo il mondo intero e la pluralità delle monadi dispiegate e oggettivate, che essa non dispone mai se non di una veduta parziale e di un potere limitato. Ecco perché, inoltre, la fenomenologia è una fenomenologia, cioè studia l'*apparizione* dell'essere alla coscienza, anziché presupporne la possibilità. È sorprendente vedere che le filosofie trascendentali di tipo classico non si interrogano mai sulla possibilità di effettuare l'esplicitazione totale che esse suppongono sempre *fatta in qualche luogo* [...] di fatto l'Ego meditante non può mai sopprimere la sua inerenza a un soggetto individuale che conosce tutte le cose in una prospettiva particolare [...]. Partendo dallo spettacolo del mondo, che è quello di una natura aperta a una pluralità di soggetti pensanti, essa ricerca la condizione che rende possibile questo mondo unico offerto a più io empirici e la trova in un Io trascendentale al quale essi partecipano senza dividerlo, poiché tale Io non è un Essere, ma una Unità o un Valore. Ecco perché il problema della conoscenza dell'altro non è mai posto nella filosofia kantiana: l'Io trascendentale di cui essa parla è tanto quello altrui quanto il mio, l'analisi si è posta immediatamente fuori di me, devo solo portare alla luce le condizioni generali che rendono possibile un mondo per un Io (che si identifica tanto con me stesso quanto con l'altro) e non incontra mai la domanda: *chi medita?* Per contro, proprio perché vuole effettuare una presa di coscienza più radicale, la filosofia contemporanea assume il fatto come tema principale e per essa l'altro diviene un problema. Come soggetto meditante, noi non siamo mai il soggetto irriflesso che cerchiamo di conoscere; ma non possiamo nemmeno divenire interamente coscienza, ricondurci alla coscienza trascendentale [...] Una filosofia diviene trascendentale, cioè radicale, non già insediandosi nella coscienza assoluta senza menzionare i gradi attraverso cui è passata per giungervi, ma considerando se stessa come un problema, non già postulando l'esplicitazione totale del sapere, ma riconoscendo questa *presunzione* della ragione come il problema filosofico fondamentale» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della*

direttivo di fondo, nel momento stesso in cui viene sottoposta a critica costante ogni sua limitazione gnoseologistica o epistemologistica.

L'*attitude-personne*, nell'intreccio indissolubile di vita e pensiero, dovrebbe, dunque, essere in grado di restituire un'unitarietà extracategoriale e asistematica, ovvero un'unitarietà problematico-progettuale all'itinerario ricoeuriano dalle sue origini ai suoi esiti ultimi, consentendo di recuperare la *ratio* stessa di una frammentarietà problematicamente assunta quanto programmaticamente rivendicata. L'operazione che tentiamo, qui, brevemente, di abbozzare consiste nel verificare la costanza personalogica della riflessione ricoeuriana, mostrando come essa, nei suoi indici costitutivi e nel movimento che le è proprio, sia presente al fondo dei grandi quadri della filosofia ricoeuriana, li orienti e contribuisca a chiarire la loro precisa direzione di senso. Ove l'operazione risultasse praticabile, essa contribuirebbe a giustificare la nostra impostazione di fondo senza per questo renderla esclusiva. Ma anche quanto a questa non-esclusività, va detto che essa può giustificarsi meglio e, cioè, per ragioni interne proprio nel quadro di questa medesima impostazione.

Ci scusiamo se nel corso di questa ricognizione saremo condotti a riprendere alcuni aspetti già in precedenza sottoposti ad analisi. Ciò è, in qualche modo, inevitabile, data la natura riepilogativa del percorso che qui sinteticamente proponiamo. Non si deve però, perdere di vista che tale ri-petizione avviene alla luce del nuovo criterio che qui è stato proposto come guida della ricognizione.

4.3.1 Il progetto di una *Filosofia della volontà* e la "persona" come *cogito concreto*.

Al di là delle prime prove filosofiche, l'acuta sensibilità per l'esigenza di un'esplorazione dell'integralità dell'esperienza umana emerge con chiarezza, com'è noto, già nel grande progetto giovanile di una *Filosofia della volontà*, che conduce Ricoeur ad un confronto critico con quella tradizione riflessiva nel cui solco intendeva situare il proprio contributo filosofico, denunciandone i dualismi e i riduzionismi. In particolare, egli critica, fin da allora, la parzialità della fenomenologia husserliana che, chiudendosi entro i confini di una analisi della percezione, si indirizza verso una forma di idealismo e di riduzionismo. Istruito dalla riflessione di Jean Nabert, Ricoeur smaschera le pretese di assolutezza e le illusioni di autrotrasparenza del *cogito autocentrato* individuandone la vera natura come *atto tetico*: non, dunque, mera intuizione ma posizione e credenza. Tuttavia: «l'atto del cogito —afferma Ricoeur— non è un atto puro di auto-posizione: esso vive di accoglienza e di dialogo con le

percezione, tr. it. cit., pp. 106-7; Cfr. anche ivi, pp. 22; 283-84; 319 e segg.; 459 e segg.;493).

proprie condizioni di radicamento. L'atto dell'io è allo stesso tempo partecipazione»[37].

Ciò implica un'estensione del campo fenomenologico, consentendo di passare ad una "fenomenologia della volontà" che affonda le radici nella consapevolezza che il *cogito* interpreta i suoi atti come *suoi*. La posizione di sé in cui l'io si coglie è, cioè, indisgiungibile dalla "veemenza ontologica" dell'atto in cui e con cui esso si appropria di questo e di ogni altro coglimento.

Ciò emerge con chiarezza fin dal primo volume della *Philosophie de la volonté*, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), in cui il tentativo di recuperare l'integralità dell'esperienza umana dà luogo ad una *eidetica della volontà* che, attraverso una dialettica del *volontario* e dell'*involontario*, che astrae programmaticamente dalla "colpa" e dalla "trascendenza", intende esplorare le possibilità originarie dell'uomo nella loro strutturale antinomicità.

La reciprocità delle strutture del *volontario* (decisione, mozione volontaria e consenso) e dell'*involontario* (motivi, poteri e involontario assoluto del carattere, dell'inconscio e della vita) trova nella nozione di *corpo proprio* —magistralmente elaborata da Merleau-Ponty— la propria chiave di volta che consente, al tempo stesso, di criticare le insufficienze del trascendentale presente nella tradizione riflessiva, in vista di una sua *metabasis* concettuale. La riflessione, cioè, deve dilatarsi fino ad esplorare ogni latitudine dell'esperienza vitale, in quanto «è proprio all'interno del *Cogito* che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre. L'esperienza integrale del *cogito* racchiude l'io desidero, l'io posso, l'io voglio e, in modo generale, l'esistenza come corpo»[38].

Non mera sorgente di motivi, poteri e valori vitali, l'esperienza *corporale* diventa anche dimensione mediatrice dell'*alterità* che fonda originariamente l'etica contro ogni sua riduzione formalisticamente legalistica. In quanto luogo di lettura della fragilità umana, esso precisa l'essere dell'uomo come *compito* di realizzare un'armonia sempre sul punto di essere sconvolta. Ricoeur si è qui sforzato di dare chiarezza concettuale a quanto si annuncia, al di là del mito adamico della caduta, nel simbolo adamico dell'*uomo primordiale*: un uomo in cui né la corporeità, né la sensibilità e neppure la stessa instabilità sono, di per sé, la radice costitutiva

[37] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 22. Scrive ancora Ricoeur: «Le ragioni di questa intima frattura [*scil: quella interna al Cogito tra volontà e necessità, tra movimento e idea, tra desiderio e decisione*] emergono qualora si consideri la tendenza naturale di una riflessione sul Cogito. Il Cogito tende all'autoposizione che in Cartesio fa cerchio su se stessa accogliendo del proprio corpo e dell'altro soltanto l'immagine. Il sé si stacca e si esilia. La coscienza di sé tende ad avere la meglio sull'accoglienza dell'altro. Qui sta la ragione profonda dell'espulsione del corpo nel dominio delle cose [...]. 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 ispirazione che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso» (ivi, pp. 17-18).

[38] Ivi, p. 13.

del male. Ne esce un'inchiesta paradossale che attesta, nella sua programmatica astrattezza, il fragile equilibrio della condizione umana, ma anche la sua positività creaturale. In tal modo, si giunge a scoprire che «la libertà non è atto puro, essa è in ciascuno dei suoi momenti attività e ricettività; essa si fa accogliendo ciò che non fa: i valori, i poteri e la pura natura»[39]. Come si vede, la natura tensiva dell'essere personale, la sua strutturale ambivalenza è già qui annunciata con grande chiarezza.

Tuttavia, l'approfondirsi dell'esigenza di concretezza mostra che su quel progetto gravava ancora l'illusione di un accesso immediato alle strutture della coscienza e spinge ad uscire dai limiti di un recupero meramente *eidetico* dell'integralità della dimensione umana in direzione di un'*empirica* che ponga al centro dell'attenzione l'uomo storico: l'uomo che si mostra nella capacità di fare il male e di riconoscersi colpevole.

È, questo, l'"uomo dell'umiliazione" preso nei tentacoli spersonalizzanti dei regimi totalitari che avevano fatto conoscere il loro volto agghiacciante tra le due guerre e nel travagliato *secondo dopoguerra*; l'uomo dell'indifferenza e del disimpegno, risucchiato come "massa anonima" nei gorghi delle moderne società dei consumi; l'uomo che ha attraversato i campi di concentramento nella posizione del carnefice e della vittima, in una disparità di destini che diventa gigantografia pervertita della sproporzione umana.

Di queste inquietudini della storia recano traccia gli articoli raccolti nel volume *Histoire et verité*, del 1955, che, cogliendo l'eredità mounieriana all'insegna di un "ottimismo tragico", rivelano la disponibilità del pensatore a lasciarsi interpellare dal concreto tessuto degli avvenimenti; la vocazione alla mediazione più come "esplicitazione creativa" della tensione che come suo superamento; il senso dell'*engagement* non "oltre", ma "attraverso" la riflessione. Particolarmente interessanti, oltre alle riflessioni sulla violenza e sul potere in *L'homme non violent et sa présance à l'histoire*, risultano gli spunti sulla dialettica *parola-lavoro*, la meditazione sulla sessualità tra *etica della tenerezza* ed *erotismo* e la riflessione su *socius* e *prossimo*, analisi, quest'ultima, che troverà una adeguata proiezione amplificatrice in *Soi-même comme un autre* e in *Le juste*. Ne emerge una visione della *persona* come sintesi vivente di paradossi, aporie e conflitti in cui non viene mai meno l'orientamento ad una rigenerazione creatrice[40]. Non sempre si è saputo tenere nel debito conto il significato che questi saggi potevano avere nel restituire la tendenza di fondo della filosofia ricoeuriana, nel senso di quella adesione al concreto tessuto degli avvenimenti in cui l'uomo concreto e il pensatore concreto si trovano implicati. D'altro canto, mai come in questo tipo di opere emerge

[39] Ivi, p. 479.
[40] Cfr. P. RICOEUR, *Histoire et verité* (3ème éd. augmentée de quelques textes 1967), cit., pp. 99-111; 198-209; 210-233.

con chiarezza quella tensione tra *crisi* e *engagement* che costituisce il movimento stesso dell'esperienza personale come esperienza comunitaria e storicamente concreta.

Il passaggio all'*empirica* della volontà in *Finitude et culpabilité* (1960) sottende le medesime provocazioni della storia che vibrano nel "sottosuolo" dell'opera e ne alimentano interiormente i percorsi teoretici.

Nell'*Homme faillible* (primo tomo dell'opera) Ricoeur elabora, ancora entro i limiti di un'indagine trascendentale, la precomprensione della *miseria umana*, al fine di chiarirne l'originaria *sproporzione* come luogo di inserzione del male. Nella *stima di sé* definita come «l'idea dell'uomo nella mia persona e nella persona dell'altro»[41], la persona diventa punto di confluenza delle sfere (trascendentale, pratica e affettiva) di esplorazione ed elaborazione dell'umano, di cui indicano la costitutiva *sproporzione* tra finito e infinito, tra sensibilità e intelletto, tra prospettiva e linguaggio. Ne risulta che la persona è una sintesi pratica e instabile —nel linguaggio kantiano una *limitazione*— tra affermazione originaria (*realtà*) e differenza (*negazione*) esistenziale: essa è «la Gioia del sì nella tristezza del finito»[42]. È questa «*dialettica concreta* a far apparire la *sintesi fragile* dell'uomo come il *divenire di una opposizione*»[43].

In questa breve definizione è già condensata la struttura costante secondo cui Ricoeur verrà a dipanare la sua lettura del fenomeno personale. La persona è sempre fragile sintesi di elementi polarmente opposti e correlati; è il concreto maturare di tale tensionalità secondo una dialettica concreta e mai conclusa, mai pacificata. Tale dialettica concreta, oltre a ribadire il carattere centrale e direttivo dell'attenzione al personale, viene anche a porsi come argine rispetto ad ogni riduzionismo alla "coscienza di sé" e alle «ontologie fantastiche dell'essere e del niente»[44]. Né è un caso che la persona mantenga tale carattere di "fragile sintesi pratica" in gran parte della riflessione ricoeuriana. Muteranno, in funzione dei diversi aspetti dell'esistenza analizzati, le polarizzazioni attraverso le quali essa viene realizzandosi, ma non la sua struttura e il suo funzionamento di fondo.

Nel rilevare che la "limitazione", in cui la persona consiste, costituisce semplicemente la possibilità del "male" e non ancora la sua attualità, Ricoeur s'impegna in un'"istruttoria" contro l'*accusa*, ossia contro il tentativo di ridurre la colpevolezza alla finitudine che, nel

[41] P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., p.149.
[42] Ivi, p. 235. La persona viene definita in tale contesto come "sintesi pratica tra la finitudine del carattere e l'infinità della felicità": «coscienza di sé, nella rappresentazione dell'ideale di sé»; in ciò si dà a pensare tanto un progetto che io mi rappresento, quanto la mia idea di umanità. Tale sintesi è, ad un tempo, *intenzionale* e *concreta*: intenzionale in quanto diretta ad uno scopo e concreta in quanto dal radicamento del carattere punta in direzione del compimento totale della felicità. In ciò le dinamiche di attività e passività, di radicamento e processo di superamento, di impegno e di crisi si mostrano già virtualmente operanti al di sotto della fragilità di questo "sintetizzare" in cui l'esperienza personale consiste.
[43] Ivi, p. 236.
[44] Cfr. ivi, p. 74.

momento stesso in cui preserva il problema del male dalla sua dissoluzione speculativa, restituisce interamente l'uomo alla problematicità della sua responsabilità.

D'altro canto, l'impotenza della riflessione a costituire o dedurre il male e la colpa comporta il ricorso ad una *mitica della coscienza colpevole* come unica via d'accesso ad un'*empirica della volontà*. Qui si attua lo "sganciamento metodologico" tra fenomenologia ed ermeneutica, in quanto la riflessione pura della fenomenologia non soddisfa la domanda di senso e la provocazione incluse nella precomprensione. Lo iato tra l'analisi trascendentale e l'empirica, così colmato, segna, dunque, il costituirsi in Ricoeur del "problema ermeneutico" e avvia la prima fase della sua elaborazione all'insegna di un'*ermeneutica dei simboli* che culminerà, al volgere degli anni Settanta, nel concetto di *essere totalmente interpretato*: vertice speculativo che rilancia la riflessione ricoeuriana in direzione di un'*ermeneutica della testualità*. La transizione, dall'una all'altra fase, è caratterizzata da un'estensione del concetto di *simbolo* da "espressione a senso duplice" a "carattere essenziale delle più diverse formazioni culturali e della stessa comprensione pratica", in un'accezione, dunque, assai vicina a quella di E. Cassirer ne *La filosofia delle forme simboliche*[45].

Nella *Symbolique du mal* (secondo tomo di *Finitude et culpabilité*), lo scandaglio dei simboli primari (macchia, peccato e colpa) e secondari (miti teogonici, mito tragico, mito adamico e mito dell'anima esiliata) pone il problema dell'assunzione, in filosofia, del "linguaggio pieno" veicolato da una particolare tradizione culturale e religiosa. Inserita nella circolarità ermeneutica dell'agostiniano *crede ut intelligas*, *intellige ut credas*, tale "contingenza degli incontri storici"[46] si pone come argine ad un'oggettività chiusa nella propria

[45] Come detto, l'assunzione di questa accezione del simbolo comporta, nell'economia dell'opera ricoeuriana, uno spostamento rispetto al significato fissato nelle opere precedenti, a partire da *Finitudine e colpa* e soprattutto dal *Saggio su Freud*. Là Ricoeur concepiva il simbolo, proprio in opposizione alla definizione cassireriana (ritenuta, allora, troppo larga) come una relazione senso e senso e precisamente tra un senso primario, letterale e manifesto e un senso secondario, figurato che è attingibile solo mediante il primo. Lo scopo di Ricoeur era quello di articolare, tra loro, simbolo e interpretazione. Scrive infatti: «Per noi il simbolo è una espressione linguistica dal senso duplice che richiede un'interpretazione, mentre l'interpretazione è un lavoro di comprensione che mira a decifrare i simboli.» (P. RICOEUR, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965, tr. it. a c. di E. RENZI, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore 1967, p. 21). E ancora: «Vi è simbolo là dove l'espressione linguistica, a causa del suo senso duplice o dei suoi sensi multipli, si presta ad un lavoro di interpretazione. A suscitare questo lavoro è una *struttura intenzionale che non consiste nel rapporto del senso con la cosa, ma in una architettura del senso, in un rapporto del senso con il senso, del senso secondario con quello primario, sia o no questo rapporto di analogia, oppure sia il senso primario che nasconde il senso secondario o lo rivela*. È questa trama che rende possibile l'interpretazione, benché solo il movimento effettivo la renda manifesta» (ivi, p. 30). In quel contesto il simbolo veniva assunto, come rileva Maurizio Chiodi, nel senso di: «funzione significante, in modo da poter distinguere, all'interno di una teoria del linguaggio totale la differenza fondamentale tra espressioni univoche e multivoche "distinzione che crea il problema ermeneutico"» (M. CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., p. 240). È chiaro che lo spostamento di significato di cui si è parlato è da intendersi piuttosto come allargamento che come esclusione delle accezioni precedentemente fissate.

[46] Una filosofia che parta dallo scacco, non può mai incontrarlo veramente avendolo già sempre presupposto. In tal senso, una filosofia realmente critica non pone problemi di cominciamento, in quanto il vero problema è "come continuare", avendo *già sempre* cominciato. Questo il senso di questa «contingenza degli incontri storici» (P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., p. 270). In tal modo, essa doppia, a livello del discorso critico in cui si

vuota autonomia, e indica nell'*impregiudicabilità del cominciamento* la soglia critica di una filosofia cosciente dei propri limiti che si riassume nella formula *le symbole donne à penser*[47]: centro animatore dell'ermeneutica ricoeuriana, per il quale ogni elaborazione filosofica parte dalla precomprensione dell'oggetto stesso su cui intende esercitarsi come comprensione.

In tale contesto, Ricoeur parla anche di una "deduzione trascendentale", ossia di una giustificazione della pretesa di legittimità del linguaggio simbolico nel suo apporto di rivelazione. Tale deduzione trascendentale: «in senso kantiano —egli osserva—, consiste nel giustificare un concetto mostrando che esso rende possibile la costituzione di un ambito d'oggetttività»[48]; e aggiunge: «quando insomma elaboro, sotto la guida di una mitica della coscienza cattiva, un'empirica della libertà serva, allora io posso dire che, di ritorno, avrò 'dedotto' nel senso trascendentale della parola il simbolismo del male umano»[49]. Come si vede, qui, assistiamo ad una prima trasfigurazione del concetto moderno di trascendentale che tende a farlo gravitare nell'orizzonte dell'"elaborazione del senso" dell'esistenza. Qui non sono più in gioco le condizioni della possibilità della conoscenza o della scienza, quanto piuttosto le condizioni che permettono di dare un senso a determinate esperienze esistenziali. In questo caso, si tratta dell'esperienza del male e della coscienza colpevole.

Questo processo porta a maturazione il senso della trasfigurazione riflessivo-esistenziale del trascendentale. Infatti, Ricoeur chiarisce che: «l'essere che pone se stesso nel *Cogito* deve ancora scoprire che l'atto stesso con il quale esso si stacca dalla totalità non cessa di partecipare all'essere che lo interpella in ogni simbolo»[50]; e aggiunge: «una filosofia istruita dai simboli ha come compito una trasformazione qualitativa della coscienza riflessiva»[51].

I nuovi attraversamenti e le nuove polemiche col freudismo consentiranno di chiarire ulteriormente: «l'unica cosa che può giustificare le espressioni equivoche, è la loro funzione di *a priori* nel movimento dell'appropriazione di sé ad opera di se stessi che costituisce l'attività

costituisce, l'essenziale apertura dell'uomo tra accoglienza ed essere accolto; tra trovarsi accolto e disponibilità ad accogliersi; tra iniziativa e consenso che è il nucleo permanente che sfocerà nel concetto di attestazione in *Soi-même comme un autre*. Tale, dunque, il senso degli "incontri storici" e della polemica ricoeuriana contro la pretesa di poter partire, in filosofia, da nessun luogo. Bisogna, dunque, egli dice: «rinunciare alla chimera di una filosofia senza presupposizioni e partire da un linguaggio pieno» (ivi, p. 265); e prosegue: «Chi vorrà sfuggire a questa *contingenza degli incontri storici* e tenersi fuori dal gioco in nome di una 'oggettività' non situata, al limite conoscerà tutto, ma non comprenderà niente; a dire il vero non cercherà niente, non essendo portato dalla preoccupazione di nessuna questione» (ivi, p. 270); e ancora: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere. Questo cerchio non è un circolo vizioso, ancor meno mortale: è un cerchio ben vivente e stimolante» (ivi, p. 627).

[47] Id. *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., pp. 265 e 625.
[48] Ivi, p. 632.
[49] *Ibid*.
[50] Ivi, p. 633.
[51] Ivi, p. 632.

riflessiva»[52].

Si è molto equivocato sul senso di questo *a priori*, quasi che Ricoeur intendesse fissare un certo simbolismo concreto in una sorta di eternalismo apriorico, smarrendo in tal modo il senso della purezza formale e vuota del trascendentale[53]. Interpretando in tal modo l'*a priori* simbolico, credo che si comprenda poco dell'operazione ricoeuriana. Ricoeur non si pone, infatti, in un contesto di ricostruzione delle condizioni logiche e generali dell'esperienza, ma in quello in cui certe esperienze umane concrete possono trovare espressione. In tale contesto, un certo linguaggio simbolico tradizionale può essere assunto come l'*a priori* per dare senso a tali esperienze. Che, poi, tale simbolismo non sia fissato in un'ipostasi eternalistica è dimostrato dal fatto che occorre, per dir così, "metterlo in moto" per appropriarselo, affinchè esso possa svolgere la sua funzione di conferimento di senso. È in questo senso che il simbolo può diventare una categoria guida dell'accennata *metabolé del trascendentale*, in quanto esso consente, in tal modo, di elaborare un'ontologia della finitudine e del male connessa con una "logica dell'essere" la cui questione fondamentale è di «sapere come si articola sull'essere dell'uomo e sul niente della finitudine, il quasi-essere e il quasi-niente del male umano»[54].

In tal senso, il simbolo —che in questa fase è limitato alle espressioni a doppio senso in cui un senso primario e letterale ne occulta uno secondario e latente che è raggiungibile solo a partire dal primo— offre (*donne*), nell'enigmaticità di un linguaggio non formalisticamente scisso ma carico di esplorazione e comprensione, la densità di un'esperienza originaria e integralmente viva. D'altro canto, ciò che nel simbolo si offre è indirizzato a un pensiero (*à penser*) che sappia rivolgersi ad esso traendone il potenziale di intelligibilità, cioè che sappia illuminare, a partire dai simboli, aspetti cruciali della realtà umana. In tal senso, "assumere la contingenza degli incontri" storici significa assumere quell'elemento prefilosofico che è incluso nell'"attitudine-persona" in quanto istanza extracategoriale, tesa tra lo spaesamento nella crisi e l'impegno nella convinzione. Occorre, pertanto, distinguere la problematica del cominciamento da quella del costituirsi metodico della riflessione: «la filosofia non comincia niente, assolutamente: portata dalla non-filosofia, essa vive della sostanza di ciò che è già stato compreso senza essere riflesso; ma se la filosofia non è quanto alle sorgenti, un inizio radicale, essa lo può essere quanto al metodo»[55].

È nel cortocircuito tra crisi e *engagement*, entro l'apertura globale e sempre situata dell'attitudine che occorre trovare il carattere sempre necessariamente presupposto di ogni

[52] Id., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit., p. 69.
[53] Cfr. M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, cit., pp. 89 e segg.
[54] P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 633.
[55] Ivi, p. 73.

cominciamemento, rispetto al quale la filosofia è primo inizio solo quanto al "metodo" come istanza di chiarificazione, ovvero di elaborazione. La deduzione trascendentale, ovvero la legittimità teoretica delle sfere di senso delle nostre precomprensioni, consisterà, pertanto nella loro capacità di istituire campi di oggettività metodicamente mediati.

Ciò comporta un avanzamento nella ristrutturazione della problematica trascendentale in quanto una filosofia che prenda le mosse dai simboli non può non avere come compito **«**una trasformazione qualitativa della coscienza riflessiva»[56], la cui posta in gioco è la consapevolezza da parte del *cogito* «che l'atto stesso con il quale esso si stacca dalla totalità non cessa di partecipare all'essere che lo interpella in ogni simbolo»[57]. Radicamento ontologico e decentramento del *Cogito* saranno, d'ora innanzi, i due poli di un unico progetto ermeneutico.

4.3.2 La *persona* come tensione tra *desiderio* e *senso*. Il confronto con la psicoanalisi e la sfida semiologica.

In linea con le implicazioni teoriche del progetto ermeneutico che viene maturando, ben si comprende il ruolo strategico del passaggio attraverso la psicoanalisi freudiana —inclusa nel *magistero del sospetto* insieme con l'opera di Marx e Nietzsche—, con la grande opera del 1965, *De l'interpretation. Essai su Freud*, e che consiste in uno spossessamento-decentramento del soggetto autocentrato in grado di restituire la persona come funzione policentrica dell'elaborazione riflessiva. Se la tensione tra *economica* ed *ermeneutica* evidenzia il radicamento del cogito nel destino del *desiderio*, per cui «il radicarsi della riflessione nella vita, è compreso nella coscienza riflessiva unicamente a titolo di verità ermeneutica»[58], la dialettica tra *archeologia* e *teleologia*, sottesa alla stessa struttura dell'ermeneutica freudiana, crea una frantumazione del campo ermeneutico che ne fa l'orizzonte in cui si fronteggiano molteplici e conflittuali prospettive sul senso. Situandosi nell'ambito del linguaggio, come *semantica del desiderio*, la psicoanalisi si pone il compito di decifrazione di espressioni equivoche —dal sogno alla nevrosi fino alle più ampie dimensioni della cultura—, indicando, così, alla riflessione che ha perso l'illusione nel *cogito* immediato, la via della riappropriazione dello *sforzo* in cui l'esistenza consiste nei segni in cui esso è dissimulato[59].

In tal modo, la psicoanalisi, come "archeologia del soggetto", testimonia «la non-

[56] Ivi, p. 632.
[57] Ivi, p. 633.
[58] Id., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit., p. 500.
[59] Per un inquadramento generale dell'apporto della psicoanalisi anche per i successivi sviluppi dell'opera ricoeuriana rinvio a P. JAVET, *Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie", 17, 1967, pp. 145-165.

autonomia del conoscere, il suo radicarsi nell'esistenza, intesa come desiderio e sforzo»[60]. In quanto negatrice della coscienza immediata, la psicoanalisi sembra, pertanto, ridurre la filosofia riflessiva; in realtà, essa è «un'avventura della riflessione, lo spossessamento della coscienza è la sua via, in quanto il divenir cosciente è il suo obiettivo»[61].

Ulteriormente, in quanto tale opera di decifrazione può essere realizzata solo da un'*altra* autocoscienza attraverso i segni offerti nel dialogo, il decentramento della soggettività comporta il riconoscimento del carattere intersoggettivo del suo costituirsi: la persona si comprende solo come *un per l'altro* e come *l'un l'altro*. Scrive Ricoeur: «La dipendenza del Cogito dalla posizione del desiderio non è colta direttamente nell'esperienza immediata, ma interpretata da un'altra coscienza, nei segni apparentemente privi di senso offerti al dialogo»[62]. L'uscita dall'immediatezza dell'esperienza, il carattere mediato e concreto della riflessione fa tutt'uno con tale recupero dell'intersoggettività emergente nella pratica psiconanalitica nel ruolo dell'interprete-analista[63].

Per tutta l'opera, Ricoeur non fa altro che tentare di rendere conto della condizione di possibilità della conoscenza psicoanalitica, intesa in senso lato come negazione della priorità della coscienza. Il che testimonia che, anche nel suo confronto con Freud, la posta è sempre la stessa: lo spostamento di senso del trascendentale entro l'impostazione trascendentale. «La giustificazione dell'ermeneutica —osserva Ricoeur— può essere radicale solo se si cerca nella natura medesima del pensiero riflessivo il principio di una *logica del senso duplice*, complessa e non arbitraria, rigorosa nelle articolazioni, ma irriducibile alla linearità della logica simbolica. Questa logica non è più allora una logica formale, bensì una *logica trascendentale*; si costituisce infatti al livello delle *condizioni di possibilità*; non delle condizioni di oggettività di una natura, ma delle *condizioni dell'appropriazione del nostro desiderio d'essere*; così la logica del senso duplice, peculiare all'ermeneutica, è di ordine trascendentale»[64]. Come si vede, trova qui piena e chiara conferma quanto da noi precedentemente rilevato a proposito dell'*apriorità* dell'ordine simbolico. Poco si comprende, in generale, dell'impresa ricoeuriana e della sua polemica contro il trascendentalismo tradizionale, se non si tiene conto di tale mutata

[60] Ivi, p. 499.
[61] Ivi, p. 480.
[62] Ivi, pp. 499-500.
[63] Nebuloni ha evidenziato molto bene questa implicazione centrale per la lettura ricoeuriana della psicoanalisi, mettendo in evidenza una seconda relatività dell'*inconscio* freudiano, dopo quella formata dalla costellazione ermeneutica sintomo-metodo analitico-modello interpretativo. Questa seconda relatività sarebbe appunto: «quella derivante dal suo esser frutto dell'analisi operata da *un altro*; è per quest'*altro* che i fatti rapportati all'inconscio sono inizialmente significanti; e quest'*altro* non ha con il soggetto una relazione solo di tipo terapeutico, bensì diagnostico. Ciò [...] conduce ad un'ulteriore espropriazione della mia coscienza a profitto di un'altra nella ricerca del senso, tappa necessaria per una mia ripresa coscienziale» (R. NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1980, pp. 99).
[64] P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit., p. 65.

prospettiva di fondo. Non è più in gioco la conoscenza di oggetti, ma la conoscenza di *sé*.

Gli anni successivi alla pubblicazione del saggio su Freud sono quelli in cui l'esplosione dello strutturalismo, le revisioni dell'heideggerismo e le più recenti versioni del marxismo sottopongono a critica feroce qualsiasi orientamento teso a recuperare significato alla dimensione della soggettività personale: situazione che offre l'occasione di risituare la psicoanalisi entro una più ampia *sfida semiologica* in cui l'attraversamento degli universi linguistici sia il punto d'accesso ad un'ontologia della comprensione. È il progetto unitario che sottende agli studi raccolti nel volume *Le conflit des interpretations* (1969) in cui, oltre a riprendere la polemica con la psiconalisi, Ricoeur si impegna, in uno sforzo concentrico di mediazione, ad articolare la sfida strutturalista con le istanze dell'ermeneutica heideggeriana. Come già sappiamo, alla pretesa heideggeriana di un accesso immediato all'ontologia come conseguenza della riduzione della questione del soggetto alla questione dell'*ente* che pone la domanda sull'*essere*, Ricoeur contrappone il proprio progetto di *long détour* —già presente *in nuce* in *Finitude et culpabilité* e nel *Saggio sul Freud*— che, sfruttando la circolarità tra essere ed esserci, tra colui che pone la questione e ciò su cui la questione è posta, non dissolva la questione *chi?* ma la mantenga in un orizzonte di ricerca e di elaborazione in cui sia possibile il confronto e la mediazione metodica di una molteplicità di interpretazioni rivali, ciascuna delle quali dischiude, di volta in volta, «l'aspetto d'esistenza che la fonda come metodo»[65].

Alla comprensione come modo di essere non si può accedere che attraverso la *via lunga* della conoscenza in cui il legame tra *verità* e *metodo* non viene reciso. A questo punto, siamo anche in grado di comprendere più a fondo, alla luce della nuova "criteriologia personologica", il senso di questa necessaria articolazione a cui Ricoeur non ha mai voluto rinunciare. Il metodo —ciò rispetto a cui la filosofia può dirsi autentico cominciamento—nasce, si definisce e si sviluppa all'interno del movimento di elaborazione di sé di quell'essere che, esistendo come ricerca di sé, non è *per sé* concetto, quanto piuttosto *attitudine*.

Non si tratta, però, di fa fiorire un sistema categoriale dall'implicito potenziale di senso incluso nell'attitudine, ma di saper elaborare il metodo di mediazione di diversi universi di discorso che ricadono nell'orizzonte aperto dalle potenzialità di senso dell'attitudine. In questo modo, si supera tanto l'esteriorità del metodo al processo di elaborazione, quanto il rischio di una chiusura di questo su se stesso come sistema. E, di qui, di nuovo, il cerchio si chiude: l'ermeneutica è, di necessità, un circolo metodico. Ma qui cominciamo, finalmente, a capire che il metodo è un metodo *del* "*cogito* concreto", vale a dire *della* persona stessa, nel duplice senso del genitivo: metodo finalizzato alla comprensione di sé del sé personale, e metodo che

[65] «Ciascuna interpretazione—scrive Ricoeur —scopre ogni volta l'aspetto dell'esistenza che la fonda come

aderisce al movimento proprio in cui la persona consiste. È qui che assistiamo ad una sorta di *trasfigurazione del metodo* come punto di confluenza di *logica ermeneutica* e *dialettica del sé* e, nell'ambito della "logica ermeneutica", tra logicità metodica in senso proprio e quello che abbiamo chiamato *modo logico* che altro non è che l'hegeliano "agire della cosa stessa". Soltanto che il passaggio personologico è in grado di mostrarci "le ragioni hegeliane" sopravanzate, se così si può dire, dalle "ragioni kantiane", nella misura in cui, qui, è il movimento della cosa stessa a richiedere la mediazione logico-ermeneutica e, per contropartita, questa si risolve, quanto al suo significato teoretico-speculativo, in quella. È in questo senso che si può dire che, all'interno dell'istanza personologica, viene anche mediata la metodicità intrinseca della ricerca, hegelianamente intesa come l'«agire della cosa stessa», con le istanze metodiche emergenti dal costituirsi di diversi universi linguistici.

La *via lunga* è così in grado di integrare, nell'istanza metodologica, il momento analitico offerto dall'analisi strutturale di cui, ad un tempo, denuncia i limiti come filosofia generale. Al "trascendentalismo senza soggetto trascendentale" dello strutturalismo, viene contrapposto il trascendentale come "cammino della comprensione" attraverso l'appropriazione e l'analisi. La posta di questa polemica è l'opzione per il senso inteso come il *per sé* della persona.

La ristrutturazione del trascendentale può a questo punto dirsi completata nei suoi quadri generali. Assodato che la posizione di *sé* —"posizione di un essere e di un atto"[66]— è una verità tanto invincibile quanto vuota, la riflessione diventa un *érgon*: «La riflessione — afferma Ricoeur— è un compito—un *Aufgabe*—il compito di eguagliare la mia esperienza concreta alla posizione : *io sono*»[67]; tale compito consiste nell'«appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio»[68] di essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio. In ciò si riafferma la coappartenenza preriflessiva all'orizzonte dell'essere che precede ogni mio distanziarmi per oggettivarmi e ricuperarmi da questa oggettivazione.

Il movimento della riflessione, così ristrutturato, costituisce la ricouriana *riflessione concreta*. In essa il movimento di ritorno, dall'oggettività al Sé, descrive un "arco categoriale"

---

metodo» (Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 33).

[66] «La posizione del Sé è la prima verità per il filosofo [...] è insieme la posizione di un essere e di un atto ; la posizione di un'esistenza e di un'operazione di pensiero: io sono, io penso. Esistere per me è pensare, poiché esisto in quanto penso»; tuttavia «la prima verità —*io sono, io penso*—tanto resta astratta e vuota, quanto è invincibile. Per questo deve essere "mediata" dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, dai monumenti che l'oggettivano, ed in questi oggetti, nel senso più largo del termine, l'*ego* deve perdersi e trovarsi» (ivi, pp. 341-42).

[67] Ivi, pp. 343-44.

[68] Ivi, p. 344.

che costituisce un avanzamento progressivo, in quanto le categorie emergenti sono *indici di chiarificazione* della costituzione antropologica e della densità ontologica del sé ovvero del *cogito concreto*. In tal senso, tutti i concetti di transizione e di mediazione che costellano i *détours* ricoeuriani vanno intesi come nuclei categoriali dell'antropologia dispiegata da Ricoeur e costituiscono, al tempo stesso, la giustificazione trascendentale del campo d'indagine che ne ha reso possibile l'elaborazione, in quanto la deduzione trascendentale come schema dell'acquisizione della *certezza di sé*, è diventata la densità dell'impegno etico-ermeneutico di *elaborazione di sé* ovvero del *mistero* che agostinianamente e marcelianamente si è per se stessi[69].

La *riflessione concreta*, come esigenza di decentramento del cogito formale e astratto, in direzione delle sue opere, al fine di recuperarlo al suo concreto spessore pratico-esistenziale, è guidata da quell'idea di "uomo integrale" —espressione dell'*attitude-personne*— che ha, fin qui, sorretto internamente i percorsi ricoeuriani. Il movimento riflessivo, infatti, se limitato al *cogito astratto* non è un ritorno all'uomo, ma l'illusione di una trasparenza immediata che si inverte patologicamente in un'opacità che impedisce ogni autentico incontro con l'umano. Tuttavia, una volta rifiutata la possibilità della trasparenza a monte, in quanto astratta, essa non può essere recuperata neppure a valle, nei termini di una totalizzazione del senso. Non solo la riflessione è processualità e non autoposizione immediata —posizione di nulla e perciò posizione nulla— ma tale processualità non può far cerchio con se stessa: non si dà evasione dal compito della riflessione. *Trascendentale* come modo di *elaborazione* del sapere di sé e modo di essere in tale *elaborazione*, diventa la *transfinita mediatività* in cui l'esperienza personale consiste come esperienza di un essere interpretante. Scrive Ricoeur: «per interrogarsi sull'essere in generale, bisogna prima interrogarsi su quell'essere che è l'esser-"ci", sul *Dasein*, cioè su questo essere che esiste come modo di comprendere l'essere. Comprendere non è più allora un modo di conoscenza, ma la forma di questo essere che esiste nell'atto di comprendere»[70]. La *persona* diventa, così, il modo privilegiato per dire la *domanda* che noi siamo: traduzione logica del *desiderio d'essere* che ci costituisce. Ma tale domanda non è affatto la paralisi della riflessione in un punto: essa non esiste che attraverso il periplo intero dell'elaborazione di un'esperienza esistenziale, intellettuale e storica.

[69] Su questa linea mi pare porsi, malgrado il suo interesse eminentemente teologico, anche Maurizio Gervasoni, quando individua in questa impostazione, che lui riconduce ad una prospettiva associabile all'"antropologia teologica fondamentale" di un Rahner, il centro originale dell'opera ricoeuriana: «L'originalità di Ricoeur —afferma Gervasoni— consiste proprio nell'aver unificato attorno all'ermeneutica riflessiva il conflitto delle interpretazioni, per cui ogni interpretazione che "spossessa" il *Cogito* porta a una deduzione trascendentale dell'io e punta in tal modo verso l'ontologia come manifestazione del nostro essere nel mondo» (M. GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1985, p. 387).

[70] Ivi, p. 21.

Tuttavia, il conflitto delle interpretazioni che in ciò si annuncia, mentre dilata la problematica del senso duplice alla plurivocità del senso, sembra esporre la riflessione ad una frantumazione che solo la "speranza ontologica" che orienta la comunicazione può arginare. In ciò risiede la densità *kerygmatica* di questo *cogito* che nell'interpretarsi e nel dare da pensare, rivela un'apertura che la riflessione può solo indicare ma non esaudire. La “speranza”, come concetto problematico della ragione —nella tensione tra progetto e promessa— è il nome estremo che che la convinzione è in grado di offrire come replica alla propria crisi[71].

4.3.3 Il sé personale tra metafora e racconto. Per un’ermeneutica della comprensione creativa.

I travagli della vita accademica che, alla fine degli anni Sessanta, impongono a Ricoeur un destino di "filosofo itinerante" —replica nel quotidiano ai *détours* della sua riflessione—, coincidono con l'emergere di nuovi interessi che costituiranno l'orizzonte della nuova stagione della sua elaborazione teorica inaugurata, nel 1971, con le indagini sulla semantica dell'azione, con le quali, s'intende delineare la *rete concettuale dell'azione* (azione, intenzione, motivo, causa, agente) in modo da chiarire i limiti di comprensione del campo pratico attraverso l'analisi del suo manifestarsi nel linguaggio. Queste analisi sortiscono un duplice e concomitante effetto: da un lato, la riflessione viene estesa all'intero campo pratico; dall'altro, proprio in forza di tale dilatazione, si verifica una parallela estensione dell'*ordine simbolico* come caratteristica essenziale delle manifestazioni linguistiche dell'esperienza pratica. La filosofia della volontà, come riflessione concreta, viene così avviata, secondo il paradigma hegeliano, all'esplorazione di tutte le figure dell'oggettivazione. Con ciò si prepara il terreno in cui si dispiegherà il periplo della *teoria della testualità* che Ricoeur svolge nelle due "opere gemelle", *La Metafora Viva* e *Tempo e racconto*, all'insegna delle condizioni di dicibilità dell'esperienza umana.

Ne *La Métaphore vive*, del 1975, Ricoeur intende esplorare, attraverso una serie di transizioni analitiche (dalla retorica all'ermeneutica, attraverso la semiotica e la semantica) le effettive potenzialità di senso della metafora come luogo di scoprimento di un linguaggio autenticamente umano nei suoi aspetti creativi e *alethici*, ossia di un *linguaggio di rivelazione* in grado di promuovere e suggerire nuove possibilità del reale, ridescrivendolo e rifigurandolo.

Contro una ininterrotta tradizione che rimonta ad Aristotele e per la quale la metafora, concepita come tropo che opera uno spostamento di significato in base alla somiglianza, viene irretita tra le figure del discorso, in una posizione meramente esornativa che ne occulta ogni

[71] Cfr. ivi, pp. 415-438.

referenza al reale e ogni capacità di innovazione semantica, Ricoeur, attraverso la dialettica tra *metafora-parola* (fuoco) e *metafora-enunciato* (quadro), situa la metafora, all'interno di una teoria della predicazione, tra gli eventi di discorso come "poema in miniatura" mediato dall'evento di scrittura che è la sua inserzione in un testo.

Quest'ultimo elemento acquista tutta la sua rilevanza con l'emergere della questione della referenza metaforica al mondo e al *lettore*, in direzione degli sviluppi ontologici in cui risulta centrale l'emergenza dell'*attitude-personne*. La potenza della metafora di ridescrivere il mondo, secondo il movimento di una referenza sdoppiata, evidenzia la possibilità del linguaggio di configurare differenti possibilità di senso, rispetto al *reale obiettivo*. In tal modo, la trasgressione semantica, veicolata dallo slancio dell'*immaginazione produttiva*, crea una nuova pertinenza concettuale, ossia dà a pensare il mondo sotto altra figura, realizzandosi come *verità metaforica*: un *essere-come* (*è* e *non è*) che, sul piano ontologico, risponde al *vedere-come* realizzato dalla metafora a livello di significazione.

Tuttavia, tale andare incontro ai possibili aperti dalle riserve di senso dell'enunciato metaforico, dipende, in ultima istanza da quel centro di significazione che è l'*atto di lettura*, in cui risiede l'effettiva capacità referenziale della metafora intesa come fulcro creatore del linguaggio. In ciò emerge la 'veemenza personologica' inclusa nella riflessione sulla metafora, in quanto questa non è significante (ossia *viva*) che nell'esperienza di interlocuzione che emerge nel rapporto necessario significazione-lettore, ossia nell'"atto di lettura" come atto di esposizione al testo proprio di un lettore che *abita* un mondo passibile d'essere trasgredito e ricreato mediante la verità metaforica[72].

Tale mondo è l'intero del campo pratico che, in quanto orizzonte dell'agire personale, risulta irriducibile all'universo delle datità osservabili. In un'epoca in cui l'esplosione della comunicazione espone paradossalmente al rischio della sua riduzione a registri espressivi predeterminati, il discorso ricoeuriano mostra tutta la sua attualità, realizzando quell'essenziale decentramento della soggettività che si propone come argine alla deriva nell'arido 'mare dell'oggettività' in cui Italo Calvino[73] vedeva sprofondare tutte le forme espressive e che avrebbe come contropartita una soggettività-rispecchiamento come ben videro Heidegger e Adorno.

---

[72] A distanza di qualche anno, Ricoeur verrà a sottolineare e a chiarire l'importo personologico della sua riflessione sulla referenza metaforica nei termini seguenti: «Ciò che in definitiva viene ridescritto, non è un reale qualsiasi ma quello che appartiene al *mondo del lettore*. La tesi "realista" de *La metafora viva* mi sembra più agevole da difendere se vi si apportano i correttivi di cui ho appena detto: il *mondo del lettore* offre il sito ontologico delle operazioni di senso e di referenza che una concezione puramente immanentistica del linguaggio vorrebbe ignorare» (Id., *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 62. Corsivi nostri).

[73] Cfr. I. CALVINO, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi 1980, pp. 39 e segg.

La circolarità tra comprensione pratica e rifigurazione poetica, che costituisce il filo conduttore dalla semantica dell'azione alle meditazioni sulla metafora, viene prolungata e amplificata dal *circolo delle tre mimesi* che costituisce uno dei fuochi concettuali in *Temps et récit* (1983-1985). Qui, la *mise en intrigue*, come articolazione del *mythos* tragico sulla *mimesis praxeos* della Poetica di Aristotele, costituisce la replica poetica alle aporie della speculazione sul tempo riassunte emblematicamente nella nozione agostiniana di *intentio-distentio animi* e, a titolo di *intelligenza narrativa*, struttura internamente i distinti universi del *discorso storico* e di *finzione*.

La connessione tra "esperienza pratica" ed "esperienza temporale" nell'*intrigo* come *imitazione creatrice* si realizza, pertanto, attraverso la circolare articolazione di tre momenti: anzitutto, la *prefigurazione* (*mimesis 1*) che ha referenza a «ciò che sta a monte» dell'esperienza pratica, in quanto la presuppone prefigurandola; quindi, la *configurazione* (*mimesis 2*) che designa l'attività mimetica propriamente detta, ovvero l'operazione di costruzione dell'intreccio narrativo che rompe immaginativamente con la realtà, pur mantenendo una referenza ad essa, in quanto la raffigura, configurandola (*configurazione*); e, infine, la *rifigurazione* (*mimesis 3*) che ha per referenza ciò che sta a valle del testo, ossia la sua ricezione da parte del lettore ed i suoi effetti sulla prassi che essa rinnova rifigurandola (*rifigurazione*).

Il movimento della triplice *mimesis* ha la funzione strategica di mostrare che l'intelligibilità dell'attività mimetica di configurazione, ossia la nostra capacità di "seguire il filo di una storia", di comprenderne l'intreccio, emerge dalla capacità della *mise en intrigue* di "trasfigurare ciò che sta monte in ciò che sta a valle del testo", ossia di svolgere una funzione mediatrice all'interno del tessuto dell'agire umano, il cui carattere proprio è la temporalità. In tal modo, il racconto è l'unico modo in cui l'esperienza temporale può accedere al linguaggio e ricrearsi come tempo autenticamente umano.

Se il tempo è considerato come l'elemento di frattura e discordanza dell'esperienza e il narrare è la capacità di ricondurre a concordanza e coerenza la dispersività discordante di tale esperienza, si tratterà di vedere come esperienza temporale e racconto, lungi dall'opporsi, possano essere articolati in un circolo propriamente ermeneutico, in grado di replicare positivamente alla tentazione, sempre risorgente nell'animo umano, di considerare la vita un non senso o, per dirla con Shakespeare come: «una storia, raccontata da un'idiota, piena di strepito e furia, ma che non vuol dir nulla»[74].

Ricongiungendosi agli esiti della *Metafora viva*, Ricoeur fa del lettore l'operatore per

[74] «*a tale/told by an idiot, full of sound and fury/ signifying nothing*». (W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V,5,

eccellenza che conferisce unità al processo concreto dell'*imitazione creatrice*. La rifigurazione, infatti, viene pensata come «una attiva riorganizzazione del nostro essere-al-mondo condotta dal lettore, esso stesso invitato dal testo, secondo l'esortazione di Proust, che amo tanto citare, a diventare lettore di se stesso»[75]. Anche in questo caso è nel passaggio dal livello epistemologico a quello ontologico, attraverso quello ermeneutico, che riemerge la persona.

Le conclusioni di *Tempo e racconto* costarono a Ricoeur quasi un anno di lavoro e di ripensamento[76]: segno dell'emergere di una progressiva aporeticità, culminante nell'affermazione dell'*inscrutabilità* del tempo che riduce all'impotenza qualsiasi tentativo di costituirlo in quanto si rivela —al pari del *male radicale*— come «appartenente ad un ordine del costituente già sempre presupposto dal lavoro di costituzione»[77]. L'aporia del tempo come "fondamento già sempre presupposto", lungi dal determinare il fallimento della riflessione, è rivelatrice di una *coscienza del limite* che si chiarisce come la necessaria emendazione dalla *hybris* di un soggetto che si pretende "padrone del senso", giustificando la possibilità di una mediazione fragile e imperfetta come alternativa ad una "mediazione assoluta".

Nella breccia aperta da tale coscienza del limite, riemerge la dimensione personale come unica istanza in grado di fornire una "sintesi pratica" alle aporie della temporalità, in termini di *identità narrativa* e di *iniziativa*: testimonianza di un modo di vivere l'aporia senza risolverla, in cui l'*engagement* è indizio dell'attitudine in quanto replica alle lacerazioni e alle crisi della riflessione e della vita. Queste nozioni; infatti, si ergono sulle macerie della speculazione, emergendo dal dianamismo ermeneutico della *coscienza storica* come mediazione pratica e imperfetta che scopre nel presente vivo dell'*iniziativa personale* il punto di articolazione di *spazio d'esperienza* e *orizzonte d'attesa*, secondo le espressioni mutuate da Koselleck[78].

La persona come libertà che si realizza nella storia *ricreando* un passato trasmesso in direzione di un futuro progettato o da progettare, consente, da un lato, di resistere alla tentazione hegeliana di totalizzare il tempo umano all'interno di una coscienza storica unitaria che finisce per abolire il senso stesso del tempo storico; dall'altro, di ricollocare le estesi della temporalità entro un orizzonte in grado di superare le difficoltà della stratificazione heideggeriana della temporalità. Ma la posta ontologica decisiva della riformulazione ricoeuriana del concetto gadameriano di *coscienza esposta all'efficienza della storia*, sta

---

Oxford, New York, Oxford University Press, p. 204. Traduzione nostra).
[75] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 89.
[76] Ivi, p. 90.
[77] Id., *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it. cit., p. 396.
[78] Su questo tema si vedano M. CRUZ, *Il presente respira attraverso la storia*, "Iride", 9, 1992, pp. 61-68; G. MARI, *Soggetto e tempo*, "Iride" 2, 1989, pp. 219-222; Id. *Narrazione e futuro. A proposito di* Temps et récit *e*

nell'evidenziazione della circolazione paradossale di attività e passività che essa sottende. In quanto inserito nell'orizzonte dell'*essere-colpito-dal-passato*, ovvero nella dimensione del *non fare* e del *non potere*, il processo di creazione-ricreazione personale —di cui l'artista offre un esempio privilegiato— vive il "paradosso di una libertà costretta", di "una dialettica di libertà e costrizione, interna al processo creatore", in cui si manifesta la "dura legge della creazione" che dissolve le illusioni di autotrasparenza di una coscienza costituente.

È su questo sfondo che si stacca l'energia creatrice dell'*immaginazione produttiva* che reduplica, tuttavia, al suo interno, lo stesso dinamismo paradossale tra ciò che la libertà non pone e la sua attitudine creatrice, che è il paradosso ontologico essenziale della realtà personale. Essa è ciò che rende possibile —un *metodo* direbbe Kant— l'attribuzione di un'immagine ad un concetto; mediando tra senso e immagine, verbale e non-verbale, impressione cieca e concetto vuoto; essa prolunga il suo potere oltre i limiti dell'intelletto, dando ancora da pensare oltre ogni scacco del pensiero concettuale. Lungi dall'essere una ripresa della psicologia delle facoltà, il ruolo dell'*immaginazione produttiva* che, a livello trascendentale ed epistemologico, costituisce il filo conduttore dell'intera ermeneutica della testualità, è di elucidazione categoriale ad un livello ontologico: essa esprime la natura tensiva del rapporto profondo dell'uomo al mondo, già presente *in nuce* nella dottrina kantiana dello *schematismo trascendentale*. L'essere che immagina (sé e il suo mondo) *è* e *non è* al tempo stesso, ossia *è come*: esso è *per sé* possibilità aperta —*metafora viva* esso stesso— di un mondo da ricreare, che nel momento stesso in cui infrange il dualismo gnoseologistico tra soggetto e oggetto, consente di pensare la realtà, al pari della persona, come *appello* e *vocazione*.

L'estensione dell'*immaginazione* all'intero del campo pratico significato e risignificato nel discorso, si prolunga a irrorare, oltre alla sfera personale e interpersonale, anche quella comunitaria, a titolo di *immaginario sociale*. È questo il campo tensivo in cui si gioca la dialettica di *ideologia* e *utopia* (*Lectures on Ideology and Utopia,* 1986) intesi come fenomeni polarmente congiunti ed emergenti dal carattere originariamente simbolico dell'agire sociale, in cui si intreccia la duplice esigenza di interpretazione-giustificazione-consolidamento del legame sociale (polo ideologico) e quella di trasgressione di tale legame in direzione di un 'altrove' ancora in cerca di collocazione (polo utopico). Tuttavia, proprio in quanto *rappresentazione*, l'*ideologia* si avvia già verso una presa di distanza che è la sua immanente funzione critica, così come l'*utopia*, nell'andare incontro a possibilità ulteriori e più autentiche, riconduce al "centro dell'umano" in cui ritrova il proprio ancoraggio al mondo. Anche qui,

dell'unità della storia, "Iride", 9, 1992, pp. 69-77.

come ben si vede, è di nuovo in gioco la stessa “cellula melodica” che costituisce il funzionamento e la strutturazione intima del personale e che precedentemente è stata indagata in termini di polarizzazione *crisi-impegno* o, se si preferisce, *idem-ipse*. Come in questi casi, ideologia e utopia non costituiscono i termini di un’opposizione riduttiva, ma i poli di un processo unitario —quello dell’agire sociale nella sua costitutiva simbolicità— che si dipana all’insegna di una loro inestricabile reciprocità. La sorprendente costanza di questa struttura, oltre a documentare le ragioni della lettura che andiamo sostenendo, evidenzia anche quella continuità tra “personale” e “comunitario” a cui Ricoeur è rimasto sempre fedele, sulle orme di Emmanuel Mounier.

È su queste stesse questioni, in una teoria della testualità che non ha perso il proprio ancoraggio all'intero del tessuto pratico in cui plasticamente la persona vive e si ricrea, che diviene essenziale il confronto con Gadamer quale recupero e delucidazione di una tensione interna allo stesso campo ermeneutico. Infatti, se l'ermeneutica ricoeuriana può essere ricondotta alla linea di ascendenza Gadamer-Heidegger, in essa, come abbiamo cercato di dimostrare nei lunghi capitoli della prima parte, si segnala una incisiva distanza teoretica. Se alla fine delle peripezie del suo *linguistic turn*, Ricoeur potrebbe riconoscere con Gadamer che "l'essere che può essere compreso è linguaggio", bisogna anche ammettere che questo essere è anzitutto, di nuovo, la *persona*, come apertura all'intero dell'esperienza strutturalmente tesa tra sforzo e senso.

Il linguaggio è quindi coestensivo all'orizzonte pratico, in quanto elabora il senso implicito nel *desiderio d'essere* che originariamente lo costituisce. In ciò risiede la radice teoretica della frattura interna al campo ermeneutico. Mentre Gadamer, come si è visto, prendendo direttamente le mosse da Heidegger, integra la distanza nell'orizzonte dell'appartenenza, lasciandosi alle spalle il problema del metodo, Ricoeur, muovendo da una soggettività (la *persona*) alla ricerca del proprio senso, fa valere la distanza non solo come *medium* lungo il cammino di appropriazione, ma anche, in un certo senso, come meta del processo. L'appropriazione non è più malgrado la distanza, ma attraverso la distanza ed in vista di essa, essendo la distanza il *luogo*, per così dire, *atopos* della persona. Se Gadamer ritiene che l'appropriazione non configuri una nuova creazione rispetto all'opera che ha il compito di manifestare autenticamente, Ricoeur cercherà di mostrare le effettive possibilità della *distanza* nel dischiudere nuovi orizzonti di senso (*proposizioni di mondo*) a partire dalla relazione ermeneutica intesa come *relazione attraverso la distanza*.

Il confronto, da noi ampiamente perseguito nel corso della prima parte, tra la cruciale idea gadameriana di *elaborazione del pregiudizio* che costituisce il dispiegarsi dell'attività

ermeneutica a partire dalla situazione critica dell'incontro (*urto)* col testo, e quella ricoeuriana dell'interpretars*i davanti al testo*, illustra eloquentemente la frattura nella continuità tra i due approcci ermeneutici: al fondo, possiamo ora affermare, troviamo l'antagonismo tra una *personologia* esplicita e una referenza alla persona tanto occultata da un'ontologia del linguaggio, quanto originariamente implicata e richiesta.

La stessa transizione dalla *Sprachlichkeit* alla *Schriftlichkeit* esprime l'esigenza di recuperare, nel paradigma testuale, quell'autonomia della 'cosa detta' che sta alla base di un'autentica elaborazione lungo le direzioni di senso scoperte *davanti* al testo, in cui il movimento di elaborazione di sé (*Verstehen*), in quanto dischiude una molteplicità di ambiti di oggettività, consente l'inserzione del momento analitico (*Erklären*) rappresentato dalla metodologia delle scienze dell'uomo. Se Ricoeur è disposto a riconoscere che l'antimetodicità gadameriana coincide con la volontà di risalire alle condizioni extrametodiche —ossia ontologiche— della comprensione, bisogna anche riconoscere che Ricoeur rappresenta un'alternativa significativa sulla linea di tale recupero; linea che, in forza del concetto di "elaborazione di sé", intrinseco alla via lunga della *riflessione concreta*, riconduce, in definitiva, all'attenzione alla persona come tensione tra *affermazione originaria* e *negatività* (differenza) esistenziale.

Solo adesso, dopo che i tracciati di una logica ermeneutica hanno trovato la radice teorica nella dialettica del sé e la loro esigenza di fondo nella personologia ricoeuriana, possiamo apprezzare pienamente sia la portata della polemica ricoeuriana nei confronti di Gadamer, sia l'originalità della prospettiva elaborata da Ricoeur.

4.3.4 La *persona* come "uomo capace" e l'orizzonte etico della riflessione ricoeuriana

Se, dopo i tortuosi attraversamenti dell'*ingens sylva* del linguaggio metaforico e narrativo, nel ripiegarsi circolarmente su se stesso, l'"arco ermeneutico" torna alla sua dimora personologica è solo per attingervi impulso ad un ulteriore avanzamento. Il disegno ricoeuriano si allarga, secondo un movimento a spirale, per cerchi sempre più ampi: se inizialmente la riflessione accoglie il punto di vista fenomenologico in direzione della ricerca del *senso* e, successivamente, si allarga all'ermeneutica, essa, infine, approda alla dimensione propriamente *etica*. In questo movimento della riflessione, guidato da un'esigenza di progressione nella concretezza, ciascuna sfera è il luogo di emersione di precisi indici categoriali che fungono da criteri di intelligibilità delle molteplici dimensioni del sé personale.

Così, se l'*io posso-io voglio* è la replica fenomenologica all'astrattezza dell'*io penso*,

attraverso la poliedrica densità dell'*io sono*, e il *sé totalmente interpretato* costituisce l'approdo della peripezia ermeneutica, all'insegna dell'*io parlo-io agisco*, l'orizzonte etico dischiude l'ulteriore figura del *soggetto capace che stima se stesso come un altro*. È questa la sfera di senso all'interno della quale si muove la riflessione più recente di Ricoeur che si snoda in una serie di opere —*Soi même comme un autre* (1990); *Le juste* (1995); *Le juste 2* (2001)— e nell'inesausta attività di conferenziere che costituiscono la stupefacente testimonianza di un'inesauribile impegno nell'esplorazione del sé.

Soi-même comme un autre, come si è già visto, descrive il campo di elaborazione di un'ermeneutica del sé scandita dal ritmo di quattro domande fondamentali, ciascuna delle quali individua un diverso livello di sviluppo di una stessa problematica che ruota intorno alla ripresa della questione *chi?*: chi parla? chi ha compiuto questa o quell'azione? di chi si parla in questo o in quel racconto? chi è il responsabile delle conseguenze di questa azione? Se le prime due questioni —attraverso un lavoro di disoccultamento della fenomenologia implicita nella tradizione analitica anglosassone nell'orizzonte di un approccio non dicotomico al linguaggio in cui il sé si dice—, hanno lo scopo, di mostrare, da un lato, l'irriducibilità del sé ad un'ontologia dell'evento o degli "stati di cose" e, dall'altro, l'emergere di un'autodesignazione in cui il *sé* si attesta come *soggetto capace*, è con l'emergere della questione della temporalità dell'*agire* e dell'*agente* che prende avvio la parte propositiva di questa nuova esplorazione ermeneutica regolata dal problema dell'*identità personale*.

Riprendendo le analisi sull'*identità narrativa* svolte in *Tempo e racconto III*, come momento strategico di inversione del movimento descrittivo-fattuale in quello prescrittivo-valoriale, la distinzione tra un'identità *idem* (medesimezza) e un'identità *ipse* (ipseità) e la loro dialettica di “ricoprimento” —illustrato dal *carattere*— e di “separazione” —illustrata dalla *promessa* come costanza a sé nel mantenersi—, raggiunge il duplice scopo di mostrare, da un lato, che l'intera tradizione *riduttrice* dell'identità si dirige verso l'unico polo dell'identità *idem* intesa come la stabilità di una struttura permanente e, dall'altro, di preservare l'appello della questione *chi?* in una densità disorientante in grado di riattivare la ricerca di nuove figure dell'identità.: anzitutto quella dell’*identità narrativa*.

Ed è in tale contesto che Ricoeur rimette al centro dell’attenzione il concetto di *elaborazione* come significato di fondo del trascendentale personale. Egli, infatti afferma: «*Elaborando* il racconto di una vita di cui non sono l’autore quanto all’esistenza, me ne faccio *coautore* quanto al *senso*»[79]. L’affermazione ci pare di capitale importanza allo stadio di avanzamento della nostra indagine. Tre ci sembrano i termini fondamentali in questa

[79] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 255.

asserzione che vanno evidenziati in sede di ricognizione. Anzitutto il termine *elaborazione* che, come non abbiamo cessato di vedere, costituisce il catalizzatore di una verità ermeneuticamente intesa come mediazione tra orizzonte di senso e situazione vissuta[80]; in secondo luogo, il termine *coautore* che richiama il ruolo attivo, benché finito, che in questa ermeneutica è assegnato al soggetto nella prospettiva di quella partecipazione alla dinamica e prospettica creazione del senso nel cui orizzonte siamo consegnati; infine, questa centratura sul *senso* che è un po' il baricentro attorno a cui ruota tutta l'espressione in esame.

Tale termine ricapitola tutto l'itinerario di evoluzione della logica ermeneutica, incluso l'essenziale passaggio husserliano e, quindi, la sempre viva esigenza metodica, la connessa stratificazione di livelli della sua articolazione in grado di includere un essenziale momento speculativo. Come si è cercato di mostrare, tutti questi momenti sono da ritenersi interni alla "quadratura" ermeneutica. Modificando leggermente l'ordine in cui i termini compaiono in questa espressione ricoeuriana si potrebbe dire che *il modo in cui partecipo* ("sono *coautore*") *alla creazione universalmente fungente del senso* (di un senso che non costituisco) *è un essenziale essere attivo-passivo nell'elaborazione*. Elaborare il senso significa, in tal modo, elaborare il *proprio* senso ovvero il senso della propria esistenza (e viceversa) secondo i tracciati personali, interpersonali e comunitari della sua evoluzione e secondo livelli di universalità via via più inglobanti ed espansivi. Si reimpone, quindi, ad un più alto livello di maturazione teorica, quel nuovo senso del trascendentale, come "modo di *elaborazione* del sapere di sé e modo di essere in tale *elaborazione*", che si era profilato fin da *Le conflit des interprétations*[81].

---

[80] A questo proposito Daniella Iannotta ha parlato di invenzione di sé da parte del soggetto: «la scoperta di sé diventa, allora, "invenzione di sé" a partire dall'altro» (D. IANNOTTA, *Dal Cogito al sé. Il progetto ermeneutico di Paul Ricoeur*, "Per la filosofia", VII, 22, 1991, p. 81).

[81] Antonio Pieretti ha colto con grande efficacia questo passaggio essenziale che costituisce l'elemento peculiare di un approccio ermeneutico alla realtà personale. «la riconquista del *Cogito* nella sua integralità avviene, oltre che attraverso l'appropriazione "del senso del corpo come sorgente di motivi, come fascio di poteri e anche come natura necessaria" [...] anche e soprattutto attraverso la scoperta della sua struttura di essere-al-mondo, di cui l'essere corpo è soltanto un'articolazione [...] Il privilegio della riflessione così si rivela privo di fondamento; al suo posto subentrano la comprensione e l'esplicitazione, in quanto non sono forme di conscenza, ma modi di essere» (cfr. A. PIERETTI, *Ricoeur: la fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario*, Saggio introduttivo a P. RICOEUR, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, tr. it. a c. di A Pieretti, Milano Jaca Book 1986, p. 27). Nello stesso senso vanno le seguenti considerazioni del medesimo autore, che chiariscono ulteriormente il senso del nostro concetto di *elaborazione di sé*: «In tal modo —osserva Pieretti— favorisce [*scil*.: l'analisi riflessiva intesa come riflessione concreta] la costituzione del sé da parte dell'interprete, perché non è fine a se stessa, bensì "media il rapporto a se stesso di un soggetto che non trova nel corto circuito della coscienza immediata il senso della propria vita" [...]. Così l'interpretazione, nel suo aspetto riflessivo, fa tutt'uno con "l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere" [...] Così l'interpretazione al livello riflessivo, secondo Ricoeur, oltre a mirare all'io attraverso la ricostruzione creativa delle significazioni in cui si estrinseca, elimina pure la falsa coscienza di sé, esplicandosi come una sorta di confessione. Si eleva pertanto effettivamente all'individuazione delle condizioni che possono permettere all'io di appropriarsi. Certamente però questo non si coglie nella sua aseità, giacché resta *implicato nel movimento dell'interpretazione*, e quindi come io che si dispiega, che si estrinseca in attività simboliche. Si appropria di sé in situazione esistenziale, vale a dire nella tensione stessa con cui cerca di realizzarsi» (A. PIERETTI, *L'io come persona in*

E non è un caso che il concetto di *elaborazione*, in quanto *focus* dell'*intuizione personologica*, già totalmente *in nuce* nel concetto di intenzionalità, abbia trovato, in termini di sviluppo, condensazione normativa in quello che Antonio Pavan chiama *Grundnorm* della tavola dei diritti umani desumibile dalle varie carte. «Non è un caso —osserva Pavan— [...], che il diritto-sintesi più alto che i diritti umani mettono in campo e attorno a cui si compendiano, sia riconoscibile nel *diritto allo sviluppo*. Forse l'intero corpo dei diritti umani è una implementazione articolata per campi (diritti civili, culturali, sociali ed economici, ecc.) e circostanziata (bambini, donne, rifugiati, ecc.) dell'inalienabile *apertura* riconosciuta nell'uomo e che il diritto allo sviluppo non fa che positivizzare»[82]. Altrettanto rilevante risulta la definizione del concetto di sviluppo, avanzata in tale contesto da Pavan, che riconduce immediatamente ai concetti di crisi e impegno (ovvero di *appartenenza* e *distanziazione* ovvero, infine, di *ipse* e *idem*) costitutivi dell'esperienza personale secondo le indicazioni di Ricoeur. «Sviluppo —afferma Pavan— è idea che include questo duplice riferimento: l'*apertura* dell'umano da una parte, la *prospettiva* che dà ancoraggio e orienta questo aprirsi dall'altra»[83].

Ora, l'*identità narrativa* è, per l'appunto, quell'identità a cui si può accedere mediante tale elaborazione di sé, conformemente alla stessa struttura del sé che si lascia fenomenologicamente descrivere come dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* o, se si preferisce, attraverso la dialettica dell'*impegno* e della *crisi*. È proprio tale intrinseca mediatività che determina il carattere simbolico-ermeneutico del concetto di identità narrativa. Il che viene puntualmente ribadito da Ricoeur: «Sembrava dunque plausibile ritenere valida la seguente catena di asserzioni: la comprensione di sé è una interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione; facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie»[84]. E ancora: «La vera natura dell'identità narrativa, a mio avviso, si rivela soltanto nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza. In tal senso, quest'ultima rappresenta il contributo principale della teoria narrativa alla costituzione del sé»[85]. Dire che il sé si costituisce narrativamente, significa dire che il sé si costituisce

---

Ricoeur, "Idee", II, 5/6, 1987, pp. 56-57).

[82] A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a c. di A . Pavan, Bologna, Il Mulino 2003, pp. 498-99.

[83] Ivi, p. 543.

[84] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 202.

[85] Ivi, p. 231.

interpretandosi attraverso l'*elaborazione* anzitutto narrativa della propria esperienza[86].

In tale nucleo teorico, a ben guardare, può trovare ricapitolazione tutta l'ermeneutica del sé: io ho un'identità narrativa, ovvero un sé raccontato, in quanto agisco (-soffro), in quanto parlo, in quanto mi prendo cura di me stesso nella responsabilità verso me stesso. Ciascuno di questi atti è intessuto, a sua volta, di molteplici indici di alterità. È tutto questo a restituire, nell'idea di identità narrativa, il senso di un'identità complessa che ricollega questa nozione alla giovanile ambizione di ricostruzione del *cogito integrale*.

Se si guarda, poi, all'apporto di chiarificazione che, su un piano speculativo è offerto dall'introduzione dell'identità narrativa, come *medium* tra *ipse* e *idem*, si trova un'ulteriore conferma della nostra caratterizzazione della polarizzazione di questi due indici strutturali del processo identitario. Scrive, infatti, Ricoeur: «la tesi dell'identità che Parfit chiama non riduzionistica, più che un rincalzo ne riceve un completo rimaneggiamento»[87]. A tale proposito, va, anzitutto, ricordato che la tesi non riduzionistica era, secondo Parfit, quella che stabiliva un nucleo separato oltre le *idem*tificazioni. Ora, c'è da chiedersi in che cosa consista tale "rimaneggiamento" della tesi non riduzionistica. In questo: che l'identità narrativa è non riduzionistica in un senso ben più radicale, in quanto non si porta sul versante di un elemento che si isoli dal suo altro (le molteplici effettive esperienze o tratti identitari *idem*tificanti), ma che si dialettizza, ovvero che si media con esso irresolubilmente. Infatti : «la persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* "esperienze"»[88]. Essa non è, però, neppure riducibile alla sommatoria di esse; piuttosto: «essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata [...] Bisogna, ora, inscrivere questa dialettica di concordanza discordante del personaggio nella dialettica della medesimezza e dell'ipseità»[89].

Ancora una volta, i tracciati categoriali esprimono, più che l'asseverazione concettuale, l'intensificazione della domanda, come risulta evidente nell'esito problematico di questa nuova avventura della riflessione, in cui il sé (*ipse*), perduto ogni supporto della medesimezza, è sospeso alla nudità di una domanda —*chi?*— che la dilazione della risposta fa correre sul filo

[86] Mi sembra che anche Augieri abbia colto il significato dell'identità narrativa in termini di elaborazione quando osserva: «L'"intelligenza narrativa" va oltre la 'mimesi', oltrepassa la logica 'morfologica' degli eventi e delle 'funzioni' e diventa *costruzione semantico-ermeneutica dell'identità del soggetto* (narratore-personaggio), che agisce, dialoga e racconta all'interno di una cultura, compresa dalla narrazione come identità temporale e come esperienza di un 'fare' comunicativo» (C. A. AUGIERI, *Sono, dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palermo, Palumbo 1993, p. 38; corsivo nostro) per cui «se la vita è l'insieme molteplice delle possibilità dell'*io posso*, la narrativa è *il laboratorio* in cui l'*io sono* può sperimentare l''indefinito' dell'esperienza, oltre i limiti stessi del reale, fino al libero gioco dell'immaginazione» (ivi, p. 99; corsivo nostro).
[87] Ivi, p. 239.
[88] *Ibid.*
[89] Ivi, pp. 239-40.

di una dissoluzione irrimediabile e il cui senso può essere mantenuto e preservato solo dall'appello di un'*altra domanda* proveniente da *altrove* o dal *qui* e *ora* di un'*alterità* più prossima: istanza estrema in grado di tradurre la domanda nella risposta: *eccomi!* "Eccoci noi uomini agenti e sofferenti!": ricapitolazione di un'avventura intellettuale e di una situazione epocale, in cui al tramontare delle ragioni dell'esistenza nella laboriosa insonnia di un'esistenza totalmente razionalizzata, si può solo rispondere dall'alba in cui risuona —debole eco— la voce dell'impegno. È nella fragilità di questa *attestazione*, in cui il sé si mostra, più di quanto non dimostri —giusta l'intuizione di Landsberg—, che l'*attitudine* rinnova il suo slancio etico nel deserto della ragione fondatrice, indicando nella *radura* di una ragione pratica—cui conviene una *logica del probabile e del verosimile* contro i rischi della tentazione kantiana di ridurre il pratico al modello epistemico della ragione teorica— l'ineludibile attraversamento in direzione di un'*ontologia* soltanto *promessa*.

Svolgendo questa indicazione, il tripode etico delineato in *Soi même comme un autre — la prospettiva della vita buona, con e per l'altro, all'interno di istituzioni giuste*—[90], mentre integra, piuttosto che smentire, l'etica a due poli prospettata da Mounier, dà compimento ad un'esigenza etica che percorre e permea interamente la riflessione ricoeuriana e le cui polarità costitutive vanno colte, in primo luogo, nel carattere derivato della norma rispetto all'apertura originaria della libertà alla totalità del suo compimento (felicità); in secondo luogo, nella dimensione intersoggettiva che nella *reciprocità* dell'*amicizia*, del *rispetto* e dell'*equità* replica tanto alle derive solipsistiche di un *ego* costituente (Husserl) quanto alla diluizione del sé come ostaggio del *volto* altrui (Lévinas); e, infine, nell'accoglimento dell'*istanza istituzionale* come estensione della reciprocità del faccia a faccia a quel "tu senza volto" che è il *ciascuno* e come ambito di mediazione dei conflitti pratici in cui si rilanciano, nella prospettiva di un agire sensato (*Sittlichkeit*), le ragioni di una *phrònesis* autenticamente critica[91].

Tali esigenze vengono articolate nell'architettonica intersezione di un piano orizzontale scandito dalla triade *sé, prossimo, ciascuno* e da uno verticale che segue la gerarchia del *buono* dell'*obbligatorio* e della *saggezza pratica*.

Questi sviluppi etici trovano un prolungamento nelle indagini sulla sfera giuridica,

[90] In conformità all'orizzonte etico globale in cui la riflessione ricoeuriana si svolge e al significato da noi conferito alla fondamentale strutturazione della soggettività in essa fungente in termini di *elaborazione di sé*, avanziamo questa ipotesi di "traduzione" del tripode ricoeuriano: *elaborazione di sé, con, attraverso e a favore dell'altro, in vista della costituzione di sfere di coesistenza progressivamente orientate all'idea di giustizia*.

[91] Sul tema dell'intersoggettività in relazione alle questioni etiche si vedano: F. CIARAMELLI, *Ipseità, alterità e pluralità. Note sull'ultimo Ricoeur*, "aut-aut", 242, 1991, pp. 91-103; A. DA RE, *Sujet, alterité et visée de la "vie bonne". Note sur le dernier ouvrage de Paul Ricoeur*, "Notes et documents. Institut international J. Maritain", n. 33-34, 1992, pp. 52-65; F. MONCADA, *Etica e intersoggettività. Riflessioni su «Soi-même comme un autre» di Paul Ricoeur*, "Archivio di Filosofia", 1992, pp. 557-574.

svolte nei due volumi su *Le juste* (*Le juste*, 1995; *Le juste 2*, 2001)[92] in cui Ricoeur, a partire da una originaria precomprensione dell'*ingiusto* —in cui l'*indignazione* è traccia dell'*intollerabile* dell'attitudine[93]— è alla ricerca di un cammino tra etico e giuridico che abbia come baricentro l'intera densità pratica e *alethica* dell'idea di *giustizia*, colta come punto di articolazione di «un sé che si pone e di una norma che si impone» e in grado di risalire alle sorgenti di un'*etica fondamentale* radicata nel *desiderio ragionevole* e di dispiegarsi in direzione delle *etiche regionali* all'insegna di un'estensione del giudizio pratico in situazione agli ambiti medico, giuridico e ambientale, in cui si esercita l'ambivalente capacità di agire della persona responsabile.

La ripresa dell'indicazione di M. Walzer circa la molteplicità delle *sfere di giustizia*, risulta coerente con la realtà plurale e plurirelazionale del soggetto personale. In questo stesso quadro si collocano il problema dei *diritti umani* e quello dell'*intercultura* che in *Soi même comme un autre* trovano una tematica congiunzione. In effetti, sebbene Ricoeur non le abbia dedicato opere specifiche, la problematica *interculturale* è istanza che attraversa la sua riflessione fin da *Finitude et culpabilité*, in cui l'indicazione del limite della tradizione greca ed ebraica entro la quale situava il proprio contributo, era espressione di un'esigenza di integrazione e di apertura nei confronti delle tradizioni culturali *altre* che proprio il tema dei diritti umani —nell'intreccio di etico, giuridico ed economico— rende quantomai urgente e attuale. In tal senso, il concetto di "comprensione *attraverso* la distanza" unito a quello di *hospitalité langagière* che, attraverso il riconoscimento della diversità dell'*altro* parlante, *rende giustizia* alla *distanza* tra i linguaggi umani, possono costituire la chiave d'accesso all'elaborazione di una *metodica* della *coscienza interculturale*: sfida ed opportunità per la personologia di oggi e di domani.

Dall'attraversamento del campo pratico si raggiunge la fiducia (*confiance*) nelle possibilità della storia, attraverso la fiducia nella possibilità di agire in sé, con l'altro e nelle istituzioni: posta in gioco essenziale dell'impresa ricoeuriana. Nell'appello dell'*alterità* costitutivo dell'ipseità, l'orizzonte personale si dilata ad un livello storico e, in un certo senso, *cosmico*: qui è l'intero orizzonte storico —nella tensione tra spazio d'esperienza e orizzonte

[92] Cfr. P. RICOEUR., *Le Juste*, Paris, Éd. Esprit 1995; *Il giusto*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Torino, SEI 1998; Id., *Le juste 2*, Paris, Éd. Esprit 2001.

[93] «Richiamando i ricordi d'infanzia, intenzionalmente nomino l'ingiusto prima del giusto [...] Il nostro primo ingresso nella regione del diritto non è stato forse segnato dal grido : "È ingiusto!"? È il grido della *indignazione*, la cui perspicacia è talvolta stupefacente, se misurata all'ampiezza delle nostre esitazioni di adulti quando veniamo intimati a pronunciarci sul giusto in termini positivi. L'indignazione di fronte all'ingiusto, supera di gran lunga quelle che John Rawls chiama "convinzioni ponderate", il cui concorso non può essere rifiutato da nessuna teoria della giustizia» (Id., *Il giusto*, tr. it. cit., p. 6).

d'attesa— che mi interpella nella *memoria* dovuta alle vittime[94] e nella *responsabilità* verso le generazioni future, entrambe radicate nell'impegno al triplice livello del *proprio*, del *prossimo* e del *collettivo*.

* * *

Io posso, io voglio, cogito totalmente interpretato, soggetto capace: l'arco categoriale si dilata ma non si compie, né può trovare sintesi in una figura unitaria. I sentieri percorsi nell'orizzonte dell'*attitude personne* non conducono all'elaborazione di un *corpus* completo di categorie, né tantomeno, alla categoria delle categorie, come accade in Weil. Tutt'al più si può giungere ad un *Canone della ragione ermeneutica*, cioè ad un *corpus* di proposizioni di cui è stato possibile mostrare la legittimità epistemologica, ossia che, in un senso trascendentale, sono state dedotte proprio attraverso lo sviluppo dell'arco categoriale.

Così, ogni territorio in cui si svolgono i molteplici *détours* ricoeuriani sono costituiti da un'intima tensione dialettica che le strutture di mediazione non sono in grado di ridurre o risolvere, ma soltanto di esplorare ed elaborare. È questa la funzione del *simbolo*, tra eidetica ed empirica, nell'ambito del progetto giovanile di esplorazione antropologica; è questa la funzione dell'*escatologia* tra *archeologia* e *teleologia* all'interno della "fenomenologia della coscienza"; è questo, naturalmente, il ruolo dell'*appropriazione davanti al testo* rispetto alla dialettica di *appartenenza* e *distanziazione* che definisce l'intero "territorio ermeneutico"; e, ancora, è questo il ruolo dell'*identità narrativa* (elaborazione di sé) rispetto alla dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* che costituisce l'"ermeneutica del sé"; e, infine, dell'*azione simbolica* rispetto a *ideologia* e *utopia* nella prospettiva di una rinnovata "teoria della prassi". Né si può ormai evitare di vedere come queste dialettiche corrispondano a quella matrice originaria che è data dalla comprensione della struttura dell'*attitude-personne* tesa tra *crisi* e *impegno*. Ciascuna di queste strutture di mediazione ha la precisa funzione di mantenere lo stato tensivo della dialettica evidenziata e di fungere, al tempo stesso, da suo principio di intelligibilità. Esse fondano per dir così il terreno travagliato da queste dialettiche e, in tal senso, esse sono categorie trascendentali: giustificano, deducendolo trascendentalmente, cioè rendendolo disponibile, un certo ambito di oggettività ossia un campo di esplorazione-elaborazione di sé. Se questi ambiti sono le regioni dell'esplorazione della struttura pluridimensionale dell'*attitude-personne*, i concetti mediatori ne costituiscono, per dir così l'anima categoriale.

Non si dà, quindi il problema di una deduzione della categoria-attitudine, all'interno di una categoria successiva che le si opponga e che, opponendolesi, la ponga, ponendo se stessa, in quanto la stessa *attitudine* ha subito una radicale trasfigurazione. Essere attitudine, per la

[94] Su questo tema si veda Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil 2000; *La memoria, la storia, l'oblio*, tr.

persona, significa essere costantemente alla ricerca del proprio concetto, della propria categoria. In tal modo, anziché costituirsi come possibilità che si adempie in categoria, essa diventa lo sfondo entro cui elaborare un *diagramma categoriale* mai coincidente con la forza campo —*desiderio d'essere* e *sforzo di esistere*— resa attiva dall'attitudine.

Anche questi esiti della nostra interpretazione dell'itinerario ricoeuriano, ci sembrano congruenti con l'autonoma tematizzazione che, della struttura della realtà personale, offre Antonio Pavan: «La persona —egli scrive— è la verità delle forme dell'umano; [...]. Ciò che la forma adempie nell'ordine della strutturazione, la persona adempie nell'ordine della generazione dell'umano. Cosicchè c'è un paradosso che sta al cuore della vita personale e che l'approccio genetico delle forme assume "francamente" facendone il proprio motore di ricerca: è il paradosso per cui la persona, destata a sé nella forma e generatrice nella sua intenzionalità di forme, in realtà non è ordinata ad alcuna forma particolare, ma ad altra persona; la pienezza dell'intenzionalità personale è personale, perché la pienezza di un essere costituito nell'intenzionalità è l'intenzionalità stessa [...] Questo non dispensa evidentemente dalle forme che dicono l'uomo *fatto*; ma apre questo dire all'uomo in quanto *essere-che-si-fa*»[95].

D'altra parte, anche parlare di fondazione etica piuttosto che ontologica della persona, risulta improprio, in quanto la *persona-attitudine* è il campo integrale e mai totalizzabile di elaborazione della ricerca in cui essa *si* cerca. Di dimensione etica si può parlare, solo se, oltre i confini della *petite éthique*, si allarga lo sguardo a cogliere l'eticità insita nell'intero percorso ricoeuriano. Tale *grande éthique* è, spinozianamente, l'intero processo della ricerca filosofica come "storia esemplare del desiderio di essere" cioè di quell'aspirazione in cui l'attitudine consiste. Scrive Ricoeur: «L'accento etico messo sulla riflessione non è una limitazione, se prendiamo la nozione di etica nel suo senso largo, quello di Spinoza, quando chiama 'etica' il processo completo della filosofia»[96].

---

it. a c di D. Iannotta, Milano Raffaello Cortina Editore 2003.

[95] A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit. , p. 491.

[96] Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., p. 344. Su questo stesso tema si legga anche il seguente brano tratto dal saggio su Freud: «La filosofia è etica nella misura in cui conduce dall'alienazione alla libertà e alla beatitudine; in Spinoza, tale conversione è raggiunta quando la conoscenza di sé è resa eguale alla conoscenza dell'unica sostanza; ma, nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto, questo progresso speculativo ha una significazione etica. La filosofia è etica, ma l'etica non è puramente morale. Adottando quest'uso spinoziano del termine etica, dobbiamo dire che la riflessione è etica prima di diventare una critica della moralità. Il suo scopo è di cogliere l'Ego nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio di essere. È qui che una filosofia riflessiva ritrova e forse salva l'idea platonica che la fonte della conoscenza è essa stessa *Eros*, desiderio, amore, o l'idea spinoziana per cui è *conatus*, sforzo. Questo sforzo è un desiderio, giacché non è mai soddisfatto; giacché è la posizione affermativa di un essere singolare e non semplicemente una mancanza d'essere, questo desiderio è uno sforzo. Sforzo e desiderio sono i due aspetti della posizione del "Sé" nella prima verità, *io sono*» (Id., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. cit., p. 62). Per una discussione intorno al significato etico della filosofia ricoeuriana, nel senso qui indicato si vedano A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur* (I-II), "Teologia", XVIII, 3, 1993 pp. 283-318 (I); XVIII, 4, 1993, pp. 331-

Leggere l'intero dell'esperienza a partire dall'integralità della persona è la sfida e il rischio di una *personologia* per la quale c'è esperienza solo per una persona che in essa si cerca e questa esperienza è la persona stessa. Lo sganciamento dell'attitudine da un sistema categoriale unico ed esaustivo, crea un unico orizzonte globale che non consente alcuna totalizzazione, perché rende impossibile l'oltrepassamento dell'attitudine stessa in una dislocazione concettuale che la risolva. L'elaborazione, quindi, anziché risoluzione, diventa costante e progressiva *complicazione entro sé*, descrivendo un movimento a spirale che indica l'intrascendibilità di un movimento aperturale. Al cerchio chiuso della riflessione, si sostituisce la circolazione di un pensiero che resta costantemente aperto: al suo interno, in direzione delle sfere di senso esplorate nel caleidoscopico policentrismo dei suoi decentramenti, e al suo esterno, in quanto pensiero che non esclude ma che legittima, si lascia istruire e alimenta prospettive differenti nell'orizzonte di una dia-*logica* autenticamente *dialogale*.

4.3.5 La persona come radice non assoluta di una "filosofia senza Assoluto".

Chiarito il senso di una comprensione etica dell'esperienza personale, resta da vedere se la sua apertura dialogica verso l'interno e l'esterno sia anche apertura in direzione di un'*ulteriorità* o non si risolva in un movimento centripeto in cui ogni *oltre* venga rinviato all'inesauribilità del processo in cui costantemente si attua derealizzandosi. La prospettiva di un'ontologia sempre e soltanto promessa sembra, infatti, espressione di un itinerario che tende a chiudersi nell'orizzonte pratico come campo di elaborazione di una *libertà solo umana*.

In ciò pare risiedere il "nodo gordiano" —paradosso e scandalo— di una filosofia che non ha mai misconosciuto le proprie radici e le proprie sorgenti di investigazione. La questione dev'essere, tuttavia, circoscritta, distinguendo la prospettiva di un'*ontologia assente* —respinta, svuotata di senso o ridotta— da quella di un'*ontologia indiretta*, *militante* e *spezzata*: espressione che, mentre svolge un'essenziale funzione terapeutica nei confronti di patologiche nostalgie ontologistiche, mettendoci di fronte al senso *attuale* —epocale e quotidiano— dell'appello ontologico, pone il problema di chiarire implicazioni e significato di una *filosofia senza assoluto*, secondo l'espressione di Pierre Thévenaz che Ricoeur ama citare[97].

Ciò appare evidente dall'andamento dell'esplorazione ontologica svolta nell'ultimo studio di *Soi même comme un autre*, in cui, come si è visto, Ricoeur cerca di articolare, su un'ontologia dell'essere come atto potente (l'*energheia-dynamis* aristotelica) che si mantiene

370 (II); F. CIARAMELLI, *La tensione etica del pensiero di Ricoeur*, "Per la filosofia", n. 23, 1991, pp. 50-63.

[97] «La mia cura, mai attenuata, di non mescolare i generi, mi ha piuttosto avvicinato alla concezione di una filosofia senza assoluto, che io vedevo difesa dal mio compianto amico Pierre Thévenaz, il quale la riteneva come l'espressione tipica di una filosofia protestante» (P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 37).

nel proprio sforzo (il *conatus* spinoziano), la dialettica platonica del medesimo e dell'altro da cui emergono le figure dell'*alterità* (il corpo proprio, l'altro da sé e la coscienza morale) che frequentano la dimora dell'*ipseità*. Con ciò Ricoeur è alla ricerca di un cammino alternativo sia rispetto al *sostanzialismo* di matrice tanto realistica quanto idealistica —per il quale la sostanza è altrettanto soggetto nella mediazione totale dell'autoriflessione—, sia del *prospettivismo* in cui ultimamente si estenua ogni visione riduttivamente processualistica e acriticamente relativistica della realtà.

Tuttavia, è proprio sull'interpretazione dell'origine della "voce della coscienza", come si è precedentemente osservato, che la riflessione resta sospesa ad un destino di indecisione: *«Dio presente? Dio assente?...*». Con tali perplessità, tuttavia, Ricoeur non approda all'assenza di un'ontologia il cui orizzonte, al contrario, va reperito nello stesso dispiegarsi dell'itinerario ermeneutico, oltre che in una serie di riprese tematiche intese come proiezioni a partire dagli esiti di tale itinerario, quanto, piuttosto, alla difficoltà di articolare queste proiezioni ontologiche con la possibilità di “dire Dio”, dopo aver mostrato la possibilità del “dire persona”. In definitiva, è di fronte a questa possibilità che Ricoeur, dopo che gli entusiasmi giovanili per una *Poetica della volontà* gli si erano rivelati come un “sentiero interrotto”, ha finito sempre più col ritrarsi, accentuando quell'esigenza di autonomia del discorso filosofico rispetto ad una fede che non cessa, comunque, di alimentarlo e orientarlo: paradosso o, forse, mistero che una filosofia dei limiti può soltanto chiarire senza penetrare.

Eppure, proprio in quegli anni giovanili, Ricoeur era giunto a porre col massimo rigore il problema della coimplicazione del metafisico all’interno del suo progetto fenomenologico. Infatti, nel capitolo conclusivo di *Le volontaire et l’involontaire*, intitolato *Il cammino del consentimento*, Ricoeur affermava «In ogni caso, è chiaro che l'unità dell'uomo con se stesso e con il suo mondo non può essere integralmente compresa nei limiti di una descrizione del *Cogito*, che la fenomenologia stessa si trascende in una metafisica»[98]. Va osservato che quanto è qui detto della de-scrizione (inscrizione-elaborazione) vale per tutto ciò che verrà ad essere lo sviluppo della ricerca ricoeuriana, in quanto anche gli svolgimenti ermeneutici successivi non sono altro che lo sviluppo-dilatazione di ciò che è implicito nell’intenzione giovanile di fenomenologicamente descrivere l’esperienza integrale del *cogito*. Ora, nel brano in questione, Ricoeur suggerisce che tutto ciò non è sufficiente, che nello stesso *limite* costitutivo della fenomenologia c'è un implicito metafisico da far emergere. E continua: «Una psicologia della conciliazione, implicata essa stessa in una critica del dualismo, comprende già una teoria della colpa e una poetica della volontà».

[98] Id., *Il volontario e l’involontario*, tr. it. cit., p. 462.

E, con ciò, torniamo al 'segreto' della riflessione ricoeuriana, al suo mistero davvero più insondabile: perché tale "poetica" già da sempre inclusa non potrà mai trovare la luce? Perché Dio alla fine resta indicibile all'interno del discorso filosofico?[99] Qui il segreto della connessione che resta oscuro e non integrabile nel discorso se non in modo indiretto nel suo livello più basso, quello dell'esperienza viva e vissuta, rimanda al suo limite alto: quello dell'armonia dell'essere. La filosofia sembra che qui debba cedere inevitabilmente ad una mistica dell'esperienza pura, la descrizione e la comprensione alla grazia. Eppure proprio in ciò torna a rivelarsi nel modo più perentorio la 'classicità' dell'itinerario ricoeuriano, la sua radice per così dire metametodica, l'implicito metafisico del metodo. Una filosofia dei limiti trova la possibilità di "dire Dio" solo per la via indiretta della sua dialettica implicata. Tutto qui. A questo Ricoeur è senza dubbio arrivato. Il fatto è che non ha mai (e, anzi, sempre meno) considerato questa posizione, che è al tempo stesso una de-posizione e uno spossessamento radicale di una soggettività che si pretenda padrona del senso, come adeguato all'esigenza della Parola. Qui non è tanto in questione il Dio dei filosofi, ma il Dio della Promessa. Ora , nessuno strumento critico-dialettico o comunque, in senso lato, intellettuale o riflessivo potrà additare, né tantomeno surrogare la pienezza di tale Parola ricevuta ed accolta. La nostra riflessione si costituisce nel limite, e perciò essa è metafisica, ma proprio per questo la nostra è una riflessione esiliata, che può soltanto presagire la promessa[100].

---

[99] Su questo tema e, più in generale sui modi e la possibilità di "dire Dio" nel quadro della speculazione ricoeuriana, si possono vedere tra gli altri i seguenti contributi F. BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Padova, Messaggero 1999; B. HORT, *Une philosophie sans absolu*, "Revue de théologie et de philosophie", 120, 1988, pp. 353-358; M. GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1985; D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., pp. 49 e segg.; Id., *L'Amore difficile*, Roma, Edizioni Studium 1995; P. MASSET, *Que suis-je? qui suis-je? que sommes nous?. De Ricoeur à St. Jean de la Croix*, "Filosofia oggi", XV, 57, 1992, pp. 31-46; R. NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1980, pp. 80-107; T. NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité 1984; P. PELLECCHIA, *Discorso metaforico e discorso metafisico: Ricoeur*, "Aquinas" 2, maggio-agosto 1989, pp. 257-300; J. M. RWABILINDA, *Paul Ricoeur: le depassement de la subjectivité. De la critique du* Cogito *à la personne responsable*, (Extractorum ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Urbanianae), Urbaniana University Press, Roma 1992; F. SCHALOW, P. BOURGEOIS, *"Immagination, totality, ad transcendence*, in AA.VV., *International Studies in Philosophy*, Atlanta, Scholars Press 1990, Vol. XXII/1, pp. 59-71; J. SCHOUWEY, *De la possibilité d'une herméneutique philosophique de la religion. A propos d'un ouvrage de Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie, CXXVII, 1995, pp. 357-367; D. STEWART, *Le language de la transcendence*, "Bulletin de la Societé Americaine de Philosophie de Langue Française", III, 3, 1991, pp. 173-182.

[100] Troviamo delle singolari analogie tra questa concezione ricoeuriana di una "filosofia senza assoluto" e, tuttavia, aperta ai segni della trascendenza e la posizione di Jean Nabert. «Una filosofia senza assoluto —ebbe a chiarire Nabert— animata dall'idea dell'incondizionato, è destinata ad assumere la sensibilità della coscienza nei confronti dell'evento, ad intensificarla, ad aumentare la sua disponibilità ad un accoglimento più libero e senza riserve dell'inserzione nella storia di un evento capace di dare un senso alla storia» e ancora: «Il diritto di cercare nello storico, nell'avvenimento, l'immagine o l'espressione dell'assoluto, non può fondarsi che su una filosofia in cui l'assoluto è insieme affermazione e idea: affermazione con tutto ciò che essa comporta di atto del soggetto, idea con tutto ciò che essa comporta che sorpassa assolutamente le forze del soggetto individuale» (J. NABERT, *Le désir del Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne 1966, p. 222 e 280). Si leggano anche le seguenti considerazioni di Roberto Nebuloni su tali posizioni nabertiane: «Nabert si muove dunque in una prospettiva simile a quella già un

Ricoeur, infatti, osserva: «questo trascendimento della descrizione [...] non è un disvelamento, come se la descrizione *contenesse* la soluzione dei problemi metafisici. Si tratta di un movimento di approfondimento in cui appare qualcosa di nuovo. Questo approfondimento del Sé è proprio un aspetto di quella riflessione di secondo grado che, secondo Gabriel Marcel, è più una *ricostruzione* che una critica»; questo «comporta una *salto* dall'esistenza alla Trascendenza [...] Ma se questo salto appare a colui che non lo compie qualcosa di arbitrario e ulteriore, per colui che lo fa emerge ormai inseparabile dal senso stesso che prende *di rimbalzo* la soggettività. *Con un solo movimento si determina una filosofia del soggetto ed una filosofia della Trascendenza, che in ultima analisi è la filosofia dei limiti dell'uomo*»[101].

Infatti, la "dialettica del limite" su cui tanto abbiamo insistito, in quanto impossibilità di trascendere il trascendimento, in cui si chiarisce metaproblematicamente l'essenziale inclusione del problema nell'atto che lo pone, è ad un tempo mantenimento costante del problema e impossibilità di risolverlo in se stesso togliendolo o assolutizzandolo. Questa dialettica, a sua volta, esiste in una tensione interna all'opera, evidenziata, in primo luogo, da molte scelte ricoeuriane —la fede come alimento della riflessione e l'autonomia di questa rispetto a quella; una filosofia che si nutre della densità profonda dell'attitudine-persona, ma che non si può chiudere nè in autoposizione né in sintesi metafisica—, e, secondariamente, nell'*antifasi* stessa che sembra inerire alla comprensione linguistica in quanto, da un lato, gli estremi confini del linguaggio non coincidono più con la "parola ultima" e, dall'altro, in ogni tentativo di superare l'orizzonte linguistico, si viene irrimediabilmente risospinti all'interno di esso.

In ciò, il carattere linguistico dell'esperienza dispiega, al proprio interno, una sottile dialettica che, se da un lato non può non esprimersi, di nuovo, entro il linguaggio, dall'altro, rimanda oltre esso. È il cammino tra l'enigmaticità del linguaggio umano e la pienezza del linguaggio della Grazia che la riflessione può cogliere solo e sempre al limite, senza mai riuscire ad attraversarlo.

---

tempo praticata da Kant, cioè quella di ridurre le pretese della ragione (dichiarando impossibile la metafisica, ma salvando così la possibilità della fede [...] Perciò una filosofia senza assoluto trascendente è più pronta a cogliere l'evento [...] Perciò una "concezione critica" dell'assoluto, congiunta con una "filosofia tetica" del predicato dovrebbe, a detta di Nabert, attribuire alla fede storica fondata sulla testimonianza tutto il suo significato, senza sospenderla ad una affermazione che sorpassa radicalmente ciò che la coscienza è in diritto di assicurare con le sole "possibilità della natura umana" [...] Così la riflessione può solo fondare e giustificare il *desiderio di Dio*, ma non può mai approdare a quella presenza che l'esaudirebbe» (R. NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1980, pp. 87-88).

[101] P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, tr. it. cit., p. 463. «Il nostro fine —continua Ricoeur— è quello di mostrare come a partire da questa filosofia della Trascendenza, la filosofia della soggettività trova compimento come dottrina della *conciliazione*. Ma mostrando —più che dimostrando— questo compimento leggiamo come a rovescio tale filosofia della Trascendenza che fa irruzione dall'alto verso il basso. Leggendola così dal basso in alto, scopriremo la *risposta* della soggettività ad un appello o ad una presa che la supera» (ivi, pp. 463-64).

Questa filosofia della persona, proprio in quanto *filosofia*, non può *dire* Dio ma in essa si sviluppa una circolarità aperta allo spazio in cui tale nome sia dicibile o, meglio *ascoltabile*: la *fede*. È proprio per preservare tale spazio di dicibilità che il limite non può essere trasgredito: indice del momento critico in cui il discorso non può che sospendersi, ma solo per tornare alle sorgenti della propria rigenerazione. La tensione, alla fine, rimane come cifra di una riflessione che non rifiuta, né pretende di dimostrare conclusivamente, ma accoglie e persevera nel proprio sforzo: *attestation* come costanza nell'*attitude-personne*!

Capitolo V

DALLA PERSONA AL PERSONALISMO. MOUNIER "CRITICO" DI RICOEUR: PER UNA LETTURA "INTEMPESTIVA" E PARADOSSALE DELL'OPERA RICOEURIANA

Premessa

Che Mounier abbia inciso sulla formazione e sullo sviluppo del pensiero ricoeuriano è un fatto su cui, credo, si possano avere poche esitazioni. Ricoeur stesso nella sua autobiografia intellettuale, ricorda Mounier tra le figure che contribuirono in modo decisivo a dare forma al suo progetto filosofico e lo fa in un modo che non lascia dubbi sulla singolarità e sull'intensità di quell'incontro e di quell'apporto.

Dopo aver ricordato come, nel suo progetto giovanile, esistenzialismo e fenomenologia si incontrassero significativamente nel segno di una "filosofia militante", Ricoeur osserva: «Militante: questo aggettivo, che aggiungo ora, mi dà l'occasione di dire qualche parola sull'influenza che ho ricevuto da *Emmanuel Mounier* e dalla rivista "Esprit" negli anni d'anteguerra. Il primo numero della rivista, pubblicato nell'ottobre del 1932, ostentava un fiero motto: "Rifare il Rinascimento". Nel 1936 doveva comparire *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Gli orientamenti filosofici e cristiani di Mounier mi erano familiari. La nozione di persona, cara a Mounier, trovava una articolazione filosofica, soltanto più tecnica se così posso dire, nei pensatori richiamati sopra. Il congiungimento fra persona e comunità, di contro, rappresentava un progresso inedito rispetto a quella sorta di riserva, che veniva incoraggiata dai filosofi di mestiere. Inoltre, alla sequela di Mounier apprendevo ad articolare le convinzioni spirituali con certe prese di posizione politiche, che erano rimaste fino allora giustapposte ai miei studi universitari e al mio impegno nei movimenti giovanili protestanti»[1].

Decisivi, qui, mi sembrano tre termini: il richiamo all'idea di persona; l'aggettivo "militante" riferito ad una precisa modalità di intendere l'impegno filosofico; e, infine, il termine "sequela" scelto per descrivere una relazione da discepolo a maestro. E se sui termini "persona" e "militante" avremo modo di tornare tra breve, vorrei soffermarmi un istante sul termine "sequela" (*Kyrielle*). Mi pare che la scelta di questo termine, altamente evocativo, sia dovuta alla precisa volontà del Nostro di esprimere la singolarità del magistero mounieriano e di sottolineare il significato affatto peculiare che la partecipazione all'avventura mounieriana ebbe per la sua formazione umana e intellettuale.

Certo non è difficile immaginare il misto di entusiasmo, di fascinazione e di speranze rigeneratrici che, subito dopo l'esperienza traumatica della guerra, deve aver suscitato, nel

[1] P. RICOEUR, *Riflession fatta*, tr. it. cit., pp. 28-29.

giovane Ricoeur, la partecipazione all'esperienza comunitaria di *Les Murs Blancs* a cui Mounier aveva dato vita a Châtenay-Malabry: luogo dell'ospitalità e dell'accoglienza, dell'incontro e del dialogo, laboratorio intellettuale e comunità "sperimentale", custode di un progetto vissuto nell'intreccio di esperienze e affetti, di drammi personali e di sfide culturali. Tanto viva dev'essere stata l'impressione destata da quella frequentazione che Ricoeur, come noto, alla fine degli anni '50, vorrà tornarvi per fissarvi la propria dimora.

Atmosfere, stati d'animo e risonanze affettive, quelle legate a Châtenay-Malabry, che si rendono percepibili nel denso saggio del 1950, scritto per commemorare il maestro e l'amico recentemente scomparso e intitolato *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*[2]. «Emmanuel Mounier —scriveva, allora, Ricoeur— a eu, comme nul de ceux qu'il a su rassembler le sens pluridimensionnel du thème de la personne. Mais il me semble que ce qui nous a attachés à lui, c'est quelque chose de plus secret qu'un thème à multiples faces — l'accord rare entre deux tonalités de la pensèe et de la vie: celle qu'il appelait lui-même la *force*, après les anciens moralistes chrétiens, ou encore la vertu d'*affrontement*— et la *générosité* ou l'*abondance* du coeur, qui corrige la crispation de la vertu de force par quelque chose de gracié et de gracieux; c'est ce subtil alliage d'une belle vertu "éthique" avec une belle vertu "poétique" qui faisait d'Emmanuel Mounier cet homme à la fois irréductible et offert»[3].

In questo stesso testo, che, certo, rivela la maturità di giudizio del giovane intellettuale, il senso della "sequela mounieriana", della partecipazione, cioè, ad un progetto che, d'un colpo, veniva a trasformare l'impegno filosofico in una esperienza totale di testimonianza e di servizio nella comunicazione e nella comunione, è già sorprendentemente portato a chiara definzione concettuale con l'essere interamente ricondotto alla natura stessa dell'esperienza "personalista", interpretata significativamente come "matrice filosofica" piuttosto che come edificio concettuale filosoficamente compiuto. In questo senso, la definizione del personalismo come "movimento messo in movimento dall'attitudine" o, come mi piace anche, dire come "movimento di movimenti", che viene prospettata nel già esaminato testo del 1983 (*Meurt le personnalisme revient la personne*) si trova già *in nuce* nelle intuizioni condensate nel saggio del '50.

Certamente, tutto questo non è che l'attestazione di un debito che Ricoeur non ha mai smentito e che, tuttavia, è sempre stato associato ad altre fonti di influenzamento e ad altre eredità altrettanto decisive nel determinare genesi e orientamenti di fondo del suo itinerario filosofico. Scrive, infatti, Ricoeur: «Se rifletto, facendo un passo indietro di mezzo secolo [...]

[2] Cfr. P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, «Esprit», XVIII, Dicembre 1950, n. 174; ora in Id., *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1955, pp. 103-140.
[3] Ivi, p. 140.

sugli influssi che riconosco di aver subito, sono grato di essere stato fin dall'inizio sollecitato da forze contrarie e fedeltà opposte: da una parte Gabriel Marcel al quale aggiungo Emmanuel Mounier; dall'altra Edmund Husserl. Da un lato, la ricerca *esistenziale*, con i temi dell'incarnazione, dell'impegno, del dialogo, dell'invocazione; dall'altro l'esigenza *riflessiva*»[4].

E, certo, anche volendo lasciare da parte gli altri molteplici incontri che hanno alimentato i *détours* ricoeuriani e di cui, in parte, abbiamo dato conto nel nostro lavoro, è fuor di dubbio che, in una ricognizione delle fonti di ispirazione che agirono profondamente nella genesi del pensiero ricoeuriano, accanto a Mounier occorrerebbe senz'altro collocare Marcel e Husserl.

Ora, quanto a Husserl, crediamo di avergli già tributato il giusto riconoscimento, sottolineando la sua essenzialità in questa genesi e dedicandogli un intero capito della prima parte. Quanto a Marcel, riconosciamo di buon grado che una riflessione sul rapporto tra Marcel e Ricoeur sarebbe almeno altrettanto interessante e feconda di quella che ci proponiamo di effetuare sul rapporto tra Ricoeur e Mounier. Come si può vedere, Ricoeur stesso sembra quasi sovrapporrre, sotto il titolo di "ricerca esistenziale" queste due linee di filiazione del suo pensiero. In questo senso, bisogna confessare che una più approfondita disamina dell'influsso di un Marcel, tanto spesso evocato nel corso di questo studio, quanto prontamente ricollocato sullo sfondo, costituisce una vera e propria lacuna della nostra indagine. Ma nel momento stesso in cui confessiamo questa lacuna, diciamo anche che ci sono buone ragioni, come vedremo tra breve, per aver privilegiato, tra le due fonti "esistenziali" del pensiero ricoeuriano, quella mounieriana.

Di qui, il primo problema che ci dobbiamo porre: in che modo giustificare il privilegio da noi accordato a Mounier rispetto alle altre riconosciute linee di filiazione della speculazione ricoeuriana? Ovvero, più in generale, per quali motivi, giunti a questo punto della nostra ricerca, sentiamo la necessità improrogabile di introdurre un più tematico confronto tra Ricoeur e Mounier?

Fondamentalmente per due ordini di ragioni: l'uno dipendente dal modo in cui ci si sono prospettati gli esiti della nostra ricerca; l'altro, connesso strettamente al precedente, emergente dall'attuale stato della ricerca sulla questione qui in esame, relativa ai rapporti tra i nostri due autori.

Quanto alla prima motivazione direi, anzitutto, che il confronto tra Ricoeur e Mounier

[4] P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni*, a.c. di A. Danese, Firenze, Edizioni Cultura della Pace 1994, p. 39.

ci si è imposto a partire dagli esiti a cui è approdata la nostra analisi. Dopo aver mostrato il funzionamento della *dialettica del sè* e il suo legame strutturale con il significato della *logica ermeneutica*, ci siamo interrogati circa le ascendenze filosofiche del *sè* ricoeuriano e, più in generale, dell'assetto dell'intera filosofia ricoeuriana. Il passaggio attraverso la tradizione riflessiva è stato, certamente, fecondo di spunti e ha stimolato importanti approfondimenti, ma è risultato deludente quanto alla conclusione a cui ci ha condotti: il *sè* ricoeuriano, infatti, ci si è presentato con tratti eccedenti ed eccentrici rispetto a quella tradizione e, questo, ci ha condotto alla conclusione che esso, pur continuando ad appartenerle, le appartiene, tuttavia, dalla latitudinalità di una distanza irrecusabile e torna a congiungersi con essa solo in modo antagonista e polemico. Sicchè ci è sembrato impossibile includervelo o aproblematicamente ridurvelo.

A questo punto, ci siamo chiesti se non fosse doveroso fermarsi qui, all'attestazione di questa irriducibilità o se, viceversa, non fosse possibile trovare, nella riflessione ricoeuriana e nelle tradizioni a cui, variamente, Ricoeur dice di fare riferimento, un'idea direttrice in grado di esprimere quell'eccedenza e quel prolungamento rispetto alla tradizione riflessiva. Un'idea, anzi, in grado di spiegare questi molteplici e difformi referenti della speculazione ricoeuriana e la sua stessa natura di pensiero itinerante a cui, come è stato osservato, sembra addirittura essere sottesa una certa vocazione "nomadistica" che si configura come ulteriore tratto ascrivibile ad un orientamento fondamentalmente antiriduttivo[5].

Tale ci è sembrata, a titolo di ipotesi, l'idea di persona. A partire da questa ipotesi, abbiamo cercato di verificare la congruenza tra la struttura del sè ricoeuriano —che peraltro è il modo in cui ultimamente si è prospettata al Nostro autore la sua giovanile prospettiva del *Cogito concreto*— e la sua tematizzazione dell'idea di persona quale è offerta anzitutto nel saggio dell'83. La verifica di tale simmetria ci ha consentito di legittimare la tesi secondo cui è proprio l'idea di persona a poter fungere da criterio di lettura più profondo, significativo ed inglobante per cercare di restituire una precisa collocazione storiografica e un'unitarietà problematico-progettuale (non certo un'unità sistematica) ai molteplici itinerari secondo cui si è venuta snodando, nell'arco di lunghi decenni, l'attività intellettuale del Nostro. Non si è certo trattato di preferire un termine ad un altro, quanto piuttosto di prendere coscienza che, come dice Ricoeur, non avrebbe senso congiungere ed opporre questi termini (io, soggetto, sè, individuo, persona, cogito) se ciascuno di essi non fosse la formulazione abbreviata di interi orientamenti di pensiero, di interi edifici filosofici e speculativi; se, per parlare con semplicità,

[5] L'espressione è di Olivier Mongin, nel suo *Paul Ricoeur*, in cui Ricoeur viene definito «Plus nomade, curieux et voyageur que bien des penseurs qui théorisent le nomadisme, et la "différence"» (cfr. O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil 1994, p. 21).

in essi non si fossero condensate e sedimentate delle appartenenze, delle tradizioni esprimenti *modi globali di pensare* il senso del mondo e degli uomini e, forse, modi globali *di essere* nel mondo e con gli uomini.

È a questo punto della nostra ricerca, nel tentativo di ricollocare questa idea nei contesti carichi di senso delle sue appartenenze, che ci si è imposta l'esigenza di questo attraversamento mounieriano.

Ora, il passaggio mounieriano ci si impone, antitutto, perché la tematizzazione ricoeuriana dell'idea di persona, che ci è sembrata in grado di fornire un criterio di orientamento per comprendere più a fondo il complesso itinerario del Nostro, e più determinatamente quella reciprocità tra *logica ermeneutica* e *dialettica del sè* che ne costituisce l'intima trama, è posta da Ricoeur stesso in intima e indissolubile correlazione col personalismo mounieriano. Non sarebbe difficile mostrare, sulla base dei testi, che ogni volta che questa idea viene evocata da Ricoeur, all'orizzonte si profila anche l'ombra di Mounier e dell'istanza personalista.

Di qui l'esigenza non procrastinabile di un confronto tra l'idea rioeuriana di persona e quella mounieriana e, ulteriormente, dal momento che, come si è detto, il termine persona sta, qui, ad indicare, in forma abbreviata, un orientamento globale del pensiero e dell'esistenza, senz'altro tra la filosofia ricoeuriana e quella mounieriana. Di qui, anche, il privilegio da noi accordato a Mounier rispetto ad un'altra fondamentale sorgente del pensiero del Nostro, qual è stata la speculazione marceliana. Un privilegio che Ricoeur stesso sembra autorizzare nel momento in cui riconduce all'influenza mounieriana quell'attenzione per il problemi di livello sovraindividuale (epocalità della crisi, questione del potere, rapporto tra comunità e istituzioni, ecc.) che hanno, poi, costituito uno dei poli più significativi della sua elaborazione filosofica. «Filosoficamente —afferma Ricoeur— Mounier si trova sulla linea di Gabriel Marcel. La diversità l'ho trovata nel fatto che Mounier congiunge la nozione di "persona" con quella di "comunità". Quindi vi è un orientamento piuttosto sul sociale, cosa di cui diffidava Marcel, più preoccupato delle dimensioni personali nel loro aspetto corporale e spirituale»[6].

In tal modo, Ricoeur viene a riconoscere a Mounier un'idea più ampia, pervasiva e inglobante di persona; infatti se i temi della vocazione, dell'incarnazione, sono comuni ai due autori, dal momento che «c'è un grande legame tra la nozione di "persona" in Mounier e la nozione di "soggetto incarnato" in Marcel»[7], d'altra parte, Mounier mostra una vocazione socio-politica che in Marcel tende a ritrarsi sullo sfondo[8]. D'altra parte, bisogna osservare che a

[6] P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni*, cit., p. 127.
[7] Ivi, p. 127.
[8] Di qui anche quel nesso indissolubile tra filosofia e impegno proprio dell'orientamento mounieriano: «Mounier

Marcel, Ricoeur ha dedicato due importanti lavori giovanili, fornendoci, in tal modo, precise indicazioni circa la sua recezione e valutazione di temi e problemi della speculazione marceliana, mentre la sua autocomprensione del suo rapporto con Mounier è, per lo più, consegnata ad articoli, brevi saggi e osservazioni sparse.

E, qui, veniamo al secondo motivo di interesse di un più attento e tematico confronto tra Mounier e Ricoeur. In effetti, gli stessi rilievi ricoeuriani circa il debito nei confronti di Mounier, se, da un lato, non lasciano dubbi circa l'incisività dell'influenza mounieriana, sono altrettanto responsabili del misconoscimento circa l'*ubi consistam* di questo debito in quanto si limitano a ricondurlo, forse con qualche reticenza e pudore di troppo, all'indeterminatezza di alcune vaghe prospettive di fondo, di alcune idee guida, di alcune esigenze che Mounier si sarebbe limitato a prospettare in attesa che altri riuscissero a conferire loro un'"articolazione filosofica" "più tecnica". Questa tendenza a smimuire il significato specificamente filosofico dell'impresa mounieriana è confermato da giudizi come il seguente: «Ce mot d'ordre [*scil.:* "Refaire la Renaissance"], qui lie une tâche à une conscience de crise, donne les dimensions extrèmes du personnalisme de 1932: il ne s'agit pas d'abord d'analyser une notion, de décrire une structure, mais de peser sur l'histoire par un certain type de pensée combattente. Cette intention déborde ce que nous entendons communément par une "philosophie"»[9].

E che questa sia la tendenza di fondo dell'interpretazione ricoeuriana del pensiero mounieriano, è confermato anche dal modo in cui Ricoeur argomenta la sua idea circa la natura di questo pensiero più come "matrice filosofica" di molteplici possibili filosofie, che come sistema filosofico compiuto e chiuso in se stesso. Tale felice intuizione che, peraltro secondo Ricoeur, fa del pensiero mounieriano «plus qu'une "philosophie"»[10] viene, infatti immeditamente piegata in altro senso, secondo il quale tale pensiero, proprio per questa sua peculiarità, resterebbe anche "al di qua" della filosofia propriamente detta : «Certes, en 1932-34 ce réveil et cette pédagogie étaient moins *qu'une philosophie*, en ce sens que la théorie des valeurs, de l'histoire, de la connaissance, de l'être, qu'ils supposaient, restaient implicites»[11]. Sarebbero, quindi, mancate le strutture concettuali per fare del pensiero mounieriano una vera e propria filosofia.

Ora, Ricoeur non vede —e avrebbe dovuto vederlo perché ne dipende il senso e l'autocomprensione della sua stessa filosofia— che questo è un modo ambiguo di porre il problema, perché continua a pensare che quel "di più" lasci intatto il concetto tradizionale di

---

mi ha inculcato un altro elemento che era quello dell'impegno dell'uomo nella vita pubblica, soprattutto nell'ambito intellettuale, artistico e in certo qual senso anche politico» (i*bid*.).

[9] Id., *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, cit., p. 106.

[10] P. RICOEUR, *Emmaneul Mounier: une philosophie personnaliste*, cit., p. 107.

[11] *Ibid.*

filosofia (come sistema costruito per concetti) rispetto a cui misurare il peso specifico filosofico di una determinata impresa di pensiero. Ricoeur sembra non accorgersi, anzitutto, che quel "di più" non rimane qualcosa di estraneo rispetto all'impresa filosofica, ma diventa il propellente di una sua radicale rifigurazione; per cui ciò che ne risulta non può lasciarsi misurare da quanto, nel frattempo, ha subito una strutturale trasformazione. In altri termini, il "di più" non lascia intatta "*la* filosofia" da cui dovrebbe, poi, tornare a farsi misurare, ma dovrà essere alla luce del nuovo senso della filosofia che occorrerà misurare l'impresa nel suo insieme. Operando in tal modo, ci si dovrebbe, poi, accorgere, che il *deficit concettuale* che, in tal modo, si viene a lamentare, risulta più che altro un pregiudizio della critica che qualcosa di effettivamente riscontrabile nei testi, nei quali più che un tale presunto *deficit*, si palesa un diverso uso della concettualità meno rigido e meno chiuso su se stesso e sulla propria finalità immanente.

Con ciò non neghiamo affatto che ci siano degli elementi di verità nella lettura ricoeuriana. Certamente, il modo in cui Mounier intendeva l'impegno filosofico, lo portava inesorabilmente a prediligere un metodo di lavoro e uno stile filosofico dinamico, proiettivo ed espansivo rispetto a quell'idea del filosofare che vuole il filosofo tutto compreso nella severità dello sforzo argomentativo e nell'ascetismo di un definire concettuale preciso e rigoroso. Ma non si può scambiare tali peculiarità di stile e di attitudini con una rinuncia deliberata all'argomentazione e alla "fatica del concetto", venendo, così, a sovrapporre all'immagine, di un Mounier "vulcanico" e intuitivo, quella di una schiera di discepoli, tra i quali Ricoeur stesso, intenti a conferire, mediante la pacatezza della meditazione e dell'argomentazione, rigore concettuale e organicità filosofica agli "slanci", certo carichi di senso, del loro maestro.

Uno stereotipo fuorviante, questo, che non può che produrre letture limitate, cariche di equivocità e fraintendimenti e, soprattutto, che perde di vista quell'esigenza di riequilibrio tra slancio vitale e rigore concettuale che per motivi interni, ossia dipendenti, a loro volta, dalla peculiare natura del suo tema privilegiato, Mounier era portato a perseguire[12].

In tal modo, si dimentica, tra l'altro, che Mounier per primo ha rivendicato la natura filosofica del proprio contributo di pensiero: «Le personnalisme —egli scrive— est une philosophie, et il n'est pas seulement une attitude [...] il est une philosophie, il n'est pas un système. Parce qu'il précise des structures, le personnalisme est une philosophie et non pas seulement une attitude [...] Mais son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices il introduit au coeur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque

[12] Su queste tematiche, per una valutazione in parte convergente con la nostra, si veda V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, Milano, Feltrinelli 1960, p. 8.

toute volonté de systématisation définitive»[13]. Dove è chiara sia la rivendicazione della filosoficità del proprio impegno intellettuale, sia il nuovo senso che tale filosoficità assume a partire dalla peculiare natura dell'esigenza da cui quello scaturisce. D'altra parte, tale rivendicazione di filosoficità emerge anche in relazione all'unica ambizione che Mounier confessava di coltivare in ordine alla ricezione della sua rivista, "Esprit": che di essa si dicesse: «Quel rayonnement», non «quel dynamisme»[14] La dimenticanza di tutto questo finisce per alimentare una situazione, in qualche modo, deplorevole in ordine all'intelligenza del pensiero mounieriano e a cui la letteratura critica non ha posto rimedio se non molto parzialmente, preferendo, in genere, soffermarsi sulla densità dell'esperienza umana di Mounier che sulla specificità del suo contributo speculativo e tornando, in tal modo, a scindere vita e pensiero, scivolando quasi inavvertitamente in un irenismo affatto decettivo e filosoficamente infecondo[15].

Dal punto di vista della nostra indagine, tale approccio, sottraendo interesse per una più precisa comparazione analitica tra gli snodi tematico-strutturali delle due filosofie in esame, rischia di compromettere la possibilità di misurare l'effettiva portata dell'influenzamento mounieriano sul pensiero ricoeuriano, riducendolo ad una schiera di giudizi alquanto generici ed approssimativi. In altri termini, ciò che lamentiamo è la mancanza, in Ricoeur stesso e, a maggior ragione, nella pur vasta, dinamica e polimorfica critica ricoeuriana, di un confronto tematico attento e preciso circa le riprese ricoeuriane delle prospezioni, delle esigenze e degli orientamenti mounieriani; un confronto in grado di decidere con maggiore consapevolezza degli effettivi contentuti di quel debito decisivo e, di qui, della prossimità e distanza dell'opera ricoeuriana rispetto alla riconosciuta "sequela mounieriana".

Più in particolare, occorrerebbe chiedersi se Ricoeur si sia limitato a svolgere in modo più organico alcune intuizioni mounieriane, rifondendole in un percorso di pensiero del tutto autonomo quanto al suo centro nevralgico e alle sue linee di fondo e i cui nuclei ispiratori andrebbero ricercati in una molteplicità di sorgenti irriducibili ad un nucleo ispiratore unitario e, perciò, consegnate ad un'essenziale dispersione; ovvero se non sia stato proprio il pensiero di Mounier a suggerire il nucleo generatore del pensiero ricoeuriano; un nucleo in grado di raccogliere in dinamica unitarietà la molteplicità di quelle sorgenti e, ulteriormente, a conferire un'"unitarietà problematica e progettuale" alla stessa molteplicità di percorsi secondo i quali

[13] E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, in *Que sais je?*, Presses Universitaires de France 1949, p. 6.
[14] Per questo riferimento si veda V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, cit., p. 14.
[15] Un pregiudizio a cui ha saputo sfuggire soltanto chi è andato a interrogare i testi stessi, verificandone l'intrinseca filosoficità, come ad esempio Virgilio Melchiorre nella citata analisi dedicata al metodo mounieriano. La medesima esigenza è anche espressa dal saggio di Domenico Jervolino, *Ricoeur e Mounier: eredità e futuro*, in P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier. L'eredità di un grande testimone*, tr. it. di G. Losito, Troina (En) Città Aperta

Ricoeur le ha autonomamente prolungate. Ove questa seconda ipotesi risultasse confermata dall'analisi, si sarebbe in grado di comprendere come Mounier abbia fornito ben più di qualche vago indirizzo alla riflessione ricoeuriana, e cioè, anzitutto, una ridefinizione precisa del centro problematico di questa riflessione; in secondo luogo, suggerimenti essenziali circa le linee di fondo secondo cui svolgere, in un disegno organico, tale prospettiva; e, infine, alcuni assetti categoriali e speculativi perfettamente congruenti con gli assi portanti del pensiero ricoeuriano.

Ora, per quanto ne sappiamo, questo tipo di lavoro non è mai stato tentato in maniera organica e tamaticamente esplicita; e questa lacuna non è certo di scarso rilievo se si considera, da un lato, l'asserito, decisivo debito contratto da Ricoeur nei confronti di Mounier, dall'altro, che colmare tale lacuna potrebbe contribuire in modo incisivo non solo all'intelligenza del pensiero dei due autori in esame, ma del senso stesso del personalismo come esperienza filosofica e, di qui, del suo stesso destino.

In attesa che qualcuno si assuma questo compito che ci pare quantomai imprescindibile, cercheremo, per quanto ci riguarda, di contribuire a colmare questa lacuna limitatamente alle linee di fondo che hanno sorretto e guidato la nostra lettura del pensiero ricoeuriano e ai problemi che questa ha suscitato. Più precisamente, si tratterà, anzitutto, di accertare la presenza, all'interno del pensiero mounieriano, di anticipazioni precise ed esplicite delle tendenze di fondo, dei temi, degli snodi concettuali e delle dinamiche strutturali che abbiamo visto costituire la prospettiva della *logica ermeneutica* e quella della *dialettica del sè*, nella loro interna articolazione e nella loro intima interconnessione; in secondo luogo, si tratterà di verificare se queste anticipazioni siano strutturalmente da ricondurre alla specificità del concetto mounieriano di persona e di riflettere circa la congruenza tra questo concetto e quello proposto da Ricoeur; queste analisi ci dovrebbero condurre, in un terzo momento, a prendere in considerazione l'interpretazione dello sfondo problematico da cui emerge, nei due autori, l'esigenza di un pensare a partire dalla persona e a mettere a tema la questione delle attuali prospettive e del destino di un tale orientamento di pensiero.

Malgrado il carattere assai conciso e schematico della ricognizione che intendiamo proporre, malgrado il suo procedere meramente indiziario e malgrado l'intrinseca problematicità sottesa, in termini di autenticazione genetica, a qualsiasi analisi comparativa, riteniamo che da questo prolungamento dell'indagine ci si possa legittimamente attendere qualche profitto in linea con gli intenti di fondo che ne stimolano lo svolgimento e che qui riassumo sinteticamente secondo un ordine di importanza crescente.

In primo luogo, credo che questo tipo di indagine possa rispondere ad un intento di tipo

---

Edizioni 2005.

storiografico, nella misura in cui può contribuire ad una migliore ricollocazione del pensiero ricoeuriano nei suoi contesti genetici riportando la nostra attenzione su dibattiti sulla cui "inattualità" dovremmo forse tornare a riflettere. Insisto sul carattere *indiretto* e *strumentale* che questo obiettivo assume nel quadro della nostra indagine. Indiretto, in quanto si lascerà cogliere solo attraverso il perseguimento e la realizzazione di quelli successivi; strumentale, perché intrinsecamente e strutturalmente orientato ad essi all'interno della nostra indagine. Pertanto, se, da una parte, i rilievi di carattere storiografico supporteranno il perseguimento degli altri obiettivi dell'analisi, dall'altra, non si tratterà, per noi, anzitutto, di porre al centro dell'analisi la questione storiografica per giungere ad una definizione apodittica dei debiti ricoeuriani in una sorta di "aritmetica" in grado di accertare il "più" e il "meno" della loro incidenza. Si tratterà, piuttosto, a partire dall'emergenza di analogie, nessi e corrispondenze di far reagire l'uno sull'altro i due orizzonti filosofici, di cui ci occupiamo, al fine di produrne una più intensa comprensione e, di qui, anche una più equilibrata e avveduta consapevolezza storiografica. Di qui gli altri due intenti soggiacenti a questo segmento della nostra ricerca.

Ad un secondo livello, incontriamo, infatti, un intento che possiamo chiamare *analitico-comparativo* e che costituisce il vero snodo critico dell'impresa e il baricentro da cui si dipartono le linee di congiungimento in direzione degli altri obiettivi in gioco. Esso orienterà il punto di partenza di tutte le nostre analisi e consentirà di legittimare la nostra tesi circa le precise corrispondenze tematico-strutturali tra la filosofia mounieriana e quella ricoeuriana. A questo proposito è di fondamentale importanza fugare un equivoco che potrebbe essere stato indotto dalle considerazioni precedenti. Non è certo nostro scopo appiattire, in un generico livellamento, la posizione di Ricoeur su quella di Mounier. Avremo modo di sottolineare più volte che la filosofia di Ricoeur *non è* quella di Mounier. Il nostro obiettivo è, al contrario, quello di individuare le analogie strutturali tra le due filosofie in modo da giungere ad una non generica valutazione dei loro rapporti di *prossimità* e *distanza* e, di approfondire, quindi la complessiva comprensione di ciascuna di queste filosofie nella sua irriducibile peculiarità.

E veniamo, in tal modo, al terzo intento sotteso a questa indagine e che si può senz'altro definire come *ermeneutico*. In effetti, è a questo livello che si colloca la posta in gioco principale del nostro tentativo. La nostra scommessa è che un essenziale decentramento delle tematiche ricoeuriane in direzione dei loro referenti analogici mounieriani, l'operazione ermeneutica, cioè, tesa a fare reagire l'una sull'altra le due prospettive, può contribuire ad una migliore comprensione di alcuni nuclei strutturali del pensiero ricoeuriano e della sua stessa prospettiva di fondo e, oltre a questo, può risultare produttivo di un senso ulteriore e, in qualche modo, ancora impensato. In tal modo, l'adesione al celebre motto ricoeuriano, secondo

cui il miglioramento della comprensione dipende da un "pensare di più e dire altrimenti", sembra poter suscitare una sorta di paradossale e "intempestiva" esegesi mounieriana dell'opera ricoeuriana. Ciascuno di questi intenti o livelli di indagine, sarà condotto avanti, nell'analisi, in un indissolubile intreccio con gli altri.

5.1 Dall'esigenza di una nuova logica all'ontologia della sovrabbondanza

Per quanto riguarda il problema relativo alle possibili prefigurazioni mounieriane di una *logica ermeneutica*, dobbiamo, anzitutto, osservare che di esso ci siamo già parzialmente occupati nelle precedenti fasi della nostra inchiesta. Ci limiteremo, qui, pertanto, a richiamare le indicazioni già emerse approfondendone il significato in direzione delle questioni qui rese esplicitamente tematiche, nonchè evidenziando le linee di continuità e il ruolo di esse nei due pensatori in esame.

Fin dall'*Introduzione*, nel mettere a fuoco i significati del termine *logica* nell'espressione "logica ermeneutica", ci siamo imbrattuti nell'auspicio e nel progetto mounieriano di una "nuova logica". Non sarà superfluo richiamare qui i termini della questione così come viene proposta da Mounier.

Nel capitolo VIII di *Introduction aux existentialismes*, intitolato *Le royaume de l'être parmi nous*, Mounier, quale esito del suo corpo a corpo con gli esistenzialismi intesi quali "partner antagonisti" nella ricerca di un nuovo modo di filosofare in grado di replicare alla "crisi di civiltà" in cui l'uomo occidentale era, a suo avviso, sprofondato, poneva «L'exigence d'une logique nouvelle de l'existence, irréductible aux logiques continuistes de l'inclusion et de la relation»[16]. Si è già sottolineata l'importanza di questa affermazione mounieriana. Qui Mounier viene, infatti, a prospettare l'esigenza di una "nuova logica" come nuovo modo di fare filosofia. Non è tanto in gioco una questione di metodologia o di epistemologia, ma si allude ad un nuovo "modo logico" in grado di soddisfare le esigenze emergenti da un pensiero dell'esistenza. Un nuovo modo di porre i problemi, di guardare alla realtà e ai compiti della filosofia. L'accenno, poi, alle logiche continuiste è un primo chiaro indizio del tema centrale di questa logica che sarà quello di un pensiero dell'*essere trascendente*.

Ora questo è soltanto l'espressione di un'esigenza, ma se si concentra la ricerca su quali dovrebbero essere stati, secondo Mounier, i caratteri distintivi e le modalità di effettuazione di questa "nuova logica", si trovano indicazioni assai più precise circa il suo senso complessivo e le sue possibili, interne articolazioni; indicazioni che rimpieno di contenuto le congruenze, le analogie e le vaghe anticipazioni mounieriane dei temi e dei problemi ricoeuriani.

[16] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 154.

Anzitutto, per reperire i caratteri generali della "nuova logica", bisogna rifarsi al contesto da cui questa esigenza muonieriana veniva fatta emergere. Come detto, si trattava, per Mounier, in quell'opera, di fare i conti con le filosofie dell'esistenza. Si trattava, certo, di misurare prossimità e distanza, congruenze e incongruenze, alleanze e antagonismi, linee di continuità e di frattura tra quelle prospettive filosofiche e il progetto di una filosofia personalista che intanto andava maturando come progetto complessivo e totalizzante dell'esistenza di Mounier, nella consapevolezza della sfida comune a cui quelle filosofie a somiglianza del marxismo tentavano di rispondere.

Ne veniva una lettura antinomica del fenomeno. Infatti, dopo aver ricordato la matrice comune degli esistenzialismi contemporanei, individuandone gli antesignani in una tradizione che viene fatta riasalire al "conosci te stesso" socratico (la quale ci riporta anche alla matrice riflessiva comune almeno quanto al punto partenza o alle implicazioni teoretiche complessive) e che viene vista prolungarsi, attraverso la "protesta" pascaliana contro lo scientismo cartesiano, fino a Kierkegaard, indicato come: «le père en titre de l'école»[17], Mounier segnala l'articolarsi della tradizione esistenziale in due tronconi individuando proprio in Kierkegaard il punto di disgiunzione.

Il primo si pone sulla linea di prolungamento della matrice cristiana che aveva in gran parte caratterizzato la sorgente originaria dell'esistenzialismo. Scrive Mounier: «L'une se greffe immédiatement au vieux tronc chrétien. Eminente dignité, en face de la nature, de l'image de Dieu, rachetée et appelée par le Christ incarné; primauté des problèmes de salut sur les activités de savoir et d'utilité»[18]. Secondo il senso di questa corrente: «l'existentialisme est une autre manière de parler de christianisme»[19]. A questa prima corrente o sviluppo della matrice esistenziale vengono ricondotti, malgrado la diversità di accenti e l'eterogeneità di prospettive e di atteggiamenti, Jaspers, Scheler, Landsberg, Barth, ma subito il cerchio si allarga a includere pensatori in generale religiosi quali Buber, Péguy, Claudel, La Berthonnière e Blondel.

La seconda corrente prende direttamente le mosse da Nietzsche, definito al pari di Kierkegaard «Un autre grand isolé»[20]. Dalla sua "profezia negativa" doveva svilupprsi «Un nuoveau stoïcisme, où l'homme est exalté dans son affrontement à sa solitude fondamentale»[21]. Una "filosofia della disperazione totale" la quale «nous affronte directement au néant, fond

[17] Ivi, p. 9.
[18] Ivi, pp. 9-10.
[19] Ivi, p. 10.
[20] Ivi, p. 13.
[21] *Ibid*.

sans fond de l'expérience»[22]. Tale la linea dell'"esistenzialismo ateo" che va da Heidegger a Sartre e che, lamenta Mounier: «l'on prend abusivement aujourd'hui pour le tout de l'existentialisme»[23].

Ora, ciò che qui ci interessa è che, proprio da questo dibattito a più voci, venivano fatti emergere i caratteri che avrebbe dovuto assumere la "nuova logica", alcuni dei quali sono da ascrivere a quelle che agli occhi di Mounier risultavano essere le molteplici positive esigenze fatte valere dall'orizzonte esistenziale nel suo complesso, altri erano, invece, da ascrivere più propriamente alle linee di fondo specifiche dell'esistenzialismo di matrice cristiana[24].

Ed ecco che tutta quella costellazione di tratti, indici e criteri che abbiamo visto caratterizzare la *logica ermeneutica* ricoeuriana —la non riduttività, l'interesse all'amplificazione del senso, l'attenzione alla concretezza—, che vanno a confluire in un nuovo senso della soggettività e della stessa verità, vengono messi a fuoco da Mounier e assunti quali criteri di orientamento della "nuova logica" prospettata.

Anzitutto, emerge con nettezza una marcata *attitudine antiriduzionista* (primo indice di prossimità)[25], esplicitamente messa in tensione con un duplice atteggiamento riduttivo proprio dei sistemi obiettivistici del positivismo o del naturalismo, o, dall'altra parte, di quelli razionalisitici o idealistici. Anzi, egli vede la stretta solidarietà tra questi due orientamenti, nel senso che l'iperbole soggettivistico-idealistica avrebbe come esito inevitabile la prospettiva «d'un monde qui n'est monde *devant* personne, pure objectivité sans sujet pour la constater [...]. Ce monde —continua Mounier— où plus aucune existence, avec son opacité, sa singularité, sa spontanéité imprévisible et inépuisable, ne résistait à la *réduction critique*, ouvrait à la philosophie une tentation dont elle a toujours été gourmande: *il pouvait se mettre en système*. Et les philosophes n'y ont pas manqué. Ils convergent tous, sur cette ligne, à celui qui a bâti leur cathédrale définitive: Hegel. Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel. Le classement a chassé le mystère»[26]. Questo è l'esito di una filosofia che comincia con il problema dell'autocertezza gnoseologica ed espistemologica —come in Cartesio e soprattutto in Kant— e che, di conseguenza si porta subito dal lato delle cose,

[22] *Ibid*.
[23] Ivi, p. 14. Si osservi fin d'ora —e le successive caratterizzazioni confermeranno questa annotazione— che Mounier assume il termine esistenzialismo in una accezione sufficientemente larga da rendere, al limite, inefficaci le riserve espresse da Heidegger ad una sua inclusione nel movimento.
[24] «Un simple regard nous assure que la première tradition existentialiste ne la cède à la seconde ni en ampleur, ni en influence. Leur origine commune, toutefois, ne se laisse pas oublier, si précaire reste leur lien. Une certaine manière de poser les problèmes, une certaine résonance de nombreux thèmes communs au moins à l'origine font que le dialogue entre les plus opposées d'entre elles est toujours plus aisé que d'elles toutes, avec les pensées qui restent étrangères à leur suppositions communes» (*ibid*.).
[25] Quello che, qui e nel seguito, chiamiamo "indice di prossimità" va intesto, secondo la struttura dialettica propria dell'ermeneutica, come prossimità-continuità nella distanza.
[26] Ivi, pp 16-17.

anzichè da quello dell'uomo[27].

Questa vocazione polemica contro l'ossessione sistematizzante è anche alla base di un'essenziale recupero della *concretezza* (secondo indice di prossimità) e dell'intero spessore dell'umano. La matrice esistenziale è, infatti, definita come «une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie de choses»[28]. E, più avanti: «Il faut donc que la pensée se fasse chair, chair d'existence, et en chaque homme chair de son existence»[29].

Ora, tutta la nostra analisi ha mostrato come la *logica ermeneutica* ricoeuriana si ponga in chiara alternativa rispetto ad ogni filosofia della pura oggettività (strutturalismo, filosofia analitica, ecc.), così come rispetto ad ogni filosofia dell'esaltazione soggettivistica in nome della concretezza del *cogito incarnato*, sebbene, anche, in parte, si ponga come recupero della parziali esigenze positive di entrambe. La posta in gioco è un nuovo senso della soggettività e della stessa oggettività. L'oggettivazione doveva divenire la via mediata della comprensione di sè, e quindi doveva, altrettanto, essere intesa come processo di personalizzazione.

L'antiriduttivismo e il recupero di concretezza, stanno anche alla base di un nuovo senso della soggettività strettamente solidale con il positivo recupero di una prospettiva di *realismo critico* (terzo indice di prossimità). Una soggettività che non è più il luogo dell'autocertezza fondatrice di ogni obiettività, ma, al contrario, il luogo dell'opacità e dell'ambivalenza. «La trasparence du Cogito —osserva Mounier— est une illusion de surface, il enveloppe, quand on le pénètre, un élément d'obscurité inélucidable. *L'acte même de la pensée est un mystère*, il n'est pas entièrement clair à l'esprit»[30].

Ora, non era questa stessa consapevolezza, peraltro comune anche a Marcel, a strutturare fin da principio la ricerca di Ricoeur all'insegna di una riflessione concreta, la consapevolezza, cioè, del *cogito* come verità "tanto certa quanto vuota e vana" e a sospingerlo, in seguito, a quella sorta di corpo di corpo con la psiconanalisi, onde recuperare il senso di sforzo e desiderio soggiacente alla concretezza della coscienza, e a farlo, in definitiva, approdare alle fragili certezze dell'ermeneutica?

Va detto che il razionalismo idealista ha scacciato sullo sfondo proprio questo senso

[27] Cfr., ivi, p. 15. È chiaro anche il nesso posto da Mounier tra attitudine gnoseologistica e cosificazione obiettivistica: «Puique je vais user de ma pensée, je me demande d'abord ce que vaut l'instrument dont je vais faire usage. Cette seule priorité d'ordre implique que la pensée n'est pas considerée du côté de l'être de l'homme, comme une de ses expressions, mais exclusivement du côté des choses, comme un moyen de les classer et de les utiliser, comme un instrument. Or l'instrument a son impérialisme propre. D'instrument de trasformation, il tend à devenir instrument de production, puis la spéculation s'en mêle, avec ses jeux fantastiques» (ivi, p. 15).
[28] Ivi, p. 8.
[29] Ivi, p. 18.
[30] Ivi, p. 22.

vivo dell'esistenza incarnata, ha avuto orrore della sua opacità, ha tacciato di soggettivismo ogni tentativo di portarsi alle sorgenti della problematicità dell'esperienza umana nella sua irrecusabile singolarità, ha scambiato questa stessa problematicità per un vicolo cieco logico, dissolvendo in tal modo il problema col considerarlo illegittimo: «Voici l'omission capitale, le péché originel du rationalisme —nota Mounier—. Il a oublié que *l'esprit connaissant est un esprit existant*, et qu'il est tel non pas en vertu de quelque logique immanente, mais d'une décision personnelle et créatrice»[31]. Per cui bisogna essere consapevoli che «c'est toujours un existant *qui parle*». Questo esistente altri non è che il *cogito incarnato*, ossia ciò stesso che Mounier amava chiamare *persona*. E si ricordi che proprio dalla questione *Chi parla?* prende avvio l'ermeneutica ricoeuriana del sè[32].

Inoltre, l'esistente che, qui, Mounier mette a fuoco conserva, dei tratti esaminati del *sè* ricoeuriano e della stessa idea di *persona* tematizzata da Ricoeur, lo stesso interno funzionamento dialettico su cui ci siamo tanto a lungo soffermati. Scrive Mounier: «Un existant n'est pas une cire sur laquelle on imprime des idées, des convictions ou des consignes, c'est un *mouvement dialectique* d'une pensée implicite à une *pensée réfléchie*»[33]. La dialettica dell'esistente (o del sè) è, dunque, il modo in cui, qui, s'intende prolungare la tradizione riflessiva in un senso non riduttivista, sfuggendo all'autochiusura sistematica e all'illusione di autotrasparenza.

Ma, come si è detto, oltre a recuperare un diverso senso concreto della soggettività, l'antiriduttivismo mounieriano, al pari di quello ricoeuriano, è in grado anche di riaprire, al di là dell'autochiusura narcisistica dell'egocentrismo, la prospettiva di un realismo critico: «Le sujet n'y est pas enfermé dans son *je-je*, mais affronté au monde entier»[34]. Assume, qui, vigore quella *veemenza ontologica* che Ricoeur non cesserà mai di rivendicare in tutta la sua opera. Il problema non è disperdersi nell'interiorità piuttosto che nell'esteriorità: in entrambi i casi si rischia di scivolare, quasi inavvertitamente, verso un destino di decomposizione: «Certes, quand on a ainsi tourné un homme vers son intèriorité —osserva Mounier—, il peut s'y perdre et devenir fou. Mais attention! L'absence d'intériorié est una autre forme de folie, bien qu'elle se discerne à peine, parce qu'elle est une folie sociable»[35]. Cominciano già qui a palesarsi quei problemi che noi, sulla scorta di Ricoeur, abbiamo indagato sotto il segno dell'*ipse* e dell'*idem*.

[31] Ivi, p. 17.
[32] Come si vede cominciano, così, a profilarsi gli effetti di senso di quella paradossale e "intempestiva" lettura mounieriana dell'opera ricoeuriana di cui abbiamo parlato. Il *sè* ricoeuriano si lascia certo agevolmente inscrivere in questa prospettiva piuttosto che in una tradizione riflessiva come quella con cui abbiamo fatto i conti precedentemente.
[33] Ivi, p. 18 (corsivi nostri).
[34] Ivi, p. 20.
[35] Ivi, p. 20-21.

Anche noi abbiamo allora messo in guardia contro le illusioni del *solus ipse* parallele e speculari a quelle delle prospettive obiettivanti e spersonalizzanti. Riprenderemo tra breve questa cruciale questione.

Ma prima di tornare su questa dialettica del sè, è bene osservare che un nuovo senso della *verità* (quarto indice di prossimità) ha cominciato a profilarsi sulla scorta del recupero della concretezza non riduttiva dell'esperienza umana. Una senso della verità come *interlocuzione partecipativa*, come *movimento di appropriazione*, come *slancio di elaborazione*.

Anzitutto, la verità si pone in rapporto interiore e vivente con l'esistente: «L'existentialisme —osserva Mounier— tend à dévaloriser la certitude ou l'assurance subjective, dernier refuge de l'immobilité spirituelle, au profit de la passion vivante et mobile qui unit intérierement l'existant à la vérité [...]. L'important n'est pas tellement la vérité que l'attitude du connaissant [...]. Sans l'attitude intérieure, la connaissance est vaine, elle s'amortit en savoir»[36].

Ora, la verità dell'esistenza, germinante da tale attitudine interiore, non è una verità impersonale, ma non è neppure una verità indicibile, è piuttosto il paradosso di un una universalità vivente e singolarizzata, vissuta e vivificante: «L'existant ne se pose-t-il pas des questions en vain. Il ne cherche pas *la* vérité, une vérité impersonnelle et indifférente à tous, mais, dans une *promesse d'universalité vivante* sans doute, *sa* vérité, une vérité qui réponde à ses aspirations, comble ses attentes, dénuoe ses problèmes»[37]. Ed è in questo modo paradossale di porre la questione che si palesa quel diverso senso della verità e della conoscenza come *processo di elaborazione* che abbiamo visto caratterizzare tutto il senso di una "logica ermeneutica" in Ricoeur. «Il faudrait parler —scrive Mounier— d'intelligence enveloppée et implicite, consciente, mais d'une conscience latérale [...]». Questa conoscenza implicata si lascia pensare come «interprétation impliquée et agie, *élaboration* plus que'élucidation. Elle peut faire l'objet d'une *explication* postérieure, par le langage, ou simplement par le comportement»[38].

E, nel caratterizzare questa verità dell'esistenza come *processo di elaborazione*, Mounier non manca di sottolineare, da un lato, la matrice riflessiva che continua ad orientarne la genesi di fondo, dall'altra, la sua radicale concretezza: «la philosophie, ici, ne commence pas par une acquisition, mais par une *conversion*, une *metanoia* [...] Cette conversion offre deux aspects. Par l'un, elle est silence, intensité, progression, *recueillement* [...] Mais cette

[36] Ivi, p. 21.
[37] Ivi, p. 17 (corsivi nostri).
[38] Ivi, p. 31.

dialectique du recueillement n'est pas un quiétisme. Le recueillement veut aussi que je *reprenne* mon être à l'*écoulement de la vie*»[39].

Osservazioni di capitale importanza: in primo luogo, perché si viene a sottolineare, di nuovo, che un ripiegamento in una interiorità paga di se stessa è un perdersi nella vacuità di un narcisismo autocontemplativo e che, di conseguenza, l'unico modo per rendere feconda questa interiorità è di riprender*si nel* "movimento del proprio farsi", *nel* proprio donar*si*, attraverso le proprie azioni e le proprie opere, al mondo e agli altri; in secondo luogo, perché non si può non vedere la specularità tra queste osservazioni e la nozione ricoeuriana di *cogito incarnato* come di ciò che deve recuperare il proprio "sforzo di esistere" e il proprio "desiderio di essere" attraverso le opere che attestano questo sforzo e questo desiderio.

Ma questa tematizzazione della "verità esistenziale" in termini di *interpretazione-elaborazione* è fondamentale anche per un altro motivo. Essa, infatti, rimette subito in valore quei "resti" della riflessione (quinto indice di prossimità) lasciati troppo a lungo in disparte da un filosofare troppo impegnato a portare a chiarezza obiettiva e a fondazione ultima la problematicità e ambivalenza dell'esperienza. Una "nuova logica" è chiamata inevitabilmente a rimettere in valore quanto una lunga tradizione aveva ricacciato sullo sfondo del misconoscimento e della svalutazione: da una parte, certe vive esperienze esistenziali, dall'altra, il regno dei miti, dei simboli, delle allegorie, ossia l'universo di una comprensione "altra": simbolica, narrativa, metaforica.

Quanto alle prime, Mounier osserva: «la méthode sera de saisir les problèmes, comme le problème de l'être , de la mort, de l'avoir, et de les mener à ce débordement par le centre, si l'on peut dire, que nous avons décrit. Ou bien encore de repérer, dans l'ordre trop rationnel des problèmes, des points de mystère, certains données, particulièrement riches comme la fidélité, l'esprérance, la trahison, où l'homme sera aux prises avec ses situations ou ses tentations fondamentales»[40]. Come non vedere in ciò i titoli di altrettanti argomenti centrali e ricorrenti della riflessione ricoeuriana?

Quanto al rinnovato interesse per l'"universo simbolico", si legga il seguente importante passaggio mounieriano: «Seule une pensée dialectique peut exprimer ce mélange d'être et néant, de savoir et de non savoir, qu'est le monde de l'être transcendent. Il y faudra utiliser un jeu d'instrument variés, tantôt le symbole ou le mythe, tantôt le concept, mais entrechocant des concepts contradictoires, en distordant, par leur paradoxes implicites, des notion trop usées, en passant, pour déconcerter l'esprit, des voies claires aux voies nocturnes,

[39] Ivi, pp. 28-29 (corsivi nostri).
[40] Ivi, p. 28.

de l'accueil au défi, de la généralité à l'exception, et vice versa. Le tournement de l'existence exige un contrepoint du langage, pour lesquels la logique, la grammaire et le style classique son insuffisants»[41].

In polemica con idealismo ed empirismo (che, per inciso, è anche quella di Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*), cioè tra due opposti riduttivismi, si profila la *via del simbolico* non come esilio della riflessione nell'evanescente, ma come adesione alla concretezza dell'umano nella sua strutturale ambiguità e ambivalenza. Altrove, Mounier, ebbe infatti a ribadire: «Vediamo ora in piena luce la povertà dell'idealismo. La sua presunzione è senza grandezza, come l'umiltà dell'empirismo. Quale avventura più splendida di questa realtà inesauribile dello spirito nei cuori degli uomini e al di sopra delle loro teste, realtà che noi non affrontiamo se non per simboli, linguaggi, accostamenti indiretti, sondaggi, pazienza e improvvise illuminazioni»[42].

Ora, certamente, Mounier non ha prodotto né una *simbolica del male*, nè una *ermeneutica della metaforicità e della narratività*. È stato Ricoeur a dare sostanza a quello che è qui solo indicato come via da seguire. Ma come non vedere la forza di anticipazione di tale indicazione essenziale volta a fornire la traccia su cui si sarebbe dovuta costruire e articolare la successiva *logica ermeneutica*? Come non vedere che tale indicazione si situa all'interno di tutto un tessuto di congruenze e omologie che costituisce in qualche modo l'ordito della trama tessuta da Ricoeur? Nè si può negare che questa "via attraverso il simbolico" abbia lo stesso significato funzionale che assumerà in Ricoeur, e cioè quello di consentire quell'essenziale passaggio all'oggettività che media ogni reale rapporto a sè: «Le moi —osserva, a tale proposito, Mounier— doit s'appuyer sur le monde des objet, pour se conquerir comme existant contre l'emprise du monde objetcif; il doit à la fois s'anéantir et se retrouver dans l'être transcendant qui l'appelle et l'écrase au même temps [...] L'être ne se découvre que sur des perspectives partielles et sans communications entre elles [...] Dans une telle perspective, le souci de la *totalité*, souci dominant des philosophies systématique, est remplacé par le souci de l'*intensité*»[43]. Abbiamo, qui, anche il presentimento di quel carattere discontinuo, frammentario che avrebbe dovuto assumere la successiva riflessione ermeneutica ricoeuriana.

Ora, tutte le indicazioni, fin qui emerse, sembrano convergere verso un approdo

[41] Ivi, p. 154. A questo proposito, la critica non ha fatto che progressivamente perdere di vista la crescente attenzione mounieriana per il fenomeno artistico: ulteriore presagio di quella "poetica" ricoeuriana tesa tra enigmaticità ed effettualità. Su questo si veda V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, cit., pp. 19 e segg.
[42] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. a c. di L. Fuà, Milano, Edizioni di Comunità 1955, p. 75.
[43] Id., *Introducion aux existentialismes*, cit., p. 25.

ontologico ed essere funzionali ad una diversa comprensione del rapporto dell'*esistente* al suo *essere*, in grado di rompere con lo schema rappresentativo "spettatore-immagine del mondo": «le connaissant —scrive, ancora Mounier— ne se place pas *en retrait* du monde, *devant* le monde, pour regarder le monde comme un spectacle et le caractèriser du dehors. Caractériser un homme ou une chose est l'acte le plus superficiel du connaître. Plus nous accédons à la réalité, plus elle cesse d'être assimilable à un objet posé devant nous sur lequel nous prenons des repères. En son fond, elle est incaractérisable»[44]. Occorre, dunque, guadagnare una nuova visione dell'essere come un «"inépuisable concret" qui ne peut être constaté, mais seulement *reconnu* comme on reconnaît une personne, et même moins reconnu que *salué*»[45].

Ed è proprio su questo piano della prospettiva ontologica, a cui dovrebbe condurre l'auspicata "nuova logica", che la prossimità tra Ricoeur e Mounier si fa sempre più evidente, e che la paradossale lettura mounieriana dell'opera ricoeuriana diventa feconda, produttrice, e persino chiarificatrice, anche in forza del carattere assai implicato che l'ontologia sempre assume in Ricoeur. Ma anche su quest'ultimo punto, quello dell'*ontologia indiretta*, vi è, in fondo, una sostanziale omogeneità di vedute tra i due autori (sesto indice di prossimità). Scrive Mounier: «L'être ne peut être décrit ou compris que dans ses zones les plus extérieures. En son fond, il ne peut être qu'*éclairé*»[46].

Ora, anche questo tema è cruciale e strutturale. Siamo ormai in grado di comprendere, infatti, che il carattere *indiretto* dell'ontologia non è affatto un vezzo stilistico da ascrivere alla personale sensibilità che sta alla base della singolarità di un approccio filosofico, ma un'esigenza teoretica fondamentale che deriva dall'impossibilità di ipostatizzare, di obiettivare e di caratterizzare l'essere. È questo che esige una "strategia obliqua" di accesso all'essere. Ed è proprio su questo che pone l'accento anche Mounier: è il modello del "possesso", a suo avviso, l'origine del fraintendimento ontologico fondamentale, «L'image de la possession — egli scrive— n'arrive pas à établir le contact entre le connaissant et l'être. On ne possede que ce qui est inventoriable, comptable. Or si l'être est inépuisable, il est jusqu'en sa moindre parcelle le *non inventoriable*»[47]. È il modello del "possesso fallito", ossia come ha visto anche Ricoeur[48], un'insufficiente idea dell'essere, che guida, ad esempio, tutta la requisitoria sartriana: «La Nausée, c'est le mal de l'homme qui veut posséder le monde, au moment même où il prend un vertige ontologique de la vanité offusquante de cette possession»[49].

[44] Ivi, pp. 22-23.
[45] *Ibid.*
[46] Ivi, p. 25.
[47] Ivi, p. 23.
[48] Cfr. *infra*, pp. 301 e segg.
[49] Ivi, p. 23.

È da notare come il dibattito con Sartre si faccia sempre più acceso e incisivo anche a testimoniare della "contingenza del questionamento": negli anni in cui sono scritti questi saggi mounieriani, come pure quello ricoeuriano su *Negativité et affirmation originaire*, la "stella" di Sartre brillava alta sui cieli di Francia e non solo. Ma Sartre è qui assunto quale esito paradossale di tutta una sequela di filosofie della negatività che rispondono ad uno schema ontologico mistificante.

È lo schema illusorio di un "essere-da-possedere", cui sottende un'essenziale ipostatizzazione dell'essere, il responsabile del fraintendimento stesso della *trascendenza*: "professione di fede" comune a tutte le filosofie della negatività. Da un lato, questa trascendenza viene ridotta ad un "mondo che sta dietro", ad una proiezione del sè, ad un suo doppio, proprio in forza della previa, illegittima ipostatizzazione dell'essere. Dopodiché, la critica di questa immagine del doppio, assunto come unico modello di un'ontologia della trascendenza, a titolo di illusione metafisica, confina la trascendenza al rango di movimento dell'immanenza come mera processualità progettuale del sè. Ed è su questo punto che le due correnti dell'esistenzialismo cessano definitivamente di comunicare.

Anche in Sartre, che, pure, ha colto la dialettica di pienezza e di mancanza che caratterizza la nostra esperienza dell'essere, la logica del "possesso frustrato" determina una scissione in due tronconi incomunicabili e antagonisti dell'autentico movimento di trascendenza che caratterizza l'essere. «La dévaluation de l'être en soi —osserva Mounier— est la revanche de la possession déçue [...] l'impuissance à posséder éveille le désir de détruire, et il réduit la générosité même à une destruction accélérée»[50].

Con grande finezza psicologica, Mounier non manca di ricondurre questo atteggiamento ontologico alla stessa analisi sartriana del sadico, definito come: «celui qui, ne pouvant posséder l'autre dans sa liberté, s'acharne à le réduire en objet pour nier cette liberté qui lui échappe»[51]. Di qui la *rottura ontologica* operata da Sartre che paralizza ogni rapporto di trascendenza: da una parte, troveremo «"l'être en soi"», in cui Sartre «fige la plénitude en massivité». L'essere viene, così, privato di qualsiasi dimensione interiore e di qualsiasi spontaneità: «Il n'y a pas de puissance; tout est en acte [...] il est opaque à soi même, précisément parce qu'il est rempli de lui-même. Il est massif, stupide [...] Il est pleine positivité, sans réserve, insolite, insolent, il est "de trop"»[52]. Dall'altra parte, l'interiorità del "per sè" «ne peut être qu'une "absence centrale" [...] Si la plénitude ne peut être que massivité, le mouvement de l'être, donnée immédiate de l'expérience, ne peut être que néant, infiltration

[50] Ivi, p. 145.
[51] *Ibid*.
[52] Ivi, p. 144.

dans l'être du néant, qui lui rend une densité acceptable»[53]. Ma, a monte di questo fraintendimento —è bene ricordarlo—, sta il deficit teoretico consistente nel non riuscire a pensare l'essere se non nei termini di un "essere-cosa-da-possedere". Lo stesso schema che guida altri a dissolvere semplicemente la questione della trascendenza dell'essere.

Ora, sarebbe interessante notare la congruenza di queste critiche a Sartre e alle filosofie negative, e più in generale ad un modo di pensare che si lascia chiudere nella mera immanenza, con quelle svolte da Ricoeur nel saggio su *Négativité et affirmation originarire* al cui esame, da noi già svolto, ci limitiamo, qui, a rinviare. È infatti più interessante volgere, ora, lo sguardo al "volto" di questo essere mounieriano, perché è in tal modo che si possono trovare le più sorprendenti analogie, i più marcati presentimenti dell'ontologia prospettata da Ricoeur e da noi compendiata nelle pagine precedenti.

Anzitutto, gli schemi ontologici del "mondo che sta dietro", dello sdoppiamento e della sovrapposizione di piani, vengono considerati schemi metaforici in parte indicativi, in parte fuorvianti di quella che è un'intuizione ontologica fondamentale. Scrive Mounier «L'être en sa vie la plus intime nous suggère bien un arrière-être, une épaisseur ontologique. Mais elle n'est pas la grossière projection, sur un écran abstrait, de l'être revolu; elle révèle la source vive de l'être, de sa *surabondance* et de sa *persévérance*»[54]. Ora, qui, Mounier ci offre con questi due termini della *sovrabbondanza* e della *perseveranza* un modo indiretto per approfondire la comprensione di quell'"essere-atto-potente" ricoeuriano che noi stessi siamo stati condotti ad interpretare in termini di sovrabbondanza. Ma questa lettura viene qui legittimata da due elementi ulteriori: da un lato, questo essere si palesa come atto-potente allo stesso modo che in Ricoeur e, dall'altro —cosa, forse, ancor più interessante dal punto di vista della struttura di questo tipo di pensiero—, può essere raggiunto solo *al limite* di un itinerario di riflessione.

Quanto alla prima questione, Mounier afferma esplicitamente: «Nous tenons là une puissance positive de mouvement: la plénitude non actuelle, mue par sa surabondance intime. L'idée de plénitude créatrice occupe une situation centrale dans l'ontologie. Elle exprime à la fois l'abondance et le manque qui caractérisent notre expérience de l'être»[55]. Ora, questa pienezza sovrabbondante, è quella di una "positiva potenza creatrice", quella di un "essere" come "atto-potente" di cui parla Ricoeur.

Molti critici si sono soffermati sulla natura e sulle implicazioni dell'ultima ontologia ricoeuriana, spesso esprimendo un certo sconcerto di fronte alla problematicità di questa

[53] *Ibid*.
[54] Ivi, p. 141.
[55] Ivi, p. 143.

nozione. Con la nostra lettura paradossale di Ricoeur mediata da Mounier, siamo in grado di ribadire e dare spessore ai risultati precedentemente acquisiti, mediante una lettura diretta. Da un lato, diventa sempre più chiaro che non siamo di fronte ad un pensiero del tutto nuovo, ma che esso trova forti anticipazioni nelle sorgenti a cui si alimenta la riflessione ricoeuriana: Mounier e quell'esistenzialismo cristiano che fu, certo, anche di Marcel e Jaspers; dall'altra, che questo "atto-potente", questo tentativo di introdurre una motilità nell'essere, non è affatto un ripiegare su posizioni heideggeriane, così come il riferimento a Spinoza non va scambiato per un cedimento verso una filosofia della pura immanenza. Ma è il modo in cui un'ontologia indiretta cerca di esprimere, anche attraverso tali riprese "sconcertanti" della tradizione, il nostro originario rapporto all'essere. Un rapporto di "partecipazione creatrice" come la nostra inchiesta, nell'una e nell'altra parte, non ha cessato di suggerire.

Ora, anche questo aspetto della "partecipazione creatrice" non è sfuggito a Mounier per il quale alla base di ogni ontologia c'è una scelta preliminare di accettazione o di rifiuto dell'essere. Ma accettare l'essere significa che «j'accepte l'être tel qu'il se propose, et il se propose comme être à découvrir et à *accompagner*, non comme objet à posseder. Je suis alors *emporté par son mouvement dans une transcendance réelle* dont je ne suis ni le facteur ni le maître»[56]. È qui in questione un nuovo concetto di *trascendenza* come Mounier non manca di sottolineare. Ed è proprio impegnandosi a chiarire questo concetto che Mounier offre un ulteriore suggerimento per disimplicare i significati risposti dell'ontologia ricoeuriana.

Mounier non nega affatto la validità della lettura esistenziale della trascendenza, come incessante processualità in cui la persona è coinvolta nel proprio farsi. Ma egli ritiene che proprio il riconoscimento di tale processualità richieda di compiersi in un più vivo senso della trascendenza e che questa costituisca il suo più intimo significato: «la *transcendance* proprement dite [...] qui est, au coeur de l'existence l'expérience d'un mouvement infini ou au moins indéfini vers un plus-être, mouvement si bien inhérent à l'être, qu'il s'accepte ou se refuse avec lui»[57]. Ora, è proprio questa implicazione di una "trascendenza verticale", all'interno del farsi della "trascendenza orizzontale", quello che noi abbiamo colto in filigrana nei passaggi cruciali di *Soi-même comme un autre*, che si trattasse della dialettica dell'*ipse* e dell'*idem* o dell'analisi del *Gewissen*[58].

Ma c'è di più, perché, se si guarda alle vie d'accesso indicate da Mounier alla comprensione di questa trascendenza di secondo grado, ci vediamo rinviati alla medesima

[56] Ivi, p. 146.
[57] Ivi, p. 149.
[58] Sarebbe anche di notevole interesse confrontare le posizioni mounieriane qui compendiate con quelle espresse da Jacques Maritain in scritti quali: Id., *Alla ricerca di Dio*, tr. it., Roma, Edizioni Paoline 1963; Id., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, tr. it. a c. di L. Vigone, Brescia, Morcelliana 1965.

struttura che si è palesata come centrale nel discorso di Ricoeur. Infatti, quello che, secondo la ricostruzione di Mounier, gli esistenzialismi non cristiani non colsero è che la motilità prospettica dell'essere umano, la sua intrascendibile processualità è attraversata da quella *dialettica del limite* da noi tanto spesso richiamata e che è in grado di restituire un senso di trascendenza irriducibile al processo che la porta. Il che è reso esplicito dalle esperienze che ci fanno accedere a questo senso di trascendenza: si tratta di esperienze che manifestano la stessa struttura della "dialettica del limite". «La rencontre de la transcendance —scrive Mounier—se fait plus souvent sous des formes négative, non plus dans le dépassement, mais *à travers la limite* [...] La limite durement heurtée dans toute les dimensions de l'existence affirme le surmonde sans le découvrir [...] Dans cette proximité hostile qu'est l'arrêt de la limite se révèle le lointain absolu, l'inabordable, comme présence secrète dans la nuit, *Deus absconditus*»[59].

Sono le esperienze dell'angoscia nelle situazioni limite delle scelte laceranti, l'esperienza dei progetti falliti, quella dei desideri eccessivi. Ma anche le altre esperienze positive, "rare" e "felici" come le definisce Mounier, che ci fanno accedere alla trascendenza, a ben guardare, sono attraversate dalla stessa *dialettica del limite*. Che si tratti del *pudore*, che dice che il mio corpo è più del mio corpo; della *timidezza*, che dice che i miei gesti sono più dei miei gesti e delle mie parole; dell'*ironia*, in cui scopro che la mia idea è più della mia idea o del *desiderio*, che prova che lo splendore del mondo non tiene mai totalmente nelle sue mani l'uomo, o, infine, dell'invincibile e costante eccedenza del percepire, del pensare e del volere rispetto a se stessi, l'interna strutturazione di tutte queste esperienze, rinvia, proprio attraverso quel coglimento al volo del "più di", in esse fungente, la dialettica del limite.

Ciò che differenzia i due tipi di esperienza di accesso alla trascendenza sono più le tonalità esistenziali (positive o negative) che la loro interna struttura. Nè poteva essere diversamente se «accepter l'être, c'est accepter qu'il y ait, devant moi, de *l'autre* que moi-même, et dans l'être, de *l'autre être* que l'être actuel»[60]. D'altra parte, ciò che a nostro avviso impreziosisce ulteriormente tali esperienze è proprio il fatto che non si tratta di mere articolazioni logico-speculative, ma di esperienze concretamente vissute, il che accentua la vicinanza con una prospettiva ermeneutico-esistenziale: i linguaggi in grado di esprimere l'essere sono molteplici, e, molto spesso, il vero si lascia cogliere meglio ai margini del discorso speculativo, anche se questo può sempre intervenire con un'essenziale funzione chiarificatrice.

Ora, come non vedere, qui, la stessa articolazione, che abbiamo a lungo cercato di far

[59] Ivi, p. 151.
[60] Ivi, p. 143.

emergere dall'opera di Ricoeur, di un nuovo pensiero dell'essere raggiunto, per via indiretta, attraverso l'itinerario di una "riflessione concreta" sull'esistenza, portata fino *al limite* delle sue possibilità speculative? Come non vedere, in questa "sovrabbondanza dell'essere", l'interpretazione più feconda dell'ontologia dell'affermazione originaria e dell'"atto-potente" sviluppata da Ricoeur? E come non vedere che entrambe le prospettive si articolano su uno stesso sfondo problematico costituito dalla sfida rappresentata dalla *crisi* e dalle "filosofie della crisi" intese come estremo limite della moderna iperbole della riflessione, in cui l'umiliazione del soggetto è solo l'altra faccia della sua più radicale esaltazione?

Ora, si potrà ancora dire che, nel rapporto tra Mounier e Ricoeur, nella specificità di questa linea di filiazione, si tratta di niente di più che di vaghi presentimenti che il "giovane maestro" avrebbe offerto al suo "più giovane discepolo", di abbozzi asistematici propri di un'attitudine a filosofare che inclina troppo semplicisticamente a "gettare il cuore oltre l'ostacolo" a sostituire la "fatica del concetto" con l'"illuminazione improvvisa", la "severità dell'argomentazione" con la "folgorazione intuititva", il "rigore critico" con lo "slancio entusiastico", tutto giustificando con l'urgenza dell'impegno, con l'ansia per una sfida avvertita come epocale, con la perentorietà di una "vocazione" irrevocabile[61]? Si potrà ancora dire che si tratta solo di corrispondenze di stile e di atteggiamento[62]?

Ma anche ammesso tutto questo, non si tratterà di sostituire ad un atteggiamento liquidatorio un giudizio più equanime? In altri termini, quand'anche le anticipazioni mounieriane non avessero superato la soglia del progetto —il che, mi pare almeno in parte smentito dai rilievi svolti—, come sottovalutare la loro incidenza sul pensiero ricoeuriano, nel momento in cui si è in grado di verificarne la puntuale congruenza problematica, tematica, strutturale e persino concettuale con quell'opera assai complessa e articolata che è il pensiero ricoeuriano nel suo insieme?

Ora, in mancanza di tale giudizio più equanime, quello che si rischia di compromettere non è tanto l'attestazione di un pur fondamentale influenzamento. Non si tratta affatto soltanto di decidere se e quanto Mounier abbia inciso nel percorso ricoeuriano, ovvero se e quanto Ricoeur sia stato fedele alle intuizioni e alle indicazioni del maestro. Si tratta, ben più profondamente, della possibilità di intendere lo sfondo problematico che sorregge l'impresa

[61] Cit., E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 11. Atteggiamento, per dir così, "du combat" che si trova ribadito quasi ad ogni pagina di Mounier e che costituisce quasi l'atmosfera generale di tutti i suoi lavori anche di quelli più propriamente filosofici e di impegno speculativo.

[62] Ma, anche posta così la questione: si potrà ancora separare stile e atteggiamenti dal centro della riflessione, dopo che Merleau-Ponty ha insegnato a tutta una generazione di fenomenologi francesi che lo stile è una "logica implicita" del mondo? Si potrà astrarre l'atteggiamento e lo stile dalla "logica ermeneutica" se uno dei sensi dei questa espressione allude proprio al modo di "orientarsi nel pensare"? E se essa stessa si definisce esplicitamente come elaborazione di una singolare situazionalità?

ricoeuriana e in che misura la precisazione circa natura e senso di tale sfondo è in grado di conferire un'unitarietà perlomeno problematica e progettuale ad un'opera che programmaticamente si definisce per un'essenziale dispersione, pluralismo di interessi e varietà di temi, prospettive e approcci metodici.

Fra le tante piste che si possono seguire (e che si sono seguite) per ricondurre l'opera ricoeuriana ai suoi contesti, forse che quella mounieriana, per incisività, profondità e pervasività, dovrebbe patire qualche *deficit* di legittimità? È quanto la riflessione che proponiamo in queste pagine vorrebbe contribuire a smentire.

Certo, lo si è già detto, la filosofia ricoeuriana non è quella mounieriana. Anzi proprio quella della *logica ermeneutica* è la prospettiva su cui, in fondo, oltre alla prossimità, di cui si è detto, si è in grado anche di misurare la distanza che separa i due autori. Il primo rilievo da farsi, a tale proposito, è che Mounier non ha prodotto nulla di simile all'ermeneutica ricoeuriana. Si può dire che l'universo simbolico, egli lo ha intravisto solo da lontano come la "terra promessa" della "nuova logica" da lui prospettata, laddove Ricoeur, al contrario, ha attraversato in lungo e in largo lo sterminato territorio della simbolicità. Inoltre, Ricoeur attraversa questo territorio, certamente carico della vocazione ontologica che aveva ereditato dai suoi maestri esistenzialisti, ma anche con l'occhio critico dell'epistemologo: attitudine, questa, molto marginale —se si eccettuano, forse, alcuni aspetti del *Traité du caractère*— in Mounier. E, tuttavia, resta, su un piano storiografico, questa antecedenza, questo annuncio di cui si è quasi smarrita la memoria e, su un piano tematico, restano queste singolari corrispondenze tra caratteri, prospettive, temi, concetti, strutture speculative e senso ultimo della ricerca filosofica.

Ciò che sorprende, in definitiva, è proprio questa "prossimità nella distanza", questa intima condivisione delle prospettive di fondo nella asimmetria di due progetti che tornano costantemente a congiungersi pur percorrendo sentieri in parte remoti e disparati. Ma è proprio questa "prossimità nella distanza" che ha consentito di individuare lo sfondo su cui si dipana l'intera problematica ricoeuriana. Uno sfondo che, oltre alla meditazione mounieriana, include, certo, anche quella di Marcel e di Jaspers. È dall'insieme convergente di queste linee di filiazione, che trova già una prima sintomatica e feconda sintesi in Mounier, all'insegna dell'importante intuizione personologica, che emerge il progetto ricoeuriano, con una sorprendente, costantissima fedeltà alle indicazioni di fondo provenienti dalle eredità ricevute; ed è, altrettanto, in quel contesto che va colta quell'essenziale rielaborazione della tradizione riflessiva che sarà poi prolungata fino ai limiti estremi di un distacco sconcertante proprio dall'ultimo Ricoeur. Allo stesso modo, è ancora questa paradossale "prossimità nella distanza"

ad averci consentito di attivare quella lettura indiretta, e paradossale, che è consistita nel produrre un senso ulteriore, facendo reagire tra loro i due progetti: mounieriano e ricoeuriano; operazione, questa, che sarebbe destinata ad andare a vuoto se essi non rispondessero a comuni esigenze di fondo, non condividessero una matrice unitaria, non si strutturassero secondo congruenti strutture teoriche.

5.2 Dialettica del sè e persona. La costituzione dialettica della persona in Mounier.

Se ora passiamo dal "presagio" di una "logica ermeneutica" al confronto tematico su quella struttura della soggettività che, in Ricoeur, abbiamo letto in termini di "dialettica del sè", quelli che finora sono potuti ancora apparire come presentimenti e vaghe indicazioni anticipatrici, si trasformano sorprendentemente in profonde analogie tematiche e strutturali, in precise corrispondenze tra l'una e l'altra opera, fino al punto di consentirne una quasi completa sovrapposizione concettuale. Anche qui ci limiteremo, per brevità, ad alcuni, forse troppo scarni, riferimenti che non eccederanno i confini di un quadro indiziario. Confidiamo però che la perentorietà e la cogenza degli indizi rintracciati siano in grado di dare spessore alle anticipazioni svolte in premessa.

Quello che cercheremo di mostrare è che la tematizzazione mounieriana dell'idea di persona ha un *carattere dialettico* che, per *struttura* e *indici concettuali*, risulta perfettamente congruente con quella che abbiamo visto caratterizzare la dialettica ricoeuriana del sè. Sicchè la dialettica del sè troverà la propria chiave di volta nell'idea di persona, e questa, di rimando, svelerà la propria intrinseca costituzione dialettica. In questo modo, troveremo non solo la conferma indiretta della possibilità di scorgere, nella problematica personalista dell'idea di persona, la matrice da cui si sviluppa l'intera opera ricoeuriana, ma altresì la possibilità di trovare, nelle analisi mounieriane, un ulteriore approfondimento del senso delle tematizzazioni ricoeuriane.

Incontriamo una prima volta l'*analogon* mounieriano della *dialettica del sè* (dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*) ricoeuriana, nel primo capitolo *di Rivoluzione personalista e comunitaria,* intitolato significativamente *Per un nuovo rinascimento*. Un testo della prima metà degli anni '30 (come tutti gli altri testi della raccolta), anteriore, quindi, di parecchi anni rispetto a quello che ci è servito da base per le precedenti analisi; un testo, inoltre, quantomai militante, che ha tutto il sapore di un manifesto interamente immerso nelle sfide di un "presente" in cui le speranze e le aspirazioni erano sempre sul punto di convertirsi in incubi atroci. Liberalismi e collettivismi, idealismi ed empirismi, conservatorismi e anarchismi vi figurano come le "impotenti potenze" di una "crisi" intesa come "disordine spirituale". Ricoeur

stesso sottolinea la rilevanza di questo testo e, più in generale, di questa stagione della riflessione mounieriana: «Il m'est apparu avec une évidence écltante que les écrits de 1932 donnent sa vraie perspective à toute l'entreprise philosophique et recèlent sous forme juvénile, virulente, les intentions de l'oeuvre ultérieure»[63].

Ora, ciò che è interessante, da un punto di vista filosofico, è che, in questo testo, sul cui intento teoretico, per i motivi contestuali richiamati, si potrebbe legittimamente dubitare, è che Mounier propone di fronteggiare la "bancarotta spirituale" dell'Occidente attraverso una nuova "metafisica della persona". Che Mounier intendesse usare, qui, il termine "metafisica" in un senso molto largo, comprendente in stretta fusione teoria e prassi, attitudine contemplativa e vocazione all'impegno attivo, fino a includervi gli stessi atteggiamenti della quotidianità, è cosa certa; ma è altrettanto certo che il rinvio alla "metafisica della persona" includeva un esplicito richiamo all'esigenza di una diversa filosofia e di "diversi filosofi" e viene, in tal modo, a restituire all'opera il suo intero significato filosofico.

Ora, questa metafisica è tutta condensata in un pensiero che Mounier ripete più volte nel giro di poche pagine, con un ritmo incalzante e una enfatizzazione partecipativa del tutto particolare. Scrive Mounier: «non *si trova* se stessi, se non quando *ci si perde*; *si* possiede soltanto quello che *si* ama [...] si possiede soltanto quello che si dà»[64], e ancora, dopo poche pagine: «non si ha se non quello che si dona»[65]. Si potrebbe rimanere delusi se tutto dovesse ruotare attorno a questa che ha tutta l'apparenza di una sentenza di sapore evangelico contenente un'implicita esortazione. Che tutta una filosofia debba reggersi e accontentarsi di questo? Eppure Mounier è più che mai convinto che proprio in questo risieda la cellula melodica dell'auspicata "metafisica della persona": « [...] non si ha se non quello che si dona», ribadisce Mounier; e sottolinea: «di questa verità della nostra natura abbiamo potuto fare una metafisica della persona»[66]. Proprio in queste apparentemente semplici formule, Mounier individua quella che lui chiama: la «struttura ambigua»[67] dell'esistenza e «il movimento intimo dell'uomo concreto»[68].

Ora, anche ammesso che questo fosse il pensiero di Mounier, che cos'ha a che fare tutto questo con l'assai complessa dialettica ricoeuriana del sè? Il nostro sconcerto comincia a dileguarsi se poniamo attenzione a questo parziale approfondimento che Mounier fa seguire, dopo poche pagine, nel contesto di un'aspra polemica con l'idealismo. Scrive Mounier: «Io

[63] P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, cit., p. 104.
[64] Ivi, p. 63.
[65] Ivi, p. 67.
[66] *Ibid.*
[67] Ivi, p. 63.
[68] Ivi, p. 64.

non sono *presente a me stesso* se non *mi do* al mondo: questo è il *dramma*» e, subito, torna a ripetere, approfondendo il suo *leit motif*: «Non si possiede se non ciò che si dà. Ora che noi non ci limitiamo più a sfiorare i movimenti dei cuori, ma cogliamo lo spirito in piena lotta con l'essere, bisogna aggiungere: non si possiede se non ciò a cui ci si dà: non ci si possiede se non quando ci si dà»[69].

Ora, quell'"essere a sè presenti" solo *attraverso* "il darsi", l'offrirsi, il rendersi disponibili, l'aprirsi ad altro non manifesta il movimento stesso dell'*ipseità* quale abbiamo imparato a riconoscere nella sua strutturale complessità in Ricoeur? Se è così, il "dramma" che viene evocato in queste righe non si limita ad esprimere la difficoltà della situazione esistenziale qui descritta, ma allude alla strutturale tensionalità del *sè*, già "in sè" *teso*, per esprimerci ricoeurianamente, tra l'*ipse* e il proprio altro-correlativo: l'*idem*. Non c'è soluzione di questa tensionalità che è costitutiva dello spirito, ma forme abnormi di incarnarla, di irrigidirla, di soffocarla e di misconoscerla. "Forme abnormi" in grado, però, di plasmare interi modi di essere, intere personalità ad un livello individuale, e, ad un livello sovraindividuale, intere società, culture o civiltà portando le une e le altre fino al limite dell'interna disgregazione.

E che, qui, sia in gioco un qualcosa di assai prossimo alla dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*, una struttura profonda del sè, e non un'irenica esortazione, è subito chiarito dalle osservazioni che seguono: «a voler cogliere nel suo *isolamento* senza neppure la preoccupazione del proprio sguardo, il flusso della propria *vita intima*, l'uomo assapora un'amara e allucinante sensazione del *nulla*»[70]. Ora, si ricorderà bene che cos'era per Ricoeur il *sè* privato del supporto della *medesimezza*, un *ipse* senza *idem*[71]. Nel punto di massima disgiunzione tra ipseità e medesimezza, «il lettore in cerca di identità si trova posto a confronto con l'ipotesi della propria perdita di identità [...] il sè qui rifigurato dal racconto è, in realtà, posto a confronto con l'ipotesi del proprio nulla»[72], suggeriva, in quel luogo, Ricoeur. Si ricorderà anche che l'ipertrofia del *solus ipse* portava a «paralizzare la capacità di un impegno fermo»[73]. E, qui, Mounier osserva: «il sentimento del *nulla*, che investe una *vita ripiegata su se stessa*, non è altro che la coscienza della sua disintegrazione, della sua eresia spirituale»[74]. Ora è notevole che l'"eresia spirituale" qui in questione, che ci concreta in modi di pensare, di

[69] Ivi, p. 75.
[70] Ivi, p. 76.
[71] Insistiamo molto su questo punto perché, come si è detto più volte, è qui, in prossimità dell'essenza dell'*io* che si corre il rischio del peggiore misconoscimento. È in prossimità del coglimento della propria intima essenza tensionale che si corrono i maggiori pericoli dell'autochiusura narcisistica.
[72] P. RICOEUR, *Sè come un altro*, tr. it. cit., p. 260.
[73] Ivi, p. 262.
[74] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit, p. 76.

vivere, di relazionarsi agli altri, di organizzare la convivenza, sia ricondotta al termine "disintegrazione". La "notte dell'identità" per dirla con Ricoeur è il risultato di una perdita di integrità dell'"intero volume dell'umano", della sua incessante tensionalità e trova la sua stessa possibilità in esso. Come viene chiaramente in luce nelle affermazioni precedentemente citate, essa deriva dall'"isolamento" assolutizzante di uno degli aspetti in cui si concreta la vita personale, che è al contrario irresolubile tensionalità. Sicchè l'esistenza personale autentica designa quella forma del pensare e del vivere che si definisce anzitutto per l'esclusione di tale atteggiamento isolante-assolutizzante. Ma questo è esattamente il significato dell'*ipseità* quale è risultato dalla nostra analisi.

Una diagnosi che acquista ancor più significato se la si riconduce al contesto di polemica con l'idealismo in cui è posta. Qui l'idealismo è assunto più che come polo di confronto critico-tematico su singole questioni di carattere teoretico, come atteggiamento generale del pensare, come "modo logico" responsabile di effettuare una macroscopica eresia spirituale. «L'idealismo [...] spinge l'esigenza [*scil.:* quella di eliminare la distanza costitutiva dello spirito] fino all'estremo e non è soddisfatto se non quando fa raggiungere all'uomo il mondo intiero nel suo intimo: quale bella avventura in cui noi teniamo le fila!»[75].

Quale che sia il giudizio che si può dare su questa valutazione mounieriana dell'idealismo, resta che anche per Mounier, come per Ricoeur, il movimento della vita spirituale si realizza solo uscendo dall'egocentrismo nullificante e riduttivo in forza della struttura stessa dello spirito. In questo senso, il "dars*i*" mounieriano evoca assai da vicino l'"Eccomi!" ricoeuriano. È solo in questo "darsi", in quanto è inscritto nel "movimento stesso dell'uomo concreto", che è possibile, dagli abissi di qualsiasi "notte dell'identità", di qualsiasi disgregante "sentimento del nulla", sottrarsi al potere annichilente dell'egoità chiusa nella propria narcisistica e vacua autocontemplazione.

Il *sè* resta, anche per questo verso, il movimento del proprio incessante trascendimento, intimamente attraversato da una vocazione di ulteriorità insita nel trascendimento medesimo. Lo spirito, dice Mounier, «non può unirsi che a distanza»[76]: la sua prossimità è sempre segnata dalla distanza, si realizza solo attraverso la distanza: altro "indice di prossimità" rispetto ad uno dei più costanti orientamenti del pensiero ricoeuriano, come sappiamo. Ma c'è di più, perché questo stesso tema della *distanza* è ricondotto a quel gradualismo irresolubile a noi ormai familiare: «L'immagine del contatto non è che un *accorciamento* dell'immagine della distanza [...] Il contatto materiale non solo non unisce, ma non opera neppure un incontro. Dunque vi è

[75] Ivi, p. 75.
[76] Ivi, p. 74.

unione solo a distanza, e l'unica vera distanza è quella spirituale»[77]. Ciò che conta, in definitiva, anche qui, è di superare l'idea astratta e isolante delle contrapposizioni dualistiche e guadagnare, in tal modo, l'idea della intrinseca processualità dello spirituale e del personale. Ciò che conta è il "differire" o il "differenziale" come struttura dello spirito. Ma questa capacità di fare-cercare l'unità-attraverso-la distanza è proprio ciò che definisce la persona: «la persona —osserva Mounier—, ha posto il suo marchio persino sulle forze che si rivoltano contro la *sua opera di unità*»[78].

Ora, tutti gli elementi di continuità fin qui rintracciati, tutte le congruenze finora messe in rilievo trovano un incisivo compendio in una pagina del mounieriano *Traité du caractère*. Anche qui, si potrebbe trovare eccentrico il tentativo di verificare delle strutture eminentemente speculative con il riferimento ad un un'opera che pare lasciarsi definire anzitutto in termini di psicologia o, al limite, di pedagogia[79]. In realtà, si perde di vista l'importanza di quest'opera assai matura di Mounier se non si comprende che essa è anzitutto un'opera di filosofia in linea con quel *filosofare totale*, implicante un dialogo critico con le scienze dell'uomo, che risulta richiesto da un "pensare a partire dalla persona". Scambiare il *Trattato del carattere* per un'opera meramente psicopedagogica sarebbe altrettanto erroneo che considerare il *Saggio su Freud* ricoeuriano come opera psicoanalitica o di storia della psicoanalisi e non come parte essenziale dello sviluppo della ricoeuriana "riflessione concreta". Più che di psicologia bisognerebbe parlare di critica filosofica della ragione obiettivante all'opera in psicologia. In tal senso, più che di interesse extrafilosofico, occorrerebbe parlare di interesse ad una filosofia che, come, poi, quella ricoeuriana, ha già imparato a mediare la riflessione attraverso l'analisi (dialettica *spiegare-comprendere*). Di qui, anche, la sua valenza epistemologica a cui si è fatto cenno in precedenza.

Ora, la pagina che intendiamo proporre trova la propria collocazione nel Cap. 10 del *Traité* intitolato significativamente *L'affermazione dell'io*. Fin dall'impostazione del problema, è chiarissimo l'intento critico-filosofico contro l'atteggiamento obiettivistico della psicologia: «L'io —osserva Mounier— è stato a lungo studiato dagli psicologi come un oggetto fra gli altri. Per assicurarne l'esistenza attraverso le sue incessanti metamorfosi, si cercava faticosamente di stabilirne, dal di fuori, l'"identità" [...]. Ora, l'identità e l'impersonalità sono per definizione le proprietà stesse della cosa. Nessun prestigio avventizio, nessuna virtuosità dialettica, a partire da una esposizione oggettiva analoga a quella sotto cui la scienza positiva

[77] *Ibid.*
[78] E. MOUNIER, *Traité du caractère*, Paris, Seuil 1947; *Trattato del carattere*, tr. it. di C. Massa e P. De Benedetti, Milano, Edizioni Paoline 1990, p. 739.
[79] Per questo tipo di lettura si veda M. S. BARTOLETTI, *Guida alla lettura di Emmanuel Mounier*, Roma, Edizioni Cinque lune 1977, pp. 131-32.

teme le realtà fisiche, può far ritrovare la realtà personale, che è anzitutto affermazione»[80]. Tutto l'interesse mounieriano è diretto a trovare (o contribuire a creare) una psicologia capace di restituire il senso di *affermazione personale* dell'io: una questione filosofica, dunque, e di critica filosofica alle psicologie che pensano secondo un modello *idem* dell'identità.

Questo intento di fondo trova la propria espressione più compiuta nella pagina che intendiamo proporre all'esame e che, per la sua rilevanza, è bene leggere per intero. Scrive Mounier: «In realtà ogni rappresentazione unicamente oggettiva dell'io lascia trapelare il segreto di questa *mutevole coerenza*, che soltanto una *psicologia dell'atto*, e dell'*atto personale*, può spiegare. L'*"identità" assoluta è la morte*: si trova soltanto nella sterile uniformità dell'energia elementare, all'estremo del *processo di degradazione* della materia o nel *vuoto della negazione logica*. L'io non è identico in questo senso o non tende ad esserlo che nelle adiacenze della più grande povertà psicologica. L'io è identico come *si è costanti* o come *si è fedeli*, con un *atto continuo di impegno*»[81].

Ora, se ci si volesse limitare alle possibili sovrapposizioni di pensieri mounieriani e ricoeuriani, quest'ultima considerazione ne costituirebbe una delle conferme più certe e più nitide. La ricouriana *identità-ipse*, l'abbiamo visto più volte, è la *constance a soi* propria della fedeltà nella promessa. Qui Mounier dice non qualcosa di semplicemente analogo rispetto agli assunti centrali della ricoeuriana dialettica del sè, ma qualcosa di sostanzialmente *identico* ad essi. Ma tutto il contesto è, per dir così, "ricoeuriano" a partire da quell'insistenza su una psicologia dell'*atto* che tanto ricorda l'ermeneutica dell'"uomo capace" come "uomo che agisce e soffre" e la connessa ontologia dell'*atto-potente*.

Ma quel che ancor più interessa è che in questa pagina, ad un livello di concettualizzazione che non lascia più spazio all'equivocazione, troviamo ribadita quella stessa dialetticità dell'io (o del sè)[82] che per tanti sentieri abbiamo inseguito nel corso della seconda parte di questo lavoro. Ora, riferite all'identità dell'io, "l'uniformità dell'energia elementare" o, dall'altra parte, il "vuoto della negazione logica", che possono ben costituire altrettante figurazioni dell'*idem* e dell'*ipse*, sottratte alla dialettica che li vincola, costituiscono «l'"identità assoluta della morte». In realtà, essi stessi non possono che considerarsi come *i limiti* estremi di un "processo di degradazione" o, viceversa, si potrebbe dire, "di sublimazione". Ma in entrambi i casi, a volerli considerare nel loro aprocessuale isolamento, si avrebbe, come esito, soltanto la paralisi. Si noti l'importo di chiarificazione che si ricava dal

[80] E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, tr. it. cit., p. 665.
[81] Ivi, p. 731.
[82] Nelle pagine seguenti, Mounier critica la nozione di *sè* solo perché la limita alla sua fonte freudiana, e pertanto ne critica il carattere impersonale, nella misura in cui il sè freudiano, com'è noto, corrisponde all'istanza impersonale dell'*es*.

leggere il *solus ipse* ricoeuriano in termini di "vuoto della *negazione* logica" che è quanto ci siamo sforzati di evidenziare nella nostra precedente lettura della dialettica ricoeuriana del sè.

Osserviamo anche, incidentalmente, che quel che, qui, come altrove, è sempre in questione non è se, come ed entro quali limiti tale paralisi possa costituire l'effettivo oggetto di un vissuto singolo, ma quale sia la natura e gli effetti di un tale modo di pensare isolante, obiettivante, assolutizzante, e, in definitiva, paralizzante.

In *Qu'est-ce que le personnalisme*, Mounier dà un parziale resoconto di tali effetti. In quell'opera, infatti, distinguendo tra assolutismi dogmatici e sforzo verso un assoluto inesauribile e inesaudibile, Mounier rinnovava la propria requisitoria contro un patologica esigenza di purezza, che sembra replicare quella contro un'*ipseità* chiusa nella propria presunta purezza e assoluta indipendenza. «Sarebbe qui opportuno —scrive Mounier— analizzare più a lungo di quanto non possiamo fare l'assillo della purezza. La psicologia e la patologia individuali ci recherebbero dei chiarimenti. Il delirio di purezza assoluta, la smania della perfezione, l'idealismo sconfinato, sono frequenti nei manicomi e nei semplici nevrotici, e non contrassegnano individui di *élite*, ma psichismi degenerativi [...]; si osservano in soggetti la cui linea di condotta è una fuga dalla realtà; tutto quanto potrebbero realizzare di necessariamente umile, imperfetto, finito, tutto essi respingono e, sul cardine di questa negazione, passano dal diniego alla condanna, che ai loro occhi li giustifica della fuga; infine, sommando queste evasioni nel mito di una purezza astratta, essi finiscono idealizzandola, col mascherare a se stessi la propria diserzione»[83], e ancora: «Il personalismo che affermavamo e a cui a poco a poco davamo forma era il miglior esorcismo contro il demone della purezza. La purezza astratta corre sempre al generico, al principio costruito, alla situazione sognata, a quei beni senza corpo che sono nulla e di nessuno. Il procedere personale, invece, è affermazione e inserzione concreta, responsabilità accettata in un mondo di situazioni»[84].

E se ci si chiede quale sia la base della deriva patologica della "purezza" si dovrà rispondere, ancora una volta, che la responsabilità di tale deviazione va ricercata nella "logica" riduttiva dell'*isolamento-assolutizzante*. «Non si dice —osserva, infatti, Mounier—che la nozione di purezza sia priva di qualunque valore; ma, *isolata*, guasta la vita spirituale; attira l'attenzione su di uno stato del soggetto consecutivo all'atto e conservatore di sè, in luogo di portarla sulla libertà creatrice, sul suo slancio, sui suoi fini lontani o su ciò che lo circonda»[85].

Ed è sempre a partire da queste strutture di base e dalla logica dell'*isolamento riduttivo* che Mounier poteva svolgere la propria critica agli opposti eccessi dell'interiorizzazione

[83] E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., pp. 22-23.
[84] *Ibid*.
[85] Ivi, p. 37.

(idealismo) e dell'espansione (materialismo). Con entrambi non si ha che decomposizione patologica: due forme di alienazione. Il significato di questa duplice alienazione è bene espresso da Mounier: «*L'uomo interiore non si regge in piedi che sull'appoggio dell'uomo esteriore, l'uomo esteriore non si regge in piedi che con la forza dell'uomo interiore*. È dunque falso ridurre il "principio di realtà" ai nostri progressi verso la materia, nella produzione o nell'organizzazione. Non esiste realismo completo senza un "principio di esteriorizzazione": verità del materialismo; non esiste realismo completo senza un "principio di interiorizzazione": verità nascosta nel fondo degli spiritualismi [...]. Il raccoglimento anche se comincia con un disadattamento o con un insuccesso, non persegue un rifugio, ma una raccolta di forze per un migliore attacco; e non cerca il silenzio per il silenzio o la solitudine per la solitudine, ma il silenzio perché si prepara la vita e la solitudine perché vi si ritrova l'uomo»[86].

Nello stesso senso, si legga anche il seguente bellissimo passaggio mounieriano: «Senz'altro nutrimento che se stessa la soggettività svanisce. La tentazione di affinare l'esistenza fino a definirla col puro zampillare della libertà è una vertigine di nulla. L'irriducibile condizione dell'esistenza è d'essere legata ad oggetti anche se essa non è oggetto, di bere ad una sorgente pur essendo essa stessa sorgente»[87]

È in tal modo che la tradizione riflessiva va ripensata: è questo il prolungamento attraverso la distanza di tale tradizione che costituisce il lascito mounieriano (o della "generazione mounieriana") alla generazione successiva e, quindi, allo stesso Ricoeur. Certo, qui, si parla in termini di considerazione psicologia ma lo stesso modello di pensiero, qui criticato, come vedremo tra breve, porta i suoi devastanti effetti sul piano sociale, politico e, più in generale, sulle dinamiche di sviluppo di un'intera civiltà.

Tornando alla nostra analisi, l'io personale è inteso da Mounier come l'atto di costruzione, sempre *in fieri* della propria fragile unità alla ricerca di un equilibrio sempre precario e instabile ("mutevole coerenza"), ma forte proprio di questa fragilità. «Del resto— prosegue Mounier—, anche nella sua *instabilità empirica*, ci si rappresenterebbe molto falsamente la *costanza dell'io* sotto forma d'una linea continua o di un suono prolungato. Esso è una *vibrazione incessante*, un moto perpetuo dal riposo all'angoscia, dalla sconfitta alla vittoria, dalla fede allo scandalo»[88]. Qui è in gioco oltre alla polarizzazione tensiva, anche il gradualismo che caratterizza l'effettiva esperienza del processo identitario. Ciascuno dei poli in cui si può scindere il dilemma esistenziale, è il limite di un processo unitario. Così, come non cessa di istruire una memorabile tradizione di meditazione sui fenomeni dell'interiorità, noi

[86] Ivi, p. 51.
[87] Id., *Liberté sous conditions*, Paris, Seuil 1946, p. 72.
[88] Id., *Trattato del carattere*, tr. it. cit., p. 731.

ritroviamo l'angoscia al di sotto del più beato riposo, l'amarezza al di sotto della più brillante vittoria, ecc.

E che sia una struttura dialettica, quella che ha in mente nella sua descrizione della vita dell'io, Mounier lo dice qui a chiare lettere: «La costante dell'io non consiste nel mantenere un'identità, ma nel sostenere una *tensione dialettica* e nel dominare crisi periodiche, la cui storia accidentata sprigiona un destino»[89]. Che questa tensionalità non sia, poi, una tensionalità chiusa in se stessa, ma attraversata costitutivamente dalla corrente dell'alterità, anche questo è evidenziato con una certa nettezza. Scrive Mounier: «Atto flessibile, vario, ora attento, ora combattivo, che si serve della forza del corpo come d'un pungolo e che si prolunga da qualche parte in orazione verso un più perfetto essere»[90]. E ancor più esplicitamente: «Questa esperienza deve includere la percezione del soggetto per se stesso, l'*Io sono*, e contemporaneamente, *nello stesso atto*, metterlo in rapporto con ciò che non è lui [*col suo altro* (*N.d.A.*)] senza di che il soggetto resterà ineluttabilmente chiuso in se stesso, come ne è sempre minacciato in un'esperienza troppo strettamente cartesiana»[91]. Il che viene puntualmente ribadito anche in *Qu'est-ce que le personnalisme?* con la seguente considerazione: «Io non sono affatto un *cogito* aereo e sovrano, librato nel cielo delle idee, ma sono quest'essere greve di cui una sola greve espressione definirà il peso: io sono un io-qui-adesso-così fra questi uomini-con questo passato»[92].

Identità come *costanza* e *fedeltà*, *struttura tensionale* dell'*io*, *polarizzazione* dei suoi *indici* costitutivi all'interno di un *processo gradualistico*, *carattere dialettico* di tale costituzione, attraversamento di tale struttura tensionale da parte di un'irrecusabile movimento dell'*alterità*: non sono tutti aspetti costitutivi emersi dall'analisi della ricoeuriana dialettica del sè?

Né, qui, si tratta più di allusioni o di vaghe anticipazioni programmatiche, quanto piuttosto di precisi riscontri su elementi di congruenza all'interno di specifici e concettualmente ben definiti segmenti di analisi. Si potrebbe limitare la portata di queste acquisizioni col dire che non sarebbe stato difficile immaginare che simili congruenze potessero trovarsi in pensatori così intimi. Resta il fatto che esse sono state qui fatte emergere e rese esplicite. Personalmente ho l'umiltà di confessare che non è stato senza qualche sorpresa che ho letto le pagine mounieriane che ho qui proposto all'analisi. Un conto è sapere dell'influenzamento, un conto è verificarne la portata e l'effettiva sostanza.

[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*
[92] E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 31.

Ora, per comprendere a fondo che qui non si tratta di un pensiero, in Mounier, incontrato per caso, occorre ancorché brevemente, insistere sul fatto che questa stessa struttura tensionale e dialettica, questo stesso pensiero della costituzione polarizzata e gradualistica dello spirituale personale, sta alla base dell'intera impresa personalista mounieriana. Da essa, anzitutto, dipende la critica della civiltà che in tale contesto si svolge.

Tornando, ora, a *Rivoluzione personalista e comunitaria*, vi si può trovare una sorta di *genealogia del solus ipse* improntata al misconoscimento di tale strutturale costituzione della persona che caratterizza il "moderno" fin dalla sua genesi in «quel primo Rinascimento che sta rovinando» e contro cui Mounier avanzava l'ambizioso progetto di un radicale *rifacimento*, in grado di riprenderne le positive esigenze, sceverandole dal veleno che l'aveva, fin nel suo principio, inquinato. Tale veleno ci è presentato all'insegna di una triplice solitudine : "solitudine di fronte alla verità"; "solitudine di fronte al mondo"; solitudine di fronte agli altri": è il veleno dell'individualismo che, scrive Mounier: «non è solo una morale; è la metafisica della solitudine integrale, la sola che ci rimanga quando abbiamo perduto la verità, il mondo e la comunione con gli uomini»[93].

Tutto in questa genealogia testimonia del misconoscimento della tensionalità dell'umano, del processo *kenotico* a cui l'uomo è spiritualmente invitato. Da tale misconoscimento risulta un *io* «che ha la figura dell'individuo astratto, selvaggio e solitario senza passato e senza avvenire, senza legami, senza carne, animato solo dal fuoco d'una Pentecoste che non cementa: la sua libertà assoluta»[94]. Ecco tornare l'iperbole soggettivistica, incapace, perché fissata su un modello *idem* di pensare, perché legata ai propri riduttivismi, ai propri eccessi fondazionistici, alla propria rabbiosa fretta di chiudere il sillogismo di tutti i sillogismi, di comprendere che «siamo veramente liberi solo nella misura in cui non siamo liberi interamente»[95] e vietandosi, così, di raggiungere l'umano nella sua integralità. L'uomo che ne risulta è il compimento di quella *prometeicità del moderno* che si è annunciata, fin dall'inizio, in tutta la sua lacerante ambivalenza: «Il mondo moderno l'ha voluto superbo come un dio, libero da tutti i legami, vivo della sua preziosa spontaneità [...] Si vorrebbe che l'individuo fosse così leggero e ripiegato in sè da essere urtato dalle sue stesse decisioni. Sente il fardello persino del suo peso fisico, la volontà stessa gli è grave e così pure ogni fedeltà che

[93] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 57.
[94] Ivi, p. 58. È qui la radice di quell'esaltazione unilaterale della libertà che troverà la propria espressione nel mondo liberale votato ad un destino di decomposizione e decadenza. «La libertà —fa osservare Mounier— ci è stata data con tutta la struttura del mondo liberale occidentale. Essa è legata nel nostro spirito e nei nostri costumi a tutto un insieme di realtà e di abitudini che stanno per dimostrare il loro esaurimento e il loro anacronismo. La nostra libertà occidentale è troppo leggera, troppo incurante, troppo ripiegata su di sè e non si avverte più che nella astensione, il rifiuto o la sfida» (E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?* tr. it. cit., p. 82).
[95] Ivi, p. 32.

abbia una sostanza temporale: l'apologia dell'atto gratuito rompe quest'ultima catena che di sua scelta lo faceva ripiegare su se stesso, ricreando in tal modo la società in seno alla solitudine»[96].

Ed ecco che da quella "matrice" viene visto dipartirsi tutto un processo di decomposizione che giunge sino all'attuale "disordine" dello spirito, letto in termini di atrofizzazione della sua stessa costitutiva tensionalità: «Un processo ininterrotto di degradazione toglie alle creazioni spirituali sostanza e intensità; l'abitudine vi mette radici, ed esse muoiono in noi e perché noi ce ne impadroniamo, e per la nostra buona educazione e per la nostra indifferenza. A lungo andare quest'inerzia si riassume in un certo numero di automatismi che prendono l'aspetto di leggi, ed ecco che noi ci troviamo legati mani e piedi a queste causalità materiali. In realtà esse non creano nulla, non inventano nulla, ma fanno da zavorra, deviano, simulano, mascherano la vita, alimentano e cementano dei determinismi là dove vivevano e si muovevano degli organismi»[97].

Al cospetto di tale processo di decomposizione, Mounier si dà anzitutto il compito di pensare un muovo modello dell'azione e dell'agire. E quando lo fa, è ancora secondo la struttura della tensionalità personale che si modella la sua duplice critica a due paradigmi decettivi di azione: «Anche nell'azione, condizione essenziale è sempre che si risalga allo spirito. L'azione è la manifestazione concreta del nostro pensiero. Agire non significa mettere in moto i nervi, curvare la schiena e tendere i muscoli. Agire significa governare e creare. È disumana l'azione gratuita che per non sentire il peso del passato o dell'avvenire s'abbandona alla fantasia passeggera delle necessità inconfessate. Egualmente disumana è l'azione tirannica che costringe in formula inerte ogni decisione della volontà, e in tal modo la piega sotto il peso del determinismo delle proprie opere. La prima è la deviazione di un'esigenza di libertà; la seconda una deviazione di una esigenza di fedeltà»[98]. Dove, *in nuce*, si può anche cogliere il modello di un agire ermeneutico in grado di prolungare la fedeltà nell'*appartenenza* attraverso una *distanziazione* liberatrice e creatrice, secondo un fecondo processo di *sedimentazione* e *innovazione*.

E, infine, la medesima dialettica è quella che fa parlare Mounier, in una sorta di slancio lirico, di "tenerezza della materia": qui, forse, c'è la massima difesa dell'*idem* contro le pretese di un *ipse idem*tificante. La materia può ben tenere il luogo dell'*idem*, perché condivide con questo indice di intelligibilità della realtà personale la *gravità* e la *passività* che gli sono intrinseche. Ecco, infatti, come Mounier la caratterizza: «Questa incertezza e questo peso che

[96] Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 58.
[97] Ivi, p. 34.
[98] Ivi, pp. 44-45.

gravano sulla mia vita, io li ritrovo nel suo cuore: china insensibile di degradazione, ruga di vecchiaia sugli anni della maturità, duplice morte interiore di ogni storia. Tutto ciò che è umano è circoscritto, frenato, zavorrato, sballottato dalla materia, appesantito dalle sue inquietudini e dalle sue fatalità»[99]. Ora, però, la materia, questo incoercibile *principium indiviaduationis*, questa coazione alla determinazione, questa gravità che ci trascina di circoscrizione in circoscrizione, è anche l'ancoraggio essenziale della vita dello spirito: «Senza la materia —continua Mounier—, il nostro slancio spirituale si perderebbe nel sogno o nell'angoscia; la materia lo piega e gli mette ostacoli, ma gli infonde anche vigore ed energia»; e ancora: «Bisogna che la materia ritrovi il suo luogo e la sua anima perché noi ne ritroviamo il cammino. Solo lo spirito rende tutte le cose solide: quindi la materia ritrovi con lo spirito quella familiarità che le farà riconquistare la vita interiore, la trasparenza, la pace attiva ed organica delle sue parti»; «Ecco perché il senso spirituale della materia non è un appetito selvaggio, né un'ebbrezza splendida, ma prima di tutto una tenerezza. Quando la materia ci prende, ci afferra in questo modo non temiamo affatto il suo slancio»[100].

Alla base di tutto ciò sta il carattere dinamico e proiettivo del *sè* mounieriano bene espresso in questa pagina di *Che cos'è il personalismo?*: «ogni coscienza —scrive Mounier— è coscienza di un di-fuori, movimento verso il di-fuori, e non riempimento egocentrico. Ora, questa coscienza esposta si descrive in modo molto diverso dalla coscienza ripiegata su di sè [...] La vita personale più elevata ci scopre un movimento verso un modo di vita che, pur realizzandoci nella pienezza, oltrepassa l'esperienza del per sè e dell'autonomia»[101].

La conclusione di tutto ciò lasciamola trarre a Mounier stesso: «Insensibilmente —egli afferma— abbiamo dato allo spirito il volto di una persona»[102]. «Entrati in viva comunione con essa, ci è impossibile riconoscerle soltanto una disposizione speculativa»[103]. E ancora: «L'universalità è la nostra stella lontana»[104]. Qui non è solo prefigurato quel tema della "persona come compito" tanto caro anche a Ricoeur, ma siamo alla sua radice espistemologica; assistiamo, anche qui, alla prefigurazione di quel movimento di inversione per cui la persona non è anzitutto un concetto, un sistema di idee, di determinazioni razionali, ma un'esperienza, anzi la radice di tutta un'esperienza che si tende nell'elaborazione di sè orientata al proprio *télos* in cui è inclusa anche la possibilità di comprendersi in concetti.

E, altrove, Mounier va oltre, esprimendo —pur con le dovute cautele limitative—

[99] Ivi, p. 55-56.
[100] Ivi, p. 56.
[101] Id., *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 63.
[102] Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 83.
[103] Ivi, p. 83.
[104] Ivi, p. 82.

l'esigenza di passare dalla nozione di *natura umana*, a quella assai più adeguata, in un simile approccio filosofico, di *condizione umana*. «L'assoluto umano —osserva Mounier— non può dunque mai venire afferrato come un dato, come un deposito. Se la *natura umana* è quell'immagine fissa, aggrappata ai tratti acquisiti dell'umanità passata e aderente alle sue più recenti inerzie, si ha ragione di scartarla in favore della nozione meno rappresa di *condizione umana*. Ma se la condizione umana, col peso presente di un passato senza direzione, contiene solo la possibilità vuota di un futuro senza finalità, parlare ancora di condizione umana vuol dire abusare delle parole»[105].

Se si passa, poi, alla tematizzazione mounieriana specifica dell'idea di persona, nel Capitolo II di *Rivoluzione personalista e comunitaria (Rivoluzione personalista),* non ci si stupirà di ritrovare, insieme con tutta una serie di nuove analogie, anche la conferma dei tracciati di senso già individuati in Ricoeur e nella tematizzazione mounieriana dell'*io personale*.

Anzitutto Mounier ci mette in guardia, con un'avvertenza preliminare, all'insegna di una triplice, significativa negazione, nei confronti di ciò a cui la persona non può in alcun modo essere ridotta: persona non è «individuo»[106]; non è «coscienza»[107]; non è «personalità»[108]. Questa triplice negazione riconduce immediatamente al *foyer* ricoeuriano: essa è, infatti, *presenza*. Che qui si dia da pensare quell'"essere-inscritti-nell'orizzonte-dell'inscrizione", quel "trovarsi donati-per-donati", è quanto le successive precisazioni sul senso di questa *presenza* e sul suo intrinseco carattere di *vocazione* descrivono magnificamente. «La mia persona —scrive Mounier— è in me la *presenza* e l'unità di una vocazione che non ha limiti nel tempo, la quale mi esorta ad andare infinitamente al di là di me stesso, e opera, attraverso la materia che la rifrange, un'unificazione sempre imperfetta degli elementi che si agitano in me e che bisogna sempre ricominciare da capo»[109]. Questa prima "dimensione" della persona viene a ribadire non solo il carattere di trascendimento che ci caratterizza ("andare indefinitamente al di là di me stesso"), non solo il mio essere costituito da elementi in polare e dinamica tensione che rappresentano la polarità crisi-impegno (*ipse-idem*) interna alla vocazione, ma anche e soprattutto il carattere relazionale della *presenza* in cui consisto: non solo sono sempre "me stesso" *in quanto* "altro da me" (trascendenza orizzontale), ma consisto anche in una strutturale apertura nei confronti di una trascendenza radicale che mi attraversa in ogni mio ritrovarmi.

La seconda dimensione, poi, torna sulla polarità dialettica dell'esperienza personale nel

[105] Id., *Cos'è il personalismo?* tr. it. cit. a c. di G. Mottura, Torino, Einaudi 1948, p. 43.
[106] Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 87.
[107] Ivi, p. 88.
[108] Ivi, p. 89.
[109] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 91.

segno delle dinamiche dell'*incarnazione*. Scrive Mounier: «La mia persona è incarnata. Quindi non può mai liberarsi completamente, nelle condizioni in cui si trova, dalla schiavitù della materia. Ma non basta: *non può sollevarsi se non pesando sulla materia*. Voler sfuggire a questa legge significa condannarsi in precedenza all'insuccesso; chi vuol essere solo angelo diventa bestia. Il problema non sta nell'evadere dalla vita sensibile e particolare, che si svolge tra le cose, in seno a società limitate, attraverso gli avvenimenti, ma nel trasfigurarla»[110]. Dove è chiara, di nuovo l'enfasi posta sul processo di adesione alle strutture in cui obiettivandomi, mi personalizzo: reciprocità, di nuovo, dell'*ipse* e dell'*idem*.

La terza dimensione, infine —qui, solo accennata, in quanto ampiamente sviluppata nel seguito dell'opera— è quella della *comunione* intesa come oblazione, che è un donarsi «alla comunione superiore che chiama e integra la persone singole»[111].

Ora, al di là del fascino che possono suscitare o meno queste indicazioni mounieriane, quello che vorrei sottolineare è la circolarità e non il mero rapporto sequenziale che sussiste tra esse. Quasi a ribadire che non si può definire la persona ma solo descrivere gli indici dell'esperienza personale. La persona è processo di *elaborazione di sè* secondo questi indici. Io non scopro la mia vocazione nel mero ripiegamento, ma nella misura in cui la meditazione si sa fare sostanza di vita nell'impegno incarnato e integrale nella comunità. E lo stesso dicasi per l'incarnazione autentica in relazione alla vocazione e alla comunione e per quest'ultima in relazione alle prime due.

L'idea di persona rinvia, dunque, anche in Mounier alla *dialettica del sè* il cui significato è l'elaborazione di *sè* come espressione dell'autotrascendimento che costituisce il movimento stesso della personalizzazione e che apre, ad un tempo, su una trascendenza radicale. I gradi di questa progressiva presa di coscienza sono affidati al discorso pluristratificato di una *logica ermeneutica* intesa come discorso adeguato a dar conto, in una forma non riduttiva, ma amplificatrice del senso, della complessità dell'esperienza personale nel suo farsi e nel suo comprendersi. È in vista di questa "nuova logica" che Mounier lavorava ed è questo lavoro che lui chiamava "personalismo" o "filosofia della persona" e che noi potremmo anche chiamare, a questo livello di analisi strettamente filosofico, *personologia*.

A conclusione di questo itinerario possiamo comprendere come esso non sia stato vano. Abbiamo accertato la presenza in Mounier dell'esigenza di una "nuova logica" adeguata ad esprimere la densità dell'esperienza personale; abbiamo evidenziato quali avrebbero dovuto essere le sue articolazioni di fondo; abbiamo visto come tale *logica* fosse concepita in stretta

[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*

correlazione col “movimento proprio dell’uomo concreto” (dialettica del sè) e come questa correlazione costituisse la base strutturale di una filosofia della persona.

Sul piano storiografico, l’analisi comparativa ha accertato la presenza di dense, precise anticipazioni; un accertamento questo che, certo, potrebbe essere ulteriormente approfondito in chiave prettamente storiografica, ma che è già sufficiente a misurare l’intensità e decisività dell’influenzamento mounieriano.

Su un piano ermeneutico, il passaggio mounieriano è stato fruttuoso perché ha contribuito indirettamente a dare spessore di senso a certi esiti problematici della riflessione ricoeuriana a partire dalla possibilità di una lettura dell’ontologia ricoeuriana dell’*atto-potente* in termini di *sovrabbondanza d’essere*. Ha, inoltre, contribuito a dare chiarezza al carattere dialettico del movimento del sè, sottolineando le ragioni dell’impraticabilità dell’isolamento e dei suoi nefasti effetti a livello individuale e interpersonale. Ha dato, anche, corpo all’idea di persona come criterio genetico e catalizzatore di tutte queste istanze. Infine, ci ha fatto fuggevolmente saggiare questa idea ricollocata alla radice di un progetto di rinascita spirituale globale.

5.3 La *constance à soi* del personalismo. Dal personalismo “morente” al personalismo “risorgente”.

Dedicheremo quest’ultima parte delle nostre considerazioni circa il rapporto tra Ricoeur e Mounier ad una breve discussione del teorema ricoeuriano secondo cui “muore il personalismo, ritorna la persona”.

Questo scorcio di indagine ha uno scopo essenzialmente chiarificatore in ordine a due possibili fraintendimenti del significato di questa formula.

Il primo fraintendimento che la formula potrebbe insinuare è che l’idea di “persona ritornante-risorgente” sia un nucleo di senso del tutto indipendente dal personalismo che, pure, se l’era appropriato. Il secondo possibile fraintendimento riguarda il senso del “morire del personalismo” di cui la formula sembrerebbe dichiarare chiusa l’esperienza storica e, con essa, l’esigenza stessa che l’aveva generata.

Dalla chiarificazione di questi due fraintendimenti, in gran parte indotti dallo stesso testo ricoeuriano su cui grava, a nostro avviso, un’intrinseca equivocità circa le questioni qui prospettate, ci attendiamo, da un lato, un’ulteriore conferma circa il carattere pervasivo, determinante e strutturante dell’idea mounieriana di persona sull’assetto stesso della ricerca ricoeuriana; tesi, questa, che potrebbe essere posta in questione dal duplice fraintendimento di cui si discute; dall’altro, un contributo alla riflessione sul destino e sulle prospettive di una

filosofia personalista e del personalismo stesso come movimento.

Quanto alla prima questione, il titolo stesso del saggio ricoeuriano, sembra indurre al fraintendimento, nel senso che se la persona "ritorna" *mentre*, ossia *proprio perché* (*grazie al fatto che*) il personalismo muore, ciò significa che questa idea di persona è concepita come altra e autonoma rispetto al personalismo. In tal senso, tale idea sarebbe esistita, nella sua indipendenza, a prescindere dal personalismo e questo si sarebbe limitato a mutuarla da altrove, da altre tradizioni, da altre filosofie, per poi utilizzarla come strumento concettuale per le proprie battaglie culturali. Anzi, sembra quasi che mediante tale operazione, il personalismo abbia avuto una funzione di occultamento e che, solo attraverso il suo venir meno, l'idea di persona possa ritrovare libertà, vita e autenticità di senso. In tale quadro, si conferma la tendenza a ridurre il pensiero personalista mounieriano al personalismo e quest'ultimo, a sua volta, al personalismo-movimento negando, in tal modo a quest'ultimo e al pensiero mounieriano stesso di aver offerto uno specifico contributo filosofico.

Inoltre —ed è questo un punto che nell'attuale stadio della nostra indagine non è privo di rilevanza—, se le cose stessero così, ossia se questa fosse stata la reale intenzione polemica di Ricoeur, sembrerebbe qui profilarsi un secondo e più sconcertante congedo di Ricoeur, dopo quello dalla tradizione riflessiva, ossia quello dalla stesso orientamento personalista di cui si dichiara esaurita l'esperienza storica.

Confesso che tutto questo mi ha dato molto da pensare e che non so decidere, sulla base del testo, quanto, sotto questi aspetti, vi sia, nelle affermazioni ricoeuriane, di provocazione e quanto di reale convinzione critica.

Posso solo dire per quali ragioni ritengo questo tipo di lettura un fraintendimento ovvero, nel caso essa dovesse essere ritenuta come l'espressione dell'autentica intenzione ricoeuriana, come uno sconcertante misconoscimento. Due sono le ragioni che mi spingono ad assumere questa posizione.

La prima consiste nella originalità del concetto di persona che abbiamo visto tematizzato da Ricoeur sulle orme dell'idea mounieriana di persona tra le quali abbiamo visto correre, sotto ogni profilo, un'essenziale omologia strutturale e di senso. Ora, questo approccio all'esperienza personale, questa caratterizzazione dell'idea di persona, questo farne il centro di irradiazione di un'intera filosofia o di una costellazione di filosofie, risulta essere patrimonio specifico dell'orientamento personalista, nel senso che tale idea, in questo peculiare significato, sorge col personalismo e non è affatto disgiungibile da esso. Tale idea di persona, da una parte, e il personalismo come orientamento di pensiero e come movimento, dall'altra, si costituiscono correlativamente come replica alla sfida portata da quella "crisi epocale" che Mounier

chiamava “disordine spirituale”, contribuendo a determinare i pilastri di una filosofia militante. Tale “crisi”, tale “disordine spirituale”, come vedremo tra breve, altro non è che ciò che, altrimenti, si potrebbe chiamare *nichilismo*.

A partire da questa “correlazione”, ci si offre la possibilità di intendere più a fondo il senso del saggio ricoeuriano che costituisce la base della nostra analisi. *Meurt le personnalisme*, ma *con* (e, soprattutto, *in* e *attraverso*) esso muore anche il modo tradizionale di porre-risolvere-dissolvere il problema della persona: quello per cui essa viene pensata, anzitutto, come un’*entità-data* bisognosa o passibile di definizione delucidazione concettuale, una categoria da includere in un sistema o da estrarre da esso, magari nella forma di una categoria fondante. Oppure, viceversa, come un’entità da ridurre e da risolvere-dissolvere entro orizzonti definiti da istanze impersonali. Nel tramontare di questo orizzonte complessivo, senza svalutare quello che fu, nel corso dei secoli, quest’opera immensa di comprensione centrata sul “dire persona”, bisogna osservare che, qui, si dischiude un “nuovo paradigma” di cui ancora stiamo solo prefigurando i contorni[112].

La *personne* non potrebbe in alcun modo *révenir* senza quest’”elaborazione del lutto” di cui il personalismo novecentesco (in particolare mounieriano) si è fatto carico. Ciò che Mounier aveva intuito e che emerge energicamente in *Réfaire la rennaissence* era che, nella disfatta dei sistemi, nella deriva di ogni dogmatismo, anche il concetto di *persona*, il “problema *della* persona” andava a fondo e ciò che rimaneva era il *problema-persona*, anzi la *persona-problema* ossia l’esperienza personale nella sua integrale problematicità. Ricoeur legge correttamente tale passaggio epocale quando definisce il personalismo come “movimento messo in movimento dall’attitudine” ed è la stessa intuizione mounieriana a stare alla base della sua lettura della persona in termini di *attitude* piuttosto che di concetto.

Questo movimento, questa opera di decostruzione, questa moratoria di un concetto è quanto più su abbiamo indicato come “elaborazione del lutto”. Ciò che riemerge dal clamore della battaglia, di questa lotta mortale che fu, anche e anzitutto per Mounier, la “lotta per il

[112] Mounier mostra di essere perfettamente conscio del tramontare del modo tradizionale di impostare e risolvere il problema della persona quando scrive: «Una filosofia dell’impegno è per noi inseparabile da una filosofia dell’assoluto o della trascendenza del modello umano. Ciò non vuol dire che un’immagine *ne varietur* dell’uomo sia data nella storia alla sola intelligenza storica. Questa, effettivamente, è sempre legata a un tempo e a un luogo, e la rappresentazione che essa si fa dell’”uomo eterno” è sempre particolare in ragione del punto di vista da cui lo considera. Donde la nostra diffidenza per tutte le formule a base di “difesa di qualche cosa”: difesa dell’uomo, difesa dello spirituale, difesa della civiltà, difesa dell’Occidente. Certamente non possiamo vivere la nostra vita e i nostri amori in un irraggiamento ingenuo senza precauzioni appropriate alle minacce che li circondano. Ma la difensiva non è efficace e sana che in dipendenza di uno slancio creatore. Quando lo spirito di difensiva domina, è segno che l’invenzione è morta, che la preoccupazione di conservare, e di conservare tal quale, ha espulso la preoccupazione di promuovere e di creare. E allora si costruiscono linee Maginot militari e spirituali, il cui destino è segnato. Il personalismo non ha vocazione di guardiano di museo» (E. MOUNIER, *Cos’è il personalismo?* tr. it. cit. , p. 42).

senso" è effettivamente uno scenario rifigurato in forza del fatto che quel lutto ha effettivamente restituito l'*esperienza personale* alla sua originaria *problematicità antecategoriale*: la persona nella sua "nudità", per dir così, senza veli come l'irriducibile dimorare di un'attitudine.

«Una verità è forte e sensibile solo quando sia scesa fino agli abissi infernali della propria negazione»[113]. Così si legge nel capito VII di *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Questa sentenza esprime bene lo spirito dell'orientamento mounieriano, ma soprattutto rivela la consapevolezza che fu viva in tutto il movimento personalista, circa natura, fenomenologia e radicali implicazioni della "crisi".

Occorreva, anzitutto, recuperare la persona come un vivere e un agire, come un atto, come energia vitale, come movimento. L'impresa del concetto non veniva riduttivisticamente abbandonata ma riorientata: sarebbe stata recuperata altrove e altrimenti nell'ambito di un rinnovato equilibrio tra vita e spirito, tra effusione vitale e energia concettuale a partire da una rinnovata "logica filosofica". Questo era il senso globale dell'appello a "*ri-fare il* Rinascimento": riprenderne l'esigenza alla radice in vista di un radicale ri-facimento. Prima che un'organizzazione, prima che un programma, prima che un sistema filosofico, il personalismo va, dunque, pensato come: «un grido che si solleverà, poichè la parola non è più capace di lacerare i cieli e i cuori»[114]. Come disgiungere, dunque, l'idea di persona come ci è apparsa dalla lettura del testo ricoeuriano dalla matrice generativa del personalismo entro il cui orizzonte di senso è stata elaborata?

Ora, è bensì legittimo "estrarre" un'idea dal suo contesto genetico per elaborarne altrimenti le risorse di senso: fa parte, come si è visto, di una delle attitudini fondamentali dell'ermeneutica come comprensione-appropriazione attraverso la distanza. Tutt'altra cosa è annettere, a tale operazione, un'essenziale misconoscimento della genesi dell'idea in questione. Da questo punto di vista, dire che l'idea di persona di cui, qui, si discute, con Ricoeur e Mounier, è indipendente ed autonoma rispetto al personalismo (inteso come filosofia della persona) sarebbe come dire che il *cogito*, così come noi lo concepiamo da Cartesio in avanti, è istanza autonoma rispetto all'orizzonte riflessivo che, certo, attraverso un travaglio secolare di pensiero, ne ha fissato le coordinate concettuali e di senso.

Dal non senso (anzitutto ermeneutico) di una simile posizione consegue la necessità di riconoscere, in primo luogo, che un'idea, attesa la sua originalità e specificità, può sempre essere ricondotta alle matrici di senso da cui è germinata. In tal senso, il nostro precedente

[113] Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit, p. 200.
[114] Ivi, p. 21.

confronto tra l'idea ricoeuriana (e quindi mounieriana) di persona e quello classico boeziano è servito proprio a demarcare la specificità di quell'idea e, quindi, a promuovere l'esigenza della circoscrizione del suo specifico orizzonte generativo che abbiamo individuato nel personalismo mounieriano. In secondo luogo, si dovrà, altresì, riconoscere che qualsiasi operazione di "estrazione" di tale idea dal suo contesto genetico sarà gravata dall'intreccio di istanze inscritte nella sua matrice originaria, per cui non potrà che configurarsi come prolungamento, attraverso la distanza, di queste stesse istanze.

In tal senso, è legittimo pensare che il personalismo (il personalismo come movimento organizzato) sia "morto", nel senso che abbia esaurito la sua funzione storica e che, di conseguenza, l'idea di persona, con esso reciprocamente generatasi, possa trovare vie diverse e autonome di elaborazione, ma bisognerà sempre riconoscere che l'idea di persona, in tal modo, ritornerà all'interno di un pensiero che se l'approprierà distanziandosi, certo, dalla sua matrice di senso, ma, altrettanto, attraverso tale essenziale distanziazione, prolungandone le implicate riserve di senso e, con ciò, anche, prolungando, rifigurandolo, l'orizzonte genetico della sua costituzione.

Quello che, in definitiva, da un punto di vista anzitutto storiografico riteniamo inammissibile è che col "morire del personalismo" e il "ritornare della persona" possa andare smarrito proprio questo quadro della costituzione genetica dell'idea di persona.

Il costante influsso di queste coordinate di fondo si può provare anche attraverso una ricognizione immanente dei significati qui in gioco. E con ciò veniamo alla seconda ragione che ci sollecita a respingere come fraintendimento la divaricazione del nesso *persona-personalismo* all'interno del pensiero ricoeuriano.

A questo proposito, è sufficiente notare come sia la stessa definizione ricoeuriana di *persona* —di cui si è mostrata l'omologia rispetto a quella mounieriana— ad evidenziare il mantenimento dei suoi legami genetico-strutturali col personalismo. Infatti, se il personalismo, anche come mero "movimento", era concepito come *impegno totale* replicante ad una "crisi radicale", l'idea di persona che Ricoeur ripropone nel saggio in questione si lascia esprimere, di nuovo, solo in termini di *impegno* e di *crisi*. In questo modo, lungi dal documentare un *congedo* o una presunta autonomia rispetto all'orizzonte personalista, tale definizione viene a ribadire il prolungarsi del potere condizionante della matrice generativa da cui è sorta.

L'esito di questa prima serie di considerazioni è che potrebbe ben darsi che il personalismo sia tramontato, come specifica organizzazione di carattere culturale, come "raggruppamento" con le sue peculiari linee programmatiche e i suoi particolari e contingenti obiettivi, ma, con ciò, non è morta né l'idea di persona da esso, in reciproca costituzione,

generatasi, né la filosofia della persona che l'aveva elaborata e che continua a prolungarsi, pur attraverso un'essenziale dialettica di *sedimentazione* e *innovazione*.

Ciò detto, non è del tutto inammissibile che, al fondo del saggio ricoeuriano, si trovi proprio questa intenzione di senso, e che, con il suo "muore il personalismo", Ricoeur intendesse alludere al mero esaurirsi di una determinata esperienza storico-culturale —il *personalismo-movimento* da distinguersi dal *personalismo* come *filosofia della persona*— con le sue linee programmatiche, le sue formule, il suo modo di autodefinirsi e concepirsi, il suo modo di organizzare la battaglia culturale all'insegna di un pensiero militante. Se questo fosse il senso, Ricoeur si sarebbe limitato, del tutto legittimamente, ad esprimere una valutazione sul destino storico del personalismo che non pregiudica il nesso "persona-personalismo" e, di conseguenza, neppure la lettura da noi proposta in questo studio. Tuttavia, anche su questo versante, che l'opinione sia legittima non significa che non si possa entrare in dibattito critico con essa.

E, con ciò, veniamo al secondo possibile fraintendimento insinuato dal testo ricoeuriano consistente nel dichiarare esaurita, con il personalismo, l'esigenza stessa da cui esso era sorto e, più in generale, la prospettiva di una "filosofia militante" all'insegna dell'idea di persona. Questo, però, sembrerebbe contrastare con quanto lo stesso Ricoeur ammette alla fine del suo saggio, quando torna a far valere l'esigenza di un "movimento dei movimenti" messo in moto dall'*attitude*.

Ma è proprio in questi termini, ossia come *movimento* che Ricoeur ha sempre inteso il *personalismo*. E ciò era chiaro fin dal saggio del 1950 in onore di Mounier, quando Ricoeur definiva il personalismo come "matrice filosofica" piuttosto che come filosofia, sotto ogni aspetto sistematicamente compiuta. Ma se è così, col suo rimettere in valore il "movimento dei movimenti", alla fine del suo saggio, Ricoeur viene paradossalmente a riabilitare quello stesso personalismo di cui, all'inizio del saggio, annunciava provocatoriamente la fine.

Di qui, alcune questioni cruciali che ci consentono di prolungare, ancora per un tratto, la nostra riflessione. Anzitutto: che cosa è veramente morto del personalismo? E, in secondo luogo, che senso dare a tale *fine*?

Alla prima domanda, è possibile rispondere immediatamente, perché Ricoeur stesso vi dà una chiara risposta nel suo testo: il personalismo si esaurisce per il venire meno dei "partner antagonisti" rispetto ai quali egli si era polemicamente autodefinito e per il mutare della situazione socio-politica e culturale e dei contesti problematici che lo avevano suscitato.

Scrive Ricoeur: «Mi soffermo innanzitutto sul *muore il personalismo*, dando a questa formula all'indicativo il semplice valore di registrazione di un fatto culturale. In generale

deploro la scelta infelice, da parte del fondatore del Movimento Esprit, di un termine in -ismo, messo per di più in competizione con altri -ismi che ci appaiono armai, oggi, come semplici fantasmi concettuali. Per prima cosa, penso che gli altri *-ismi* rappresentassero modi di pensiero meglio articolati *concettualmente* [...] In breve , il personalismo non è stato così competitivo da vincere la battaglia del concetto. si vedrà più avanti che quel che qui appare un rimprovero prenderà un senso nuovo, quando tenterò di qualificare la persona come il supporto di un'attitudine». In secondo luogo, «la costellazione di *-ismi*, nella quale il personalismo s'è lasciato inquadrare o s'è deliberatamente inscritto, è stata completamente superata da un'altra moda culturale forte negli anni '60. Intendo la moda degli strutturalismi»[115].

Quanto alla seconda questione, relativa al senso da attribuire al tramonto del personalismo, si potrebbe, a questo punto abbozzare la seguente ipotesi. Alla luce dei rilievi effettuati, si potrebbe dire, anzitutto, che il personalismo non solo non è morto, ma ha trovato una delle sue espressioni più complesse ed articolate proprio nella filosofia ricoeuriana. Certamente si potrebbe risolvere la questione assai brevemente dicendo che se per personalismo si intende un movimento storicamente determinato che ha inteso, con forme proprie e propri modi di organizzare la propria testimonianza, rispondere a ben circoscritti problemi socio-politici, in una specifica fase della storia europea e occidentale, allora per i motivi richiamati da Ricoeur nel suo saggio, quell'esperienza potrebbe dirsi, per più di un motivo, esaurita: venire meno dei *partner* antagonisti rispetto a cui esso stesso si era definito; mutamento delle sfide socio politiche e culturali; mutamento complessivo dei quadri di riferimento contestuali, ecc. Se invece si intende per personalismo, in un'accezione molto larga, una filosofia che trova nell'idea di persona il proprio criterio di orientamento, allora il personalismo potrebbe ancora rivendicare i suoi buoni diritti nell'attuale dibattito filosofico e culturale, ma, in questo caso, proprio per il venir meno degli suoi sfondi genetici, dovrebbe piuttosto essere definito personologia: pensare-dire a partire dalla persona. Tra personalismo e

[115] Cfr. P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, tr. it. cit., pp. 362-63. Del resto dei limiti e dell'insufficienza della scelta di questo termine Mounier era perfettamente consapevole quando scriveva: «Noi tutti conosciamo gli inconvenienti a cui dobbiamo adattarci, lasciando applicare un'etichetta quale quella di "personalismo" a un gruppo di ricerche e di volontà che desidera rimanere in pari tempo aperto e vigoroso. La parola non conta. Da quando esistono parole, esistono anche battaglie di parole, malintesi di parole, verbalismo, confusione. Rinunceremo perciò a parlare e a imporre dei nomi? Nessuna parola è intatta e sincera. Il marxismo abbraccia a un tempo e dei materialismi arcaici e uno sforzo, a cui siamo vicini, di pensare nel suo insieme la realtà umana globale. "Esistenzialismo" designa provvisoriamente in Francia una moda della disperazione dell'esistenza, e diserta quella larga tradizione che da Pascal a Scheler afferma la pienezza dell'esistenza. Perché non dovrebbe anche "personalismo" dare occasione alle confusioni e agli sfruttamenti comuni? Certuni già cercano di rifugiarvi le loro paure o le loro avarizie; altri di farne una macchina contro la rivoluzione socialista. Quand'anche noi accettassimo di non dargli un nome nuovo, si troverebbero voci disposte a tradurre questo silenzio in complicità. Conserviamo dunque il nome che ci hanno dato alcuni lavori, alcune lotte e, dalla Mosa all'Oder, dei morti che nessuna ambiguità può travestire» (E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 13).

personologia correrebbe quindi quella stessa dialettica di appartenenza e distanziazione, di innovazione e sedimentazione che caratterizza il movimento dell'ermeneutica: un caso di effetti ermeneutici, quindi.

Pur nella sua legittimità, in generale, l'insufficienza di questa soluzione ci pare risiedere nel fatto che essa non riflette sul senso della "crisi" da cui il personalismo è germinato, ovvero distrattamente, ne trascura specificità e portata. Occorre, pertanto, dire che non si potrà rispondere al nostro secondo quesito, se preliminarmente non si comprende a quale tipo di crisi il personalismo originario intendesse propriamente replicare.

La mia tesi è che il pensiero di Mounier, nella sua totalità, pur inscrivendosi nel vivo di un dibattito molto ben circoscritto con le grandi correnti della filosofia dominante in quegli anni in Francia e pur replicando a ben determinate sfide politiche e culturali, avesse colto e si ponesse in dialettica tensione con una crisi ben più ingolobante, pervasiva e radicale che non è, nella sua essenza, circoscrivibile alla determinatezza di quelle polemiche e di quei contesti problematici. In altri termini, io ritengo che Mounier si fosse posto, nelle sua lettura della crisi europea e occidentale, all'altezza della sfida nietzscheana[116]. Questo breve passaggio nietzscheano della nostra indagine di consentirà non solo di abbozzare un tentativo di risposta al nostro interrogativo, ma anche di compredere più a fondo il pensiero mounieriano e ricoeuriano della crisi, il loro modo di intenderla e lo specifico loro modo di fronteggiarla.

Che il personalismo mounieriano si autocomprendesse in relazione essenziale alla crisi epocale dell'uomo contemporaneo, Mounier lo ribadisce a più riprese nei suoi scritti. Il personalismo vi è definito, anzitutto, come «l'insieme di ricerche e di orientamenti che tentiamo di trarre dalla crisi attuale»[117]; e, ancora, esso è «uno sforzo totale per comprendere e superare l'insieme della crisi dell'uomo nel secolo XX»[118].

Ora, quello che balza agli occhi ad ogni pagina dei testi mounieriani è che il senso di questa "crisi" —un sentimento reso certamente tragico dal particolare, drammatico incalzare degli avvenimenti in cui egli si trovava a pensare (la crisi del primo dopoguerra, la grande crisi economica del '29, la crisi della democrazie e l'avvento dei totalitarismi, l'imminenza di una nuova catastrofe mondiale, ecc.)[119]—, non era colto come qualcosa di accidentale e di esterno,

[116] Questo passaggio nietzscheano non risulterà occasionale né di maniera, solo se si terrà conto del rapporto tra Ricoeur e il personalismo e del significato del personalismo all'interno del movimento nichilistico ossia del processo di erosione del senso stesso di ogni criterialità e valorialità.
[117] Ivi, p. 51.
[118] Ivi, p. 52.
[119] Scrive Mounier: «il movimento personalista è nato dalla crisi apertasi nel 1929 con i *cracks* di Wall Street, e che continua sotto i nostri occhi dopo il parossismo della seconda guerra mondiale [...]. Da quale necessità interiore è sorta la nostra affermazione? [...]. Spiritualisti e materialisti ci sembravano partecipi del medesimo errore moderno: quello che, seguendo un discutibile cartesianesimo, separa arbitrariamente il "corpo" dall'"anima", il pensiero dall'azione, l'*homo faber* dall'*homo sapiens*. Da parte nostra affermavamo che la crisi è

ma di costitutivo e interno (ancorché marcato da un'essenziale *contingenza*) rispetto alla "logica" immanente ai tracciati evolutivi della civiltà occidentale e in cui lo stesso pensatore militante era intimamente coinvolto. «Soffocato dalle proprie opere —osserva Mounier—, l'uomo contemporaneo raramente ha padroneggiato così poco come oggi l'ambiente in cui è immerso. I suoi concetti, i suoi strumenti, i suoi sentimenti, più nulla di ciò che è lui stesso si adatta al mondo che gli sta attorno, né è in grado di assicurargliene la sovranità»[120]. In altri termini, Mounier, insieme coi suoi compagni di viaggio, si poneva all'altezza della sfida lanciata dal "profeta del nichilismo", prendeva sul serio le ragioni di Nietzsche.

«Dio è morto»[121], «*l'abbiamo ucciso noi*, voi e io. Noi tutti siamo i suoi assassini»[122]: così suona il celeberrimo annuncio zarathustriano. È noto che questo "Dio che muore" o, come sarebbe meglio dire, questo "Dio morente", è la stessa civiltà occidentale, coi suoi valori, i suoi assoluti, le sue cattedrali metafisiche, e i suoi imperativi, con il suo modo di organizzare l'esistenza e la coesistenza umana, con le sue strutture i con suoi apparati, in breve, con la sua "logica" interna. Questo era il drammatico referto del fenomenologo Nietzsche, dietro il profetico affondo contro la fonte stessa di ogni valore e contro il senso stesso di ogni valorialità[123]. Ma questi erano anche i contorni della "crisi" quale appariva agli occhi di un'intera generazione e che, con la sua innegabile fenomenologicità, costituiva l'elemento di verità dell'annuncio nietzscheano.

Mounier non manca di sottolinearlo: «Nietzsche —egli scrive— éclate comme un coup de tonnerre indécent dans un ciel de vacances. Le bonheur se déchirait sur l'automne de l'Occident, et s'ouvrait aux orages d'équinoxe qui balaient aujourd'hui nos toits et nos jardins. Lui aussi, comme Kierkegaard, devait attendre, pour que sa voix porte, que le désespoir s'inscrivît dans les coeurs désolés de la présence divine et déçus des mythes de remplacement. De leur conjoncture allait se former un nouveau stoïcisme, où l'homme est exalté dans son affrontement à sa solitude fondamentale On ne fait pas au scepticisme sa part, disaient les anciens. Aussi bien cette philosophie de la détresse totale reprochera-t-elle au rationalisme moderne, au nom d'une expérience résolue, d'avoir, par peur, conservé devant l'homme le pauvre être sans réalité du positivisme. Elle nous affronte directement au néant, fond sans fond

---

in pari tempo una crisi economica e una crisi spirituale, una crisi delle strutture e una crisi dell'uomo» (E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., pp. 17-18).

[120] Ivi, pp. 30-31.

[121] Cfr. F.W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. a c. di S. Giametta (con introduzione e commento di G. Pasqualotto) Milano, Rizzoli 1997, pp. 27 e segg.

[122] Cfr. Id. , *La gaia scienza*, tr. it. a c. di F. Ricci, Roma, Newton Compton 1993, p. 121, fr. 125.

[123] Non sarà certo un caso se Ricoeur, proprio nel saggio qui in esame, fa più volte riferimento a Nietzsche e al nichilismo, e la sua definizione di quest'ultimo concetto è perfettamente in linea con quella da noi prospettata. Il nichilismo, osserva, qui , Ricoeur «non è l'invenzione da parte di Nietzsche del nichilismo, ma la proclamazione che esso è all'opera tra noi, dopo che i valori superiori si sono di per sè svalutati» (P. RICOEUR. *Muore il*

de l'expérience»[124].

Inoltre, Nietzsche veniva ad offrire un secondo essenziale elemento per l'autocomprensione della crisi: questa crisi si compiva (e si compie) "in noi" e "attraverso di noi" ("l'abbiamo ucciso noi!"). Questo significa, da un lato, che tale esito critico-dissolutorio era (ed è) inscritto, quasi come un destino inevitabile nelle premesse stesse della civiltà moderna, e, forse, più indietro, nelle origini stesse della cultura occidentale; dall'altro, che essa si compie in noi; vale a dire che essa va intesa come un fenomeno o, meglio, come un'intera "legione" di fenomeni interni ed esterni a cui nessuno può dirsi estraneo.

La crisi non è un dato che si osserva dall'esterno, quanto piuttosto qualcosa che si consuma dall'interno e tanto è più profonda quanto è più inavvertita. È una sorta di energia negativa universalmente orizzontale e capillarmente pervasiva. La crisi non è un fenomeno che si constata dall'esterno ma ma qualcosa che si vive dall'interno. Tantomeno si tratta di un atteggiamento di pensiero, o di una posizione filosofica; al contrario, essa configura una dissolutoria forza operante e, come pensiero della crisi, è la presa di coscienza di tale fondamentale situazione dello spirito.

Ora, da questa consapevolezza veniva anche il *metodo personologico*: non si fronteggia un simile cataclisma spirituale pensandosi già, troppo affrettatamente, al di là di esso; non lo si risolve dissolvendolo e tirando avanti; non si vincono le sue asprezze con atteggiamenti reattivi. L'unico modo per "rispondere" (non "reagire") alla crisi è quello di portarla avanti, di condurla al suo compimento e verso un "al di là" di esso.

«Noi abbiamo scoperto —nota Mounier— il *gioco* e i *movimenti profondi*, più profondi di una crisi economica, di quanto abbiamo chiamato —per non far torto all'ordine— il *disordine stabilito*: nelle istituzioni e negli uomini, intorno a noi e in noi, non cesseremo mai di denunziarlo e di combatterlo»[125]. Non bisogna lasciarsi, qui, fuorviare dal tono reattivo di quel "combattere" e di quel "denunciare". In realtà, non c'è che un modo per combattere e denunciare: al processo di disfacimento non va contrapposto un contromovimento reattivo, ma una accelerazione; non bisogna tentare di arginarne gli effetti devastanti, ma spingerli più a fondo. «Noi non facciamo altro —sottolinea Mounier— che *spingere più oltre*, fino alle *estreme conseguenze*, lo stesso processo della ricchezza, la stessa ricerca dell'ordine e della vocazione di questo secolo. È stato necessario arrendersi di fronte all'evidenza: l'inquietudine non era una caratteristica delle sensibilità troppo raffinate; rifletteva un male profondo».

Ora, che questo "male più profondo" non sia altro che la "crisi" stessa, c'è poco da

---

personalismo, ritorna la persona, cit., p. 364).

[124] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 13.

[125] Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit., p. 17.

dubitare; ma qui si dice che occorre *spingerla più a fondo* più che pensare di riedificare vecchie cattedrali da contrapporle reattivamente. E questo perche? Perché, di nuovo, essa non è un qualcosa di esterno ma un movimento in cui siamo totalmente coinvolti. «Succedendo a una generazione ebbra di sogni —osserva ancora Mounier—, di evasioni dei sensi, di compiacenze psicologiche, eccoci ora bruscamente votati, *presi in un medesimo movimento,* alla meditazione e all'azione, più raccolti e più impegnati»[126]. Certo, occorreva aver fiducia che la crisi per quanto pervasiva e profonda avesse, in sè, le risorse della propria autoguarigione: quel rinnovato impegno, quel desiderio di ripensare e di ricreare ne erano, forse, agli occhi di Mounier, i primi segnali, i fragili appigli sempre da riafferrare nel pieno di un naufragio. Ecco perché quel "raccogliersi" nella meditazione e nell'azione resta preso "nel medesimo movimento" che occorre "spingere oltre".

Alle lacerazioni della crisi, occorre, pertanto, rispondere con una rottura di secondo grado, capace in un solo movimento storico-epocale di portare *a fondo* la crisi e *al di là* di essa. L'uomo che ne verrà, noi non siamo ancora in grado di prevederlo, ma possiamo contribuire a edificarlo. Questo mi sembra il gesto di rottura che erompe dalla pagina mounieriana e che ha tutto il sapore della "gaiezza" e della "grande salute" nietzscheana: «la nostra gioia —afferma Mounier—, gioia spensierata e leggerezza d'essere l'infanzia di un secolo, sicuri di non raccogliere, di non portare neppure a termine, sicuri di non aver mai una sistemazione stabile...in una parola salvi»[127].

Questo sperimentalismo che è stato a volte scambiato per trascuratezza teorica si pone, credo, all'altezza di quello del "profeta della crisi", quando "raccomandava" «*uno scetticismo degli esperiementi*. Non la pigrizia della disperazione»[128].

«Il personalismo —osserva Mounier— può sembrare inafferrabile a chi vi cerchi un sistema, mentre è prospettiva, metodo, esigenza»[129]. E ancora: «Vigili contro le insidie di ogni fedeltà, ci manteniamo continuamente disposti a spezzare la crosta superficiale dei principi, per scoprire al di là di esso certe esigenze che il giorno prima ci sarebbero sfuggite o ci avrebbero sconcertati; senza aver paura di contraddirci»[130]. Il senso dello sperimentalismo mounierano emerge anche profondamente dal seguente brano: «il personalismo, come ogni dottrina che si confonda con la storia, non è uno schema intellettuale che attraverso la storia permanga intatto;

[126] Ivi, p. 17.
[127] Ivi, pp. 9-10.
[128] Cfr. F.W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. a c. di M. Montinari, Milano, Adelphi 1964, p. 500, fr. 5.356. Su questo tema si veda G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Milano, Angeli 1989, pp. 33 e segg.
[129] E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?* tr. it. cit., p. 113.
[130] Ivi, p. 93.

associa la fedeltà a un determinato assoluto umano con un'esperienza storica progressiva. Ne coglieremo meglio il significato sottolineando le tappe di questa esperienza ancora adolescente, piuttosto che semplificandola in un'immagine prematuramente fissata. E non bisogna neppure immobilizzare queste tappe progressive, come se la preoccupazione dominante dell'una dovesse essere esclusa dalla prospettive della seguente. Noi assistiamo piuttosto alle prime sinuosità di un procedere ciclico, in cui certe esplorazioni spinte su di una via fino a esaurirla sono abbandonate solo per essere ritrovate più tardi e più lontano, arricchite da questo abbandono e dalle scoperte per cui esso ha liberato la via»[131]; e ancora, nello stesso senso: «In questa quasi inintelligibilità verticale della storia noi non possiamo governare la nostra barca orientandoci su di un cielo di stelle fisse; le plaghe favorevoli od ostili che attraversiamo ci sono rivelate, oltre che da costellazioni lentamente mobili, dalla luminosità dell'aria, dal gioco dei venti, dai riflessi dell'acqua, da un benessere o un malessere della vita che è in noi»[132].

E laddove si dovesse riconoscere l'ambivalenza del nichilismo come fenomeno di dissoluzione ma, altrettanto, come opportunità di ricreazione indotto dalla dinamica stessa dello svuotamento, si dovrebbe, altrettanto, riconoscere che tale ambivalenza è anche alla base della crisi quale la intendeva Mounier. Nichilistica in senso negativo, come fenomeno di decomposizione in cui langue e si estenua ogni autentico slancio spirituale, è proprio quella massa deforme di istituzioni, di pensieri, di atteggiamenti che *devono* tramontare per poter sperare in una nuova alba di civiltà. Il personalismo, in fondo, non voleva essere altro che la levatrice di questo rinnovamento.

Con tutto ciò non vogliamo certo ridurre il personalismo mounieriano alla prospettiva nietzscheana. Nietzsche ha avuto la funzione di annunciare il presentimento di una crisi radicale, di descriverne la fenomenologia e le conseguenze, nella consapevolezza di esservi irrimediabilmente immerso. «Sono venuto troppo presto!», confessa Nietzsche; il che non significa affatto, a mio avviso, che il suo messaggio era troppo elevato per poter essere compreso; il fatto è che quel messaggio stesso era in anticipo su stesso; era un parto prematuro e non poteva non esserlo data la natura del fenomeno che intendeva esprimere. E la verità essenziale Nietzsche la dice subito dopo: «Questo evento enorme è ancora per strada, in

[131] Ivi, p. 14.
[132] Ivi, p. 22. Ancora sullo stesso tema si legga il seguente brano: «Allo stesso modo che non è un sistema politico, il personalismo non è neppure semplicemente un sistema. Ognuna delle sue proposizione nasce all'incrocio di un giudizio di valore e di un giudizio di fatto, e arrischia un'intenzione di valore in un'ipotesi, in un'esperienza o in una decisione. Questa operazione non ha nulla dell'"applicazione" di un principio o di una deduzione dottrinaria; arricchisce e in un certo senso ricrea il valore nell'avventura nuova che gli offre. Anche il personalismo, in questo senso è dialettico: anima i propri impegni in pari tempo che ne vive, di una vita imprevedibile. Gli è essenziale la disponibilità quanto la fedeltà, l'esperienza storica quanto l'analisi intellettuale» (ivi, p. 53).

cammino»[133]. Nietzsche sapeva di non potere librarsi in volo, come la "nottola di Minerva" di hegeliana memoria, per scrutare i paesaggi notturni della crisi occidentale con lo sguardo sovrano di chi domina una visione totale e questo perché conosceva molto bene la natura del fenomeno che si trattava di esprimere.

Qui sta la ragione fondamentale di questo "intempestivo storico" del nostro tempo: di aver annunciato una crisi la cui portata non siamo tutt'ora in grado di misurare, i cui decorsi non siamo in grado di seguire in tutta la loro estensione; una crisi che rimette in gioco ogni certezza, ogni schema di intelligibilità. Il suo torto è consistito nell'aver proiettato in un nuovo, paradossale cielo metafisico questa crisi ipostatizzandola come condizione universale e assoluta in termini di *devalorizzazione radicale*: nuova e estrema forma di riduttività e di *idem*tificazione.

L'irriducibilità del personalismo alla prospettiva nietzscheana è dovuta, in primo luogo, al fatto che il *nichilismo* come processo di radicale *devalorizzazione*, si configurava, in Nietzsche, anche come una sorta di traguardo inoltrepassabile, laddove il personalismo tende, attraverso questa crisi radicale, al recupero di un nuovo senso della *valorialità*. Questa prima fondamentale differenza, dipende, in secondo luogo, dall'abisso che separa l'"uomo-*del*-superamento" nietzscheano dall'"uomo-*come*-superamento" proprio del personalismo. L'unica ragione teoretica fondamentale che vieta di passare dall'*attitude-personne* all'*uomo del superamento* è la considerazione della tautologicità di questa espressione: non c'è alcun "uomo-*del*-superamento" perché l'uomo *è* superamento.

Mounier mette a fuoco con grande lucidità tale abisso proprio in una pagina in cui tributa il giusto omaggio a Nietzsche: «Secondo la bella parola di Nietzsche, l'uomo è fatto per essere superato. Ma esso non si supera mai in un meno-che-uomo, e tutto quel che è impersonale è meno-che-uomo [...] Il valore dialettico degli ideali è di farci camminare, oltre l'impersonalità delle cose di cui siamo impregnati, mediante la semi-impersonalità dei valori, verso la transpersonalità di una vita aperta e ampia [...] Così non temiamo, per noi, di "superare" la persona, *che è superamento*, e di cercare, in tutto quanto potrebbe a prima vista sembrarci una tendenza alla spersonalizzazione, la possibile transpersonalizzazione»[134].

E ancor più notevole è che questa "transvalutazione della soggettività" sia associata,

[133] Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. cit., p. 122, fr. 125.

[134] E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 86-87 (corsivo nostro). Sullo stesso tema si veda anche il seguente brano: «In fondo, l'uomo è fatto per essere superato. Egli si trova su di una via aperta, al di là dell'adattamento, al di là della morte individuale, al di là dell'acquisito e del già attuato. Tradizioni personaliste diverse possono concepire diversamente questo superamento. Alcune lo aprono sulla trascendenza di un Assoluto, altre lo portano solamente avanti a se stesso con un potente movimento in cui lo spirito è riconoscibile per il suoi segni immediati: interiorità, libertà, generosità. Questo movimento diretto sempre più lontano, gettante l'uomo fuori di sè, pur chiamandolo alla costante revisione di sè, è la forza coesiva che ricrea perpetuamente l'equilibrio

ancora una volta, a quell'istanza antiriduttiva, antiisolante che caratterizza quella che, in termini ricoeuriani, è la dialettica dell'*ipse* e dell'*idem*. «Questo principio di superamento —aggiunge, infatti, Mounier— è la forza che salda il principio di interiorizzazione al principio di esteriorizzazione, impedisce all'interiorizzazione di dissolversi nel soggettivismo e all'esteriorizzazione di dissolversi nel sonno delle cose [...] un principio di stabilità nel movimento [di nuovo la *constance à soi* (*N.d.A*)] [...] Il superamento ci si scopre come lo stesso essere dell'uomo; esso comanda oggi tutte le prospettive dell'azione»[135].

Né Mounier manca di sottolineare il nesso tra tale superamento e il senso della trascendenza che vi è implicato: «Questi problemi —egli scrive— non sono che fumo, fuori di una filosofia della trascendenza: sia questa trascendenza legata a un'Esistenza suprema, modello delle esistenze, o solamente a un superamento significativo e orientato dell'uomo verso un se stesso al di là di se stesso. Senza questo significato e questo orientamento, parlare di superamento o di trascendenza diviene un semplice suono di parole»[136].

Ora, tutta la ricerca precedente ha attestato il senso di questa trascendenza orizzontale: l'uomo è trascendimento e impossibilità di trascendere il trascendimento e, proprio per questo, già sempre infinitamente trasceso, ossia radicalmente contingente. In tal modo, Nietzsche, ricadrebbe paradossalmente, in forza della sua "unica posizione", nell'orizzonte metafisico riduttivistico: alla fine l'*idem* prevale, anche in lui, proprio come estrema radicalizzazione-ipostatizzazione dell'*ipse*, ossia della crisi, della vacuità, del nichilismo, dell'ermeneusi, della volontà di potenza. Di contro, l'"uomo-*come*-superamento" del *personalismo* è bensì definito dalla *crisi*, ma sa anche che la *crisi* è la contropartita dell'*impegno* in una tensionalità incessante e ineliminabile, per questo egli può assumere addirittura con fiducia l'annuncio della crisi. «Tutto quanto concerne l'uomo —infatti— si sviluppa solo per successive crisi in cui la negazione dev'essere totale perché la rinascita sia più stupefacente»[137].

E questo ci permette di cogliere anche il terzo punto di distanza abissale tra il personalismo e la prospettiva nietzscheana. Tutta l'opera di Nietzsche, a ben guardare, è infatti attraversata da quello "stoicismo" che Mounier vi aveva ravvisato. Tale stoicismo emerge dal fatto che la scoperta nietzscheana del superamento è attraversata da un "soltanto" e da un "malgrado". Si deve essere felici "malgrado" la finitezza; le forme di vita e le figure in cui caleidoscopicamente il *sè* si produce facendosi e disfacendosi prospetticamente sono "soltanto"

---

dialettico dell'espansione e dell'interiorizzazione» (ivi, p. 65).

[135] Ivi, p. 87. Ne segue, tra l'altro, una sequela di necessari superamenti —del cristianesimo storico; del razionalismo; del marxismo—ma secondo una dinamica tutta ermeneutica per cui tali istanze vanno rielaborate (ripensate, rivissute) secondo una distanziazione prolungante e un prolungamento distanziante.

[136] Ivi, p. 47.

[137] Ivi, p. 56.

figure e forme; “niente di essenziale”, di “sostanziale”, niente di “definitivo” e “assoluto”; “niente più” di transeunti increspature in un fluire energetistico senza *archè* e senza *télos.* Al fondo di tutto, al fondo della “grande gioia” e della “grande salute” che scaturiscono da questa consapevolezza, si avverte una profonda nostalgia degli assoluti; il “sì” nietzscheano alla vita è un “sì” reattivamente stoico che occulta la dinamica soggiacente del “possesso frustrato”.

Una “logica non riduttiva” intende, di contro, avviare una *pedagogia* in grado di depotenziare al massimo lo “schema del possesso”, per ritrovare il possedere stesso come forma irrigidita del movimento del donare. In tal modo, quelle forme che sono “soltanto” forme, quei momenti che sono “soltanto” momenti cangianti, diventano *positivi valori*, non “malgrado”, ma *proprio per* la loro costitutiva finitezza. L’*attitude-personne* cambia quel “malgrado” in un “proprio perché”, quel “soltanto” in “fonte di positivo valore”. Solo intendendo ogni singolo atto, ogni singola figura, ogni singola forma come momenti donati nel movimento del “donare sovrabbondante” si può cogliere tutto il valore delle verità finite, delle forme finite nel loro incessante trapassare.

Esse non sono affatto, perché trapassanti, ciò che ha *meno valore*; al contrario, esse valgono *proprio perché* trapassano, perché non paralizzano, perché nel loro trapassare sorreggono il movimento della vita senza trattenerlo. «L’errore —osserva, a questo proposito, Mounier— sta nel voler realizzare l’assoluto nel relativo; non nel pensare il relativo su di uno sfondo di assoluto, con che il relativo conserva una grandezza che, ove sia abbandonato a sè, perde infallantemente. La storia non è relatività nascente in ogni istante e in ogni istante disfatta, ma l’aspetto sempre nuovo, sempre fedele di un assoluto, che in pari tempo rischiara dall’alto il fiume di Eraclito e confonde la propria luce con le sue acque fluenti»[138].

Questo è il metodo dell’immanenza che in quanto radicale, ossia in quanto penetra fin nella propria radice, non può costituirsi senza il riconoscimento della trascendenza. Non c’è altra via per tenere insieme ciò che una millenaria tradizione ha ordinato di disgiungere: finitezza e valorialità. Nell’ottica di tale tradizione, che si costruisca e si decostruisca, al fondo, resta il sogno (riduttivo) dell’”impresa totale”, dell’”atto totale”, definitivo, ultimo. In tal modo, un pensiero che parta dalla persona e non dalle astrattezze di schemi metafisici (ahimè, troppo metafisici!), ossia solo un pensiero radicalmente fenomenologico-ermeneutico è in grado di prendere sul serio l’annuncio nietzscheano senza farsene intimidire o ammaliare, umiliare o esaltare. Che “Dio” sia morto diventa la consolante attesa del *“Dio” sempre ad-veniente*; che l’uomo sia stato superato diventa la *gioia degli infiniti superamenti* in cui l’attitudine persona sempre si riafferma, che la *crisi* sia radicale e senza ritorno si trasforma

[138] Ivi, p. 21.

nella gioia e nel tenace entusiasmo di un *impegno* per una civiltà da costruire, magari a prezzo di una infinita sequela di decostruzioni: una civiltà a venire che non sarà l'ultima né, lo speriamo, la penultima.

Di qui anche la peculiare gioia del personalista: «La gioia esistenziale —afferma Mounier— che è mescolata alla tensione tragica, fa di noi degli esseri che rispondono, dei responsabili»[139]. È in questo senso che Ricoeur ha potuto parlare di "ottimismo tragico". Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la distanza che separa Mounier da Nietzsche è la stessa che separa un "ottimismo tragico"[140] da un "pessimismo gaudioso".

È vero, pertanto, che Nietzsche è stato il diagnostico e il terapeuta[141] dell'età della crisi, ed in questo sta la sua incontestabile e ancora efficace grandezza. Egli ha "dettato" gli strumenti di una nuova età della ragione, ha delineato le vie di una nuova razionalità. Egli ha dischiuso quel dubbio, più radicale di quello cartesiano, che ha aperto l'età ermeneutica della ragione. Egli ha compreso il destino ermeneutico dell'uomo contemporaneo. Ma neppure Nietzsche è sfuggito al veleno da lui tanto temuto e criticato; ne è anzi rimasto singolarmente vittima. Per questo il personalista non impallidisce tremebondo di fronte all'apocalittico annuncio del nichilismo. Ne è coinvolto, certo, ne sarà anche intimamente sconvolto, ne patirà i travagli. Ma tutto sommato se ne starà "gaio", in tutto ciò, proprio perché sa quello che il nichilismo vorrebbe annunciare senza riuscirvi fino in fondo.

Ora, date queste linee di comprensione, si potrebbe affermare che il personalismo è effettivamente tramontato e si potrebbe dichiarare aperta una nuova fase di sviluppo, solo se si potesse dire di essere fuori non dalle singole, determinate crisi, ma dalla *katastrophé nichilistica* nel suo complesso, all'interno della quale la *veemenza personologica* si poneva come sforzo di approfondimento e oltrepassamento.

In altri termini, se la crisi che aveva fatto levare il "grido" mounieriano era quella rappresentata dal nichilismo, possiamo effettivamente dire che essa si sia esaurita? Ci siamo effettivamente portati al di là di essa, o non l'abbiamo piuttosto approfondita? Sono certo mutate le sue espressioni esteriori, le crisi determinate secondo cui si manifesta, siamo usciti fuori da quella specifica crisi economica o istituzionale o politica, ma possiamo, per questo, dire che essa abbia esaurito il suo potenziale critico-dissolutorio?

Senza voler, qui, indulgere ad un sociologismo spicciolo, cercherò di indicare i motivi o

---

[139] Ivi, p. 32.
[140] Cfr. P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, cit., p. 120 e segg.
[141] A questo proposito, Mounier osservava: «Le filosofie del nulla sono, in fondo, un felice antidoto alle *Stimmungen* del pensiero borghese, al suo fatuo ottimismo, al suo idealismo ingannatore, all'appiattimento positivistico del reale. La vertigine del nulla, del suo nulla, è una buona cura spirituale per il piccolo borghese troppo pieno di sè» (E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 55).

gli indizi che mi spingono a ritenere che noi, lungi dall'essere usciti da quella crisi, ci troviamo ad un più profondo livello della sua maturazione e cercherò di farlo richiamando le tre sfide che mi sembrano poter illustrare questa costanza della crisi.

La prima sfida, che chiamerei *sfida della perdita di senso*, riguarda proprio il definitivo tramonto dei riferimenti ideologici oltre che valoriali. Se Mounier poteva ancora dare un senso in *-ismo* al suo "grido", la "crisi delle ideologie", per quanto, nello specifico, se ne possa magnificare la positività e la portata, ha fatto smarrire anche quest'estrema possibilità di ancoraggio. Se le ideologie erano espressione di uno svuotamento spirituale, la loro liquidazione —sia detto senza particolari nostalgie— ci ha messo a confronto con un vuoto alla seconda potenza.

Ora non resta che questo vuoto di secondo grado ad esprimere il "deserto spirituale". Così, in questo vuoto criteriologico fanno la loro irruzione vecchi e nuovi fanatismi che cercano di riempire quella vacuità facendo man bassa di vecchie formule resuscitate, evocando fantasmi di nemici che, ben presto, si materializzano, sostituendo il difficile metodo del dialogo e del dibattito delle idee, con la contrapposizione feroce di appartenenze fittizie mal comprese e peggio vissute, spesso traendo vantaggio dall'inevitabile cortocircuito tra fede e religione, nei termini di Ricoeur, o, nei termini di Antonio Pavan, tra santo e sacro[142]. Ricoeur stesso ha avvertito questa problematica se in *Ideologia e utopia* procede ad una sorta di "riabilitazione" del fenomeno ideologico nella sua dialettica tensione con quello dell'*utopia*.

Pavan, dal canto suo, ha bene sottolineato la perentorietà di questo tipo di sfida relativa al senso osservando: «Da un punto di vista personalistico, c'è una *diminutio* di razionalità nel paradigma della nostra razionalizzazione della vita che ha fatto un ulteriore passo avanti rispetto alla figura di *diminutio* denunciata dalla critica novecentesca della ragione strumentale, in sede di critica delle ideologie. Sembriamo entrati in un regime spirituale generale di perdita di scopi e quindi anche dell'uso strumentale della ragione. Sembra in crisi la volontà stessa di razionalità: e questo forse segna il punto più profondo della critica della ragione culturale di questo tempo. Siamo forse al culmine, o allo stato di frenesia "insostenibile" della razionalità della ragione puramente ragionante del modello di sviluppo e del regime generale della sua concettualizzazione dello sviluppo». Pavan, d'altro canto, non manca di rilevare, in perfetto stile personologico, l'opportunità che si cela in questo approfondirsi della crisi: «per vie

[142] Scrive, a questo proposito, Pavan: «Tanto il santo dice appello, attrazione di trascendenza apertura e, dunque, polarizzazione spirituale della vita, quanto il sacro dice qualità di *aura dal basso* sull'intenzionalità verso il santo. Il sacro è la qualità con cui investiamo, a partire dallo psichismo individuale e collettivo, uomini, cose, situazioni e istituzioni per farne tramiti di sensi assoluti; e tanto il santo demitizza verso il basso (e libera), tanto il sacro mitizza verso l'alto (e dispone all'idolatria)» (A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit., p. 574).

tortuose e dentro fenomenologie apparentemente incomponibili —egli continua— la vita sembra pretendere la ricomposizione di ragione, intelligenza, funzione di organizzazione e funzione di senso; in altre parole: sembra pretendere l'umanità della ragione, e questo non si potrà perseguire se non ricompenendo nella *persona*, ossia nel soggetto reale e risolutivo della sostenibilità»[143].

La seconda sfida, che definirei *sfida della perdita dell'umano e della sua terrestrità*[144], ha a che fare con tutte le questioni attinenti all'attuale riflessione *bioetica* e, più in generale, con la problematica applicazione dei ritrovati tecnico-scientifici all'uomo. Ora, questo sviluppo tecnico-scientifico ci pone oggi di fronte a questioni inimmaginabili solo fino a qualche lustro fa e rispetto alle quali tutte le categorie della tradizione rivelano la loro inadeguatezza. Tali trasformazioni hanno, a tal punto, moltiplicato i conflitti etici da mettere seriamente e drammaticamente in crisi la fiducia nella capacità della ragione critica di arbitrarli. Anche a questo proposito, Ricoeur, in *Soi-même comme un autre* e in *Le juste* e *Le juste 2* ha cercato di abbozzare un avvio di discussione.

Anche su questo, le riflessioni di Pavan contribuiscono a mettere a fuoco il senso di questa sfida nonchè a fronteggiarla con la lucidità che essa richiede e con la speranza che essa reclama: «una nuova linea di crisi —scrive Pavan— si è aperta nel fattore tecnologico: e riguarda il suo volgersi sempre più sofisticato ed efficace alla natura in noi, nell'uomo, fin dentro la costituzione della vita. L'uomo si prende sempre più in mano, fino a pensare di poter sostituire il vecchio principio della natura nel determinare il venire e l'andarsene della vita. Quale discernimento, quale livello di responsabilità, quali fori di decisione sono domandati per gestire in modo umanamente sensato questa potenza di possibiità guadagnata? La risposta è tutta davanti a noi; le vecchie risposte ci attrezzano maldestramente mentre, intanto, l'uomo tende sempre più a diffidare dell'uomo e della sua stessa potenza»[145].

Né si tratta solo di questo, se si pensa ai traguardi della manipolazione genetica e alla temibile e sempre più attuale prospettiva della *clonazione* umana. Basterà a fronteggiare queste sfide in tutte le loro implicanze, una flebile e pudica risoluzione in via di diritto o siamo di fronte a questioni per le quali si richiede con un'urgenza inderogabile una *rivoluzione culturale* di portata epocale e, più ancora, direi una *metabasis* mentale e logica dell'umanità?

Questi ultimi rilievi ci conducono già in direzione della terza sfida, che definirei *la*

[143] Ivi, p. 553
[144] L'espressione è di Ricoeur che la usa in *Soi même comme un autre* nella sua polemica con i *puzzling cases* fantascientifici ideati da Parfit. Cfr. P. RICOEUR, *Sè come un altro*, tr. it. cit., p. 226.
[145] A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit., p. 534.

sfida della perdita di futuro ovvero la sfida dell'annientamento globale[146], che ha a che fare col modo stesso di organizzare la coesistenza interumana e coi suoi effetti su scala ormai decisamente planetaria. Il capitalismo trionfante —e qui veniamo ad una polemica cara a Mounier— ha rivelato, all'indomani della sua "vittoria" ideologico-sistemica, tutta l'ambivalenza dei suoi presunti successi. Le analisi mounieriane di settant'anni fa rivelano, qui, la loro inquietante attualità. La diffusione del benessere si è accompagnata ad un anomico consumismo, andando ad accrescere un vuoto di coscienza già di per sè spaesante; l'imperativo del profitto a tutti i costi, congiunto con il dogma della crescita e con le irrazionali *performances* del capitale finanziario, porta con sè effetti destrutturanti del tessuto delle società sviluppate, implementando sperequazioni sempre più intollerabili, mentre, nel contempo, ne vengono inquinate tutte le relazioni umane fin nelle sfere più intime (familiari, amicali, comunitarie) e nei segmenti più brevi e diretti dell'interazione.

Lo stesso Ricoeur torna con forza sull'argomento in *Parcours de la reconnaissance*, sottolineando, ancora una volta, l'importo di indignazione che le situazioni descritte non possono non suscitare. «Ciò che nel XX secolo costituisce il problema maggiore —egli osserva— è l'apertura di diritti sociali relativi alla equa partizione sul piano della partizione di beni commerciali e non commerciali su scala planetaria. Sotto questo aspetto, ciò di cui soffrono in maniera particolare i cittadini di tutti i paesi è il contrasto stridente tra l'uguale *attribuzione* di diritti e la diseguale *distribuzione* di beni»; e, poco dopo torna a ribadire: «Il punto più sensibile dell'indignazione concerne l'insopportabile contrasto, ricordato sopra, tra l'uguale attribuzione di diritti e la disuguale distribuzione di beni in società come la nostra, che sembrano condannate a pagare il progresso in termini di produttività in tutti i settori al costo di un aumento sensibile delle disuguaglianze»[147]. In tal modo, l'iperbole del capitale finanziario, quasi estrema figura della "frenesia iperbolica" di un'*egoità* che nulla sa o vuol sapere di persona e responsabilità evolvente interpersonalmente e comunitariamente e planetariamente, viene a fagocitare ogni senso ben inteso dell'economico e a deformare le forme del sociale e del politico giungendo a riproporre, paradossalmente, formule, modelli e assetti di potere che

[146] Ricordo un saggio-conferenza di Elsa Morante scritto nel febbraio 1965 e intitolato *Pro o contro la bomba atomica*. Quando lo lessi, una ventina d'anni fa, si era al principio della fase di distensione tra le due superpotenze atomiche (USA e URSS). Gorbaciov stringeva la mano a Reagan e Reagan esibiva un sorriso smagliante. Quel saggio mi sembrava, allora, giovane studente, il documento di uno scampato pericolo, di una possibilità terribile ma che ci si avviava a lasciarsi alle spalle. A riprendere in mano quel libretto oggi, se ne rivaluta la perfetta attualità! Sono cambiati gli assetti globali, sono mutati i protagonisti, ma la minaccia di un assoluto potere di sterminio totale incombe sul capo di un'umanità non certo spensierata come quella del 1914, ma, certo, troppo gravata da mille altri problemi, un po' come quella del '29 e, poi, del tragico '39: fatalista, rassegnata, in attesa degli eventi. (Cfr. E. MORANTE, *Pro o contro la bomba atomica (e altri scritti)*, Milano, Adelphi 1987, pp. 95-117).

[147] P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., pp. 225-26.

sembravano consegnati ad un remoto passato.

Anche a questo proposito, Pavan ci offre analisi assai lucide e pertinenti. Quanto agli effetti di questo pervertimento del fattore mercantile, Pavan fa notare: «Questa cultura [*scil*.: quella del cosumo] dopo la sua fase sul terreno dell'economia [...] trova oggi il suo orizzonte sovradeterminante nel capitale finanziario che assume su di sè il ruolo di regola e di scopo dell'intera cultura tecno-mercantile. E ridefinisce l'etica generale stessa della funzione di utilità [...]. Il mito della fecondità del denaro sembra perdere progressivamente contatto con la realtà ed entrare in una sorta di autismo ontologico, etico ed economico che ne fa una sorta di variabile indipendente delle dinamiche umane»[148]. Quanto, poi, alla natura e alle implicazioni della riduzione dell'economico alle dinamiche finanziarie, egli, ancora, osserva: «Per quanto riguarda lo stato di frenesia del fattore economico, o dei mercati, pare che esso sia anzitutto riconoscibile nell'attuale situazione di quella punta avanzata dell'economia che sono i mercati finanziari. La situazione di questi mercati pare sempre più quella di un un non-governo. Usciti (e voluti) fuori controllo, questi mercati si propongono come scopo e risorsa di base dell'intero campo economico, e insieme come giudice inappellabile delle pratiche economiche. La borsa è ormai diventata la gazzetta del mattino del nostro tempo: ci racconta l'accaduto del mondo e impegna legioni di esperti che mimano le spiegazioni del caso, ma senza mai che risultino realmente onorate né la dimensione oggettivamente esplicativa, né quella predittiva della loro scienza e dei loro sforzi»[149].

Oltre a destrutturare le forme della socialità a tutti i livelli dell'interazione, oltre a svuotare di senso le forme dell'organizzazione democratica e dei suoi meccanismi di sovranità e di controllo, *bypassando* ogni garanzia dello stato di diritto, al fine di alimentare concentrazioni di potere e salvaguardare rendite di posizione a livello micro e macrosistemico, il "modello unico" di sviluppo fomenta gli antagonismi dei secondi, dei terzi..., degli ultimi arrivati sulla via dello sviluppo. Questi "ultimi" e coloro che, in forza di crisi laceranti, hanno visto rallentare la propria corsa, nella competizione planetaria, cercano, ora, di riguadagnare, sul piano del riarmo e della potenza nucleare, il ritardo accumulato e difendere, così, una fragile autonomia o progettare effimeri, ma non per questo meno pericolosi, progetti di egemonia regionale o di contestazione dell'egemonia globale. L'estensione globale del modello, infine, pone drammatici problemi di sostenibilità, mentre sempre più prossimo e percepibile si fa il tragico presagio della catastrofe ambientale. "Le magnifiche sorti e progressive" del capitalismo globale sembrano, così, chiaramente invertirsi in un futuro incerto

[148] A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit. , p. 561-62.
[149] Ivi, pp. 534.

e carico di cupi presagi. Non c'è alcun motivo di rallegrarsene[150].

Con questo non si vuol certo indicare, come rimedio alla attuale distorsione dello sviluppo, l'inviluppante strategia dell'antisviluppo —il che sarebbe più che un paradosso per una filosofia incentrata sui concetti di elaborazione e di sviluppo—[151], quanto piuttosto proporre l'*intuizione personologica* come istanza critico-costruttiva per una emancipazione entro la prassi. Ricoeur stesso, dopo aver sottolineato l'indignazione che i processi descritti suscitano, non manca di rilevare: «Ma se l'indignazione può risultare disarmante, essa è anche in grado di mobilitare. Sotto questo aspetto, uno dei significati dell'idea di responsabilità proviene dal percorso che va dall'umiliazione, vissuta come lesione del rispetto di sè, attraverso l'indignazione come risposta morale all'oltraggio, sino alla volontà di partecipazione al processo di allargamento della sfera dei diritti soggettivi»[152]. Anche a questo proposito risultano assai preziose le indicazioni offerte da Pavan circa la posta in gioco di questa sfida.

Anzitutto, egli mette in guardia contro affrettati *aut-aut* tendenti a svalutare globalmente e superficialmente le dinamiche dello scambio in quanto tale e incapaci, spesso a causa di un profondo vuoto criteriologico, di mettere a fuoco i reali fattori degenerativi del sistema. «Una veduta personalista dell'economia —afferma Pavan— non è anti-mercantile: c'è pure un potenziale umano reale che è in opera nello scambio mercantile; una veduta personalista sottopone invece a critica il passaggio dalla presa di coscienza del valore di questo potenziale (e quindi dalla focalizzazione e dalla elaborazione del fatto incotestabile che l'uomo è sempre vissuto *di* mercato) al parossismo per il quale l'uomo vive *per* il mercato»[153]. In secondo luogo, egli indica nella tensione tra *sviluppo globale* e *sviluppo proprio* il fungere dell'istanza critica di cui abbiamo parlato poc'anzi: «tutto questo —egli osserva— non solo non impedisce di vedere qual è la vera posta in gioco dell'età della globalizzazione: e cioè l'universalità del riferimento al modello di sviluppo occidentale per progettare il *proprio* sviluppo; ma indica anche l'ordine di grandezza delle responsabilità che interpellano il modello

[150] Per la valutazione mouniriana intorno ai problemi qui affrontati, si veda V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, cit., pp. 79 e segg.

[151] Anche in questo non si può non dar torto a Pavan quanto mette in guardia l'attitudine critica e, anche, giustamente, ipercritica del personalismo nei confronti dell'attuale modello di sviluppo dallo scivolare verso infecondi disfattismi del tutto incompatibili con quell'*ottimismo tragico* con il quale Mounier ci ha insegnato a fronteggiare e a lascirsi fecondare anche dagli aspetti più laceranti e decettivi della crisi. «In breve —osserva Pavan— anche questo modello di sviluppo ha le sue ambivalenze (inevitabili) ed ha bisogno di essere piegato ad un senso umano; ma è da ipersviluppati (che comunque godono dei benefici del modello) risolvere la denuncia (giusta) dei deficit umano della via allo sviluppo caratteristica di questo modello di riferimento, in cultura e in proclamazioni di anti-sviluppo. Questa latente inclinazione da frustrazione, può rivelare il vuoto o il niente che c'è "in "questo sviluppo; ma non autorizza alla conseguenza del niente "di" questo sviluppo» (A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit. , p. 519).

[152] P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., p. 226.

[153] A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi*

di sviluppo di riferimento»[154]. Infine, Pavan prospetta un criterio metodologico per avviare una critica ed una contestazione ricreatrice del modello in questione «non è neppure e solo in gioco una questione di semplice *uso giusto* delle conoscenze e dei prodotti che esso ci offre (con una simile veduta ci si situerebbe in realtà a valle del paradigma e si penserebbe ingenuamente di umanizzarlo gestendone gli effetti grazie a volontaristici usi lenitivi). Quello che è propriamente in gioco è l'eticità del paradigma di razionalità del modello di sviluppo, ossia la possibilità di governare a monte i suoi meccanismi di funzionamento per strutturarli secondo misure umane. E questo vuol dire che il problema consiste nell'imprimere alla pretesa del paradigma tecnologico di essere "governo governante" della vita, una logica di "governo goveranto" del nostro sviluppo. "Governato" da chi? Da misure di *agibilità* che non si trovano nel cielo delle essenze e sullo zenith delle nostre teste, ma vengono scoperte mediante la critica dei "costumi tecnologici" dell'intelligenza, nello scambio sociale delle opinioni e nell'adozione di deontologie coseguenti; e infine: nelle misure sociali di controllo dei flussi finanziari destinati alla ricerca»[155].

Fatte queste precisazioni, va, tuttavia, sottolineato che proprio perché una visione personalista delle tre sfide di cui sopra è in grado di esercitare una critica non superficiale o qualunquista nei confronti delle distorsioni di cui è testimone, essa è anche in grado di denunciare con tutta la forza che le viene dal proprio equilibrio critico che c'è dell'*intollerabile* in tutto ciò e che, anzi, l'*intollerabile* va crescendo intorno a noi, di giorno in giorno, silenziosamente, tenacemente, concretamente.

Mounier ci ha insegnato che nessuno meno del personalista è disposto ad accettare formule compromissorie al cospetto di questo *intollerabile*. E se il personalista è interessato a rilevare i potenziali umani inclusi in certe forme della prassi non è certo per venire a patti con esse, ma per restituire all'uomo l'intera responsabilità nei confronti di tali forme, che, malgrado la relativa inerzia che le caratterizza e che il personalista è, certo, disposto a riconoscere, restano forme umane e, in quanto tali, passibili di essere rimodellate, rigenerate e, in definitiva, anche superate. In tal modo, il personalista evita, nel contempo, di cedere a facili ed esiziali fatalismi sistemici che si traducono nell'inerzia dell'irresponsabilità di fronte all'*intollerabile*.

Alla luce di questo potenziale di *intollerabilità* del nostro attuale orizzonte di vita, che, talvolta, sembra potersi alimentare da sè, le tre sfide di cui abbiamo cercato di tratteggiare, assai sommariamente, i contorni sono, credo, in grado di restituirci, sebbene in forma parziale e per profili, il volto concreto e proteiforme che oggi il *nichilismo* o, se si preferisce, *la* crisi ci

---

di applicazione di un'idea, a c. di A . Pavan, Bologna, Il Mulino 2003, p. 530.
[154] Ivi, p. 521.
[155] Ivi, p. 525.

mostra. Ora, di fronte alla crucialità delle sfide qui sommariamente richiamate mi chiedo, e, in un immaginario dialogo postumo, vorrei chiedere a Ricoeur se il senso del personalimo si sia esaurito o se non si dovesse, piuttosto lavorare a resuscitarlo. Più di mezzo secolo fa, Mounier scriveva: «Nei cinquant'anni che verranno, l'Europa farà sapere se ha avuto il coraggio di condurre su tutti i fronti questa vasta metamorfosi delle proprie strutture, dei propri pensieri e del proprio destino. Il personalismo si propone di contribuire a questa impresa di vasta ambizione, per cui famiglie ancora nemiche dovrebbero riconciliarsi. La sua prima tappa sta nel preparare il terreno d'incontro. L'avvenire detterà le seguenti»[156].

Ora, per un intellettuale personalista, il punto dovrebbe essere il seguente: si è stati all'altezza di questo auspicio? Si è mostrato sufficiente coraggio? E se si dovesse rispondere negativamente, bisognerebbe continuare a chiedere: può bastare una vaga *koiné personologica*, nella cui natura sospetto la tentazione di tornare a rinchiudersi nelle cattedrali sempre più asettiche e anguste della riflessione e del sapere, per replicare, oggi, alle sfide di cui si è detto? O non bisognerà rianimare quella magnifica e, forse, superba *attitudine* a ricongiungere la passione più viva per la ricerca pura, per la speculazione pura con la solida volontà di un impegno attivo di critica e di testimonianza? Una "filosofia militante", insomma, e, nel contempo, proprio in forza della peculiarità della propria matrice, intrinsecamente pluralista?

Certo si tratterà di un movimento con i suoi limiti intrinseci che Mounier non ha mai negato, ma altrettanto una risorsa essenziale nell'attuale, prolungantesi crisi di civiltà. Si tratterà, altrettanto, di una filosofia e di un movimento filosofico che non rinunciano alle proprie identità, ma che, proprio a partire da queste, sono in grado di promuovere una dialogica identitaria all'insegna di un irrinunciabile pluralismo. Un personalismo, cioè, in grado di riflettere, nel proprio essere "movimento", il carattere aperturale e concreto proprio del criterio a cui si riferisce: un "personalismo prolettico" in *key persona* e non un personalismo in *box person*, per usare un'efficace espressione di Pavan[157], consapevole del fatto che «non si andrà avanti che "integrando" (più che "opponendo"); ma non si integrerà che reinventando»[158].

---

[156] E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?* tr. it. cit., p. 90.

[157] Scrive Pavan: «Così accanto o tra i *personalismi dell'inquietudine* di quella che chiameremo la prospettiva della *key-person*, che cerca nella persona la chiave di un'euristica del senso "aperto" delle cose e della vita, ci sono stati e ci sono i *personalismi della rassicurazione* di quella che chiameremo la prospettiva della *box-person* che cerca nella persona *l'idea fatta*, o il concetto (e il "chiuso") per organizzare l'ordine delle ragioni, una sorta di "distributore automatico di soluzioni" (Mounier) che dispensa dal rischio e dalla fatica della ricerca. Il termine generale "personalismi" dice, dunque, molte cose; in realtà, nella prima prospettiva (la prospettiva della *key-person*) incontriamo il *problema* della persona, nella seconda (la prospettiva della *box-person*) rischiamo di incontrare la setta della persona; e tanto la prima apre quanto la seconda chiude; tanto la prima onora un'*aspirazione* che è nell'uomo, quanto la seconda è il riflesso di una *tentazione* che è pure nell'uomo» (A. PAVAN, "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, cit., p. 468).

[158] Ivi, p. 471.

Tutto ciò è condensato in questa bella pagina mounierina, in cui, dopo aver segnalato i confini delle appartenenze, Mounier osserva: «Ma entro questi limiti e questo orientamento, che non danno adito ad alcuna incompatibilità con le posizioni totali di ciascuno, non solo è lecito, ma *è anche un dovere* per i partecipanti di sviluppare nell'opera comune le loro differenze personali e le proprie fedeltà profonde. È anche un dovere di arricchire quest'opera, senza limitazioni né pudori, di tutto il loro apporto personale e di mostrare, sull'immagine virtuale delle supposte posizioni comuni, tutto il cielo della loro particolare metafisica facendo sì che questa irraggi la sua luce su tutta l'opera. Altrimenti non esiste incontro, non esiste unione. L'incontro non avviene e la comunione non si effettua se non fra Persone che credono a una Verità e vi si impegnano con tutta l'anima»[159]. Si può davvero dire che un movimento così concepito sarebbe diventato, oggi, anziché una rinnovata esigenza, un anacronismo?

Non è certo nostra intenzione riproporre a tutti i costi il personalismo nel suo significato di movimento organizzato. Mounier stesso, come detto, era così poco attaccato a questa sua "creatura", da augurarsene la fine: «La migliore sorte che possa toccare al personalismo è questa: che dopo aver risvegliato in un sufficiente numero di uomini il senso totale dell'uomo, si confonda talmente con l'andamento quotidiano dei giorni da scomparire senza lasciar traccia»[160]. Il problema è semplicemente di capire come sia da intendere la fine o, meglio, *il finire* del personalismo e, di conseguenza, il senso stesso del suo destino: se e come esso possa conservare un ruolo nel dibattito culturale attuale. Se esso abbia effettivamente esaurito la sua missione di risveglio delle coscienze ovvero se e come esso debba ancora, per un tratto, prolungarla.

D'altra parte, Ricoeur stesso sembra paradossalmente riabilitare il personalismo dopo averne cantato il *De profundis* in avvio del suo saggio. Ed è interessante notare che lo fa proprio riconnettendolo al senso profondo, nichilistico della crisi che abbiamo tratteggiato in queste pagine. È bene riportare la dovuta attenzione a questa pagina ricoeuriana: «Molto resta da *pensare* —osserva Ricoeur—, per rispondere a colui che Valadier denomina "l'ateo del rigore", Nietzsche. Come fare, in effetti, affinché la fascinazione della crisi non divenga pensiero della crisi, vale a dire nichilismo imperfetto, per l'"ultimo uomo"? È in questa prospettiva di modestia che mi inserisco: muoia il personalismo, ritorni la persona. Noi siamo il movimento avviato da quella "attitudine" cosciente che non oltrepassa il livello della "convinzione" essa stessa giocata nella scommessa che se non faccio della felicità un fine, questa mi sarà data in sovrappiù. La sola cosa importante è discernere con tono giusto

[159] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. cit. p. 156.
[160] Id., *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 10.

l'intollerabile dell'oggi e riconoscere il mio debito rispetto alle cause più importanti di me stesso, che mi requisiscono»[161]. Qui si profila, pertanto, l'esigenza di una sopravvivenza del personalismo, piuttosto che di una sua fine. Questa antinomia tra fine e sopravvivenza mi pare si possa risolvere col proporre un sorta di "nuovo inizio" del personalismo, sicchè il titolo del saggio ricoeuriano dovrebbe essere così completato: *muore il personalismo...ritorna la persona...e, con essa, l'esigenza di un rinnovato "movimento della persona*".

C'è, però, un'ultima risonanza nell'insistito uso del termine "movimento" che potrebbe rimettere tutto in questione e che è perfettamente in linea con le coordinate precedentemente abbozzate circa il nesso *crisi-personalismo*. Si tratta del *movimento* inteso come mero e spontaneo processo di replica alla crisi nichilistica, il suo volto polarmente correlativo: il suo *ipse* se così si può dire. Si avrebbe, qui, un significato quasi marxiano del termine movimento, nel senso della celebre definizione del *comunismo* come "movimento reale che muta lo stato di cose presente"[162] inteso, entro quell'orizzonte di pensiero, come il senso stesso e la destinazione del processo storico-borghese-capitalistico. È possibile che, col termine "movimento", Ricoeur alluda, al di là di ogni determinismo storicistico o prassistico, a qualcosa del genere, per cui il personalismo come "movimento dei movimenti" sarebbe da intendersi, hegelo-marxianamente, come *la verità* dello stesso processo della crisi, come ciò che la porta a compimento e verso il suo "oltre", verso un'"altra logica", verso una diversa forma di civiltà.

Questo significato ambizioso dei termini qui in gioco, magnificherebbe il senso generale della nostra interpretazione, ma, d'altra parte, si deve osservare che questo significato più profondo e ambizioso non esclude l'altro e, cioè, che questo movimento debba essere accompagnato da forme che organizzino l'impegno, che tengano viva una trama di relazioni, di scambi molteplici, che promuovano ricerche pluridisciplinari, dibattiti, prese di posizione e iniziative che costituiscano il pungolo di una "critica" della critica nei suoi iperbolici e riduttivistici decorsi.

In entrambi i casi il "personalismo morente" andrebbe colto come il necessario abbassarsi, o "andare a fondo", nelle vene profonde dei territori filosofici, del "primo personalismo": semina feconda del "personalismo risorgente".

---

[161] P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, cit., p. 370.

[162] Un tale significato mi pare consentito anche dal seguente rilievo mounieriano: «Analizzare direttamente il movimento della storia in un'esperienza vissuta e progressiva è il solo mezzo efficace di dirigere la storia. È questo un punto in cui il realismo personalistico costeggia molto strettamente il metodo marxista, il suo sforzo per svincolare i problemi storici dall'*a priori* e per saldare la conoscenza all'azione» (E. MOUNIER, *Cos'è il personalismo?*, tr. it. cit., p. 14). «Tra il furore nichilistico —osservava ancora Mounier—, la volontà rivoluzionaria e il senso delle tradizioni viventi corrono segrete comunicazioni: quelle stesse che li contrappongono insieme allo spirito di conservatorismo» (ivi, p. 57).

Per cui la *vexata quaestio* sulla presunta morte o risurrezione del personalismo andrebbe piuttosto mutata in quella più modesta ma, forse, più feconda di come sia mutato e di come debba ancora mutare il personalismo per porsi all'altezza delle attuali modalità della crisi in cui ci troviamo avviluppati, nella convinzione che

> *Une grande foi commence toujours par porter le fer et le feu. Elle atteste la pureté: il y aura toujours assez de volontaires pour les compromis.*
>
> Emmanuel Mounier[163]

[163] Cfr. F. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, Paris, Seuil 1972, p. 1.

Conclusione...

...TRA RICAPITOLAZIONE E SOSPENSIONE...

Com'è noto, *Soi-même comme un autre* si conclude in modo alquanto problematico. E a sottolineare tale problematicità Ricoeur sostituisce il punto fermo finale con tre puntini di sospensione: forse una replica a quella "crisi del punto finale" che caratterizza il romanzo contemporaneo e di cui Ricoeur tanto si era occupato nelle sue riflessioni sulla narratologia. Posti a sigillo di un epilogo che non poteva non essere problematico, in conformità all'oggetto della ricerca, tali puntini di sospensione potrebbero voler indicare che, sulla soglia di tale problematicità, le parole vengono meno, ma anche, correlativamente che proprio in forza di tale sospensione, la ricerca continua. In ogni caso, essi danno da pensare sulla problematicità del concludere.

Certamente, anche l'inizio è problematico. Tuttavia, la problematicità dell'inizio si risolve e decide, per dir così, da sé, almeno nella misura in cui, quando ci si pone il problema dell'inizio, si è già, in qualche modo, iniziato, sicché il problema si toglie nel momento in cui si pone e diventa quello di sapere come continuare avendo "già sempre" cominciato. Da ciò — sia detto incidentalmente— consegue anche che l'inizio è sempre contingente ma non è mai fortuito o casuale. Guardando indietro, al "nostro" inizio, ritroviamo questa problematicità e questa contingenza.

Se, dunque, l'inizio è marcato da una certa problematicità, nel senso veduto, in realtà, è con il concludere che si pongono i maggiori problemi, almeno dal momento in cui ci si accorge della fittizietà di ogni punto fermo. E questo vale tanto più per un pensiero che non voglia chiudersi in se stesso nella compiutezza di un sistema o di una dottrina. Sicché il concludere, come esigenza della ricerca di andare "oltre se stessa", resta consegnato all'indecisione tra *ricapitolazione* e *sospensione*: due modi per dire che il concludere, come processo, è un prolungarsi della ricerca in due direzioni una che guarda indietro, verso la sua origine, e una che guarda avanti, verso ciò che resta aperto in esso, e, oltre questo, che sosta al cospetto dell'*inaudito* che si annuncia in tale apertura.

Possiamo, credo, rimanere almeno parzialmente fedeli alle esigenze, che ci paiono emergere dalla problematicità del concludere come processo, solo ponendo le nostre considerazioni conclusive sotto l'egida di un prolungarsi del questionamento.

Ora il problema "estremo" che si pone su questa soglia del concludere, come prolungamento delle linee precedenti, può essere riassunto nelle seguenti perplessità.

Col nostro ricondurre i dispersi *détours* del filosofare ricoeuriano alla cellula

speculativa rappresentata dalla dialettica *ipse-idem*; con l'aver cercato di leggere sotto l'egida del "dire persona" la tensionalità del *sé* in tal modo emergente; con l'aver individuato nella stessa esigenza del "dire persona" l'unità progettuale dei molteplici movimenti in cui si articola l'opera ricoeuriana e, in particolare, i due grandi movimenti secondo cui ci ci è piaciuto distinguere i suoi due versanti essenziali: quello della "logica ermeneutica" e quello della "dialettica del sé"; con l'aver individuato nella *dialettica del limite*, la possibilità di pensare in modo critico il problema della trascendenza; con tutto ciò, non abbiamo, forse, rischiato di *idem*tificare il sé e la filosofia ricoeuriana stessa, andando incontro a quell'"estrema obiezione" che, a conclusione di *Soi-même comme un autre*, si annuncia come una sorta di provocatorio testamento spirituale?

Scrive Ricoeur: «Mi si conceda di concludere sul tono dell'ironia socratica. Bisogna, forse, lasciare in un tale stato di dispersione le tre grandi esperienze di *passività*, quella del corpo proprio, quella dell'altro, quella della coscienza, che inducono tre modalità di *alterità* sul piano dei "grandi generi"? Questa dispersione, in fin dei conti, mi sembra convenire interamente all'idea stessa di alterità. Solo un discorso altro da se stesso, direi plagiando il *Parmenide*, e senza avventurarmi oltre nella foresta della speculazione, conviene alla metacategoria dell'alterità, pena il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di se stessa...»[1].

Questo il monito ricoeuriano. Non abbiamo rischiato, dunque, rispetto a tale avvertimento, di praticare quel modo di pensare che abbiamo per tutta l'indagine, considerato come opposto al *modo logico* ricoeuriano? Non abbiamo, cioè, esercitato un'operazione "riduttiva" su quello che abbiamo proposto come un modo di pensare "non riduttivo"? E se ci si schermisse da tale obiezione, osservando che ciò che è risultato dalla nostra interpretazione è il frutto di una costante adesione ai testi e, quindi, consentito da essi, non si dovrebbe, forse, concluderne che tale riduttività, ad onta di qualsiasi intenzione contraria, era almeno virtualmente inclusa in tale testi e che, di conseguenza, appartiene per intero all'opera e al pensiero ricoeuriani? Ma se le cose stessero in questo modo, non rischiamo, giunti al termine del nostro itinerario, di veder messi in crisi gli stessi assi portanti, le ipotesi di partenza e gli esisti di fondo della nostra ricerca?

Si potrebbe rispondere dicendo che, se anche così fosse, nell'autoconfutarsi dell'ipotesi iniziale, la ricerca troverebbe la propria legittimazione in forma negativa. La dimostrazione dell'impraticabilità di un'ipotesi interpretativa, o il fallimento di un progetto, non toglierebbe né l'importanza dell'aver posto ed elaborato il problema, né quello di aver sortito l'esito di

[1] P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. cit., p. 474.

un'essenziale autoconfutazione, che potrebbe valere come *emendatio* rispetto all'ipotesi prospettata e alle precomprensioni ad essa soggiacenti: l'ennesimo *sentiero interrotto*, quindi, del tutto congeniale ad un discorso —quello ricoeuriano— che avrebbe l'ambizione di essere *altro da se stesso*. Ma l'obiezione è troppo pertinente e penetrante per accontentarsi di questa risposta in forma negativa e, in un certo senso, troppo sulla difensiva. La risposta, ancora una volta, non può che essere stratificata.

Ad un primo livello, occorre osservare che la "non riduttività" che ci è parso di trovare nel pensiero ricoeuriano —non ci siamo stancati di dirlo— è forte e tenace proprio per l'equilibrio —e, forse, la *fragilità*— del gesto che la porta. Qui non abbiamo a che fare con un pensiero che si voglia totalmente "oltre" ciò rispetto a cui esercita il proprio potenziale critico, ossia che rompa i ponti con quanto, negativamente, è considerato "pensiero riduttivo" o che reattivamente gli si rivolga contro, per annientarlo, negarlo o superarlo.

La dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* ci dovrebbe aver mostrato nel modo più chiaro la tenacia e il significato di questa impostazione di fondo. Una certa ingenuità, sulle linee di partenza, in ordine alla tematizzazione del concetto di riduttività dovrebbe essere stata progressivamente dissolta proprio dalla comprensione del funzionamento di tale dialettica. Applicata alla coppia *riduzione-non riduzione*, infatti, questa dialettica dovrebbe averci insegnato che non esiste un pensiero che possa pretendersi *assolutamente* "non riduttivo"; che tale pretesa sarebbe, a sua volta, inevitabilmente riduttrice; che un importo riduttivo è altrettanto essenziale al pensiero quanto la sua vocazione non riduttiva, che la "non riduttività", oltre a non potersi chiudere nella forma di una dottrina, non può neppure pretendersi come esito acquisito in questo o in quel movimento, in questo o quel cespite della ricerca[2].

La "non riduttività" non è un assioma, non è un principio, è semmai un'*esigenza* e un *metodo* che si realizza processualmente come cammino stesso della comprensione nell'intera valenza teorica, pratica e, persino estetica in cui questo cammino si dispiega come *elaborazione di sé*; la "non riduttività" non può, dunque, divenire, a sua volta, dogma; essa è, piuttosto, un incessante esercizio (*askesis*) inteso come risposta ad una vocazione suggerita e costantemente riscoperta proprio attraverso l'itinerario con cui e attraverso cui la si persegue, dandole voce, esistenza e storia.

[2] In questo senso, mi pare che le obiezioni, qui discusse, vadano nel senso delle perplessità avanzate da Pier Aldo Rovatti quando fa notare: «Poichè lo stesso Ricoeur, e con lui chiunque si disponga a riflettere di nuovo sull'esperienza dell'alterità, ripete in certa misura (e comunque in modo decisivo) il gesto filosofico, possiamo davvero illuderci di poterci affrancare da questa doppia estremizzazione. O diversamente, non è proprio cercando di abitare anche questa deriva 'iperbolica' che sfuggiamo alla cattura del medesimo? E, inoltre, tale deriva non è già operante nel momento stesso in cui cerchiamo di *rappresentarci* un'altra scena della soggettività? Insomma, dove possiamo rintracciare qualcosa come "un discorso altro da se stesso"» (P. A. ROVATTI, *Soggetto e alterità*, "aut-aut", 1991, n. 242, p. 18).

È l'insieme di queste consapevolezze che fa la "non riduttività" autentica di questo pensiero, così come l'autentica e "indisponibile" *ipseità* consisteva nella non assolutizzazione isolante e separante, ma nel riconoscere i diritti dell'*idem*tità e quindi nel farsi "disponibile" ad essa, mediante quel processo *kenotico* che apre all'accoglienza di *sé* e dell'*altro* in un orizzonte di radicale finitudine; ma di una finitudine, per dir così, così *transvalutata*, proprio in forza del processo etico-ermeneutico attraverso il quale matura il movimento stesso della sua accettazione.

Questo paradosso della *disponibilità dell'indisponibile*, nella linea di prolungamento di un pensiero non riduttivo, è il punto in cui, per una prima volta, la *ricapitolazione* cede alla *sospensione*[3]. L'*inaudito* che si annuncia in questa apertura è l'esigenza di una "logica del donare"[4] come replica (non confutazione) a quella che con René Girard si potrebbe chiamare "logica antisacrificale"[5].

D'altra parte, venendo a considerazioni più specifiche, l'insidia propriamente riduttiva si è insinuata nel punto di inversione dell'ermeneutico nello speculativo. Ma non bisogna

[3] Il luogo teoretico di questa *sospensione* non va cercato in questo punto della conclusione, ma nello sviluppo stesso della ricerca.

[4] Ricoeur ha affrontato ampiamente questa tematica in *Parcours de la reconnaissance*, nel tentativo di mostrare la possibilità di trasgredire la logica di simmetrica reciprocità sottesa all'economia del dono. È, qui, la figura dell'*agape* a dire di una sovrabbondanza che non chiede reciprocità: «L'incuranza dell'*agape* —nota Ricoeur— è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia. L'oblio delle offese, da essa ispirato, non consiste nello schivarle, e meno ancora nel rimuoverle, ma nel "lasciar correre", secondo una espressione cui Hannah Arendt ricorre parlando del perdono. Non per ciò tuttavia l'*agape* è inattiva; Kierkegaard infatti indugia a lungo sulle "opere sull'amore"; esterna al campo della comparazione, l'*agape* ha uno sguardo "per l'uomo che vidiamo"; il carattere "incommensurabile" degli esseri rende "la reciprocità infinita da entrambe le parti"» (cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. cit., pp. 247 e segg.). Per una suggestiva interpretazione del pensiero ricoeuriano in questa chiave di lettura, si veda D. IERVOLINO, *L'amore difficile*, Roma, Studium 1995.

[5] Cfr. R. GIRARD, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, tr. it. cit. Girard incontra le medesime esigenze da noi poste nel segno di una "logica non riduttrice" soprattutto nella sua tematizzazione del rapporto tra *lógos eracliteo* e *lógos giovanneo*. «Il Logos giovanneo —egli scrive— è infatti il Logos estraneo alla violenza; è dunque un Logos sempre espulso, un Logos che non è mai presente e che non determina mai nulla in modo diretto nelle culture umane: esse poggiano sul Logos eracliteo, ossia sul Logos dell'espulsione, sul Logos della violenza che resta fondatrice solo in quanto misconosciuta» (ivi, p. 337). Tuttavia, nell'impostazione di Girard, lo scambio tra i due, in luogo di una più intensa e paradossale dialettizzazione, rischia di richiudersi, di nuovo, nella stessa logica che si vorrebbe superare. Finché si continua a opporre per escludere, si è davvero superata la soglia non riduttrice e ci si è fatti sul serio carico dei limiti umani di operare tale superamento? La via difficile della loro tensionalità irrisolta è la via che, a questo punto, ci pare suggerita. Gerusalemme può aiutare Atene a non scivolare affrettatamente in una orgogliosa autoglorificazione dell'*unico Lógos*, Atene può aiutare Gerusalemme a non isolarsi nell'*unicità e irriducibile singolarità* della propria *Parola*. Tra riduzione per inclusione e riduzione per esclusione e separazione si profila il cammino lacerante e faticoso di una "non riduttività" tutta e solo umana, forse "troppo umana", ma in grado di far cogliere il *mistero* come "limite" del 'problema' e del 'teorema'. «Se non c'è che un *Logos* —ebbe a suggerire Ricoeur— il *Logos* di Cristo non mi domanda altro, in quanto filosofo, che una completa e perfetta *messa in opera* della ragione; niente più che la ragione, ma la ragione intiera» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. cit., pp. 416-17; corsivo nostro). Dove il richiamo alla ragione intiera va senz'altro collegato all'invito alla sua *messa in opera*, ossia la ragione non sarà intera che in questa messa in opera che rinvia al cruciale significato dell'*elaborazione*. D'altra parte, solo questo cammino difficile può mettere in grado di riconoscere i diritti di quelle "ragioni misteriose" la cui latitudinalità eccede i confini di Atene e Gerusalemme. È a questa complessa pedagogia che può contribuire a mio avviso in modo essenziale un pensiero ermeneutico d'ispirazione personologica.

dimenticare le osservazioni fatte, alla fine della prima parte, circa i limiti in cui questo passaggio va inteso. La dialettica del limite, non ci si stancherà mai di dirlo, non è la cuspide di una cattedrale metafisica: essa non chiude alcun discorso, è piuttosto quella consapevolezza che si raggiunge attraverso una "riflessione di secondo grado" sul senso della riflessione ermeneutica stessa, intesa come riflessione concreta e, quindi, come processo di elaborazione del senso, che ha la funzione di tenere costantemente aperto il discorso e di riaprirlo costantemente, oltre ogni sua pretesa chiusura. La dialettica del limite è l'attestazione dell'incoercibile energia con cui l'*ipseità* raggiunge la propria *idem*tità sempre nell'alterità da se stessa, sempre oltre se stessa.

Altrettanto, non si deve dimenticare che la funzione *meta-*, che in tal modo, sulla scia di Ricoeur, ci si è prospettata nella forma di una *dialettica del limite*, fungeva, a monte, come giustificazione della finitezza del discorso ermeneutico e di validazione di una verità finita di esso, mentre, nel contempo, consentiva, a valle, soltanto l'elaborazione di un'*ontologia indiretta* come prolungamento delle linee di senso emergenti dall'autoriflessione dell'ermeneutica sugli esiti del proprio discorso.

Così, un'ermeneutica del *sé* agente e sofferente apriva la possibilità di un pensiero dell'essere come *atto potente* in grado di svolgere la grande intuizione ricoeuriana della relazione "scoprente" tra *negatività* della riflessione e *affermazione originaria*. Il fine prioritario non era tanto quello di immergersi in quello che Kant chiamava "l'ampio e tempestoso oceano" della metafisica, quanto di dare intensità, profondità e ampiezza di veduta a quanto la "mediazione della riflessione attraverso l'analisi" era venuta via via elaborando e suggerendo. Del resto, una *metafisica dell'analogia*[6] non può che essere congeniale ad una "filosofia dei limiti" quale vuole essere ancora l'ermeneutica nella sua ineludibile finitudine. In questo senso, l'impresa ontologica, soprattutto se vista come *ontologia indiretta* nell'intera articolazione del suo farsi ermeneutico, lungi dal configurare la trasgressione delle possibilità dell'uomo, è un esercizio fecondo ed essenziale ad una più profonda comprensione di sé. Essa dovrebbe essere intesa, alla maniera di Pierre Hadot, come *askesis*, come "esercizio spirituale" in grado anzitutto di trasfigurare il nostro essere-nel-mondo[7], nel senso di reimparare a vivere,

[6] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. a c. di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza 1987, §§ 59 e 88-91, pp. 215 e segg e 333 e segg.. Rinvio, inoltre, per questa problematica all'ormai classico P. FAGGIOTTO, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*, Milano, Edizioni Massimo 1989. Sullo stesso tema si veda anche F. MENEGONI, *La Critica del Giudizio di Kant*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1995, pp. 170 e segg.

[7] Si veda su questo P. HADOT, *Exsercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes 1987; *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. a c. di A.M. Marietti, Torino, Einaudi 1988. Del resto lo stesso Kant non era molto lontano da questo modo di vedere quando osservava che l'esercizio della conoscenza per analogia è finalizzata ad arrecare vantaggio alla facoltà conoscitiva nel suo insieme nel senso di un suo complessivo potenziamento. «Le proprietà che attribuiamo a questo essere pensato in tal modo, pensate oggettivamente, nasconderanno un antropomorfismo; ma lo scopo del loro uso non è di determinare la sua natura, per noi

a dialogare, a leggere e, infine, a morire.

Anche a questo livello, la *ricapitolazione* cede alla *sospensione* sull'enigmatica soglia di una *filosofia senza Assoluto*, ma cionondimeno *aperta all'Assoluto*. Forse che ad una filosofia "militante e spezzata" deve inevitabilmente essere interdetto di "dire Dio", onde salvare *La* Parola dalla riduzione al "Dio dei filosofi"? O forse, quell'"ascetismo della riflessione", con il quale si mantiene rigorosamente separato il "Dio della filosofia" dal "Dio della fede", denuncia un residuo di riduttivismo che fa arrestare al cospetto della dialettica più temibile?

Tornando ai limiti di un approccio antiriduttivo, bisogna, infine, osservare che se la rinuncia alle riduzioni *idem*tificanti significa rinunciare all'impresa stessa dell'intelligibilità di una filosofia o della stessa esperienza ermeneutica, allora credo che, in ciò, perda ogni senso e finisca per dissolversi in se stessa anche l'impresa ermeneutica, almeno nella misura in cui essa si comprende ancora come avventura del concetto e della ragione: "ragione ermeneutica" appunto.

In questo senso, noi accettiamo e riconosciamo i "limiti riduttivistici" della nostra lettura, ma ne depotenziamo la portata, riconoscendo, anzitutto, la legittimità di altre molteplici letture. Nel contempo, nei limiti strutturalmente ermeneutici di una comprensione di noi stessi "davanti al testo", continuiamo ad avere fiducia (*attestation*) nella genuinità di ciò che è via via emerso nel corso del processo di elaborazione dell'inchiesta in cui ci siamo trovati implicati.

In primo luogo, la centratura su quel cespite massimamente "decentrato" che è la *persona* ha reso ragione, in definitiva, della necessità del duplice itinerario a cui ci siamo sottoposti, inoltre ha verificato la radice dell'omogeneità di strutture e di senso in esso emergenti e, in tal modo, ha fornito un'unità progettuale ai molteplici *détours* ricoeuriani rendendo ragione della stessa metodicità richiesta in tale filosofia e di cui abbiamo cercato di seguire le linee di maturazione attraverso un'esposizione della sua evoluzione mediata dagli "incontri significativi" che hanno guidato la prima parte. Allo stesso modo l'approfondimento dell'*attitude-personne* come esigenza di fondo e motore del pensiero ricoeuriano ha fornito, in qualche modo, la chiave di volta per comprendere il movimento di transizione tra *logica ermeneutica* e *dialettica del sé* e, all'interno di ciascuna di queste strutture, il dinamismo e il funzionamento dei poli che le costituiscono. Solo se il centro dell'interesse filosofico è rappresentato dal senso della concreta esperienza personale ha senso pensare la verità come elaborazione e comprensione di sé in essa. La stessa dinamica dell'amplificazione del senso è pertinente solo in relazione ad un essere la cui esperienza è definita "dalla tensionalità" tra

irraggiungibile, sibbene noi stessi e la nostra volontà» (I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. cit, § 88, p. 338).

adesione nell'*impegno* e contestazione nella *crisi*.

Ulteriormente questo esito *personologico* ci è sembrato costituire la più genuina replica alle grandi questioni sullo sfondo delle quali ci si è profilato, fin da principio, il problema di una "logica ermeneutica". Un "pensare a partire dalla persona" ci è sembrato, in tal senso, in grado, anzitutto, di replicare alla dissoluzione della soggettività, restituendo al soggetto decentrato, ma non di meno concretamente attivo ("l'uomo capace"), quella densità ontologica che ne fa un centro di iniziativa e di partecipazione all'elaborazione del senso; in secondo luogo, di fornire un criterio per arbitrare l'antinomia *vita-spirito*, nella misura in cui il concetto di "elaborazione di sé", che ci è sembrato emergere da ogni lato dell'analisi e richiesto dalla stessa tensionalità dell'esperienza personale nonché dalla stessa struttura epistemologica della persona come attitudine, è il luogo di una mediazione aperta e non riduttiva tra vita e spirito. Il cammino dell'elaborazione di sé è il luogo in cui, parafrasando Hegel, "la vita si apre alla vita"; di ridare, infine, un senso alla ricerca filosofia nella prospettiva di un "andar oltre" che non debba passare necessariamente per una rottura col passato filosofico ma che, nella consapevolezza della complessità del farsi di quel passato, entri in un dialogo vivente con esso. In definitiva, un "pensiero a partire dalla persona" è in grado di riconfigurare il paesaggio stesso della filosofia. Una filosofia della persona non è più lo spazio disinteressato della pura riflessione spesso svolta nel raccoglimento e nell'isolamento. La filosofia, piuttosto, ci si mostra qui molto interessata, si lascia interpellare dalle esigenze più diverse e, pur mantenendo una propria specificità, deve ormai porre la propria riflessione al punto di incontro di una molteplicità di saperi (spesso tra loro in competizione), deve lasciarsi decentrare da una molteplicità di discorsi. Ne viene l'immagine di una ricerca interdisciplinare e plurale, strutturalmente dialogica e intimamente dialogale. Sta forse accadendo alla filosofia quanto è accaduto alla storiografia nel corso del secolo ventesimo: quello di dover fare i conti, come contropartita delle esigenze di amplificazione, con le istanze di integrazione. La rivoluzione storiografica de *Les Annales* ne fu, come è noto, l'esito fecondo. La stessa centratura sull'idea di persona ci ha consentito e, quasi, imposto il difficile problema di una collocazione storiografica dell'opera ricoeuriana. Ci è sembrato che solo l'adesione allo spirito e all'intenzione di quel "movimento di movimenti" che fu il *personalismo* mounieriano potesse offrire un criterio non riduttivo per una filosofia non riduttrice; un criterio in grado di rendere conto di quelle molteplici appartenenze attraverso la distanza a cui l'opera ricoeuriana potrebbe essere ricondotta: tradizione riflessiva, esigenza esistenziale, passaggio ermeneutico, vocazione politico-istituzionale, attenzione agli sviluppi degli orientamenti obiettivistici, ecc.

Questo passaggio ha anche offerto l'occasione per mostrare che tale adesione non si

radicava in una certa vaga congenialità di temi, problemi e prospettive, non si limitava ad offrire la solidarietà di alcune vaghe linee o orientamenti di fondo, ma configurava, a molteplici livelli, una più stretta coerenza tematica e addirittura una sostanziale omogeneità speculativa. Parimenti, il passaggio mounieriano, ha anche fornito l'occasione per riflettere sul destino e le prospettive del movimento personalistico. Una riflessione che ci ha condotto a riflettere di nuovo sull'intenzione e sul senso originario del movimento.

Il passaggio alla personologia, che l'opera ricoeuriana in tutta la sua estensione e densità problematica sembra suggerire, mi pare possa costituire l'ultimo passaggio dalla *ricapitolazione* alla *sospensione*. Quello che potrà ancora essere una filosofia personologica come filosofia non riduttrice, concreta, dialettica e dialogica lo potrà dire solo il futuro di un'opera di cui possiamo solo vagamente scorgere i contorni, che non potrà essere in alcun modo l'opera di un solo individuo né, probabilmente, di una sola generazione e al destino della quale è congiunto, forse, quello della stessa filosofia e di una sua possibile ulteriore trasfigurazione. L'attestazione di un compito da svolgere e da portare avanti, dunque, più che l'esibizione di una dottrina da consolidare e trasmettere.

Le scelte ermeneutiche che hanno sorretto la nostra indagine e che abbiamo qui problematicamente cercato di ricapitolare, non implicano affatto la negazione della legittimità e della fecondità di altre possibili letture: una lettura più ermeneutica, più rigorosamente logico speculativa, più poetante, più analitica, più suggestivamente metafisica o metaforica, più kantiana, più hegeliana, più cristiana, più tradizionale, più impersonale, più nietzscheana, più buddhista…Possiamo solo dire che la lettura che abbiamo proposto è l'esito ermeneutico della nostra esposizione all'oggettività del testo, dell'elaborazione dei nostri pregiudizi alla luce delle relazioni di senso emergenti dall'oggettività e autonomia del testo: ermeneutica dell'"ermeneutica ricoeuriana" come elaborazione del senso ed elaborazione di sé. Alla fine non sappiamo dire chi sia uscito, da questa impresa, più *altro* da *se stesso*.

BIBLIOGRAFIA

A. Testi di Paul Ricoeur utilizzati.

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (in collaborazione con M. Dufrenne e con una prefazione di K. Jaspers), Paris, Seuil 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Le Temps présent 1948.

Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste, «Esprit», XVIII, Déc. 1950, n. 174; ora in Id., *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1955.

Le volontaraire et l'involontaire, Paris, Aubier 1950; *Il volontario e l'involontario*, tr. it. a c. di M. Bonato, Genova, Marietti 1990.

Histoire et verité, Paris, Seuil 1955.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible, Paris, Aubier 1960; *Finitudine e colpa*, tr. it. a c. di M. Girardet, Bologna, Il Mulino 1970.

L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'antropologie philosophique, "I1 Pensiero", 1960.

"Le domande che la filosofia odierna pone alla filosofia di domani", in *Il mondo di domani*, a c. di P. Prini, Roma, Edizioni Abete 1964.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil 1965; *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. a c. di E. Renzi, Milano, Il Saggiatore 1966.

"Négativité et affirmation originaire" in Id., *Histoire et verité*, Paris, Seuil 1967, (troisième édition augmentée de quelques textes).

Le conflit des interprétations, Paris, Seuil 1969; *Il conflitto delle intepretazioni*, tr. it. a c. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano, Jaca Book 1977.

"The Problem of the Will and Philosophical Discourse", in AA.VV., *Pattern of the Life-World*. Essays in Honour of John Wild, a c. di J.M. Edie, F.H. Parker, C.O. Schrag, Northwestern University Press, Evanston -Illinois- 1970.

"L'herméneutique du témoignage", in AA.VV., *La Testimonianza*, Roma 1972.

Le problème du fondement de la morale, "Sapienza", 28, n.3, 1975.

Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica, tr. it. a c. di A. Sottili, Brescia, Paideia 1977.

La sémantique de l'action.Iére partie: Le discours de l'action, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1977, *La Semantica dell'azione*, tr. it. e prefazione a c. di A. Pieretti, Milano, Jaca Book 1986.

"La fonction narrative et l'expérience humaine du temps", in AA.VV. *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per E. Castelli*, "Archivio di filosofia", voll. I-II, 1980.

Temps et récit. I, Paris, Seuil 1983; *Tempo e racconto. I*, tr. it a c. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1983.

Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction, Paris, Seuil 1984; *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Milano, Jaca Book 1985.

Temps et récit III. Le temps raconté, Paris, Seuil 1985; *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it. a c. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1988.

Violenza e linguaggio, (con E. Borne ed E. Weil) "Hermeneutica", n. 4, 1985.

Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II, Paris, Seuil 1986; *Dal testo all'azione*, tr. it. a c. di G. Grampa, Milano, Jaka Book 1989.

Lectures on Ideology and Utopia, New York, Columbia University Press 1986; *Conferenze su ideologia e utopia*, tr. it. a c. di G. Grampa e C. Ferrari, Milano, Jaca Book 1994.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et fides 1986; *Il male, una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. it. a c. di I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana 1993.

"Ipseité, altérité, socialité", in AA.VV. *Intersoggettività, socialità, religione*, Colloquio internazionale (Roma 4-7 Gennaio 1986), introduzione a c. di M. M. Olivetti, "Archivio di filosofia", 1986.

La crisi come fenomeno della modernità, "Il nuovo areopago", VI, 3, 1987.

La crise: un phénomène spécifiquement moderne?, "Revue de Théologie et de philosophie", 1988, n. 120.

"Logica ermeneutica"?, tr. it. a c. di F. Polidori, in "aut-aut", n. 217-18, 1987.

L'identité narrative, in «Esprit», 7-8, luglio-agosto 1988.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil 1990; *Sè come un altro*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1993.

Il concetto di libertà nella mia opera. A proposito del saggio di Maurizio Chiodi, "Humanitas", 1990 (traduzione della prefazione di P.Ricoeur al libro di Chiodi *Il cammino della libertà*).

Lectures 1. Autour de politique, Paris, Seuil 1991.

Soi-même comme un autre. Un entretien avec Paul Ricoeur, (Propos recueillis par G. Jarczyk), "Rue Descartes" 1/2, 1991.

"L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", in AA.VV., *Paul Ricoeur. Les métamophose de la raison herméneutique*, a c. di J. Greisch e R. Kearney, Atti del colloquio di Cerisy-la-Salle (1-11 agosto 1988), Paris, Cerf 1991.

Filosofia e liberazione, "Segni e comprensione", 1992, n. 15.

La questione del potere. L'uomo non violento e la sua presenza nella storia, tr. it. a c. di A. Rosselli, Cosenza, Marco Editore 1992.

Lectures 2. La contrée des philosohpes, Paris, Seuil 1992.

L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique, "Archivio di filosofia" 1992.

Muore il personalismo, ritorna la persona, "Humanitas", 48 n. 3, 1993.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil 1994.

Persona, comunità e istituzioni, a c. di A. Danese, San Domenico di Fiesole (Firenze), ECP 1994.

Conferenze su ideologia e utopia, tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, Milano, Jaca Book 1994.

Théonomie et/ou autonomie, "Archivio di Filosofia", LVII, 1-3, 1994.

Le pardon peut-il guerir? "Esprit", 1995, n. 3-4.

Le Juste, Paris, Éditions Esprit 1995; *Il* Giusto, tr. it. a c. di D. Iannotta, Torino, SEI 1998.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris, Éditions Esprit 1995, Chicago and Lasalle (Illinois), Open Court 1995 ; *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1998.

Thinking Biblically. Exegetical and Hemeneutical Studies (with A. Lacoque), Chicago and London, University of Chicago Press 1998; *Penser la Bible* (avec A. Lacoque), texte d'A. Lacoque traduit de l'anglais par A. Patte, Paris, Seuil 1998; *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, tr. it. a c. di F. Bassani, Brescia, Paideia Editrice 2002.

La nature et la règle, (con P. Changeux), Editions Odile Jacob 1998; *La natura e regola* tr. it. a c. di M. Basile, Milano, Raffaello Cortina 1999.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil 2000; tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Raffaello Cortina Editore 2003.

Le Juste 2, Paris, Éditions Esprit 2001.

Parcours de la reconnaissance, Paris, Éditions Stock 2004; *Percorsi del riconoscimento*, tr.it.a c. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina Editore 2005.

«Mounier et Esprit au milieu du XXe siècle» in *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l'Unesco*, Éditions Parole et Silence 2003, ora in Id. *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, tr. it. di G. Losito, (con un'Introduzione di D. Jervolino), Troina (En), Città Aperta Edizioni 2005.

B. Testi su Paul Ricoeur utilizzati.

AA.VV. *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1988, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf 1991.

AA.VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, edited by L. E. Hahn, Chicago and La Salle (Illinois), Open Court Publishing Company 1994.

AA.VV. *Paul Ricoeur. L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Éditeur 1995

AA.VV. *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricoeur*, François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), Namur, Presses universitaires de Namur 1999.

AA.VV. *Paul Ricoeur* a c. di M. Revaut d'Allonnes, F. Azouvi, Paris, Éditions de l'Herne 2004

ANDERSON, P. S. *Ricoeur and Kant. Philosophy of the Will*, Scholar Press, Atlanta, Georgia 1993.

AUGIERI, C. A. *Sono, dunque narro. Racconto e semantica dell'idenità in Paul Ricoeur*, Palermo, Palumbo 1993.

BERTULETTI, A. *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur* (I-II), "Teologia", XVIII, 3, 1993(I) e XVIII, 4, 1993,(II).

BOURGEOIS, P.L., SCHALOW, F. *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*, Amsterdam, Rodopi 1990.
"Immagination, totality, ad transcendence", in AA.VV., *International Studies in Philosophy*, Atlanta, Scolars Press 1990, Vol. XXII/1.

BREZZI, F. *Filosofia ed interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bologna, Il Mulino 1969.
"Finitudine e situazione in Paul Ricoeur", in AA.VV., *L'etica della situazione*, a c. di P. Piovani, Napoli, Guida 1974.
La presenza di Paul Ricoeur nella filosofia italiana. Omaggio per il suo ottantesimo compleanno, "Cultura e scuola", 128, 1993.
Ricoeur: interpretare la fede, Padova, Messaggero 1999.
Introduzione a Ricoeur, Roma, Laterza 2006.

BUZZONI, M. *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Roma, Edizioni Studium 1988.

CASINI, L. "Morte e trasfigurazione del soggetto" in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a c. di Attilio Danese, Genova, Marietti, 1993

CAZZULLO, A. *Il concetto e l'esperienza*, Milano, Jaca Book 1988.

CHIODI, M. I*l cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di P. Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1990.

CIARAMELLI, F. *Ipseità, alterità e pluralità. Note sull'ultimo Ricoeur*, "aut-aut", 242, 1991.
La tensione etica del pensiero di Ricoeur, "Per la filosofia", n. 23, 1991.

CLAYTON, PH. *Ricoeur's appropriation of Heidegger: happy marriage or Holzweg?*, "Journal of the British Society for Phenomenology", Vol. XX, n. 1, 1989, pp. 33-47.

CRUZ, M. *Il presente respira attraverso la storia*, "Iride", 9, 1992.

DA RE, A. *Sujet, alterité et visée de la "vie bonne". Note sur le dernier ouvrage de Paul Ricoeur*, "Notes et documents. Institut international J. Maritain", n. 33-34, 1992.

DANESE, A. "Il *Self* e la comunicazione", in P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni.*

DE VRIES, H. "Attestation du temps et de l'autre" in AAVV., *Paul Ricoeur, l'herménéutique à l'école de la phénoménologie*, (presentazione di J. GREISCH), Paris, Beauchesne 1995.

DUSSEL, E. *Ermeneutica della liberazione: dalla "fenomenologia come ermeneutica"ad una "filosofia della liberazione". Dialogo con Ricoeur*, "Segni e Comprensione", VI, n. 15, 1992.

GERVASONI, M. *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1985.

GRAMPA, G. *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica del linguaggio religioso*, Milano, Vita e pensiero 1979.

GREISCH, J. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, J. Million 2001.

HORT, B. *Une philosophie sans absolu*, "Revue de théologie et de philosophie", 120, 1988.

IANNOTTA, D. *Dal Cogito al sé. Il progetto ermeneutico di Paul Ricoeur*, "Per la filosofia", VII, 22, 1991.
"L'alterità nel cuore dello stesso", in P. RICOEUR, *Sè come un altro*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano Jaca Book 1993.

JACQUES, R. *Corps et transcendance. Une mise in relation dans* Le volontaire et l'involontaire *de Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie", CXXVII, 3, 1995.

JAVET, P. *Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie", 17, 1967.

JERVOLINO, D. *Il cogito e l'ermeneutica*, Napoli, Procaccini 1984.
Parola e scrittura, "Archivio di filosofia", 1992.
In dialogo con l'ermeneutica di Paul Ricoeur, "Segni e Comprensione", 1992.
Il cogito e l'ermeneutica, Genova, Marietti 1993, (II Edizione ampliata).
Un altro cogito?, in AA.VV., *L'io dell'altro. Colloquio con Paul Ricoeur*, a c. di A.DANESE, Genova, Marietti 1993.
Ricoeur. L'amore difficile, Roma, Edizioni Studium 1995.
Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur), Paris, Ellipses 2002.
Introduzione a Ricoeur, Brescia, Moecelliana 2003.
Ricouer e Mounier: eredità e futuro, Introduzione a P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, tr. it. di G. Lo sito, Troina (En), Città Aperta Edizioni 2005.

KEMP, P. *Ricoeur entre Heidegger et Lévinas*, in *Paul Ricoeur. L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne 1995.

LEWIS, J.J. *Synthesis and cathegory. The synthesis of the heterogeneous in Ricoeur and Kant*, "Bulletin de la Societé Americaine de Philosophie de Langue Française", III, 3, 1991.

MARI, G. *Soggetto e tempo*, "Iride" 2, 1989.
Narrazione e futuro. A proposito di Temps et récit *e dell'unità della storia*, "Iride", 9, 1992.

MARRONE, P. *Studi sul pensiero di Paul Ricoeur*, Trieste, Cluet 1986.

MASSET, P. *Que suis-je? qui suis-je? que sommes nous?. De Ricoeur à St. Jean de la Croix*, "Filosofia oggi", XV, 57, 1992.

MELCHIORRE, V. *Il metodo fenomenologico di Paul* Ricoeur, Introduzione a *Finitudine e colpa*, tr. it. a c. di M. Girardet, Bologna, Il Mulino 1970, pp. 7-51.

MILANI, D. *Il testo del sé*, "Paradigmi", 1992.

MONCADA, F. *Etica e intersoggettività. Riflessioni su «Soi-même comme un autre» di Paul Ricoeur*, "Archivio di Filosofia", 1992.

MONGIN, O. *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil 1994.

MORAVIA, S. *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, "Iride", n. 9, 1992.

NEBULONI, R. *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1980.

PELLECCHIA, P. *Discorso metaforico e discorso metafisico: Ricoeur*, "Aquinas" 2, maggio-agosto 1989.

PHILIBERT, M. *Ricoeur*, Paris, Éditions Seghers 1971.

PIERETTI, A. "Ricoeur: la fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario", Saggio introduttivo a P. RICOEUR, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, tr. it. a c. di A Pieretti, Milano Jaca Book 1986.
L'io come persona in Ricoeur, "Idee", II, 5/6, 1987.

RIZZACASA, A. *La riappropriazione di Aristotele nell'ultimo Ricoeur*, "Aquinas", 1, Gennaio- Aprile 1994.

ROVATTI, A. *Soggetto e alterità*, "aut-aut", 1991, n. 242.

ROVIELLO, A. M. *L'horizon kantien*, "Esprit", n. 7-8, 1988.

RWABILINDA, J. M. *Paul Ricoeur: le depassement de la subjectivité. De la critique du* Cogito *à la personne responsable*, (Extractorum ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Urbanianae), Urbaniana University Press, Roma 1992.

SCHOUWEY, J. *De la possibilité d'une herméneutique philosophique de la religion. A propos d'un ouvrage de Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie, CXXVII, 1995.

SEGARELLI, G. *Paul Ricoeur tra concetto e kerigma: il kantismo post-hegeliano*, "Filosofia e teologia", II, 2, 1988.

SOETJE, E. *Ricoeur. Tra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1993.

STEVENS, B. *L'apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers 1991.

STEWART, D. *Le language de la transcendence*, "Bulletin de la Societé Americaine de Philosophie de Langue Française", III, 3, 1991.

STREIB, H. *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, Peter Lang 1991.

TUROLDO, F. *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova, Il Poligrafo, 2000.

VANSINA, F. D. *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, "Revue del métaphisique et de morale" I-II, 1964.
La problématique épochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme, "Revue philosophique de Louvain, n. 8, 1972.

ZALTIERI, C. *Paul Ricoeur: il percorso di un'ermeneutica kantiana*, "Bollettino della società filosofica italiana", CXL, 1990.

C. Altri testi utilizzati.

AA.VV. *Persona e personalismo*, Padova, Gregoriana 1992.

AA.VV. *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a c. di A. Pavan, Bologna, Il Mulino 2003.

ADORNO, T.W. *Dialettica negativa*, tr. it.a c. di C. A. Donolo, Torino, Einaudi 1975.

"Fin de partie *e il mondo di Beckett*", in S. BECKETT, *Molloy, Malone muore, L'Innominabile*, Milano, SugarCo Edizioni 1986, pp. V-XLVIII.

APEL, K.O. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosember & Sellier 1977.

APEL, K.O,
HABERMAS, J. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. a c. di G. Tron, Brescia, Queriniana 1979.

BACCHIN, G. R. "Prefazione" a D. Carugno, *Apparenza trascendentale e dialettica del limite*, Padova, Unipress 1993.

Classicità e originarietà della metafisica, Milano, Angeli 1997.

BARTOLETTI, M.S. *Guida alla lettura di Emmanuel Mounier*, Roma, Edizioni Cinque lune 1977.

BECKETT, S. *Finale di partita*, tr. it. di C. Fruttero, nota introduttiva di P. Bertinetti, Torino, Einaudi 1961.

BERNET, R.,
KERN, I.,
MARBACH, E. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1989; *Edmund Husserl*, tr. it. a c. di C. La Rocca, Bologna, Il Mulino 1992.

BERTI, E. *Studi aristotelici*, L'Aquila, L. U. Japadre 1975.

Aristotele nel Novecento, Bari, Laterza 1992.
"Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico", in AA.VV., *Persona e personalismo*, Padova, Lanza-Gregoriana 1992.

BETTI, E. *Die Hermeneuitk als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, tr. it., Roma, 1987.

BLEICHER, J. *L'ermeneutica contemporanea*, Bologna, Il Mulino 1986.

BUBNER, R. *Über die Wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik*, in Id., *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt 1973.
Modern German Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

CALVINO, I. *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi 1980.

CAMBIANO, G. *Il neoclassicismo animistico di Gadamer*, in "Belfagor", 3, 1985.

CARTESIO, R. *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di E. Garin, in *Opere filosofiche* 2, Bari, Laterza 1986.

CASSIRER, E. *Philosophie der Symbolischen Formen, I: Die Sprache*, Oxford, Bruno Cassirer 1923; *La filosofia della forme simboliche. Il linguaggio* tr. it. a c. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
Il problema della conoscenza nella storia della filosofia moderna, Melita, La Spezia 1977.
Filosofia delle forme simboliche. II. Il pensiero mitico, tr. it. a c. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1977.
Filosofia delle forme simboliche. III. *La fenomenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1996.
Storia della filosofia moderna, tr. it. di L. Tosti, La Spezia, Melita1983.
Metafisica delle forme simboliche, tr. it. a c. di G. Raio, Milano, Sansoni 2003.

CHIODI, P. *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino, Taylor 1947.
L'ultimo Heidegger, Torino, Taylor 1960.
Esistenzialismo e fenomenologia, Milano,Edizioni di Comunità 1963.

CONILH, J. *Emmanuel Mounier. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses universitaires de France 1966.

COSTA, V., FRANZINI, E., SPINICCI, P. *La fenomenologia*, Torino, Einaudi 2002.

D'AGOSTINI, F. . *Analitici e continentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore 1997.

DA RE, A. *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli 1982.

DE WAELHENS, A. *Sur une Herméneutique de l'herméneutique* in «Revue philosophique de Louvain», LX, 1962.

DOMENACH, J.-M. *Emmanuel Mounier*, Paris, Seuil 1972.

DUSSEL, E. *Un Marx sconosciuto*, Roma, manifestolibri 1999.

ESPOSITO, C. *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, Dedalo 1984.

FAGGIOTTO, P. *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*, Milano, Ed. Massimo 1989.

FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani 1988.

GADAMER, H.-G. *Warheit und methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1960; *Verità e metodo*, tr. it. a c. di G. Vattimo, Milano, Mondatori, 2000.
Herder und die geschichtliche Welt, 1967, ora in *Gesammelte Werke IV*, Tübingen, Mohr 1987.
Il problema della coscienza storica, tr. it. di G. Bartolomei, Napoli, Guida 1969.
Ermeneutica e metodica universale, tr. it. a c. di W. Chicchinelli, Q. Frabbri, U. Margiotta, Torino, Marietti 1973.

GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris, Èditions Bernard Grasset 1972; *La violenza e il sacro*, tr. it. a c. di O Fatica e E. Czerkl, Milano, Adelphi 1992.
Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris, Èditions Grasset & Fasquelle 1978; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it. a c. di R. Damiani, Milano, Adelphi 2001.

HABERMAS, J. *La logica delle scienze sociali*, tr. it. di G. Bonazzi, Bologna, il Mulino 1970.
Prassi politica e teoria critica della società, tr. it. a c. di A. Gasano, Bologna, Il Mulino 1973.
Teoria e prassi nella società tecnologica, a c. di C. Donolo, Roma-Bari, Laterza 1978.
Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, tr. it. a c. di G. Bonazzi, Bologna, Il Mulino 1980.
Cultura e critica, a c. di N. Paoli Torino, Einaudi 1980.
Conoscenza e interesse,tr. it. a c. di G.E. Rusconi, Roma-Bari, Laterza 1983.

HADOT, P. *Exsercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes 1987; *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. a c. di A:M: Marietti, Torino, Einaudi 1988.

HEGEL, G. W. F. *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Bari, Laterza, 1984.
Lineamenti di filosofia del diritto, tr. it. di V. Cicero, Milano, Rusconi 1996.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1927; *Essere e tempo*, tr. it. a c. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 1976.
Identität und Differenz, Pfullingen, Neske 1956.
Logica. Il problema della verità, a c. di U.M. Ugazio, Milano, Mursia 1986.
"Protocollo seminariale" in *Tempo ed essere*, tr. it. a c. di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1980.
Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica, tr. it. a c. di M. De Carolis, a c. di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1990.
Principi metafisici della logica, tr. it. a c. di G. Moretto, Genova, il melangolo 1990.
Seminari di Zollikon, tr. it. a c. di A. Giugliano e E. Mazzarella, Napoli, Guida 1991.

HEIMSOETH, H. *Libertà e carattere secondo le riflessioni 5.611-5.620*, in AA.VV., *Introduzione alla morale di Kant*, a c. di G. Tognini, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (New York 1944), Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmBH 1969; *Dialettica dell''illuminismo* tr. it a c. di R. Solmi, Milano, Mondadori 2000.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publischers B.V. 1950; *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Milano, Bompiani 1994.
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935, a c . di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1950.
Ideeen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Kluwer Academic Publischers B.V. 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. a c. di V. Costa, Torino, Einaudi 2002, Voll. I-II.
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, L'Aja, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij 1959; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a c. di E. Filippini (con Prefazione di E. Paci), Milano, Net 2002.
Introduzione alla metafisica, tr. it di G. Masi, Milano, Mursia 1968. *Nietzsche*, tr. it. a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi 1994.

JAUSS, H.-R. *Apologia dell'esperienza estetica*, tr. it. a c. di C. Gentili, Torino, Einaudi 1985.

KANT, I. *Critica della ragion pura*, tr. it a c. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, BUL 1987.
Critica del giudizio, tr. it. A. Gargiulo, Bari, BUL 1987[3].

KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp 1979; *Futuro passato. Per una semantica dei temi storici*, tr. it. a c. di A. Marietti Solmi, Genova, Marietti 1986.

LANDUCCI, S. *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, NIS, 1993.

LÉVINAS, E. *L'ontologie est-elle vraiment fondamentale?* «Revue de Métaphysique et de Morale» LVI, 1951.

LIPPS, H. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt, Klostermann 1938.

LÖWITH, K. *Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases, A. Mazzone Torino, Einaudi 1966.

LUKÁCS, G. *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1959.

LUGARINI, L. *La logica trascendentale kantiana*, Milano, Principato 1950.

MARINI, A. "Introduzione" a E. Husserl, *La fenomenologia trascendentale*, a c. di A. Marini, Firenze, La Nuova Italia 1996.

MARITAIN, J. *Alla ricerca di Dio*, tr. it., Roma, Edizioni Paoline 1963.
Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente, tr. it. a c. di L. Vigone, Brescia, Morcelliana 1965.

MELCHIORRE V. *Il metodo di Mounier (e altri saggi)*, Milano, Feltrinelli 1960.
"L'ombra che sta al centro" in AAVV., *Interiorità. Principio della filosofia*, Contributi dal XLV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Genova, Marietti 1990.
Saggi su Kierkegaard, Genova, Marietti 1998.

MENEGONI, F. *La Critica del Giudizio di Kant*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1995.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945; *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a c. di A. Bonomi, Milano, Bompiani 2003

MICHON, P. *Poétique d'une anti-anthropologie: l'herméneutique de Gadamer*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 2000.

MORANTE, E. *Pro o contro la bomba atomica (e altri scritti)*, Milano, Adelphi 1987.

MOUNIER, E. *Manifeste au service du personnalisme* (1936), in *Oeuvres*, t. I, Paris, Seuil 1961.
Introduction aux existentialismes, Paris, Les Editions Denoël 1947.
Traité du caractère, Paris, Seuil 1947; *Trattato del carattere*, tr. it. a c. di C. Massa e P. De Benedetti, Milano, Edizioni Paoline 1990.
Che cos'è il personalismo? tr. it. di G. Mottura, Torino, Einaudi 1948.
Le Personnalisme, in *Que sais je?*, Paris, Presses Universitaires de France 1949.
Rivoluzione personalista e comunitaria, tr. it. a c. di L Fuà, Milano, Edizioni di Comunità 1955.

MURA, G. *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, Città nuova 1990.

NABERT, J. *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne 1966.

NIETZSCHE,F. W. *Così parlò Zarathustra*, tr. it. a c. di S. Giametta (con introduzione e commento di G. Pasqualotto) Milano, Rizzoli 1997.
La gaia scienza, tr. it. a c. di F. Ricci, Roma, Newton Compton 1993.
Frammenti postumi1879-1881, tr. it. a c. di M. Montinari, Milano, Adelphi 1964.

NKERAMIHIGO, T. *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité 1984.

PANNENBERG,W. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen,Vandenhoeck & Ruprecht 1967; *Questioni fondamentali di teologia*, tr. it. a c. di Brescia, Queriniana1975.

PAREYSON, L. *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo 1940.

PASQUALOTTO, G. *Saggi su Nietzsche*, Milano, Angeli 1989.
L'idea di assenza in Oriente ed in Occidente **,**"∃dizionE", anno VI, N. 11.

PAVAN, A. "Dire persona nell'età globale dei diritti umani", in AA. VV., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a c. di A . Pavan, Bologna, Il Mulino 2003, p. 487

RIPANTI, G. *Gadamer*, Lecce, Milella 1999.

ROSENZWEIG, F. *La stella della redenzione*, tr. it. a c. di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti 1985.

SANSONETTI, G. *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Brescia, Morcelliana 1988.

SEVERINO, E. *Storia della filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli 1986.

SHAKESPEARE, W. *Macbeth*, V,5, Oxford, New York, Oxford University Press.

SPINOZA, B. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, V, P. XXXVI, tr. it. a c. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti 1988.

STELLA, A. *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel*, Milano, Guerini e Associati 1994.

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter 1967.

VATTIMO, G. *Introduzione ad Heidegger*, Bari, Laterza 1986.
Essere, storia e linguaggio in Heidegger, Genova, Marietti 1989.

VOLPI, F. *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», IV, 1984, pp. 125-162.

WEIL, E. *La logica della filosofia*, tr. it a c. di L. Sichirollo, Bologna, il Mulino 1997.

ZAC, S. *Vie, conatus, vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza*, "Archives de philosophie" XL, 1977.

INDICE DEI NOMI

Adorno, T.W., 38-42, 47, 129, 373, 474, 477.
Anderson, P. S., 260, 470.
Apel, K.O., 11-12, 21, 474.
Arendt, H., 462.
Aristotele, 13, 16, 199, 246, 253, 262, 265, 313, 316, 321, 331, 333, 345, 372, 374.
Augieri, C. A. 470.
Bacchin, G. R., 228-229, 308, 474.
Barth, K., 404.
Barthes, R., 171.
Bartoletti, M.S., 422, 474.
Beckett, S., 38-40, 2549 474.
Benveniste, É, 156, 171, 197-198, 204.
Bergson, H. L., 44, 58, 64.
Bernet, R., 62, 74, 84, 474
Berti, E., 221, 316, 340, 474.
Bertinetti, P., 38, 474.
Bertuletti, A., 386, 470.
Betti, E., 77, 144, 171, 475.
Bleicher, J., 169, 475.
Blondel, M., 404.
Boezio, 345, 347, 352.
Bourgeois, P.L., 389, 470.
Boutroux, É., 58.
Brague, R., 316.
Brezzi, F, 42, 59, 106, 118, 263, 389, 470.
Brunschwicg, L., 58.
Buber, M., 404.
Bubner, R., 17-18, 140, 223, 475.
Buzzoni, M., 286, 322-326, 328-332, 336, 366, 470.
Calvino, I., 373, 475.
Cambiano, G., 164-165, 475.
Casini, L., 337, 339, 341, 470.
Cassirer, E., 14, 16, 43-46, 264, 288, 324, 328, 333, 335, 347, 364, 475.
Castelli, E., 6, 468.
Cazzullo, A., 106, 267, 331-333, 336 471.
Cézanne, P., 90.
Chastaing, M., 58.
Chiodi, M., 59, 283, 309, 364, 471.
Chiodi, P., 69, 129, 475.
Ciaramelli, F., 383, 387, 471.
Claudel, P., 404.
Clayton, Ph., 106, 471.
Conilh, J., 475.
Costa, V., 60, 66, 475.
Cruz, M., 375, 471.
D'Agostini, F., 19, 32, 475.
Da Re, A., 164, 383, 471, 476.
Dalbiez, R., 58, 61.
Danese, A., 249, 259, 338, 395, 471-472.
Descartes, R., (Cartesio) 7, 33-36, 64, 115, 237, 259, 260, 262, 361, 405, 435, 475.
De Vries, H., 287, 471.
De Waelhens, A., 215, 476.
Dilthey, W., 9-10, 95, 104, 108, 140, 142-143, 152, 159, 251.
Domenach, J.-M., 457, 476.
Dufrenne, M., 58, 89, 340, 467.
Durkheim, É., 196.
Dussel, E., 341, 471, 476.
Eliade, M., 130.
Erasmo da Rotterdam, 173.
Esposito, C., 90, 476.
Faggiotto, P., 463, 476.
Ferraris, M., 16, 476.
Fichte, J. G., 34, 64, 259, 285, 313.
Franzini, E., 60,66, 475.
Freud, S., 14, 28 37, 49, 80, 94, 103, 117-118, 122, 137, 171, 175, 317, 339, 368-369, 386.
Gadamer, H.-G., 8-11, 19, 21, 23-24, 49, 51, 57, 61, 65, 68, 74, 85, 87, 99, 101, 105-106, 110, 120, 131, 137-240, 335, 377-378, 476.
Genette, G., 171.
Gervasoni, M., 371, 389, 471.
Gorbaciov, M., 450.
Grampa, G., 469.
Greisch, J., 76, 287, 468, 470-471.
Greimas, A. J., 171.
Girard, R., 45, 462, 476.
Habermas, J., 11-12, 21, 169, 187, 476.
Hadot, P., 463, 476.
Hegel, G. W. F., 47-50, 141, 159, 213-215, 217-219, 221, 224-226, 230-231, 264, 297-298, 347, 352, 405, 477.
Heidegger, M., 8-11, 19, 25, 51-52, 57, 61, 64, 67-68, 70-71, 74, 84, 89-135, 138-143, 147, 149, 168, 172, 192, 220, 234, 239, 250, 298-299, 316, 333, 335, 373, 377, 405, 477.
Heimsoeth, H., 272, 477.
Herder, J. G., 169.
Hess, G. B., 163.
Horkheimer, M., 40, 477.
Hort, B., 389, 471.
Humboldt von, K. W., 171.
Hume, D., 252-253.
Husserl, E., 5, 34, 51-52, 57-87, 89-92, 94, 114, 117-118, 124, 198, 259, 261, 263, 383, 395, 477.
Hyppolite, J., 5.
Iannotta, D., 59, 222, 243, 380, 471.
Jacques, R., 264, 472.
Jakobson, R., 171, 200.
Jaspers, K., 5, 29, 58, 89, 94, 243, 340, 404, 414, 417.
Jauss, H.-R., 166, 477.
Javet, P., 367, 472.
Jervolino, D., 33, 59, 137, 199-200, 243, 259, 262, 341, 389, 400, 469, 472.
Joyce, J., 38, 40.
Kafka, F., 38-39.
Kant, I., 7, 16-17, 34, 41, 64-65, 111, 246, 259-277, 281, 283, 285, 302, 308, 346, 376, 390, 405, 463-465, 478.
Kemp, P., 113, 472.
Kern, I., 62, 74, 84, 92, 474, 477.

Kierkegaard, S., 84, 120, 307, 404, 440, 462.
Klages, L., 43-44.
Koselleck, R., 186, 375, 478.
La Berthonnière, L., 404.
Lachelier, J., 58.
Landsberg, P.-L., 383, 404.
Landucci, S., 272, 478.
Leibniz, G. W., 119, 321.
Lejas, Y., 5.
Lévinas, E., 113, 298, 383, 478.
Lévi-Strauss, C., 5, 116, 256, 274.
Lewis, J.J., 260, 472.
Linge, D. E., 163.
Lipps, H., 6, 17-18 478.
Locke, J., 252.
Löwith, K., 129, 478.
Lukács, G., 130, 478.
Lugarini, L., 16-17, 478.
Lutero, M., 14, 173-174.
Maine de Biran, F.-P., 58, 87, 263-264.
Marbach, E., 62, 74, 84, 474.
Marcel, G., 5, 29, 58-59, 77, 89, 93-94, 243, 263-264, 390, 395, 397-398, 406, 414, 415.
Malinowski, B. K., 171.
Mari, G., 375, 472.
Marini, A., 60, 65, 478.
Maritain, J., 414, 478
Marrone, P., 59, 472.
Marx, K., 14, 49, 120, 135, 171, 175, 285, 367.
Masset, P., 389, 472.
Mauss, M., 171, 196.
Melchiorre, V., 53, 59, 263-264, 307, 399-400, 410, 452, 472, 478.
Menegoni, F., 463, 478.
Merleau-Ponty, M., 23, 65-67, 80-81, 83, 86-87, 90, 126, 135, 263, 359,361, 410, 416, 478.
Michon, P., 192-196, 198-200, 202-204, 214-217, 335, 478.
Milani, D., 261 472.
Moncada, F., 383, 472.
Mongin, O., 59, 93, 251, 396, 472.
Morante, E., 450, 478.
Moravia, S., 106, 334, 473.
Mounier, E., 310, 338, 340-342, 344, 357, 359, 377, 383, 393-457 479.
Mura, G., 479.
Musil, R., 38, 254-255.
Nabert, J., 58, 137, 234, 283, 308, 360, 389-390, 479.
Nebuloni, R., 234, 283, 368, 389-390, 473.
Nietzsche, F.W., 14, 33, 35-36, 44, 46, 49, 103, 112, 115-116, 128-129, 137, 175, 183, 237, 260, 317, 337, 367, 404, 440-445, 447, 455, 479.
Nkeramihigo, T., 264, 389, 479.
Paci, E., 14, 60, 84, 477.
Palmer, R. E., 163.
Pannenberg, W., 215, 479.
Pareyson, L., 129, 479.
Parfit, D., 252-253, 382, 449.
Pascal, B., 84, 438.
Pasqualotto, G., 227, 440, 442, 479.
Pavan, A., 325, 340, 343, 381, 386, 448-449, 451-454, 479.
Péguy, C., 404.
Pellecchia, P., 389, 473.
Philibert, M., 283, 473.
Pieretti, A., 380, 473.
Platone, 5, 9, 16, 112, 272, 288, 311.
Plotino, 309, 311, 320.
Proust M., 40, 76, 90, 201, 375.
Rahner, K., 371.
Ravaisson, F., 58, 321.
Rawls, J., 384.
Reagan, R., 450.
Ripanti, G., 214-215, 479.
Rizzacasa, A., 316, 473.
Rosenzweig, F., 320, 479.
Rovatti, A., 34-35, 106, 459, 473.
Roviello, A. M., 255, 260, 473.
Rwabilinda, J. M., 389, 473.
Sansonetti, G., 189, 480.
Sartre, J. P., 73, 113, 132, 303, 305, 310, 405, 412-413.
Saussure, F., 171.
Schalow, F., 389, 470.
Scheler, M., 404, 438.
Schleiermacher, F. D. E., 49, 95, 104, 108, 140 142, 150, 202, 219.
Schopenhauer, A., 44.
Schouwey, J., 137, 389, 473.
Segarelli, G., 260, 352-353, 473.
Severino, E., 38, 46-47, 480.
Shakespeare, W., 374, 480.
Simmel, G., 44.
Socrate, 114.
Soetje, E., 106, 137, 201, 473.
Spinicci, P., 60, 66, 475.
Spinoza, B., 34, 317, 319, 321, 347, 386, 414, 480.
Stella, A., 224-227, 229, 480.
Stevens, B., 59, 61, 65, 198, 473.
Stewart, D., 389, 473.
Streib, H., 473
Thévenaz, P., 321, 387.
Todorov, T., 171.
Tugendhat, E., 110, 480.
Turoldo, F., 137, 145, 233, 474.
Vansina, F. D., 474
Vattimo, G., 122, 130, 163, 192, 480.
Volpi, F., 90, 480.
Walzer, M., 384.
Weber, M., 171.
Weil, E., 5-6, 14-15, 47-48, 62, 351-355, 385, 480.
Yorck von Wartenburg, P., 104.
Zac, S., 317, 480.
Zaltieri, C., 260, 268, 474.

INDICE

INTRODUZIONE: *LOGICA ERMENEUTICA?* UN TENTATIVO DI INTRODUZIONE **5**

1. Una “logica che “dà da pensare”: sui possibili significati del termine “logica”nell’espressione ricoeuriana “logica ermeneutica”. 5
2. La “logica” e il suo *lógos*. Per una ricognizione storiografica sul problema di una “logica filosofica”. 13
3. La “logica” della “logica ermeneutica”: un quadro indiziario. 18
4. La “logica ermeneutica” e i suoi contesti. 32
5. Itinerari e obiettivi della presente ricerca. 50

PARTE I

1. RICOEUR ALLA SCUOLA DELLA FENOMENOLOGIA. L’INCONTRO CON HUSSERL E LA COSTANZA METODICA NEL PENSIERO RICOEURIANO **57**

1.1 Dall’eidetica della volontà alla fenomenologia ermeneutica. 57

1.2 I motivi generali e particolari della critica ricoeuriana alla fenomenologia husserliana. 63

1.3 La fenomenologia ermeneutica come ristrutturazione della fenomenologia. 71

1.4 La logica della fenomenologia ermeneutica. 79

2. DAL CIRCOLO ERMENEUTICO ALL’ONTOLOGIA INDIRETTA. LA LETTURA RICOEURIANA DI HEIDEGGER **89**

2.1 Heidegger: un incontro decisivo e problematico. 89

2.2 Heidegger e Ricoeur: la verità come circolo. I motivi heideggeriani del pensiero ricoeuriano. 94

2.3 Metodo e soggettività in Heidegger e Ricoeur. 106

2.4 Logica ermeneutica come ontologia indiretta. 124

3. L’ERMENEUTICA E LE SUE DIFFERENZIAZIONI. SULLA SOLIDARIETÀ ANTAGONISTICA TRA L’ERMENEUTICA GADAMERIANA E QUELLA RICOEURIANA 137

3.1 Metodicità, antimetodicità e destino della soggettività nella filosofia ermeneutica. 140

3.2 Essere, tradizione e linguaggio in Gadamer e Ricoeur tra desoggettivizzazione e transoggettivazione. 160

3.2.1. Tradizione e tradizionalità in Gadamer e Ricoeur. 161
3.2.2. Il pregiudizio gadameriano sul pregiudizio. 176

3.2.3. “Fusione degli orizzonti” e *applicatio* tra differenza e identità 185
3.2.4. *Sprachlichkeit*: il linguaggio come lingua o come attività discorsiva? 191
3.2.5. Dialettica dialogica e dia-logica dialogale. 204

3.3 Autoriflessione sull’ermeneutica come “elaborazione del senso” e sul senso di questa ermeneutica. 210

3.3.1 La polarità della dialettica appartenenza-distanziazione e la mediazione ermeneutica. 211
3.3.2 Il problema della totalizzazione tra mediazione ermeneutica e mediazione speculativa. 214
3.3.3 Sul significato logico-ermeneutico della mediazione ermeneutica 220
3.3.4 Le implicazioni dell’inserzione dello speculativo nell’ermeneutico. 231

PARTE II

1. IL SÈ E LE SUE IDENTITÀ 243

1.1. Identità-*idem* e identità-*ipse:* la posizione dei termini di un problema. 244

1.2. L’identità narrativa come struttura di mediazione e come modello di intelligibilità. 250

1.3. La crisi dell’identità tra medesimezza e ipseità. 254

2. IL SÈ RICOEURIANO E IL SUO RAPPORTO CON LA TRADIZIONE RIFLESSIVA 259

2.1. L’avvento del sè e il ritorno della riflessione. 261

2.2. Corporeità, ipseità e riflessività. 262

2.3. L’identità narrativa e il ruolo dell’immaginazione. 265

2.4. Il problema del “carattere” tra necessità e libertà. 270

2.5. La parola mantenuta come problema della legge e della libertà. 272

3. LA DIALETTICA DEL SÉ TRA IPERBOLE DELLA RIFLESSIVITÀ E ONTOLOGIA DELLA SOVRABBONDANZA 279

3.1 Critica dell’autonomia e *ipseità*: l’indice riflessivo della filosofia ricoeuriana tra prossimità e distanza. 279

3.2 Sulla polarità *ipse-idem* come indice della mediatività del sé e come radice antropologica della logica ermeneutica. 287

3.3 “Negatività e affermazione originaria”: dalla dialettica *ipse-idem* all’ontologia dell’*atto potente.* 300

3.4 L’ermeneutica ricoeuriana del sé e i suoi critici. 322

4. IL SÈ RICOEURIANO: DALLA STRUTTURA RIFLESSIVA ALL'ISTANZA PERSONOLOGICA **337**

4.1. L'*apofasi del sè* come problematicità della sua collocazione storiografica. 337

4.2. La tematizzazione ricoeuriana di un filosofare a partire dalla persona. 342

4.3. L'idea di *persona* come baricentro problematico-progettuale della riflessione ricoeuriana. 358

4.3.1. Il progetto di una *Filosofia della volontà* e la "persona" come *cogito concreto*. 360

4.3.2. La *persona* come tensione tra *desiderio* e *senso*. Il confronto con la psicoanalisi e la sfida semiologica. 367

4.3.3. Il sè personale tra metafora e racconto. Per un'ermeneutica della comprensione creativa. 372

4.3.4. La *persona* come "uomo capace" e l'orizzonte etico della riflessione ricoeuriana. 378

4.3.5. La persona come radice non assoluta di una "filosofia senza Assoluto". 387

5. DALLA PERSONA AL PERSONALISMO. MOUNIER "CRITICO" DI RICOEUR: PER UNA LETTURA "INTEMPESTIVA" E PARADOSSALE DELL'OPERA RICOEURIANA **393**

Premessa 393

5.1. Dall'esigenza di una nuova logica all'ontologia della sovrabbondanza. 403

5.2. Dialettica del sè e persona. La costituzione dialettica della persona in Mounier. 418

5.3. La *constance à soi* del personalismo. Dal personalismo "morente" al personalismo "risorgente". 432

CONCLUSIONE 459

BIBLIOGRAFIA 467

INDICE DEI NOMI 481

INDICE 483