Il Protagora

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

Direttore/Editor: **Fabio Minazzi**, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

Condirettori/Coeditors: **Evandro Agazzi** (Universidad Autonoma Metropolitana, Città del Messico), **Fulvio Papi** (Università degli Studi di Pavia), **Jean Petitot** (Crea, École Polytechnique, Parigi)

Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors: **Sergio Albeverio** (Universität Bonn), **Charles Alunni** (École Normale Supérieure, Paris), **Dario Antiseri** (LUISS, Roma), **Giuseppe Armocida** (USI), **Wilhelm Büttemeyer** (Universität Oldenburg), **Guido Cimino** (Università «La Sapienza», Roma), **Mario Cingoli** (Università Milano-Bicocca), **Franco Coniglione** (Università di Catania), **Alberto Coen Porisini** (USI), **F. William Lawvere** (State University of New York, Buffalo, New York), **Mario Maestri** (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), **Carlos Minguez** (Universidad de València), **Arne F. Petersen** (University of Cophenhagen), **Renato Pettoello** (Università degli Studi di Milano), **Queraltó Moreno Ramón** (Universidad Sevilla), **Raul A. Rodriguez** (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), **Arcangelo Rossi** (Università del Salento)**, Nicoletta Sabadini** (USI), **Ezio Vaccari** (USI), **Gereon Wolters** (Universität Konstanz).

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese – *Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate:* Rolando Bellini, Giuliano Broggini, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce – *Università del Salento, Palazzo Parlangeli*, Via Stampacchia 45, 73100 Lecce: Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Giannì, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Claudia Pedone, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore) e Lucia Widmar.

Segreteria di redazione/ Secretary's office – *Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate*: Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carrozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate dell'Università degli Studi dell'Insubria.

Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due *referee* anonimi (*peer-reviewed*).

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza *di natura redazionale* devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and *editorial communications* should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Telefono e fax: +390289403935 e-mail: mimesis@mimesisedizioni.it
Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.
Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

Abbonamento 2012: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI) – UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT45Z0200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) all'indirizzo: commerciale@mimesisedizioni.it.

Costo: un numero: per l'italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.

Il Protagora

Rivista semestrale, anno XXXIX, gennaio-giugno 2012, sesta serie, n. 17

Sommario

VERS L'ŒUVRE À FAIRE
Paul Ricœur, un'opera ancora da compiere
a cura di Claudia Pedone

STUDI

Claudia Pedone, *Prefazione*..... 9
Paul Ricœur, *Il dialogo delle culture. Il confronto dei patrimoni culturali*..... 15
Catherine Goldenstein, *Un ultimo riconoscimento*..... 21
Paul Ricœur, *Diventare capace, essere riconosciuto*..... 25
Olivier Abel, *Ricœur and French Skepticism*..... 31
Francesco De Carolis, *Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur*..... 43
Jean-Philippe Pierron, *La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures*..... 51
Alison Scott-Baumann, *Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable*..... 67
Claudia Pedone, *Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp*..... 81
Júlio Cesar Machado de Paula, *A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa*..... 93
Johann Michel, *Les sens des institutions*..... 105
Carla Canullo, *La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur*..... 119
George H. Taylor, *Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith*..... 133
Vinicio Busacchi, *Spiegazione/comprensione. Dietro la polisemia della nozione di traccia*..... 147
Daniella Iannotta, *Riconoscimento e memoria: i più vicini*..... 159
Domenico Jervolino, *La verità metaforica* 171
Fabio Minazzi, *Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur*..... 179

NOTE E DISCUSSIONI

Fulvio Papi, *Antonia Pozzi e Paolo Treves*..... 195
Eugenio Borgna, *La nostalgia della morte in Antonia Pozzi*..... 201
Brigida Bonghi, *Su alcuni appunti universitari di Antonia Pozzi. Ipotesi di un incontro*..... 207
Fabio Minazzi, *Scienza e democrazia. Un contributo alla riflessione critica*..... 213
L'Università che vogliamo, *La Carta di Roma*..... 231

PROBLEMI DELLA SCUOLA

Rita Bartolini, *Quando una scuola ricerca se stessa*..... 241
Paolo Giannitrapani, *La terza edizione insubrica del progetto dei* Giovani Pensatori *(2011-2012) per il rinnovamnento della didattica della filosofia nel mondo della scuola*..... 251

CRONACHE

Silvia Pierosara, Reading Ricœur Once Again / Relire Ricœur à notre tour: *cronaca del convegno internazionale*..... 263
Alberto Romele, *Nuove prospettive sulle scienze sociali e sulla filosofia pratica: convegno internazionale di studi ricœuriani*..... 269

RECENSIONI

Yasuhiko Sugimura, *Pōru rikūru no Shisō : Imi no Tansaku* [Une introduction sur la traduction et la réception de Paul Ricœur au Japon] (Tomoaki Yamada)..... 277
Daniella Iannotta (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema* (Luca Valente)..... 284
Paul Ricœur, *Écrits et conferences 1. Autour de la psychanalyse* (Ignazio Torres)..... 286
Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique* (Ignazio Torres)..... 287
Emilio Renzi, *Enzo Paci e Paul Ricœur in un dialogo e dodici saggi* (Franco Sarcinelli)..... 288
Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique* (Alberto Romele)..... 290
Paul Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (Alberto Romele)..... 292
André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie* (Alberto Romele)..... 295
Barnaba Maj, Rossana Lista (a cura di), *La «comprensione narrativa». Storia e narrazione in Paul Ricœur* (Silvia Pierosara)..... 297
Ioan C. Ivanciu, *Filosofia lui Paul Ricœur* (Paul Marinescu)..... 300

Ricœur Paul, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments* (Cecilia Di Bona)..... 301
Slavoj Žižek, *Benvenuti in tempi interessanti* (Fulvio Papi)..... 303
Ernst-Otto Onnasch (hg.), *Kants Philosophie der Nature. Ihre Entwicklung im* Opus postumum *und ihre Wirkung* (Elisabetta Scolozzi)..... 304
Paolo Pecere, *La filosofia della natura in Kant* (Elisabetta Scolozzi)..... 307
Michel Bitbol, Pierre Kerszberg, Jean Petitot (eds.), *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics* (Elisabetta Scolozzi)..... 311
Norbert Fischer (hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<* (Elisabetta Scolozzi)..... 313
Norberto Bobbio – Eugenio Garin, *«della stessa leva». Lettere (1942-1999)* (Fabio Minazzi)..... 314

ABSTRACTS 319

GLI AUTORI 331

Paul Ricœur © Catherine Goldenstein

VERS L'ŒUVRE À FAIRE
Paul Ricœur, un'opera ancora da compiere

a cura di Claudia Pedone

Ritratto di Ricœur durante gli anni della prigionia in Pomerania © Archives du Fonds Ricœur

Prefazione

La straordinaria opera intellettuale di Paul Ricœur, difficilmente riducibile a sistema o confinabile in un determinato perimetro interpretativo, potrebbe, tuttavia, essere ben riassunta in un'unica parola: inachèvement.

Confidando nei versi che Ricœur pone come chiusa del suo capolavoro[1], *in questo numero monografico, consacrato al suo pensiero, lo sforzo progettuale è stato costantemente orientato a "guardare oltre". L'impossibilità di porre un punto all'opera del filosofo ha incontrato il desiderio di percorrere le strade di ricerca che, a partire dall'opera di Ricœur, sono attualmente solcate. L'incontro con gli scritti di Ricœur, con gli studiosi che leggono le sue opere, con quanti promuovono centri di studi e di ricerca che pongono al centro questi lavori, sono la via per comprendere e ricomprendere l'opera di Paul Ricœur, coniugandola con* l'oeuvre à faire[2], *con l'attualità del pensare che coglie nell'opera del filosofo una risorsa importante per la contemporaneità.*

La disappropriazione che ogni autore deve accordare alla propria opera, nel momento in cui questa è consegnata al lettore, è invocata nel presente numero monografico secondo una molteplicità di forme interpretative. Attorno al nucleo centrale dedicato agli Studi, *in cui si fa spazio una polifonia di temi, di lingue e di punti di vista, trovano spazio altre modalità di interpretazione dell'opera di Ricœur: il lavoro di traduzione di due testi inediti in lingua italiana, uno dei quali accompagnato dalla testimonianza di Catherine Goldenstein, che narra l'occasione che ha originato quest'ultima riflessione di Ricœur; le recensioni di alcuni testi del filosofo apparsi postumi e dei lavori di bibliografia secondaria pubblicati in differenti Paesi europei; le Cronache di alcuni tra i principali* meeting *di studi ricœuriani; un ricco apparato iconografico, generosamente messo a nostra disposizione. Ognuno di questi contributi rappresenta un piccolo tassello nel grande mosaico*

---

1 *«Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli./ Sous la mémoire et l'oubli, la vie./ Mais écire la vie est une autre histoire./ Inachèvement.» (cfr. Paul Ricœur,* La mémoire, l'histoire, l'oubli, *Seuil, Paris 2000*, p. 657*)*.

2 Paul Ricœur, *Vers l'œuvre à faire*, Transcription des notes préparées par Paul Ricoeur pour sa participation à la journée : « Archives/ mémoire/ création » le 3 décembre 1997, au Centre Pompidou.

che disegna, con vivacità e pregnanza, il valore del pensiero di Ricœur per le interrogazioni filosofiche dell'oggi.

La filosofia di Ricœur è significativamente consolidata nella cultura italiana e, sin dagli anni Settanta[3]*, la sua opera è stata gradualmente conosciuta in tutta la penisola ed introdotta, poco a poco, in diversi campi del sapere, dalla letteratura alla semiotica, dalle scienze sociali alle neuroscienze, dalla psicologia alla teoresi filosofica, dalla riflessione religiosa a quella etica. Il nostro volume, pertanto, non si propone in nessun modo di presentare Ricœur al pubblico italiano, per il quale questo filosofo è da tempo divenuto un riferimento imprescindibile, né di offrirne una sintesi a largo raggio. Lo scopo che si ha di mira consiste, piuttosto, nel tentare di dar voce, nel contesto italiano, a quel dibattito più ampio, che si sviluppa in ambito internazionale e che oramai coinvolge studiosi di tutto il mondo, impegnati in un costante dialogo a più voci. Se la Francia e l'Italia continuano ad essere due dei laboratori più ricchi per lo studio e l'interpretazione critica dell'opera di Ricœur, tuttavia, importanti centri di studio e di ricerca lavorano attualmente attorno a tematiche connesse alla sua opera in numerose altre nazioni, con importanti riferimenti, ad esempio, negli USA e in America Latina. In questo numero, si vuole offrire uno schizzo di tale dinamismo intellettuale. La lettura degli* Studi *permetterà di disegnare un abbozzo della geografia della ricerca in corso e dei luoghi più vivi di dibattito e studio, qui accostati nella forma di un incontro "virtuale".*

La scelta de «Il Protagora» di dedicare un numero monografico a Paul Ricœur pone un segno importante negli orizzonti di studio del filosofo, troppo spesso ricondotto nei ranghi di una prospettiva esclusivamente ermeneutica o eccessivamente radicato nella tradizione del personalismo e dello spiritualismo francese. La decisione de «Il Protagora», rivista filosofica consacrata principalmente alle questioni poste dalla filosofia della scienza e del razionalismo critico, permette di conferire il giusto peso al dialogo che Ricœur ha intrattenuto con le scienze umane e permette di porre in primo piano il momento metodico del suo pensiero, quale dimensione imprescindibile di ogni interpretazione.

***

Il volume è aperto dalla prima traduzione in italiano di due testi di Ricœur. Il dialogo delle culture *detta la prospettiva teorica su cui si apre l'intero progetto che pone al centro il dialogo, in un percorso di rinuncia alla violenza propria della verità totale e opta per una composizione polifonica e, a tratti, dissonante, tessendo insieme patrimoni eterogenei, accostando la critica e la convinzione.*

Il secondo testo, Diventare capace, essere riconosciuto, *è l'ultimo testo scritto da Ricœur e, insieme al precedente, forma la cornice dell'intero vo-*

3 La prima monografia su Ricœur è stata scritta in italiano da Francesca Brezzi nel 1969: *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*, il Mulino, Bologna 1969.

lume. Questo saggio, scritto in occasione del conferimento del Kluge Prize *è introdotto dal racconto Catherine Goldenstein, che ha accompagnato Ricœur negli ultimi anni e ha iniziato a pensare insieme a lui all'opera da continuare a compiere anche dopo la fine della sua vita.*

In apertura degli Studi *abbiamo scelto di accogliere i testi in cui si pone in luce l'approccio teorico di Ricœur ed il confronto con le fonti filosofiche cui lo stesso si riferisce, per offrire un quadro teorico generale per la comprensione degli interventi successivi che si declinano su tematiche più specifiche.*

Apre la sezione l'originale lavoro di Olivier Abel, Ricœur and French Skepticism, *in cui l'autore misura la dose di scetticismo presente nel filosofare ricœuriano, che insinua dubbi, lascia aperte domande, avanza perplessità senza poter mai superare il consustanziale conflitto di interpretazioni che caratterizza il suo lavoro, poiché egli rinuncia ad ogni possibile o potenziale punto di vista terzo, esterno o imparziale sulle questioni che di volta in volta si trova ad affrontare. La certezza deve così essere abbandonata a vantaggio di un orizzonte di fiducia, dal valore non solo etico-relazionale, ma anche cognitivo-epistemologico.*

Il saggio di Francesco De Carolis, Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur, *contribuisce a definire i caratteri di un'altra tradizione filosofica che si trova alla base del pensiero di Ricœur e che costituisce storicamente uno dei primi punti di partenza, nonché un costante riferimento nel prosieguo del suo cammino. Con la filosofia riflessiva si ritrovano le radici del pensiero riguardante il* Cogito brisé, *che si riconosce nei segni della cultura e della storia. I testi di Jean Nabert* in primis, *ma anche di Ravaisson, Main de Biran, Lachelier e Lagneau, compongono quel percorso di letture e riflessioni che fanno della filosofia riflessiva un'eredità acquisita e reinterpretata, nella prospettiva segnata dallo sforzo di esistere.*

Il saggio di Jean-Philippe Pierron, La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures, *introduce un'altra costante dialettica del pensiero ricœuriano, la tensione tra credere e filosofare, che si ripercuote sulla scena pubblica nel dibattito aperto sulla laicità. Pierron pone in evidenza il lavoro "di frontiera" operato da Ricœur, attento a trovare i punti di passaggio tra le varie sfere di discorso. La centralità della laicità nel pensiero del filosofo non è dettata dall'ampiezza tematica riservata alla questione, ma è riscontrabile nel metodo adoperato: un metodo* laico, *che coniuga la critica e la convinzione, l'ermeneutica critica delle tradizioni e l'ermeneutica che valorizza il momento della precomprensione.*

I tre saggi successivi evidenziano, in modi differenti, il tratto dialogico della filosofia di Ricœur, attraverso dei dialoghi effettivamente messi in opera dal filosofo o intrapresi da altri pensatori con gli scritti di Ricœur.

Alison Scott-Baumann, in Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable, *crea dei ponti teorici tra la riflessione di Ricœur sulla narrazione e la produzione narrativa di Iris Murdoch, ponendo al centro il risvolto etico-pratico di tali riflessioni, da una parte, e quello delle opere narrative, dall'altra. In qualche modo, i lavori della Mur-*

doch sembrano essere la concretizzazione della teoresi ricœuriana, che fa dell'immaginazione e del processo metaforico un momento fondamentale, non solo della creazione letteraria, ma anche della creazione di nuovi mondi da abitare.

Anche il saggio successivo, a firma della sottoscritta, Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp*, ruota attorno alla ricostruzione di un dialogo, poco noto, che può essere individuato come un momento di riflessione di Ricœur sulla propria opera e che determina lo sviluppo successivo del suo pensiero. Il confronto tra Ricœur e l'allievo, interprete e filosofo Peter Kemp, si sviluppa attorno al legame tra etica e narrazione, spingendo lo stesso Ricœur a rifiutare le interpretazioni che soffocano la sua prospettiva etica in un legame troppo vincolante con la dimensione narrativa. Tali interpretazioni oscurano le altre forme di linguaggio che conducono al pensiero etico e gli aspetti pre-linguistici e prescrittivi fondamentali per ogni fondazione etica.*

Il lavoro di Júlio Cesar Machado de Paula, A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa*, si inscrive sempre sulla linea della messa in dialogo dell'opera di Ricœur con quella di altri autori, operando questa volta nel campo della letteratura comparata. I concetti di metafora e di paradosso sono qui messi in gioco e fatti interagire in due tempi differenti, dapprima attraverso la ricostruzione teorica del percorso ricœuriano e le sue deviazioni in ambito analitico, in seguito attraverso l'opera dello scrittore brasiliano João Guimaraes Rosa, che fa della prossimità tra metafora e paradosso un'importante risorsa letteraria.*

Con Johann Michel e Le sens des institutions *il contributo critico giunge un passo più in là rispetto ai confini propriamente etici, confrontandosi con la dimensione politico-istituzionale dell'opera di Ricœur. Michel, vincendo la resistenza a riconoscere nelle istituzioni un nodo tematico presente in modo significativo in Ricœur, ne ricostruisce le premesse epistemologiche e le pone a confronto con le teorie sul giusto. La ricerca qui evidenziata riguarda la possibilità di reperire un'alternativa per superare, al contempo, l'eccessiva dipendenza delle istituzioni dall'individuo e il loro essere completamente svincolate da quest'ultimo secondo una prospettiva funzionalista.*

La riflessione sulla traduzione, proposta da Carla Canullo, si colloca in un ambito etico-politico, più che linguistico. In La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur*, il compito della traduzione è esteso da Canullo al di là dell'accoglienza linguistica di cui Ricœur ha rilevato le potenzialità, proponendo la traduzione stessa come modello per un'accoglienza di tradizioni e culture differenti, nella prospettiva della costruzione di un comune* ethos *europeo. Metaforizzando il processo di traduzione, l'autrice individua le modalità di trasferimento dei contenuti veritativi sul piano dell'incontro tra culture.*

La sezione politica degli Studi può ritenersi chiusa con l'intervento di George H. Taylor, Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith *e il suo misurarsi direttamente con alcune questioni antiche e particolarmente attuali, come la legittimazione del pote-*

re e le problematiche contemporanee legate alla contingenza dei popoli che accordano o meno la propria fiducia ai governi. Rinunciando ad un concetto scientifico-razionale di legittimazione, le riflessioni di Ricœur conducono verso un'investigazione della credenza e della fiducia politica, fin nel suo approdo ideologico, e registrano la tensione tra la fede nella politica e la concreta opera da questa realizzata.

Vinicio Busacchi, con Spiegazione/comprensione. Dietro la polisemia della nozione di traccia, *introduce il tema della memoria attraverso l'approccio delle neuroscienze, tema caro a Ricœur di cui lo scritto a quattro mani con Changeux*[4] *è la più chiara testimonianza. Il concetto di traccia funge da punto di giunzione della teoria di un arco ermeneutico che si sviluppa nella dialettica tra comprensione e spiegazione. Il concetto di traccia, qui tematizzato nello scambio con le neuroscienze, è posto in connessione con le problematiche della memoria e della storiografia al centro di* La mémoire, l'histoire, l'oubli. *Il tratto della dialettica tra comprensione e spiegazione, considerato da Busacchi, come egli stesso afferma, è solo un momento di una più ampia «ermeneutica critica disposta tra filosofia e scienza».*

La questione della memoria è ripresa in tutt'altra chiave da Daniella Iannotta in Riconoscimento e memoria: i più vicini. *Nel saggio di Iannotta la memoria studiata è quella propria di un'ermeneutica della condizione umana, che si compie nel momento del riconoscimento. Il soggetto* in medias res *ritrova se stesso attraverso i segni che pone nella cultura e che sono qui ripercorsi in un continuo mescolarsi delle storie di vita. In questo intreccio di storie, la memoria dei più vicini, di coloro con cui si condivide la vita, diviene custodia della memoria personale, attraverso un'attiva pratica della cura.*

Domenico Jervolino, con La verità metaforica, *ripercorre* La metafora viva, *concentrando l'attenzione in particolare sull'ottavo studio, in cui la dimensione veritativa assume una chiara centralità. Jervolino rilegge l'opera di Ricœur come l'attesa del compimento della promessa di una* Poetica della libertà, *preannunciato e mai redatto terzo tomo de* La Filosofia della volontà. *La verità ontologica prende forma attraverso un serrato dibattito con Derrida e Heidegger, da cui Ricœur si discosta per mantenere aperto lo scarto tra pensiero e poesia, e attraverso la metafisica aristotelica, interpretata nei termini dell'atto-potenza. Nell'essere come atto si ritrovano i segni di una metafisica dalla valenza etica.*

Conclude la sezione degli studi il contributo di Fabio Minazzi, Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur, *col quale la presenza della riflessione di Ricœur nell'ambito della complessa ed assai articolata storia del razionalismo critico europeo riacquista tutto il suo spessore e anche la sua importanza strategica per avviare un nuovo ripensamento epistemologico e critico dell'immagine della ragione. In questa prospettiva, inevitabilmente, il dia-*

4 Changeux Jean-Pierre et Ricœur Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998 ; tr. it. M. Basile, *La natura e la regola*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

logo con Ricœur si complica con un confronto, tra gli altri, con Kant, Husserl, Bachelard ed Einstein, mostrando, ancora una volta, tutta la fecondità di una lezione filosofica che ha fatto dell'ermeneutica lo stile concettuale per affrontare i problemi che si pongono alla riflessione umana più libera, critica e spregiudicata.

La sezione delle Cronache *offre un'importante sintesi di due tra i principali appuntamenti che negli ultimi anni hanno riunito gli studiosi di tutto il mondo in un ampio confronto filosofico. Si tratta dei Convegni organizzati dalla* Society for Ricœur Studies *e dal* Fonds Ricœur *a Lisbona nel 2010 e a Mosca 2011. L'annuale momento di incontro e studio del 2012 sarà realizzato a Lecce e sono iniziati i lavori di preparazione dell'evento del 2013, centenario della nascita di Ricœur, che si svolgerà a Parigi.*

Le pubblicazioni critiche riguardanti l'opera di Ricœur sono in una fase di piena fioritura. Nella sezione delle Recensioni *sono commentate alcune tra le più recenti opere di bibliografia secondaria, ma anche alcune raccolte di saggi, dati nuovamente alle stampe negli ultimi anni, nonché l'unico testo completamente inedito di cui il Comitato scientifico del* Fonds Ricœur *ha fin'ora autorizzato la pubblicazione,* Vivant jusqu'à la mort.

***

Se nessun'opera nasce come Minerva dalla testa di Giove, ma si forma nel fitto tessuto degli incontri intellettuali e amicali, siano essi di un istante o di lungo corso, è facile rintracciare in questo lavoro i segni di coloro che hanno guidato il mio lavoro negli ultimi anni e che mi hanno insegnato ad amare – sempre in modo conflittuale – l'opera di Ricœur. È ad ognuno degli autori di questo numero che si rivolge pertanto il mio più sincero e caloroso ringraziamento. Non solo perché questa pubblicazione è stata possibile grazie al contributo di ciascuno di loro, ma soprattutto perché ognuno, davvero ognuno, mi è stato al contempo maestro e compagno in questi anni di dottorato.

Claudia Pedone

PAUL RICŒUR

Il dialogo delle culture. Il confronto dei patrimoni culturali[1]

Le riflessioni che vorrei sottoporre alla discussione procedono da una messa in questione, che avviene ancora oggi, della validità di quanto ha costituito una grande conquista: il modello della tolleranza. Vorrei dimostrare per quale ragione noi siamo adesso oltre a questo modello e alla ricerca di una fondazione più positiva, oltre a ciò che resta come astensione nel concetto di tolleranza. Questo principio di tolleranza ha raggiunto e forse superato il suo scopo nelle società industriali avanzate e nelle democrazie istituzionali. Per questo mi sono arrischiato, un po' di tempo fa, a intitolare un contributo pubblicato in un numero del *Diogène* consacrato alla tolleranza, *L'usura della tolleranza e la resistenza dell'intollerabile*[2].

Innanzitutto, riprenderò brevemente il percorso di pensiero compiuto in duecento anni da tutta la nostra cultura politica, culturale e spirituale, per assegnare il giusto senso all'espressione «l'usura della tolleranza». Vorrei far vedere come questo percorso di pensiero, che deve innanzitutto essere valorizzato come una virtù, ha prodotto un certo consenso flebile e una sorta di disarmo morale. Questa fu pertanto una conquista con grandi costi, ma che rischia di trasformarsi in una vittoria di Pirro. Ricorderò le tappe di ciò che ho appena chiamato in modo alternato un'idea e una virtù: l'idea della tolleranza e la virtù della tolleranza. Il mio proposito non sarà per nulla storico e cronologico, ma definirà piuttosto le tappe di un'iniziazione.

Questa fu infatti un'idea costosa e, in questo senso, il prezzo da pagare per la conquista di una virtù: una virtù individuale e una virtù collettiva, niente

1 Paul Ricœur, *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in D. Lecourtes (a cura di), *Aux sources de la culture française*, Pref. di R. Lesgards et postfaz. di G. Gauthier, La Découverte, Paris 1997, pp. 97-105.
Il testo riprende la partecipazione di Paul Ricœur alla giornata di studio *Aux sources de la culture française*, organizzata dalla Ligue Française de l'Enseignement et de l'Education permanente il 30 gennaio 1997 a Parigi.
La traduzione e la pubblicazione del testo in italiano su «Il Protagora» è stata autorizzata dal *Comitato editoriale* del *Fonds Ricœur.*

2 Paul Ricœur, *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*, «Diogène», 1996, n. 176, ott-dic, pp. 166-176.

di meno che il frutto di un'ascesa nell'esercizio del potere. Infatti, la vittoria sull'intolleranza è una vittoria su un principio forte della natura umana, vale a dire la tentazione per chiunque abbia un briciolo di potere – o un grande potere – di imporlo agli altri. Ogni potere, in questo senso, è potenzialmente un "potere su". Tentazione, tentativo di imporre agli altri le proprie credenze, le proprie convinzioni, il proprio modo di condurre la vita, dal momento in cui si ritiene tutto ciò il solo modo valido e legittimo. Ora, se l'intolleranza trova le sue armi nel "potere su", essa è giustificata da coloro che la esercitano con la presunta legittimità proveniente dalla credenza e dalla convinzione. A sua volta, questa presunzione di legittimità risulta dalla disapprovazione delle credenze, delle convinzioni, dei modi di vivere opposti o semplicemente differenti. In sintesi, disapprovazione + potere d'impedire = intolleranza.

L'Europa delle guerre di religione ha costituito a questo riguardo il campo chiuso, il terreno dell'esercizio e l'esempio paradigmatico della lotta contro l'intolleranza; e la fine delle guerre di religione ha segnato, fino ad un periodo molto recente nella nostra cultura, il punto dell'oscillare dell'intolleranza e forse ha raggiunto un punto, non direi di coma superato, ma di tolleranza superata.

Ricordiamo le tappe di questa rinuncia alla violenza e alla presunzione della verità totale.

È la storia esemplare di un doppio processo di delegittimazione del diritto ad impedire e del disarmo del potere di impedire. La prima soglia potrebbe riassumersi nella formula: «sopporto mio malgrado ciò che disapprovo, perché non ho il potere di impedirlo». È questa soglia minima che si ritrova nei dizionari. Nel *Robert* la definizione della parola tolleranza è ancora riferita a questo primo grado del linguaggio corrente. «Tolleranza: azione di tollerare qualcosa; di non vietare o esigere quando non lo si può; libertà che risulta da questa astensione».

Se si dovesse segnare storicamente questa prima soglia, questa sarebbe, nello spazio europeo, la Pace di Westfalia – *Cuius regio, eius religio*; ciò che non si può impedire qui, si tollera là. L'equivalente in Francia sarebbe la breccia aperta dall'Editto di Nantes. Ciò che è importante è il "mio malgrado": io sopporto mio malgrado ciò che disapprovo. Nello spazio religioso che ho evocato regnava una mutua disapprovazione ma un'impossibilità ad impedire. È così d'altronde che si vede emergere il "terzo" che obbliga a coabitare. È la coabitazione forzata. La seconda tappa è la seguente: "disapprovo il vostro modo di vivere ma mi sforzo di comprenderlo senza potervi aderire". Si tratta dunque di una sorta di crisi interna della convinzione, e al contempo di un lacerazione tra l'adesione forte da una parte e, dall'altra, l'immaginazione e la simpatia per raggiungere l'altro là dov'è, ma dove io non posso e non voglio andare. Questa seconda soglia è segnata, storicamente e cronologicamente, da personaggi come Erasmo, Melantone e Leibniz, dunque, nello spazio religioso, dal primo ecumenismo.

Si è disegnato là, per la prima volta, il destino dell'Europa che, per certi versi, è un destino tragico, quello di avere l'obbligo di tessere insieme dei patrimoni eterogenei, greco-romani, giudeo-cristiani, aggiungendovi la scienza e la critica, in un rapporto instabile tra critica e convinzione.

Ma precisamente, questo non è che uno stadio insostenibile se non si passa al successivo che è lo stadio decisivo: «disapprovo il vostro modo di vivere, ma rispetto la vostra libertà di vivere a vostro piacere perché vi riconosco il diritto di manifestare pubblicamente questa libertà». Non si parla ancora di verità condivisa, ma di diritto riconosciuto. Si potrebbe dire di "diritto all'errore", la cui forma più elevata sarebbe l'abiura della propria religione.

È a questo stadio che situerei i modelli dell'epoca dei lumi, dove persiste la mutua disapprovazione. Per gli illuministi, i religiosi sono dei superstiziosi e bisogna "schiacciare l'infame". Per i religiosi, la verità resta trascendente, sulla base dell'autorità delle Scritture e delle tradizioni ecclesiastiche. È addirittura in questo clima di mutua disapprovazione, ma di riconoscimento del diritto all'apostasia, che si sono forgiate le libertà d'opinione, d'espressione, di associazione, di pubblicazione, di manifestazione, d'insegnamento, che culminano nella più alta delle libertà, la libertà positiva, vale a dire l'uguale diritto a partecipare attivamente alla costituzione del potere politico, qualsiasi siano le credenze in gioco: è forse là che si situa il confronto tra il modello inglese e il modello francese della tolleranza.

La possibilità di un momento di superamento sarebbe legata a ciò che descriverò come il quarto stadio. Il terzo costituiva il passo decisivo, quest'altro sarebbe la svolta: «non approvo né disapprovo le ragioni per le quali voi vivete diversamente da me, ma forse queste ragioni esprimono un rapporto al bene e al vero che mi sfugge a causa della finitezza della mia comprensione umana». Qui si gioca il processo di delegittimazione di ciò che ho costantemente chiamato "disapprovazione". Si verificano al contempo il disarmo del potere e lo smantellamento della convinzione. Ciò che fin'ora era una lacerazione della convinzione diviene una lacerazione della verità. Le due si tengono insieme nella misura in cui una convinzione implica un "considerare vero" ciò che si professa, cioè implica una presunzione di verità.

Ora, con questa tappa, si designa un al di là rispetto al diritto all'errore, che è il presupporre che voi abbiate una particella di verità, voi toccate un lato della verità che non è il mio, ma che come il mio è nella verità. Il mio maestro Gabriel Marcel amava dire questo in altre parole: «non sono in un rapporto di possesso con la verità, ma spero di essere nella verità»; la verità è allora presa per una condizione di luce che non domino e che non costituisco. Dunque, io presumo che ci sia nelle convinzioni che non condivido, ma che rinuncio a disapprovare, qualcosa che *io* non comprendo, ma che *voi* comprendete, qualcosa che non posso includere, ma che non voglio neppure escludere; quindi, forse, e probabilmente se non certamente, c'è della verità al di fuori di me.

Qui, giustizia e verità, separate allo stadio presente, si ricongiungono, ma al prezzo dell'implosione dell'idea stesa di verità.

È qui che può traballare tutto dalla tolleranza all'indifferenza.

In questo modo, il mondo occidentale è sottomesso ad una prova completamente differente con l'ingresso nella tolleranza; il problema è piuttosto quello dell'uscita da un modello usato. Io non voglio dire assolutamente che non ci sia più per noi il problema dell'intolleranza, ma si può affermare che nella globalità della cultura occidentale e delle società industriali, l'eredità delle guerre di religione è residuale, recessiva, se si può dire. Ci sono come delle "sacche" d'intolleranza, ma non è il tratto dominante che si trova ora

alla frontiera dell'implosione dell'idea di verità. Con il quinto stadio, il riconoscimento delle differenze diviene indifferenza. Questo passaggio dalla differenza all'indifferenza mi sembra caratteristico della società in cui viviamo. La domanda è dunque: che cosa possiamo e che cosa dobbiamo fare al di là di questo punto di svolta?

Ci si potrebbe soffermare su degli attacchi d'indignazione puntuale; ed è vero che la nostra società è segnata anche da questo. La possibilità di questa deriva è inclusa nella clausola restrittiva che bisogna aggiungere alla definizione di quest'ultimo stadio! Accetto tutti i modi di condurre la propria vita «a condizione che non sia fatto un torto ad altri, a condizione che non si nuoccia apertamente a terzi». È l'idea dell'essere nocivi che serve da punto d'arresto; ma essa è rimasta confinata al livello del grido: «È intollerabile!». Noi siamo qui al livello dell'indignazione che è una «passione reattiva» – per utilizzare il vocabolario di Nietzsche. Noi denunciamo con forza l'orrore dei campi di deportazione e di sterminio, la pedofilia e l'infanzia maltrattata, le ineguaglianze estreme…; tutte queste figure del male non formano un unico corpo di malvagità, ma formano come delle irruzioni discontinue in uno spazio striato. Si tratta certo di "mali" riconosciuti, ma non sappiamo di quale "bene" essi siano l'opposto.

Questo punto d'arresto posto all'indifferenza non può suscitare altro che una politica minimale: impedire di nuocere. Ma l'ingiunzione di non nuocere, se è molto più evidente, resta molto più debole dell'ingiunzione di fare del bene. C'è certamente una positività nascente, quella che Hans Jonas aveva tentato di definire sotto l'idea del "fragile", poiché ogni responsabilità può essere definita come responsabilità per ciò che concerne il fragile; e non è per caso che forniva due esempi discontinui e a prima vista senza connessione, l'infanzia e lo Stato. Nei due casi l'oggetto della responsabilità consiste in qualcosa la cui crescita è sempre in pericolo. Sostenere ciò che cresce, questa è la responsabilità.

Vorrei soffermarmi un momento su questo punto di perplessità per avanzare una proposta per la discussione. Al di fuori di questa clausola restrittiva del "non nuocere" – restrittiva rispetto all' "io comprendo tutto" in ciò che avevo chiamato la resistenza dell'intollerabile all'usura della tolleranza –, noi siamo minacciati di vedere sostituire ad un'etica del politico delle forme non etiche di politico, che si esprimerebbero principalmente attraverso la preoccupazione di sicurezza dinanzi a tutte le forme moderne di pericolo. L'idea di pericolo diventa così il punto di mira della mobilitazione intellettuale, ma senza la spinta etica del politico: infatti, al limite, la sola risposta sarebbe di coprire tutti i rischi attraverso l'assicurazione: assicurarsi sarebbe finalmente il solo obbligo contro tutti i pericoli.

Oltre la sicurezza, l'altro principio di rilievo sarebbe la preoccupazione per la salute attraverso una sorta di aumento di tutte le minacce fatte al corpo biologico. Quest'ossessione della salute, unita a quella della sicurezza, ci riporta paradossalmente alla filosofia politica di Hobbes, per la quale l'entrata nella sfera politica è custodita dalla paura della morte violenta.

È a partire da questo sfondo di perplessità che proporrò di concentrare la riflessione sull'idea di rifondazione, intesa nel senso di co-fondazione: gli antichi avversari delle guerre di religione che si sono tollerati disapprovan-

dosi completamente, ora si confrontano attraverso il nichilismo con l'obbligo di associarsi in una relazione di co-fondazione. Perché noi non possiamo trovare un sostegno né nell'intollerabile, né nel sicuro, né nella salute: bisogna sapere in nome di che cosa denunciamo l'intollerabile e su quale base etica pensiamo la sicurezza e la salute.

Dire "co-fondazione" è invitare a ripensare tutte le componenti del nostro complesso patrimonio europeo del passato. Nessuno di questi patrimoni si è esaurito nei suoi risultati, che sono stati tanto dei fallimenti quanto dei successi. Ritrovo la formula di Habermas quando sosteneva che il progettato programma della razionalità non è compiuto. Ma io lo direi di tutte le eredità che percorrevo poc'anzi: greca e romana, ebrea e cristiana, medievale e rinascimentale, l'Illuminismo, il Romanticismo del XIX secolo, che non si riduce ad un'estetica, ma costituisce una visione del mondo degna di partecipare alla grande opera di rifondazione e di co-fondazione.

Non posso assolutamente dissimulare la difficoltà di questo progetto, perché è opposto all'idea secondo cui la democrazia riposa sul vuoto. Vale a dire che se non c'è un principio trascendente, questa è in uno stato permanente di auto-produzione a partire dal niente o a partire da se stessa. Quest'opposizione non impedisce di custodire qualcosa di questa tesi dell'autofondazione: passare anche dal momento di vuoto per ritrovare ciò che chiamerei piuttosto un "troppo pieno", strabordante di risorse dimenticate della nostra cultura; la dimensione d'oblio di ciò che è nascosto e che, giustamente, non è giunto a maturazione, non si è espresso, è una componente innegabile del processo rifondazione-cofondazione.

A tale riguardo, l'intollerabile risuonerebbe solamente come un risveglio il cui esito sarebbe una concezione "consensuale-conflittuale" del nostro avvenire: ammettere che il consenso riposi sul riconoscimento delle linee di frattura ma assunte in comune, ciò che ho prima chiamato delle eredità incrociate e delle "promesse non mantenute" di tutte le imprese culturali e spirituali del passato. Al di là dell'astensione dal vietare, che era il nucleo dell'idea della tolleranza, si avrebbe a che far con ciò che Rawls ha ben definito "consenso per intersezione", a cui ha aggiunto più recentemente «l'accettazione dei ragionevoli disaccordi». Ritengo profondamente importante quest'idea di accettazione dei ragionevoli disaccordi: bisogna ammettere che vi è dell'irriducibile nelle differenze di convinzione, e che non si possono epurare tutti i conflitti, tutte le controversie. Il progetto di una riconciliazione di tutti con tutti è, in fondo, un progetto violento. Alcuni disaccordi non sono negoziabili: è ciò che stiamo tutti tentando di fare, qualsiasi siano le posizioni che prendiamo di fronte all'Islam. Bisogna distinguere coloro con cui si può discutere e coloro con cui non si può discutere. Compiamo noi stessi una sorta di separazione tra quelli che ci sembrano suscettibili di partecipare al rapporto che chiamo "consensuale-conflittuale" e quelli che non possono rientrarvi e rispetto ai quali bisogna continuare a dire «nessuna tolleranza per gli intolleranti». È su questa proposta di dissenso-consenso che vorrei fermarmi e aprire la discussione.

(*Traduzione dal francese di Claudia Pedone*)

Paul Ricœur © Archives du Fonds Ricœur

CATHERINE GOLDENSTEIN

(Parigi)

Un ultimo riconoscimento

A partire dal giugno 2004 Paul Ricœur iniziava a sentire il peso della sua età! Aveva novantadue anni. Lui che era sembrato così a lungo – più che un giovane uomo – un uomo giovane, si ritrovava improvvisamente indebolito per un'insufficienza cardiaca che, pur non essendo mortale, lo costringeva in uno stato di profondo affaticamento. Sempre comunque molto cosciente, mal sopportava di non poter contare sulla propria volontà per potersi riprendere. Ironizzando su se stesso, con un po' di pena nella voce, gli capitava di dire «Guardate l'uomo della volontà! Quello che ha parlato dell'uomo capace!»: desiderante e sofferente, egli non era più agente, e sopportava con difficoltà questa condizione. In quel momento era chiuso in se stesso. Che cosa fare se non provare a stabilire insieme a lui gli orizzonti da raggiungere, per avanzare facendosi coraggio poco a poco?

Io prendevo le misure dei progetti che potevano essere presi ancora in considerazione, affinché la sua vita non prendesse il corso uniforme della profonda vecchiaia; aspettavo con impazienza tutte le possibili visite degli amici, le piccole gioie da ricordargli. E poi un mattino di fine ottobre del 2004 ricevo una telefonata dal *Centro John W. Kluge*, della *Library of Congress* a Washington: «Stiamo per conferire il Premio John W. Kluge al professor Ricœur; come sta? Potrà viaggiare e venire a Washington all'inizio di dicembre per ricevere il suo premio?». A quel tempo io non conoscevo questo premio che onorava «l'opera di una vita negli studi umanistici e nelle scienze sociali, ambiti per i quali non esiste il Premio Nobel». In quel momento non ho pensato ad altro che alla gioia di annunciargli che stava per accadere ancora qualcosa. Assicurai questo alto rappresentante che, se anche Paul Ricœur non avesse potuto affrontare il viaggio, avrebbe preparato un discorso di ringraziamento che io stessa mi sarei impegnata di far pervenire in tempo. Fu avanzata e accettata l'idea di una registrazione audiovisiva.

Il mese successivo, in effetti, fu dedicato a questa preparazione: Paul scrisse il suo testo, questo gli risultò facile; dall'inizio dichiarò: «so bene ciò che scriverò», e questo fu il testo: *Diventare capace, essere riconosciuto*. Ma la stessa registrazione fu una dura prova. Doveva leggere il suo testo

in inglese e il suo grande affaticamento gli rendeva difficile l'articolazione e la pronuncia di una lingua straniera che aveva tuttavia padroneggiato a sufficienza per servirsene come lingua d'insegnamento nel corso degli anni 1970-1996; lasciare ancora una volta invadere casa da riflettori, microfoni e telecamera fu una piccola violenza supplementare. Ma Paul si fidò di me e tutto andò come previsto. Mi chiese di portare io stessa, da parte sua, questa registrazione[1] a Washington, dove ho assistito all'assegnazione del Premio al fianco dell'ambasciatore francese – M. Jean-David Levitte – e degli amici americani di Paul. Quell'anno il premio era conferito congiuntamente a Paul Ricœur e a Jaroslav Pelikan. Paul mi aveva affidato un piccolo saluto da riferirgli: «Caro professor Pelikan, sono un estimatore della sua opera da numerosi decenni e le scrivo per comunicarle quanto sia felice di condividere con lei l'onore del Premio Kluge. Le rivolgo tutti i miei auguri per la continuazione del suo percorso».

David Pellauer – che era stato il suo assistente e il suo traduttore dal 1975 – ricevette il Premio *in absentia*. Nel decoro imponente del *Thomas Jefferson Building* della *Library of Congress*, sullo schermo nel fondo della sala, tirato giù per l'occasione, ci raggiunse il volto di Paul; addolcito dalla fatica, articolando l'inglese con un po' di sofferenza (dei sottotitoli erano stati aggiunti per aiutare la comprensione), ma segnato dal suo eterno aspetto di semplicità, di seria integrità, dicendo ancora, nell'ultimo momento, una parola viva.

Rientrai da Washington il giorno successivo, mi recai immediatamente a Murs Blancs; così come si apre una finestra al sole, volevo riferirgli gli echi della vita: i volti visti, le cose dette, i messaggi affidati. Ero ancora più felice poiché dal momento in cui avevo ricevuto questa notizia mi rendevo conto di quanto fosse insperato che egli fosse ancora in vita, dopo la sua crisi cardiaca e i tristi mesi trascorsi. Gli consegnai un assegno importante (mezzo milione di dollari!), e mi arrischiai nel chiedergli, in modo non premeditato, se accettasse di destinare l'ammontare nel Premio alla valorizzazione della sua biblioteca e dei suoi archivi. Sapevo che aveva previsto con Olivier Abel di donare i suoi libri alla biblioteca dell'Istituto Protestante di Teologia di Parigi. Mi aveva anche confidato i suoi desideri rispetto ai suoi archivi; per tutto questo progetto, però, l'impegno concreto e il lavoro non erano ancora iniziati. Essendo io stessa profondamente coinvolta da qualche anno nel lavoro da prestare costantemente al suo fianco per rispondere alle lettere, ai progetti editoriali, alle questioni di traduzione, alle domande di informazioni, conoscevo bene la gravosità del compito. Formulando la mia domanda in quel momento, ero cosciente di assumermi una responsabilità, ma sapevo anche che avrei fatto certamente la mia parte in questo "dopo" ineluttabile.

Trascorsi un paio di giorni di riflessione, accettò. E l'ammontare di questo premio fu dunque all'origine della *Fondazione Paul Ricœur*.

1 Filmato realizzato da Philippe Bouchard, consultabile sul sito: www.loc.gov/loc/kluge/prize/winners.html

L'evocazione di alcuni di questi momenti avrà forse anche permesso di far comprendere come, dopo aver vegliato sulla fine della vita di un amico, io mi sia in seguito impegnata nella creazione concreta di quanto sta attualmente prendendo forma.

(*Traduzione dal francese di Claudia Pedone*)

Paul Ricœur © Archives du Fonds Ricœur

PAUL RICŒUR

Diventare capace, essere riconosciuto[1]

Il premio che mi onora, e per il quale rivolgo i miei più vivi ringraziamenti al *John W. Kluge Center* e alla *Library of Congress*, è motivato dall'*umanismo* di cui i generosi benefattori hanno fatto credito all'opera della mia vita. È all'analisi di alcune basi di questo *umanismo* che sono consacrate le seguenti riflessioni.

Il mio titolo è doppio: questo designa da una parte le capacità che un agente umano si attribuisce, dall'altra parte il ricorso all'altro per offrire a questa certezza personale uno statuto sociale. La posta in gioco comune ai due poli di questa dualità è l'identità personale. Io mi identifico attraverso le mie capacità, attraverso ciò che posso fare. L'individuo si designa come uomo capace, e bisogna aggiungere...sofferente, per sottolineare la vulnerabilità della condizione umana.

Le capacità possono essere osservate dall'esterno, ma sono fondamentalmente avvertite, vissute, secondo il modo della certezza. Questa non è una credenza, intesa come un grado inferiore del sapere. È un'affermazione fiduciosa, simile alla testimonianza. Io parlo qui di attestazione: questa è infatti rispetto a sé ciò che la testimonianza è rispetto ad un avvenimento, un incontro, un accidente.

Fenomenologia dell'uomo capace

È possibile stabilire una tipologia delle capacità di base alla congiunzione tra l'innato e l'acquisito. Questi poteri di base costituiscono il primo asse dell'umanità, nel senso dell'umano opposto all'inumano. Il cambiamento è un aspetto dell'identità – delle idee e delle cose – che riveste a livello umano

1 Paul Ricœur, *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit», n. 7, luglio 2005, pp. 125-129. Testo scritto in occasione del conferimento del *Kluge Prize*, assegnato a Paul Ricœur nel 2005.
La traduzione e la pubblicazione del testo in italiano su «Il Protagora» è stata autorizzata dal *Comitato editoriale* del *Fonds Ricœur.*

un aspetto drammatico, quello della storia personale aggrovigliata con le innumerevoli storie dei nostri compagni di esistenza. L'identità personale è segnata da una temporalità che si può dire costitutiva. La persona *è* la sua storia. Nell'abbozzo della tipologia che propongo, considero di volta in volta la capacità di dire, di agire, di raccontare, a cui aggiungo l'imputabilità e la promessa. In questo vasto panorama di capacità affermate e assunte dall'agente umano, l'accento principale si sposta da un polo a prima vista moralmente neutro ad un polo esplicitamente morale, dove il soggetto capace si attesta come soggetto responsabile.

Qualche parola su ognuna di queste capacità: per "poter dire", bisogna intendere una capacità più specifica del dono generale del linguaggio che si esprime nella pluralità delle lingue, ognuna con una propria morfologia, un proprio lessico, una sintassi ed una retorica. Poter dire è produrre spontaneamente un discorso sensato. Nel discorso qualcuno dice qualcosa a qualcuno secondo delle regole comuni. "Dire qualcosa" è il senso; "su qualcosa" è la referenza all'extralinguistico; "a qualcuno" è l'indirizzo, la base della conversazione. Per "potere agire" intendo la capacità di produrre degli avvenimenti nella società e nella natura. Quest'intervento trasforma la nozione di avvenimenti, che non sono solo le cose che accadono. Questo introduce la contingenza umana, l'incertezza e l'imprevedibilità nel corso delle cose.

Il "poter raccontare" occupa un posto eminente tra le capacità nella misura in cui gli avvenimenti di ogni genere non diventano leggibili e intelligibili se non sono raccontati in delle storie; l'arte millenaria di raccontare storie, quando è applicata a se stessi, offre dei racconti di vita che la storia degli storici organizza. La messa in racconto segna una biforcazione nell'identità stessa – che non è più solo quella dell'*idem* – e l'identità del sé che integra il cambiamento come peripezia. Si può parlare dunque di un'identità narrativa: è quella dell'intreccio del racconto che resta incompiuto e aperto sulla possibilità di raccontare diversamente e di lasciarsi raccontare dagli altri.

L'imputabilità costituisce una capacità squisitamente morale. Un agente umano è considerato il vero autore dei propri atti, qualsiasi sia la forza delle cause organiche e fisiche. Assunta dall'agente, questa lo rende responsabile, capace di attribuirsi una parte delle conseguenze dell'azione; quando si tratta di un torto fatto ad altri questa dispone alla riparazione e alla sanzione finale.

La promessa è possibile su questa base; il soggetto s'impegna sulla sua parola e afferma che farà domani ciò che dice oggi; la promessa limita l'imprevedibilità del futuro, al rischio del tradimento; il soggetto può mantenere o no la sua promessa; egli impegna così la promessa della promessa, quella di mantenere la sua parola, di essere affidabile.

L'esigenza del riconoscimento

A prima vista queste capacità di base non implicano una domanda di riconoscimento da parte di altri, la certezza di poter fare è intima, evidente; tuttavia ognuna di esse chiama ad un *vis-à-vis*: il discorso è indirizzato a qualcuno capace di rispondere, di domandare, di entrare in una conversazio-

ne e in dialogo. L'azione si fa con degli altri agenti, che possono aiutare o ostacolare; il racconto riunisce una molteplicità di protagonisti in un unico intrigo; una storia di vita si compone con una moltitudine di altre storie di vita; quanto all'imputabilità, spesso suscitata dall'accusa, essa mi rende responsabile davanti ad altri; più strettamente essa rende il potente responsabile del debole e del vulnerabile. Infine, la promessa chiama in causa un testimone che la riceve e la registra; ancora di più, essa ha per finalità il bene dell'altro, se essa non mira al danno e alla vendetta. Ciò che tuttavia manca a queste implicazioni dell'altro nella certezza privata del poter fare, sono la reciprocità e la mutualità, solo esse permettono di parlare di riconoscimento in senso forte.

Questa mutualità non è data spontaneamente, è per questo che è richiesta; e questa richiesta non procede senza conflitto e senza lotta; l'idea della lotta per il riconoscimento è nel cuore dei rapporti sociali moderni; il mito dello stato di natura dà alla competizione, alla sfiducia, all'affermazione arrogante della gloria solitaria il ruolo di fondazione e di origine; in questa guerra di tutti contro tutti regnerebbe solo la paura della morte violenta; questo pessimismo che concerne il fondo della natura umana va di pari passo con un elogio del potere assoluto di un sovrano esterno al patto di sottomissione dei cittadini liberati dalla paura. La negazione del riconoscimento si trova così inscritto nell'istituzione. Si può trovare un primo ricorso in favore della reciprocità nel carattere altrettanto primitivo della guerra di tutti contro tutti, di un diritto naturale dove un uguale rispetto sarà riconosciuto a tutti i contraenti del legame sociale; il carattere morale del legame sociale sarebbe così considerato irriducibile.

Ciò che il diritto naturale ignora è lo spazio della lotta nella conquista dell'uguaglianza e della giustizia e il ruolo dei comportamenti negativi nella motivazione delle lotte: mancanza di considerazione, umiliazione, disprezzo, per non parlare della violenza sotto tutte le sue forme fisiche e psichiche.

La lotta per il riconoscimento prosegue a più livelli. Comincia al livello dei rapporti affettivi, legati alla trasmissione della vita, al livello della sessualità e della filiazione. Raggiunge il suo culmine all'intersezione dei rapporti verticali generazionali e dei rapporti orizzontali coniugali che hanno come quadro la famiglia.

Questa lotta per il riconoscimento prosegue sul piano giuridico dei diritti civili, centrati sulle idee di libertà, di giustizia e di solidarietà. I diritti non possono essere rivendicati per me che non sono riconosciuto dagli altri su un piano di uguaglianza. Quest'estensione delle capacità individuali di competenza della persona giuridica riguarda non solo l'enumerazione dei diritti civili, ma la sua sfera di applicazione a delle nuove categorie dell'individuo e del potere fino a lì disprezzate. Quest'estensione crea la situazione di conflitto che tratta dell'esclusione legata alle ineguaglianze sociali, ma anche delle discriminazioni ereditate dal passato e che colpiscono ancora diverse minoranze.

Ma il disprezzo, l'umiliazione, raggiungono il livello sociale su un piano che supera quello dei diritti; si tratta della stima sociale che si rivolge al valore personale e alla capacità di perseguire la felicità secondo la sua concezione della vita buona. Questa lotta per la stima ha per quadro i diffe-

renti luoghi della vita; così, nell'azienda la lotta per conquistare, proteggere il proprio rango nella gerarchia dell'autorità; nell'accesso all'abitazione, le relazioni di vicinato e di prossimità e i molteplici incontri di cui la vita quotidiana è tessuta. Sono sempre le capacità personali che chiedono di essere riconosciute dagli altri.

Lo scambio e il legame

La questione che si pone allora è di sapere se il legame sociale si costituisce solo nella lotta per il riconoscimento, o se non c'è anche all'origine una sorta di benevolenza legata alla somiglianza tra uomo e uomo nella grande famiglia umana.

Ravvisiamo questo sospetto nell'insoddisfazione in cui ci lascia la pratica della lotta; la domanda di riconoscimento che vi si esprime è insaziabile: quando saremo sufficientemente riconosciuti? In questa ricerca c'è una sorta di cattivo infinito. Ora, è anche un fatto che noi facciamo esperienza di un riconoscimento effettivo secondo un modo pacifico. Il modello si ritrova nella pratica di scambio cerimoniale dei doni nelle società arcaiche. Questo scambio ritualizzato non si confonde con lo scambio commerciale che consiste nel comprare e vendere in accordo con un contratto di scambio. La logica dello scambio dei doni è una logica della reciprocità che crea la mutualità; essa consiste nell'invito "a restituire a propria volta", contenuto nell'atto del donare.

Da dove procede quest'obbligo? Certi sociologi hanno cercato nell'oggetto scambiato una forza magica che fa circolare il dono e lo fa ritornare al suo punto di partenza. Io preferisco seguire coloro che vedono nello scambio dei doni un riconoscimento dell'uno per l'altro che non si conosce e che si simbolizza nella cosa scambiata che ne diventa il pegno. Questo riconoscimento indiretto sarebbe la contropartita pacifica della lotta per il riconoscimento. Vi si esprimerebbe la mutualità del legame sociale. Non che l'obbligo di rendere crei una dipendenza del ricevente al donatore, ma il gesto di donare sarebbe l'invito ad una generosità simile. Questa catena di generosità è il modello di un'esperienza effettiva di riconoscimento senza lotta che trova un'espressione in tutte le tregue delle nostre lotte, negli armistizi che costituiscono in particolare il compromesso originato dalla negoziazione tra partner sociali.

Oltre a questa pratica del compromesso, la formazione del legame politico che ci rende cittadini di una comunità storica non procede, forse, solo dalla preoccupazione di sicurezza e di difesa degli interessi particolari di questa comunità, ma da qualcosa come un' "amicizia politica" essenzialmente pacifica. Una traccia più visibile di scambio cerimoniale dei doni si ritrova nelle pratiche di generosità che, nelle nostre società, raddoppiano gli scambi commerciali; dare resta un gesto diffuso che sfugge all'obiezione del calcolo interessato: la possibilità di rispondere a colui che dona con una generosità simile, dipende da chi riceve. Questo disinteressamento trova la sua espressione pubblica nella festa, nelle celebrazioni familiari e amicali. Il festivo in generale è l'erede della cerimonia del dono nelle nostre società

commerciali. La cerimonia interrompe il mercato e ne tempera la brutalità, apportandovi la propria pace. Tale aggrovigliamento della lotta e della festa è forse l'indice di un rapporto assolutamente primitivo, all'origine del legame sociale, tra la sfiducia della guerra di tutti contro tutti e la benevolenza che scaturisce dall'incontro con l'altro uomo, mio simile.

(*Traduzione dal francese di Claudia Pedone*)

Paul Ricœur al conferimento del premio Paolo VI il 3 luglio 2003. Vicino a lui, fra gli altri, si possono riconoscere Nicola e Daniella Iannotta, Catherine Goldenstein e Francesca Brezzi
© Catherine Goldenstein

OLIVIER ABEL

(Parigi)

Ricœur and French Skepticism[1]

If we want to situate Ricœur in relation to what we can call the French school of phenomenology, as a way of asking what it is that characterizes French thought today, we are allowed to say that Ricœur to the end was someone who defended the philosophical order, the philosophical *genre*, from the properly philosophical usage of that mode of questioning we know as *sceptein*. But he follows the perhaps somewhat unexpected path of what turns out to be a quite particular kind of skepticism – one that oddly enough brings Ricœur close to a thinker like Stanley Cavell. To show this, I want to lay out a veritable amphibology of skepticism, one which can serve as a useful guide because of its own equivocal, unclear, and ambiguous status. There are, to be sure, different figures of skepticism which stand in opposition to one another in the complex weave that makes up a broad conflict of interpretations. Ricœur's hermeneutics is a good entry point into this, for we find him there arguing not only with Gadamer and Habermas, but also with a good portion of what phenomenology became for the French school, as well as with the structuralist turn that characterized the human sciences in France during the 1960s and 70s. To put it briefly, it is as if on both sides Ricœur said "let's not exaggerate".

The Hermeneutic Gap

Let me begin from the most classic, most well-known aspect of Ricœur's thought. What did he do with hermeneutics before moving beyond it? His hermeneutics seems to be stretched in two different directions. On the one hand, there is a question of thinking about trust, something that brings him close to Gadamer. The faculty of understanding, of recognizing what gives itself, implies the capacity to say "yes, that's it", it really is. On the other

1 A version of this paper was delivered on 20. 4. 2010 for: department of Philosophy, University of Berkeley (San Francisco, USA).

hand, there is the question of giving room to suspicion, something that comes to him from the critical tradition and the great masters of suspicion up to and including Habermas. The faculty of pointing out misunderstandings, differences, distances that are often distortions, presupposes the power to say no, "it's not like that".

Critical hermeneutics then teaches us to live with the conflict of interpretations, to turn the search for a hermeneutics of agreement and quasi-oral understanding, under the thrust of a current question, toward rule-governed variations of past, possible interpretations of that question. Here the phenomenological technique of using eidetic variation gets inverted. This is why, against Heidegger, and even though we have to think in terms of an interpreted self, we ought not to exaggerate and too quickly "ontologize" hermeneutics. An ontology is only given in and through this distance, this gap, these disagreements. We do not have on one side ontological belonging and on the other methodological distance. Distance too is ontological. And belonging too is methodological.

> In what sense is the development of all understanding in interpretation opposed to the Husserlian project of *ultimate* foundation? Essentially in the sense that all interpretation places the interpreter *in medias res* and never at the beginning or the end. We suddenly arrive, as it were, in the middle of a conversation which has already begun and in which we try to orientate ourselves in order to be able to contribute to it.[2]

In this way the skeptical gap gets introduced straight away into hermeneutics ; it is constitutive of hermeneutics : the gap of misunderstanding, of differing opinions about interpretations ; the gap of generations, which opens between them an irremediable dissymmetry in interpretation. To remove this double gap would be to remove what makes something a question for hermeneutics. For what constantly renews the work of interpretation is both our argumentative enthusiasm that maintains the gaps among points of view in the conversation and our capacity to inherit, that is, to reopen in the texts and traces of the past, interpretations that had not yet been given, ones that themselves open new ways of relating to the world.

Skepticism and Phenomenological Cynicism

Let us now switch back to the side of phenomenology. Ricœur, as already stated, is certainly an eminent representative of French phenomenology. I do not have time here to discuss every French phenomenologist. I myself was a student of Michel Henry and Emmanuel Lévinas, and relatively close to Jean-François Lyotard. Still, it is true that Ricœur is one of the authors in this

2 Paul Ricœur, *Phenomenology and Hermeneutics*, in *From Text to Action*, *Essays in Hermeneutics II*, translated by K. Blamey and J. B. Thompson, Northwestern University Press, Evanston 1991, pp. 32–33.

tradition who has been much discussed, if only because of the hermeneutical turn he introduced into it.

I want to take as an example his relationship to Lévinas, in order to indicate the major points where they differed and also to honor Lévinas. The argument about the constitution of responsibility between the self and the other is the best known of these points, one where we can say that Lévinas put the accent on dissymmetry and the priority of the other, whereas Ricœur privileged the reciprocity between the other and the self.

This is why he tries to pluralize the self (on the basis of the pragmatic postures of the I, the you, and the he or she, but also in terms of the different figures of narrative and the promise) so as to make the self capable of receiving the injunction of an alterity that is itself pluralized. We may well think here of the play of metacategories in Plato's *Sophist*. And this is where we get the final quip when at the end of *Oneself as Another*, after having demonstrated the polysemy and even the dispersion to be found in our experience of alterity, Ricœur ends in a tone of Socratic irony by saying :

> This dispersion seems to me on the whole well suited to the very idea of otherness. Only a discourse other than itself, I will say, plagiarizing the *Parmenides*, and without adventuring any further into the thicket of speculation, is suited to the metacategory of otherness, under penalty of otherness suppressing itself in becoming the same as itself.[3]

He concludes therefore that Lévinas opposes a solipsistic self, closed-in on itself, to a radically exterior other, who is totally other, in a hyperbolic, excessive fashion. He points again to this hyperbolic language in his reading of Lévinas's *Otherwise than Being* where he refers to the sophist Cratylus as presented by Plato[4]. My hypothesis is that Ricœur here takes up again Plato's argument against one of the sides of sophism, one that returns again in the Cynics, as when Antisthenes, for example, says that *we* never speak of the same thing.

This is why at the end of *Oneself as Another* I see an echo from Ricœur's earlier *History and Truth*. For Lévinas, as for Sartre, being is at best stagnation, sedimentation, from which we need to uproot ourselves, unglue ourselves, free ourselves. But what Ricœur himself wants us to do is to regain a notion of being that would be an act rather than a form, an active affirmation. Whence the extraordinary closing words of this text from *History and Truth* :

> Let us call upon Plato one last time, through the personage of the Stranger in the *Sophist* : "But tell me in heaven's name! Are we to be so easily convinced that change, life, soul, and mind actually have no place within the core of universal being, that it has neither life nor thought, but stands immutable in

3 Last words of *Oneself as Another,* translated by K. Blamey, University of Chicago Press, Chicago 1992.

4 Paul Ricœur, *Otherwise : A Reading of Emmanuel Lévinas's* Otherwise than Being or Beyond Essence, translated by M. Escobar, «Yale French Studies», n. 104, 2004, pp. 82–99.

solemn aloofness, devoid of intelligence? – That, sir, would be an appalling doctrine to accept".[5]

It is because we have a flat, univocal conception of being that we need a nothingness, or an absolute other. This is why in *Oneself as Another*, Ricœur had to show that the other is also in the same.

By accepting to take our stand amid an interweaving of different genres, such that there is no absolute or impregnable position, hence by accepting the zigzagging and the interweaving of different points of view, we are able to resist the "cynical" injunction to give up a common language for a private language, one wherein no one can ever join me. Another argument between Lévinas and Ricœur, an apparently minor one, is eloquent in this regard. It has to do with what Lévinas, speaking of "revelation in the Jewish tradition", calls the preeminence of the prescriptive. Ricœur, on the contrary, insists on the irreducible plurality of biblical genres through which a hermeneutic of the idea of revelation takes place. For there is also a narrative genre into which the prescriptive is woven, as well as the prophetic, hymnic, and wisdom genres to consider. Throughout this conversation with Lévinas, it seems to me that Ricœur resisted what has been called the theological turn in French phenomenology, first of all because he always resisted a certain skeptical turn to phenomenology ; I mean a skepticism of a "cynical" style if I can again refer back to the arguments in Athens in Plato's day. And I think we can apply this same analysis to Derrida and to all those who "exaggerate" differences of opinion, even *différance*.

Pyrrhonist Skepticism and Eleatic Structuralism

We have started to catch sight of what phenomenology became for the French school. Let us now examine the structuralist turn in the human sciences, particularly the exciting discussion between Lévi-Strauss and Ricœur. Let us begin with what is essential : the anthropologist was willing to recognize himself in the formulas that the philosopher proposed to characterize him, that of a "Kantianism without a transcendental subject" and that of "an extreme form of agnosticism" which Lévi-Strauss acknowledged "corresponds well to a radical *Pyrrhonism* which probably represents the final state of my thought".[6]

There was an argument therefore about that Kantianism "without a transcendental subject" that he saw in Lévi-Strauss, such that for Lévi-Strauss, the rules governing unconscious structures were so strict that we always follow them, even if we don't know it – and they are all the more efficacious when we are unaware of them. Science consists exactly in knowing this. It is this view from nowhere that allows Lévi-Strauss to apply

5 Last words of *History and Truth*, translated by C. A. Kelble, Northwestern University Press, Evanston 1965.

6 See the interview between Marcel Hénaff and Lévi-Strauss in *Esprit* (2004) and the discussion between Ricœur and Lévi-Strauss in the same journal in 1963.

a single method to anthropology. However, Ricœur was skeptical in this regard about a discourse allegedly without a subject, which all too quickly could turn unverifiable and irresponsible :

> We are reinforced in this epistemological naïveté by the conviction that in transferring explanation from the plane of conscious rationalizations to that of unconscious reality, we have reduced the element of subjectivity in explanation. And indeed if we compare the Marxism of Althusser with the sociology of Weber, we see that explanation in terms of the subjective motivations of social agents is replaced by the consideration of structural totalities in which subjectivity has been eliminated. But this elimination of subjectivity on the side of historical agents in no way guarantees that the practicing sociologist has himself risen to a subjectless discourse. The epistemological trap is set therein.[7]

This is why we have to apply the qualification of a "radical Pyrrhonism" to define Lévi-Strauss's quasi-Parmenidean postulate that "human beings always think rightly"[8].

We can say "quasi" Parmenidean because it is a postulate with great heuristic and descriptive power, since we can only think and speak correctly, and there is no need for us to know the rules or consciously to adhere to them in order to put them to work. This allows for an egalitarian permutation of terms, a kind of radical and universal interchangeability, in which there are no longer any *others*. The problem is that this kind of Pyrrhonian skepticism wipes out any possibility of a gap between our discourse and what there is. There are no more lies, and no more fiction. No errors or mistakes, but also no imagination or anything to wish for. No history, and no difference in points of view. No relationship to reality that would be anything other than a combinatory of what is already there. This is what accounts for the "conservative" tendency of Pyrrhonism.

Now, it seems to me that this debate was already that of Plato with Gorgias, who took shelter behind Parmenides, in the *Sophist*. In order to trap the sophist, one has to show that we can say something that is false, and therefore talk or think about what is not (see *Sophist* 240d sq.). This is what Plato called parricide for he had to refute Parmenides in order to get out of the nihilistic Eleatic philosophy in which everything comes down to being the same.

Philosophical Dialogue

To strengthen my argument, it will be helpful to pause a moment to consider the reading of Plato I am proposing here. To be sure, Ricœur is not really a very "Platonic" author. Still, in several places he proposes a quite original reading, by showing that Plato's problem was one of language, of

7 Paul Ricoeur, *Science and Ideology*, in *From Text to Action*, *op.cit*., p. 257.
8 *Esprit* (2004), p. 198.

the search for a metalanguage that would permit a critique of sophism and of tyranny. The problem of the *ideas* is for Plato a problem of language[9]. So, prodded by this sharp question, we can say that Plato aims at those ideas that lie at the origin of meanings, that serve as the basis for names : the idea is an *arché*. But then it is not possible to know the idea as some separate unity, and there is no accessible meta-language. We have to work with our ordinary language, and this is why we have to become "better dialecticians". Unlike those Platonists who tended to hypostasize words, for Plato the One, the Principle or *arché* does not wipe out the Multiple, the Many. There is a One only in relation to the Many and vice versa[10].

This is why the exercise of Socratic doubt for Plato has to take place between two limits, the one based on doubt that ends in a witty quip or cynical invective, the other which is that of a Pyrrhonism that takes shelter in an impenetrable silence. It is in this sense that it seems to me that Ricœur is a defender of a philosophical *genre*, of the properly philosophical use of that interrogative inquiry which was *sceptein* in the dialectical exercises of the Academy of Plato's direct successors up to Carneades. Ricœur writes, for example, that «Plato left us an incomplete ontology, full of many possible developments. It was Plotinus who turned it into a system. Plato only wanted to write dialogues»[11].

All Ricœur's works are arranged in such a way as to create durable doubts, intriguing questions, they are meant to multiply perplexities, to augment our sense of how much uncertainty we can bear. His setting out of an unsurpassable "conflict of interpretations," his acceptance of unsolvable ethical dilemmas, of the irreducibility of disciplines that oblige us to bring together heterogeneous approaches, all contribute to reinforce this feeling.

Furthermore, for Ricœur as for Plato, it is difficult to know where his thinking really lies. He "externalizes" every form of discourse that he is able to isolate, if possible by attributing it to someone else, to an "other". But with this comes the question of his own "voice", can it lie anywhere other than in the interval between and even the composing of successive readings, ones that he takes up but then abandons, no one of them being able to claim the status of the final word. A bit like the lively portraits of Protagoras or Aristophanes that Plato presents are also literary creations, Ricœur's successive readings of Aristotle or Augustine, of Lévinas and Heidegger are both wonderfully faithful to them and reconstructions of different discourses presented in such a way that Ricœur can use two opposed theses powerful enough to resist one

9 In a course on *Being, Essence, and Substance in Plato and Aristotle*, Ricœur had taught at Strasbourg, he had said, «The problem of essence is identical with that of language, of naming […] The Platonic problem is a problem about grounds, about the critique of language». (Paul Ricœur, *Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote*, Editions du Seuil, Paris 2011).

10 «But nowadays the clever ones among us […] go straight from the one to the unlimited and omit the intermediates. It is these, however, that make all the difference as to whether we are engaged with each other in dialectical or only in eristic discourse» (Plato, *Philebus* 16e-17a).

11 P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, *op. cit.*, p.116.

another. I experienced this myself in finding myself opposed to Derrida on the course of pardoning at the end of *Memory, History, Forgetting*.

French Melancholy

But let me turn now to French thought and I hope you will permit me to propose one general overarching question : What can the thinkers I have referred to, who cover such a large spectrum of opinion, have in common, given so many different forms of skepticism? First of all, it is a certain distrust with regard to modernity. This observation was already made by Habermas against the French tradition, who for so long has been the champion of the ideals of the Enlightenment, of modernity, of universalism, and who has become more and more conservative. It is as if, having been for so long committed to openness, to emancipation and development, this tradition is on the way to becoming the sorcerer's apprentice that wants to break the spell that it itself has unleashed, but which has escaped its control.

A too quick caricature of this "French school" might see in it an almost melancholic thought : an anthropology of cultures that suspend time (Lévi-Strauss), an archeology of knowledge against the modern will to control (Foucault), a deconstructing of Western thought by *différance* (Derrida), a revealing of the post-modern condition (Lyotard), a phenomenology of embodied subjectivity (Henry) or of otherness directed against the development that holds Western thinking into its grip (Lévinas). In short, a France that resists globalization and no longer believes in progress. To be sure, this announced defeat of modernity can also be read and respected as a genuine thinking about decline.

In a seminal text from 1961, entitled *Planetary Civilization and National Culture*, Ricœur faced head on the question that haunted his generation. He begins from the paradox of a culture or civilization wherein we see unfolding at the same time the technical progress of modern, planetary civilization and an anthropological threat to the diversity of cultures, through a subtle destruction of what he speaks of as their "ethico-mythical core"[12]. He proposes a profound and quite original analysis of this, one close to his argument with Claude Lévi-Strauss to whom he is close here in the way he states the problem, even if he wants to take it in a quite different direction. For Ricœur, the problem is really that of a gnawing skepticism for which there are only "others." This threat, which he said at the time was more serious than that of atomic warfare, he identifies notably with the idea of tourism, as a figure of that perpetual displacement with no end in mind that is what human exchanges have become.

12 This composite concept strikes me as being quite original and I find it interesting that ever since 1961 Ricœur refused to separate ethics from myth, morality from stories, action from the plots within which it gets told.

> It is not easy to remain oneself and practice tolerance with regard to other civilizations. […] The discovery of the plurality of cultures is never an inoffensive exercise ; a disillusioned detachment as regards our own past, even resentment directed against ourselves that this exoticism may nourish reveals quite clearly the nature of the subtle danger that threatens us. At the moment when we discover that there are cultures and not just one culture, the moment when we admit the end of any sort of cultural monopoly, however illusory or real, we are threatened with destruction by our own discovery. Suddenly it becomes possible that there can only be others, that we ourselves are only one other among others. […] We can easily represent to ourselves a time that is close when any person having the needed money can endlessly change scenes and taste his death in terms of some interminable voyage without any goal. […] This would amount to a planetary skepticism, the triumph of absolute nihilism in the midst of our well-being. We need to admit that this peril is at least equal to and perhaps more probable than any atomic destruction.[13]

This will be his angle of attack. It is the question of skepticism with which this text ends. We can take skepticism to be a form of solipsism, an inability to get beyond oneself, and we have seen that this is what threatens phenomenology, up to and including its hyperbolic reversal in Lévinas. But we can also take it as the inability to have a self, when there are only selfless others. This is why Ricœur writes here, more or less against Lévi-Strauss and structuralist Pyrrhonism for which there is nothing outside of language : «in order to meet another, one must have a self»[14].

Ricœur does begin therefore from the assertion common to a generation of French thought, shaped by the war, by the destruction of Europe and by decolonization, that there is a plurality of civilizations in space and time, and that they are mortal. We find here the themes of Spengler's *Decline of the West* which provoked Wittgenstein and more recently Stanley Cavell[15]. His question is that of the conditions of possibility of an encounter between diverse cultures, an encounter that would not be mortal for all of them. It means breaking once and for all with the vertiginous idea of universal, total communication and with the idea of an absolute unity of humanity, but also with that of a total alterity among humanities that do not and cannot understand one another.

This is the point in this 1961 text where a skeptical questioning arises, no longer about any doubt about the possibility of understanding the other, of encountering him, of translating, but just the opposite : «So the question of confidence arises : what happens to my values when I understand those of other peoples?». The question of confidence is in fact the question of confidence in oneself, in one's own existence, one's own capacities to receive and to give. Ricœur goes on to say : «understanding is a formidable adventure

13 Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, pp. 330-331.
14 *Ibid*., p. 337.
15 Cfr. Stanley Cavell, *Décliner le déclin. Wittgenstein, philosophe de la culture*, dans *Qu'est ce que la philosophie américaine?*, Gallimard, Paris 2009.

where every cultural heritage risks sinking into a vague syncretism»[16]. So there is a condition governing the encounter between cultures :

> Only a living culture, one both faithful to its origins and creative when it comes to art, literature, philosophy, spirituality is capable of supporting an encounter with other cultures, not only of supporting it but of giving meaning to such an encounter. When an encounter is a confrontation of creative impulses, an enthusiastic confrontation, is itself creative. I believe that, from creation to creation, there can exist a kind of consonance, even in the absence of agreement. This is how I understand Spinoza's theorem that "the more we know singular things, the more we know God." It is when we have gotten to the depths of singularity that we feel it links up with all others, in a way that we cannot put into words, a way that we cannot inscribe in discourse.[17]

The task for coming generations therefore will be to get beyond the dogmatic clash of civilizations without sinking into an indifferent, skeptical relativism. This is why we are in a kind of intermediary moment, an interregnum, where we can no longer practice the dogmatism of one unique truth, and where we are not yet capable of conquering the skepticism we have fallen into. We are in a tunnel, at the twilight of dogmatism, but on the threshold that leads to genuine dialogues.

The Question of Credibility

It seems to me important to note that this same article ends on the question of skepticism, which seems to me to be one of the guiding threads of Ricœur's thought, up to his last great works on recognition and his book *Memory, History, Forgetting*. In reading this book, one may ask oneself retrospectively where Ricœur ever stopped rethinking today's skepticism, placing at the center of his philosophical work an examination at the level of contemporary uncertainties.

To him, our civilization seemed caught up in doubt, as if everything that had been taken for granted for a long time had become vain. This crisis of legitimation stems from the fact that we no longer recognize ourselves in the form of society we now live in. Modern people, Ricœur says, «have come to detest what they loved, without having found any credible alternative to the form of society that defines their identity»[18]. Mastering nature, growth, prosperity all come down to a kind of generalized instrumentalization, the crumbling of cultures, a loss of meaning, disaffection about both public and private life. Here skepticism at bottom touches not so much the claim to attain objectivity, to know the world and admit the unity of truth, as our faculty to accept our mutual or reciprocal duplicity, friendship or the duel of recognition. Such was the theme of Ricœur's last book.

16 P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, *op. cit*., p. 336.
17 *Ibid*., p. 172.
18 Paul Ricœur, *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 172.

A kind of general incredulity is spreading, which sooner or later touches everything : How are we to have any confidence in politics, justice, history, narrative, memory, traces of the past, promises, language? History seems to be a perpetual oscillation between excessive yet related forms of dogmatism and skepticism. To any excess of certainty and assurance corresponds an excess of uncertainty, a renouncing of knowing, a defiance and suspicion that gnaws away at everything. This question of credibility and incredulity was central for Ricœur, who wrote :

> What finally brings about the crisis in testimony is that its irruption clashes with the conquest made by Lorenzo Valla in *The Donation of Constantine*. The it was a matter of struggling against credulity and imposture, now it is one of struggling against incredulity and the will to forget.[19]

To escape this dichotomy, our job will be to not separate critical questioning which recognizes distances from the affirmation that makes us see things in a new way, one never seen before. This question of confidence is bound to the frightening but unavoidable possibility, not just of lies, but of an inability to bear witness, to testify, to make oneself heard. Here is a remarkable excerpt from *Memory, History, Forgetting* :

> What confidence in the word of others reinforces is not just the interdependence, but the shared common humanity of the members of a community. This needs to be said *in fine* to compensate for the excessive accent placed on the theme of difference in many contemporary theories of the social bond. Reciprocity corrects for the unsubstituability of actors. Reciprocal exchange consolidates the feeling of existing along with other humans —*inter hominess esse*, as Hannah Arendt likes to put it. This "betweenness" opens the field to *dissensus* as much as to *consensus*. And it is *dissensus* that the critique of potentially divergent testimonies will introduce on the pathway from testimony to the archive. To conclude, in the final analysis, the middle level of security of language of a society depends on the trustworthiness, hence on the biographical attestation, of each witness taken one by one. It is against this background of assumed confidence that tragically stands out the solitude of those "historical witnesses" whose extraordinary experience stymies the capacity for average, ordinary understanding. But there are also witnesses who never encounter an audience capable of listening to them or hearing what they have to say.[20]

We can see that rather than responding to this excess of incredulity with an excess of certitude that would be its reverse form, Ricœur digs beneath the surface of doubt itself and in this way radicalizes attestation, taking up in different ways what was said by Husserl and Wittgenstein. When Ricœur considers the hermeneutics of those he called, in a now well-known phrase,

19 Paul Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, translated by K. Blamey and D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004, p.176.
20 *Ibid*., p.166.

"masters of suspicion," he does so not in order to reject suspicion, but on the contrary in order to closely associate critique and conviction.

Attestation that has not encountered suspicion, affirmation that has not encountered critique, reconstruction that has not encountered deconstruction, agreement that has not encountered disagreement, would lack the *dissensus* that is the basic element of any testimony or attestation, and coextensive with it. There is no point of view that can set itself up as an absolute third person, above the problem : «The vow of impartiality must thus be considered in light of the impossibility of an absolute third party»[21]. Doubt therefore has to accompany any credible attestation to the very end, they are inseparable. It is the soul of Ricœur's "argumentative furor".

It is also to doubt that we own the critical turn in hermeneutics, starting from the point where our belonging to a world indicates a distance from other historical and linguistic worlds. Yet reciprocally, doubt is what forbids critique to claim a boundless freedom :

> It is perhaps impossible for an individual, and still more for a group, to thematize everything, to pose everything as an object of thought. This impossibility – to which I shall return at greater length in criticizing the idea of *total reflection* – makes ideology by nature an uncritical instance. It seems that the nontransparence of our cultural codes is a condition for the production of social messages[22].

In the details of his meticulous analyses of historical testimony, the refiguring function of narrative, and metaphorical reference, we constantly discover that approach which Jacques Bouveresse sees in Wittgenstein, which asks how both how to have confidence and how not to have it – confidence and doubt being so to speak intertwined with each other. It is as if we could not advance in terms of one without the other. A certain skepticism is unsurpassable, because the solution does not lie in some assured certitude, but in the confident acceptance of uncertain situations, of that uncanny strangeness of the everyday, in our astonishment that we should so often understand one another, without being obligated to do so but simply because we do trust in the capacity of ordinary actors, speakers, narrators.

21 *Ibid*., p.314.
22 P. Ricœur, *Science and Ideology*, in *From text to action*, *op.cit*., p.251.

Paul Ricœur nella sua casa a Murs Blancs, Chatênay-Malabry, in occasione della festa per la pubblicazione di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (settembre 2000).
Da sinistra: Jean Greish, Paul Ricœur, Frans Vansina © Catherine Goldenstein

FRANCESCO DE CAROLIS

(Napoli)

Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur

Per un'introduzione

Nel suo lungo percorso filosofico, Ricœur ha vissuto profondamente tutti gli sviluppi della filosofia attuale. Egli non ha cessato di interrogarsi sulla crisi della soggettività, ma ha anche ricordato le aporie di quegli orientamenti che non hanno concepito la critica della soggettività immediata come uno stimolo a pensare di più ed altrimenti la condizione umana.

Valorizzandone lo sfondo etico e universale, Ricœur ritiene che la filosofia riflessiva non può essere vista solo come un'applicazione o una derivazione del neo-kantismo. A suo avviso, occorre valorizzare la specificità di quest'orientamento, che annovera pensatori non inquadrabili solo negli schemi gnoseologici o idealistici che pure caratterizzano quel movimento.

Secondo Ricœur, attraverso la fenomenologia e le sfide dei maestri del sospetto viene a delinearsi una filosofia della riflessione che è chiamata a confrontarsi con le ardue questioni poste dalle scienze umane, dalla psicoanalisi, dalla linguistica, dalla narratologia e dalla traduttologia. Questo scenario inedito dell'analisi si comprende meglio quando si considera che la filosofia di Ricœur può essere concepita come un approfondimento del significato attuale del tema del Cogito cartesiano e quando si tiene presente che lo scenario di una filosofia della riflessione emerge maggiormente nell'ineludibile confronto con i più diversi indirizzi e orientamenti del pensiero contemporaneo.

Ricœur recupera l'eredità della filosofia riflessiva in termini non meramente settoriali. È costante il richiamo alle fonti di un pensiero che è stato spesso inteso in termini generici o nell'alveo di un orientamento che svaluta la concretezza del soggetto in vista dell'affermazione di una soggettività assoluta dai tratti spesso impersonali.

Il riferimento di Ricœur alla filosofia riflessiva francese vuole evidenziare la necessità di soffermarsi sempre più attentamente sull'atto fondamentale di appropriazione al quale siamo chiamati proprio quando diveniamo coscienti della nostra e altrui complessità. Infatti, non bisogna chiudere la

molteplicità delle ricerche in una categoria unica e totalizzante o sminuire la portata ontologica di una effettiva riflessione etica[1].

Il richiamo a un fondo comune e potente del nostro essere, benché scisso e problematico, ci riconduce alle questioni del nostro tempo e al carattere analogico e plurale di diversi apporti filosofici. Occorre aver presenti diverse immagini dell'uomo: se va detto che la questione del soggetto in Ricœur è animata anche dalle istanze fondamentali che muovono la filosofia riflessiva, bisogna ricordare, per evitare semplificati accostamenti e per garantire un'apertura creativa, che la riflessione ricœuriana parte «da una soggettività franta, contingente, carnale, plurale: è un soggetto creativo senza essere creatore; è un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinunzia ad ogni ambizione autofondativa»[2].

In questa prospettiva deve essere inteso il confronto di Ricœur con la filosofia riflessiva. Tale confronto ci pone sul versante di un'affermazione originaria, che è il filo conduttore di una vasta, complessa e significativa tradizione filosofica. La questione attraversa profondamente l'opera giovanile e quella matura di Ricœur. Essa emerge già nel 1956 a conclusione del volume *Histoire e verité* e si ripropone nelle opere successive attraverso approfondimenti che collegano le molte intuizioni e i diversi percorsi di questa filosofia variegata. In questa prospettiva la riconciliazione dell'uomo con se stesso è ripensata proprio nella sua problematicità, ma è anche riproposta in una prospettiva vivente, per la quale sussiste una profonda e inedita connessione tra la vita e l'agire consapevole.

Jean Nabert e la filosofia riflessiva

Un'analisi delle linee di fondo della filosofia riflessiva, così come Paul Ricœur l'ha intesa, deve passare attraverso l'opera di Jean Nabert (1881-1960). Egli ha dato un importante contribuito a ricostruire molti aspetti di un cammino che non ha solo tratti comuni, ma accoglie in sé anche aspetti differenti e peculiari. Andando anche oltre la ricostruzione che Nabert ha fatto della filosofia riflessiva nell'*Encyclopédie française* (1957), occorre illustrare un complesso cammino che non sottolinea solo il chiudersi di un'esperienza, ma la sua immutata vitalità in un panorama culturale diverso[3].

1 Paul Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Jannotta, Milano, Jaca Book, 1998, p. 116. Rilevare queste differenze risulta essenziale per garantire un effettivo passaggio dalla metafisica alla morale, la quale si attesta su tre problemi fondamentali: la stima per l'uomo capace, la promessa effettivamente mantenuta e l'equità.

2 Domenico Jervolino, *Ricœur. L'amore difficile*, Roma, Ed. Studium, 1995, pp. 26-27.

3 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 17 Novembre 1994, Commémoration du centenaire de la mort de Jules Lagneau. Exposés: Jean-Louis Poirier, *Jules Lagneau, Professeur, l'obscure clarté de la philosophie* ; Paul Ricœur, *Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau*; Discussion: Bernard Bourgeois, Robert Bourgne, 88 année, n. 4, Octobre-Décembre 1994.

Anche alla luce della lettura ricœuriana di Nabert, pensatore la cui riflessione può essere avvicinata alla filosofia di Fichte, si può dire che Nabert elabora una riflessione incentrata sul tema dell'etica come *sforzo d'essere*. In questa prospettiva, bisogna partire dall'affermazione assoluta, dal *sì* che originariamente ci costituisce. Nabert pone decisamente il problema della relazione tra *io assoluto* e *io finito*, poiché non siamo effettivamente quel che siamo assolutamente. Un'etica dello *sforzo d'essere* costituisce il tema di una riflessione che si incentra sulla questione della *riappropriazione di sé*. Essa sollecita la nostra libertà e chiama in causa la nostra iniziativa: proprio dove si intrecciano il piano assoluto e quello storico, l'assoluto trova espressione nel nostro sforzo personale. Questa tematica dello sforzo attivo attraversa tutta la riflessione di Nabert, nella quale si aggiunge la consapevolezza di quel problema del male che la filosofia ha cercato spesso di dissolvere mediante facili e sempre inefficaci spiegazioni. Il peculiare fichtismo di Nabert si lega alla concezione di un io che ritorna a sé stesso attraverso un mondo che ha senso nella sua autoposizione: la vita ha nel suo fondo il nostro sforzo di esistere. Tale tesi affermativa pone in gioco i segni del nostro esistere e l'atto che li rivitalizza e li riorienta intimamente. La riflessione mette in crisi ogni deduttivismo, ma valorizza le esigenze di fondo di una filosofia del desiderio d'essere. Se l'intenzionalità non può mai esaurire la trascendenza dell'oggetto e se il mondo-della-vita è spesso un paradiso perduto, dobbiamo trovare la problematicità dell'altro. È solo in questa prospettiva che diviene credibile un discorso sulla volontà liberata e sulla creazione del senso.

Secondo Ricœur, Nabert, svolgendo il tema della libertà, ha prospettato un'originale e appassionata *filosofia della testimonianza*, la quale esprime una visione inquieta del problema dell'identità umana. Non a caso, il tema della testimonianza in Nabert appare come l'espressione contingente e sofferta di un'esigenza di Assoluto che interroga sul *significato del nostro esistere*. Nabert ricorda che il male si aggiunge alle condizioni ingiustificabili con le quali l'uomo si confronta e le aggrava, ma sottolinea anche che il male non dissolve un fondo originario e vivo che va oltre noi stessi e può nuovamente esprimersi. Nabert ha avvertito il bisogno di ritrovare un "terzo linguaggio" che mediasse tra la forza e il senso, tra la motivazione e la libertà. La testimonianza si svela come l'espressione contingente e sofferta di un'esigenza vera e profonda:

> se dunque la scoperta e la coscienza della finitudine si fonda in definitiva su "un principio di sublimità che è nell'io, che è l'io", essa non si conclude, non termina, nell'affermazione dell'io puro come in "un'affermazione ultima", bensì nella scoperta, di un'idea del divino […]. Il principio della riflessione, l'atto della riflessione ci conduce all'idea di ciò che c'è di divino nel suo principio. Affermare il divino e confessare una finitudine invincibile è una sola e identica cosa: un solo ed identico atto è al fondo di quest'affermazione e di questa confessione[4].

4 Fabio Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1987, p. 495.

Il tema della ricerca di sé nella filosofia di Ravaisson

Già per Maine de Biran, la coscienza che si espande nel suo rapporto all'essere non cessa di allargarsi quanto più guadagna questa prospettiva. Secondo la dottrina biraniana, la partecipazione all'essere è soprattutto attività interiore. In questa prospettiva, è necessario confrontarsi con quella problematica verità che ci riporta all'ineludibile tensione verso l'essere. La questione può essere anche tematizzata così: l'uomo è semplice nella fonte della sua vitalità originaria e nell'immediatezza della consapevolezza del suo pensare, ma è anche duplice e problematico nella delineazione della sua umanità e dell'espressione e narrazione della propria identità.

A questo primo rilievo problematico, Ricœur aggiunge che Ravaisson, uno dei maggiori esponenti della filosofia riflessiva, sostenne un'interpretazione più complessa di Aristotele. Ravaisson si era riferito a una *seconda natura* o *natura naturata*, che era l'inverarsi attraverso la libertà di un'esigenza umana e cosmica. Se i termini *libertà* e *cosmo* ci riconducono a una superiore *natura naturante* e a un'inedita filosofia della vita, Ricœur nota che Ravaisson aveva messo in evidenza la molteplicità dei sensi del termine *essere* in Aristotele. Ravaisson aveva sostenuto la necessità di considerarli tutti senza privilegiare, come aveva fatto la tradizione speculativa più nota, quello dell'essere come vero o falso. Insomma, Ravaisson aveva riportato la riflessione critica alla ritematizzazione dei concetti di *atto e potenza* e alle principali questioni che rendono credibile la problematica etica anche nel contesto attuale[5].

Per Ricœur, consapevole delle profonde modificazioni del nostro clima culturale, appare possibile riferirsi alla filosofia riflessiva come ad una considerazione senza semplificazioni sulla nostra libertà:

> a questo proposito, una rilettura dell'articolo di Ravaisson, intitolato precisamente *Métaphysique et morale*, che può essere letto all'inizio del primo fascicolo della rivista, è molto illuminante. Rifacendosi alle analisi del suo considerevole lavoro dedicato a *La métaphysique d'Aristote*, Ravaisson apre la sua meditazione con un richiamo alla polisemia del verbo essere, quale viene proposta da Aristotele in *Metafisica* E2. Che fra le molteplici accezioni dell'essere, Ravaisson abbia scelto la coppia dell'"attuale" e del "potenziale" per il passaggio dalla metafisica alla morale, non è cosa indifferente. Egli si distingueva, così, da Bolzano, il quale, nel confronto con la medesima problematica che d'altronde egli stesso aveva riportato *in auge*, privilegiava la sequenza categoriale aperta dalla *ousìa*, ma anche, bisogna dirlo in via di anticipazione, da Heidegger, che accorderà il primato dell'essere come vero e falso. "Cos'è, dunque, essere propriamente parlando, domanda Ravaisson? È, risponde Aristotele, agire. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, dirà un

5 Riferendosi alla filosofia in Francia nel secolo XIX, Ravaisson ribadiva la peculiarità di una filosofia della libertà rispetto a prevalenti filosofie della necessità. Cfr. Jean-G.-Félix Ravaisson, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. Rapport sur le prix Victor Cousin*, Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française, Fayard, Tours 1984, pp. 320, 350.

altro dopo di lui. L'azione è il bene, poiché è il fine di tutto. È anche ciò che precede tutto. E l'azione è l'anima. Come pure, l'anima è la vera, la sola sostanza. Il corpo è il virtuale, l'anima è l'atto che ne è il fine e il fine è anche il principio". Su questa è agevole la transizione dalla metafisica alla morale[6].

Jules Lagneau e il problema della filosofia riflessiva

A dare ulteriore spessore al confronto in oggetto, possiamo ricordare anche alcune profonde analisi di Ricœur su un altro pensatore appartenente alla filosofia riflessiva, Jules Lagneau. Si tratta di un autore, tormentato e talora oscuro, analizzato da Ricœur fin dagli anni della sua tesi universitaria su Lachelier e Lagneau.

La filosofia di Lagneau, maestro di Alain, appare a Ricœur un generoso e appassionato tentativo di ricongiungere più strettamente dimensioni che spesso distinguiamo eccessivamente e consideriamo al di fuori di una prospettiva etica integrale.

Ricœur sottolinea alcuni aspetti salienti dell'apporto di Lagneau alla filosofia riflessiva e all'impostazione della problematica della ricerca di sé. Anzitutto, egli rifiutò precipuamente di considerare la filosofia come l'elaborazione di un sistema di regole rigide. A suo avviso, come emerge dalle stesse testimonianze dei suoi allievi liceali, essa doveva essere irrinunciabilmente considerata *atto vivente*. Nel pensiero, l'esigenza di dare senso più profondo al nostro esistere si espresse nella ricerca di una prospettiva riflessiva più radicale sul senso dell'uomo. Infatti, la vita vera e piena non poteva stare nelle cose, ma nell'universale missione umana, per la quale perdersi è anche un trovarsi.

In tutta la sua breve esistenza, Lagneau si dedicò prevalentemente all'insegnamento e pubblicò poco. Molto di quanto ci resta di lui consiste in trascrizioni provenienti da appunti e da annotazioni di discepoli, che rimasero sempre memori dell'originale e profondo insegnamento di quel Maestro d'eccezione. Infatti, Lagneau ebbe la rara capacità di formare alla critica i giovani e diede loro non il senso di una filosofia, ma quello del filosofare e del ricercare[7].

In Lagneau, si ritrovavano le radici di una filosofia eticamente fondata, per la quale è centrale ritrovare se stessi attraverso il giudizio sulle cose e sull'esperienza. Una riconsiderazione della riflessione di Lagneau non può essere staccata dalla critica di un radicato orientamento gnoseologico della filosofia moderna e da una più decisa ripresa del motivo etico.

6 Paul Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, *op. cit.*, pp. 102-103. Ricœur non può sottoscrivere la "via breve" di Ravaisson, ma ne coglie la forza.

7 Cfr. Jules Lagneau, *Écrits. Réunis par les soins de ses disciples*, Paris, Éditions du Sandre, 2007. Per le riflessioni di Ricœur su Jules Lagneau, cfr. l'intervento di Ricœur in *Bulletin de la Société Française de philosophie*, *Commémoration du Centenaire de la mort de Jules Lagneau*, Séance du 17 Novembre 1994, 88 Année, n.4, Octobre-Décembre 1994, p.120 e ss.

In questo aspetto etico del pensiero di Lagneau si trova qualcosa di più profondo del suo idealismo o di ogni costruzione astratta.

Lagneau dimostrava che la filosofia dell'interiorità non si sostituisce alla vita e all'esperienza morale. Per Lagneau, l'interiorità non è un altro modo per dire l'esteriorità e il dato, il fatto o la situazione. Infatti, in questa filosofia, la situazione è sempre una situazione soggettiva, un dato per una riflessione ulteriore e libera, una domanda che richiede uno sforzo e una sintesi.

A tutte le filosofie che esitano tra l'umano e il divino, Lagneau ha mostrato una via personale e ardua. Secondo Lagneau, la testimonianza e l'amore trascendono la distanza tra l'umano e il divino che il dubbio ingenera e che ci distoglie da un impegno vero di vita. In Lagneau, si delinea, ben prima della scelta idealista, quel circolo, incomprensibile per un pensiero astratto, tra porre ed essere posti per il quale il senso della vita si manifesta nel suo aprirci all'Universo. Vi è un *me* che sono *io* ed è più di *me*. In altri termini, l'essere non mi è mai estraneo ed io non sono mai estraneo all'essere: il puro fenomenismo non può appagare l'uomo e non è adeguato ad esprimere l'aspetto divino della vita. Secondo Lagneau, la filosofia è il suo stesso sviluppo e non si può distinguere dal suo insegnamento vivo e critico. Essa non è chiamata a chiarire idee chiuse in sé, ma tende a impostare il problema della ricomposizione dei tratti diversi dell'esperienza umana. La filosofia richiede una consapevolezza più elevata e un'azione morale più decisa e personale.

Le filosofie della pura necessità possono appagare una riflessione, come quella di Lagneau, per la quale non occorre solo asserire la necessità come un dato, ma riconoscerla come un'esigenza umana fondamentale. Per Lagneau, ogni asettica contrapposizione tra teoresi e prassi risultava discutibile e inappagante. Anche l'idea di un'eventuale conquista definitiva della certezza non poteva essere davvero legittimata: la certezza interiore doveva continuamente conquistare l'indipendenza rispetto alle stesse certezze del passato e alle precedenti acquisizioni.

In Lagneau, l'idea della perfezione e quella del valore convergono nel tema della libertà produttiva: il problema della realtà è nel cuore del problema del valore. Nello stesso *sé* disperso e riguadagnato, di cui parla anche Spinoza nella V parte della sua *Etica*, si delinea adeguatamente il problema della filosofia della riflessione.

La filosofia del riconoscimento e la filosofia della riflessione

Non occorre solo distinguere tra una filosofia del concetto e una filosofia del giudizio, ma bisogna leggere le tracce che il giudizio lascia nelle relazioni che sono costruite da una logica vivente: il culmine del problema logico deve essere ricondotto all'attività interiore e al problema della libertà. Esso postula un ritorno a sé stessi, il riconoscimento del rapporto che sussiste tra noi, i nostri pensieri e la nostra vita. Bisogna riguadagnare una più intima connessione tra l'affermazione di sé e l'appercezione. Infatti, la soggettività umana non è solo l'io che unifica il molteplice dell'esperienza attraverso le

categorie: il problema della teoresi non assorbe in sé tutta la problematica di una vita davvero consapevole.

Dunque, sarebbe riduttivo chiudersi in una teoria della conoscenza divenuta astratta o nella presupposizione di una verità disincarnata. Anzi, bisogna prospettare sempre più una filosofia del riconoscimento e della reciprocità. Occorre conferire un dinamismo nuovo a cose alle quali una verità ferma e tutta concatenata non potrebbe dare un significato. L'attenzione ai simboli comporta una verità più profonda che deve divenire nostra e che tuttavia non ci appartiene mai definitivamente. L'incontro di due dimensioni dell'universo del senso, *me* e l'*altro*, dona un universo possibile e induce a riflettere su quella poetica dell'uomo liberato alla quale un'antropologia filosofica credibile non può rinunciare.

Ricœur si ricollega a Cartesio, ma sottolinea anche la necessità di una riflessione sul riconoscimento che sia più complessa e più attenta al tema dell'alterità. In quest'orientamento, vi è anche una distanza e un approfondimento rispetto alla teoria del riconoscimento che può essere ritrovata in molti autori della filosofia riflessiva.

In tale distanza, vi è anche una vicinanza. Si delinea il movimento specifico di una filosofia che intende portare la problematica del riconoscimento da uno stato di episodicità a quello di un'analisi regolata e polisemica. Appare, allora, il contrasto che ogni coscienza di sé deve assumere per ritrovare e ritrovarsi, riconoscere ed essere riconosciuta. Ricœur evidenzia come l'idea di circolarità non possa essere identificata con quella di sistema. Alla non condivisione dello spirito di sistema corrisponde la ricerca di più credibili prospettive per il pensiero attuale. Questa mediazione interroga in modo privilegiato l'uomo. Lo scorgiamo nell'originaria capacità di interrogarci sulla nostra vita: in questo sforzo che pone l'uomo in una dimensione senza ripari, emerge credibilmente qualcosa che ci riporta al tema nabertiano della testimonianza, al tema dell'incontro dell'umano e del divino nel profondo dell'esperienza morale e del nostro impegno umano. Occorre risalire alle fonti del nostro essere attraverso la costruzione di sé e la potenza nascosta dell'amore. In ciò non si scorge solo un estremo volontarismo, ma una logica della vita morale, per la quale ci ritroviamo solo nel superamento di noi stessi. Il ritorno a noi stessi non è un tema retorico, un pretesto per illuderci. Il nostro umile impegno a ritrovare noi stessi è la credibile riproposizione di un percorso che cerca il senso autentico di un giudizio sul mondo e sulla vita.

Si può collegare l'indagine di Ricœur sulla filosofia riflessiva a una teoria del riconoscimento e alla ricerca di un equilibrio più alto tra il riconoscere e l'essere riconosciuti, ma deve essere anche detto che tale ricerca antropologica deve far emergere una sfida ardua e complessa.

Per una conclusione

Ricœur ha fatto emergere la complessità e la problematicità di tre pensatori non sempre compresi sino in fondo nelle tensioni che hanno animato la loro ricerca di un soggetto capace di esprimere attivamente il senso umano

della vita. Il peculiare confronto di Ricœur con la filosofia riflessiva, si delinea come riconsiderazione delle questioni di fondo della stessa filosofia riflessiva nel suo complesso e nei suoi esiti. Proprio tenendo insieme i due termini su enunciati, ossia la dimensione della complessità e quella della tensione verso qualcosa di arduo e tuttavia profondamente umano, acquista senso un'indagine sul significato del nostro vivere concreto.

L'indagine riflessiva può essere intesa come riflessione sulle molteplici dimensioni del nostro esistere. Essa è anche un'indagine sul bisogno di giustizia, di reciprocità e di comprensione attiva e di ricordo partecipe che ci costituiscono. Tali prospettive di interrogazione non solo non ci allontanano da noi stessi e dall'interrogazione sulla nostra identità, ma costituiscono un'apertura inedita alla dimensione dell'intersoggettività.

In Ricœur troviamo il bisogno di seguire la vicenda umana sin nelle dimensioni più oscure del dolore e della sofferenza, là dove lo scacco di ogni facile riflessione intellettualistica e di ogni indebita giustificazione può anche esprimere la necessità di non arrendersi ad un silenzio passivo e rinunciatario. Sottolineando una ripresa della filosofia dello sforzo di essere e della difficile riflessione su di sé, siamo rimandati alla centralità dell'interrogazione etica.

JEAN-PHILIPPE PIERRON

(Lyon)

La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures

Paul Ricœur (1913-2005), philosophe français de confession protestante. Présenter l'œuvre de Paul Ricœur, à la façon d'une brève notice biographique, laisse sur sa faim mais ouvre, à qui veut lire, sur trois questions. Tout d'abord, comment en tant que philosophe reprend-il et thématise-t-il les relations du philosopher et du croire, donnant une tonalité propre au vieux thème anselmien de l'intelligence de la foi, du *Fides quaerens intellectum*, c'est-à-dire reconfigure-t-il cette longue séquence historique qui a marqué notre Occident, dans un débat relatif aux preuves de l'existence de Dieu et aux raisons de croire ?[1] Ensuite, comment son protestantisme et sa confession de réformé ont-il repris et travaillé l'héritage luthérien et l'invitation au *sola scriptura* dans le cadre d'une herméneutique philosophique qui a donné une ampleur, – peut-être jusqu'à l'excès ? –, au paradigme du texte, au monde à lire comme un Livre, privilégiant pour cette raison le discours exégétique sur le discours théologique ?[2] Enfin, Paul Ricœur né en 1913, évolua dans un contexte français marqué par les lois de séparation des Eglises et de l'Etat (1905)[3], qui connut un moment de laïcité combattante anticléricale sinon anti-

1 Voir Paul Ricœur, *Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques* (1990), repris dans Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, pp. 327-351. La singularité de cette lecture est de montrer comment le texte d'Anselme est d'abord celui d'un homme, d'un moine, inscrit dans une communauté, dont la foi, en quête d'intelligence éprouve le besoin de se déployer en se confrontant à des interprétants dont le souci de la preuve théâtralise au plus point l'attente. C'est la dialectique du désir de Dieu et du déchiffrage de ce que «Dieu» veut dire qui rend compte alors du geste anselmien.

2 Voir Paul Ricœur, *La philosophie et la spécificité du langage religieux* dans « Revue d'histoire et de philosophie religieuse », 55, 1975/1. Voir également Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.

3 Rappelons que la loi du 1905 relative à la séparation des Eglises et de l'Etat garantissait trois points majeurs : une neutralité de l'Etat en matière religieuse traduite particulièrement dans les services publics (Ecole, Hôpital, Université, etc.) ; l'égalité des cultes et la liberté religieuse ; et la reconnaissance, au nom de la tolérance propre à l'Etat-Nation, du pluralisme dans le refus du communautarisme.

religieuse, avant d'inventer un espace commun relativement pacifié quant aux relations du politique et des religions. Dans quelle mesure alors son geste philosophique est-il resté indépendant ou porte-t-il la marque du geste d'un universitaire français inscrit dans l'Université publique française travaillée par la laïcité ? Est-il possible de faire l'hypothèse, à partir du geste même qu'initie Ricœur, que la laïcité travaille à élaborer un espace-temps de la transmission servant à l'élaboration d'une herméneutique de soi et des cultures, inaugurant une dialectique vivante entre le pôle de la conviction et celui de la critique, dont l'œuvre du philosophe serait un témoignage exemplaire[4] ? C'est à cette troisième question que nous nous attacherons ici. Nous essaierons de montrer que les concepts de défi, de convictions biens pesées, de traditions, mais aussi l'idée d'une herméneutique qui donne au détour par les médiations longues une ampleur sans précédent, répondent au souci de trouver une juste place au croire dans le cadre d'une société sécularisée. Plus précisément, la laïcité serait à la fois dans l'œuvre du philosophe un principe méthodique et déontologique encourageant une ascèse du concept, un *ascétisme de l'argument*[5] ne lâchant pas la rampe des raisons et de l'objectivité ; une posture éthique construisant une herméneutique de soi que l'on pourrait appeler une pudeur laïque ; et la manifestation d'un âge herméneutique des relations de la raison et du croire que son herméneutique des cultures tente de penser dans la coexistence des religions et du politique.

1. *La Laïcité : discours de la méthode et déontologie philosophique*

Une remarque préalable concernant les relations de Ricœur à la laïcité, portera sur sa façon de concevoir son travail de philosophe. Sa tâche de philosophe est marquée par une intériorisation de la laïcité, produisant l'herméneutique d'un soi qui apprend à se comprendre comme philosophe et chrétien dans la société sécularisée qui est la sienne. Il s'ensuit que Ricœur ne se définira pas comme un philosophe chrétien mais plutôt comme un philosophe marqué par une ambiance chrétienne, tout comme on ne pourra dire que la musique de Jean-Sébastien Bach n'est pas une musique chrétienne, mais marquée par une tonalité biblique. « La philosophie reste donc libre dans la mesure même où aucune philosophie ne pourra jamais se dire chrétienne. Il n'y a pas d'orthodoxie en philosophie »[6]. Toutefois, pour penser les relations du philosopher et du croire, Ricœur, plutôt que de convoquer le concept kantien de limites lequel pensera « la religion dans les limites de la simple raison », lui préférera le concept plus mobile de frontière. Une mentalité frontalière est attentive aux points de passage entre philosophie et religion, pensant les relations sans céder aux confusions ; se méfiant des synthèses trop rapides, valorisant pour cela la controverse

4 Voir Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Calman-Lévy, Paris 1995.

5 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 37.

6 Paul Ricœur, *La condition du philosophe chrétien* (1948), repris dans P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, *op. cit.*, p. 240.

entre la philosophie et la non-philosophie. C'est ce à quoi fait justice la publication du volume de *Lectures 3* précisément intitulé *Aux frontières de la philosophie*[7].

Ricœur n'a cessé de s'insurger quant à l'idée d'une impossibilité pour le philosophe d'être croyant, et ici plus particulièrement chrétien, tout en s'élevant dans le même temps, et avec autant de véhémence, contre l'idée que sa philosophie serait une philosophe chrétienne, lui préférant pour cela celle de « philosophie sans absolu »[8]. Il se lève alors, disant par exemple à propos de la question de la révélation : «Je l'ai reçue […] comme un défi qu'il fallait relever, sous peine de faire défaut à cette vertu de *Redlichkeit*, d'honnêteté intellectuelle, que Nietzsche déniait aux chrétiens»[9]. Cette honnêteté intellectuelle qui relève les défis qui s'offrent à elle, caractérise bien la posture de Ricœur et rend compte d'un style philosophique que d'aucun trouveront laborieux mais qui relève d'un a priori favorable à la proposition d'autrui : faire droit aux arguments des adversaires, les invitant largement à sa table. Aussi n'a-t-il pas craint de se mettre à l'école des herméneutiques du soupçon – Marx et la « religion opium du peuple », Freud et la « religion comprise comme grande névrose de l'humanité » et Nietzsche l'iconoclaste de la « religion idole ou illusion » – ou du structuralisme désespéré de Lévi-Strauss. Penser le croire, la foi et la révélation supposera d'avoir fait le détour par le défi que lui lance la critique, passant sous les fourches caudines du soupçon, et non en l'ignorant. Sur ce point, rien n'est donc plus injuste que ce mot qu'aurait prononcé Jean-Paul Sartre à propos de Ricœur : « qu'est-ce que ce *curé* qui s'occupe de phénoménologie ? »

La manière propre qu'a eu Ricœur d'investir en philosophe le débat qui opposa la raison et la foi sera donc de prendre une triple distance. Distance avec la tradition scholastique qui a pu faire de la philosophie une servante de la théologie, s'attachant à rester, quant à lui, philosophe jusqu'au bout. Il maintiendra l'autonomie de la réflexion philosophique en valorisant pour cela la lecture des exégètes, plutôt que la compagnie des théologiens. Distance avec un spiritualisme désincarné qui penserait la foi comme non inculturée, non configurée par l'épaisse médiation des récits, des symboles et des rites qui font du religieux une religion, doutant que de ce spirituel sans la religion on puisse dire grand-chose. A l'immédiatisme de l'effusion il opposera la médiation des langues, des symboles et des traditions. Distance aussi avec la manière de traiter le problème hérité des Lumières qui opposait la clarté transparente et libératrice de la raison, à l'obscurité, sinon l'obscurantisme et

7 P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, *op. cit.*. Voir la note éditoriale d'Olivier Mongin pour une mise au point relative aux relations de Ricœur et du christianisme et sur la réception de son œuvre en France (pp. 8-11).

8 Paul Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle,* Editions Esprit, Paris 1995, p. 26 : «Mon souci jamais atténué, de ne pas mêler les genres m'a plutôt rapproché de la conception d'une philosophie sans absolu, que je voyais défendue par mon regretté ami Pierre Thévenaz, lequel la tenait pour l'expression typique d'une philosophie protestante».

9 Paul Ricœur, *Herméneutique de l'idée de Révélation* (1977), repris dans Paul Ricœur, *Ecrits et conférences 2. Herméneutique,* Seuil, Paris 2010, pp. 197-198.

l'autoritarisme de la foi, montrant selon sa méthode singulière qui privilégie la dialectique au dilemme, qu'il y a des raisons dans le pôle convictionnel, et qu'il y a des convictions dans le pôle rationnel.

Mais si les relations entre la raison et la foi, la critique et la conviction sont omniprésentes dans le travail du philosophe, elles ne font pas l'objet d'une thématisation pour elle-même à la manière de ce que pourrait être une philosophie de la sécularisation, ou de ce qu'a pu faire Ricœur avec des concepts comme ceux d'ipséité ou d'identité narrative. Ce sera donc indirectement que ces concepts font connaître sa conception de la laïcité, laquelle n'est pas prise en compte frontalement dans les grandes œuvres de la maturité alors qu'on en perçoit pourtant les effets, que ce soit dans *Temps et Récit* ou *Soi-même comme un autre*. La laïcité n'apparaît donc pas tant comme un concept central qu'un attendu de méthode, travaillant à configurer le cœur de sa philosophie. Elle définit un plan d'intelligibilité spécifique, une philosophie *selon* la laïcité, tout comme Ricœur avait pu intituler un texte *La liberté* selon *l'espérance*[10]. Ce plan d'intelligibilité investit une région frontière qui tente une voie tierce entre deux perspectives jugées trop courtes : *entre* scepticisme et dogmatisme, *entre* philosophie triomphale de l'histoire et abandon à l'absurde, *entre* crypto-théologie et crypto-philosophie[11].

Philosopher selon la laïcité sera donc à la fois expliciter une conception du philosopher, mais également préciser le type d'articulation établi entre travail proprement philosophique et références à ses sources religieuses, à savoir

> la mise entre parenthèses, consciente et résolue, des convictions qui me rattachent à la foi biblique. Je ne prétends pas qu'au niveau profond des motivations ces convictions soient restées sans effet sur l'intérêt que je porte à tel ou tel problème, voire même à l'ensemble de la problématique du soi. Mais je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des arguments qui n'engagent pas la position du lecteur, que celle-ci soit de rejet, d'acceptation ou de mise en suspens à l'égard de la foi biblique[12].

Dire du « philosopher selon la laïcité » qu'il est une méthode invitant à des exercices de soi, voire une herméneutique de soi, c'est reconnaître combien l'identité personnelle est mise en travail par un souci de l'objectivité et une patience du concept. Ces derniers, sans anéantir les motivations personnelles, les épurent pour atteindre le point universel où, devenues et formulées en tant que raisons ou arguments, elles acquièrent une facette universalisable et échangeable[13]. La citation qui précède manifeste combien en laïcité est engagée,

10 Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, pp. 395-396.
11 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 37.
12 *Ibid*. p. 36. L'auteur souligne.
13 On pourrait ici comparer la posture qu'a choisi Paul Ricœur et celle de Gianni Vattimo, ce penseur de la sécularisation, sur la manière d'aborder les relations du philosophe et du croyant en la même personne. Ricœur est le penseur du témoignage et de l'attestation qui refuse d'être lui-même un témoin de la foi comme philosophe, là où Vattimo, opte pour faire de son travail un témoignage. Vattimo

pour les identités personnelles, une herméneutique de soi invitant, et à quitter le splendide isolement de la posture individuelle et intime de la motivation ou de la conviction, et à dépasser le repli et/ou la revendication communautaire d'une appartenance à une même foi ou une même Eglise. Entre le moi (*idem*) et le nous, se conquiert un soi (*ipse*) qui porte en lui une dimension d'appel à l'universel des arguments partageables. On osera dire alors que le « philosopher selon la laïcité » est ce qui relie subtilement l'un à l'autre le trajet philosophique et la trajectoire existentielle du philosophe. Il a signé la façon ricœurienne de formuler le « Me voici » biblique ou le « *Hier stehe ich* » reçu de Luther dans le *hic et nunc* d'une France sécularisée au sein de laquelle, ce n'est précisément pas un hasard, le protestantisme a joué un rôle majeur[14].

Sans doute est-ce avec les choix qui ont présidé à la publication des *Soi-même comme un autre,* et dont Ricœur s'explique, qu'est rendue manifeste de la façon la plus spectaculaire cette herméneutique de soi philosophant en régime de sécularisation. Alors que cet ouvrage est la résultante de conférences prononcées à Edimbourg en 1986 dans le cadre des Gifford Lectures, c'est-à-dire une chaire consacrée à la philosophie de la religion, il explique, dans la préface[15], le choix de ne pas publier dans l'édition française les deux dernières conférences portant sur « la nomination de Dieu » et sur le « soi mandaté dans les récits de vocation ». Comment ne pas penser que ce choix s'explique également par le souci de prendre en compte la condition de réception d'un tel travail dans le contexte de la laïcité française, cherchant à aller le plus loin qu'il est possible sur le plan critique ? Plus, l'ouvrage s'achève sur l'affirmation d'une impossibilité pour le philosophe, s'il veut rester philosophe, de dire ce qu'il en est de l'autre qu'il vise ultimement. «Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête»[16]. Une lecture hâtive pourrait conclure de cette solution maintenant ouvert l'équivoque, soit à la duperie, soit à l'échec. Mais ce ne serait ni percevoir la pudeur laïque qui l'habite du point de vue existentiel, ni la rigueur méthodique qui ne cède pas aux concessions rapides qui l'anime[17]. En effet, il s'agit là d'une équivocité conquise et permise, non d'une équivocité de faiblesse ou de paresse, la première étant la seule équivocité qu'autorise la déontologie du philosopher. L'herméneutique de Ricœur, en allant jusqu'à cette frontière de l'attestation de l'autre, maintient en

donne de penser l'écart entre sa démarche d'écriture en première personne et le « je » qui ambitionne d'être un nous propre au philosopher selon la laïcité de Ricœur. Gianni Vattimo, *Espérer croire,* trad. de l'italien *Credere di credere* Jacques Rolland, Seuil, Paris 1998, p.108.

14 Voir par exemple les travaux du sociologue Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, Paris 1990; ou ceux de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

15 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit*., pp. 35-38.

16 *Ibid*., p. 409.

17 A Christian Bouchindhomme Ricœur répondra ainsi vivement : « [Celui-ci] cherche en vain dans mes travaux l'ontologie capable de garantir la vérité du sens et suggère que la foi dans le Dieu de La Bible, lui-même logos, constitue tout au long de mon œuvre le substitut non dit de cette ontologie introuvable » : Paul Ricœur, *Réponses à mes critiques*, dans Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (eds.), « *Temps et récit » de Paul Ricœur en débat,* Cerf, Paris 1990, p. 211.

herméneute une équivocité de deuxième rang. Celle-ci fait droit à l'existence d'un territoire du sens dont il cartographie la présence mais sur la nature duquel il ne peut ultimement, en philosophe, se prononcer. Le savoir géographique de la carte n'est pas l'expérience existentielle du territoire. Cette désignation d'une terre promise, jamais conquise, d'une frontière entre le logos et de la religion, fera toute la singularité de la manière qu'aura Ricœur de traiter de l'herméneutique des identités personnelles et collectives, dans les relations entre cultures et religions.

2. *Une interprétation herméneutique de la laïcité*

Le siècle de Paul Ricœur (1913-2005) est le siècle d'un déploiement herméneutique de la laïcité (1905-2005) qui a connu différentes configurations et refigurations, recherchant aujourd'hui un « nouveau pacte laïque » dirait Jean Baubérot[18], ou formulant de « nouvelles frontières »[19]. En effet, la laïcité peut être pensée dans la perspective d'une herméneutique des identités et selon un modèle narratif. Dire cela revient à dire que le projet éthico-politique qui anime la laïcité, sous-tendu lui-même par une réflexion épistémologique sur le statut des sciences humaines et religieuses, est habité par une tension. Il est porté d'une part par une orientation générale – viser en imagination l'invention d'une forme tolérante de compréhension mutuelle des convictions –, et d'autre part il reconnaît ne pas pouvoir faire l'économie des médiations culturelles et des traditions au sein de la communauté historique dans laquelle il se déploie et se figure. C'est ce que suggère, par exemple, l'idée d'une laïcité à la française, distincte de la solution mexicaine, belge ou turque. Il faut en conclure alors qu'à une idéalisation anhistorique de la laïcité qui ferait d'elle la manifestation *a perennis* d'une raison émancipatrice et autonome –, il convient d'adjoindre une approche herméneutique et narrative qui consiste à reconnaître qu'il y a une histoire de la sécularisation et de la laïcisation dépendante d'une « suite de générations »[20], sinon des âges de la laïcité. Dire cela c'est dire alors qu'il est possible de faire se rencontrer une herméneutique critique des traditions qui aille dans le sens d'un maintien du souci de l'idéal d'émancipation hérité

18 J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, *op. cit*.

19 Pierre de Charentenay, dans *Les nouvelles frontières de la laïcité*, Desclée De Brouwer, Paris 2010, montre ainsi que l'histoire de la laïcité révèle quatre types de laïcité. Une *laïcité de séparation* non anticléricale ouverte au spirituel ; une *laïcité de rejet* voulant déraciner toute référence ou fondement d'origine chrétienne à la société ; une *laïcité de reconnaissance* visant l'unité consensuelle, et enfin, mais sur un autre mode que sur le mode concordataire qui avait pu parler d'une utilité sociale de la religion, une *laïcité de coopération* où les religions peuvent jouer un rôle et contribuer au vivre-ensemble.

20 Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le Temps Raconté*, Seuil, Paris1985, p. 202 : « la spécificité du concept de "suite" de générations […] un "enchainement" issu de l'entrecroisement entre la transmission de l'acquis et l'ouverture de nouvelles possibilités ».

des Lumières (cf. Habermas), et une herméneutique romantique valorisant les précompréhensions du passé (cf. Gadamer) au risque du manque de distance.

Envisagée ainsi, la laïcité travaillée par le temps est l'histoire d'un irremplaçable travail de la mimésis à l'œuvre au cœur de la trajectoire des cultures. Il manifesterait autant d'entreprises de configurations et refigurations par lesquelles une communauté historique apprend à comprendre la place et la part que les religions peuvent prendre dans l'espace public et la société civile. Il révèlerait comment elle travaille à laïciser l'élément religieux qui la travaille dans un probable et inlassable combat, faisant dire à Ricœur qu'il n'y a probablement pas de laïcité sans laïcisation. Cela donne à regarder autrement le final du *Contrat Social* de Rousseau qui s'achève sur une religion civile ; la dimension de sacré qui habite le politique, qu'il se tourne du côté des droits de l'homme ou aujourd'hui qu'il soit tenté par une « sacralisation » de la nature. Ainsi la laïcité de transition de Jules Ferry valorisant la « morale de nos pères » enseignée à l'école publique laïque, ne sera pas la laïcité de combat ou le laïcisme du Petit Père Combe, ni la laïcité d'accompagnement qui travaille aujourd'hui à la « reconnaissance » d'un Islam de France.

Une telle « lecture » du parcours de la laïcité compris comme un parcours de la reconnaissance mutuelle entre Eglises et Etat suppose la prise en compte d'une herméneutique des traditions et des cultures. C'est une approche moins idéologique et plus historique qu'initie Ricœur. Celle-ci rendra compte du fait qu'il emprunte ses éléments d'analyses au temps long de l'histoire. On pense par exemple à sa référence, pour aborder ces questions, à l'Edit de Nantes (1598) comme cette figure possible de l'oubli commandé des méfaits commis lors des guerres de religions, en vue de la concorde civile[21], ou à la paix d'Ausbourg en 1648[22]. Ce temps long, dans la

21 A propos de l'Edit de Nantes promulgué par Henri IV, Ricœur fait le commentaire suivant : «La nouveauté est […] du côté de l'instance qui interdit et de sa motivation : c'est le roi de France qui intervient dans une controverse religieuse et une guerre civile entre confessions chrétiennes, en un temps où les controversistes ont été incapables de faire prévaloir l'esprit de concorde sur les querelles confessionnelles. L'homme d'Etat prend ici l'avantage sur les théologiens, au nom d'une prérogative sans doute héritée du droit régalien de clémence, mais au nom d'une conception du politique marquée elle-même au coin du théologique, comme il est affirmé avec force dans le Préambule : c'est un roi très chrétien qui se propose non de refonder la religion, mais de fonder la chose publique sur une base religieuse assainie. En ce sens, on doit moins parler d'anticipation de la morale et de la politique de tolérance que d'un "rêve brisé de la Renaissance", celui de Michel de l'Hospital en particulier» dans Paul Riceur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris 2000, pp. 587-588. Ce propos qui interdit une lecture trop linéaire de l'histoire consistant à voir dans ce monde renaissant comme la préhistoire de la laïcité repense le souci de la concorde civile et de tolérance dans les rapports religions/politique qui caractérise la laïcité à partir d'une réflexion plus vaste sur l'articulation entre reconnaissance herméneutique des traditions (religieuses ici) et critique des idéologies, sur fond par conséquent d'une conscience historique critique.

22 « C'est là que, pour la première fois, a été défini un Etat fédéral – encore faible,

perspective d'une herméneutique des traditions et des cultures est considéré comme le réservoir de possibles pratiques déjà éprouvés. S'y sont déployées des potentialités ; une inventivité pratique concernant la mise en place d'institutions s'y est exercée. S'y sont manifestées également des promesses non tenues qui peuvent donner à imaginer plus ou autrement l'aujourd'hui si on les revisite.

Entre la laïcité entendue comme principe juridico-politique qui culmine dans la stricte séparation des Eglises et de l'Etat et inscrite comme principe d'une constitution républicaine, et la laïcité comprise au sens éthico-social de l'invention d'une coexistence des différences, bref entre ce que souvent rapidement on nomme « laïcité fermée » et « laïcité ouverte », il n'y a donc pas à choisir dans un dilemme mortifère, mais il y a à inventer une dialectique vivante. Ainsi la dimension téléologique attachée à la laïcité – le souci de la pacification du monde commun, de la protection de la liberté de conscience et de l'institution de la tolérance – qui désigne son horizon d'attente, est-elle concrétisée par la recherche et l'invention de configurations historiques, juridiques et institutionnelles qui lui donnent son expressivité sociale et culturelle propre et juste. C'est là, la conclusion pratique que l'on peut tirer de la contribution qu'apporta Ricœur dans le débat qui opposa la critique des idéologies de Jürgen Habermas et l'herméneutique des traditions de Hans-Georg Gadamer, et que nous ne pouvons qu'évoquer ici, opposition concentrée finalement sur ce qui fait une « tradition vivante ». Il résout cette opposition en promouvant la nécessité d'une dialectique entre la tradition gadamérienne de la remémoration de ce qui fut (héritage romantique) et la tradition critique de l'émancipation libératrice chère à Habermas (héritage des Lumières)[23]. «C'est la tâche de la réflexion philosophique de mettre à l'abri des oppositions trompeuses l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée»[24]. On notera d'ailleurs que, dans un esprit très ricœurien, Habermas lui-même ait infléchi sa position lorsqu'il questionne la place des religions en démocratie. Dans ses derniers travaux, il s'interroge sur la place que l'éthique de la discussion peut faire, dans les controverses réglées, au rôle des convictions bien pesées que portent les traditions religieuses dans le débat public. Car l'enjeu est bien celui-là : rappeler que

encore extrêmement lâche –, le Saint Empire romain germanique, mais qui admet néanmoins dans son espace de souveraineté plusieurs religions. Pour l'Europe, cela a été un fait d'une grande importance, mais il se trouve que ce fait n'a pas été vraiment intégré à l'histoire française, de même que n'a pas été intégrée à notre conscience historique la fondation des Etats-Unis par des dissidents d'Eglises instituées, qui ont par conséquent ouvert un espace tout différent du nôtre, où le politique et le religieux sont dans un rapport non conflictuel » dans Paul Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, pp. 194-195.

23 Voir tout particulièrement l'article Paul Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Seuil, Paris 1986, pp. 333-377.

24 P. Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 377.

ce dont on débat dans l'éthique de la discussion, ce sont bien des arguments et des convictions que portent les traditions, y compris religieuses.

En somme, nous pourrions dire de la laïcité entendue comme un cadre herméneutique mettant en travail des relations entre politique et religions, ce que Ricœur écrit de la petite éthique de *Soi-même comme un autre*. « L'articulation que nous ne cessons de renforcer entre déontologie et téléologie trouve son expression la plus haute – et la plus fragile – dans l'équilibre réfléchi entre éthique de l'argumentation et convictions bien pesées »[25]. On trouvera là le programme épistémologique, en même temps que l'attitude déontologique d'une laïcité qui maintient ferme une dialectique vivante, mais jamais achevée parce que les identités sont en travail, entre la véhémence de la conviction et l'ascèse de l'argumentation. Au sein de la laïcité est en travail le pôle téléologique des visées et des convictions que porte une laïcité de confrontation (le pluralisme de la société civile et des différentes traditions spirituelles et religieuses) et le pôle déontologique d'une laïcité d'abstention qui construit une espace-temps de neutralisation des effets politiques des convictions. Cette ascèse argumentative est permise par le cadre constitutionnel posant la laïcité d'un Etat aconfessionnel qui ne salarie et ne subventionne aucun culte ; mais elle est nourrie par la discussion et la confrontation à la véhémence de la conviction. En somme, le principe laïcité sans l'échange des arguments et des convictions serait vide ; mais des convictions manifestées sans le cadre conceptuel et institutionnel de la laïcité seraient aveugles. En ce sens, il est possible de dire que la laïcité est une chance pour la religion, sinon son plus bel hommage, la conduisant à expliciter, sans mélanges, ce qu'elle vise d'Essentiel ; et que, inversement, la religion est une chance pour la laïcité : l'invitation à inventer des formes historiques concrètes qui fassent vivre l'universel qu'elle ambitionne de promouvoir en tenant compte des expressions historiques insubstituables. La laïcité qui se construisit en opposition à une Eglise hiérarchiquement organisée comme l'est l'Eglise Catholique ne peut donc pas apporter les mêmes réponses face à des religions sans clergé représentatifs ou sans intégration forte de l'exégèse historico-critique comme le sont les Islam ou bien encore les bouddhismes.

On pourrait élargir alors le débat en reprenant la discussion soulevée par le préambule de la constitution européenne concernant « les héritages spirituels de l'Europe ». Le travail herméneutique sur les cultures qu'engage une pensée des relations des religions à la constitution de l'Europe, engage une pédagogie, non de l'arrachement à notre histoire, mais de l'approfondissement de ce qui fait la dimension d'universel engagé dans la singularité de notre histoire, ce que Ricœur appelle « universel en contexte ». Plutôt que l'enfermement identitaire nationaliste de la religion nationale et le repli communautaire régionaliste dans une sacralisation de la commémoration qui fait du souvenir un emblème, il s'agit de s'élever en imagination, à un échange des mémoires, lequel contribue à expliciter et déterminer le sens de nos attentes d'Europe. Ainsi à propos de l'Europe, Ricœur cherche-t-il

25 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 335-336.

à articuler histoire nationale et histoire européenne, invitant à « partager symboliquement et respectueusement la commémoration des événements fondateurs des autres cultures nationales ainsi que ceux des minorités ethniques ou de leurs confessions religieuses minoritaires »[26]. Le rôle pédagogique de la laïcité est ainsi de nous préparer à une mentalité élargie, nous rendant disponible à ce qui dans l'histoire des autres peut être nôtre. Son horizon d'attente invite à explorer en imagination en quel sens il peut y avoir quelque chose que l'on peut dire et vivre comme relevant d'un projet commun qui se déchiffre dans la confrontation à nos patrimoines que met en branle la construction européenne. Pour élucider la séquence historique qu'a connu récemment l'Europe, depuis le projet de Préambule de La Constitution Européenne (2001-2003) jusqu'au Traité de Lisbonne (2007)[27], l'analyse de Ricœur est précieuse. Abordée avec les outils conceptuels de *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* elle inviterait à penser plutôt qu'un devoir de mémoire, un travail de mémoire. Parler de l'héritage religieux de l'Europe pose en effet question. Si cela concerne, entre autres, l'apport des religions à l'histoire de l'Europe du côté rétrospectif, il s'agit de développer sur ce point une politique de la mémoire qui se méfie des mémoires occultées ou manipulées pour y reconnaître apports et douleurs. Rétrospectivement et historiquement, parler des héritages religieux et spirituels de l'Europe est une évidence, et devrait être une banalité. Mais le problème n'est pas là. Du côté prospectif, une Constitution est orientée moins sur ce que l'on a été que sur ce que l'on cherche à être. En constatant que l'Europe est aujourd'hui post-chrétienne, – « L'Europe n'est plus une Chrétienté » disait René Rémond, il s'agit aussi de viser à construire un espace du vivre ensemble par des institutions justes. Dans ce qu'avec justesse on nomme « La Construction Européenne », la référence aux héritages des religions s'estompe au profit des héritages spirituels de façon tout à fait justifiée. Elle indique que l'Europe n'est pas qu'une forme immorale et insensée ou un objet politique non identifiée, mais un objet politique inédit, où des ennemis héréditaires collaborent ; où des pays portant des majorités religieuses de religions et de confessions distinctes apprennent à coagir ensemble, dans le cadre d'une forme politique en devenir. Pour cela, cette dernière a besoin d'une laïcité d'abstention qui éloigne le spectre d'une « Europe vaticane ». Mais par contre, elle attend une laïcité de confrontation, interrogeant les modalités selon lesquelles les « Eglises » peuvent jouer un rôle dans le débat public. On pense ici à l'article I-52 sur le « Statut des Eglises et des organisations non confessionnelles » ou à l'article II-70 « Liberté de pensée, de conscience et de religion ». En somme le débat sur ce préambule de la Constitution Européenne a été l'occasion d'un travail de mémoire qui a vu les religions et la laïcité en Europe reconfigurer leur place et leur rôle

26 Paul Ricœur, *Quel ethos nouveau pour l'Europe ?*, dans P. Koslowski dir., *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992, p. 111.

27 Voir Gérard Bossuat, *La controverse sur les fondements chrétiens de l'Union Européenne*, dans « La Documentation Catholique », n. 2452, 5-19 Septembre 2010, pp. 774-783.

dans l'invention d'un espace public d'une Union Européenne placée sous la devise « Unie dans la diversité ».

3. *De l'herméneutique des cultures à l'herméneutique de soi : l'éducation laïque*

La laïcité peut donc être analysée de deux points de vue distincts, selon qu'on prend en compte les institutions collectives ou les identités personnelles. Du point de vue externe des institutions, elle relève de l'élaboration d'une cadre herméneutique au sein duquel les différences communautaires et les différentes traditions morales et spirituelles apprennent à se comprendre pour découvrir ce qu'elles peuvent avoir de communicable avec d'autres. Du point de vue interne, elle relève de l'élaboration d'une herméneutique de soi qui engendre une intériorisation des normes laïques dans une stylistique de l'agir, initiant la recherche d'un équilibre entre le privé et le public, entre l'intime et le monde commun, conviction intime et extériorisation publique. Il s'agit alors de préciser le sens qu'il convient de donner au mot « privé » que l'on tend à comprendre comme intériorité et affaire individuelle, alors que privé renvoie à la neutralité de l'Etat et des services publics. Non public n'est pas synonyme d'intime tout simplement parce que, même dans le cas d'un régime de laïcité de rejet, les religions ont encore une dimension culturelle massive, font culture. L'enseignant ou l'élève au sein d'un établissement public d'enseignement ; le soignant à l'hôpital public, etc. le savent qui voient bien que l'on apprend à se penser et à se vivre comme soignant, enseignant ou élève ; qu'on ne nait pas élève ou enseignant mais qu'on le devient, ce qui suppose une conquête, une élévation de soi jusqu'au plan universel des raisons et du communicable dans l'espace-temps traversé ensemble d'une culture et d'une communauté historique républicaine. Dire cela suppose de reconnaître que la laïcité travaille à faire advenir, concernant les relations entre religions, politique et identités, la conscience d'un universel dans l'historique. Elle engage un déchiffrage de soi et de sa culture au long d'une course historique et biographique dont elle ne peut faire l'économie. Ce travail de l'exigence d'un universel partageable dans le monde commun suppose d'une confrontation avec le travail de l'histoire, laquelle prend ses distances avec une conception anhistorique de la Laïcité qui en ignorerait les différentes configurations.

Parce que l'herméneutique a le souci des passages du sens entre cultures, générations, ou langues, etc., elle aborde de front la question de la transmission avec le rôle qu'y joue, nous l'avons dit, les traditions entendues comme orchestration d'une modalité du temps traversé ensemble. Cette question de la transmission, la laïcité la fait sienne, consciente du fait que l'avenir d'une culture se joue dans la « brèche » qui investit le passé et le futur comme dirait Hannah Arendt. La transmission investit l'entre-deux de la mémoire heureuse ou douloureuse de ce qui fut (la violence des guerres de religions, l'intolérance, la stigmatisation de l'athée etc.) et l'imagination de ce qui est à venir (l'horizon d'attente d'un monde commun pacifié et pacifique). La Laïcité en ce sens n'est pas d'abord une option convictionnelle parmi

d'autres, mais un principe constituant pour le politique – elle est dans le préambule de la Constitution de la Ve République – et constituant également pour les identités personnelles. Il se traduit en institutions dont l'Ecole, espace-temps de la transmission, est le lieu stratégique parce qu'il y a va de la continuation d'un monde solidaire, si possible fraternel, mais non sur le mode communautaire.

Sur ce point, la politique des programmes scolaires à cheval entre considérations éthico-politiques-civiques et considérations épistémologiques sur les savoirs scientifiques orchestre bien une herméneutique des traditions, une politique de la mémoire pour l'avenir. Aussi ce qui s'est engagé depuis dix ans sur le thème de l'enseignement du fait religieux en laïcité en est un bon révélateur. En effet l'enjeu, c'est bien connu, porte sur les clés de compréhension qu'il serait nécessaire de transmettre aux plus jeunes d'entre nous pour leur permettre de pouvoir déchiffrer le monde au sein duquel nous évoluons. Les clés transmises jusqu'à présent faisaient l'impasse sur la prise en compte de la dimension religieuse de la culture au nom d'une méfiance aiguisée par l'impact et parfois les méfaits d'une domination de la culture par une religion, mais au risque de produire une inculture handicapante pour prendre une réelle intelligence de son monde.

Ce sera particulièrement vrai dans le débat très français relatif à la question de la prise en compte de « l'enseignement du fait religieux à l'école », habilement et heureusement porté par le philosophe-médiologue Régis Debray rédacteur du rapport remis au ministre de l'éducation nationale sur cette question[28], et auteur de ces deux ouvrages *Dieu, un itinéraire*[29] et *Le Feu sacré*[30]. La différence entre Debray et Ricœur, dans leur façon d'aborder la question, va bien au-delà du style d'écriture que tout oppose : la flamboyante inventivité du premier et l'implacable précision du second. Elle va bien au-delà également de considérations épistémologiques portant sur la nature des sciences sociales dont font partie, en dépit de leur non inscription au sein de notre tradition universitaire française, les sciences religieuses. Elle concerne le vaste débat portant sur ce qu'est l'être doué de raison, débat relatif aux relations entre le cogito et ses conditions historiques, entre le soi et ses sources, entre l'autonomie du sujet pensant et sa dépendance à l'égard de réalités autres – nous retrouvons ce thème de l'altérité évoqué plus haut – qui l'affectent, entre nos raisons d'être et d'agir avec ces raisons qui ne sont pas toutes des raisons ! Elle engage, nous l'avons dit, une réflexion sur ce qu'est la transmission et la tradition, ce qu'au minimum on peut entendre comme un « transport dans le temps », la transmission étant « gardienne de l'intégrité d'un nous, elle assure la survie du groupe par le partage entre individus de ce qui lui est commun »[31]. Elle se traduit alors par une

28 Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque,* Rapport au ministre de l'éducation nationale Jack Lang, Odile Jacob, Paris 2002.

29 Régis Debray, *Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Odile Jacob, Paris 2001.

30 Régis Debray, *Fonctions du religieux,* Fayard, Paris 2003.

31 Régis Debray, *Transmettre*, Odile Jacob, Paris 1997, p. 21. Toute la difficulté de cette définition porte sur la nature et la manière de ce « partager » qui n'est jamais

interrogation relative au statut de ce qu'est une médiation ou une trace de religion, puisque qu'il s'agit, pour qui veut faire un itinéraire de Dieu, de le suivre à la « trace ».

Médiologie et herméneutique sont deux pensées de la médiation. Mais là où la première s'attache à la recension des traces extériorisées (géographie, histoire, littérature, architecture, etc.), la seconde rappelle la dimension expressive et signifiante de celles-ci. Si la médiologie est une philosophie de l'extériorisation, l'herméneutique une philosophie de l'expression. Il s'ensuit que ce que la tradition positive, inhérente à la laïcité française, appellera le « fait religieux » au sens de fait social total, Ricœur l'assumera plutôt comme univers symbolique. Si le symbole donne à penser, préservant une nécessaire équivocité relative aux traces dont on fait l'étude, la prudence de l'objectivisme positiviste opte, pour des raisons théoriques et pratiques, pour tronquer la dimension référentielle du sens et pour en rester à la facticité univoque (?) des « traces ». Cette prudence peut se justifier si l'on parle d'un enseignement laïque du fait religieux car elle consiste à tenir le plus loin possible la rampe de l'objectivité. Méthodologiquement, elle peut aider un enseignement conçu que comme un inter-rationalisme. Mais cette posture méthodique, nul n'en est dupe, ignore volontairement dans sa fiction de l'élève, la trajectoire herméneutique d'une biographie par laquelle l'enfant, ou le jeune sous l'élève, va apprendre à se penser et se comprendre comme élève, et bientôt comme citoyen. Elle repose sur une dimension restreinte du soi ramené à l'exercice de ses capacités cognitives, ignorant sa dimension attestante.

Le pas supplémentaire qu'a permis de faire Régis Debray, en parlant de fait religieux peut être lui-même compris, probablement à son corps défendant et sans que cela soit à interpréter comme une manière de faire « rentrer le loup dans la bergerie », comme un pas en direction d'une compréhension herméneutique de la laïcité. On pense ici à ce qu'a de complémentaire et en même temps de très différent la double distinction qu'ils proposent l'un et l'autre. Régis Debray a ainsi pu écrire : « Le temps paraît maintenant venu du passage d'une *laïcité d'incompétence* (le religieux par construction, ne nous regarde pas) à une *laïcité d'intelligence* (il est de notre devoir de le comprendre) »[32]. Ricœur, pour sa part, place entre une *laïcité d'abstention* et une *laïcité de confrontation*[33], notamment et particulièrement à l'école, une *laïcité tierce*[34]. Cette dernière figure est décisive parce qu'une fois de plus elle dialectise, en restituant le travail mimétique du temps et en reconnaissant le rôle des précompréhensions pratiques irréductibles au seul rang de préjugés que l'on peut trouver chez les jeunes chrétiens, juifs, musulmans ou sans confessions. L'espace tiers en question est celui où il s'agit d'apprendre à se comprendre au-delà des appartenances communautaires mais en découvrant dans ces appartenances une dimension d'appel à plus que soi. L'étude du

véritablement défini.

32 R. Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque*, *op. cit.*, p. 43.

33 P. Ricœur, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, pp. 194-195.

34 P. Ricœur, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 204.

Coran à l'école laïque par le professeur de lettres n'est pas une référence communautaire mais une manière d'ex-tradition : elle manifeste la possibilité de partager un patrimoine mondial de l'humanité. Mais l'élaboration de ce tiers espace où le « je » apprend à faire la part du moi et du nous suppose une dimension narrative. C'est la lente et longue traversée du temps scolaire – le temps de la scolarisation obligatoire – dans le parcours d'une vie confrontée à des principes portés par des acteurs qui les vivent, et non le décret d'une sanctuarisation de l'école, qui permet ce travail. Tant que l'enfant n'est pensé que comme un élève, et donc l'éducation à partir du seul modèle de l'instruction, on ne peut comprendre cette mise en mouvement de soi, ce travail de reconfiguration du soi en rapport à ses convictions qu'engage la laïcité.

Ceci ouvre alors sur ce que Ricœur a pu appeler les tâches de l'éducateur politique, replaçant la question de l'instruction sous la rubrique plus large de l'éducation. Y est engagée l'idée que, si une des tâches de l'éducation est bien engagée dans l'idée d'une socialisation, il n'est pas sûr que l'éducation soit achevée une fois ce travail fait. De ce point de vue, l'importance de l'enseignement des arts, mais aussi de la compréhension de ce qu'engage un questionnement spirituel – il n'est pas étonnant que ce dernier prenne aujourd'hui la figure de cette « spiritualité laïque » portée par André Comte-Sponville ou Luc Ferry –, consiste peut être à reconnaître que nos assurances quant à ce qui fait le monde commun, quant à ce que sont pour nous les évidences du monde sont ultimement peut-être à discuter, appellent à être revisitées en se demandant ce qu'est une vie réussie. Ceci expliquera alors qu'un des enjeux qui se cristallise dans la réflexion sur les programmes scolaires et sur la place du « religieux » à l'école est en fait celui du statut des traditions y compris religieuses, signalant que « les traditions et les philosophies du passé sont ouvertes à des réinterprétations et des réappropriations »[35] personnelles, sociales et nationales au sens républicain du mot !

Relire les enjeux de la laïcité à partir du geste philosophique et existentiel de Paul Ricœur est donc riche de plusieurs enseignements.

Il invite à ne pas sous-estimer l'importance, quant à la construction des identités personnelles et collectives, de l'impact de la laïcité. La laïcité met en travail les identités. L'intériorisation de sa normativité par les identités personnelles et collectives contribue à une manière de compréhension de soi, avec ses convictions, y compris bien pesées, pour pouvoir partager ces dernières dans le monde commun. Sans aller jusqu'à la schizose[36], elle suppose un effort, plutôt qu'un arrachement, pour parvenir à identifier dans son expérience ce qui est susceptible d'être partageable et communicable sans trahison et sans violence[37]. On apprend à se déchiffrer et se comprendre

35 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 346.

36 « Dire "philosophe chrétien", c'est énoncer un syntagme, un bloc conceptuel ; en revanche, distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosophant, c'est assumer une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs ». Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, Seuil, Paris 2007, p. 108.

37 Ricœur emprunte à Rawls l'expression de « convictions bien pesées », lesquelles

comme croyant et citoyen dans l'espace public laïque, d'où une pudeur laïque qui substitue à la proclamation de foi prosélyte l'expression testimoniale.

L'analyse herméneutique libère également d'une interprétation mécaniste de la sécularisation qui en ferait une nécessité inéluctable, un processus historique qui irait nécessairement et sans discussion, alors même qu'auraient disparu les grands récits, du monde ancien à la modernité, de la Chrétienté à la modernité sécularisée. La sécularisation signe davantage en faveur d'un travail de l'histoire plutôt que d'une dialectique qui interdirait une réinterprétation des expériences d'hier et une reconfiguration des identités personnelles et collectives. La laïcité est, pour une société et une culture, une mise en récit des relations des religions et du politique, invitant à un « apprendre à se comprendre pour constituer en monde commun en se confrontant à l'expérience de l'Autre », cet autre étant référé à l'homme des droits de l'Homme. Ce dernier reste ultimement et ontologiquement indéterminé car est-il référé à un grand ancêtre, un Etre suprême, à l'Homme-Dieu, à Dieu, à la Nature-Mère (on pense aujourd'hui au lien entre démocratie et éthique environnementale), etc. ? Il engage la subversion de notre souci de l'ordre par ce qui l'excède peut être, rendant compte du fait qu'il n'y a pas de trajectoire de laïcité sans laïcisation.

Enfin, et pour terminer, le geste laïque de Paul Ricœur ouvre un vaste chantier relatif à l'élucidation de ce que signifie les relations entre l'universalité d'appel que porte le christianisme et l'uniformité qu'a pu encourager la Chrétienté. Parce que la sécularisation est un processus dont la trajectoire n'est pas achevée et dont il serait vain de croire pouvoir en déterminer l'issue définitive, elle nous livre à une double interrogation : «quels destins deviennent possibles à partir de la sécularisation, quelles aventures humaines et spirituelles se clôturent avec elle ?»[38]. En somme, elle invite à travailler à expliciter aujourd'hui ce que pourrait signifier être chrétien en postchrétienté.

renvoient à des convictions raisonnables mais que l'on ne parvient pas entièrement à justifier ou à expliciter, et qui relèvent de précompréhensions du monde. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.,* p. 335. Parler de conviction bien pesées prend ses distances avec une éthique de la discussion qui oppose l'argumentation à la convention – lesquelles ne seraient qu'idéologie et traditions – pour lui substituer la dialectique fine de l'argumentation et de la conviction (*ibid*., p. 334). Elle explicite de quoi l'on discute dans l'éthique de la discussion. « La qualité de la discussion publique donne vie au consensus par recoupement, et à l'échange entre des convictions d'arrière-plan à évolution lente et des convictions de premier plan à évolution rapide » (P. Ricœur, *Lectures 1, op. cit*., p. 191).

38 Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985, p. 39.

Paul Ricœur e Catherine Goldenstein © Catherine Goldenstein

ALISON SCOTT-BAUMANN

(Lancaster)

Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable[1]

Since the time of Plato, whose cave image gives us perhaps the ur-metaphor, there has been much debate about metaphor's role and effect: does it function at the word level (Aristotle) or at the sentence and even text level (Ricœur)? Is it a tired distraction from fresh meaning (Nietzsche) or a literalist device that may have useful yet unpredictable effects (Davidson)? Is it a potentially formative attempt on the part of those with authority to persuade us of the potency of scientific or historical truths (Rorty) or is it an ethical instrument that can transform our lives (Murdoch and Ricœur)? She uses metaphorical structures in parable form, and develops intertextual tensions that are moral in their intent in order to reach the parts of our moral thought and action that philosophy may not be able to reach. I hope to show, through the work of Ricœur, that Murdoch uses metaphorical form at both a local and a holistic level (through narrative structures that resemble parable – which I will call parabolic) in order to endow the narrative with ethical potency that invites moral reflection. She uses form to create moral meaning, yet challenges the codification of language endorsed by structuralist philosophers of language. Here is referential meaning that goes beyond the text into the real world, thereby exploiting the limitations of structuralist thinking, whereby the meaning is in the form, to emphasise the ethical essence of human activity.

Murdoch used the work of Paul Ricœur, the great French philosopher of existentialism, phenomenology and hermeneutics. I will argue that Ricœur (1913-2005) and Murdoch (1919-1999) share many common interests as philosophers and similarities as moral writers. Although she wrote about metaphor and the novel as early as the 1950s, we know that she later owned and marked up a French language copy of Ricœur's *The Rule of Metaphor* (*La Métaphore Vive)* and an English language copy of Ricœur's *The Conflict*

1 A version of this paper was delivered in French on 14.1.12 for : *La métaphore revisitée*, Journée d'études organisé par le fonds Ricœur et les archives Husserl, Ecole normale supérieure, Paris.

of Interpretations[2]. Ricœur read and enjoyed Murdoch's writing as a philosopher, but does not appear to have read her novels[3]. Both wrote about Sartre; Ricœur lectured on Sartre's plays at the Sorbonne and wrote about Sartre critically; Murdoch wrote the first English–language monograph on Sartre, 1953 and her first novel, *Under the Net*, 1954, was a direct challenge to Sartre's existentialism.[4] Ricœur and Murdoch chose different genres: Murdoch wrote some philosophy, some plays and twenty-six novels; Ricœur wrote many philosophy books, many articles and, as far as I know, no novels. With the help of Ricœur's work, I will look at three interrelated phenomena in her writing; metaphor, parable and intertextuality, in order to understand better some features of the often criticised structure of some of her novels[5].

I propose to contextualise Murdoch within the philosophical traditions of her time and suggest similarities with Ricœur. I will look tentatively at possible influences to which she may have responded, suggested by her annotations to Ricœur's texts. Finally I will show the highly significant resonance between what Ricœur *wrote about* the ethical essence of narrative and the ways in which Murdoch *wrote* such narratives, putting into practice ideas about which Ricœur theorised[6].

In Murdoch's novels, characters commit actions that are evil, in that they deprive others of human dignity, happiness, liberty and even life (although there is at least one avoidable death that liberates others). In order to help us to re-orient ourselves, she also gives us characters who attempt to act well, to be attentive to others, to give others freedom to realise their potential, and above all to love them for who they are, rather than as a possession. She uses the novels as a vehicle for her Platonist philosophy of the Good, to critique Kant (*An Accidental Man*), to challenge Heidegger (*The Time of the Angels*) and many other philosophers[7]. Without addressing her philosophical debates, I wish to focus here on the ways in which she uses metaphor and parable as vehicles for moral philosophy; metaphor as description or evocation of

2 Paul Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, transl. D. Ihde, Northwestern University Press, Evanston 1969/74. Paul Ricœur, *La Métaphore Vive,* Transl. R Czerny, K. McLaughlin and J. Costello, *The Rule of Metaphor*, Routledge, London 1975. Murdoch's copies of these texts are held in the Kingston University Iris Murdoch Archives.

3 Catherine Goldenstein, Ricœur's close friend during the last years of his life, tells me that he read and enjoyed Murdoch as a philosopher. Conversation 17.11 2005.

4 Alison Scott-Baumann, *Nausea under the net* in *Iris Murdoch and the Moral Imagination*, eds. S. Roberts and A. Scott-Baumann, Jefferson, N. Carolina: McFarland 2010 pp. 147-167.

5 Centre for Iris Murdoch Studies at Kingston University.

6 See Alison Scott-Baumann, *Ricœur and the hermeneutics of suspicion*, Continuum, London 2009.

7 There are other significant features: the male narrative voice, magnificent characters, descriptions of food, clothes and buildings, and subtle use of humour. Her excellent essay *The Sovereignty of Good* typifies her philosophy and is closely analysed in *Iris Murdoch, Philosopher*, ed. Justin Broakes Oxford University Press, 2012.

moral positions and parable as intertextual influence on plot structure in order to heighten moral dilemmas.

Murdoch and philosophy: the inadequacy of philosophy to address morals

During Murdoch's university education the 'ordinary language' philosophers dominated the intellectual scene with their insistence upon the paramount importance of seeking definition of terms about reality, the *is*: whereas Oxford philosophers on the whole were interested in moral language, Murdoch was interested in the tension between the *is* and the *ought*, and rejected this difference when she finally parted company with the language philosophers. Two hundred years after Hume's commentary on *is* and *ought*, Murdoch saw Platonism as a way of bringing back values into Oxford philosophy, as she believed that the latter was misled by its sense of the moral rectitude to be found in the virtuous pursuit of technical accuracy in language.

For Murdoch, the pursuit of goodness is messy; it must be striven for with all the powers at our disposal and is all around us if we pay attention[8]. As she discusses in *Vision and Choice in Morality*, the idea of paying attention can also, unfortunately, lead to over-emphasis on the self by the individual who pays attention. Thus one aspect of Kant's legacy is the image of the individual as an independent agent acting in the world as «central, solitary, responsible, displaying his values in his selection of acts and attitudes»[9]. This is a person whose will is the central essence of the self, and yet that will is isolated from belief and from feeling. In her writing on Stuart Hampshire in *The Idea of Perfection* she likens this attitude to the act of shopping, and interprets this model 'action man' as being behaviourist, existentialist and utilitarian. Action Man shops in a publicly observable manner, (behaviourist); he eliminates the complex self in favour of the will, (existentialist); and has a sense of morality as equivalent to shopping (utilitarian)[10].

Murdoch's dissatisfaction with the work of Stuart Hampshire shows her concerns about his particular solution to the difference between *is* and *ought*. Hampshire argues that we must know what we are doing. Murdoch admires this firmness, yet rejects Hampshire's approach because of what she sees as its excessive reliance upon empirical evidence – a difficulty she also detects in the variations offered by very different philosophers such as Hare, Ayer, Ryle and others[11]. Murdoch follows a more shadowy path towards the inner

8 This is a version of Platonism that she believes she finds in Simone Weil, whose work also influenced Ricœur.

9 Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics*, Chatto and Windus, 1997, p. 97.

10 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics*, *op. cit.*, p. 305. In contrast, Bradley's impetuous shopping episode to buy boots for teenage girl Julian is very different in its layers of deceit and half told truths, and its long-term repercussions (Iris Murdoch, *The Black Prince*, Vintage, London 1999, p. 162.

11 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics*, *op. cit.*, pp. 46-47.

life that cannot be easily accounted for by bringing knowledge and reason to bear on the visible, empirical aspects of problems[12]. Rejecting the more determinist approach of certain existentialist thinkers, Murdoch believes that individuals must struggle to overcome evil, and that philosophy has been slow to see the potential of literature for moral debate[13].

For Murdoch, as for Ricœur, the relationship between thoughts and actions is much more complex than that advocated by the analytical tradition[14]. The contemporary language philosophers with whom she studied, and the emotivists, prescriptivists and others, denied the need to discuss morals, as morals are unreal: she asserts her right to do just that, and to use narrative to embody, to make accessible through metaphor and plot, the metaphysical essence of morals. In this sense she was thirty years ahead of the 'ethical turn' that Nussbaum initiated in the 1990s by commenting on the paucity of moral debate in literary theory:

> Language itself is a moral medium; almost all uses of language convey value. This is why we are almost always morally active. Life is soaked in the moral, literature is soaked in the moral. If we attempted to describe this room our descriptions would naturally carry all sorts of values [….]. So the novelist is revealing his values by any sort of writing which he may do. He is particularly bound to make moral judgements in so far as his subject matter is the behaviour of human beings[15].

Both Murdoch and Ricœur were troubled by structuralism because of its capacity to deny these moral implications of language, although both endorsed the value of linguistic studies as a toolbox for analysing language in order to see how it achieves certain effects. Structuralism, a movement characterised by taking devices for analysing language structure (Saussure's linguistics) and over-extending them so that they become a way of describing meaning (Lévi-Strauss). In *Metaphysics as a Guide to Morals*, Murdoch criticises structuralism as a form of determinism, linguistic idealism, or linguistic monism, because of its intent to see language as a closed system without reference to the world: «The langue-parole distinction, properly a tool of linguistic specialists, has been popularised in structuralist argument as in some way establishing a general removal of language from 'the world', and thereby also the removal, as otiose, of 'the world'». [16]

12 In *The Idea of Perfection* in I. Murdoch, *Existentialists and Mystics op. cit.*, pp. 299-336, she analyses the discrepancies that exist between our thoughts and actions, giving the example of the mother-in-law and daughter-in-law.

13 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics, op. cit.*, p. 149.

14 In some ways her thinking on this subject resembles that of MacIntyre, although he develops a virtue ethics approach that is perhaps too Aristotelian for Murdoch.

15 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics, op. cit.*, p. 27.

16 I. Murdoch, *Metaphysics As A Guide To Morals*, Vintage, London 2003, p. 201. For Murdoch the danger with structuralist thought is that the language itself may seem more interesting than any reference it might create to the world outside itself. See François Dosse, *The History of Structuralism*, vol. 1 and 2, trans. D Glassman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

Separated by the English Channel, Murdoch and Ricœur struggled with structuralism, and they never met as far as we know, although we now have evidence that Murdoch read at least two of Ricœur's major works (*The Conflict of Interpretations* and *La Métaphore Vive*). She listed page numbers and made marks on Ricœur's commentary about Hjelmslev in *The Conflict of Interpretations*, in which Ricœur discusses Hjelmslev in terms of the polysemy of language that facilitates multiple and progressive metaphorical meanings, both at the level of structure and of word. Her interest also focuses on Ricœur's interest in the need to look back to a point in human development before text. Moreover she cites Derrida's section from *Grammatology*, which includes mention of Hjelmslev[17]. For both Murdoch and Ricœur language is never value-neutral, and narrative structure *is* ethical: literary modes are very natural to us, very close to ordinary life and to the way we live as reflective beings[18].

Metaphor

As a novelist Murdoch makes extensive use of metaphor and discusses it in her writings as a philosopher. Ricœur writes about it extensively and uses it occasionally. The value of metaphor revolves around the possibility that it may form part of language that acts as a medium between the world and us and provides implied meanings that are new. What do we mean by metaphor? A metaphor invites us to see something familiar in a new light, by creating what Ricœur calls 'semantic impertinence'[19]. For Ricœur and Murdoch, language and thought are inextricably bound together; language is metaphorical because thought is figurative. There are two senses in which we think metaphorically: first, as Kant showed us, we interpret what we experience, and for Ricœur, much of this process is symbolic and metaphorical. To understand meaning we need to trace a path back to the earliest stages of human thought when the land and the sea became landscapes of meaning to the human mind. For Ricœur the ambiguity of the symbol gives rise to thought and for Murdoch the symbol is the object of our daily life that has some special meaning for the human: the tree, the mountain, the stone, the river. However, it is vitally important to understand how Murdoch believes that we use symbolism to comfort ourselves with the use of what she calls protective symbolism, 'whose purpose is to clothe our metaphysical nakedness and in general cheer us up'[20]. If we use Ricœur we shall see how she develops a new use of the potential ambiguity of symbol and makes us uncomfortable and more responsive to new moral possibilities. Secondly, for both Ricœur and Murdoch we develop new ways of thinking,

17 P. Ricœur, *Conflict of Interpretations*, *op. cit.*, pp. 82- 83, 92, 190-191, 252-253.
18 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics, op. cit.*, p. 6.
19 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, pp. 91, 197. Philosophers of a more analytical persuasion, such as Cavell, Goodman, Hesse and Searle, agree a metaphor has cognitive content over and above its literal meaning.
20 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics, op. cit.*, pp. 221, 227.

often metaphorical, to explain our role with regard to events and actions in novel ways. Metaphor has moral agency by 'moving' thought and provides possible solutions by offering new ways of thinking.

Murdoch's extended metaphors as ethical impertinence

> Although writing about metaphor some decades before Ricœur, Murdoch writes of metaphor thus;
> It seems to me impossible to discuss certain kinds of concepts without resort to metaphor, since the concepts are themselves deeply metaphorical and cannot be analysed into non-metaphorical components without a loss of substance. [...] Metaphors often carry a moral charge, which analysis in simpler and plainer terms is designed to remove[21].

The inherently contradictory effect that metaphor creates by what Ricœur cites as its 'semantic impertinence' is developed by Murdoch to illustrate a sort of ethical impertinence: the impertinent demand that humans should take responsibility for their beliefs and actions by being shocked into judging when the ambiguity or risk of an action is harmful or not harmful; making a comment, looking at someone, taking a swim, bestowing a kiss, sending a letter. Conradi comments on this with particular regard to swimming.[22]

Structuralism developed interest in sign as difference between two parts of a system which enclose meaning within that system itself, and there is a consequent need to go back, imagining a time *before* structuralist form as meaning to find the importance of meaning defined as speech and gesture and the ambiguity of thought itself[23]. We see exemplification of this way of thinking in her use of ancient symbols of human experience such as stones, sea and rivers. She allies herself with Plato and his use of metaphors such as the sun (enlightenment) outside the cave (ignorance). This is partly because of Plato's scepticism about artifice and also, perhaps more importantly because she believes that we think metaphorically, and that the natural world provides imagery that forms an integral part of our thinking[24]. Murdoch takes language beyond symbol into metaphor by setting up opposing tensions within the same image, often in different parts of one novel[25]. She thereby denies us the comfort of conventional symbolism.

Swimming/being in the sea and in water represent variously: having a big idea, sleeping, living, dying and having erotic experiences. We see the sea as, in one episode, a healing power (*The Philosopher's Pupil*) and in another episode in the same book as dangerous. It appears as life threatening

21 *Ibid*., p. 363.
22 Peter J. Conradi, *The Saint and The Artist. A Study of The Fiction of Iris Murdoch*, Harper Collins, London 2001, p.137. See also for excellent biography, Peter J. Conradi, *Iris Murdoch. A Life*, Harper Collins, London 2001.
23 P. Ricœur, *Conflict of Interpretations*, *op. cit*., pp. 82-83, 253.
24 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics op. cit*., p. 376.
25 *Ibid*., pp. 40, 227.

(*The Nice and the Good*) and both wonderful and fatal for a vulnerable, innocent character (*The Sea, The Sea)* where it is a symbol of human consciousness itself. The swimming pool is a delight and also a terror in *A Fairly Honourable Defeat*.

Unfinished or destroyed writing represents fragility of intellectual ideas, insecurity, doubt and fractured reality. Guy, in *Nuns and Soldiers*, dies before he can develop his writing properly. Rozanov's last great work never materialises in *The Philosopher's Pupil*. Rupert's work is destroyed in *A Fairly Honourable Defeat*.

Letters and their delivery become metaphors for harmful deceit, and for controlling, predicting, influencing, and exacerbating the damage done by one person to another because of the risk that letters will be misconstrued or fall into the wrong hands (*A Fairly Honourable Defeat, A Word Child*). Yet they can also cement a love and clarify a situation for the better in the same novels.

It is up to us to construe such potential paradoxes. How do we manage this? In each case a phenomenon is established as a symbol and the ambiguity of that symbol is made patent, as with a metaphor, which reflects the way we think in figurative mode[26]. One way of understanding this phenomenon is to consider the importance of the parable form for both Murdoch and Ricœur: whereas the metaphor functions at the sentence level, the parable functions like a metaphor at the level of the story structure. Murdoch and Ricœur develop these devices to evoke in the reader the requirement to be responsible for our actions.

Parable as metaphorical narrative

Ricœur analyses parable in *Biblical Hermeneutics*, 1975, and establishes the shock value of a story structure that resembles that of metaphor, introducing a surprising and often incongruous plot change or ending. Murdoch also was interested in parables and their ambiguity. Parables have the capacity to «incarnate a moral truth which is paradoxical, infinitely suggestive and open to continual re-interpretation»[27]. She describes the way in which parables can provide, «precisely through their concreteness and consequent ambiguity, sources of moral inspiration which highly specific rules could not give»[28]. If we call a narrative a parable we mean that the story refers to something other than what is told, it *stands for* something else which has a moral and possibly a religious importance.

Let us, for a moment, look back to metaphor, to see how a metaphor can mirror the mediating form of a narrative. Ricœur sees that inner *tensions* lead to *semantic innovation,* but how does this work at more than a sentence level, at the level of a whole text? The strength of the metaphor lies in the

26 *Ibid*., p. 40.
27 *Ibid*., p. 91.
28 *Ibid*., pp.76-98.

tension it creates within the everyday customs of figurative language between similar yet different images that often evoke action or movement or visual connections. As Murdoch comments, when «we speak of having a bond with somebody which remains unbroken through times of emptiness or even of hostility» we may be surprised when we are shown how metaphorical our thinking is. Moreover, language has the power to evoke powerful imagery that describes a complex idea in the form of some image that we can visualise[29]. Evocation of movement or action is a device frequently used in metaphor to illuminate the tension in a daily occurrence, like the ups and downs of friendship. In an analogous manner, the parable functions in many ways as an ordinary story about ordinary people, and then fractures our expectations with a disturbing episode about unexpected actions in the narrative.

As mentioned above, Ricœur writes in *Biblical Hermeneutics* of the parable as a mode of discourse that applies a metaphorical process to a narrative form[30]. He writes about the extravagance of the denouement to many famous parables; who would really lavish such excessive rewards on the prodigal son for his wasted life, who would go out on the street and look for strangers as guests for a feast? He sees these outrageous and often contradictory proclamations as designed to unsettle the reader, and to make them think more about the nature of their own lives by startling them.

Ricœur's parabolic analyses are exemplified in Murdoch's novels: who would arrange for the theft of love letters and send them to two innocent individuals thereby manipulating them to fall in love with each other? (Julius in *A Fairly Honourable Defeat*); who would impose self-imprisonment upon a young woman? (Annette in her cupboard in *The Flight from the Enchanter* and Hannah in *The Unicorn*; who would make the same dreadful mistake more than once, one that causes death? (Michael Meade in *The Bell*, Hilary in *A Word Child*). Of course we do, and that is Murdoch's point, that we often hide such repetition from ourselves. I propose that the often criticised structure of Murdoch's plots can be seen in a way that resembles Ricœur's analysis of parable structure, seeing parables as a form of ethical narrative, and that this may explain the way in which Murdoch's plots stretch our credulity. What is surprising in a novel would not be so in the Bible – her narrative is created as a deliberate heuristic device. It may be also that the sheer outrageousness of her plots creates the alienation effect that prevents us using literature as a form of escapism.

Thus, as Ricœur argues, the narrative form of a *parable* resembles the *form* of a metaphor in its capacity to take a familiar phenomenon (in this case a story of ordinary people) and give it a different meaning by inserting an apparently incongruous, extreme and often quite shocking turn of events. The incongruity resides in the abnormal solution to ordinary problems, and

29 I. Murdoch, *Existentialists and Mystics, op. cit.*, p. 40; M. Hoffman, *When posting a metaphor, make it first class*, «The Independent», 30.7.2005, p. 39.

30 Paul Ricœur, *Biblical Hermeneutics* in «Semeia», 4, 1975, pp. 29-148, p. 88; Hillis Miller writes on this area too, in Hillis Miller *Tropes, Parables and Performatives*, Duke University Press, North Carolina 1991.

shows us the possibility of a different solution to the one we might think of. Parable has a metaphorical ability to show us narrative that initially does and ultimately does not resemble our lives – tension is created by the dissimilar in the similar, by the odd in the ordinary. In this respect metaphor and parable rely upon similar mechanisms for their effect[31].

In Murdoch's novels the narrative that sustains each of these characters has a parabolic nature that is created around what they actually do. This effect is consistent with Murdoch's claim of the true novelist, that he looks at what his characters actually *do*, although of course it is the tension between what they do and what they ought to do that is her challenge to the humean debate about the confusion between is and ought, between fact and value. Whereas it is usual in traditional realist novels to represent what *is*, Murdoch's parable-like narratives emphasize the insuperable discrepancy between the *is* and the *ought* by creating tension in a parabolic manner between and within different stories within the main plot. To criticise Murdoch for lack of realism may be missing the point: she is drawing our attention to the moral imperatives of the story.

Here are some indicative examples of Murdoch's parabolic narrative structures. Ricœur was fascinated by The Good Samaritan, and so was she: she uses the Good Samaritan theme in *The Flight From The Enchanter,* and *An Accidental Man*[32]. Murdoch also creates her own parables with compressed events and story lines that shock us into considering whether we would do likewise (the *is* and the *ought*): in *The Time of the Angels* Muriel takes the decision to let her duplicitous father Carel die, when he is unconscious from taking sleeping tablets, thereby releasing innocent characters from Carel's thrall. We learn here that deontology (duty–driven rules) may, under exceptional circumstances, be supplanted by profoundly moral utilitarianism. In *The Sandcastle* Mor's systematic neglect of his family is highlighted by specific poignant episodes in the lives of his children that punctuate the whole novel. We learn the cost of ignoring the needs of those to whom we are bound by love and duty. Each of these parables functions as a self-contained unit and as a part of the whole.

Intertextuality: a moral frame for the parable

It is consistent with Ricœur's view of the heuristic power of disorientation through dialectic, debate, metaphor and parable, that Murdoch's novels disorientate through various means, one of which is the use of symbols that, by representing contrasting forces of good and evil at different points in her

31 A parable is the conjunction of narrative form and a metaphorical process, showing us phenomena beyond the text itself: this goes against structuralism.

32 In Iris Murdoch, *An Accidental Man,* Vintage, London 2003, there are more examples of the ambiguity of the Good Samaritan theme. Iris Murdoch, *The Good Apprentice*, Penguin, London 2001, contains elements of the Prodigal Son. Consider also Paul Ricœur, *Political and Social Essays*, D. Stewart and J. Bien Athens (eds), Ohio State University Press, Columbus 1974.

texts, take on metaphorical characteristics that present ambiguity of action; the comment, the kiss, the swim, the letter that represent the potential for love and happiness and also for misunderstanding and danger. Murdoch uses a similar device to create ethical tension between different stories within the narrative. When readers become disorientated by characters' actions, how do they become re-oriented towards a good way of acting? For Ricœur, if a story disorientates without re-orientating, that suspends the ethical and is irresponsible. Ricœur points out the way in which the parable of the sower creates tension with the parable of the wicked husbandmen in the gospel of Mark[33]. These two very different parables function in counterbalance to each other as well as forming integral yet also tensive parts of the main narrative in its move toward death. Murdoch also employs such devices as those described by Ricœur; the contrasting content and the positions occupied by these parabolic narratives are often used to create and then resolve doubt and tension in the reader.

Examples of intertextuality in Murdoch's novels

Ricœur sees the creation of meaning in individual parables as being magnified by their position within the Bible as a whole. Similarly in Murdoch's novels the tension created between the bigger narrative and the smaller vignettes is a heuristic device that helps us to reorient ourselves regarding ethical decisions.

It is at the level of the plot that Murdoch makes perhaps most use of metaphorical tension. Each of the following examples emphasises one small story from a Murdoch novel. Murdoch tells each narrative in enough depth and detail and with enough action to form a novella or a parable in its own right, and each also provides tension and friction by a transfer of meaning that affects the main plot line: The failed attempt to free Hannah in *The Unicorn* emphasizes her imprisonment by making us think about the novel's theme of freedom. Dorina's life and death in *An Accidental Man* exemplifies the essence of the Good Samaritan story by its absence.

As in the manner of a parable, each of these episodes is full and active enough to warrant a story all to itself. Yet each forms but one part of a much bigger story.

Conclusion

Ricœur was motivated by his own religious faith and his philosophical wisdom as a post-Hegelian Kantian and Murdoch was motivated by Platonist ideals about the Good. For both Ricœur and Murdoch, doubt is an integral part of their work, and they seek to find a place for it so that they can attempt to understand and come to terms with it.

33 P. Ricœur, *Biblical Hermeneutics* in «Semeia», *op. cit.*, pp. 29-148.

In order to achieve this, Murdoch uses plots that create doubt, and bear some resemblance to those of parables, and metaphors that contain the contradictions inherent in many of our actions and thoughts. She refuses to ignore the tension between *is* and *ought*, between facts and values and between charismatic, damaging forces and the banality of goodness, and they play out their differences in her parabolic tales. Ever since Plato we have been struggling with the dualities of reason versus passion, the universal versus the individual, the selfless versus the selfish, the fact versus the value, the *is* versus the *ought*. For Hume morality is a matter of sentiment. For Kant morality is a matter of reason. Hume inverts Plato by arguing that reason is, and should be, the slave of the passions and Kant attempts to rectify this imbalance. For Ricœur it is necessary to move beyond Kant's deontology and for Murdoch the novel form invites debate of all these positions and more, with special emphasis on moral issues.

Iris Murdoch's work demonstrates in practice some of the theories that Ricœur developed: she exploits the structuralist interest in textual form and transgresses structuralist limitations on form as code by using extravagant, sometimes catastrophic metaphorical, parabolic intertextuality of plot. She uses combinations of these three devices; metaphor, parable and intertextuality to take her plots beyond structuralist restrictions in order to reach the parts of our moral thought and action that philosophy may not be able to reach. She uses form to create meaning, and exploits the ambiguity of the symbol which lies at the heart of this complex heuristic device. Form creates moral meaning; the metaphor works at a small, local level (the kiss, the letter), the parable works at a narrative level (the kidnapping that fails, the letting die of the guilty) and these parabolic episodes are put together to form a tensive novel with many iterative episodes.

Ricœur critiqued the limitations of structuralist theory and practice, and Murdoch develops the referential meaning of the text into her parabolic vision of the real world, thereby harnessing the limitations of structuralist thinking, to emphasise the ethical essence of human activity. If we accept Ricœur's assertion that 'the symbol gives rise to thought', then we are sensitised to the nature of meaning that Murdoch identifies through using the writing of Ricœur: the essence of meaning precedes language and is measured out in the stones and seas and rivers of the landscapes of our minds.

Murdoch proposes a solution of sorts: [and see Ricœur 1978] she applies the metaphorical device to the symbol differently in different parts of her narrative – thus the sea or a love letter or a stone is established as an important symbol and can become part of a metaphor that is different in meaning in different parts of the novel. The sea is a killer and the sea is pleasurable. The letter is excitement and the letter is disappointment. The stone can evoke good memories; the stone can evoke bad memories. The metaphor becomes spread out and its meaning is determined by the perceptions and actions of characters in the novel. Thus the physicality of the metaphor becomes part of the plot in a sort of phenomenological manner: It is the characters'/our perception of the phenomenon that creates a split reference and this is inextricably bound to our concept of

morality as dualistic – there is good and there is evil. In emphasizing such duality Murdoch invites us to see that life is more complex than binaries, and in fact it is we who superimpose binary thinking and thereby distort reality wilfully, hoping to deflect responsibility away from our actions and towards the phenomena themselves, expecting that the world can shoulder the blame for our mistakes. Her development of characters demonstrates that human perception and action are the determining factors, based on love, selfless love and 'unselfing' and paying close attention to the needs of others. She takes this from Simone Weil's concept of attention and we can suggest in passing that this bears close similarities to Ricœur's *Soi-meme comme un autre* . This may help to resolve the problem created by Ricœur's split reference: the 'is' and the 'is not' are both vital to the creation of a metaphor and yet when a new idea is formed as a result of the tension between the two, what happens to the 'is not' that was once something? Black sees this as a continuing puzzle. Ricœur offers, perhaps, one approach that is close to analysing Murdoch's practice as a writer: in 1978 he suggests that – as well as cognition – imagination and feeling are essential components in the metaphor, firstly for creating the vision of difference in similarity, and then secondly imagination and feeling will help to create a new image[34]. Thirdly, the created metaphor can facilitate development of a less referential, more flexible view of the world. By involving imagination and feeling in the cognition of metaphor, Ricœur is inviting a deeper and possibly even psychological approach to the understanding of metaphor and therefore, to the understanding of human thought. For Murdoch therefore, this is not a problem; in the novel *The Sea, The Sea* for example, the symbol of the sea is established as common to all readers, the narrative proposes conflicting images of the sea, as deadly and as life giving, thereby creating tension as within a metaphor, and subsequently, in a free manner, the sea may become wicked again and also loving again. This demonstrates the plasticity of our thinking as well, the power of thought as a form of action and the need to take responsibility for our actions by seeking the good.

Ricœur and Murdoch developed their own ideas separately from each other yet his work *clarifies* the symbols, signs and structures that her writing *creates*. It is up to us, the readers, to make something morally significant out of their work, and out of our lives, and the choice is ours, similar to the philosophical choice Iris Murdoch made by becoming a philosopher-novelist: she gives us the choice freely, as Guy Openshaw reports on his death bed; «A philosopher's thought suits you or it doesn't. It's only deep in that sense. Like a novel»[35].

This can develop an interesting debate about the characteristics and strengths of different literary registers, and especially the issue about which

34 Paul Ricœur, *The metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, in *On Metaphor*, ed. S Sacks, University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 141-157.

35 Iris Murdoch, *Nuns and Soldiers*, Chatto and Windus, London 1980, p. 2.

genres can make a difference to the way we think and act. Both these thinkers analysed philosophy, one by creating philosophy and the other (while also writing philosophy) mainly by writing 26 novels. I wonder if it is necessary to think of them as complementary to each other.

Paul Ricœur, giovane professore di filosofia a Strasburgo, organizza delle escursioni nella natura con la sua famiglia e i suoi studenti (anno 1950) © Archives du Fonds Ricœur

CLAUDIA PEDONE

(Lecce-Parigi)

Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp[1]

Uno degli ambiti del pensiero di Ricœur, maggiormente esplorati dalla critica filosofica, può senza dubbio essere individuato nella problematica che tesse insieme il campo dell'etica con quello della narrazione. Questo tema, di particolare interesse per il pensiero contemporaneo, permette un accesso alla dimensione dell'*agire bene* a partire dalla composizione di una storia. Una storia ricevuta attraverso le letture, la rilettura delle proprie vicende, la messa in racconto della storia di una vita[2].

Senza escludere dalla propria prospettiva le grandi narrazioni, un approccio etico che sia capace di mettere a fuoco le piccole e frammentate narrazioni della vita quotidiana, risponde all'esigenza di offrire uno spazio nuovo alla scelta in situazione. Quest'approccio, che permette di riconoscere il bene, senza ipostatizzarlo, affina la possibilità di comprendere ciò che è bene a partire da ciò che può essere definito tale all'interno di una storia. La riflessione etica che si fonda sulla dimensione narrativa consente di definire la possibilità di una vita buona, attraverso gli strumenti peculiari delle scienze umane, svincolandosi dalla generalizzabilità propria delle teorie naturali, ed evitando al contempo di sprofondare nella negazione di ogni possibilità di orientamento o nella risoluzione soggettivistica della questione etica[3].

La filosofia di Ricœur, pertanto, sin dalla metà degli anni Ottanta, è stata sovente riletta proprio a partire da questa angolazione e dal conseguente intreccio tra etica e narrazione. Uno dei pensatori che con più insistenza e tenacia riproporrà un'interpretazione dell'etica di Ricœur strettamente con-

1 Una versione di questo saggio è stata presentata il 16 maggio 2011 durante i seminari dottorali del *Fonds Ricœur* a Parigi.

2 Cfr. Francesca Cattaneo, *Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2008 e della stessa autrice, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

3 La narrazione diviene un valido fondamento per la ricerca etica a partire dalla necessità di individuare un paradigma proprio delle scienze umane che, senza negarne il valore di scientificità, non costringa gli studi umanistici al riduttivismo della scienza dura. Ricœur offre un'interessante rielaborazione di questa problematica in rapporto alla disciplina della storia nella seconda sezione di *Temps et récit I* (cfr. Paul Ricœur, *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983).

Catherine Goldenstein © Archives du Fonds Ricœur

giunta alla sua teoria narrativa, sarà il suo allievo e amico Peter Kemp[4]. La recente pubblicazione in lingua francese di una raccolta di saggi[5] in cui Kemp si confronta con la filosofia di Ricœur, offre u nuovo punto di partenza per guardare indietro e ricostruire l'intenso dialogo che ha caratterizzato l'incontro tra questi due pensatori. Ricœur, *le philosophe de tous les dialogues*[6], si cimenta in un confronto con uno stimato lettore della sua opera, ritrovando in questo confronto degli elementi fondamentali per procedere oltre, e continuare a pensare.

Il lungo dibattito tra i due pensatori ruota attorno alla questione dei rapporti tra l'etica e la narrazione e la nota di interesse di tale confronto si fa particolarmente viva alla luce del valore che il confronto con i pensatori e il dialogo con essi assume nella costruzione del pensiero di Ricœur. La ricostruzione del dialogo tra questi due pensatori permette di comprendere la filosofia di Ricœur attraverso il lavoro di interpretazione compiuto da uno studioso del suo pensiero; consente di comprendere l'evolversi di un vero e proprio dialogo, che avrà un'importante influenza sullo sviluppo successivo della filosofia di Ricœur; invita ad ampliare il paradigma che lega questi due ambiti filosofici, dirigendosi anche al di là della narrazione stessa, partendo dalla questione del legame tra etica e narrazione.

Il dibattito tra Peter Kemp e Paul Ricœur è segnato dalla scansione in tre tappe fondamentali.

Nel 1986 Peter Kemp, durante un Convegno a Roma, presenta un intervento intitolato *Ethique et Narrativité. A propos de l'ouvrage de Paul Ricœur :* Temps et récit[7]. Nella sua relazione, Kemp tenta di dimostrare l'importanza della narrazione nel pensiero etico di Ricœur. La risposta del filosofo francese a tale intervento non tarda ad arrivare, e viene pubblicata l'anno successivo presso una rivista svedese, presto tradotta in danese[8], e solo più tardi in francese da Thomasset, il quale pubblica la risposta di Ricœur in appendice alla sua tesi dottorale[9].

La seconda tappa di tale percorso consiste nella pubblicazione di altri articoli da parte di Peter Kemp concernenti dei temi estremamente prossimi alle prime questioni aperte nel dialogo con Ricœur. Tra questi saggi appare una nuova versione dell'articolo che aveva aperto la discussione due anni prima. La

4 Docente presso la Aarhus University, Department of Education, Danimarca.

5 Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, Editions du Sandre, Paris 2010.

6 Filmato realizzato da Caroline de Reussner, *Paul Ricœur, philosophe de tous les dialogues*, Méromédia, Paris 2007.

7 Peter Kemp, *Ethique et Narrativité. A propos de l'ouvrage de Paul Ricœur :* Temps et récit, «Aquinas», anno XXIX, n. 2, maggio-agosto, Roma 1986, pp. 211-232, ripreso in Peter Kemp, *Temps, récite et narrativité*, in P. Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, *op. cit.*, pp. 11-33.

8 Bengt Kristensson, Paul Ricoeur, Peter Kemp et al., *Text och verklighet Paul Ricœur*, Symposion Bokförlag, Järfälla 1987 ; *Slagmark*, n. 10, éd. Institut d'histoire des idées, Aarhus 1987.

9 Paul Ricœur, *Ethics and narrativity : an answer to Peter Kemp*, dans Alain Thomasset, *Poétique de l'existence et agir morale en société*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1996.

versione ampliata del testo del 1986, tradotta in inglese con il titolo *Ethics and Narrativity*, sarà pubblicata dapprima nel 1988[10] e successivamente nel 1995[11] congiuntamente ad un altro intervento di Ricœur, in risposta a queste tesi[12]. In questa seconda tappa del nostro percorso si potrà notare come la posizione di Kemp resti sostanzialmente invariata, ed egli continui a ribadire la propria posizione, mentre la risposta di Ricœur subisca dei profondi cambiamenti, grazie alle riflessioni elaborate in *Soi-même comme un autre* che, nella redazione di *Temps et récit*, si trovavano in uno stadio ancora molto embrionale.

La terza ed ultima tappa di tale dialogo avrà luogo a Chicago, durante il Convegno del 1999 i cui Atti saranno pubblicati nel 2002 nell'opera *Paul Ricœur and Contemporary Moral Tought*[13]. In questo contesto, Kemp riconoscerà definitivamente la validità delle precedenti obiezioni di Ricœur[14]. Anche a questo intervento di Kemp farà seguito un'ultima risposta di Ricœur[15], pubblicata sempre negli Atti del Convegno, che li ha visti per l'ultima volta cimentarsi pubblicamente in un dialogo durato più di quindici anni.

Prima tappa: il fondamento narrativo dell'etica

Secondo quanto sostiene lo stesso Ricœur, all'articolo di Peter Kemp del 1986 deve essere riconosciuto un triplice merito. In questo testo, Kemp si cimenta in primo luogo nell'accentuare il *ruolo dell'etica* riconosciuto a tutti gli stadi della trilogia di *Temps et récit*, in un modo molto più esplicito di quanto non faccia lo stesso Ricœur; in seconda istanza, egli suggerisce un *allargamento* anche della nozione stessa di racconto; ed infine, tenta di conferire all'etica una vera e propria base narrativa, ricoprendo così lo scarto ravvisato ed effettivamente sussistente tra la dimensione etica e quella narrativa.

Ricœur prende seriamente in considerazione l'interpretazione di Kemp, ma sin dall'inizio della sua risposta si premura di avvisare il lettore che il terzo movimento di Kemp sopradescritto, cioè il momento in cui il filosofo danese tenta di fornire una base narrativa all'etica, deve essere compreso come un contributo specifico, che supera la semplice interpretazione dei suoi testi e deve essere riconosciuto, piuttosto, come il frutto dell'originale pensiero fi-

10 Peter Kemp, *Ethics and Narrativity,* in «Aquinas», Presses de l'Université du Latran, Rome 1988, pp. 435-458.

11 Peter Kemp, *Ethics and Narrativity*, in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Open Court, Chicago 1995, pp. 371-394.

12 Paul Ricœur, *Reply to Peter Kemp*, in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Open Court, Chicago 1995, pp. 395-398.

13 John Wall, William Schweter, David Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York and London 2002.

14 Peter Kemp, *Narrative Ethics and Moral Law in Ricœur*, in J. Wall, W. Schweter, D. Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, *op. cit*., pp. 32-46.

15 Paul Ricœur, *Ethics and Human Capability. A Response*, in J. Wall, W. Schweter, D. Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, *op. cit*., pp. 279-290.

losofico proprio di Kemp. Sin dall'apertura del suo saggio, Ricœur si apre ad un confronto che riconosce immediatamente i meriti dell'interprete, sebbene con altrettanta scrupolosità si esima dall'assumere come proprie le interpretazioni che superano i confini dei territori da lui stesso esplorati. Premunendosi di restituire all'interprete la paternità di alcune riflessioni, Ricœur offre dei confini più netti per la legittima interpretazione delle proposte avanzate[16]. In questo caso, in modo particolare, egli non riconosce il proprio pensiero nella teoria avanzata da Kemp, stabilendo così le distanze da ogni tentativo di offrire una base narrativa all'etica.

Nel testo del 1986, Kemp propone un'interpretazione di *Temps et récit* a partire dalla questione dell'identità narrativa, introdotta da Ricœur soltanto alla fine del terzo tomo di questa trilogia e tuttavia prescelta da Kemp come punto focale per la lettura del pensiero del filosofo francese[17]. A partire da questo contesto, Kemp formula una domanda che, come egli stesso riconosce, non appare espressa esplicitamente in *Temps et récit*. La questione su cui Kemp lavora è così sintetizzabile: qual è il rapporto tra tempo e narrazione nella nostra esperienza del tempo raccontato?

Kemp sviluppa la risposta a tale interrogativo ricercando il modo in cui la configurazione narrativa implichi direttamente una prospettiva etica. A questo scopo, analizza il ruolo dell'etica nella prefigurazione narrativa, si sofferma sull'eventuale necessità di interrogare l'etica nel confronto con le aporie della temporalità, sonda la possibilità che la visione della vita buona sia evocata attraverso la narrazione.

Lo sfondo su cui si muove questo lavoro di Kemp concerne l'individuazione di una conflittualità potenziale tra ermeneutica ed etica: i due ambiti con cui i filosofi contemporanei non possono evitare il confronto, come egli stesso pone in evidenza in un suo saggio pubblicato in *Revue de métaphysique et de morale*:

16 La stessa preoccupazione, ad esempio, guiderà la sua risposta a Domenico Jervolino nella prefazione a Domenico Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, pref. P. Ricœur e intr. T. F. Geraets, Procaccini, Napoli 1984. In quest'occasione Ricœur attribuirà al pensiero filosofico di Jervolino la tensione ad una trasformazione della *poetica* in *pratica*, individuando in quest'aspetto dell'interpretazione di Jervolino il pensiero proprio dello stesso interprete, pensiero che supera le intenzioni dell'autore del testo interpretato. Sebbene Ricœur teorizzi la disappropriazione ermeneutica dell'opera e l'apertura di questa al mondo del lettore (cfr. Paul Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, pp. 113-132) tuttavia egli non si esime mai dal rivestire al contempo il ruolo di autore e di lettore della propria opera, affiancandosi agli altri lettori, così da fare di queste intersezioni di interpretazioni il punto di partenza per una nuova riflessione.

17 Ricœur introduce il tema dell'identità narrativa nell'incontro tra narrazione storica e finzione. L'identità narrativa sarà proprio il campo di esperienza in cui si realizza quest'incrocio. Come affermerà in *Soi-même comme un autre*, l'identità narrativa è stata introdotta in *Temps et récit* nell'incrocio tra storia e finzione ipotizzando che questa sia la struttura dell'esperienza in grado di integrare le due grandi classi di racconto della storia e della finzione. Nell'opera del 1990, invece, l'identità narrativa è chiamata in causa all'interno di una più generale problematica riguardante l'identità.

> Senza dubbio non si tratta di una relazione armoniosa, ma piuttosto di una collisione o di una guerra tra due punti di vista: l'uno difende il diritto della persona umana, dell'individuo, l'altro prende la difesa del linguaggio, del contesto o della totalità del senso, ne deriva un conflitto tra due pratiche: quella dell'etica e quella dell'ermeneutica; e una volta che la prima sembra poter evitare i problemi ermeneutici, la seconda procede senza dubbio altrettanto bene che l'etica.[18]

Tale conflittualità tra etica ed ermeneutica, secondo quanto auspica Kemp, potrebbe ritrovare una possibilità di soluzione proprio nella prospettiva della pratica della narrazione e della ri-narrazione tematizzata dal pensiero di Ricœur.

In *Ethique et narrativité*, primo momento del dibattito con Ricœur, Kemp descrive pertanto il ruolo dell'etica nella poetica ricœuriana come una capacità di refigurazione creatrice della realtà. Così, in tale definizione, la narrazione risulta strettamente congiunta con la dimensione etica: non esistono narrazioni e letture che possano essere definite come eticamente neutre. Ogni narrazione include e apre ad una valutazione etica del mondo. L'esperienza etica e l'esperienza narrativa in *Temps et récit*, secondo la lettura di Kemp, almeno implicitamente, coincidono.

Questa teoria è dimostrata dal filosofo danese attraverso un percorso che procede dall'etica della prefigurazione, in cui l'azione e la narrazione presentano già dei connotati eticamente definiti, fino all'etica della refigurazione, dove l'incrocio tra il tempo della finzione e il tempo della storia può dar vita al tempo raccontato, vale a dire al tempo dell'identità narrativa.

Nel commentare la ricostruzione di questo percorso, Ricœur pone in evidenza la dimenticanza da parte di Kemp di un passaggio fondamentale su cui egli, al contrario, si è lungamente soffermato in *Temps et récit*. L'estensione del campo etico della narrazione è stata realizzata da Kemp ponendo fra parentesi una tappa fondamentale di questo percorso, vale a dire la *configurazione narrativa* (la *mimèsis II*), l'unica tappa sviluppata all'interno di ben due sezioni delle quattro che compongono l'opera: in *L'histoire et le recit*, nel primo tomo e in *La configuration du temps dans le récit de fiction*, sezione che coincide con l'intero secondo tomo.

La lettura di Kemp può propugnare uno strettissimo intreccio tra la narrazione e l'etica perché si propone di estendere a tutte le piccole storie della vita quotidiana la forza della refigurazione della vita che, al contrario, Ricœur riserva solo ai grandi racconti della finzione e della storia.

Tuttavia, Ricœur non esita a porre in evidenza che quest'estensione della narrazione, presa in considerazione per la costruzione dell'identità narrativa, implica la perdita delle caratteristiche proprie della comprensione, messe in campo dalla lettura di un romanzo o dall'ascolto della storia del popolo a cui si appartiene, «Il racconto di cui analizzo la configurazione è separato

18 Peter Kemp, *Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique*, «Revue de métaphysique et de morale», janv.-mars 1986, année 91, n.1, p. 116 (trad. mia).

dalla vita, se non opposto alla vita. È allora che esso mostra i suoi aspetti strutturali più che etici»[19].

Alcune considerazioni sul rapporto tra etica e narrazione possono essere avanzate proprio a partire dalle osservazioni esplicitate dallo stesso Ricœur in questo dialogo. Egli non esita a reagire contro l'eliminazione della configurazione narrativa dal suo percorso, invitando così a rimettere a fuoco l'attenzione su quattro punti in particolare.

1) Il processo interpretativo non può mai essere ridotto alla fase della *compréhension naïve*. Come afferma lo stesso Ricœur, la configurazione narrativa mostra gli aspetti strutturali del processo della comprensione, piuttosto che il suo legame con gli aspetti etici. Il *détour* strutturalista, non è mai dimenticato nell'ermeneutica ricœuriana, definita proprio per questo un'ermeneutica metodica. Tale proposta ermeneutica si colloca all'interno del dibattito volto a definire l'epistemologia delle scienze umane e, senza ripiegare su un riduzionismo scientista, rifiuta decisamente l'estromissione della fase della spiegazione nel percorso della comprensione[20].

2) Con la *mimesis II* la nozione di identità narrativa deve essere restituita alla procedura della lettura. È nell'atto di lettura di una narrazione – e precisamente di una narrazione che assume la forma del testo scritto – che si compie il terzo tempo: il tempo raccontato. In *Tempo e racconto III*, quando introduce la nozione di identità narrativa, riferendosi all'identità narrativa del popolo ebraico, Ricœur non si sofferma nell'analisi di un'identità che si realizza nella "messa in racconto" di una storia, bensì concentra la sua attenzione sull'identità che si realizza attraverso il processo di lettura della storia che lo stesso popolo ha scritto. Non è importante che gli autori del racconto siano gli stessi lettori che costruiscono la loro identità davanti al racconto. Ciò che conta è che attraverso la lettura di questa storia, che è una storia scritta, e che è anche la propria storia, il popolo ebraico riconosce la propria peculiare identità.

3) Un altro elemento decisivo è colto dall'importanza che Ricœur conferisce alla configurazione narrativa. L'importanza che Ricœur assegna a questa tappa del percorso, quella della *mimesis II*, ci collega direttamente con un'antica preoccupazione del suo pensiero, sintetizzata negli anni '60 come il timore della scomparsa del nucleo etico-mitico che rende viva e attuale la nostra civilizzazione. Attraverso questo concetto del *noyau éthique-mythique*, Ricœur esprime già nei primi passi della sua opera il timore di perdere quel cuore vitale che è proprio di ogni cultura, composto dalla prospettiva che definisce ciò che è bene e dai racconti ricevuti come eredità e che possono essere custoditi solo attraverso un loro continuo rinnovamento. L'invito di Ricœur a non rinunciare alla configurazione narrativa può essere riletto proprio come un richiamo a non rinunciare a quanto si trova nel cuore della nostra cultura, a quel nucleo culturale, composto dagli oggetti frutto della

19 P. Ricœur, *Ethics and narrativity : an answer to Peter Kemp*, dans Alain Thomasset, *Poétique de l'existence et agir morale en société*, *op. cit.*, p. 653 (trad. mia).

20 Cfr. Paul Ricœur, *Expliquer et comprendre*, dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 179-204.

cultura occidentale, attraverso i quali diviene ancora possibile procedere in avanti sul percorso dell'autocomprensione.

4) Infine, il rifiuto di ampliare il riferimento dell'identità narrativa alle piccole narrazioni quotidiane ottiene lo scopo di rinnovare ancora una volta il fondamento riflessivo della filosofia di Ricœur. Un'etica basata sul racconto di sé, aggirerebbe semplicemente l'ostacolo rintracciato nell'impossibilità di attingere immediatamente alla comprensione di sé dopo la fine dell'epoca dell'autofondazione del Cogito. Le piccole narrazioni quotidiane costituirebbero una via ancora "troppo corta" per compiere effettivamente il *détour* necessario per una comprensione del sé, un sé che si ritrova attraverso ciò che pone e ciò che è posto fuori di sé. Le storie del quotidiano restano una forma di autocomprensione immediata sotto le specie della narrazione. Completamente differenti sono invece i tratti del *détour* narrativo proposto da Ricœur: questo è una deviazione attraverso le narrazioni che generano la nostra cultura.

Sempre durante questa prima tappa del loro dialogo, Peter Kemp si interroga a proposito della fondazione dell'etica. In altri termini, se l'etica trova la sua fondazione nella narrazione – come egli stesso tenta di proporre – dov'è che si potrà fondare questa narrazione che fonda l'etica?

A proposito di questa interrogazione, Ricœur si rivolge una domanda che chiarisce ancora più esplicitamente la sua posizione: «Seguirò Kemp fino alla fine? Voglio dire fino al progetto di trattare l'etica stessa in termini di configurazione mimetica?»[21]. La prospettiva della *vita buona*, secondo Kemp, riposa sull'immaginazione di una vita in comune configurata narrativamente. Ricœur, tuttavia, denuncia la presenza di un circolo vizioso nella teoria di Kemp: «L'etica, dunque, consiste piuttosto in una *visione* che in una *regola*, ma il prezzo da pagare per questa identificazione finale tra valutazione, visione e racconto, è elevato: bisogna ammettere una *gerarchia* tra i livelli di narrazione»[22].

Come sarebbe possibile stabilire la fondazione della narrazione etica attraverso un'altra narrazione? Per giustificare la sua teoria, Kemp si troverebbe a dover moltiplicare i livelli di narrazione: il racconto etico dovrebbe essere fondato su un altro racconto, che diventerà a sua volta un racconto fondatore. Ricœur rifiutando questa fondazione dell'etica nel racconto individua un altro fondamento per l'etica:

> Tuttavia, se il circolo non deve essere vizioso, ma sano, non è necessario che la superiorità etica di questi racconti fondatori sia essa stessa stabilita? […] Non c'è una regola morale, se non evidente, almeno presupposta dai *migliori*, dai più *saggi*? Questa non è la *Regola d'Oro*, secondo la quale ciascuno è invitato a non fare all'altro ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui?[23]

21 P. Ricœur, *Ethics and narrativity : an answer to Peter Kemp*, dans Alain Thomasset, *Poétique de l'existence et agir morale en société*, *op. cit*. p. 654.
22 *Ibidem*.
23 *Ibidem*.

Discostandosi da una fondazione narrativa dell'etica, Ricœur propone una fondazione deontologica dell'etica stessa, e la norma che potrà fornire una risposta a tale ambizione sarà la Regola d'Oro. L'etica deve essere fondata in una regola, in una dimensione normativa. Il tentativo di individuare questa regola fa prediligere la sapienza della Regola d'Oro, espressione della saggezza – o meglio – regola morale presupposta dai più saggi.

L'etica si fonda sulla norma che a sua volta si radica nella saggezza.

Lo sviluppo qui proposto procede nel senso esattamente inverso rispetto al tragitto proposto in *Soi-même comme un autre*, o per meglio dire, illumina in modo nuovo la comprensione dell'andamento dell'opera del 1990.

A questo punto, assume un'importanza centrale la necessità di comprendere perché Ricœur rivendichi in questo contesto il primato della deontologia, a cui assegna un'importanza di primo piano, soprattutto se tale dibattito è osservato alla luce del confronto con Lévinas, in occasione del Convegno *La Révélation*[24].

Nel 1977, infatti, durante la discussione seguita al Convegno, Ricœur rimprovera a Lévinas di riservare un posto troppo esteso alla dimensione deontologica all'interno del suo discorso sulla Rivelazione. Egli si rivolge a Lévinas, commentando in questo modo il suo intervento: « È quest'accento messo sulla prescrizione che voglio tentare di comprendere, perché ciò che mi colpisce nella tradizione biblica è che il prescrittivo vi appare sempre incorniciato da altri generi, in particolare il narrativo. È questo che mi sembra originale rispetto al mondo greco»[25].

Ricœur, che rimprovera a Kemp di non riservare sufficiente rilievo alla regola e di assegnarne troppo alla narrazione, quando si rivolge a Lévinas afferma esattamente il contrario, rimproverandogli di riservare troppo spazio alla dimensione prescrittiva rispetto al piano narrativo.

Dinanzi a delle posizioni così differenti bisogna necessariamente valutare se questa distanza sia il frutto dell'incoerenza della posizione ricœuriana o se nel suo pensiero si sia verificata una profonda trasformazione, che l'ha condotto a sostenere posizioni così distanti tra loro. Tuttavia, nessuna delle due precedenti opzioni appare fornire una spiegazione esaustiva. Il dialogo con Kemp e il dialogo con Lévinas si stagliano su due orizzonti di discorso profondamente differenti, l'orizzonte etico da una parte e l'orizzonte religioso dall'altra. È per questo motivo, e in virtù della varietà e dell'autonomia dei differenti piani di discorso, che le diverse tipologie di discorso acquistano una specifica importanza. La risposta ai nostri dubbi può essere rintracciata nelle stesse parole di Ricœur e nella sua viva preoccupazione a non confondere l'etica con la Rivelazione: «Non è la narrazione che, preservando l'elemento storico, eleva il prescrittivo stesso dal piano semplicemente morale al piano religioso? Senza il legame del prescrittivo ai racconti

24 Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Edgard Haulotte, Etienne Cornélis, Claude Geffré (sous la dir. de), *La Révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977.

25 P. Ricœur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré (sous la dir. de), *La Révélation*, *op. cit.*, p. 210. (Trad. mia).

della liberazione, come si potrebbe evitare la confusione completa tra etica e rivelazione?»[26].

Così, se l'elemento prescrittivo deve essere salvaguardato all'interno del discorso etico, ciò avviene perché nell'etica ci si trova sempre di fronte al male, di fronte alla violenza. La prima e necessaria affermazione etica sarà un divieto, una prescrizione: «la violenza è ciò che non deve assolutamente essere»[27]. In questo modo, Ricœur si contrappone alla proposta di Kemp, le risorse dell'etica non possono essere solo le risorse narrative. L'etica si fonda anche sul non narrativo, sul prescrittivo.

Il seguito del dialogo: fino al reciproco riconoscimento

Soffermandoci più a lungo sulla prima tappa di questo dialogo tra Ricœur e Kemp abbiamo avuto la possibilità di inquadrare in modo più completo il contesto in cui avviene il dialogo e le tematiche che questo pone in gioco. Gli altri due momenti della conversazione saranno presentati più rapidamente, soffermandosi solo sulle novità che è necessario porre in evidenza.

La seconda tappa di questo dialogo consiste nella pubblicazione da parte di Kemp di una versione inglese, ampliata e modificata, del testo del 1986. A questo testo seguirà un'altra risposta di Ricœur, pubblicata nel 1995 congiuntamente alla seconda edizione del testo di Kemp.

Nella versione inglese del testo, scritta nel 1988, Kemp fornisce un nuovo elemento alla discussione. Senza abbandonare la sua posizione, Kemp continua ad affermare che la narrazione costituisce il fondamento dell'etica, ed aggiunge anche una conclusione riguardante il discorso mito-poietico:

> La narrazione, in quanto prospettiva narrata della vita buona, costituisce il fondamento dell'etica. Ma forse il discorso mito-poietico gioca un ruolo fondamentale nella motivazione alla base della configurazione etica incidendo una visione del mondo nella visione pratica di un tratto della vita.[28]

Alla fine dello stesso discorso, Kemp avanza la possibilità di includere nella sua prospettiva un primo elemento non-narrativo che struttura il pensiero etico, si tratta del discorso mito-poietico.

La risposta di Ricœur, questa volta, si articola in due punti. Egli si attarda ad analizzare l'articolo di Kemp rispetto alla componente etica della narrazione e alla componente narrativa della moralità, continuando a riconoscere questo secondo tratto come «un originale contributo di Peter Kemp alla problematica etica»[29].

---

26 *Ibidem*.

27 P. Ricœur, *Ethics and narrativity : an answer to Peter Kemp*, dans Alain Thomasset, *Poétique de l'existence et agir morale en société*, *op. cit*, p. 654.

28 P. Kemp, *Ethics and narrativity*, in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, *op. cit*., p. 390.

29 P. Ricœur, *Reply to Peter Kemp*, in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, *op. cit*., p. 395.

Questa risposta di Ricœur può trovare fondamento anche in *Soi-même comme un autre* che propone nella sua integralità come una risposta ad alcune domande poste da Kemp. Inoltre, nel testo del 1995, Ricœur riconosce esplicitamente l'influenza di Kemp nella stesura del suo Settimo Studio di *Soi-même comme un autre* e quando si cimenta nella trattazione del potere schematizzante della narrazione, egli dichiara: «Ho il piacere di riconoscere nel Settimo Studio di *Soi-même comme un autre* la paternità di Peter Kemp su questo tema»[30]. Tuttavia, Ricœur prende le distanze dalla teoria di Kemp che assimila l'etica ad una visione e non ad una regola. Tale distanza è segnata dall'adesione al pensiero di Jean Nabert. Ricœur riconosce in Nabert un'importante risorsa per la riflessione sul tema della testimonianza. Il testimone in Nabert concerne una dimensione storica, ma anche normativa. Lì dove la narrazione non è sufficiente e Ricœur rinvia alla testimonianza, che è l'esperienza dell'assoluto, che non riguarda il quadro della narrazione, ma quello dell'affermazione originaria.

La terza tappa di quest'itinerario si svolge durante il Convegno del 1999, Peter Kemp riconosce le risorse non-narrative dell'etica, che Ricœur aveva a lungo contrapposto alla sua posizione. In quest'occasione, egli ammette che la propria concezione narrativa dell'etica rischia di restare prigioniera di un circolo vizioso. Kemp riconosce la necessità di assumere una precisa posizione dinanzi al male, quando ci si colloca all'interno di un discorso etico: per evitare la violenza, non c'è altra strada percorribile se non ricercare il bene e vietare il male. Così Kemp riconosce la presenza delle condizioni non-narrative dell'etica e ne presenta una lista riassuntiva, come possibile punto di partenza per una nuova riflessione. Tra le condizioni non-narrative dell'etica trova posto la nostra condizione antropologica della debolezza; l'esperienza del male; le relazioni interpersonali; l'esperienza dell'amore ricevuto; la nostra responsabilità di fronte agli altri che si fonda sulla capacità dell'imputazione morale; l'essere chiamati; la testimonianza delle coscienze; la lotta amorosa dell'esistenza.

Il percorso compiuto da Kemp funge da invito per ripensare i rapporti tra etica e narrazione, non solo all'interno della filosofia di Ricœur, ma anche nel più ampio panorama filosofico contemporaneo. In questo modo, accanto alle condizioni non-narrative dell'etica, già individuate da Kemp, si pone anche la necessità di ampliare le risorse linguistiche – non-narrative – dell'etica stessa. All'interno del linguaggio è possibile attingere a delle risorse non-narrative, quali le dimensioni lirico-mitiche, simboliche, metaforiche, analitiche che conducono anch'esse, in modi diversi, fino alle soglie del pensiero etico, senza esautorarlo, ma fungendo da risorse necessarie per accedere a questo discorso.

L'ultima risposta che Ricœur rivolge pubblicamente a Kemp, in realtà non è diretta unicamente a questo interlocutore, bensì si indirizza a tutti i partecipanti al Convegno di Chicago del 1999. L'attenzione di Ricœur, per ciò che concerne l'intervento di Kemp, è focalizzata sulla nozione di imputazione morale. La narrazione è restituita al suo luogo più proprio in

30 *Ibid*., p. 397.

rapporto all'etica, cioè sulla linea di confine che conduce alla dimensione etica, connettendo l'antropologia fenomenologica all'etica, la dimensione prescrittiva a quella esistenziale e il lato soggettivo a quello oggettivo. Sarà proprio su questa linea di confine che dovranno proseguire gli studi riguardanti il rapporto tra etica e narrazione e le risorse narrative e non-narrative dell'etica.

Paul Ricœur durante un'escursione con la famiglia ed alcuni studenti (1950)
© Archives du Fonds Ricœur

JÚLIO CESAR MACHADO DE PAULA

(São Paulo)

A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa

Da metáfora viva ao paradoxo

Segundo o próprio Ricœur, *A metáfora viva* e *Tempo e narrativa* podem e devem ser consideradas duas obras geminadas, pois foram concebidas ao mesmo tempo e possuem, embora em escalas diferentes, um ponto em comum: o estudo de fenômenos de inovação semântica. Em *A metáfora viva*, o que se verifica é como o enunciado metafórico é capaz de produzir uma «nova pertinência semântica por meio de uma atribuição impertinente»[1]. Restaria para *Tempo e narrativa* analisar como o processo de composição da intriga (*mise en intrigue*) cumpriria um papel semelhante ao conferir sentido a nossa experiência incongruente do tempo, valendo-se, para isso, da convergência de elementos heterogêneos e, muitas vezes, contraditórios. Mas onde tem início o processo de refiguração da experiência humana por meio da refiguração da experiência temporal? Se admitirmos com Ricœur que o caráter da experiência temporal está indissociavelmente ligado à linguagem, é coerente buscar a resposta para essa questão nos fundamentos primeiros da própria linguagem. É o que buscaremos em *A metáfora viva*, primeiro fruto do contato de Ricœur com a filosofia analítica anglo-saxônica e à inclinação desta em estudar não apenas a natureza ontológica de cada categoria, mas seus mecanismos de funcionamento e de interação com o mundo.

Entendendo toda linguagem como algo vivo, Ricœur se dispõe a analisar um dos principais mecanismos capazes de conferir vitalidade ao discurso: a metáfora. Para tanto, inicia seu percurso por Aristóteles, principal pensador clássico da questão. A retórica aristotélica (e dentro dela a metáfora, como um de seus principais elementos) não se dissociava do pensamento filosófico e, concebida como estudo geral do discurso, ocupava-se das três grandes partes de que este se compunha: invenção (*inventio*), disposição (*dispositio*) e elocução (*elocutio*). A partir do Renascimento, contudo, a segmentação da filosofia em vários domínios distintos legou à retórica uma independência

1 Paul Ricœur, *Tempo e Narrativa. I*. trad. Constança Marcondes Cesar, Papirus, Campinas 1994, p. 9.

que lhe seria empobrecedora, pois a transformaria progressivamente em uma mera técnica de elocução ou em uma arte de ornamentação do discurso por meio de tropos. Ao final desse processo, a metáfora seria entendida como uma simples substituição analógica de sentidos entre termos determinados, conforme atestariam os tratados de retórica da primeira metade do século XIX, cujo exemplo paradigmático tomado por Ricœur é *Les figures du discours*[2], de Pierre Fontanier. Para ele, como para a maioria dos tratadistas desse período, a finalidade da metáfora já não é revitalizar a linguagem por meio de uma associação nova de sentidos, mas apenas produzir um determinado efeito estilístico. Valer-se de metáforas equivaleria a substituir uma palavra por outra de sentido equivalente, mas que apenas soaria de modo diverso. Dumarsais, outro ícone do período, vai ainda mais longe e afirma categoricamente que a finalidade de seu tratado (*Des tropes*, de 1816), é estabelecer a verdadeira significação das palavras. Nota-se, por parte dos tratadistas, uma tentativa de repertoriar as metáforas, cristalizando-lhes os sentidos novos, domando-os e conduzindo-os ao senso comum. O que deveria, em princípio, ser um dispositivo de enriquecimento da linguagem, torna-se um fornecedor de acepções para os dicionários, esses nobres cemitérios em que repousam as metáforas mortas. A esta retórica tropológica, que desvincula a metáfora de qualquer função que não seja meramente ornamental, Genette deu o sugestivo nome de «retórica restrita»[3].

Cabe observar que a obsessão pelo estabelecimento de um sentido pretensamente único e preciso das palavras não se restringiu, no século XIX, ao discurso da poesia. Também o romance seria afetado pela «convicção de que a linguagem pode ser purgada de todo elemento figurativo, tido por meramente decorativo, e conduzida a sua vocação primeira, a de, segundo Locke, 'transmitir o conhecimento das coisas'»[4]. Diferentemente da ideia de criação que integra a concepção aristotélica de mímese, o que se percebe nesse momento é um esforço para aproximar a literatura e a realidade por ela imitada, a ponto de aquela se transformar em um mero decalque desta. Para Ricœur, o que se experimenta então é a substituição de uma mímese "imitativo-criadora" por outra, "imitativo-cópia"[5].

Tendo a Retórica abrigado tanto a formulação original da metáfora (Aristóteles) quanto sua degradação (retórica restrita), é justamente ao trabalho de um retórico, I. A. Richards, que Ricœur recorre para dar início a seu objetivo de resgatar a metáfora da condição de tropo ornamental a que fora conduzida. O trabalho de Richards concentra-se no restabelecimento dos vínculos originais entre a filosofia e a retórica, a fim de que esta pudesse ser novamente considerada uma disciplina indispensável para o conhecimento profundo da linguagem. Para tanto, o autor propõe uma ruptura com a ideia

2 Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Flammarion, Paris 1977.

3 Gerard Genette, *Rhétorique restreinte*, in «Communications», Seuil, Paris 1970, p. 158.

4 Paul Ricœur, *Temps et Récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984, p. 25.

5 P. Ricœur, *Temps et Récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 26.

de que metáfora é um mero ornamento, incapaz de aportar qualquer sentido novo ao texto. Ao contrário, a metáfora deve ser vista como um "princípio onipresente da linguagem"[6].

Buscando instrumentalizar sua análise da atribuição metafórica, Richards propôs chamar de "conteúdo" (*tenor*)[7] o elemento que recebe atributos, e de "veículo" (*vehicle*) o elemento que os empresta. Quando Baudelaire escreve, por exemplo, que "a natureza é um templo em que pilares vivos / emitem, às vezes, palavras confusas"[8], temos dois pares distintos de *tenor* e veículo: natureza/templo e árvore (pressuposto)/pilar. Mas importa notar que a metáfora, para Richards, não é o "veículo" isoladamente, mas a tensão que se estabelece entre ele e o *tenor*, ou, em última análise, o conflito entre um sentido literal não totalmente eliminado e uma inovação semântica emergente. Dizer, portanto, que, no exemplo dado, o templo é uma metáfora da natureza, é uma simplificação empobrecedora, pois equivaleria a tentar reduzir à esfera da palavra um fenômeno que pertence a todo o enunciado.

Para Richards[9], o equívoco da concepção que se consolida no século XIX com a retórica restrita foi limitar a metáfora ao veículo, quando ela, na verdade, deve ser entendida como o efeito da interação conflituosa entre o veículo e o conteúdo. A metáfora, para a retórica restrita, não passaria da simples substituição de uma palavra por outra, dado que, embora possam pertencer a registros distintos de linguagem (mais ou menos formal, trivial ou poético), o que as aproxima é única e exclusivamente uma relação de semelhança, isto é, da ordem da sinonímia. Escolher entre uma ou outra não seria mais do que uma opção estilística do autor.

Essa consideração da metáfora como um mero ornamento sobrevive no século XX no que Black[10] denomina "visão substitutiva" (*substitution view*). Não possuindo qualquer função cognitiva ou semântica, a metáfora, por esse ponto de vista, poderia ser substituída por uma expressão literal sem que houvesse qualquer prejuízo de sentido. Não muito distante desta, está a "visão comparativa" (*comparison view*), que se baseia nos tratados de eloquência de Cícero e Quintiliano para afirmar, como eles, que a metáfora é um "símile elíptico"[11], podendo ser substituída por uma comparação equivalente. Quer se trate da visão substitutiva ou da visão comparativa, o que fundamenta as duas teorias é a ideia de equivalência semântica entre a

6 Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, London/Oxford/New York 1965, p. 92.

7 A tradução de *tenor* por 'conteúdo', embora seja frequente, não nos parece satisfatória, podendo levar a equívocos. Por esse motivo, utilizaremos o termo original inglês sempre que nos referirmos ao conceito.

8 "La nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles". Valemo-nos do mesmo exemplo empregado por Ricœur na introdução de *Tempo e narrativa I*, *op. cit.*, p. 9.

9 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, *op. cit.*, p. 100.

10 Max Black, *Models and Metaphors. Studies in language and philosophy*, Cornell University Press, Ithaca/Londres 1962, p. 31.

11 Monroe Beardsley, *Metaphor*, Macmillan, New York 1972, p. 285.

metáfora e uma expressão literal, no primeiro caso, ou uma comparação, no segundo.

A associação entre metáfora e similaridade já está presente em Aristóteles, para quem «uma boa metáfora implica uma percepção intuitiva da semelhança entre coisas dessemelhantes»[12]. Embora a afirmação de Aristóteles aponte para uma possível e desejável tensão entre semelhança e dessemelhança, ela se limita ao fato de lidar com analogias pré-estabelecidas, ainda que difíceis de se reconhecer sem o auxílio da metáfora. Para Costa Lima[13], mais do que simplesmente desvelar analogias ocultas, a metáfora deve ser capaz de estabelecê-las. O crítico brasileiro fundamenta sua posição a partir da releitura feita por Vico da interpretação do mito hebraico da nomeação das coisas pelo homem. Segundo a exegese tradicional, coube ao homem, imediatamente após ter sido criado, descobrir a natureza intrínseca das coisas para então nomeá-las em função de suas características pré-existentes. A linguagem, por esse prisma, cumpriria apenas uma função de intermediadora entre a percepção do homem e a criação divina, perfeita e, portanto, imutável. Vico propõe algo distinto. Para ele, a capacidade humana de nomear as coisas não se limita ao reconhecimento de traços anteriores ao próprio homem, último rebento da criação. A linguagem, associada à imaginação criadora do homem, participa da própria criação ao insuflar sentido sobre os seres.

Para Richards[14], o uso da metáfora pressupõe a reunião, em uma única palavra ou frase, de dois sentidos que interagem e trocam traços semânticos entre si, resultando em um terceiro sentido, o sentido metafórico propriamente dito, que não se confunde com os dois sentidos originais que se encontraram para produzi-lo. Richards[15] não hesita em afirmar que, embora um elo de semelhança costume ser o elemento desencadeador da metáfora, a mudança peculiar de sentido que o veículo insufla no conteúdo diz respeito muito mais à dessemelhança, ao estranhamento causado, do que à semelhança inicial. Costa Lima[16], afinado com Richards, entende que a metáfora, ainda que partindo de relações de semelhança, acaba por produzir diferenças de sentido. Antes mesmo de Richards, Bally, em seu *Tratado de estilística francesa*, de 1909, já definira a metáfora como uma «comparação em que o espírito, enganado pela associação (*dupe de l'association*) de duas representações, confunde em um só termo a noção caracterizada e o objeto sensível tomado por ponto de comparação»[17].

Para Vianu[18], a metáfora pressupõe a alternância, na consciência, de duas séries de representações. Por um lado, a palavra utilizada enuncia algo a

12 Apud Alfredo Bosi, *O ser e o tempo da poesia*, Companhia das Letras, São Paulo 2000, p. 40.
13 Luiz Costa Lima, *A aguarrás do tempo*, Rocco, Rio de Janeiro 1989, p. 165.
14 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, *op. cit.*, p. 93.
15 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, *op. cit.*, p. 127.
16 L. Costa Lima, *A aguarrás do tempo*, *op. cit.*, p. 181.
17 Charles Bally, *Traité de stylistique française*, 3. ed. C. Klincksieck, Paris 1951, p. 187.
18 Tudor Vianu, *Los problemas de la metafora*. Rivadavia, Buenos Aires 1967, p. 19.

partir de um sentido convencional; por outro, essa mesma palavra seria capaz de evocar sentidos novos e inusitados. Ricœur vai ainda mais longe. Para ele, não se trata apenas de alternar sucessivamente as semelhanças e as diferenças suscitadas pela aproximação entre dois termos, mas de, paradoxalmente, torná-las simultâneas a partir da ligação estabelecida pelo verbo *ser*, explícito ou subentendido. Tal ligação, por ele denominada "cópula do verbo ser"[19], não seria o indicador de uma mera analogia semântica, como poderia supor a retórica restrita do século XIX, mas uma "predicação impertinente"[20], algo capaz de desencadear em todo o enunciado uma tensão entre antigos e novos significados, levando o receptor do discurso a "perceber o semelhante no dessemelhante"[21].

Também Max Black[22], comparando as metáforas de cunho científico às verdadeiramente poéticas, insiste na ideia de que, para que estas ocorram, é imprescindível que ao menos uma palavra do enunciado seja usada metaforicamente (a "palavra crucial", *crucial word*) e que ao menos uma seja usada em sentido literal. A presença exclusiva de palavras usadas literalmente indicaria se tratar de um texto meramente referencial; o uso exclusivo de palavras metafóricas, por sua vez, conduziria o enunciado para domínios que, embora contíguos ao da metáfora, não se confundem com ela, caso do provérbio, da alegoria e da adivinha. A própria nomenclatura utilizada por Black já aponta para isso, pois a palavra que porta o sentido metafórico não poderia ser considerada crucial se não estivesse acompanhada de outras que não o são, as quais, em conjunto, formam o que ele denomina "estrutura" (*frame*)[23]. Mas, para a "visão interacionista"[24] da metáfora, à qual Black pode ser incluído, não se pode estabelecer uma relação hierárquica entre a palavra crucial e a estrutura que a acolhe, já que a metaforização não ocorre senão pela interação de ambas.

Para Beardsley, a metáfora deve ser pensada como uma confrontação tensa de sentidos heterogêneos que, de modo interativo, produzem uma inovação semântica percebida pelo receptor como tal. Eis o cerne do que ele propõe chamar de "teoria da oposição verbal" (*verbal-opposition theory*)[25]. Beardsley vale-se de uma metáfora para descrever o momento crucial em que há, no seio da própria metáfora, os desvios de sentido. Diz ele tratar-se de uma "torção metafórica" (*metaphorical twist*), título do artigo em que o autor aborda a questão: «Quando um predicado *é* metaforicamente reunido a um sujeito, o predicado perde sua extensão comum, porque adquire uma nova intenção — que talvez ele não tenha em nenhum outro contexto. E essa

19 Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 11.
20 P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op.cit*., p. 8.
21 P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op.cit*., p.10.
22 M. Black, *Models and Metaphors. Studies in language and philosophy*, *op.cit*. p. 27.
23 *Ibidem*.
24 L. Costa Lima, *A aguarrás do tempo*, *op. cit*., p. 168.
25 Monroe Beardsley, *The metaphorical twist*, in «Philosophy and Phenomenological Research», v. XXII, n. 8, March, 1962, p. 294.

torção (*twist*) de sentido é forçada por tensões inerentes, ou oposições dentro da própria metáfora»[26].

Essa torção metafórica seria responsável por instituir o que Beardsley[27] chama de "oposição lógica" (*logical opposition*), cuja finalidade seria justamente induzir-nos a uma leitura metafórica do texto, ou seja, uma leitura que transite de um sentido central ou designação (*central meaning*; *designation*) para uma série de sentidos marginais ou conotação (*marginal meanings*; *connotation*).

Beardsley[28] menciona ainda a consideração de Nemetz, para quem a metáfora pode ser considerada uma forma de ironia, já que, por meio dela, um determinado termo ou expressão pode ser usado para afirmar o contrário de sua significação corrente. Mas o próprio Beardsley, a partir da mesma observação, prefere aproximá-la do oximoro, entendido como «a mais aparente e intensa forma de oposição verbal»[29]. A expressão paradoxal "pilares vivos" (*piliers vivants*), tomada do poema anteriormente citado, de Baudelaire, é um exemplo dessa oposição verbal que instaura a metáfora por meio de um oximoro.

É esta também a posição de Wheelwright, que passa da teoria à prática ao valer-se de um oximoro para intitular um de seus trabalhos mais importantes sobre a linguagem simbólica, *The Burning Fountain*, a fonte em chamas, de 1968. O autor inicia seu trabalho pela descrição de uma lenda estoniana que servirá, adiante, para fundamentar sua definição de linguagem simbólica e de metáfora. Diz a lenda que o deus Wannemunne, no princípio dos tempos, desceu à terra para apresentar a linguagem aos seres por meio da execução de uma canção de divina beleza. Cada elemento da criação buscou reproduzi-la a partir da percepção parcial que dela teve. O vento ecoou-a por um instante; os peixes, que acompanharam apenas com os olhos, repetiram os movimentos da boca, sem emitir qualquer som. Coube ao homem a tarefa de recolher as percepções parciais dispersas e reuni-las em uma única e profunda linguagem. Dessa tarefa nasceu a capacidade humana de promover, por meio da linguagem metafórica, o encontro de elementos heterogêneos e, por vezes, contraditórios, já que «A essência da metáfora consiste em uma tensão semântica que subsiste entre elementos heterogêneos reunidos em uma imagem ou expressão notável»[30].

Contudo, Wheelwright[31], analisando criticamente as teorias de Allen Tate e Martin Foss, qualificadas como "duas teorias imperfeitas da tensão", atenta-nos para o efeito negativo que uma tensão excessiva pode desencadear no texto. Tate, poeta e crítico literário, defende que tanto a elaboração poética quanto a leitura que fazemos do texto literário devem pautar-se por

26 *Ibidem*.
27 M. Beardsley, *The metaphorical twist*, *op. cit.*, p. 299.
28 M. Beardsley, *The metaphorical twist*, *op. cit.*, p. 298.
29 *Ibidem*.
30 Philip Wheelwright, *The burning fountain. A study in the language of symbolism*, Indiana University Press, Bloomington/London 1968, p. 102.
31 P. Wheelwright, *The burning fountain. A study in the language of symbolism*, *op. cit.*, p. 105 e ss.

uma busca sem tréguas de um hipotético grau máximo de tensão textual. O sentido metafórico, para ele, deve confrontar-se com o sentido literal e subjugá-lo. Para Foss, o processo metafórico deve liberar uma energia tensiva (*energy-tension*) capaz de solapar e suplantar por completo o sentido literal original. Para Wheelwright, a persistência de traços do sentido original é indispensável para que a própria tensão persista e, com ela, a metáfora, pois a nova pertinência semântica emerge, justa e paradoxalmente, da própria impertinência provocada pela metáfora ao fazer colidir um sentido literal, sedimentado no repertório comum do idioma, e um sentido estranho que desautomatiza a linguagem.

Diferentemente da aproximação entre símile e metáfora, comum na "visão comparativa"[32], Wheelwright destaca a distinção radical que os separa para propor o seu conceito de "plurissignificação" (*plurisignification*)[33]. Diz ele que, no símile, tem-se um veículo plural e um *tenor* singular, isto é, mais de uma palavra ou frase para expressar um único conteúdo; já na plurissignificação desencadeada pela metáfora, tem-se, ao contrário, um veículo singular e uma gama variada de conteúdos por ele expressos. Sem se valer da comparação com o símile, Beardsley já expressara uma ideia semelhante ao definir a metáfora como «uma taquigrafia condensada por meio da qual um grande número de propriedades pode ser atribuído a um objeto de uma única vez»[34].

Para Bally, a presença de um referente real para a constituição de nossa linguagem é indispensável, dado que o espírito humano padece de uma incapacidade absoluta de abstrair, de «extrair um conceito, de conceber uma ideia fora de qualquer contato com a realidade concreta»[35]. Vico, em defesa de sua teoria cíclica da história e da cultura, já argumentara que as primeiras manifestações da linguagem, metafóricas por excelência, estavam profundamente ligadas à experiência "dos sentidos humanos e das humanas paixões"[36]. Para Sayle, três quartos de nossa linguagem são constituídos de "metáforas desgastadas"[37], isto é, de expressões metafóricas esvaziadas de sua potencialidade simbólica original em função de seu uso cotidiano. Tal potencialidade simbólica não se recupera senão pela própria metáfora, dispositivo de linguagem cuja função é "dar sentido e paixão a corpos mortos"[38]. Beardsley, em uma afirmação semelhante à de Vico, defende que

32 M. Black, *Models and Metaphors. Studies in language and philosophy*, 1962, p. 35.

33 P. Wheelwright, *The burning fountain. A study in the language of symbolism*, *op. cit.*, p. 109.

34 M. Beardsley, *Metaphor*, *op. cit.*, p. 286.

35 Charles Bally, *Traité de stylistique française*, *op. cit.* p. 187.

36 Giambattista Vico, *Princípios de uma ciência nova*, trad. Antônio Almeida Prado, Abril Cultural, São Paulo 1974, p. 91.

37 (Apud P. Wheelwright, *The burning fountain. A study in the language of symbolism*, *op. cit.*, p. 120). A ideia já fora expressa por Jorge Luis Borges que, por sua vez, admite tê-la colhido em um prefácio de Leopoldo Lugones. Ver: Jorge Luis Borges, *A metáfora*, in *Esse Ofício do Verso*, trad. José Marcos Macedo, Companhia das Letras, São Paulo 2001, p. 31.

38 G. Vico, *Princípios de uma ciência nova*, *op. cit.*, p. 91.

"a metáfora é um poema em miniatura"[39], imagem desenvolvida por Ricœur para estabelecer a aproximação entre metáfora e narrativa, pois, para ele, «a relação entre o sentido literal e o sentido figurativo numa metáfora é como uma versão abreviada dentro de uma frase singular da complexa interação de significações que caracterizam a obra literária como um todo»[40]. Dessa forma, pode-se pensar em um estreitamento de relações entre a metáfora, como princípio constitutivo da linguagem, e a narrativa, que a desenvolve numa escala maior, «a ponto de ser possível trocar os dois vocabulários e falar do valor mimético do discurso poético e do poder de descrição da ficção narrativa»[41].

A imaginação produtora, em obra no processo metafórico, é assim a competência de produzir novas espécies lógicas por assimilação predicativa, a despeito das resistências das categorizações usuais da linguagem. Ora, a intriga de uma narrativa é comparável a essa assimilação predicativa: ela toma conjuntivamente e integra numa história inteira e completa os eventos múltiplos e dispersos e assim esquematiza a significação inteligível que se prende à narrativa considerada como um todo[42].

Ser e não ser: a metáfora como paradoxo em Grande sertão: veredas

Em 1965, por ocasião do "Congresso Latino-americano de escritores", realizado em Gênova, Guimarães Rosa concedeu ao jornalista alemão Günter Lorenz uma de suas raras entrevistas. Questionado acerca do uso (excessivo, no entendimento de Lorenz) de paradoxos tanto em sua fala quanto em sua obra, o escritor brasileiro afirma categoricamente: "«... a vida, a morte, tudo é, no fundo, paradoxo. Os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras»[43]. Longe de ser apenas uma resposta irônica a uma pergunta impertinente, as palavras de Rosa fazem uma dupla revelação. Por um lado, no campo conceitual, afigura-se uma concepção do mundo como algo paradoxal; em seguida, avançando sobre o terreno da escrita como forma de expressão, tem-se a definição do paradoxo como recurso possível (se não o único) diante das insuficiências da linguagem. O papel atribuído por Rosa ao paradoxo é surpreendente por aproximá-lo da metáfora em uma de suas funções originais. Evidentemente, não estamos pensando, aqui, na metáfora reduzida a mero tropo de ornamentação do discurso, na metáfora concebida como simples substituição de uma palavra por outra no bojo da frase, mas como um princípio de instauração e enriquecimento da própria linguagem.

39 Monroe Beardsley, *Aesthetics*, Harcourt, Brace and World, New York 1958, p. 134.
40 P. Ricœur, *A metáfora viva*, Loyola, São Paulo 2000, p. 58.
41 P. Ricœur, *Tempo e Narrativa. I. op. cit.*, p. 12.
42 P. Ricœur, *Tempo e Narrativa. I. op. cit.*, p. 10.
43 Apud Günter Lorenz, *Diálogo com Guimarães Rosa*, in Eduardo Coutinho, *Guimarães Rosa*, Civilização Brasileira/Brasília, INL, Rio de Janeiro 1983, p. 68.

O processo salta aos olhos quando se toma, como *corpus* literário, o romance *Grande sertão: veredas*. Analisando o episódio de Maria Mutema, que, como o Claudio de *Hamlet*, mata o marido despejando-lhe chumbo derretido no ouvido, Galvão[44] toma a imagem do elemento encoberto que vem à tona quando menos se espera como metáfora-síntese do romance. A mesma relação acompanharia, por exemplo, a figura de Diadorim e o desconhecimento de sua condição feminina por parte de Riobaldo. A partir disso, a ensaísta conclui que o princípio organizador da obra é a ambiguidade e que a estrutura do romance pode ser definida por um padrão dual recorrente. Em nosso entendimento, é fundamental que se acrescente à ideia de ambiguidade a de paradoxo, uma vez que os elementos que se unem para compor tais relações, inegavelmente ambíguas, o fazem pela presença simultânea do contraditório. Se é inegável a presença recorrente de um padrão dual em *Grande sertão: veredas*, deve-se igualmente atentar para o fato de que não se trata de relações binárias de natureza alternativa, isto é, de elementos cuja realização é alternada ou sucessiva. Trata-se de relações complexas, nas quais os elementos que compõem o duplo possuem realização simultânea, formando um terceiro elemento totalmente distinto e inexistente sem a conjugação dos contrários.

O próprio Riobaldo enuncia esse princípio ao expor o famoso exemplo da cachoeira: «O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma?»[45]. Temos, aqui, a conjugação de dois elementos de princípios contrários que se unem para que se obtenha um terceiro elemento, de natureza diversa. Na ausência de qualquer um dos constituintes originais, desfaz-se por completo o terceiro elemento, ou seja, a cachoeira, uma vez que sua natureza profunda depende da conjugação do princípio sólido da terra e do princípio líquido da água.

Algo semelhante, embora em um grau muito mais elevado de complexidade, ocorre com a figura de Diadorim, personagem que não é uma simples alternância sucessiva de masculino e feminino em um mesmo ser, mas a presença simultânea de dois elementos ou conjuntos de elementos que, posto contraditórios (ou justamente por isso), reúnem-se para exprimir algo que escapa à linguagem corriqueira, automatizada. Garbuglio, com propriedade, observa essa conjugação simultânea de elementos contrários e, mais do que isso, contraditórios, já na cena de abertura do romance, com a figura do bezerro monstruoso que é abatido pelos moradores. Diz o ensaísta:

> A realidade sugerida, o bezerro, é duplo em sua aparência, pois revela dois componentes distintos e inconciliáveis na lógica dos referentes de nosso código; *é gente e animal a um tempo*, o que significa que não é nem uma nem outra coisa, para ser uma terceira, de existência contestável: o demo, a face encoberta da realidade[46].

44 Walnice Nogueira Galvão, *As formas do falso*, Ática, São Paulo 1986, p. 121.

45 João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, 5ª ed, José Olympio, Rio de Janeiro 1967, p. 11.

46 José Carlos Garbuglio, *O mundo movente de Guimarães Rosa*, Ática, São Paulo

Com o intuito de tornar mais clara a ideia que aqui perseguimos, pode-se evocar aquele que talvez seja o exemplo mais conhecido e citado do duplo como princípio de organização narrativa: o romance *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, de Robert Louis Stevenson. O enredo, bastante conhecido, apresenta-nos como protagonista o pacato médico Henry Jekyll, o qual, sob o efeito de uma poção por ele mesmo desenvolvida, tem a personalidade radicalmente alterada, transformando-se, de tempos em tempos, na figura do sórdido e cruel Mr. Hyde. Evidentemente, as personalidades de Jeckyll e Hyde são não apenas distintas, mas contrárias. Contudo, a realização de uma ou outra ao longo da narrativa caracteriza-se pela sucessão, e não pela simultaneidade, isto é, a figura do médico racional e a do monstro terrível em que se transforma jamais dividem uma mesma cena. Logo, o desaparecimento temporário de uma das personalidades é uma condição imprescindível para que a outra apareça. No romance de Stevens, o monstruoso irrompe como manifestação diabólica que se impõe sobre a natureza humana do protagonista, subjugando-a momentaneamente. Em *Grande sertão: veredas*, por seu turno, o diabólico, sob a ótica de Riobaldo, integra a natureza de todos os seres, dos homens e das mulheres, das crianças e das plantas, e até mesmo de certas pedras, que repousam no fundo dos poços para destilar veneno nas águas. E, evidentemente, do próprio narrador. "Arre, ele está misturado em tudo"[47], é a conclusão a que chega.

Do ponto de vista da estruturação narrativa ou da condução do enredo, pode-se reconhecer no romance um duplo mecanismo indutor do texto, composto por um princípio simbólico de estruturação da experiência por meio da linguagem, e por um princípio diabólico que desagrega o que fora provisoriamente ordenado. Para Utéza, *Grande sertão: veredas* pauta-se por uma ordenação metafísica de cunho oriental (taoísta, sobretudo),[48] segundo a qual, princípios de natureza contrária, como o Bem e o Mal, conjugam-se para constituir, pela anulação mútua das diferenças, a estabilidade do todo universal. A escrita de Rosa, sob esse prima, poderia ser descrita como uma "poética da Unidade"[49], comparável ao princípio de *coincidentia oppositorum*, desenvolvimento medieval do monismo pré-socrático, segundo o qual os opostos acabam por se equivaler. Em nosso entendimento, devemos nos esquivar tanto da visão dualista que busca separar as coisas de modo absoluto (o "ser ou não ser" hamletiano), quanto da visão monista que busca eliminar os focos de tensão por meio da harmonização dos opostos. Preferimos, a elas, uma visão que privilegie o embate vivo e produtivo de contrários, visível, na narrativa, pela simultaneidade de um princípio divino que busca a síntese (a rede), e um princípio diabólico que desagrega (o moinho), aglu-

1972, p. 55; grifo nosso.

47 J. G. Rosa, *Grande sertão: veredas*, *op. cit.*, p. 12.

48 Utéza (Francis Utéza, *JGR: metafísica do Grande Sertão*, Edusp, São Paulo 1994, p. 56) chega ao extremo de considerar secundário no romance o papel da tradição cristã. Parece-nos dispensável, aqui, demonstrar a improcedência dessa ideia. Bastaria, para tanto, evocar a onipresença do diabo, o gosto de Riobaldo pela hagiografia ou seus vários contratos com rezadeiras de terço.

49 F. Utéza, *JGR: metafísica do Grande Sertão, op. cit.*, p. 133.

tinados, como vimos, no significante 'redemoinho', que desliza por toda a narrativa e que, conforme o empregou Rosa, guarda atributos de um *portmanteau*. Se o princípio divino de tessitura ('rede') faz mover o redemoinho, uma vez que é "Deus que roda tudo!"[50], o que prevalece no centro da espiral é o princípio diabólico da desagregação, pois "redemunho era d'ele do diabo. O Demônio se vertia ali, dentro viajava"[51].

Um exemplo de como uma concepção binária do romance poderia levar a equívocos pode ser dado por uma passagem da segunda tradução francesa de *Grande sertão: veredas*, assinada por Maryvone Lapouge-Pettorelli. Trata-se justamente do trecho no qual Riobaldo enuncia a grande questão especulativa a que se dedica. Diz ele:

> De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícel, peixe vivo no moquém: quem mói no aspr'o, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessossêgos, estou de range rêde. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe?[52].

O equivoco em questão diz respeito justamente à última oração do narrador, traduzida como "*Le diable existe* ou *n'existe pas*?"[53]. Note-se que o questionamento de Riobaldo não é alternativo, mas aditivo e, portanto, tensional, como indica a conjunção *e*. Se a questão que aflige o príncipe da Dinamarca é binária, e a angústia que ela suscita decorre da alternância entre o ser *ou* o não ser, para Riobaldo, a questão é saber como é possível que algo ao mesmo tempo *seja* e *não seja*, *exista* e *não exista*.

Não se trata, aqui, de emendar criticamente a tradução mencionada, mas de perceber, a partir do equívoco, como a escritura de Rosa, longe de execrar o paradoxal ou de tentar circunscrevê-lo a relações binárias, assume-o como um procedimento de extrema valia na árdua tarefa de expressar algo para o qual a linguagem comum já não oferece instrumentos.

A esta altura, ousamos, à guisa de conclusão, fazer um reparo à afirmação de Ricœur de que a narrativa, seja histórica, seja de ficção, promove uma "síntese do heterogêneo". O que se vê, na verdade, como resultado da atividade narrativa, é uma reunião do heterogêneo, ou, mais propriamente, a instauração do heterogêneo pela associação, no texto, de elementos divergentes, sem que haja, contudo, uma síntese apaziguadora que anule a divergência original, ou seja, a tendência própria da heterogeneidade que é possibilitar o convívio tensional entre elementos de natureza inconciliável, tratando, contudo, de preservar-lhes as diferenças. Como a metáfora viva, também a narrativa é instaurada pela conjugação inesperada de elementos irredutíveis entre si e sobrevive ao desgaste justamente por não deixar que a tensão estabelecida entre esses elementos se esvaia.

---

50 J. G. Rosa, *Grande sertão: vereda, op. cit.*, p. 33.
51 J. G. Rosa, *Grande sertão: vereda, op. cit.*, p.187.
52 J. G. Rosa, *Grande sertão: vereda, op. cit.*, p. 11.
53 João Guimarães Rosa, *Diadorim*, trad. Maryvonne Lapouge-Pettorelli, Albin Michel, Paris 1991, p. 14; grifo nosso.

Com o intuito de nos esquivarmos das ideias de homogeneização e de resolução dos contrários, uma e outra sugeridas pela palavra 'síntese', sugeriríamos sua substituição pelo conceito de "totalidade contraditória", proposto por Cornejo-Polar[54]. Para ele, a compreensão de literaturas como a latino-americana (e, acrescentaríamos por nossa conta, as africanas) não se perfaz por processos de homogeneização da diversidade, mas pela manutenção, em um mesmo corpo textual, do embate tenso e inevitável entre elementos distintos, por vezes contraditórios: colonizador e colonizado, assimilação e rejeição, oralidade e escritura, local e global etc. De certa forma, é o que nos ensina o trabalho literário de Guimarães Rosa e de todos aqueles que souberam e sabem reconhecer no híbrido, na mescla, no contraditório, não um índice de decadência e degradação, mas a própria capacidade humana de se reinventar constantemente.

54 Antonio Cornejo-Polar, *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*, trad. Ilka Valle de Carvalho, UFMG, Belo Horizonte 2000, p. 56.

JOHANN MICHEL

(Poitiers-Paris)

Le sens des institutions[1]

Paul Ricœur n'a jamais écrit de livre sur les institutions en général. Je ne crois pas qu'un article qu'il ait publié fasse explicitement mention des institutions, ne serait-ce que dans son titre. La seule exception pour laquelle la notion d'institution apparaît en toutes lettres au moins en tête de section, à défaut de constituer un chapitre thématique ou une étude à part entière, se situe dans *Soi-même comme un autre*, lorsque Ricœur parle des « institutions justes ». En première approximation donc, les institutions devraient constituer un thème marginal dans l'œuvre prolifique du philosophe. En réalité, rien n'est plus faux. Une lecture plus approfondie nous enseigne plutôt que Ricœur est l'un des grands penseurs contemporains de l'institution, bien qu'il n'ait pas consacré, à la différence par exemple de Castoriadis ou de Descombes, d'études systématiques à ce thème. On peut cependant tenir les articles rassemblés dans *Lectures 1* et dans les deux tomes du *Juste* comme des contributions importantes à une réflexion sur les institutions politiques et judiciaires, sans que cela débouche toutefois sur une méditation sur le phénomène institutionnel en général. La réflexion sur les institutions constitue une sorte de trame qui parcourt une part substantielle de sa philosophie pratique, quoique dispersée dans une somme imposante de livres et d'articles. Il serait certes laborieux et vain de lister, comme un inventaire à la Prévert, toutes les études dans lesquelles l'institution est au cœur des préoccupations philosophiques de notre auteur. Ces préoccupations oscillent entre deux pôles qui constituent deux plans distincts d'interrogation dont il faudra montrer les structures de transition et de médiation. Sur un premier plan, épistémologique et anthropologique – où la philosophie fait plus que côtoyer les sciences sociales –, il s'interroge sur la sorte d'être que sont les institutions. Sur un second plan, éthico-politique, il questionne plus normativement le sens des institutions justes.

Malgré le flottement conceptuel qui entoure la notion d'institution, partagée entre un sens large qui désigne toute pratique codifiée et sédimentée

1 Une version de ce texte a été présentée lors du Colloque international d'études ricœuriennes à Moscou (13-16 septembre 2011).

(de la poignée de main au rituel religieux[2]) et un sens plus étroit qui désigne les grands ensembles structurant une société (famille, église, Etat…), Ricœur tend à privilégier la seconde acception, c'est-à-dire « la structure de vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région […]»[3]. Notre auteur retient parfois un sens encore plus étroit en réservant la qualification d'institutions aux seules institutions politiques. Il faudra interroger ce choix sémantique qui est tout sauf anodin, pour autant que Ricœur accorde aux institutions politiques une fonction architectonique où se joue le devenir humain des individus.

L'expression « sens des institutions » nous semble au mieux exprimer la plurivocité de la notion, laquelle peut rassembler les deux pôles d'interrogation et faire écho en même temps à l'excellent livre de Vincent Descombes : *Les institutions du sens*[4]. D'un côté, le sens des institutions renvoie, au plan épistémologique et anthropologique, à la signification de l'être des institutions et à la manière dont le sens se joue dans les institutions. De l'autre, le sens des institutions renvoie, au plan éthico-politique, selon une expression devenue quasi-lexicalisée, au devoir des membres envers leurs institutions d'appartenance. Avoir le sens des institutions, c'est placer les intérêts de l'institution au-delà de ses intérêts particuliers et de ses humeurs changeantes ; avoir le sens des institutions, c'est se maintenir *dans* et *pour* l'institution. C'est ainsi que Ricœur évoque lui-même fréquemment son « respect quasi-hégélien des institutions ».

De Hegel il sera justement question tout au long de cette communication. Car si Ricœur est un grand penseur des institutions, comme on l'a dit, il le doit à Hegel plus qu'à aucun autre. On ne sera donc pas surpris si, presque à chaque fois que Ricœur traite de la question des institutions, « Hegel sort de quelque placard ». Nul hasard si la philosophie hégélienne se retrouve en position centrale de confrontation à chacun des pôles d'interrogation des institutions et assure corrélativement une structure de médiation entre chacun d'eux. Au pôle épistémologique et anthropologique, l'hégélianisme est mis à l'épreuve d'une socio-phénoménologie d'inspiration husserlienne et wébérienne : les institutions constituent-elles des entités distinctes des relations intersubjectives et des interactions vivantes ? Au pôle éthico-politique, l'hégélianisme est mis à l'épreuve de la tradition libérale-contractualiste : l'autonomie individuelle peut-elle se construire en dehors des médiations institutionnelles ?

2 C'est sous cette acception que Mauss et Fauconnet entendent « aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré » (Fauconnet et Mauss, « Sociologie », *Grande Encyclopédie*, *Œuvres*, t. III, p. 150).

3 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 227.

4 Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Gallimard, Paris 1996.

La tension ontologique de la dérivation des institutions

Les réflexions anthropologiques et ontologiques de Ricœur sur les institutions témoignent d'une certaine hésitation et d'une tension certaine entre deux exigences qui ne vont pas *a priori* de soi. Par la première, il est affirmé que les institutions dérivent toujours d'institutions antérieures. Par la seconde, il est affirmé que les institutions ne constituent pas une entité supplémentaire distincte des relations entre les individus. Tension il y a entre deux entreprises de dérivation des institutions, l'une du *toujours déjà* d'institutions, l'autre d'échanges intersubjectifs. Ricœur lutte ainsi sur deux fronts : d'une part, refuser de faire porter tout le poids des institutions aux individus, d'autre part, refuser d'accorder aux institutions une spiritualité spécifique comme pourrait nous y conduire l'hégélianisme, mais aussi une forme de sociologisme à la Durkheim. La grande difficulté à laquelle se heurte notre philosophe consiste précisément à trouver une voie médiane ou une alternative tenable pour dépasser une aporie ontologique tenace qui hante la philosophie et les sciences sociales.

Que les institutions dérivent toujours d'autres institutions préalables, ce n'est pas déboucher sur un cercle vicieux, sauf à vouloir à remonter l'origine ultime, sans doute introuvable, des institutions. La fondation ultime des institutions demeure de l'ordre de l'immémorial. C'est plus fondamentalement montrer que les individus, avant de construire de nouvelles institutions, se trouvent toujours déjà baignés dans un univers institutionnel. Ce fait anthropologique, Ricœur en trouve la confirmation aussi bien dans la voie d'une herméneutique post-heideggerienne que dans les ressources de la phénoménologie hégélienne de l'esprit. D'un côté, l'herméneutique nous enseigne, d'une part, que le sujet n'est pas le maître du sens, que chacun se trouve pris et compris dans une tradition qui vaut comme un ensemble d'institutions du sens dont il doit se faire l'interprète, d'autre part, que les systèmes d'action s'autonomisent des interactions de face-à-face, à la manière des textes par rapport à la parole vive, pour se fixer en institutions pérennes. D'un autre côté, la lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* invite Ricœur à dépasser continuellement les déchirements d'une conscience séparée et malheureuse en la faisant entrer dans le monde de la culture, des mœurs, des institutions, de l'histoire, bref, de l'effectivité éthique que Hegel rassemble sous le concept de *Sittlichkeit* : « L'entrée en culture, écrit Ricœur après Hegel, est un acte de dessaisissement de la personne abstraite insulaire. Se cultiver n'est pas s'épanouir par croissance organique, c'est émigrer hors de soi-même, s'opposer à soi-même, ne se retrouver qu'à travers déchirement et séparation »[5].

Sans épouser, comme on le verra, tous les contours de la philosophie hégélienne du *Geist*, Ricœur partage indéniablement cette conviction anthropologique en vertu de laquelle le sujet est vide et inessentiel tant qu'il n'a pas parcouru le monde de la culture et des institutions. On le confirme

5 Paul Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, p. 286.

lorsqu'il cherche à construire une anthropologie de l'homme capable dans la lignée de *Soi-même comme un autre*. Si Ricœur prend d'abord soin de distinguer les multi-composantes de la capabilité humaine, c'est d'emblée pour montrer ensuite que ces capacités demeurent virtuelles aussi longtemps qu'elles ne sont pas médiatisées par « les formes interpersonnelles d'altérité et les structures institutionnelles d'association ». Il en va ainsi de la capacité de dire, de s'imputer des paroles qui n'est rien sans la préexistence de l'institution du langage, méta-institution s'il en est, dès lors qu'elle conditionne l'ensemble des institutions. Il en va encore de la capacité d'agir, de commencer quelque chose dans le monde qui ne peut s'accomplir sans l'entremise des systèmes sociaux et des grandes organisations qui structurent les interactions (systèmes techniques, systèmes monétaires, systèmes bureaucratiques…). Il en va également de la capacité à raconter et à se raconter, Ricœur nous rappelant à cet effet que nos récits sont non seulement enchevêtrés dans ceux des autres, mais, en outre, qu'ils sont configurés par les grands genres narratifs déposés par la tradition. Il en va enfin de la capacité à s'imputer une action, à tenir ses promesses qui ne dépend pas seulement d'une fidélité intersubjective, pour autant que « dans cette structure de confiance s'intercale le lien social institué par les contrats, les pactes de toutes sortes, qui donnent une structure juridique à l'échange de paroles données »[6].

Faire dériver les institutions d'institutions antérieures, accorder une préséance des institutions sur les individus en tant qu'elles permettent d'effectuer les capabilités humaines devrait en toute logique conduire Ricœur à épouser une variante de holisme en vertu de laquelle les institutions sont plus que la somme de leurs parties, à savoir les individus eux-mêmes. L'originalité et, faut-il dire, la difficulté de la thèse de Ricœur tient pourtant dans la ferme volonté de ne pas attribuer une spiritualité distincte aux institutions. C'est moins ici le « sociologisme » durkheimien qui est pris pour cible que le « spiritualisme » hégélien. Dans son article magistral, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, Ricœur, on l'a vu, suit jusqu'à un certain point la phénoménologie hégélienne de l'Esprit, c'est-à-dire une philosophie de la culture, de l'histoire et des institutions, laquelle est le meilleur rempart contre tous les solipsismes. Ricœur se sépare toutefois du maître d'Iéna, lorsque Hegel réifie les institutions comme des entités transcendant les échanges entre les individus.

Le plus surprenant est qu'il se tourne dans un premier temps vers Husserl pour entreprendre une désubstantialisation des institutions corrélative d'une opération de dérivation des institutions de l'intersubjectivité. Surprise il y a si l'on s'attache au tournant idéaliste de la phénoménologie husserlienne, incoordonnable avec les prérequis d'une pensée sociale des institutions. Mais Ricœur, très méfiant à l'égard d'un tel idéalisme, préfère tirer la phénoménologie dans un sens descriptif non idéaliste où la « constitution de la chose » (*Dingkonstitution*) désigne moins une « création de sens »

6 Paul Ricœur, *Qui est le sujet de droit ?*, dans Paul Ricœur, *Le Juste*, éditions Esprit, Paris 1995, p. 37.

à partir de la « sphère propre de l'Ego » qu'une « explicitation de sens » (*Auslesung*) :

> Le travail de constitution ne part pas de la table rase, ce n'est en aucun sens une création. C'est seulement à partir de l'objet déjà constitué que l'on peut, rétroactivement, rétrospectivement, déployer les couches de sens, les niveaux de synthèse, faire apparaître les synthèses passives derrière les synthèses actives, etc.[7]

C'est la même orientation de la phénoménologie husserlienne dans le sens d'une *Auslesung* de l'Ego, d'un travail d'explicitation du potentiel d'expérience du sujet que l'on retrouve dans la constitution du sens d'autrui à partir de la sphère propre de l'Ego. La lecture minutieuse que Ricœur entreprend de la *Cinquième méditation cartésienne* de Husserl[8] permet de comprendre clairement que cette constitution ne présume aucunement d'une antériorité ontologique d'autrui, à savoir qu'il pourrait y avoir de l'Ego sans des institutions préalables. Il s'agit d'expliciter le sens d'autrui dont la constitution est différente de la « chose ». Nous savons depuis toujours qu'il y a des autres, que notre rapport aux autres n'est pas le même que notre rapport aux choses. Il s'agit alors de transformer ce fait en problème en convertissant notre regard, en adoptant précisément un regard phénoménologique. Convertir son regard revient à s'attarder sur la fonction analogique du « comme » qui permet d'envisager l'explicitation d'autrui à partir de l'Ego. Ricœur insiste bien pour montrer que cet analogue chez Husserl n'implique pas le raisonnement analogique à quatre termes mais renvoie à une expérience perceptive immédiate anté-prédicative où j'accorde à l'autre le statut d'un « je transcendantal ». Cela signifie simplement que « tous les autres avec moi, avant moi, après moi, sont moi comme moi. Comme moi, ils peuvent s'imputer leur expérience. La fonction de l'analogie, en tant que principe transcendantal, est de préserver l'*égalité* de la signification "je" au sens que les autres sont *également* des moi»[9]. Le programme phénoménologique de Husserl consiste à ne rien supposer d'autre que cette intersubjectivité pour soutenir la construction d'ensembles plus vastes comme les communautés historiques, les « personnages de haut rang » comme les Etats. Les échanges répétés entre les hommes, ou mieux des « typifications réciproques d'actions habituelles » (dans le langage schützien de Berger et Luckmann) aboutissent à de véritables « objectivités », à des « choses sociales » que l'on peut justement appeler des institutions. La première réponse, de facture husserlienne, que Ricœur apporte au risque d'hypostase des institutions tient dans une opération de dérivation phénoménologique des institutions sans jamais convoquer une spiritualité distincte des relations entre les Ego. Le pari, qui est aussi un risque, est ici de faire reposer entièrement le poids des institutions sur des échanges intersubjectifs.

7 P. Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 289.
8 Voir Paul Ricœur, *La Cinquième* Méditation Cartésienne, dans P. Ricœur, *A l'Ecole de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 197-226.
9 P. Ricœur, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 294.

L'entreprise ricœurienne de dérivation des institutions de l'intersubjectivité ne s'achève pas dans la phénoménologie husserlienne. Pour indispensable qu'elle est, la constitution d'autrui à partir de l'*analogue* et la construction des institutions à partir des interrelations des Ego joue une fonction transcendantale à laquelle fait défaut un « remplissement empirique », c'est-à-dire sociologique. En d'autres termes, la réponse ricœurienne au défi du *Geist* hégélien ne peut s'inscrire pleinement que dans un cadre socio-phénoménologique qui voit la phénoménologie husserlienne mise en couple avec la sociologie compréhensive wébérienne. La phénoménologie husserlienne n'offre pas de ressources suffisantes pour résister à la force de l'esprit hégélien. Si la perspective d'une synthèse socio-phénoménologique n'est pas en soi nouvelle, notamment depuis les travaux fondateurs de Schütz ou de Berger et Luckmann, force est de reconnaître que l'orientation particulière que lui donne Ricœur mérite une attention particulière. Avec Ricœur, les deux premiers critères wébériens de l'action humaine justiciables d'une sociologie compréhensive – action sensée et action orientée vers autrui – viennent compléter utilement les conditions *a priori* de l'intersubjectivité et fonder les institutions sur les principes de l'individualisme méthodologique. Pour Weber, comme pour Husserl, les institutions, et au premier chef l'Etat, ne sont qu'une forme de co-agir, d'agir ensemble d'individus dont les actions sont orientées en fonction de celle des autres, sans que l'on ait à supposer une substance qui transcenderait ce réseau d'interaction. La tendance à la réification des institutions s'explique dans *Economie et société* en raison du caractère probabilitaire d'un cours d'action hypostasié dans une entité distincte, lorsque « par leur régularité statistique, certains rapports se comportent comme des choses »[10]. Autant la sociologie compréhensive peut à bon droit dégager des régularités dans le cours des actions humaines en fonction de motivations typifiées, autant elle doit s'interdire de postuler l'existence d'entités organiques comme « entités supplémentaires ».

Le couplage de la phénoménologie husserlienne et de la sociologie compréhensive wébérienne nourrit un seul objectif : assurer une dérivation des institutions de l'intersubjectivité[11] et des interactions afin de déconstruire

10 *Ibid*., p. 299.

11 On retrouve la même démarche, héritière du « questionnement à rebours » (*Rückfrage*) husserlien, dans un autre contexte épistémologique lorsque Ricœur, dans le premier tome de *Temps et récit* (Seuil, Paris 1985, pp. 339-362), cherche à faire dériver ce qu'il appelle les « entités de premier ordre » de la connaissance historique (qu'il assimile à des « entités sociétales » comme les peuples, les classes, les nations…) d'un réseau d'interactions interindividuelles. En d'autres termes, on ne peut justifier l'extension *analogique* du rôle de personnages historiques à des entités de premier ordre agissant sur la scène de l'histoire qu'à une double condition : d'une part, supposer qu'il s'agit précisément d'une extension analogique, d'autre part, avoir à l'esprit que ces entités renvoient obliquement aux interactions entre individus. Cette clairvoyance et cette vigilance s'imposent d'autant plus lorsque l'historien construit des entités plus abstraites encore (que Ricœur appelle les « entités de deuxième » et de « troisième ordre »), telles que « la Révolution française », « le Baroque » ou « la Renaissance », pour les soumettre à l'enquête

la « substance » des institutions. Le problème est de savoir si cette opération de dérivation est compatible avec l'opération précédente qui consiste à faire dériver les institutions d'institutions antérieures. Ricœur ne pose pas explicitement ce problème de compatibilité. Or, si les institutions dérivent toujours d'institutions antérieures, on ne voit pas comment elles pourraient en même temps reposer entièrement sur un fondement intersubjectif, tout nouvel échange intersubjectif supposant l'existence du toujours déjà d'institutions préalables. On ne voit pas comment la dérivation hégélienne des institutions pourrait s'accorder avec une dérivation wébérienne des institutions qui revient à épouser les principes de l'individualisme méthodologique. Tantôt Ricœur, notamment dans les textes regroupés dans *Du Texte à l'action*, ne voit pas d'autres ressources que ces principes épistémologiques couplés avec le transcendantal phénoménologique de l'*analogue* pour « résoudre théoriquement la dialectique de la liberté et des institutions dans la mesure où les institutions apparaissent comme des objectivations, voire des réifications des relations intersubjectives qui ne présupposent jamais de supplément d'esprit »[12]. Tantôt Ricœur, dans des textes postérieurs publiés notamment dans *Le juste* et dans *Soi-même comme un autre*, marque une distance certaine avec les principes de l'individualisme méthodologique, la rencontre de la théorie rawlsienne des institutions étant ici, semble-t-il, décisive. La rencontre avec *Theory of justice* ne revient aucunement à épouser un tournant holistique des institutions mais invite plutôt le philosophe à dépasser ce qu'il considère désormais comme « une opposition ruineuse » entre individualisme méthodologique et holisme. Tout

historique. Cette histoire n'est ontologiquement possible et légitime, sous peine d'hypostase dénaturante, que si l'on peut faire dériver ces entités de second ordre et de troisième ordre des entités de premier ordre qui renvoient elles-mêmes aux interrelations entre les individus.

Paul Ricœur poursuit en toute cohérence la même démarche qui doit autant à Husserl qu'à Weber lorsqu'il discute plus tardivement dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le concept de mémoire collective. Face au même risque de réification de cette entité qu'il entrevoit dans la sociologie d'Halbwachs, Ricœur montre que la mémoire collective, loin d'être d'un méta-sujet, ne peut résulter ontologiquement que « d'un processus second d'objectivations des échanges intersubjectifs ». En revanche, rien n'empêche méthodologiquement, sous couvert de cette précision ontologique, de transférer *analogiquement* à la mémoire d'un groupe des propriétés et des attributs inhérents à la mémoire individuelle. Ce transfert sert autant ici à penser l'analogie intersubjective entre l'Ego et l'alter Ego qu'entre l'Ego et les entités collectives : « Rien n'interdit, une fois le transfert analogique reconnu, de tenir ces communautés intersubjectives supérieures, pour le sujet d'inhérence de leurs souvenirs, de parler de leur temporalité ou de leur historicité, bref d'étendre analogiquement la mienneté des souvenirs à l'idée d'une possession par nous de nos souvenirs collectifs » (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 146). Avoir conscience de cette analogie et de ce qu'elle rend possible dans le discours du sociologue, c'est en même temps et corrélativement prendre conscience que jamais ontologiquement les groupes comme méta-sujets ne sont dotés de la capacité de se souvenir.

12 P. Ricœur, *La raison pratique*, dans P. Ricœur *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 256.

se joue autour du concept de système de distribution qui permet au mieux de définir une institution :

> L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose que les individus porteurs de rôles. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part. Et cette participation, au sens de prise de part, se prête aux analyses probabilistes qui n'ont pas d'autre point d'application que des comportements individuels[13].

L'alternative à l'opposition dite ruineuse consiste donc à supposer quelque chose (à savoir une relation de distribution) qui soit autre chose que les termes de la relation (à savoir les individus eux-mêmes) sans supposer que ce quelque chose constitue une entité distincte de ces termes, puisque ce quelque chose est strictement coextensif des termes eux-mêmes et les font par là-même exister et co-exister. On pourrait parler de relationnisme, au sens où peut le définir Mannheim, pour qualifier cette théorie des institutions. On peut regretter cependant que Ricœur ne développe pas davantage cette théorie alternative, le philosophe préférant discuter plus frontalement la théorie rawlsienne de la justice. On aimerait par exemple savoir si cette théorie relationniste des institutions invalide ou pas la tension entre les deux entreprises concurrentes de dérivation des institutions.

La condition politique de l'humanité et l'horizon d'autonomie

Ce sont les mêmes hésitations et la même tension qui persistent lorsqu'on se tourne vers le pôle éthico-politique des réflexions de Ricœur sur les institutions. Autant il est nécessaire de bien distinguer le pôle épistémologique et anthropologique du pôle éthique et politique (comme il convient de distinguer le registre descriptif et explicatif d'un côté et le registre normatif et prescriptif de l'autre), autant il n'est pas possible de les dissocier. Lorsqu'il aborde dans ses textes la question des institutions, Ricœur passe d'un registre à l'autre, avec peu de précautions, dans la mesure même où les deux pôles d'interrogation ne cessent de se côtoyer, de s'interpeller, de s'interpénétrer.

Pour s'en convaincre, on peut déjà revenir sur le fait anthropologique des institutions, sur le fait que les capacités humaines de dire, d'agir, de raconter, de tenir ses promesses supposent, pour s'accomplir, des médiations institutionnelles d'association. A l'arrière-plan de cette anthropologie sociale travaille une philosophie politique : l'homme ne peut accomplir sa perfection hors des institutions politiques. Cette conviction qui hérite notamment de l'aristotélisme, on la trouve formulée très tôt dans l'œuvre de Ricœur, et sans doute la mieux articulée dans l'article fondateur de sa pensée

13 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 234.

politique : *Le paradoxe politique*. C'est alors une place à part qui est faite aux institutions politiques parmi l'ensemble des institutions existantes pour autant que le politique, à travers l'Etat, constitue le milieu par excellence d'accomplissement de la perfection humaine. Avec Ricœur, il n'est pas seulement question de la condition institutionnelle de l'humanité, mais de la condition politique de l'humanité. Il n'hésite pas, toujours avec les Anciens, à faire du bonheur même le *telos* du politique, quand bien même générerait-il un revers pathologique, l'usage de la violence résiduelle et structurelle : « Par le bien politique les hommes poursuivent un bien qu'ils ne sauraient atteindre autrement et ce bien est une partie de la raison et du bonheur »[14]. Cette conviction traverse toute l'œuvre du philosophe, notamment jusqu'à la discussion plus récente de *Spheres of Justice*[15] de Michael Walzer et de *De la Justification*[16] de Boltanski et Thévenot.

Sans pouvoir entrer dans le détail de la lecture croisée que Ricœur propose des deux ouvrages, remarquons que le cœur du débat concerne précisément la place des institutions politiques par rapport aux autres institutions. D'un côté, les institutions politiques, notamment parce que s'y exerce une compétition politique, relèvent d'institutions « englobées » au même titre que les autres « sphères » de justice ou que les autres « cités » : « en tant que bien à partager, le pouvoir politique demande à être remis à sa place parmi les biens ; c'est une façon de contribuer à le démystifier »[17]. Mais, d'un autre côté, le pouvoir politique n'est pas un bien comme les autres car les institutions politiques[18] sont parentes d'institutions « englobantes », en tant qu'elles garantissent les frontières entre chacune d'elles et assurent un statut spécifique à l'humain en tant que citoyen. Certes, comme l'affirme Ricœur en donnant raison à Walzer et à Boltanski/Thévenot, nous ne fonctionnons pas toujours comme citoyens (de ce point de vue, il s'agit d'une activité parmi d'autres avec ses propres registres de justifications), mais cette juste impression doit être en même temps contrariée par le fait que nous ne faisons pas allégeance à l'Etat comme nous faisons allégeance à une association ou à une entreprise. C'est encore de manière aristotélicienne que Ricœur fait jouer à la « sphère » de la citoyenneté ou à la « cité civique » une fonction architectonique et peut ainsi affirmer que « l'appartenance au corps politique n'est pas de même nature que l'appartenance à l'une ou l'autre des

14 Paul Ricœur, *Le paradoxe politique*, dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 263.

15 Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Éditions du Seuil, Paris 1997 (Édition originale américaine : 1983).

16 Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991.

17 P. Ricœur, *La pluralité des instances de justice*, dans P. Ricœur, *Le Juste, op. cit.*, p. 137.

18 Dans l'esprit de Ricœur, les institutions politiques s'identifient aux institutions étatiques, sans que notre auteur prenne véritablement en compte, à la différence par exemple de Castoriadis ou de Clastres, des institutions politiques non étatiques, voire anti-étatiques, comme les chefferies amérindiennes, les Soviets ou la Commune de Paris.

sphères qui définissent nos rôles, nos droits, nos obligations, nos avantages, nos charges »[19]. L'insistance sur la supériorité des institutions politiques sur les autres institutions – parce que fondamentalement, rappelons-le, il en va de l'accomplissement de l'humanité –, a aussi son revers qui réside dans l'usage perverti de la violence. Et Ricœur de retrouver ici même le symptôme du « paradoxe politique » : la réévaluation de l'auto-constitution des institutions politiques doit avoir pour contrepartie une réflexion sur la limitation du pouvoir politique. Et s'il y a lieu de parler d'un libéralisme politique chez Ricœur, c'est à ce niveau qu'il se joue, c'est-à-dire au niveau des mécanismes de contrôle de l'Etat.

La question de l'allégeance à l'égard des institutions politiques permet de considérer sous un nouveau jour la tension ontologique et épistémologique entre les deux opérations de dérivations des institutions. C'est une tension semblable que l'on peut observer à l'échelle d'une philosophie éthico-politique des institutions, quoique le curseur soit placé différemment. Au pôle épistémologique, on a vu que Ricœur puisait dans certaines ressources de l'individualisme méthodologique dans l'objectif de déconstruire la réification des institutions. Cette épistémologie a d'emblée des implications à l'horizon d'une philosophie éthique et politique : désubstantialiser les institutions contribue à protéger ce bien précieux qu'est la reconnaissance de l'autonomie et de la liberté individuelle. Faire des institutions des entités distinctes des systèmes d'interrelations des individus recèle, si ce n'est un danger totalitaire, au moins une menace autoritaire et absolutiste. D'où l'importance, au plan épistémologique, de dévoiler la pétrification des cours d'action derrière l'apparente hypostase des institutions pour mieux préserver, au plan d'une philosophie éthico-politique, la reconnaissance des libertés individuelles. L'individualisme méthodologique, qui a une raison épistémologique pour elle-même, sert en même temps directement l'ambition d'un libéralisme politique soucieux de préserver l'autonomie de l'individu et de la société civile qui demeure l'un des *telos* des institutions justes. Le libéralisme politique appelle corrélativement une critique des idéologies lorsqu'il s'agit précisément de « démasquer les mécanismes dissimulés de distorsion par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations intolérables »[20]. Ricœur qualifie ici de « légitimes objectivations » l'ensemble des médiations symboliques nécessaires à la constitution des identités collectives et des institutions. Ces légitimes objectivations renvoient à ce que Ricœur nomme parfois la fonction intégrative des idéologies. Ces objectivations deviennent aliénantes lorsque l'autonomie de la volonté des individus n'est plus reconnue et que les citoyens se mettent à trembler devant l'Etat.

Le recours épistémologique aux principes de l'individualisme méthodologique, préservant l'intégrité du libéralisme politique, devrait en toute cohérence déboucher sur une justification de l'individualisme

19 Paul Ricœur, *La critique et la conviction* (entretiens avec Marc de Launay et François Azouvi), Paris, Calmann-Levy, 1995, p. 159.
20 P. Ricœur, *La raison pratique*, *op. cit.*, p. 258.

moral. La convergence serait atteinte si la dérivation des institutions de l'intersubjectivité et des interactions, au plan épistémologique, épousait, au plan d'une philosophie politique, le fondement individualiste et contractualiste des institutions en vertu duquel la société civile procède d'une libre association de volontés individuelles. Or, contre toute attente, cette convergence n'a pas vraiment lieu dans l'œuvre de Ricœur : la justification de l'individualisme méthodologique, fût-elle ponctuée de réserves, ne se traduit pas dans les termes d'un individualisme moral. Est reconduite ici, nous semble-t-il, la même tension à l'œuvre dans son épistémologie. Ressort « d'un autre placard » son hégélianisme : on ne négocie pas son appartenance aux institutions politiques comme on négocie son appartenance à d'autres institutions. Or, vouloir fonder, comme le souhaitent les penseurs contractualistes, les institutions politiques sur une association volontaire d'individus, en faisant du politique un artifice au service des intérêts individuels, reviendrait à dire que les individus pourraient se désaffilier des institutions politiques comme on rompt un contrat, fût-il un contrat social. L'association des individus dans un même corps politique deviendrait du même coup aléatoire et révocable. Or, on ne peut pas, avertit Ricœur après Hegel, « tirer le politique d'un contrat, parce que ce serait employer les catégories de la société civile, dans laquelle un contrat est une relation d'affrontement et de négociation, tandis qu'on ne négocie pas son appartenance au politique ; on lui appartient autrement que par choix »[21].

En guise de témoignage de la préséance des institutions politiques sur les volontés individuelles, il est symptomatique d'analyser l'articulation de la « petite éthique » telle qu'elle est déployée dans *Soi-même comme un autre*. La septième étude (« Le soi et la visée éthique ») et la huitième étude (« Le soi et la norme morale ») se structurent sensiblement de la même manière : à chaque fois, on va du personnel jusqu'à l'institutionnel en passant par l'interpersonnel. La prédominance de ce mouvement ascendant pourrait laisser croire que ce sont, dans l'esprit de l'individualisme moral et politique, les volontés individuelles qui fondent les institutions politiques. C'est pour contrarier cette fausse impression que Ricœur, au cours de la neuvième étude (*Le soi et la sagesse pratique*), modifie l'ordre de traitement des entités de référence. A la différence des études précédentes, il traite en premier lieu, après l'interlude consacré au tragique de l'action, l'échelle des institutions selon un mouvement que l'on peut qualifier de descendant. Ce choix est tout sauf anodin puisqu'il témoigne précisément de la préséance ontologique des institutions dans une filiation hégélienne contre l'abstraction de la morale kantienne et contre la tradition contractualiste :

> En portant le fer du conflit d'abord au plan de l'institution, nous sommes sans tarder confrontés au plaidoyer hégélien en faveur de la *Sittlichkeit*, cette morale effective et concrète qui est censée prendre la relève de la *Moralität*, de la morale abstraite, et qui trouve précisément son centre de gravité dans la sphère des institutions et dans celle, les couronnant toutes, de l'Etat[22].

21 P. Ricœur, *La critique et la conviction, op. cit.*, p. 150.
22 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 291.

Il peut être déconcertant pour le lecteur qu'après avoir justifié au moins partiellement les principes de l'individualisme méthodologique pour lutter contre « le savoir de soi » des institutions, qu'après avoir fait de la reconnaissance des libertés individuelles le *telos* des institutions justes des sociétés libérales, Ricœur reconduise la logique hégélienne de la *Sittlichkeit*, en écartant les principes de l'individualisme moral et politique issus de la tradition contractualiste. Si nous ne pouvons négocier notre allégeance au corps politique – parce qu'à travers la citoyenneté, il en va de l'accomplissement de notre humanité –, que doit faire le citoyen que nous sommes lorsque le corps politique auquel nous appartenons dérive dans l'arbitraire le plus abject au point de sacrifier une partie des siens ? Ricœur renoue-t-il avec le geste de Socrate, dans l'*Apologie*, qui accepte la plus injuste des sentences prononcées à son encontre par la justice athénienne plutôt que l'exil (s'exiler reviendrait à renier son statut de citoyen et, *in fine*, sa condition d'humaine) ? L'allégeance au corps politique, ne fût-ce que le plus injuste, est-elle inconditionnée ? Répondre par l'affirmative signifierait vider de sa substance tout principe même hérité du libéralisme politique. La réponse de Ricœur est plus complexe. Hanté par le tragique de l'action auquel il consacre de superbes pages dans son analyse de l'*Antigone* de Sophocle, Ricœur n'envisage certes pas la sortie hors du politique pour les raisons déjà mentionnées. En revanche, il envisage bien la possibilité d'une perversion d'une « *Sittlichkeit* devenue meurtrière » et la nécessité d'y résister. Avec quelles ressources ? Celles déjà évoquées d'une critique des idéologies, celles encore de principes universels d'action érigés par la morale abstraite. Et Ricœur de justifier au terme du parcours de la sagesse pratique – celle d'une *Sittlichkeit* infléchie du côté de la *Phronésis* aristotélicienne – la morale kantienne ressuscitée *in extremis* lorsque les institutions politiques ne permettent plus à l'autonomie individuelle de s'accomplir. Ricœur n'est-il pas contraint alors de supposer quelque chose comme un individualisme moral et politique et la fiction d'un contrat social comme horizon des institutions justes ? A notre connaissance, il n'existe qu'un seul texte (*Qui est le sujet de droit ?*) dans lequel Ricœur est prêt à faire cette concession, au prix d'une distinction capitale que l'on ne retrouve pas ailleurs. D'un côté, il poursuit sa critique d'une version qu'il appelle « ultra-individualiste »[23] du libéralisme qui méconnaît la condition institutionnelle de l'humanité, qui considère l'individu déjà accompli, bardé de droits, avant l'entrée dans la société civile. D'un autre côté, il justifie une version plus modérée de l'individualisme moral et politique lorsque celui-ci s'attache aux capacités et aux potentialités de l'homme qui ne peuvent devenir des droits positifs qu'une fois médiatisées par les institutions positives. Les droits que l'on appelle précisément les droits de l'homme sont aussi nécessaires que virtuels : leur actualisation est conditionnée par des milieux institutionnels effectifs.

23 P. Ricœur, *Qui est le sujet de droit ?*, *op. cit.*, p. 39.

Cette ultime concession et cette précision ne lèvent pas, si l'on se replace dans l'ensemble de son œuvre, les hésitations du philosophe et une tension qui parcourt les deux pôles de ses réflexions sur les institutions : d'un côté, sur le plan épistémologique, faire dériver les institutions d'échanges intersubjectifs tout en les faisant dériver d'institutions antérieures ; de l'autre, sur le plan d'une philosophie politique, garantir institutionnellement la reconnaissance de l'autonomie individuelle tout en refusant de faire de notre appartenance au corps politique quelque chose de révocable.

Si ces tensions demeurent, il faut bien en comprendre les raisons, comprendre les raisons qui empêchent Ricœur de souscrire purement et simplement, d'une part, à une tradition aristotélicienne des institutions revisitée par Hegel que d'aucuns pourraient qualifier de holiste, d'autre part, à une tradition individualiste et contractualiste des institutions dans la lignée de Rousseau ou de Kant. D'où ce paradoxe d'un Ricœur mobilisant, dans une certaine mesure, les principes de l'individualisme méthodologique pour lutter épistémologiquement contre toute hypostase des institutions et militer politiquement contre la déification de l'Etat au nom de la protection des libertés *et* d'un Ricœur se méfiant dans une large mesure des principes de l'individualisme moral et politique au nom de la pérennité des institutions et de la condition politique de l'humanité.

Paul Ricœur

Temps et récit

TOME I

L'intrigue et le récit historique

Éditions du Seuil

CARLA CANULLO

(Macerata)

La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur

Metafora e traduzione sono i due fuochi dell'ellisse dell'opera di Paul Ricœur che scegliamo per un percorso che si vorrebbe aprire verso una questione tanto attuale quanto impensata, con la quale il filosofo francese si è confrontato: la questione dell'*ethos* europeo, dove con *ethos* va inteso non già un comune riferimento valoriale ma il modo in cui diverse culture – geograficamente prossime ma culturalmente differenti – possono dimorare insieme. Questione irrisolta perché, malgrado l'unificazione monetaria, l'individuazione di tale *ethos* è ancora lungi dal guidare politiche di amicizia e di riconoscimento degli Stati tra loro, preoccupati più della reciproca forza economica e capacità produttiva che di un ripensamento del *senso* dell'unione. E di fatto, dopo tanto discutere di "Europa", riscontriamo oggi l'assenza di discussioni culturali nel senso più ampio del termine, constatando al contempo una singolare chiusura *ad extra* e *ad intra*: *ad extra*, come attestato dall'oscillante politica riguardante i flussi migratori, *ad intra*, come verificato dalla difficile convivenza degli stati e popoli europei tra loro. Né sarebbe del tutto inesatto dire che la chiusura *ad extra* e *ad intra* si implicano l'un l'altra *anche* per la mancanza di una riflessione seriamente condotta sull'*ethos* europeo. Mancanza da cui consegue quell'incostante atteggiamento che volge ora al rifiuto ora all'accoglienza di culture sia "medesime" che "altre", il cui incontro non sembra riguardare l'*ethos* dell'ospite ospitante ma soltanto quello dell'ospite ospitato[1].

Il pensiero di Paul Ricœur può dire qualcosa su questo tema? Una prima risposta affermativa viene dai testi stessi del filosofo, che ha espressamente affrontato la questione[2] interrogando e confrontandosi anche con altri studi

1 La questione – da un punto di vista storico – è stata affrontata da Rémi Brague, cui rinviamo per tali questioni (cfr. soprattutto *Europe. La voie romaine*, Critérion, Paris 1992; *Il futuro dell'occidente. Il modello romano e la salvezza dell'Europa*, a cura di A. Gnoli e F. Volpi, trad. it. di A. Soldati e A. M. Lo Russo, Bompiani, Milano 2005).

2 Oltre alle opere del filosofo francese che citeremo e cui faremo riferimento, sul tema si veda Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

svolti in prospettiva interculturale[3]. Prospettiva nella quale sono ormai insuperabili i *Traslation Studies*, per i quali la traduzione è una *pratica* che pone al centro non semplicemente il sistema linguistico ma la totalità dei riferimenti culturali. Certo, tali studi non sono l'interlocutore di Ricœur, che ha concluso il suo percorso filosofico interrogandosi sulle vie difficili del perdono e del riconoscimento. Tuttavia a noi, suoi lettori, egli offre una via di accesso privilegiata a questa prospettiva degli studi traduttivi, inaggirabili per chi s'interroga filosoficamente sulla traduzione, e ciò per il tramite dell'altro fuoco dell'ellisse, la metafora. Di fatti, nel quadro dei *Translation Studies*, certamente variegato, Paul Bandia considera la *traduzione* «come una *metafora* di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica»[4]. È sufficientemente evidente quanto in questa tesi si condensino il nostro tema e il punto di interrogazione dell'opera di Ricœur.

Tale "trasportare oltre", infatti, appartiene *in proprio* alla traduzione, o meglio, al *tradurre*, al gesto traduttivo, e lo reca in sé *già* nel verbo latino *transducere*, nel tempo sostituitosi a *transferre*. Nel tempo, tuttavia, e ciò grazie all'uso felice che ne ha proposto Leonardo Bruni nel *De recta interpretatione/Sulla perfetta traduzione*, per il quale all'*ermeneuein* greco ha risposto il *tra*(*n*s)*ducere* latino indicante il "far passare", "trasportare", da cui il sostantivo *traductio,* ossia trasferimento ma anche tropo, metonimia. Ora, se *tradurre* in greco si dice *ermeneuein*, trasferire, passare, si dice *metafero*, da cui *metafora*, significato che possiede anche l'altro verbo latino indicante il tradurre, *transferre*, che oltre al trasporto indica il "dire metaforicamente", senso che conferisce anche al suo sostantivo *traslatio*. La valenza metaforica, dunque, appartiene in proprio alla traduzione, alla sua parola e, nel passare da una lingua all'altra, si fanno metafore e, in ciò, si interpreta. Metafora ed ermeneutica che ci riconducono, in fine e per iniziare, a Paul Ricœur. La metafora della traduzione, dunque.

3 Cfr. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, coll. tel / Gallimard, Paris 1984 ; tr. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997; Antoine Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris 1999; tr. it. di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l'Albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003. Cfr. inoltre il numero monografico della rivista «Studium» 2005/1 dal titolo *La traduzione: incontro tra le culture*. Albert Bensoussan, infine, parla – per la traduzione – di "passerella tra le culture" (cfr. Albert Bensoussan, *La traduzione, passerella tra le culture*, in R. M. Bollettieri Bosinelli, E. Di Giovanni (eds.), *Oltre l'occidente. Traduzione e alterità culturale*, Bompiani, Milano 2009, pp. 429-456).

4 *Ibid*., p. 336.

La sfida felice della traduzione

La notorietà degli scritti ricœuriani sulla traduzione[5] ne giustifica la rapida ripresa, che proponiamo sotto l'egida della questione: tra l'ipotesi (elaborata da Antoine Berman nei suoi studi dedicati al romanticismo tedesco[6]) dell'incontestabile pluralità delle lingue e quella di George Steiner del "comprendere è tradurre" (tesi di *After Babel*[7]), Ricœur parte dalla prima per giungere alla seconda. Parte, cioè, dal riconoscimento della differenza e pluralità per giungere a una comprensione che mantenga tale differenza; parte da ciò che distingue e non da ciò che unisce, da quelle differenze linguistiche e da quell'intraducibilità che non ha impedito che «prima degli interpreti professionisti» vi fossero «i viaggiatori, i mercanti, gli ambasciatori, le spie, il che ha da sempre formato un buon numero di bilingui e poliglotti»[8]. La differenza tra le lingue non è stata, perciò, ostacolo alla *comprensione*, costringendo a "dire altrimenti", nella propria lingua, la lingua dell'altro e, reciprocamente, costringendo a misurarsi con la complessità della lingua chiamata "propria". È tale differenza a permettere che si parli di *ospitalità linguistica*, la pratica della quale è «portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, anche col rischio di servire due padroni»[9]; ospitalità linguistica «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero»[10]. La posta in gioco di tale ospitalità, tuttavia, non è soltanto l'accoglienza dell'altro ma, in tale accoglienza, si tratta di riscoprire l'*alterità* di ogni lingua a se stessa, ché ogni parola è polisemica, ogni frase è aperta a sempre nuove spiegazioni e la pluralità e molteplicità dei testi è inconfutabile: in definitiva, cerchiamo sempre di "dire altrimenti" la stessa cosa[11].

5 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004; tr. it. di M. Gasbarrone e I. Bertoletti, a cura di D. Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Nel testo francese sono pubblicati i saggi: *Défi et bonheur de la traduction; Le paradigme de la traduction ; Un « passage »: traduire l'intraduisible*. Nella versione italiana, oltre alla traduzione dei primi due, sono pubblicati: *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*; *Il dialogo ecumenico: traduzione e perdono*. Cfr. inoltre Paul Ricœur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, ed. it. a cura di M. Oliva, Urbaniana University press, Roma 2008.

6 Cfr. A. Berman, *La prova dell'estraneo*, *op. cit.* e A. Berman, *La traduzione e la lettera*, *op. cit.*.

7 George Steiner, *After Babel. Aspect of Langage and Translation,* Oxford UP, London 1975; tr. it. Di R. Bianchi, integrata e rivista da C. Béguin, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004 (prima ed: Sansoni, Milano 1984). Su Steiner si veda anche il numero 454 di *Le magazine littéraire* (giugno 2006), a lui dedicato, dove è pubblicato l'inedito George Steiner, *De la traduction comme "condition humaine"* (ivi, pp. 41-43).

8 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione*, *op. cit.*, p. 55.

9 *Ibid.*, p. 67.

10 P. Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in *La traduzione*, *op. cit.*, p. 50.

11 Scrive Ricœur: «Partirò da questo fatto fondamentale che caratterizza l'uso delle nostre lingue: è sempre possibile dire la stessa cosa in altro modo. È ciò che fac-

Ora, se parlare con l'altro richiede un trasporto da una lingua all'altra, tale trasporto non potrà darsi senza il reciproco trasporto della cultura che nutre la sua lingua e i suoi testi, nei riguardi dei quali si corre sempre il rischio dell'infedeltà. Così, alle classiche coppie che si contrappongono in traduttologia (quali, ad esempio, lo spirito e lettera), l'irriducibile distanza che l'appartenenza alle diverse culture determina tra le lingue fa aggiungere ad esse il binomio fedeltà-tradimento. Tuttavia, chiede il filosofo, «fedeltà a chi e a che cosa?», e risponde: «Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo. Fedeltà quindi a se stesso piuttosto che all'altro»[12], a quel "se stesso" cui ci rende sensibili lo straniero o l'estraneo, senza la sfida dei quali saremmo insensibili all'estraneità della nostra lingua, correndo il rischio «di chiuderci nell'asprezza di un monologo, soli con i nostri libri. Onore, dunque, all'ospitalità linguistica»[13]. Ospitalità dell'altro che rende necessario un lavoro di ritorno *ad intra* della lingua su se stessa, necessità fatta emergere dall'appartenenza dell'elemento linguistico ad una cultura che la eccede, motivo che conduce Ricœur *verso* un'altra questione, quella dell'intraducibile[14].

V'è, certo, un primo senso di intraducibile, legato alla differenza tra le lingue[15]; a questo se ne affianca un secondo, determinato dal fatto che il traduttore non traduce soltanto lingue ma soprattutto testi, i quali fanno parte di insiemi culturali che «esprimono diverse visioni del mondo»[16]. Tali testi *eccedono* l'elemento linguistico in quanto sono fondativi della cultura (per la cultura europea sono citati la Bibbia, Omero, Dante, Shakespeare Dostoevskij…), testi che resistono a una traduzione totale, come testimoniano le loro numerose ritraduzioni, ché «una buona traduzione deve tendere soltanto ad un'equivalenza presunta, non fondata su un'identità di senso dimostrabile, un'*equivalenza senza identità*»[17]. Equivalenza che Ricœur introduce confrontandosi con Marcel Détienne e le sue tesi della compara-

ciamo quando definiamo un termine attraverso un altro […]. Ora, dire la stessa cosa in altro modo – *in altri termini* – è ciò che fa appunto il traduttore di lingua straniera. Ritroviamo qui, all'interno della nostra comunità linguistica, lo stesso enigma del "medesimo", del medesimo significato, l'introvabile senso identico che si ritiene possa rendere equivalenti le due versioni di uno stesso discorso […]. Nello stesso tempo, viene gettato un ponte tra la traduzione interna, la chiamo così, e la traduzione esterna. Vale a dire: all'interno della stessa comunità, la comprensione richiede almeno due interlocutori che non sono certo gli stranieri, ma sono comunque gli *altri* [...]. In ogni altro vi è qualcosa di straniero» (P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, *op. cit.*, p. 69).

12 *Ibid.*, p. 73.

13 *Ibidem*.

14 Marc de Launay definisce l'intraducibile *pierre d'achoppement* della traduzione tale da obbligare il traduttore alla riscrittura del testo. Sulla questione si veda Marc de Launay, *Qu'est-ce que traduire ?*, Vrin, Paris 2006, soprattutto pp. 40-52.

15 Cfr. P. Ricœur, *Un « passage »: traduire l'intraduisible*, in *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 53. La traduzione di questo testo sarà sempre nostra.

16 *Ibid.*, p. 55.

17 *Ibid.*, p. 60.

zione dell'*incomparable*[18]. L'*incomparable* di cui parla Détienne è *ad extra* piuttosto che *ad intra*, e dunque è detto in relazione a culture altre piuttosto che in relazione alla propria, il che non esclude, tuttavia, che si dia un altro senso di *incomparable*, interno alla lingua stessa. Non tutto, infatti, si lascia tradurre (e questo è il secondo senso di intraducibile) così come non tutto si lascia comparare: "l'equivalenza senza identità" sta ad indicare la resistenza delle lingue per quel loro *segreto* che domanda *fedeltà* alla traduzione e che, *ad extra*, è intraducibile e irriducibile per l'inevitabile e irrimediabile scarto *inter*culturale, *ad intra*, è intraducibile e irriducibile che si mantiene *anche* nella propria lingua, come mostra l'opera di Paul Celan: «La sublime poesia di Paul Celan rasenta l'intraducibile, sfiorando anzitutto l'indicibile, l'innominabile, nel cuore della propria lingua, altrettanto quanto nella distanza tra due lingue diverse»[19]. Alla questione dell'alterità che va ospitata più che manipolata o ridotta, se ne affianca allora una al contempo diversa e uguale: *diversa*, perché *non* si rivolge al segreto intraducibile di ogni cultura, segreto che irriducibilmente si sottrae; *uguale*, perché mette in luce il segreto *interno* della lingua, il suo intraducibile e resistente "altro"[20]. Si tratta di un'altra forma di intraducibile che, scoperto *ad extra*, rivela poi la sua presenza *ad intra*. Questioni quanto mai decisive quando ad essere in gioco è l'*ethos* dell'Europa, ché «la traduzione costituisce un modello adeguato per il problema specifico posto dalla costruzione europea»[21] essendo il suo compito «ripetere, su piano culturale e spirituale, il gesto di ospitalità linguistica»[22] di cui si è detto.

Questa nuova ospitalità è, tuttavia, più che linguistica, ché in essa accade *anche* un trasferimento di memorie differenti, espresse dalle culture *anche* nei testi. Nelle parole tradotte viene infatti trasferita in un'altra lingua «in forma immaginativa o simpatetica, la storia dell'altro attraverso i racconti che lo riguardano»[23] e «un nuovo *ethos* nasce dalla comprensione applicata all'intrecciarsi, gli uni agli altri, dei racconti nuovi che strutturano e rappresentano questo incrociarsi delle memorie»[24]. Ciò si applica facilmente, scrive ancora Ricœur, alla problematica europea, ma

18 Cfr. Marcel Détienne, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris 2000.

19 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, *op. cit*., p. 73.

20 In queste pagine, dedicate a Ricœur, non affrontiamo un tema prossimo a quanto stiamo dicendo e noto nella formulazione che ne ha proposto Walter Benjamin, ossia quel nucleo di lingua pura sempre destinato a sottrarsi alla traduzione. Rinviamo, per questo, a Antoine Berman, *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin. Un commentaire*, Presses Universitaires de Vincennes, Vincennes 2006 e Jacques Derrida, *Des tours de Babel,* in *Psychè. Inventions de l'autre,* Galilée, Paris 1998, pp. 203-235.

21 P. Ricœur, *Quale éthos per l'Europa?* in *La traduzione*, *op. cit*., p. 78; ed. or. in Peter Kolowski (éd.). *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992.

22 *Ibid*., p. 79.

23 *Ibid*., p. 81.

24 *Ibid*., p. 82.

> il secondo insegnamento, quello tratto dall'intrecciarsi delle storie sul piano interpersonale, non raggiunge il suo scopo se il primo – la costituzione narrativa dell'identità propria – non è stato ben compreso e internamente assunto. L'identità di un gruppo, una cultura, un popolo, una nazione non è quella di una sostanza immobile, né di una struttura fissa, bensì quella di una storia narrata. […] L'*ethos* europeo ricercato non richiede certo l'abbandono di questi importanti riferimenti storici, ma uno sforzo di lettura plurale […] *Raccontare diversamente* non è contrario ad una certa pietà storica, nella misura in cui l'inesauribile ricchezza degli eventi è onorata dalla varietà dei racconti che ne sono fatti, e dalla competizione suscitata dalla varietà[25].

La capacità di raccontare, ancora, «trova rinforzo nello scambio di memorie culturali»[26], nel quale ci si aiuta a liberare «quella parte di vita e quel desiderio di innovamento prigionieri di tradizioni irrigidite, imbalsamate, morte»[27]. È a questo punto che la traduzione si fa cuore della discussione, nel suo legame con la *tradizione* (uno tra i modi possibili di parlare di *ethos*) la quale significa trasmissione «di cose dette, credenze professate, norme assunte»[28], ché a rendere possibile lo scambio della tradizione è proprio la sua *traduzione*: «Per affrontare il fenomeno della tradizione nella sua dimensione propriamente dialettica, si deve passare attraverso le esigenze etiche della traduzione – quel che nomino ospitalità linguistica – e le esigenze etiche dello scambio delle memorie, che è un'altra specie di ospitalità narrativa»[29].

È tale scambio a far sì che la sfida della traduzione, nonostante la permanenza del segreto intraducibile e irriducibile, sia una *sfida felice*, sfida dell'irriducibilità delle tradizioni e delle memorie che, pur resistendo le une alle altre, si traducono di quella traduzione che ha rinunciato al "guadagno *ab-soluto*" dell'equivalenza perfetta fino «all'accettazione della differenza insuperabile del "proprio" e dello straniero»[30]; rinuncia a un'equivalenza assoluta tra le lingue che fa aggettivare come *felice*, ossia propizia e fruttuosa, la sfida della traduzione, libera dall'esito dell'adeguamento[31]. E, per concludere tornando sul *Leitmotiv* di questa riflessione, «di contro all'antagonismo che drammatizza il compito del traduttore, questi può trovare la sua felicità in ciò che amerei chiamare *l'ospitalità linguistica*»[32].

25 *Ibid*., pp. 81-83.
26 *Ibid*., p. 83.
27 *Ibid*., p. 84.
28 *Ibidem*.
29 *Ibidem*.
30 P. Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, *op. cit*., p. 49.
31 «La felicità del tradurre diviene un guadagno allorché, legato alla perdita dell'assoluto linguistico, accetta lo scarto tra l'adeguamento e l'equivalenza, l'equivalenza senza adeguamento» (*ibid*).
32 *Ibidem*.

Rückfrage

Grazie al passaggio attraverso la tradizione è possibile ora tornare – ed è questa la nostra *Rückfrage* – dall'ospitalità linguistica, *Leitmotiv* della riflessione sulla traduzione, alla domanda inizialmente posta sull'*ethos* europeo. Domanda che ha incrociato la questione posta da Paul Bandia circa la traduzione intesa come «metafora di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica». Certo, si potrebbe obiettare che la questione di Bandia non tocca se non marginalmente l'Europa, ché la sua cultura, ormai, non è più egemonica; si potrebbe inoltre obiettare che il Vecchio Continente si arrocca in un'identità di fatto inesistente soltanto per arginare problemi e flussi estranei che non potrebbe supportare adeguatamente. In realtà, il problema europeo si drammatizza più *ad intra* che *ad extra*; è, cioè, un problema di egemonie culturali interne e di arroccamento delle stesse con la conseguente *chiusura* delle riflessioni sull'*ethos* in gioco. Riaprire tali riflessioni implica, perciò, la possibilità di domandare di nuovo quale sia la posta in gioco della convivenza europea *senza* pretendere di risolvere immediatamente la questione culturale in termini che vogliano definire e delimitare identità *versus* differenze.

Contro questa ri-soluzione, la traduzione, *ermeneuein* che trasporta e accoglie, secondo la lezione ricœuriana va proprio verso il riconoscimento delle differenze senza vagheggiare la fine dei conflitti; perciò, mettendoci "alla sua scuola", riprenderemo la sua riflessione su quel tratto inizialmente detto e rimarcato da Bandia, ossia la prossimità di traduzione e metafora, ché lo scambio in cui qualcosa si trasferisce e passa è, appunto, anche *metafora*, dandosi, nel *passaggio*, un *surplus* di senso. Per questo passaggio metaforicamente interpretante la nostra *Rückfrage* rilegge anche il gesto radicale della traduzione, torna a quell'*ermeneuein* che è *metaforein*. Vi torna sollecitando le culture intra-europee affinché, nel loro differenziarsi contrastante, si confrontino con una questione, che riprendiamo dopo il suo rapido e iniziale annuncio: può un *ethos* porsi ignorando la questione della verità delle culture? Può avere *chances* una discussione che prescinda totalmente da ciò che si ritiene e trattiene come *vero* e capace, perciò, di confluire nella complessa composizione di identità, e questo prima che si affermi ogni anelito egemonico e autocentrato? Può porsi ancora la questione della verità delle culture? La metafora sarà interrogata per chiedere quanto direttamente non è stato chiesto alla traduzione. Sarà, cioè, un'interrogazione *indiretta* della traduzione che chiede il senso di un trasportarsi la cui portata sia veritativa, aletica.

La metafora della traduzione

La metafora della traduzione cerca dunque di rispondere alla questione appena posta. Che cosa si traduce e trasporta, nella traduzione? Si traducono e trasportano lingue, testi, culture, si scambiano memorie; in ogni passaggio, in ogni trasporto, si traduce qualcosa che una cultura vuole consegnare *in altro* e che ritiene utile far conoscere consegnare *ad altro*, rendendolo pub-

blico, a disposizione. Si traduce ciò che si ritiene valga la pena presentare e offrire, che si ritiene possa contribuire all'orizzonte culturale nel quale va a presentarsi. Comunica, detto altrimenti, qualcosa di sé che è vero, nel quale crede e che la individua, che ne costituisce e rappresenta la complessa e ricca identità. È questo *individuante* che vale la pena trasportare che indichiamo come il nucleo aletico, veritativo delle culture. *Perché*, infatti, una cultura che si esprime in una lingua minore dovrebbe tradursi? *Perché* – rispondiamo – vuole farsi conoscere, *perché* ha qualcosa da dire che vale la pena trasportare anche al rischio di farsi "dire altrimenti". Più che di "pulsione a tradurre"[33] (espressione di Antoine Berman), preferiremmo allora parlare di "tensione a tradursi", a passare, a transitare in quanto tale tensione è animata *dal tradursi stesso di ciò che le culture e le memorie custodiscono come quel* proprium *che costituisce il loro irrinunciabile "vero"*.

Si obietterà che questo è vero per la traduzione tra culture diverse e lontane ma non *ad intra* e, soprattutto, nella discussione circa l'*ethos* europeo. Un *ethos* che, in fondo, "si" comprende, che ha matrici prossime anche per la co-abitazione territoriale e per la lunga storia conflittuale. Al che rispondiamo che quanto detto vi risponde proprio perché la scontata prossimità ha limitato ogni interrogazione su "*chi*" convive nella terra chiamata "Europa". Così, l'*ethos* delle differenze e dello scambio di memorie è restato e resta impensato, come è restata impensata la carica di verità che lo ha animato. Impensata malgrado l'Europa sia stata terra di passanti e traduttori[34], e dunque di incroci e differenze che sono andate a confluire in complessioni culturali di identità aperte. Quanto detto a proposito della traduzione *ad extra* vale, dunque, anche per l'*ethos* europeo, sebbene valga *a contrario*, come *via abbandonata*, ombra impensata per l'evidente familiarità territoriale. Ricœur ritrova questo sentiero interrotto aprendo nella direzione dell'equivalenza senza identità, sulla quale chiuderemo queste riflessioni. La annunciamo, tuttavia, fin da ora, proponendo di individuare la radice di tale *dis*equivalenza nel *metaforale della metafora*, ossia in quel trasporto di senso della metafora che fa "equivalere senza coincidere" perché spinge *continuamente* al passare, al transitare. Senza, allora, riassumere le pagine tanto ricche quanto note de *La metafora viva*[35], vi cercheremo proprio tale carattere metaforale capace di confluire nella riflessione prima condotta sulla traduzione, orientandola nel quadro dell'*ethos* europeo.

Non si tratta, va specificato, di trovare metafore per l'Europa, o, il che è lo stesso, metafore in cui l'Europa si riconosca. Piuttosto, si tratta di cercare il movimento stesso della metafora come movimento "verso altro per" (o in vista di) quel passare che *genera novità*, che rigenera un modo di convivere, capace ancora di rinnovare le culture senza invitarle a improbabili gesti di arretramento ma piuttosto spingendole alla riscoperta di ciò che non le annulla mettendole, invece, in dialogo. Questa *spinta* è il lascito ricœuriano

33 Cfr. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*.

34 Cfr. sul tema il già citato testo di R. Brague *Il futuro dell'occidente*, *op. cit.*.

35 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, edizione dalla quale citeremo.

della *metafora viva*, lascito frutto del rigoroso confronto dell'autore con gli autori che hanno contribuito, nella retorica, nella filosofia del linguaggio e in altri domini affini, al lavorio della metafora. Lavorio per il quale la sua tesi si costruisce insieme a quella degli autori interrogati e che a nostra volta riprenderemo, anche oltre la lettera del testo, seguendo alcuni dei tratti metaforici convergenti nel senso *metaforale* della traduzione. Cercando tale *metaforale*, capacità di passare e trasportarsi come generatore di novità, tralasciamo la definizione della metafora, contro la lettera del testo ricœuriano che, invece, a tal proposito è estremamente preciso, distinguendo con attenzione i vari ambiti della linguistica e della retorica. Nello specifico, il percorso della metafora si svolge a partire dalla retorica che assume «la *parola* come unità di referenza»[36], con la conseguente unità dei punti di vista retorico e semantico, i quali si distinguono quando si colloca la metafora nell'ambito della *frase* considerandola «come un caso di *predicazione impertinente* e non di *denominazione deviante*»[37], fino al passaggio al punto di vista ermeneutico, il quale «non riguarda più la *forma* della metafora in quanto figura del discorso centrato sulla parola; e neppure soltanto il *senso* della metafora in quanto pone in essere una nuova pertinenza semantica; bensì la *referenza* dell'enunciato metaforico in quanto è potere di "ridescrivere" la realtà. […] La metafora si presenta, allora, come una strategia discorso che preservando e sviluppando la capacità creatrice del linguaggio preserva e sviluppa la capacità *euristica* della *finzione*»[38]. Per arrivare, infine, al cuore dell'argomentazione di Ricœur: «La metafora è un processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità propria a certe finzioni di ridescrivere la realtà»[39]. E

> connettendo, in questo modo, finzione e ridescrizione, restituiamo tutta la sua ampiezza di senso all'intuizione di Aristotele nella *Poetica*, cioè che la *poiesis* del linguaggio procede dalla connessione di *mythos* e *mimesis*. Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il "luogo" della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, non è la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L'"è" metaforico significa, ad un tempo, "non è" ed "è come". Se le cose stanno così, è fondato il nostro parlare di verità metaforica, ma dando un senso tensionale al termine "verità".[40]

Alla domanda che ponevamo alla fine del precedente paragrafo ("Può porsi ancora la questione della verità delle culture?"), con Ricœur, passando attraverso la metafora, possiamo rispondere positivamente. Se di verità può essere questione, si tratterà di una verità tensionale, capace di *tradursi trasportandosi,* tensione adeguata al presentarsi e tradursi delle culture e che ne dice un modo proprio del presentare la loro "verità". Dove tradursi è

36 *Ibid*., p. 1.
37 *Ibid*., p. 2.
38 *Ibid*., p. 3.
39 *Ibid*., p. 5.
40 *Ibidem*.

"tradurre davanti a", presentare sé in quanto presentazione di ciò che di più autentico connota; detto delle culture, presentarsi della "verità delle culture" per il tramite di una *traduzione metaforica* indicante che quanto di *vero* fa comprendere le culture non è frutto della loro elaborazione ma è senso vivificante condiviso e condivisibile.

Ora, la traduzione può essere metaforica nel senso suddetto, e dunque può far sì che in essa passi, transiti senso, se e nella misura in cui la metafora è viva, al contempo evento e senso, ovvero «evento semantico che si produce nel punto di intersezione tra diversi campi semantici». O anche, nella misura in cui «è il mezzo attraverso il quale tutte le parole prese insieme ricevono senso. Allora e soltanto allora, la torsione metaforica è ad un tempo un evento e un significato, un evento significante, un significato emergente creato dal linguaggio»[41]. E in un altro passo: «La metafora non è viva soltanto per il fatto che vivifica un linguaggio costituito. La metafora è viva per il fatto che inscrive lo slancio dell'immaginazione in un "pensar di più" a livello del concetto. L'"anima" dell'interpretazione è precisamente questa lotta per il "pensare di più", guidata dal "principio vivificante"»[42].

Una novità, un aumento di senso, un "pensare di più" accade se il tradursi metaforico stesso è tensione che porta nuovo *essere*, che cambia effettivamente, che provoca un pensiero altro. Se, detto altrimenti, il metaforale della metafora è ontologicamente e aleticamente tensionale, oppure se il discorso sulla verità metaforica porta nuovo e altro essere. Riprendendo i termini ricœuriani già discussi, diremo che essendo l'*enjeu* etico della traduzione lo scambio di memorie delle culture, tale scambio non soltanto arricchisce ma arricchisce perché incrementa "essere". È questo incremento che anche la traduzione riceve dalla sua radice metaforica, ed è questo aumento che Ricœur ha permesso di individuare nella verità metaforica, *verso* la quale – così come *verso* l'ontologia[43] – si è. *Verso* la verità metaforica[44], cioè, si è *per* un transito che si apre nella ricerca del senso *metaforico* del verbo essere, nella sua intima tensione[45] caratterizzante tanto l'identità quanto la differenza espresse dalla metafora. Questo passaggio attraverso la tensione verbale della metafora ci offre il senso del metaforale che stiamo cercando, ché il *metaforale della metafora, ciò che muove e fa tendere al passaggio, è la tensione stessa dell'essere*.

Al che, tuttavia, può essere mossa subito una tra le tante possibili obiezioni. Si obietterà, infatti, che la tensione della copula vale per ogni singola

41 *Ibid*., p. 131.

42 *Ibid*., p. 401.

43 Diremo parafrasando il titolo dell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*: *Vers quelle ontologie?*

44 P. Ricœur, *La metafora viva*, *op. cit*., pp. 324 ss.

45 «Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell'essere, affermato metaforicamente. Quando il poeta dice: "La natura è un tempio di colonne viventi…", il verbo essere non si limita a congiungere il predicato "tempio" al soggetto "natura" […]; la copula non ha soltanto valore relazionale; comporta, inoltre, che ciò che è, venga ridescritto, attraverso la relazione predicativa; dice che è proprio così» (*ibid*., pp. 325-326).

metafora in cui qualcosa è detto di altro, e non per il metaforale con cui si sta cercando di leggere il *passare* e *transitare* proprio della traduzione. Vale, cioè, per qualcosa di cui si dice "è", e non per il più ampio e generale "désir de traduire". Grazie a e con Ricœur, invece, rispondiamo che i due discorsi (sulla traduzione e sulla metafora) s'incrociano, e ciò nel loro *proprium* in questione[46], ossia nella questione dell'"equivalenza *senza* identità", dove il "senza" è il "punto zero" di una traduzione che dovrà sempre confrontarsi con l'intraducibile e di una metafora che è sempre nell'ordine del "come", rendendo possibili comprensioni che non cancellano le differenze; ancora, rendendo possibile il tradursi di ciò che di *proprio* si vuol trasmettere in una lingua e cultura altre e facendolo con un incremento di senso che produce equivalenze non identitarie.

In quello che una cultura presenta e traduce, in ciò che la spinge a tale traduzione sta il *modo d'essere* del *passare* che, esplicato dalla metafora, è l'attuarsi di quel *metaforale* che è possibilità di ogni trasporto, e dunque anche della traduzione. Quando "altro" si presenta e trasporta, può essere compreso o non compreso, ma il trasportarsi accade comunque, obbligando la cultura e la lingua "di arrivo" a confrontarsi con un fino-ad-allora-ignoto. *Si continua ad essere ciò che si era non essendo più i medesimi* perché *incontrati da altro*. È questo contemporaneo "essere" e "non essere" che Ricœur ci provoca a leggere nell'"essere come" metaforico; al che aggiungiamo: metaforico perché innanzitutto metaforale. E ancora, con Ricœur, nell'"essere come" metaforico ne va non già e soltanto un rapporto tra due termini ma è in gioco la natura esistenziale dell'essere, da lui così enunciata: «La tensione che modifica la copula nella sua funzione relazionale non modifica forse anche la copula nella sua funzione esistenziale?»[47], interrogativo che rappresenta «la posta in gioco della *verità metaforica*»[48]. La tensionalità propria della verità metaforica è, cioè, verità tensionale dell'essere, ché la verità metaforica «conserva il "non è" dentro l'"è"»[49]. Tale verità, tensionale, espressa dal già accennato "essere come" caratterizzante in proprio la metafora, a sua volta rivela il tratto *tensionale* del verbo essere, tratto che proprio la metafora mette in luce. Detto altrimenti, una metafora sviluppata in forma di comparazione, è capace di mettere in luce la «costituzione tensionale del verbo essere»[50]. È questa "costituzione tensionale" che Ricœur rilegge alla luce del quarto dei sensi aristotelici dell'essere, l'essere come potenza e come atto, dove atto significa piuttosto il coglimento in atto, il vedere le cose in azione nella loro fioritura e nel loro stesso agire[51]; e «se c'è un punto della nostra esperienza in cui l'espressione viva dice l'esperienza viva, è quello in cui il movimento ci fa risalire la china entropica del lin-

46 Trattandosi per entrambe di "trasporto".
47 P. Ricœur, *La metafora viva*, *op. cit.*, p. 327.
48 *Ibidem*.
49 *Ibidem*.
50 *Ibid.*, p. 335.
51 «L'espressione viva è quella che dice l'esperienza viva. Rappresentare l'azione, sarebbe veder le cose come non impedite nel loro realizzarsi, vederle come ciò che sboccia» (*ibid.*, p. 409).

guaggio che incontra il movimento che ci porta al di là delle distinzioni tra atto, azione, produzione, movimento»[52].

Questa tensione, esplicata al livello aletico e ontologico, riconduce anche presso quel tratto metaforico da noi tralasciato, ossia il tratto poetico, ché la verità tensionale è, innanzitutto, verità poetica. E proprio a conclusione dell'ottavo studio, nell'ultimo paragrafo dedicato all'esplicitazione ontologica del postulato della referenza, la tensione si rivela nella sua duplice valenza aletica, verso la poesia e verso la rappresentazione propria del linguaggio filosofico. Dopo aver rimarcato la centralità della metafora in ogni discorso speculativo[53], Ricœur scrive:

> Il pensiero speculativo poggia il suo lavoro sul dinamismo dell'enunciazione metaforica che costruisce secondo il suo spazio di senso. Il discorso speculativo può rispondere in questo modo soltanto perché il *distanziamento*, che è costitutivo dell'istanza critica, è contemporaneo all'esperienza di appartenenza, aperta o riconquistata dal discorso poetico, e perché il discorso poetico, per il fatto d'essere testo e opera, prefigura il distanziamento che proprio il pensiero speculativo porta al più alto livello di riflessione. Da ultimo, lo sdoppiamento della referenza e la ridescrizione della realtà, sottoposta alle variazioni immaginative della finzione, appaiono come figure specifiche di distanziamento, quando queste figure sono riflesse e nuovamente articolate dal discorso speculativo[54].

Tensione e distanziamento: la riflessione sulla metafora trasporta al cuore del discorso filosofico non l'identità o la *veritas* in quanto *adequatio* ma vi traduce quel farsi e prodursi vitale che *rinnova* il reale. Se possiamo pensare *diversamente* e dire *diversamente* lo "stesso", ciò è possibile per questo cuore metaforico e, prima ancora, metaforale del pensiero, per ciò altro ma anche prossimo alla poesia che ritraduce in prossimità quanto il pensiero criticamente distanziava, che ridescrive la realtà distanziandola in figure che riconsegna all'articolazione del discorso speculativo, come indicano le parole che chiudono lo studio e il libro: «La verità "tensionale" della poesia dà a pensare proprio la dialettica più originaria e più nascosta: quella che si istituisce tra l'esperienza di appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziamento che apre lo spazio del pensiero speculativo»[55]. Ma appartenenza e distanziamento non valgono, forse, anche per la traduzione?

Metafora e traduzione: equivalersi senza identità

Chiedevamo se può un *ethos* porsi ignorando la questione della verità delle culture e se possa avere *chances* una discussione che prescinda totalmente da ciò che si ritiene e trattiene come *vero* e capace perciò di confluire

52 *Ibid*., p. 410.
53 *Ibid*., pp. 410 ss.
54 *Ibid*., pp. 416-417.
55 *Ibid*., p. 417.

nella complessa composizione di identità, e ciò prima che si affermi ogni anelito egemonico. Chiedevamo se potesse porsi ancora la questione della verità delle culture.

Il passaggio attraverso la metafora risponde alla questione, ché essa dice il vero ma sempre nella distanza; e ancora, proprio per questa distanza, la metafora tanto più è viva, quanto più ri-dice e dice nuovamente la realtà rivelandone la verità che le appartiene sempre e di nuovo. La stessa cosa potrebbe esser detta della traduzione e dell'*ethos* che contribuisce a costituire. Nella traduzione, infatti, ciascuna cultura sceglie per scegliersi; ovvero, vi sono opere scelte perché danno ad una cultura ciò che essa domanda. Ma, scegliendo, una cultura "si" sceglie, sceglie *dove* vuole essere, trapiantarsi, innestarsi; *dove* vuole essere compresa, letta e *chi* vuole essere, ossia "chi" è il suo interlocutore che contribuisce a ridirla, con le variazioni metaforiche della lingua *in cui si* traduce. Ché non soltanto "chi" si traduce presso "altri" va ad accrescere il mondo dell'altro e la sua cultura ma, nelle metafore con cui si lascia tradurre, esso stesso riscopre di sé verità prima ignorate. Se, infatti, la metafora ha un valore aletico in quanto, per l'appartenenza e il distanziamento che la connota, è capace di variare *poieticamente* la realtà scoprendo il "non essere" di ciò che "è", e posto l'equivalersi (senza identità) del gesto metaforico e traduttivo, *entrambi passaggi*, leggersi in traduzione svolge per la cultura *che si* traduce il medesimo ruolo che ha per la cultura *in cui si* traduce: la aumenta, la accresce, la fa comprendere meglio attraverso "altro" senza che perciò la sua specificità venga annullata. Ne scopre, anzi, quel "non essere" che ne aumenta l'essere, la dice altrimenti facendone scoprire metafore "altre", capaci di dirne la *verità*.

È l'aspetto della metafora che, oltre al suo essere poema in miniatura, Ricœur ci ha consegnato: la metafora in quanto farsi e attuarsi ontologico dell'essere esprime anche il passare proprio della traduzione, nel quale contemporaneamente la cultura *che traduce* e la cultura *che si traduce* "si fanno": la prima, accrescendosi, la seconda, scoprendosi. A ragione Bandia considera la traduzione "come una metafora di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica"; di fatto, tuttavia, minore ed egemonica, ovvero "meno diffusa e nota" e "più diffusa e nota", non sono in rapporto di subordinazione ma, riprendendo ancora una volta una felice espressione di Ricœur, esse sono in "equivalenza senza identità". Possono, cioè, comprendersi e, di fatto, arrivano a comprendersi, ma in un movimento di andata e ritorno che non toglie nulla a nessuna delle due e, anzi, *dà*: alla seconda, egemonica o più diffusa, ciò che di sé non conosceva, la sua capacità di esprimersi altrimenti per accogliere "altro", il suo incremento di senso; alla prima, minore o meno diffusa, dà la *riconfigurazione* metaforica di se stessa in una lingua altra che la traduce, trasporta, veicola. In tal modo, *le identità non vengono annullate ma amplificate grazie al "non" dell'altro o di altri*.

***

"Equivalenza senza identità", infine: con la formula di Ricœur chiudiamo le nostre riflessioni sulla metafora della traduzione. S'avanzava la questione

del *come* possa essere riaperta la questione di un *ethos* europeo la cui discussione, di fatto, è incagliata in *impasse* che una mancata riflessione culturale porta quotidianamente alla luce. Un *ethos* che, non essendosi pensato, non riesce a pensare l'altro, non soltanto il più lontano ma neppure il più *prossimo* geograficamente e geopoliticamente. La ripresa del pensiero ricœuriano può contribuire alla riapertura della questione perché la sua riflessione sulla metafora e la traduzione ha sottolineato per un verso l'incidenza del passare (connotante la seconda) nella costituzione stessa di tale *ethos*, per altro verso ha rimarcato la portata aletica e ontologica del passaggio che anche la metafora rappresenta. Con Paul Bandia ne abbiamo seguito i tratti di un cammino a due reso possibile da quell'"equivalenza senza identità" che le contraddistingue[56], dove quel "senza" è il "non" dell'"essere come", segno di un equivalersi che ha da essere sempre ricercato, elaborato, presunto e non fondato su una identità di senso data per scontata e, perciò, non interrogata.

La metafora e il cuore metaforale della traduzione si dà da pensare in questo poter dire qualcosa che "è" e, al contempo, "non è". Ricœur, efficacemente, poneva in luce non soltanto la valenza retorica della metafora ma anche il suo portare all'espressione ciò che ancora "non è", o anche: il "come se" in quanto "non essere". E ciò, nella metafora, è possibile per quel duplice movimento di appartenenza e distanziamento sul quale il filosofo francese chiudeva il volume. Ma non può esser detto, ciò, anche della traduzione? Non è forse vero che la traduzione è tradursi nella distanza, e dunque darsi ad appartenere pur rimanendo nella lontananza, un "albergo nella lontananza"? Si è parlato di duplice movimento, nel quale la cultura *in cui si* traduce si accresce per la pressione di "altro" che, tradotto, si scopre in altre metafore e nel carico del suo "non essere". Si scopre, detto altrimenti, nella distanza che deve preservare.

La rinnovata riflessione su un *ethos* europeo, non potendo ignorare il ruolo centrale che in esso svolge la traduzione, difficilmente potrà rinunciare a questo lascito ricœuriano. Lascito di un tradursi, trasportarsi nella distanza che metaforicamente fa dire differentemente le identità, dis-appropriandole e ri-dicendole nella loro *verità metaforica*, nel farsi e attuarsi del loro senso rivelantesi nel suo incessante e continuo *tradursi*.

56 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, in P. Ricœur, *La traduzione*, *op. cit.*, p. 65.

GEORGE H. TAYLOR

(Pittsburgh)

Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith

What does it mean that in the fall of 2011 many Italians lost *faith* in their government? I want to argue that the issue of citizens' faith – or lack of faith – in their government is a generalizable one across countries and that Paul Ricœur's concept of legitimacy helps us explore and understand the phenomenon. I emphasize the role of *faith* – or lack of faith – in government to indicate that even in these times of predominantly secular states, political legitimacy rests on more than contractual agreement or economic benefit. I will relate Ricœur's notion of the symbolic mediation of action to this role of faith in legitimacy. My project is in part descriptive, in part normative. Descriptively I find it revealing to recognize how frequently the language of faith persists in contemporary discussion of political belief. Normatively the quest is to seek how positive notions of political faith can be retained, while distortive conceptions are challenged. Part of the larger backdrop of the argument is a view that we have moved beyond the Enlightenment emphasis on reason alone and that we can recover a notion of viable faith that is more expansive than religious faith. Part of the larger claim too is that Ricœur's concept of legitimacy helps address the present legitimation crisis that Habermas and others have so eloquently addressed. I begin by describing the recourse to the language of faith in discussion of contemporary government, turn to develop Ricœur's concept of legitimacy to help situate this language, and conclude by contextualizing Ricœur's argument.

1. *The Problematic: The Contemporary Vocabulary of Political Faith*

The loss of faith by many Italians in the Berlusconi government was not the result of some tidy economic calculus or an evaluation that the then Prime Minister's personal behavior had gone one step too far. A tipping point came, and trust and confidence were lost[1]. It became the task of the new

1 Graham Bowley, *Anxiety Over Italy Feeds a Cycle of Rising Bond Rates*, «New York Times», November 8, 2011, p. B1.

Prime Minister, Mario Monti, to «restore *faith* in a government asking for sacrifices»[2]. The countries of the 2011 Arab Spring similarly reflected losses of faith in their existing government. In Egypt, for instance, the "compact" between President Mubarak and his subjects was broken[3]. Even beyond the countries of the Arab Spring, the year 2011 saw many individuals engage in protests against their governments. Young people in Spain and Greece, for instance, took to the streets because they had little *faith* in the ballot box[4].

In the United States recourse to the language of political faith is quite manifest. At the beginning of the Obama Administration, for example, a poll captured people's "faith" in his Presidency[5]. In his 2011 State of the Union Address, President Obama returned to the theme of the need for his Administration «to rebuild people's faith in the institution of government»[6]. More generally, we find in the United States expressions – whether we agree or not with their sentiments – about the «public's faith in the rule of law»[7], a «faith in the national heritage»[8], a «faith in a more perfect [political] union»[9], a "faith" in the Supreme Court[10], and a «faith in universal human progress toward democracy» that validates «the superiority of American institutions, ideas, and practices»[11]. American racial minorities have not only professed a "faith in constitutional democracy" but have lived and sometimes died for this faith[12]. As in the European context, some of these references to the American faith are not laudatory but critical, either criticizing the undermining of the faith or proclaiming the faith's falsity. I return in my concluding section to some of these critiques. For present purposes, it is the continuing vocabulary of political faith that is of interest.

2 Rachel Donadio, *In Debt Crisis, Gulf is Yawning Between Italy and its Politicians*, «New York Times», December 17, 2011, p. A6, emphasis added.
3 Michael Slackman, *Compact Between Egypt and its Leader Erodes*, «New York Times», January 29, 2011, p. All.
4 Nicholas Kulish, *As Scorn for Vote Grows, Protests Surge Around Globe*, «New York Times», September 28, 2011, p. A1, emphasis added.
5 Adam Nagourney and Marjorie Connelly, *Poll Finds Faith in Obama, Mixed with Patience*, «New York Times», January 18, 2009, p. A1.
6 Barack Obama, *Remarks by the President in State of Union Address,* January 25, 2011, available at: www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/01/25/remarks-president-state-union-address.
7 Jeff Shesol, *Should Justices Keep Their Opinions to Themselves?*, «New York Times», June 29, 2011, p. A23.
8 David Lowenthal, *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Free Press, New York 1996, p. 34.
9 Diane McWhorter, *Redemption in Birmingham*, «New York Times», July 10, 2011, § 4, p. 3.
10 Laura Kalman, *The Strange Career of Legal Liberalism,* Yale University Press, New Haven 1996, p. 4.
11 William Pfaff, *The Irony of Manifest Destiny: The Tragedy of America's Foreign Policy*, Walker & Company, New York 2010, p. 15.
12 Robert L. Hayman, *The Color of Tradition: Critical Race Theory and Postmodern Constitutional Traditionalism*, «Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review», vol. 57, 1995, p. 93.

I do not restrict myself to expressions of political faith that are more overtly religious in nature, such as mention of the "sacredness" of the United States Constitution[13]. Instead, I want to offer a more expansive vocabulary that would allow us to examine Canada's secular "democratic faith", developed in its Charter of Rights and Freedom[14]. The vocabulary of political faith should be sufficiently encompassing to incorporate the struggle of Pierre Nora and his colleagues both to account for the *lieux de mémoire*, the "symbolic element[s] of the memorial heritage" of the French community[15], and whether these elements retain the power of legitimacy or have become disenchanted[16]. Political faith can accommodate a variety of identities and projects[17]: Václav Havel's appeal to a new political "spirit" based on human factors rather than particular political formalizations[18]; Jacques Delors' call, as President of the European Commission, "to give a Soul to Europe, to give it spirituality and meaning"[19]; the claim held by adherents of Marxism-Leninism to its "sacred qualities"[20].

I want then to pursue through Ricœur's work on legitimacy, to which we now turn, the viability of a space for political faith that has not separated itself

13 Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial,* University of Chicago Press, Chicago, 2nd edition 1992, p. 4.

14 John von Heyking, *Civil Religion and Association Life under Canada's 'Ephemeral Monster': Canada's Multi-Headed Constitution*, in *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*, edited by Ronald Weed and John von Heyking, Catholic University of America Press, Washington, DC 2010, pp. 299-300.

15 Pierre Nora, *From Lieux de mémoire to Realms of Memory* in *Realms of Memory*, under the direction of Pierre Nora, English-Language edition edited by Lawrence D. Kritzman, translated by Arthur Goldhammer, Columbia University Press, New York 1996, vol. 1, p. xvii. For Ricœur's discussion of Nora, see Paul Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004, pp. 90-91, 401-11.

16 Pierre Nora, *General Introduction: Between Memory and History*, in P. Nora, *Realms of Memory*, *op. cit.*, p. 6.

17 I should note, however, my differentiation of the term political faith from that used by law professor Jack Balkin in a recent book. While I am sympathetic to Balkin's argument, he focuses more on political faith as process – «to have faith in a trans-generational project of politics» – while I am more concerned with political faith's ends. Jack M. Balkin, *Constitutional Redemption: Political Faith in an Unjust World*, Harvard University Press, Cambridge 2011, p. 6. Balkin also has a chapter on *Legitimacy and Faith*, *op. cit.*, pp. 33-72, but the discussion of legitimacy is more general than Ricœur's probing analysis of Weber's treatment of the topic, to which we turn in the following section,

18 Václav Havel, *The Power of the Powerless*, in Václav Haval et al., *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, Hutchinson, London 1985, p. 93.

19 Jacques Delors, *Speech to the Churches, Brussels*, February 4, 1992, cited at: http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/archives/activities/dialogue_religions_humanisms/sfe_en.htm.

20 Vittorio Strada, *Marxism-Leninism*, in *A Dictionary of 20th –Century Communism*, edited by Silvio Pons and Robert Service, translated by Mark Epstein and Charles Townsend, Princeton University Press, Princeton 2010, p. 527.

from but worked through the Enlightenment challenge of disenchantment and dispossession. What are the possibilities that Ricœur offers for a space for a post-critical form of political faith[21]? Ricœur explores the hypothesis that political authority may be transformed, even as it preserves elements of what it has been[22].

2. *Developing Ricœur's Concept of Legitimacy*

a) *The Definition of Faith*

Ricœur has defined one form of belief by its interrelation with faith, and it is that definition of faith I adopt here[23]. In belief as *faith*, we hold something to be true ("*tenir-pour-vrai"*). The certitude lies less in the affirmation than in the object[24]. We find a source of authority for some sense of the right, the just, the true. Faith's "tone of reality" brings with it a forcefulness and intensity that increases the level of commitment and affect[25]. It is not a belief that we easily pick up or put down. Faith finds a truth – or the germ of a truth – to exist that outruns the empirical evidence. Faith's conviction of this truth may be stronger than that of hope, which is more a matter of promise. Hope, writes Ricœur, is faith's "little sister"[26]. In Ricœur's discussion of Weber's notion of legitimacy, it will be relevant that Weber's term *Glauben*, while translated into English as "belief," captures belief as faith ("*croyance-foi*")[27].

Ricœur's discussion of legitimacy occurs within his larger investigation into the nature of ideology and utopia. Ricœur claims that secularization occurs when the faith of a community becomes inscribed within the dialectic between ideology and utopia[28]. Faith is something «rooted deeper than this oscillation»[29]. Although Ricœur's reference here is specifically to religious faith, I expand this reference to a broader conception of the term. This seems consistent with Ricœur's larger vocabulary, since he argues that ideology

21 Cf. Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston 1969, pp. 351-352.

22 P. Ricœur, *Reflections on the Just, op. cit.*, p. 94.

23 Paul Ricœur, *La Problématique de la Croyance: Opinion, Assentiment, Foi*, in *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches*, edited by Herman Parrett, Walter de Gruyter, New York 1983, p. 294. See also Paul Ricœur, *Croyance*, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, 1969, p. 1171-76.

24 P. Ricœur, *Croyance*, *op. cit.*, p. 172.

25 *Ibid.*, p. 174.

26 Paul Ricœur, *L'Herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie*, «Archivio di Filosofia», vol. 4: 2-3, 1976, p. 66.

27 P. Ricœur, *Croyance*, *op. cit.*, p. 175. The reference is to the meaning of the German term, not Weber's specific use of it.

28 P. Ricœur, *L'Herméneutique de la Sécularisation*, *op. cit.*, p. 50.

29 Paul Ricœur, *Ideology, Utopia, and Faith*, in «The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture», 17th Colloquy, November 4, 1975, p. 28. At selected points, although not at the points I cite, this article duplicates Ricœur's *L'Herméneutique de la Sécularisation*, *op. cit.*

and utopia concern ultimately the character of human action as mediated, structured, and integrated by symbolic systems[30]. The horizon of my project, then, asks about the continued availability to political faith of the sources of these symbolic systems.

b) *Ricœur's Conception of Legitimacy*

As Ricœur develops, the concept of legitimacy involves the authority of the state's political power. Power has authority where the exertion of that power is justified[31]. Some significant themes are raised in this opening orientation to legitimacy as a concept. We might ask first, why is political legitimacy required? We are certainly aware of states that have long ruled – Libya and the former Soviet Union are examples – by the imposition of force on its peoples. Ricœur's claim here is that no system of political leadership can endure simply through domination. The survival of the state also requires over the long run people's consent, some sense of affirmation. This consent and affirmation grant legitimacy (perhaps in varying degrees) to the state[32]. There must be creditability on the side of the one in power and credence on the side of the citizenry. These factors also distinguish political authority from violence[33]. The absence of legitimacy may be a decisive factor in a state's downfall. Again, the Soviet Union may be an example, as may be the regime changes of the Arab spring. It is a provocative empirical question whether Ricœur is correct that a state's existence requires legitimacy. I will return in my conclusion to some of the potential contemporary implications of this claim.

In his development of the concept of legitimacy, Ricœur builds on the work of Max Weber to differentiate legitimacy's character from what we might expect in a political system of exchange. In the social contract we consider what we receive in a political community and what we give in return[34]. A citizenry would affirm that a state is legitimate if the exchange between what we give the state and what we receive in return is equal. We could conceive of various ways in which this equality of exchange might occur. The state provides an ordering of society. We all drive on one side of the road rather than another. The rules of the state allow us to function effectively in society and commerce[35]. Or exchange between the individual and the state might be considered equal in the sense of the value ascribed to the continuation of tradition or custom or the benefits of social solidarity[36]. We grant authority – legitimacy – to the state because it is rational to do so: what we give to the state is equal to what we receive.

30 P. Ricœur, *L'Herméneutique de la Sécularisation*, *op. cit.*, p. 51.
31 Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, Columbia University Press, New York 1986, p. 14.
32 *Ibid.*, p. 13.
33 P. Ricœur, *Reflections on the Just, op. cit.*, p. 93.
34 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, p. 14.
35 *Ibid.*, p. 188, citing Weber on the nature of interest.
36 *Ibid.*, p. 200.

Yet Ricœur's argument is that analysis of Weber shows that in fact «no absolutely rational system of legitimacy exists»[37]. Why not? Ricœur's argument is predicated on appraisal of the following Weber statement. In discussing the motives that individuals have for adherence to the state's authority, Weber writes, «[C]ustom, personal advantage, purely affectual or ideal motives of solidarity do not form a sufficiently reliable basis for a given domination. *In addition* there is normally a further element, the *belief* in legitimacy»[38]. Given my larger thematic, I am of course interested in pursuing Ricœur's attention to Weber's elicitation of belief. But we must first appreciate Ricœur's response to Weber's insertion of "in addition". Legitimacy is not established by the factors Weber addressed but only by the addition of belief. What is striking to Ricœur about Weber's statement is that the notion of addition is mentioned here, mentioned again in the next paragraph[39], and then completely dropped. While, as we shall observe, Weber returns at several points to note the citizenry's belief in legitimacy, he never discusses this theme. Instead, Weber focuses completely on the political authority's *claim* to legitimacy. Ricœur's entire theory of legitimacy as a form of ideology is built on the "empty space" in Weber's theory for the role of belief[40].

Weber does not realize that when he uses the language of "in addition" to describe the role of belief in establishing legitimacy, he is characterizing belief as a supplement necessary for legitimacy to exist. Custom, personal advantage, or motives of solidarity do not suffice. There must be an additional component of belief. Ricœur argues: «[T]here must be something more in the belief than can be rationally understood in terms of interests, whether emotional, customary, or rational»[41]. Despite itself, Weber's analysis goes on to offer evidence of the nature of this belief, but it is evidence that Weber does not recognize. Weber rests the validity of legitimacy on various *claims* to legitimacy that ruling powers offer; he does not see in his own language the ways the claims must be met by belief. Ricœur spends time working through the implications of the following Weber passage:

> The validity of the *claims* to legitimacy may be based on:
> 1. Rational grounds – resting on a *belief* [*Glauben*] in the legality of patterns of enacted rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands (legal authority).

37 *Ibid*., p. 13.

38 Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, Berkeley 1978, p. 213, emphases added, quoted in P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 200. Ricœur returns to these passages elsewhere. See P. Ricœur, *L'Herméneutique de la Sécularisation*, *op. cit*., p. 54; P. Ricœur, *Reflections on the Just, op. cit*., p. 142.

39 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 200, citing M. Weber, *Economy and Society, op. cit*., p. 213.

40 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 200.

41 *Ibid*., p. 201.

> 2. Traditional grounds – resting on an established *belief* [*Alltagsglauben*] in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them (traditional authority); or finally,
> 3. Charismatic grounds – resting on *devotion* to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him (charismatic authority).[42]

The italicized emphases in the quotation are not Weber's but highlight Ricœur's concerns. Weber focuses only on the three *claims* to legitimacy; Ricœur concentrates on the *beliefs*. Belief is mentioned explicitly in the first two categories, and in the third Ricœur identifies devotion also as a form of belief[43].

The phenomenon of belief is most apparent in charismatic authority, Ricœur observes, as we recognize there the claimed religious origin of the charisma as a power given from above[44]. Any political leader claims to be more than a manager and to instantiate in some way the qualities of a prophet, a speaker of higher political truth[45]. Yet it is not only charismatic authority that carries religious overtones. Weber also characterizes traditional authority as relying on "sanctity", and sanctity too indicates a quasi-religious element[46]. The ties between belief and faith hearken back to the belief-faith (*croyance-foi*) discussed earlier. How does legal authority, the third variant, in turn require belief? Even in a fair and honest system of political representation, the minority on any given issue must «have some confidence, some trust, in the rule of the majority»[47]. Ricœur proposes that legal authority may in fact function on the basis of elements remaining from traditional and charismatic types. Legal power may hold on to features of the traditional and the charismatic «in order to be power and not only legal»[48]. As power, as authority, legal authority can command not simply because of its satisfaction of formal requirements establishing rules but also because it is a regime that elicits belief in its authority. Ricœur poses the question whether charismatic authority is not a type that the contemporary world has overcome but rather continues to represent the "hidden kernel of all power"[49]. All types of authority claim higher sources of power – some more inherent sense of rightness, which need not be necessarily religious – and this power draws out belief on the part of citizenry.

As depicted thus far, Weber's typology might seem properly to focus on the claims to authority of political leaders: it is the claims that elicit reciprocal belief. Beliefs are responsive to claims, and there is parity between

42 M. Weber, *Economy and Society, op. cit.*, p. 215 (emphases added), quoted in P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, pp. 202-03.
43 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, p. 203.
44 *Ibid.*, pp. 203, 212.
45 *Ibid.*, p. 212.
46 *Ibid.*, p. 209.
47 *Ibid.*, p. 203.
48 *Ibid.*, p. 209.
49 *Ibid.*, p. 211.

claim and belief. Ricœur, though, takes Weber's argument further. Recall that for Weber belief is something supplementary, something "in addition" to custom, personal advantage, and interests. To be more precise, it is not that belief exists as a quality over against qualities such as interests. As just noted, if the claims of political authority are responsive to our interests, we will believe in the authority. Both beliefs and interests operate within a motivational model. Ricœur's emphasis, though, is that beliefs also act "in addition" to supplement the beliefs merited as a result of custom, interests, and so on. As previously quoted, Ricœur argues that there is «something more in the belief than can be rationally understood in terms of interests, whether emotional, customary, or rational»[50]. Beliefs in this sense contribute something beyond what sociologists such as Weber would find founded within the role of motivation[51]. While the authority's claim and the citizen's belief should correspond at an equal level, «the equivalence of belief with claim is never totally actual but rather always more or less a cultural fabrication»[52]. The claims of authority require more in response than the "normal course of motivation can satisfy", and it is these beliefs that are "in addition" that offer this supplementation[53].

Weber does not attend the need for these beliefs that operate "in addition", as supplementation. It is here that Ricœur develops his theory of legitimacy as ideology. Ideology fills the "credibility gap" between claim and belief. In an argument that is one of the most well known within his theory of ideology, Ricœur argues for elaboration of a concept of "surplus-value", now tied not to work but to power[54]. Where Marx's theory of surplus-value discusses the difference between a worker's pay and the worth of what the worker produces, Ricœur's claim is that a similar surplus-value operates in the context of political power. Ideology functions to extract more belief – in our vocabulary, more faith – from the citizenry than the claim to authority merits and so closes the gap between claim and founded, spontaneous belief[55]. Ricœur's analysis here is acute and incisive.

Less immediately apparent is why for Ricœur is the authority's claim to legitimacy "always more" than the beliefs actually held by citizenry[56]. We understand that in part Ricœur's analysis here relies more formally on Weber's assessment, that belief is needed "in addition" to rational interests. More substantively, Ricœur also in part relies on Weber to raise the empirical claim that belief's role as supplementary is a fact that we derive from experience. We see that this supplementarity occurs in every political

50 *Ibid*., p. 201.
51 *Ibid*., pp. 200-201.
52 *Ibid*., p. 13.
53 *Ibid*., p. 202.
54 *Ibid*., p. 201.
55 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 201; P. Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, *op. cit*., p. 83. See also P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit*., p. 142-43.
56 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 13.

system, even if the reasons why remain "enigmatic"[57]. Yet Ricœur goes beyond Weber in raising the substantive claim that «no absolutely rational system of legitimacy exists»[58]. The appeal to the "sanctity" of charismatic or traditional authority may hide the lack of an even-handed rationality in their application of authority. Charismatic authority can act for subjective reasons, and traditional authority can decide upon the basis of convention. But legal authority is not immune from partiality either. Weber's failure to incorporate ideological analysis into his method is particularly evident here. Weber defended bureaucratic rationality and did not reflect on what Ricœur characterizes as the "diseases of the bureaucratic state". «Rules too may hide some less laudable practices: arbitrariness, hidden cooptation, autonomization of the administrative body, and irresponsibility in the name of obedience to the system. Here we must read Hannah Arendt on the authoritarian state»[59]. In his tripartite division of ideology as distortion, legitimacy, and integration or identity[60]. Ricœur's depiction of legitimacy and its credibility gap evidences its distortive role. Belief or faith that acts to fill the political credibility gap acts as a form of mystification and deception. It grants more authority to government than is warranted or deserved. Ricœur's characterization has considerable descriptive and analytic power.

c) *A More Positive Conception of Legitimacy*

I uphold the strength of Ricœur's analysis of the negative ideological role played by legitimacy. The role of political faith here is distortive. I want to pursue the question, though, whether a more positive conception of legitimacy and of political faith is also available, not in denial of the negative, distortive side but co-existent. Here I draw upon intimations and resources in Ricœur that go beyond the account in his *Lectures on Ideology and Utopia*, upon which I have principally relied thus far.

In order to undertake this transition, it will be helpful to consider why the *Lectures*' discussion of legitimacy focuses on its negative ideological role. When he turns to Weber, Ricœur announces that he does so out of interest in one aspect of Weber's theory: his concept of *Herrschaft*. *Herrschaft* has been translated as both authority and domination, and for Ricœur it is the relationship between the two that is exactly at issue[61]. For Weber the state's distinctive trait is its legitimate authority to coerce compliance by recalcitrant citizens[62]. The state can penalize those who break the law and punish them by sentences in jail. A hierarchy exists in political life, where the state has the power to give orders and require that these orders be obeyed[63]. I am particularly interested in Ricœur's framing of legitimacy on the basis of authority and power. Political authority is linked to power, and

57 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit.*, p. 142.
58 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, p. 13.
59 *Ibid.*, p. 206.
60 *Ibid.*, p. 254.
61 *Ibid.*, p. 182-83.
62 *Ibid.*, p. 199.
63 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit.*, p. 20.

this power is defined as a power to command, to impose compliance[64]. We see here the connection between authority and domination. It is relevant also that Ricœur describes legitimacy as ideological, because in trying to secure the tie between a claim to and belief in authority, «it does so by justifying the existing system of authority as it is»[65]. I am sympathetic to Ricœur's characterization of power as something that is at once «the most intriguing structure of existence» and yet also «a kind of blind point in our existence»[66]. I want to pursue, though, whether we can appropriately define the range of power and authority in a broader and less necessarily negative fashion.

The tools for this analysis may begin in a return to Ricœur's division of ideology into distortion, legitimacy, and integration. Thus far, legitimacy has been allied more with distortion. I want to claim that it can also be linked with integration. We need to analyze, then, the character of ideology as integration, a trait thus far only mentioned and not described. If the first trait of ideology is one of distortion, Ricœur's claim is that there must be another quality of ideology that is something that can become distorted[67]. This third level is that of symbolization, of the symbolic mediation of action. If action were not symbolically mediated, it could not become distorted[68]. Structures of meaning are constitutive of human action. The symbolic mediation of action allows not only for the horizontal attempts to understanding the meaning of action between human and human or between community and community, for it also encompasses more vertical characteristics of symbolic mediation, such as norms – shared customs, founding narratives, and so on[69]. The symbolic mediation of action entails that ideology functions here in a non-pejorative manner, a manner that can act to support political identity and integration[70].

In the *Lectures on Ideology and Utopia*, Ricœur argues «that there may be a positive meaning of ideology which we must retrieve if we are to comprehend adequately the nature of legitimacy»[71]. I strongly agree. Yet while Ricœur offers in the *Lectures* a positive concept of ideology, my concern is that he does not conjoin there the positive concept of ideology with its positive implications for legitimacy. To establish that conjunction we must look elsewhere in Ricœur for resources to address this issue. Particularly helpful are several pages in his essay, *The Paradox of Authority*, which is included in *Reflections on the Just*[72]. There, drawing on the work of

64 *Ibid*., p. 91.
65 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 14.
66 *Ibid*., p. 311.
67 *Ibid*., p. 255.
68 *Ibid*., p. 255-56.
69 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit*., p. 84. .
70 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 258. We shall see that for Ricœur integration does not mean homogeneity and can include conflict and dissent.
71 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit*., p. 204.
72 P. Ricœur, *The Paradox of Authority*", *op. cit*., pp. 91-105.

Gérard Leclerc[73], Ricœur differentiates between two aspects of legitimacy: enunciative and institutional. The enunciative addresses the symbolic power to engender belief, while the institutional is the power of legitimacy connected with an institution itself, such as a church or government[74]. Ricœur claims that «today there is no purely institutional authority without the contribution, the symbolic support, of some enunciative order»[75]. In this statement we find in Ricœur the positive role of political authority and its positive legitimacy. In the enunciative authority's legitimate ability to elicit belief, even in the contemporary period that marks what Ricœur calls «the end of the theological-political age»[76], we also find the positive role of political faith. The enunciative authority may be located, for instance, in the political tradition's "founding energy"[77]. No longer is authority only something that imposes the power to coerce obedience; authority also means the capacity to augment. «What has the power to augment is the energy of such a founding»[78]. The authority is authoritative – normative.

In his own work, Ricœur argues that while it may be futile for us to attempt to construct one «permanent symbolic structure», it may be possible to revivify «cultural heritages that are today fragmented but still motivating». We might be able to effect a synergy of «not yet exhausted heritages» that we interpret in light of their «unkept promises»[79]. The United States Declaration of Independence, written in 1776, represents such sources. The Declaration provides: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal […]»[80]. As Robert Pogue Harrison has recently observed, at the time the Declaration was written, there was little that was less self-evident in actual behavior than a regard for human equality. The Declaration instead was and remains «a declaration of *faith* in a certain type of government not yet seen on this earth»[81].

These deeper origins of political legitimacy, these deeper political faiths, can act as sources of critique for an existing political order. Legitimacy does not necessarily justify the existing order. We may refuse to accede to the existing order on the basis of adherence to the legitimacy of a deeper political order[82]. In the American context, Jack Balkin writes approvingly of

73 Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité : L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Presses universitaires de France, Paris 1986.

74 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit.*, p. 94.

75 *Ibid.*, p. 95.

76 *Ibid.*, p. 98.

77 *Ibid.*, p. 100.

78 *Ibid.*, p. 99.

79 *Ibid.*, pp. 163-64.

80 Declaration of Independence, July 4, 1776, available at: www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

81 Robert Pogue Harrison, *The Book From Which Our Literature Springs*, «New York Review of Books», February 9, 2012, vol. 59:2, p. 45. The article's title refers to the King James version of the Bible in English.

82 Along these lines, Dan Stiver has written eloquently that recognition of such utopian sources within ideological frames breaks down Ricœur's division between the two. The utopian can be found within the ideological. Dan Stiver, *Renewing*

approaches that call upon what is held to be the "true spirit" of the United States Constitution. «Americans continually invoke principles and ideals that they see emanating from the Constitution but are imperfectly realized (in their view) in the body of existing doctrinal glosses and historical traditions»[83]. Robin West speaks of an "aspirational Constitution"[84]. In his famous *I Have a Dream* speech during the August 1963 March on Washington, D.C., the Reverend Martin Luther King, Jr. appealed to the Declaration of Independence as a source of critique of the political order that denied civil rights to African-Americans. His dream, he said, was

> a dream deeply rooted in the American dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed – we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal […] This is our hope. This is the faith that I go back to the South with. With this faith we will be able to hew out of the mountain of despair a stone of hope[85].

The critique may also go beyond holding political authority to its "unkept promises". Attractive here is Ricœur's notion of "prospective identity": «The ruling symbols of our identity derive not only from our present and our past but also from our expectations for the future»[86]. The existing political authority may not be simply reformed but transformed.

The credibility gap that leads to a surplus-value may then be of various types. As initially discussed, it may be the distortive belief that citizens add to the claims of authority urged by political leaders. It may also be a more positive faith that the present political order aspires to, even if it has not achieved, deeper political goals. A gap remains between actuality and ideal that belief collapses. People have faith in the political leader's goals. Alternatively, the surplus-value may be positive in the sense that it owes to the discrepancy between the citizen's belief in the deeper political order and the awareness of how the present political regime falls short. The surplus-value of faith as larger than reality engenders critique.

---

the "Period of Effervescence": Utopia in the Midst of Ideology, presented at the International Conference on Ricœur Studies: *New Perspectives on Hermeneutics in the Social Sciences and Practical Philosophy*, September 16, 2011, Moscow.

83 J. Balkin, *Constitutional Redemption*, *op. cit.*, p. 119.

84 Robin West, *The Aspirational Constitution*, «Northwestern University Law Review», 1993, vol. 88, pp. 241-68.

85 Martin Luther King, Jr., *I Have a Dream*, in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, edited by James Melvin Washington, Harper and Row, San Francisco 1986, p. 219.

86 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, p. 311. I have written on this topic at greater length. George H. Taylor, *Prospective Identity*, presented at the Latin American Congress on Ricœur's Thought: *Ethics, Identity, and Recognition*, November 30, 2011, Rio de Janeiro.

3. *Contextualizing Ricœur's Argument*

As we have seen, Ricœur argues that social action is inextricably mediated symbolically. «[S]ymbolic systems belong already to the infrastructure, to the basic constitution of human being»[87]. Similarly, because ideologies are symbolic structures, they too are «an unsurpassable phenomenon of social existence»[88]. Political legitimacy is for Ricœur a form of ideology, and we have posed the question whether political legitimacy also requires political faiths, which themselves participate in these symbolic structures. The question raised challenges those contemporary thinkers who, Ricœur comments, view «the democratic era as beginning with the loss of transcendent guarantees, leaving it up to a contract and procedures to take on the difficult task of making up for this missing foundation»[89]. The concept of political faith leaves ambiguous whether that faith is predicated upon "transcendent guarantees", but it does challenge the adequacy of a contractual model of political authority. In part the validity of this challenge is an empirical one, to which the evidence offered in the beginning pages offers some initial support. In this concluding section, I do not turn back to the empirical evidence of political faith but briefly contextualize this concept within larger research into human cognition and then draw some final conclusions.

Among others, the cognitive linguist George Lakoff has argued in important work that the Enlightenment model attributing primordiality to rationality incorrectly describes the actual nature of human behavior. Instead, Lakoff maintains that our minds work on the basis of metaphor, an argument he has extended on the basis of insight into neuroscience, the study of the brain's physiology[90]. Lakoff has applied these insights to politics, insisting that those who want to understand political transformation cannot do so by restricting themselves «to policy and interest groups and issue-by-issue debate» but must pay attention to «the moral, mythic, and emotional dimension of politics»[91]. In my view, Ricœur's work on metaphor and ideology should be added to this literature of post-Enlightenment models of human conception[92].

87 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, p. 258.

88 Paul Ricœur, *Science and Ideology*, in P. Ricœur, *From Text to Action*, *op. cit.*, p. 255.

89 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit.*, p. 85.

90 George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

91 George Lakoff, *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*, University of Chicago Press, Chicago 2002, second edition, p. 19.

92 Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated by Robert Czerny, University of Toronto Press, Toronto 1977. For an effort to explore the parallelisms between Ricœur's work on metaphor and his work on ideology, see George H. Taylor, *Editor's Introduction*, in P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia, op. cit.*, pp. xxiii-xxxv.

As applied to the present argument, the theoretical point is that attention to the continuing role of political faith does not arise out of a lamentation that this faith is a premodern vestige that the ascent toward human rationality will eradicate. The human mind operates by means of ideology; it appears to operate by means of political faith, for good and ill. The practical point is similar to Lakoff's: unless we understand the role of political faith within contemporary politics, we will not be able to effect change. We do not respond adequately to opposing perspectives if we argue on the basis of policy and evidence and do not address the dynamics of their (and our) political faiths.

To observe the continuing role of political faiths in contemporary society is something different from blanket endorsement. As the twentieth century experienced, political faiths such as Nazism can be malevolent[93]. Political faiths can also become idolatrous, to the extent that adherents suspend any critical perspective and engage in merely blind faith[94]. Political faiths can become ossified as well, stuck in canonical formulations of doctrine or institutionalization that do not evolve to address current needs[95]. They may create fragmentation and discord instead of integration, as advocates invoke a common heritage for diverse and conflicting ends[96]. Appeal to a common symbol such as the United States Constitution does not guarantee political unity[97]. At the same time, political faiths can be salutary, as they inspire aspiration and tenacity – a Gandhi, a King, a Havel – in the face of opposition and resistance. They can be open to critique, whether on the basis of logic, evidence, or the contrasting vision of an alternative political faith, even if the bases for these critiques may not trump the basis by which a political faith is held. The tension between a political faith and its institutionalization cautions against the reification of a faith in any particular structure. The tension between a deep political faith and the political faith in or of current authorities also offers the continuing possibility of critique. The distance between a deep political faith and its current implementation calls for modesty in claims of political legitimacy, modesty that is also attentive to the understanding of others, whether of similar or different political faiths. «[C]onflict is a constitutional part», Ricœur writes, «of the fundamental and can itself be taken as inescapable».[98] The positive possibilities of deep political faiths can inspire, but the claims to authority – whether political or interpretive – must also be checked.

93 Gentile writes of the negative phenomenon of "totalitarian religions". E. Gentile, *Political Religions*, *op. cit.,* p. 111.

94 Sanford Levinson, *Constitutional Faith*, Princeton University Press, Princeton 1988, p. 88; J. Balkin, *Constitutional Redemption, op. cit.*, p. 77.

95 S. Levinson, *Constitutional Faith, op. cit.*, p. 10.

96 S. Levinson, *Constitutional Faith, op. cit.*, p. 17; D. Lowenthal, *Possessed by the Past, op. cit.*, p. 90.

97 S. Levinson, *Constitutional Faith, op. cit.*, p. 17.

98 P. Ricœur, *Reflections on the Just*, *op. cit.*, p. 183.

VINICIO BUSACCHI

(Cagliari)

Spiegazione/comprensione. Dietro la polisemia della nozione di traccia

> Mon cerveau ne pense pas, mais tandis que je pense il se passe toujours quelque chose dans mon cerveau.
>
> *Paul Ricœur*

1. *Teoria dell'arco ermeneutico ed interdisciplinarità*

È stato lo stesso Ricœur a dare l'inequivocabile determinazione metodologica e di scuola della sua imponente, vasta e varia/variegata opera filosofica: (a) una «filosofia *riflessiva*» angolata (b) «nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana» quale sua (c) «variante ermeneutica»[1]. Eppure, non son pochi gli elementi problematici insiti in questa definizione. Se da un lato, infatti, è innegabile che Ricœur si sia mantenuto fedele in linea *tendenziale* a questa definizione nei vent'anni successivi, dall'altro, fattori quali il modello epistemologico messo a punto progressivamente (detto dell'«arco ermeneutico»), una pratica filosofica a carattere interdisciplinare e di impegno attivo ed emancipativo suggeriscono più i tratti generali di un'*ermeneutica critica* che di una "descrizione interpretante a base riflessiva". L'idea di 'ermeneutica critica' rimanda al progetto filosofico del primo Habermas [una sorta di evoluzione della Kritische Theorie francofortese] ed al dibattito tra Habermas e Gadamer degli anni Settanta (ovvero, *critica dell'ideologia* vs. *ermeneutica della tradizione*) nel quale Paul Ricœur si inserisce, con un contributo dal titolo *Herméneutique et critique des idéologies*, del 1973, poi raccolto in *Du texte à l'action* (1986). In esso, il nostro filosofo ricorre proprio alla nozione di «herméneutique critique» per caratterizzare la sua posizione di *mediazione tensionale* tra la prospettiva gadameriana e la prospettiva habermasiana. Troppo complicato [oltre che fuori tema] giustificare qui in dettaglio l'operazione che noi compiamo di generalizzare tale *specifica* pronuncia all'intera opera ricœuriana, proponen-

1 Paul Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 24.

dola addirittura quale sua *chiave metodologica*[2]. Non pochi punti esplicativi e di ancoraggio, comunque, sono presenti già all'interno dell'articolo del 1970: (1) l'aggancio dell'ermeneutica critica all'epistemologia dell'arco ermeneutico – una concezione costruita sulla fenomenologia ermeneutica del *testo,* dell'*azione* e della *storia*, e che conferisce all'ermeneutica critica una struttura epistemologica trasversale, già interdisciplinare, disposta tra *esplicazione* e *comprensione*[3]; (2) la connessione dell'ermeneutica critica alla psicoanalisi freudiana – la reinterpretazione della quale non solo genera la prima fonte di problematizzazione per la teoria ricœuriana dell'arco ermeneutico, e ne caratterizza ed influenza il *parcours* da parte a parte, ma ne rivela sopratutto la profonda configurazione interdisciplinare.

Nella sua *Autobiografia intellettuale* Ricœur non esita a dichiarare di non aver «mai cessato di difendere» l'idea che «la filosofia muore se si interrompe il suo dialogo millenario con le scienze, che si tratti di scienze matematiche, di scienze della natura o di scienze umane»[4]. Ma con la sua teoria dell'arco ermeneutico, esaminando la sterminata produzione e definendo i caratteri generalissimi del suo procedimento, cogliamo che la filosofia del nostro si è sviluppata, sì, in accordo con questa vocazione/caratterizzazione *dialogante* della filosofia, ma edificandovi sopra il modello più definito [ed all'avanguardia] di *filosofia interdisciplinare*. In varie occasioni Ricœur si è detto colpito più dalla frammentarietà e rapsodicità tematica e speculativa della sua ricerca [pur nel rigore del metodo, naturalmente, e del processo di analisi, argomentazione ed interpretazione] che dal suo carattere coordinato, sintetico, sistematico. Una sorta di «schizofrenia controllata», l'ha definita. Comunque, essa può dirsi *unitaria* o, forse meglio, *unificata/unificabile*. (L'ha dimostrato lo stesso Ricœur con *Sé come un altro* [1990]).

Abbracciata come insieme (come *insieme interdisciplinare*), proprio il modello metodologico dell'ermeneutica critica emerge quale insieme procedurale capace di operare con un certo grado di coerenza, coordinazione ed efficacia/legittimazione (a) *tra* saperi [scientifici e non scientifici, oggi sempre più diversificati e specializzati], (b) *tra* modelli, teorie e registri discorsivi frammentati [se non disintegrati], resistenti ad ogni sintesi, necessi-

2 Per una esposizione maggiormente articolata ed approfondita mi permetto di rinviare al mio Vinicio Busacchi, *Per una ermeneutica critica. Studi su Paul Ricœur*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

3 Il riferimento ermeneutico resta centrale, in quanto Ricœur concepisce esplicazione e comprensione come *momenti relativi interni* al più complesso e generale *processo dell'interpretazione*. Questa idea è magnificamente sintetizzata nel motto *expliquer plus pour comprendre mieux*, da cui pare trasparire il sogno ricœuriano di una futuribile unificazione dei saperi.
Tra gli esperti italiani di ermeneutica è stato Franco Bianco ad aver colto la centralità epistemologica della «teoria dell'arco ermeneutico» sia in riferimento alla filosofia ricœuriana sia in relazione al più ampio dibattito contemporaneo sullo "specifico" del discorso filosofico e la sua possibilità di riconciliazione con la scienza (cfr. Franco Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 2002).

4 Paul Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 76.

tanti di un approccio fortemente flessibile e trasversale, capace di governare le tensionalità.

Le caratteristiche metodologiche di questa ermeneutica critica si definiscono considerando i tratti, i fattori ed i caratteri più generali dell'opera ricœuriana. Elementi che così possiamo riassumere: (1) l'ideale del lavoro di ricerca e dialogo entro la «comunità dei filosofi» (mutuato dal maestro Jaspers); (2) il procedimento filosofico secondo cui «tutti i libri sono simultaneamente aperti»[5]; (3) il lavoro interdisciplinare; (4) la focalizzazione sull''argomentazione *filosofica*' (la filosofia ricœuriana rivendica piena autonomia disciplinare ed ideale); (5) il dinamismo riflessivo-ermeneutico tra dimensione non-filosofica e dimensione filosofica; (6) la ricerca di raccordo con la filosofia analitica; (7) l'*engagement* filosofico sulla realtà vissuta ed in relazione al politico ed al sociale; (8) la disposizione/collocazione della filosofia *nella* dialettica teoria/pratica (la filosofia, come la scienza, può iscriversi nell'orizzonte della *pratiche teoriche*); (9) l'articolazione/differenziazione del procedimento filosofico per gradi riflessivi, registri tematici e filosofico-metodologici.

Riassunti rapidamente i caratteri del procedimento ricœuriano, vediamo ora di sviluppare la questione della dialettica esplicazione/comprensione entro il quadro del rapporto di Ricœur con le neuroscienze. È all'interno di tale rapporto che le analisi intorno alla *nozione di traccia* rivelano (a) la felice necessità di un raccordo interdisciplinare stretto tra filosofia e scienze della mente ed (b) una carica problematizzante dalla forza critica stringente nei riguardi del *dogmatismo disciplinare* e delle posizioni da "materialismo eliminativo". A pagare, tra gli altri, sarà, come vedremo, il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, autore con Paul Ricœur di un noto e fortunato volume di dialoghi, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (1998). Tra breve lo prenderemo in esame.

2. *Ricœur e le neuroscienze*

Come spiega Domenico Jervolino, «il confronto di Ricœur con le scienze cognitive va letto sullo sfondo della sua grande ricerca sulla memoria»[6]; una

5 Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 9.

6 Domenico Jervolino, *Ricœur: la fenomenologia della memoria e il confronto con le scienze cognitive*, in Massimiliano Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2006, p. 397. Nel considerare la ricerca ricœuriana preferisco parlare del rapporto di Ricœur con le 'scienze della mente' o le 'neuroscienze', piuttosto che con le 'scienze cognitive' – uso plurale, più generalista, dello specifico *cognitive science* (l'interdisciplina sorta a Boston nel 1956 che intreccia filosofia, linguistica, psicologia, antropologia, neuroscienza e intelligenza artificiale). Respingo quest'avvicinamento non solo perché gli interessi interdisciplinari del nostro filosofo non toccano la scienza cognitiva, ma perché questa interdisciplina si ritaglia una posizione *fondamentalmente analitica* nel campo della 'filosofia della mente', laddove Ricœur entra in questo campo collocandosi in una definita posizione

ricerca intrecciata alla «meditazione sul tempo e sulla storia», compiuta nella monumentale opera della vecchiaia *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Eppure, se tenessimo come riferimento il più generale quadro delle "scienze della mente" (una denominazione meno vincolata di "scienze cognitive", sia *storicamente* sia *culturalmente*) osserveremmo che tale confronto rimonta, in Ricœur, agli anni Cinquanta – al progetto, per essere precisi, di una *fenomenologia del Cogito integrale* dove non solo la psicoanalisi di Freud è posta in gioco [e sottoposta ad esame critico], ma anche una «psicologia empirica» si fa largo, quale *funzione diagnostica* per una fenomenologia che necessita di correlare l'esperienza soggettiva del corpo (corpo-soggetto, corpo *vissuto*) con la sua dimensione oggettiva (corpo-oggetto, corpo *fisico*)[7]. L'apporto delle scienze empiriche non coincide nel programma della *Filosofia della volontà* col *limite* del metodo fenomenologico – articolato (filosoficamente e metodologicamente) con un'*empirica* della volontà [sfociata in *ermeneutica* simbolica] ed una *poetica* [rimasta incompiuta] – quanto, piut-

fenomenologica. Detto ciò, comunque, si deve considerare la concordanza, sui due fronti, di un comune interesse interdisciplinare; e ancora, l'apertura, relativamente recente, della scienza cognitiva alla fenomenologia (grazie, *in primis*, al dibattito sulla coscienza guidato da David Chalmers [1995], sulla scia di Thomas Nagel [1974], John Rogers Searle [1992], Daniel Clement Dennett [1991], Owen Flanagan [1992], e grazie ancora ai *neurofenomenologi* Francisco J. Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch). Tuttavia, entro questo contesto la voce di Ricœur risulta ancora oggi di scarsa o nulla rilevanza. Gli stessi neurofenomenologi e fenomenologi della mente preferiscono mantenersi ancorati al riferimento [sempre più ideale] di Merleau-Ponty. Merleau-Ponty rimane ancora oggi centrale, in Evan Thompson [2008] come in Alva Noë – che col suo recente *Out of Our Heads* [Hill and Wang, New York 2009] demolisce il paradigma teorico classico della scienza cognitiva [d'ispirazione cartesiana] in favore dell'enattivismo. Parlando in termini generali, l'approccio enattivo allo studio della mente e della cognizione promette una doppia apertura verso le ricerche ricœuriane (e proprio su quelle che mi sembrano le due prospettive di ricerca maggiori di tale approccio, l'emozione e l'esperienza emotiva da un lato, l'aspetto intersoggettivo della corporeità dall'altro; cfr. Giovanna Colombetti e Evan Thompson, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio "enattivo" allo studio delle emozioni*, in «Rivista di estetica», n.s., 37 [1/2008], pp.77-96). Ma l'attuale marginalità del lavoro ricœuriano in questo terreno spinge a non collegare [*ancora*] il progetto interdisciplinare di Ricœur alle scienze cognitive. (Riferimenti bibliografici: D. Chalmers, *Facing up to the problem of consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», n. 2/3, 1995, pp. 200-219; Daniel Clement Dennett, *Coscienza: che cosa è* [1991], tr. it. L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari 2009; Francesco Ferretti (a cura di), *Dizionario di scienze cognitive,* Editori Riuniti, Roma 2000; Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge 1992; Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. P. Pedrini, RaffaelloCortina, Milano 2009; Howard Gardner, *La nuova scienza della mente* [1985], tr. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1988; Thomas Nagel, *Che effetto fa essere un pipistrello* [1974], in Thomas Nagel, *Questioni mortali*, tr. it. A. Besussi, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 162-175; John Rogers Searle, *La riscoperta della mente* [1992], tr. it. S. Ravaioli, Bollati Boringhieri, Torino 1994).

7 Cfr. Paul Ricœur, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, tr. it. M. Bonato, Marietti, Genova 1990, p. 12 e sgg.

tosto con quella determinazione interdisciplinare detta sopra [debitrice alla stessa impostazione fenomenologica del nostro[8]] che negli anni successivi andrà arricchendosi dell'incontro con lo strutturalismo, la retorica, la linguistica (e le filosofie del *linguistic turn*), la narratologia (e la letteratura *tout court*), la teologia, la psichiatria, il diritto, la storiografia, la neuroscienza. È come se il nostro filosofo avesse raccolto in prima persona, con la sua filosofia della *voie longue*, quella sfida difficile della riunificazione del discorso umano definito nel celebre *Saggio su Freud* (1965) "problema linguistico della contemporaneità"[9]. Il confronto di Ricœur con le scienze della mente ci aiuta ad approfondire il senso linguistico-epistemico di questo problema, oltre che darci conferma della validità del approccio interdisciplinare ricœuriano e del suo modello dell'arco ermeneutico. Con la nostra insistenza sul carattere aperto della sua epistemologia, sulla sua forte impostazione interdisciplinare e sulla caratterizzazione solo *parzialmente* ermeneutica della filosofia ricœuriana ci discostiamo dall'interpretazione di Jervolino. Lo studioso napoletano inquadra il rapporto di Ricœur con le scienze della mente entro le sole coordinate ermeneutiche («propongo [...] di vedere il rapporto fra ricerche cognitive e filosofia come un caso di [possibile, problematica] traduzione fra linguaggi disciplinari diversi; sarebbe un caso di traduzione intralinguistica, per richiamare una celebre formula di Jakobson»[10]). Una scelta del tutto lecita, pienamente equipollente alla sintesi autointerpretativa realizzata dallo stesso Ricœur in *La memoria, la storia, l'oblio* [nel riesame del libro-dialogo con Changeux]. In sintesi, Ricœur

> afferma [...] di non collocarsi sul terreno di un'ontologia dualistica o monistica, ma invece di sottolineare la diversità dei due discorsi; afferma cioè di volersi collocare sul terreno della semantica piuttosto che su quello di un'ontologia monistica o dualistica. [...] Occorre vietarsi di trasformare un dualismo di referenti in un dualismo di sostanze, e una dualità semantica in un dualismo ontologico[11].

Anche lo studio che qui sviluppiamo intorno alla nozione di traccia 'tiene conto di' e 'si accorda a' questa posizione.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi de *La natura e la regola* e de *La memoria, la storia, l'oblio* consideriamo rapidamente la posizione di un altro

8 Qui mi trovo d'accordo con la lettura di Kim Atkins che dietro l'apertura alle scienze empiriche di Ricœur scorge l'istanza fenomenologica della ricerca di una formula di coniugazione tra realtà oggettiva ed esperienza soggettiva. Cfr., Kim Atkins, *Ricœur on Objectivity. Between Phenomenology and the Natural Sciences*, in «Philosophy Today» 46, n. 4, 2002, pp. 384-394.

9 «Noi siamo oggi alla ricerca di una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni. [...] L'unità del parlare umano forma oggi un problema» (Paul Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. E. Renzi, [Il Saggiatore, Milano 1967, 2002] Il melangolo, Genova 1991, pp. 13-14).

10 D. Jervolino, *Ricœur: la fenomenologia della memoria e il confronto con le scienze cognitive*, *op. cit.*, p. 404.

11 *Ibid.,* p. 401.

[raro] studioso attento al rapporto di Ricœur con le scienze della mente: Louis Quéré, interessato al tema sociologico della *fiducia* e ad alcuni tentativi di naturalizzazione realizzati sulla base di recenti ricerche neuroscientifiche. Il suo contributo, *Sciences cognitives et herméneutique* – che compare tra gli atti del seminario parigino *Paul Ricœur et les sciences humaines*, realizzato dalla Faculté de théologie protestante de Paris[12] a.a. 2005-2006 – offre un importante elemento di prova della fertilità della posizione assunta da Ricœur nei confronti di Changeux. Il sociologo francese legge [ancora] questa posizione come *ermeneutica*. Addirittura congiunge il dialogo Ricœur-Changeux (e l'attuale dialettica ermeneutica/scienze cognitive) alla diatriba ottocentesca sul dominio delle *Geisteswissenschaften*[13]. Una linea che non condividiamo e che ci pare distante non solo dal generale programma epistemologico e filosofico ricœuriano[14], ma dal fulcro *argomentativo* del filosofo nello specifico de *La natura e la regola* – sebbene, questo lo dobbiamo riconoscere, da un lato il veemente approccio riduzionistico di Changeux, dall'altro il noto *orientamento* filosofico [e confessionale] di Ricœur, sembrano in più punti del dialogo richiamare, se non anche "risvegliare", antichi (?) toni di contrapposizione ideologica. Palesemente, infatti, il dialogo si fa a tratti aspro, ostile[15]. Al di là di ciò, comunque, il fulcro della posizione di Ricœur emerge con forza argomentativa evidente e risiede nell'idea dell'irriducibile differenziazione dei registri discorsivi/disciplinari. Una differenziazione che il filosofo definisce «dualismo semantico» – ma non in senso *sic et simpliciter* linguistico, bensì in senso *comprensivo* e *conoscitivo*.

> [P.R.] Parto da un dualismo semantico, che esprime una dualità di prospettive. Ciò che inclina a passare da un dualismo dei discorsi a un dualismo delle

12 Louis Quéré, *Sciences cognitives et herméneutique*, Ch. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (a cura di), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte, Paris 2007, pp. 145-165.

13 Cfr. *Ibid*., pp. 145 e sg.

14 Certo, qui è la *mia* interpretazione complessiva della filosofia ricœuriana in chiave interdisciplinare e di *ermeneutica critica* a fare forza su una lettura tanto lecita quanto, da una certa prospettiva, del tutto opportuna. Se ci si mantiene, infatti, sul piano specifico del discorso epistemologico, è alla linea della disputa ermeneutica che si ricongiunge la proposta ricœuriana. Discutendo in *La memoria, la storia, l'oblio* del modello elaborato da Henrik von Wirght per la storia («un modello misto di spiegazione, che fa alternare segmenti causali [...] e segmenti teleologici [...]»; P. Ricœur *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. D. Iannotta, RaffaelloCortina, Milano 2003, p. 263), il nostro filosofo osserva: «(...) in numerosi saggi mi sono impegnato a pacificare la disputa spiegazione/comprensione. L'opposizione si giustificava in un momento in cui le scienze umane subivano la forte attrazione dei modelli in vigore nelle scienze della natura, sotto la pressione del positivismo di tipo comtiano. Wilhelm Dilthey resta l'eroe della resistenza delle scienze cosiddette dello spirito a essere assorbite dalle scienze umane attraverso le scienze della natura. La pratica effettiva delle scienze storiche invita a un'attitudine maggiormente misurata e più dialettica» (p. 263n).

15 Cfr., ad es., Jean-Pierre Changeux, Paul. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero,* tr. it. M. Basile, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 172 e sg.; pp. 272 e sg.

> sostanze è che ogni campo di studi tende a definirsi in rapporto a ciò che si può chiamare un referente ultimo, cioè qualcosa a cui ci si riferisce in ultima istanza in quel campo. [...] Bisogna [...] vietarsi di trasformare un dualismo di referenti in un dualismo di sostanze. Il divieto di quest'estrapolazione dal semantico all'ontologico ha come conseguenza che, sul piano fenomenologico in cui mi situo, il termine "mentale" non è sinonimo del termine "immateriale", cioè "non corporeo". Anzi. Il mentale vissuto implica il corporeo, ma in un senso della parola *corpo* irriducibile al corpo oggettivo così come è conosciuto dalle scienze naturali[16].

Il dualismo semantico ricœuriano da un lato riflette una ben definita linea filosofica (che matura, come abbiamo visto [e qui lo ritroviamo], con il primo lavoro interdisciplinare sulla fenomenologia del volontario e dell'involontario), dall'altro afferma l'obbligatorietà di un approccio interdisciplinare e di una *pluralità epistemologica e metodologica coordinata*, contro ogni "sogno di sintesi superiore" e/o contro ogni ideologia riduzionista[17]. Sennonché, il disegno riduzionista forma esattamente il progetto di Changeux. Ciò è dichiarato in modo "nudo e crudo" ne *L'Homme neuronal* (1983) – un lavoro che a dispetto dell'erudizione e della mole di dati, rivela una certa povertà riflessiva ed un'analisi sovente non chiara, sbrigativa, involuta. «L'uomo – dichiara – non ha più nulla a che fare con lo "Spirito", gli basta essere un Uomo Neuronale»[18]. E contro ogni programma interdisciplinare:

> Le possibilità combinatorie legate al numero e alle diversità delle connessioni del cervello dell'uomo sembrano effettivamente sufficienti per render conto delle capacità umane. La separazione fra attività mentali e neuronali non si giustifica. Ormai, a che pro parlare di "Spirito"? Ci sono soltanto due "aspetti" di un solo e identico evento che si potranno descrivere con termini presi a prestito sia dal linguaggio dello psicologo (o dell'introspezione) sia da quelli del neurobiologo[19].

Ne *L'uomo neuronale* ogni differenziazione disciplinare (d'ambito, di discorso, di metodo) tende a saltare. Anzi, salta. Una chiara volontà di riduzione e di provocazione, con toni da attacco alle «mura della "Bastiglia"»[20] "spiritualista", rivela, nel gioco, l'effetto impoverente [solo *estetico*?] della radicalizzazione – come nell'amalgama discorsivo seguente:

16 *Ibid*., p. 15.
17 «[P.R.] La mia tesi iniziale è che i discorsi tenuti da entrambe le parti dipendono da due prospettive eterogenee, cioè non riducibili l'una all'altra e non derivabili l'una dall'altra. In un discorso si parla di neuroni, di connessioni neuronali, di sistema neuronale; nell'altro si parla di conoscenza, di azione, di sentimento, ovvero di atti o di stati caratterizzati da intenzioni, motivazioni, valori» (*Ibid*., p. 14).
18 J.-P. Changeux, *L'uomo neuronale*, *op. cit*., p. 200.
19 *Ibid*., p. 320.
20 *Ibid*., p. 198.

> Ogni madre ricorda con emozione il giorno in cui ha sentito i primi movimenti del bambino che portava. Essi somigliano in maniera sorprendente a quelli descritti per l'embrione del pollo[21].

3. *L'eliminativismo di Changeux e le tensioni produttive de La nature et la règle*

Il punto di vista di Changeux ha un preciso inquadramento nell'ambito analitico e della scienza cognitiva, tra le ontologie del mentale. Si dispone accanto ai *fisicalisti riduzionisti* (D. C. Dennett, G. Edelman, O. Flanagan), nella più radicale fascia *eliminativista* (Paul e Patricia Churchland, S. Stich).

Civita, nel suo *Saggio sul cervello e la mente* (1993), accosta il modello esplicativo elaborato dal neurobiologo francese a quello di K. R. Popper, J. C. Eccles e W. Penfield [*dualisti interazionisti*] per il comune approccio intuizionista al problema mente-cervello, dagli esiti «concettualmente inadeguati», *metafisici* o, comunque, *soggettivi*[22]. Tale problema è da Changeux risolto/dissolto con l'idea dell'identità logico-ontologica di mente e cervello. Un'identità che fa leva *teorica* su una nozione ambigua di "oggetto mentale". Da un lato, infatti, Changeux lo presenta come percetto, immagine o concetto corrispondente ad una specifica «assemblea di neuroni», dall'altro lo ricollega alla dottrina della mente di Hume [!] – con l'inevitabile contraccolpo della *mentalizzazione del cerebrale*.

> È molto significativo [...] – osserva Civita – che per sviluppare la sua teoria degli oggetti mentali Changeux assuma come sicuro filo conduttore la dottrina humiana secondo cui tutte le percezioni della mente si dividono in impressioni e idee, che si differenziano le une dalle altre solo per il diverso grado di forza e vivacità con cui colpiscono la mente [...][23].

Così, «dopo aver identificato la mente con il cervello Changeux mentalizza il mondo cerebrale»[24], trasformando il concetto di "oggetto mentale" – qui Civita anticipa Ricœur – in un «ibrido», in una anfibologia. Nel dialogo del 1998 Ricœur dirà:

> [...] questo oggetto mentale è legittimamente mal costruito, nel senso che Lei prende un termine che appartiene al discorso dello psichico su se stesso e lo trapianta nel discorso interno alla neurologia[25].

21 *Ibid*., p. 259.
22 Alfredo Civita, *Saggio sul cervello e la mente,* Guerini e Associati, Milano 1993, p. 11.
23 *Ibid*., p. 36.
24 *Ibid*., p. 38.
25 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *La natura e la regola*, *op. cit*., p. 101.

La risposta di Changeux conferma la sua posizione monistico-riduzionistica («il concetto di oggetto mentale definisce una sola e medesima entità in cui i due discorsi si suddividono»[26]). Incontra ancora l'opposizione di Ricœur che accosta il tentativo "sintetico" di Changeux al problema del Descartes delle sesta *Meditazione* (della necessità di un vocabolario ibrido[27]) sebbene il nostro filosofo, abbracciando una prospettiva semantico-gnoseologica *pluralista*, non veda nella generazione di un vocabolario ibrido una soluzione. Scrive:

> [...] Apprezzo moltissimo il contributo della neuroscienza al nostro dibattito quando introduce, al di là dell'inquadramento genetico delle funzioni, lo sviluppo "epigenetico" del cervello, aprendo così una carriera alla storia individuale dello sviluppo. Ma ciò non significa che si sarà andati avanti nella comprensione del legame tra questo sviluppo epigenetico soggiacente e la storia individuale del soggetto umano [...], tra il supporto neuronale e l'esperienza umana considerata nella sua integralità, nel senso del rapporto con se stessi, con gli altri e con il mondo[28].

Qui ritroviamo ancora il punto di vista del Ricœur *fenomenologo*, da cui la prospettiva interdisciplinare trae ispirazione e giustificazione; e che lega il nome di Ricœur a quello dei fenomenologi di oggi (tra gli altri, S. Gallagher e D. Zahavi[29]) o ai neurofenomenologi e, più in dietro, a Maurice Merleau-Ponty. La sua opera giovanile di fenomenologia del volontario e dell'involontario (1950) segue dichiaratamente la lezione metodologica della *Phénoménologie de la perception* (1945)[30]. Allo stesso modo, alla ricerca di Merleau-Ponty si richiama il progetto interdisciplinare che Varela, Thompson e Rosch mettono a punto nel loro famoso *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* (1991).

Non possiamo, comunque, tralasciare uno specifico e del tutto precipuo "terzo braccio" dell'approccio interdisciplinare ricœuriano – quello che, già sussunto nella *Philosophie de la volonté* quale *poétique* [de la volonté], assurge a sintesi speculativa *quasi* esteticoreligiosa tra i due discorsi (dell'*esperienza* e della *conoscenza*). Un discorso terzo [*seguente*] associato a quel tentativo spinoziano su cui tanto Changeux quanto Ricœur fanno leva,

26 *Ibid*., pp.101-102.
27 *Ibid*., p. 102.
28 *Ibid*., pp. 76-77.
29 S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, *op. cit*. Un passaggio dell'*Introduzione,* a prova della forte prossimità alla prospettiva ricœuriana: «Oggi più che mai ci si rende conto che non faremo molta strada nel tentativo di spiegare scientificamente la relazione tra la coscienza e il cervello senza una concezione chiara di cosa stiamo cercando di mettere in relazione. In altri termini, qualsiasi valutazione della possibilità di ridurre la coscienza a strutture neurali e qualsiasi tentativo di stabilire se la *naturalizzazione* della coscienza sia possibile richiederanno un'analisi e una descrizione dettagliata degli aspetti esperienziali della coscienza» (p. 15).
30 Cfr. P. Ricœur, *Autobiografia intellettuale, op. cit*., p. 33.

con intendimenti opposti, e che promette secondo il nostro filosofo un superamento del dualismo semantico.

> [...] Questo dualismo semantico – dichiara –, nel quale si esprime un vero ascetismo del pensiero riflessivo, può essere solo un punto di partenza. L'esperienza molteplice, ampia e completa, è fatta in modo che i due discorsi non smettano di essere correlati da molteplici punti d'intersezione. In un certo modo – che non conosco – è il corpo stesso a essere vissuto e conosciuto. È la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere "mentale" e "corporeo". Da questa identità ontologica può dipendere un terzo discorso che va al di là tanto della filosofia fenomenologica quanto della scienza. È, secondo me, sia il discorso poetico della creazione nel senso biblico, sia il discorso speculativo portato ai suoi vertici da Spinoza: il discorso dell'unità della sostanza, che va oltre la scissione tra i due attributi del pensiero e dell'estensione[31].

Tra differenze e contrapposizioni, lo scambio tra Changeux e Ricœur nel complesso riesce. In più punti le tensioni si fanno decisamente produttive. Dalla critica del lessico ibrido dell'avversario [vera strategia riduzionista[32]] Ricœur passa alla problematizzazione di termini d'uso congiunto, e da qui a quel terzo discorso richiamato poc'anzi – come rivela ad esempio lo scambio sulla nozione di *codice*[33] e, specialmente [per noi, per gli interessi di questo studio], sulla questione della *polisemia della nozione di traccia*[34]. Qui si stabilisce un *trait d'union* importante con il successivo studio ricœuriano della memoria del 2000 e con la problematica epistemologica di spiegazione/comprensione. Per questa via, il lavoro filosofico di Ricœur sulle neuroscienze arriva in qualche modo ad intrecciarsi con la problematica metodologica della storiografia, producendo l'effetto di un'apertura piena e di una determinazione forte della «teoria dell'arco ermeneutico».

4. *Dietro la polisemia della nozione di traccia*

L'intreccio della questione della traccia con il problema della memoria si definisce ne *La Nature et la Règle* entro una linea analitica ripercorsa ed approfondita ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Come pratica tipica dell'"officina filosofica" ricœuriana – in cui una fase che segue procede da un residuale problematico, da un 'punto x' della tappa precedente – il dialogo con Changeux *prepara* in qualche modo la ricerca successiva sulla memoria. La nozione di traccia – ci ricorda anzitutto Ricœur – risulta «fin dai tempi dell'antica Grecia (...) un focolaio di temibili aporie»[35]. Ricœur richiama la

31 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *La natura e la regola*, *op. cit.*, p. 27.
32 Cfr. *Ibid.*, pp. 117 e sgg.
33 *Ibid.*, pp. 95 e sgg.
34 Nel cap. 4, *Coscienza di sé e coscienza degli altri*; sez. *Il problema della memoria* (*Ibid.*, pp. 139-154).
35 *Ibid.*, p. 149.

celebre metafora platonica «dell'impronta (*tupos*) come un segno lasciato da un sigillo nella cera»[36]; e richiama anche la congiunta "complicazione" aristotelica con l'immagine/metafora del «quadro» [una determinazione in chiave *grafica* ancora attuale… come in Changeux che parla di *iscrizione neuronale*[37]].

La distinzione di Aristotele tra «tratti propri» e «riferimento» del quadro duplica l'aporia dell'impronta. «Cos'è che fa che l'iscrizione sia nello stesso tempo presente in se stessa e segno dell'assente [...]?»[38]. Dire che «il passato resta impresso nella traccia, così come l'età dell'albero è impressa nei cerchi concentrici del tronco», lungi dallo spiegare il fenomeno, tende piuttosto a complicarlo – poiché conduce all'introduzione della «categoria d'indicazione», introducendo, conferendo preminenza e spinta "distorcente" al *registro linguistico*.

Ancora una volta è la *fenomenologia del vissuto,* secondo Ricœur, a dare un apporto risolutivo decisivo.

> [...] In questo sentimento paradossale di presenza dell'assente, dell'anteriore – dichiara – è incluso quello della passività anteriore di una coscienza *toccata* dall'evento accaduto. È di questa passività iniziale che la memoria mantiene la traccia fenomenica e non più soltanto materiale – traccia vissuta dell'attenzione, dell'essere – toccata dall'evento[39].

Ora, è precisamente su questo punto dell'analisi fenomenologica della memoria sulla nozione di traccia che la ricerca ricœuriana può, in soluzione di raccordo epistemologico e tematico, passare dal dialogo con le neuroscienze alla problematizzazione storiografica. Riprendiamo e proseguiamo:

> È di questa passività iniziale che la memoria mantiene la traccia fenomenica e non più soltanto materiale – traccia vissuta dell'attenzione, dell'essere – toccata dall'evento. L'espressione di questa passività iniziale a livello della memoria dichiarativa è la testimonianza, nel senso corrente della conversazione, del tribunale o degli archivi dello storico[40].

Ad una lettura non informata, questo sviluppo del ragionamento ricœuriano parrebbe nulla più che uno "scherzo filosofico" sull'"argomento lessicale" della polisemia della nozione di traccia (traccia cerebrale, traccia psichica, traccia culturale, iscrizione). Ma, come ci ha aiutato a comprendere meglio il libro-dialogo *La natura e la regola* – questa polisemia afferra e richiama una varietà di saperi e modi di conoscenza che richiedono da un lato uno stretto lavoro interdisciplinare, dall'altro un coordinamento epistemologico. Insomma, dietro la polisemia della nozione di traccia vi è per Ricœur un vasto e complesso compito interdisciplinare coordinabile sotto

36 *Ibidem*.
37 Cfr. *Ibidem*.
38 *Ibid*., p. 150.
39 *Ibidem*.
40 *Ibidem*.

l'egida metodologica di una ermeneutica critica. Il fenomeno *umano* della memoria, intrecciato alla sua dimensione *storica,* non fa che conferire maggior forza e significato al proposito metodologico del nostro. Non si può fraintendere questa ricerca sulla memoria e la storia leggendola come "proliferazione speculativa" di una "ermeneutica della condizione umana". Se, da un lato, questa è, sì, presente, ma posta a tema ad un livello differenziato (nella sezione sull'oblio[41]) e differente (secondo un registro di tipo *riflessivo-meditativo*), dall'altro, il «percorso epistemologico [...] dell'operazione storiografica»[42] (che forma la seconda sezione) non riassume l'epistemologia messa in atto in *La mémoire, l'historie, l'oubli*. Non esaurisce né esautora la teoria dell'arco ermeneutico il programma epistemologico della storiografia. Essa trova attuazione entro il programma generale, interdisciplinare, dell'*ermeneutica critica* – la quale, da *La memoria, la storia, l'oblio* a *La natura e la regola*, e da qui a ritroso fino al più antico *Il volontario e l'involontario*, non riflette semplicemente un tratto ricœuriano quanto *la forma stessa del suo procedimento speculativo*. Appunto il procedimento di un'ermeneutica critica disposta tra filosofia e scienza.

41 Cfr. P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, *op. cit*., pp. 7 e sg.
42 *Ibid*., p. 8.

DANIELLA IANNOTTA

(Roma)

Riconoscimento e memoria: i più vicini

1) *La "via lunga": modi del riconoscimento*

Il pluridecennale rapporto di discepolanza e di amicizia che ha generato, fecondato e alimentato il mio incontro con Paul Ricœur non cessa di produrre in me quello sguardo di filosofica "meraviglia", che deve aver accompagnato il sorgere e lo splendido svilupparsi del pensiero occidentale. Meraviglia di fronte a una attenzione per la condizione dell'essere umano *in medias res*, che da questa sua stessa situazionalità vive e si interroga, in un misto di partecipazione e distanziazione che fa la ricchezza di una vita socraticamente *esaminata*. E un tale esame mi piace oggi condurre tra le pagine di un'opera che, pur amata e incessantemente percorsa, non finisce di "dare a pensare" – secondo il noto aforisma ricœuriano. Così, per incentrare l'attenzione sul riconoscimento e sul suo luogo privilegiato nei "più vicini", mi pare opportuno tornare agli esordi del pensiero ricœuriano per recuperarne l'esigenza e l'anelito che ha pervaso tutta la sua opera. In *Histoire et Vérité* possiamo leggere:

> La crescente assenza di scopi in una società che aumenta i propri mezzi è certamente la scaturigine profonda del nostro scontento. Nel momento in cui proliferano il manipolabile e il disponibile, a misura che vengono soddisfatti i bisogni elementari di nutrimento, di alloggio, di svago, noi entriamo in un mondo del capriccio, dell'arbitrio, in quel mondo che di buon grado chiamerei del gesto qualunque. Scopriamo che ciò di cui mancano maggiormente gli uomini è di giustizia certamente, di amore sicuramente, ma più ancora di significazione.[1]

Preoccupazione per il senso che, nella citazione precedente, viene connessa con la questione del potere nell'alveo di un discorso su "previsione economica e scelta etica". Approccio paradossale, apparentemente, quando ne va della domanda fondamentale di senso ma, a ben vedere, si tratta della richiesta di un *sovrappiù*, che le analisi di un sociologo e di un economista

1 Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1990, p. 312.

non riuscirebbero a cogliere con la stessa movenza di un filosofo, che si voglia *educatore*, quindi, non un "pensatore solitario" bensì «un uomo che vuole pensare il suo tempo e aiutare gli altri uomini a cambiare la propria condizione comprendendola».[2] Comprenderla al di dentro della Tradizione, "già là" del nostro venire al mondo, che fa capo all'interpretazione – laddove il trovarci *in medias res* sancisce, a un tempo, la "finitudine del conoscere" e la «relazione del tutto positiva di appartenenza», che «*è l'esperienza ermeneutica stessa*».[3]

La condizione ermeneutica dell'essere umano, potremmo allora dire, è già una forma di *riconoscimento*: il riconoscimento che la filosofia «ha sempre da fare con la non-filosofia, poiché la filosofia non ha un oggetto proprio. Essa riflette sull'esperienza, su tutta l'esperienza, sul tutto dell'esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia ha le sue *fonti* fuori da se stessa».[4] E, se questo "fuori" ha attirato inizialmente l'attenzione di Ricœur sul simbolo, forma privilegiata del riconoscersi legato da un fondo di senso non attingibile con un linguaggio univoco, gli incessanti *détours* della via lunga mettono costantemente in cammino verso un com-prendersi che non può essere se non un riconoscersi a partire dall'altro, con l'altro, *in quanto altro* come si dirà chiaramente in *Sé come un altro*. Tornando al simbolo, questo consente di rinunciare alla *illusione* di un inizio *ab-solutus*: «non esiste una filosofia senza presupposti; una meditazione sui simboli parte da un linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; la filosofia è pensiero già presupposto» da cui scaturisce il lavoro dell'interpretazione.[5] La struttura *doppia* del simbolo, infatti, *dà a pensare*, nella misura in cui il "da pensare", che sanziona il rimando del senso primario e letterale a quello secondario e figurato, «fa appello a una interpretazione, proprio perché dice di più di quanto dica e non ha mai finito di far dire»[6]. Il simbolo, potremmo chiosare, costituisce il "tempo del senso"[7] a mediatore fra il tempo di trasmissione, la Tradizione, e il tempo di interpretazione, che origina l'Innovazione. Nella inesauribilità del suo figurarsi configurarsi e rifigurarsi significante, il simbolo nella "comprensione dell'essere" inviluppa

2 *Ibid*., p. 301.

3 Paul Ricœur, *Dal testo all'azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1983, p. 43.

4 Paul Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, in «Revue de philosophie et de théologie de Lausanne», n. 819 (1989), ora in Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1999, p. 34.

5 Paul Ricœur, *Finitudine e colpa. II, La simbolica del male*, tr. it. di M. Girardet, a cura di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970, pp. 624-625.

6 Paul Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, a cura di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1986 (I rist.), p. 42.

7 In *Ibidem*, Ricœur scrive: «Sono alla ricerca di una terza temporalità, di un tempo profondo, che sia inscritto nella ricchezza del senso e che renda possibile l'intrecciarsi di queste due temporalità. Questo tempo sarebbe il tempo stesso del senso. Sarebbe come una carica temporale, portata all'inizio dell'avvenimento del senso Questa carica temporale renderebbe possibile la sedimentazione di un deposito e contemporaneamente l'esplicitazione in una interpretazione; in breve: renderebbe possibile la lotta delle due temporalità: l'una che trasmette, l'altra che rinnova».

la "comprensione di sé", che troverà l'apice della sua espressione nella nozione di *identità narrativa*. È la vita quale "racconto in cerca di narratore"[8] che, ancora una volta, nella mediazione del testo offre un ri-conoscersi quale alternativa alla conoscenza immediata di sé in un atto del pensiero.

La critica del *Cogito* è la *precomprensione* del pensiero ricœuriano, nella misura in cui esso risulta una "verità tanto invincibile quanto inutile"[9] che, nel porsi "da se stessa", esclude di poter essere "verificata" o "dedotta". *Cogito ergo sum* dice che, per me, "esistere […] è pensare", ma questa indubitabilità è "vana", poiché ha "perduto ogni legame" con la persona di cui si parla, con l'io-tu dell'interlocuzione, con l'identità personale che si snoda nel tempo, in breve con il sé capace di parlare dialogando, di agire interagendo, di narrarsi in un intreccio che si "inviluppa" con altre storie di vita, di "dare conto" ad altri dei propri atti e delle proprie scelte. Ne deriva il percorso della riflessione come «appropriazione del nostro atto di esistere, per mezzo di una critica applicata alle opere e agli atti che sono i segni di questo atto di esistere». Il *Cogito*, dunque, «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»[10]. Impostato, così, il cammino della riflessione, l'esito consisterà in un rovesciamento di linguaggio, poiché «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*»[11]. La via lunga del questionamento inaugura la distanza fra conoscere e ri-conoscere, che attraversa l'intera opera ricœuriana. Filosofia riflessiva particolare, potremmo allora dire, quella di Ricœur, che postula un *cammino di ritorno a sé* piuttosto che una conoscenza immediata e sicura dell'essere e del pensare; cammino che farà del ri-conoscersi un attestarsi come "uomo capace" di comporre fragilità e affermazione, fallibilità e responsabilità, dubbio e certezza.

È chiaro che un andamento siffatto del filosofare, tra mediazioni e ritorni, possa generare un'impressione di "frammentarietà" dell'opera, che lo stesso Autore denuncia ma che, a nostro avviso, deve essere letta piuttosto come l'esito di uno sguardo antropologico sulla *vita* nel variegato modo del suo esprimersi, sì che potremmo parlare di una vera e propria filosofia della vita che si affaccia sullo sfondo del pensiero ricœuriano. La frammentarietà, pertanto, non è rinuncia alle regole dell'argomentazione e ne dà testimonianza il famoso aforisma dello "spiegare di più per comprendere meglio", che il Nostro oppone alla separazione di Verità e Metodo di impronta gadameriana. Spiegazione cui Ricœur non si sottrae nelle laboriose analisi imposte

8 Cfr. il titolo del saggio Paul Ricœur, *Filosofia e linguaggio*: *La vita: un racconto in cerca di narratore*, in Paul Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerrini e associati, Milano 1994.

9 P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, *op. cit.*, p. 30.

10 *Ibid.*, p. 31.

11 *Ibid.*, p. 25.

dall'incontro delle discipline linguistiche, lungamente attraversate e feconde nella strategia degli attraversamenti della via lunga. Ricordiamo, a esempio, la centralità dello *spiegare* in ambito letterario e come a esso Ricœur demandi quella *intelligenza* dei testi che, a misura del suo *intus legere* può svelare le articolazioni sintattico-semantico-lessicali che veicolano il senso del discorso – e il suo sovrappiù – al modo di una partitura musicale, che vive e si rinnova nelle esecuzioni dei suoi interpreti migliori. Se, allora, «ogni libro è stato determinato da un problema frammentario» e se Ricœur sostiene di tenere "molto" all'idea «che la filosofia si rivolga a problemi determinati, a difficoltà di pensiero ben delimitate», ciò significa che il questionare ermeneutico è una risposta prima che una domanda – e precisamente, un riconoscimento più che una conoscenza. Ne consegue l'auto-riconoscimento dell'Autore: «I miei libri hanno avuto sempre un carattere limitato; non mi pongo mai questioni di massima del tipo: che cos'è la filosofia? Io tratto problemi particolari»[12]. Problemi e difficoltà, che ruotano attorno al "chi?" questionante, filo conduttore dell'opera ricœuriana. Dall'*uomo fallibile* all'*uomo capace*, infatti, la difficoltà è quella di recuperarne i tratti nel cammino delle mediazioni, lungo la traccia delle risposte alle domande "che cosa?" e "perché?", da cui emerge lo "statuto indiretto" della posizione del sé, che troverà il suo culmine in *Sé come un altro*. Culmine, a nostro avviso, per due ordini di ragioni: da una parte, poiché viene a conclusione il rovesciamento del *Cogito* nel sé, le cui mosse iniziali erano state messe a fuoco ne *Il conflitto delle interpretazioni* – e potremmo parlare di una ermeneutica fondamentale, o antecedente[13]; dall'altra, poiché l'approdo non segna una conclusione, bensì un inizio: una volta chiarite le dimensioni esistenziali del sé – come un altro – la riflessione è pronta per quelle ermeneutiche regionali, che se da sempre sono state praticate da Ricœur, si fondano ora su una *ontologia dell'uomo capace*, la cui prismaticità dà ancora a pensare. In questo senso, c'è un "a monte" della produzione ricœuriana, che ruota attorno allo statuto indiretto della posizione del sé all'indomani della crisi della soggettività, e un "a valle" di quella stessa, in cui trovano posto le iniziative e i progetti del sé ermeneuticamente compreso e designato come "uomo capace". È la polifonia della "potenza di agire": io posso parlare, posso agire, posso raccontarmi, posso imputare a me stesso le mie azioni nonostante il fragile equilibrio di una prima persona grammaticale, che può vivere solo a partire dalla relazione con il tu dell'interlocuzione e con l'egli/ciascuno della legge.

Interessante, in proposito, il confronto con i primi studi di *Sé come un altro*, in cui il Nostro mostra la necessaria complementarietà di un approccio semantico, grammaticale, pragmatico e narrativo alla *magna quaestio* dell'identità personale. Se, infatti, la significazione del "chi sono io?" postula il necessario ricorso a un "riferimento identificante" della persona di

12 Paul Ricœur, La *critica* e la *convinzione*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 122.

13 Parafrasiamo il vocabolario ricœuriano de *Il Giusto 2* ne "Dalla morale all'etica alle etiche" (Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa [To] 2006).

cui si parla, l'appropriazione, da parte mia, di quell'*io* non può evitare di interrogarsi sulla struttura grammaticale che genera e sostiene il discorso alla prima persona, e qui incontrare l'inviluppo dei pronomi personali, veri e propri *commutatori* del dialogo. Dire "io", insomma, significa riconoscere il "tu" cui "io" si rivolge, nella consapevolezza dello scambio dei ruoli, laddove sia tu a prendere la parola – e, in entrambi i casi, nella consapevolezza che le prime e le seconde persone si stagliano sullo sfondo del riferimento ad "altro", sia esso la terza persona del ciascuno o il terzo che l'istituzione è per quel ciascuno stesso. Approfondendo l'iter analitico, il ri-conoscimento dei ruoli pronominali che giocano nel dialogo porta Ricœur a esplicitare la valenza pragmatica dell'interlocuzione – se è vero che "dire" è "fare cose con le parole" secondo la lezione di Austin cui Ricœur fa ampio credito. L'incontro con quelle che, wittgensteinianamente, possiamo definire le "regole del gioco" assume, così, una valenza strategica nel ri-conoscimento dell'identità: da una parte, infatti, la regola socio-procedurale del "performativo" consente di agire parlando esclusivamente a certe precise condizioni; dall'altra, il rispetto delle condizioni stesse non obbedisce soltanto a regole di composizione esterne, ma richiede anche la presenza di *pensieri*, *sentimenti*, *intenzioni* che fanno capo all'impegno concreto e circostanziato che io prendo nei tuoi confronti e di cui gli altri sono testimoni. Esempio privilegiato è, allora, quello della promessa, in cui io ri-conosco me stesso come capace di mantenermi nel tempo – "a onta delle alternanze del cuore" – e di questo essere pronto a "dare conto" a chi me lo chieda.

Recuperata l'ossatura semantico-grammaticale-pragmatica dell'identità, il profilarsi nell'analisi della dimensione temporale offre a Ricœur lo spazio di articolazione del racconto, che si compendia nella grande figura dell'*identità narrativa*. La discussione dell'intreccio narrativo è di grande efficacia e permetterà al registro dell'immaginazione di giocare senza tema nelle grandi problematiche fenomenologiche, etiche, giuridiche, esegetiche.

2) *L'identità narrativa*

La nozione di "identità narrativa" occupa uno spazio di rilievo nella tematica del riconoscimento. In essa confluiscono "campi semantici" apparentemente contraddittori – se è vero che con *identità* designiamo la realtà stessa del nostro essere nel mondo e con *narrativa* alludiamo all'irrealtà che l'immaginazione produce nella finzione. Il problema dell'immaginazione – termine preferito a quello di immagine, troppo condizionato dalla soggezione alla copia – viene inizialmente discusso in rapporto al comportamento della metafora che, laddove sia *viva*, non rimane nei confini della teoria della sostituzione ma investe "la struttura predicativa stessa". La metafora offre dunque a Ricœur l'occasione di indagare, per un verso, sul funzionamento linguistico del linguaggio – e ci si perdoni il bisticcio delle parole; per l'altro, sull'effetto di senso che la *devianza* semantica produce sull'intero discorso nella sua intenzione comunicativa. Si ripropone, insomma, lo "spiegare di più per comprendere meglio", che impedisce la presunta separazione delle scienze "umane" da quelle "esatte".

Approfondiamo brevemente. Come *figura di stile*, la metafora è per Aristotele un ornamento retorico che, sostituendo un nome a un altro nome, rende il discorso più piacevole ma che, all'occorrenza, può essere risostituita dal nome di cui ha preso il posto. Più vicino alle letture del fenomeno metaforico sviluppatesi intorno alla metà dello scorso secolo, Ricœur punta, di contro, a una teoria dell'*interazione* nel legame tra un "soggetto logico" e un "predicato". Da un punto di vista linguistico, accade uno spostamento analogo a quello operato da Benveniste nei confronti della *parole* saussuriana, cui viene preferita l'unità semantica della frase. Alla luce dell'interazione, infatti, la metafora viene considerata una *predicazione bizzarra* che produce il suo effetto *deviante* sulla frase, sul discorso, sull'opera grazie al fenomeno della polisemia, che vieta l'univocità dei termini a vantaggio della possibilità stessa del lessico. A livello semiologico, pertanto, si manifesta un uso semanticamente "impertinente" di un termine nell'ambito della sua manifestazione abituale. A livello ermeneutico, di conseguenza, si apre la questione del senso dell'impertinenza, e cioè della sua capacità di produrre del nuovo in un contesto fittizio. Produzione che porterà Ricœur a sottolineare il *potere euristico della finzione*, che troverà il suo culmine nell'intreccio narrativo. Stando alla metafora, ne deriva che essa consiste nella capacità di vedere il mondo non già "come è" ma quale "è come". E qui si gioca il ruolo dell'interpretazione: lo "è come", infatti, rappresenta il punto in cui il dissimile si dà nel simile e l'innovazione si attua in ri-descrizione della realtà – da ri-conoscere, potremmo ben chiosare. "Essere-come" equivale a dire l'essere e il non essere nel movimento di una significazione che dà accesso alla "visione dinamica della realtà", e cioè alla "ontologia implicita dell'enunciazione metaforica"[14], in grado di cogliere non già il reale nel suo darsi fattuale bensì nel suo alludersi o nascondersi in esso sotto le vesti di una referenza di "secondo grado" o "sdoppiata". L'enunciazione metaforica è il luogo della «tensione fra i termini dell'enunciato, tensione fra interpretazione letterale e interpretazione metaforica, tensione nella referenza fra è e non è». Raggiungendo la doppia articolazione del simbolo, nella metafora

> la significazione prima è relativa a un campo di referenza noto, cioè all'ambito delle entità cui possono essere attribuiti i predicati, considerati essi stessi nella loro significazione consolidata. Quanto alla significazione seconda […], essa è relativa a un campo referenziale per il quale non c'è una caratterizzazione diretta, per il quale di conseguenza non si può procedere a una descrizione significante per mezzo di predicati appropriati[15].

È il luogo delle *variazioni immaginative* della realtà, che conferiscono al linguaggio poetico il potere di esplorare le possibilità dell'umano e di offrirle alla riflessione. La metafora diventa, così, per Ricœur il luogo sorgivo dell'*immaginazione creatrice* che, kantianamente, produce schemi di vita da poter saggiare collocandosi nell'*oriente* del testo.

14 Paul Ricœur, *La metafora viva*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1976, p. 393.

15 *Ibid*., p. 395 (traduzione modificata).

Il passaggio all'intreccio narrativo è ora possibile e, se presenti sono le analisi del secondo tomo di *Tempo e racconto*[16], spesso il Nostro torna sull'argomento, facendo dell'intreccio di vita e racconto il luogo etico sotteso alla nozione di identità narrativa. Etico, nella misura in cui la "costruzione dell'intreccio"[17] con la sua sintesi dell'eterogeneo, il suo gioco di concordanza/discordanza, la sua qualità temporale, ricalca la struttura del vivere quotidiano e, perciò stesso, offre la possibilità di vere e proprie *esperienze di pensiero* entro la sua cinta. Nell'orizzonte narrativo, pertanto, posso muovermi come in un *laboratorio del giudizio morale*, dove saggiare modalità a me inusitate di abitare il mondo e valutarle, imparando a

> unire gli aspetti etici della condotta umana alla felicità e alla infelicità, alla buona e alla cattiva sorte. Impariamo dalla poesia come i rovesci della fortuna derivino da questa o quella condotta, costruita nell'intreccio del racconto. È in base alla familiarità che abbiamo sviluppato con le modalità di costruzione dell'intreccio tramandate dalla nostra cultura che impariamo a collegare la virtù, o meglio, le eccellenze, con la felicità e l'infelicità[18].

Così, il racconto, nell'offrire un mondo *abitabile* offre, a un tempo, un orizzonte in cui comprendersi, progettarsi, valutarsi. E ci si comprende come un altro, ci si progetta su un modello di eccellenza, ci si valuta in base alla realizzazione dei fini configurati. Il livello etico entra «nella cinta irreale della finzione» e ci consente di «esplorare nuove maniere di valutare azioni e personaggi. Le esperienze di pensiero che conduciamo nel vasto laboratorio dell'immaginario sono anche indagini condotte nel regno del bene e del male»[19], e «un lettore può dichiarare di *riconoscersi in* quel personaggio preso dentro a quell'intreccio»[20]. Il vantaggio sta nello «imparare a "raccontarsi"», e «anche imparare a raccontarsi altrimenti»[21]. A raccontarsi *come un altro*, a ri-conoscersi in quanto altri. È il versante "pubblico" dell'identità, per cui «una storia di vita si mescola sempre con quella degli altri».[22] Il caso della *memoria collettiva*, dei suoi riti e delle sue commemorazioni, offre un esempio pregnante dell'*essere avviluppati dentro alle storie*, come dice Wilhelm Schapp. Su questa base è possibile comprendere l'incontro fra culture, lo *scambio di memorie* e la stessa esperienza del *perdono*. Posso incontrare l'altro senza temere di cambiare soltanto se accetto l'alterità costitutiva di me stesso, posso perdonare soltanto se colgo la fragilità che appartiene all'uomo *capace* di agire, di patire e di far patire.

16 Paul Ricœur, *Tempo e racconto, II. La configurazione nel racconto di finzione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1987.
17 Con questa espressione Ricœur traduce il *mythos* aristotelico.
18 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, *op. cit*., p. 173.
19 Paul Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 258.
20 Paul Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 118 (traduzione modificata).
21 *Ibidem*.
22 *Ibid*. p. 121.

Il racconto, allora, è il "guardiano del tempo" in quanto, per un verso, consente di cogliere la *qualità temporale* del mio essere; per l'altro, nel portare il tempo al linguaggio, ne serba memoria. Temporalità e racconto sono strettamente legati come il wittgensteiniano "gioco di linguaggio" e la sua "forma di vita": «ritengo la temporalità come la struttura di esistenza – diciamo la forma di vita – che viene al linguaggio nei confini della narratività – diciamo il gioco di linguaggio – che ha per referente ultimo la temporalità»[23]. E la forma di vita è l'orizzonte etico-morale dell'appartenenza, che nel linguaggio viene al pensiero attraverso la parola. Allora, possiamo convenire con Ricœur che «la vita è un racconto in cerca di narratore», poiché la *vita* da narrare è quella dell'impegno che assumo in quanto *capace*: di parlare, di agire, di raccontarmi, di dare conto delle mie azioni. Capace di essere, aggiungiamo, nella consapevolezza che la potenza vive accanto alla fragilità del nostro essere-in-situazione.

In *Sé come un altro*, dunque, si articola l'inestricabile inviluppo dell'alterità nel cuore dello stesso[24], della mutualità del sé e dell'altro, alla base di ogni processo di riconoscimento. E, in proposito, vogliamo ora portarci alla figura della memoria dei "più vicini", simbolo, ci piace dire, che unisce i due *pezzi* della memoria personale e di quella collettiva. Rigoroso nel tener distinto qualsiasi registro "altro" da quello del filosofare – non c'è posto per la categoria di esperienza nella filosofia ricœuriana né si demanda al discorso teologico di prestar soccorso alle aporie filosofiche – Ricœur fa spazio a un legame di vita, che risulta paradigmatico soprattutto nell'indagine sulla memoria.

3) *I "più vicini"*

La memoria, la storia, l'oblio offre un terreno fecondo nell'indagine del riconoscimento. Fenomeno complesso, sia per la "presenza dell'assenza" che la memoria veicola con il suo *lavoro*; sia per la polisemia che questa postula quando si vuole privata e collettiva. In un intervento sull'argomento, Ricœur torna a porre la questione del "che cosa ci si ricorda" nel caso di un avvenimento storico: «Serbo personalmente in memoria la dichiarazione di guerra del settembre 1939. L'ho appresa per radio da un vicino; ma, di che cosa possiedo oggi il ricordo? Dell'evento pubblico, dichiarazione di guerra, oppure di me che lo vengo a conoscere?»[25]. C'è un *dilemma* fra l'*ontologico* della mia memoria e il *carattere operativo* della nozione di memoria collettiva, che va superato esplorando la possibilità di una «costituizione mutua,

23 Paul Ricœur, *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*, in M. M. Olivetti (a cura di), *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 50, n. 1 (1980), p. 343.

24 Cfr. Daniella Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricœur, *Sé come un altro*, *op. cit*.

25 Paul Ricœur, *Histoire et mémoire*, in A. de Baecque – C. Delange (a cura di), *De l'histoire au cinéma*, Édition Complexe, Bruxelles 1998, p. 19.

incrociata, delle due soggettività, privata e collettiva»[26]. Ricœur, insomma, è consapevole della «irruzione nel campo delle scienze sociali della sociologia e, con essa, di un concetto inedito di coscienza collettiva»,[27] che funge già nella mediazione di linguaggio, costitutiva dell'*essere in medias res*. Così, possiamo affermare la valenza dialogica del ricordo, che «è un discorso che si tiene a se stessi». Mediazione narrativa, dobbiamo aggiungere, come testimonia il *lavoro del ricordo* della pratica psicoanalitica, laddove l'analista "aiuta" il paziente a intrecciare narrativamente i segni sparsi della pulsione. Ora, nel racconto vive una trama di recuperi e di soppressioni, sì che al lavoro di memoria deve affiancarsi quello del *lutto*, dell'*oblio di riserva* Di più. Il *già là* del linguaggio fa del racconto un *ascoltare* prima che un *raccontare* e, forse, azzarda Ricœur «la relazione d'ascolto è cominciata già dalla vita intrauterina». E, in fondo, «prima dello scambio di linguaggio, dello scambio narrativo, non c'è che la dispersione di una vita, che trova la sua connessione, la sua coesione soltanto nella connessione narrativa, che è pubblica».[28]

Con la memoria collettiva il discorso è pronto per la tematica della *conoscenza storica*, della sua verità e dei suoi metodi per acquisirla, del suo *racconto*, il cui statuto "letterario" offre a Ricœur una solida *struttura di transizione* nella misura in cui la *costruzione dell'intreccio* media il comporsi di ricordo e oblio, memoria e lutto, in definitiva, di evento e personaggio: «ogni storia è una storia costruita, in cui i personaggi sono costruiti altrettanto che gli avvenimenti»[29]. Il termine *rappresentanza* fa da snodo, qui, fra l'epistemologia della storiografia e l'ontologia dell'esistenza in storia; esso getta una luce sul rapporto della memoria con l'immagine, liberando la problematica dal pregiudizio del *tal quale*, della perfetta fedeltà al passato. E, contro al sospetto di trovarsi davanti a falsificazioni, il *lavoro* di "scritturalità, spiegazione comprensiva e prova documentaria" è suscettibile «di accreditare la pretesa di verità del discorso storico»[30] – la sua "rappresentanza" dei fatti depositati nei documenti, negli archivi, nella *memoria dei testimoni*. Ricœur, insomma, recupera *un'eterologia minimale* dell'imitazione al modo della *rifigurazione* in *Tempo e racconto*, ove la rappresentazione del passato ne è *luogotenenza* per il lettore, ma anche *crescita d'essere* secondo la lettura gadameriana dell'opera d'arte che Ricœur traspone sul contesto storiografico. *Crescita di senso*, potremmo dire, che è «frutto dell'insieme delle operazioni storiografiche. [...]. L'idea di rappresentanza, allora, è la maniera meno cattiva di rendere omaggio a un cammino ricostruttore, il solo disponibile al servizio della verità in storia»[31]. Storia come progetto, a partire da un *debito* verso il passato – secondo l'idea di *Schuld* che Ricœur impronta a Heidegger – con cui siamo in rapporto dinamico, che scaturisce

26 *Ibid*., p. 20.
27 Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina editore, Milano 2003, p. 134.
28 P. Ricœur, *Histoire et mémoire*, *op. cit*., p. 20.
29 *Ibid*., p. 23.
30 P. Ricœur, *La memoria. La storia. L'oblio*, *op.cit*., p. 401.
31 *Ibid*., p. 407.

dal dovere di non dimenticare l'*inaccettabile* e dal tentativo di ripararlo, non modificando gli avvenimenti ma *facendone memoria* e *chiedendone perdono*. Perdono *difficile*, e tuttavia capace di pacificare la memoria: *sciogliendo* il passato, favorisce lo "scambio delle memorie" raccontando *altrimenti* – dalla parte delle vittime: riconoscendole, ricollocandole al loro giusto posto, riprendendo le promesse non tenute dalla storia. Raccontare *altrimenti* non per cambiare i fatti, bensì il loro senso giacché «è sempre possibile configurare altrimenti ciò che viviamo o raccontiamo nella pratica quotidiana, di conversazione. Raccontare altrimenti ma anche essere raccontati da altri»[32] fino al "perdono difficile", che *guarisce* la memoria e riapre la relazione.

A questo punto, vogliamo recuperare una terza attribuzione della memoria, che fa da snodo nell'inviluppo di memoria personale e collettiva. Si tratta della memoria dei "più vicini", che a nostro avviso, diventa paradigmatica in relazione alla funzione recuperatrice della scrittura della storia. Si tratta, infatti, di una memoria privilegiata a misura della sua simbolicità, in grado di legare il versante pubblico e nascosto della mia stessa identità. «Piano intermedio di riferimento» in cui *concretamente si operano* «gli scambi fra la memoria viva delle persone individuali e la memoria pubblica delle comunità alle quali apparteniamo», i più vicini sono coloro «ai quali siamo in diritto di attribuire una memoria di un genere distinto»[33], tale che discende dalla *prossimità* e dal suo andamento dinamico preso nel gioco del "rendersi vicini, sentirsi vicini". I più vicini, *altri privilegiati* con cui condivido la vita, riconoscendomi *accrescono* la mia memoria, poiché mi offrono il racconto della mia nascita e di me portano testimonianza dopo la mia morte. È il momento più alto del *riconoscimento*, se «i miei più vicini sono coloro che approvano che io esista e dei quali io approvo l'esistenza nella reciprocità e nella parità della stima»,[34] in quanto approvazione delle mie *capacità*, ma anche *riprovazione* dei miei errori, e Ricœur cita una bella pagina delle *Confessioni* di Sant'Agostino: «Un animo fraterno, quando mi approva (*qui cum approbat me*), gode per me; quando invece mi disapprova, si contrista per me, poiché nell'approvazione come nella disapprovazione, sempre mi ama»[35].

Nel *fare storia*, ci pare, la memoria dei più vicini è paragonabile alla scrittura della storia da parte degli storici. Nello stesso modo, infatti, in cui i più vicini serbano la mia memoria, la scrittura della storia offre agli «assenti dalla storia la pietà di un gesto di sepoltura»[36]. E il *gesto* indica *cura* «che trasforma in presenza interiore l'assenza fisica dell'oggetto perduto»[37]. Ricœur condivide con de Certeau l'equazione scrittura-sepoltura ma non per sottolineare l'assenza di coloro che non sono più bensì il loro "essere stato", che ci interpella nel riconoscimento e nel debito. Contro la «rappresentazione del passato come regno dei morti» che «sembra condannare la storia

32 P. Ricœur, *Histoire et mémoire*, *op. cit.*, p. 23.
33 P. Ricœur, *La memoria. La storia. L'oblio*, *op. cit.*, p. 185.
34 *Ibid.*, p. 186.
35 Citato in *Ibid.*, p. 187.
36 *Ibid.*, p. 502.
37 *Ibid.*, pp. 522-523.

a offrire alla lettura soltanto un teatro di ombre, agitate da sopravvissuti che aspettano di essere messi a morte» *resta una via di uscita* e cioè «ritenere l'operazione storiografica come l'equivalente scritturale del rito sociale della deposizione nella tomba, della sepoltura»[38]. Così, a nostro avviso, gli storici si fanno *più vicini* a coloro che non hanno un volto, un nome, un posto nella storia. La deposizione diventa impegno futuro, nella misura in cui colui che è stato ha forgiato il nostro stesso mondo e ha elaborato progetti forse incompiuti. E farsi più vicini implica una assunzione delle *promesse non tenute del passato* per potervi rimediare.

L'attribuzione della memoria ai più vicini e la sua funzione di modello ci consentono di accostarci nuovamente al perdono, gesto fragile ma possibile per una memoria pacificata. Nell'assunzione di un debito, la domanda di perdono è domanda di riconoscimento dell'umano al di là del suo crimine. Certo, la storia individuale e collettiva incontra l'imperdonabile e il perdono non coincide con l'oblio. Il perdono può diventare un nuovo gesto di sepoltura, che rappresenta la *marca durevole* del passato e, insieme, sigla il gesto di riconciliazione. Il perdono "difficile" è l'*escatologia della condizione umana*, nella misura in cui parla il linguaggio dell'inno, dell'invocazione, della lode e si situa su una logica *altra*, in cui l'equivalenza della giustizia cede il passo alla sovrabbondanza dell'equità. Sul piano della storia recente, esempio di sovrabbondanza è quello della Commissione "Verità e Riconciliazione" di Nelson Mandela e Monsignor Desmond Tutu, la cui esperienza Ricœur legge come esercizio non violento della giustizia. E ci piace citare le parole del Nostro a Teramo: «Infine, che cosa spero? [...] Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica»[39]. L'immagine poetica come parola forte di una memoria vigile, potremmo chiosare.

38 *Ibid*., p. 522.

39 Paul Ricœur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in "Prospettiva Persona", n. 4 (1993), p. 16.

Paul Ricœur

La Métaphore vive

Éditions du Seuil

DOMENICO JERVOLINO

(Napoli)

La verità metaforica[1]

Ricœur affronta il tema della metafora nella nota opera del 1975 *La métaphore vive* che è affiancata, negli anni Settanta, da un gran numero di studi preparatori o di conferenze e lezioni sui risultati raggiunti, in rapporto con l'intensa attività svolta dall'autore come conferenziere o come docente, in vari paesi, ma soprattutto in Europa e nell'America del Nord, e quindi soprattutto, anche se non solo, in francese e in inglese. Questa caratteristica itinerante dell'attività del filosofo, *homo viator* non solo per la metafora della lunga via, che egli stesso ama evocare per il suo pensiero, ma anche per la molteplicità dei contatti e delle relazioni, inizia a delinearsi fin dai primi momenti del suo ingresso sulla scena intellettuale nel secondo dopoguerra, e si intensifica con la fama internazionale conquistata già negli anni Sessanta e poi negli anni Settanta, anche per l'insegnamento da lui assunto a Chicago, continuando poi, fin quasi agli ultimi giorni della sua vita. Insomma oltre mezzo secolo di lavoro e di viaggi documentato dalla imponente bibliografia del Vansina, del 1985, la cui ultima edizione risale al 2008, che mostra anche l'estendersi progressivo degli studi sul nostro autore in tutto il mondo[2].

Ricœur negli anni Settanta è già un filosofo affermato, che ha sviluppato un'opera con una sua fisionomia ben definita che gli ha conquistato un posto di capofila nell'ermeneutica contemporanea, accanto al più anziano collega tedesco Hans Georg Gadamer. Nello stesso anno 1960 vengono pubblicati infatti *Verità e metodo* di Gadamer, e *Finitudine e colpa* di Ricœur, seconda parte di quella *Filosofia della volontà* che con rigore metodico era stata intrapresa dieci anni prima dal filosofo francese con la complessa analisi fenomenologico-eidetica esposta nel volume *Le volontaire et l'involontaire*.

1 Una versione di questo saggio è stata pubblicata in inglese: Domenico Jervolino, *Metaphor and Philosophical Discourse*, in Stefano Arduini (ed.), *Metaphors*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 43-54.

2 Cfr. Frans Dirk Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Primary and Secondary Bibliography. 1935-2000*, Leuven University Press- Éd. Peeters, Leuven 2008. Per una visione sintetica dell'opera di Ricœur, rinvio alla mia *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

La filosofia della volontà incontra il problema ermeneutico, a partire da una tematica circoscritta: la confessione della colpa che si esprime in forma mitico-simbolica. Il simbolo "espressione dal senso duplice" appare in questa prima fase a Ricœur come paradigma dell'ermeneutica in quanto tale. Alla duplicità del simbolo fa da contrappunto la duplicità e il carattere *conflittuale* dell'interpretazione. *Il conflitto delle interpretazioni* è il titolo della prima raccolta di saggi d'ermeneutica del nostro autore che chiude così nel 1969 il decennio degli anni Sessanta, che aveva avuto al suo centro la grande lettura di Freud, svolta in *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* del 1965. Freud, assunto con Marx e Nietzsche come uno dei tre "maestri del sospetto", rappresenta per l'ermeneutica ricœuriana una sfida con la quale è necessario confrontarsi per conquistare una nuova possibilità di dire il soggetto, così come ineludibile è il confronto con le scienze dei segni e del linguaggio, nell'età dello strutturalismo trionfante. Il progetto generale che caratterizza questa impresa teoretica è l'innesto dell'ermeneutica nel metodo fenomenologico secondo lo stile della lunga via che da subito caratterizza la posizione di Ricœur rispetto alla via breve di Heidegger, che affronta subito la domanda sull'essere.

Negli anni Settanta, preparata dal paziente lavoro documentato dai corsi universitari della Sorbona e di Nanterre, si può registrare un ulteriore allargamento di fronte: la tematica del simbolo viene inserita in una più generale teoria del testo, e nel quadro di quest'ultima vengono privilegiati i due temi della metafora e del racconto che daranno luogo alle due opere (con la loro costellazione di scritti minori) de *La metafora viva* del 1975 e di *Tempo e racconto* in tre volumi del 1983-1985. Due opere gemelle, concepite insieme – come dice l'autore – anche se pubblicate separatamente, che hanno come tema comune l'innovazione semantica, la creatività del linguaggio che si realizza nei testi poetici o narrativi.

Produzione di una "nuova pertinenza semantica mediante un'attribuzione impertinente" nel caso della metafora, produzione di una "nuova congruenza nella connessione degli accadimenti" nel caso dell' "intreccio *inventato*" che è proprio al racconto. In entrambi i casi è all'opera l'attività creativa dell'immaginazione.

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

> Con la metafora l'innovazione consiste nella produzione di una nuova pertinenza semantica mediante una attribuzione impertinente: "La natura è un tempio nel quale vive colonne…". La metafora resta *viva* fino a quando noi percepiamo, attraverso la nuova pertinenza semantica – e in un certo senso nel suo spessore – la resistenza dei termini nel loro uso abituale e quindi la loro incompatibilità a livello di una interpretazione letterale della frase. Lo spostamento di senso che i termini subiscono nell'enunciato metaforico, in questo soltanto consisteva la metafora secondo l'antica retorica, non esaurisce affatto la metafora; è soltanto un mezzo al servizio del processo che si colloca al livello dell'intera frase la cui funzione è quella di salvare la nuova pertinenza della predicazione 'bizzarra' messa in forse dall'incongruenza letterale dell'attribuzione. Con il racconto, l'innovazione semantica consiste nell'invenzione di un intreccio che è a sua volta lavoro di sintesi: grazie all'intreccio, fini, cause e casualità vengono raccolti entro l'unità temporale di un'azione totale e completa. È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi, qualcosa di nuovo – di non ancora detto, di inedito – sorge nel linguaggio: da un lato la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza della predicazione, dall'altro un intreccio *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti[3].

Nella metafora registriamo una triplice tensione: una prima tensione è quella che si produce fra i termini dell'enunciato che entrano in collisione fra loro; una seconda tensione è fra interpretazione letterale e interpretazione metaforica che ricostituisce la congruenza fra i due termini in collisione; un terzo elemento di tensione avviene a livello di quello che Ricœur chiama il lavoro della rassomiglianza, qui la metafora fa emergere un nuovo modo di vedere le cose al quale la visione ordinaria resiste, producendo così un "accrescimento iconico" della realtà. *Reality redescribed* secondo Mary Hesse o *reality remade* secondo Nelson Goodman.

Metafora viva, dunque, proprio per questa sua valenza creativa. La metafora muore quando decade a pura variante del nome, riducendosi a un mero segno. La metafora viva, al contrario, è "una poesia in miniatura", che ha il potere di trasfigurare la realtà, sospendendo la "referenza" ordinaria del linguaggio, per mostrarci le cose nel loro "essere come", nella loro verità più profonda, che fa del mondo un mondo abitabile. La metafora in questo modo ci conduce verso il cuore del problema ermeneutico, riproponendo una nuova formulazione del concetto di verità.

Come tutta l'opera di Ricœur anche *La métaphore vive* comporta una "via lunga" che parte dalla retorica per giungere all'ermeneutica passando per la semantica. Questo itinerario è contrassegnato da un passaggio di livelli: dalla parola (*mot*), alla frase, al discorso. Solo al livello del discorso si pone infine il problema della referenza e della verità metaforica.

3 Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. I, Seuil, Paris 1983, p. 11; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 1986, pp. 7-8. Cito, come sono solito, Ricœur dagli originali, dando per comodità del lettore il riferimento alle traduzioni italiane, senza vincolarmi ad esse.

> La possibilità che il discorso metaforico dica qualcosa sulla realtà si scontra con la costituzione apparente del discorso poetico, che sembra essenzialmente non referenziale e centrato su se stesso. A tale concezione non referenziale del discorso poetico, noi opponiamo l'idea che la sospensione della referenza letterale è la condizione perché venga liberata una capacità di referenza di secondo grado, cioè la referenza poetica. […] La metafora è il processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità, propria a certe finzioni, di ridescrivere la realtà. Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il "luogo" della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, non è la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L'"è" metaforico significa, ad un tempo, "non è" ed "è come". Se le cose stanno così, è fondato il nostro parlare di verità metaforica, ma dando un senso tensionale al termine "verità".[4]

Ed è appunto tale concetto di verità metaforica che pone il problema al quale è dedicato l'ultimo degli otto studi del libro, del rapporto fra discorso filosofico e linguaggio poetico. Problema tanto più importante per Ricœur, perché egli fin dal progetto giovanile di una *Filosofia della volontà*, aveva preannunciata come terza e ultima parte una *Poetica della volontà o della libertà* che non sarà mai realizzata, ma che resta come l'orizzonte che sempre si avvicina e poi sfugge della sua ricerca, fino al chiarimento avvenuto in tarda età del senso della rinuncia al "grand projet" (rinuncia come accettazione della finitudine e dell'incompiutezza dell'esistere, nello spirito di una "filosofia senza assoluto")[5].

Su questa tematica voglio soffermarmi, trascurando la sequela dei sette studi precedenti, pur così densi e ricchi di suggestioni, che scandiscono il cammino dalla retorica antica alla semiotica e alla semantica contemporanee, fino alle soglie dell'ermeneutica.

La strategia argomentativa di Ricœur parte da una rivendicazione dell'autonomia del discorso filosofico rispetto a quello poetico, attraverso due esempi, che si presterebbero a sostenere il contrario: la dottrina aristotelica delle molteplici accezioni dell'essere e quella tomista dell'*analogia entis*.

Sul primo punto ricordiamo la posizione di Benveniste che sostiene la dipendenza dell'ontologia occidentale dalle categorie linguistiche del verbo essere nelle lingue europee[6].

Benveniste è un autore molto amato da Ricœur, che prende da lui la distinzione fra *lingua* e *discorso*, fra *semiotica* che è propria della lingua come sistema dei segni e *semantica* che è la dimensione del discorso in cui qualcosa viene detto da qualcuno a qualcun altro a proposito del mondo. Qui il sistema dei segni si apre a ciò che è oltre il segno.

---

4 Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, pp. 10-11; tr. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 5.

5 Su questo punto si veda il mio *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 199 ss.

6 Cfr. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, Paris 1966, pp. 63-74; tr. it. M .V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale,* Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 79-92.

Ma sul rapporto fra categorie della lingua e categorie del pensiero invece Ricœur si differenzia dal Benveniste, pur riconoscendone la genialità della sua capacità di trovare un corrispettivo linguistico alle categorie aristoteliche. Per Ricœur il rapporto fra le categorie dell'ontologia aristotelica e gli usi linguistici del verbo essere non va oltre una correlazione. Lo dimostra il fatto che pur all'interno dello stesso universo linguistico Parmenide, Platone e Aristotele elaborano metafisiche diverse. Alla fine si può solo limitare a riconoscere una particolare predisposizione filosofica della lingua greca al discorso filosofico, ma resta impregiudicata la necessità di un autonomo lavoro di elaborazione concettuale, che è assai più che un mero riflesso delle categorie linguistiche.

In altri termini, Aristotele ha lavorato da filosofo e non da grammatico nel pensare una catena ordinata di accezioni dell'essere. Quest'ordine non è riducibile al rapporto fra genere e specie, e perciò è una unità *non generica*, regolata dal rapporto delle varie accezioni a un significato primario: quello dell'*ousia*. Nella sua critica alla metafisica platonica della partecipazione, che egli considera una metafora, è proprio Aristotele a rivendicare la necessità di un rigoroso lavoro concettuale.

Tuttavia, Aristotele non riesce a far discendere tutti i significati dall'accezione primaria. L'ordine dei significati è quindi sì un ordine concettuale, ma non è un ordine giustificato; con un linguaggio moderno diremmo ciò che fallisce è la sua deduzione trascendentale. In questo caso avremmo potuto dire che il reale è razionale e il razionale reale. L'ordine delle categorie non riesce a diventare sistema, esso resta *aporetico*: l'unità razionale dell'essere nelle sue molteplici accezioni resta così un problema aperto.

Questa considerazione apparentemente paradossale perché si accompagna alla forte rivendicazione della necessità e dell'autonomia del discorso speculativo è una caratteristica del pensiero di Ricœur (coerentemente con le sue ascendenze kantiane e jaspersiane).

La metafisica è nello stesso tempo necessaria e problematica, il valore della teoresi viene rivendicato, ma essa fallisce se cerca di concludersi in una totalità autofondantesi, allora essa testimonia un naufragio, uno scacco del pensiero. Ma noi siamo istruiti proprio da questo scacco, dobbiamo far lavorare l'aporia: è un'altra tipica massima ricœuriana.

Una conclusione simile ci suggerisce anche, dopo l'esame della polivocità aristotelica dell'essere, quello dell'*analogia entis* di Tommaso, prototipo di ciò che chiamiamo dopo Kant e Heidegger, l'*ontoteologia*.

Qui non è in questione il rapporto fra categorie di lingua e categorie di pensiero, ma sullo sfondo della dottrina aristotelica, la capacità umana di dire Dio. Quindi il rapporto fra metafisica speculativa e discorso teologico, quest'ultimo pericolosamente vicino a un uso poetico del linguaggio. Ricœur mostra che anche qui è al lavoro il pensiero, che pur dando vita a un discorso misto, dato che non si può parlare del divino senza introdurre degli elementi poetici e simbolici, persegue uno sforzo di razionalizzazione che resta problematico nei suoi esiti, ma non rinuncia comunque al lavoro del concetto. Tra il poetico-teologico e il discorsivo-razionale resta comunque uno scarto.

Esaminati questi due controesempi, antico e medioevale che portano all'affermazione della necessità e della problematicità, della necessaria problematicità del discorso filosofico intorno all'essere, Ricœur si confronta coi contemporanei, Heidegger e Derrida che stabiliscono un equazione fra metafisico e metaforico. Heidegger, in particolare, stabilisce una connessione fra la coppia proprio-figurato e la distinzione metafisica fra il sensibile e il sovrasensibile, con la celebre asserzione secondo cui il metaforico s'inserisce nello spazio del metafisico. Notiamo ancora che già Aristotele aveva rimproverato a Platone che la sua metafisica della partecipazione era in fondo basata su una metafora poetica. Ma per Heidegger tutta la metafisica è platonismo.

Per Derrida, poi i concetti metafisici sono metafore usurate. Nel celebre saggio del 1971, *La mythologie blanche*[7], egli considera come centrale la metafora della luce e la vede alla base della metafisica logocentrica del pensiero occidentale.

Ricœur oppone ad entrambi la sua rivendicazione dello scarto fra pensiero e poesia. Heidegger in fondo si basa su una concezione ancora tradizionale della metafora, come tropo relativo alla denominazione, mentre Derrida, che secondo Ricœur radicalizza le posizioni di Heidegger (ma Derrida nel dibattito seguito precisa la sua posizione rispetto a Heidegger[8]), lavora nella sua decostruzione su quella che Ricœur considera la metafora morta. Solo le metafore morte si usurano e sono pronte a diventare concetti metafisici. La metafora viva, invece, come abbiamo visto, per Ricœur, è caratterizzata dall'innovazione semantica e dalla capacità di mostrarci il mondo in modo nuovo, inedito[9]. Secondo la felice formulazione di uno studioso americano (Leonard Lawlor) l'opposizione fra Ricœur e Derrida è l'opposizione fra *imagination* e *chance,* fra il potere creativo dell'immaginazione e la fattualità del segno come accadimento (la metafora usurata)[10].

7 Ora in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris 1972, pp. 247-324. Derrida riprende il discorso il *La retraite de la métaphore* del 1978, ora in *Psychè,* Galilée, Paris 1987, pp. 63-93.

8 In *La retraite de la métaphore* Derrida sottolinea che mentre per Heidegger la metafora si colloca entro l'ontologia, per la caratterizzazione dell'essere come *eidos* o forma, per lui è l'essere stesso che è metaforico, è quindi l'ontologia che si colloca nel metaforico (cfr. *Psyché*, cit. p. 79).

9 «It is important to recall that, unlike Nietzsche, Heidegger, and Derrida, I have not shown an interest in the influence of *dead* metaphors, become mere excrescences of ordinary language, on philosophical discourse, but in the instruction of philosophical discourse by *living* metaphors, those of poets» : così Ricœur, nella sua *Reply to Mary Gerhart*, in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur,* Open Court, Chicago and La Salle, 1995, p. 233.

10 Cfr. Leonard Lawlor, *Imagination and Chance. The Difference between the Tought of Ricœur and Derrida*, State University of New York Press, Albany 1992. Su questo punto si vedano anche di Lawlor, *Live Metaphors and Traces: A Note on Radical Alterity in Paul Ricœur and Jacques Derrida*, in Andrzej Wierciński (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp. 351-356. Nella stessa raccolta, peraltro ricca di contributi significativi, si veda sull'ontologia ricœuriana di Lorenzo Altieri,

Potremmo dire quindi che le posizioni di Heidegger e di Derrida, criticate da Ricœur, sono connesse con un difetto di semantica (e forse potremmo aggiungere con un eccesso di retorica).

Notiamo che se la critica heideggeriana della metafisica, viene respinta da Ricœur, un'altra faccia del pensiero di Heidegger viene da lui recuperata ed è la concezione del potere rivelativo del linguaggio, anche se resta tra i due pensatori la fondamentale differenza metodologica tra via breve e via lunga. Questo potere rivelativo non è affermato – come avviene in Heidegger – in modo oracolare con la violenza ermeneutica di un pensiero che "distrugge", decostruendola, l'eredità della metafisica occidentale, ma passa in Ricœur attraverso un itinerario che è semantico e riflessivo, e che non rifiuta perciò per principio l'apporto delle scienze dell'uomo e del linguaggio, mirando piuttosto a una *reinterpretazione* dell'eredità filosofica. La parola chiave qui è reinterpretazione, possibilità d'interpretare diversamente. In effetti, nemmeno Ricœur è un metafisico, nel senso heideggeriano del termine.

La sua reinterpretazione del senso dell'essere verrà sviluppata in effetti solo dopo un ulteriore cammino che avrà portato il nostro autore dal testo e da modalità testuali come la metafora e il racconto di nuovo verso l'azione, verso il sé, nel quale si esprime l'identità di esseri umani che agiscono e patiscono. Ci riferiamo allo studio conclusivo di *Sé come un altro*: intitolato *Verso quale ontologia?* Saremo allora nel 1990, quindici anni dopo *Le metafora viva*. Secondo Ricœur la tradizione occidentale ha dato il primato alla sostanza nella sua lettura dell'essere. Una strada diversa sarebbe invece quella di dare il primato all'atto e alla potenza. Essere per Ricœur è l'essere come atto, ciò che noi troviamo in noi stessi come principio della nostra umanità di umani che agiscono e patiscono.

È chiaro che questa metafisica ha in fondo una forte valenza etica: se parliamo di ontologia e non di antropologia è perché l'atto di essere che è l'uomo, sempre intessuto di passività, si staglia sullo sfondo del mondo e si inserisce come apertura finita e incompiuta nella totalità dell'essere che come tale non è mai padroneggiabile.

Ed è su questa forte valenza etica che alla fine Ricœur e il più giovane Derrida, che non riescono a trovarsi d'accordo negli anni Settanta, pur rispettandosi e stimandosi reciprocamente, si incontreranno negli anni più recenti, sui temi della traduzione, dell'ospitalità linguistica, di un umanesimo militante, di un universalismo rispettoso delle differenze. Da questa convergenza finale forse è possibile ripensare anche quei dibattiti degli anni Settanta: in fondo la posizione di Derrida può considerarsi come un esercizio del sospetto ermeneutico. Il sospetto come ci ha insegnato Ricœur appar-

---

Moses at the Threshold of Kanaan: the Incomplete Ontology of Paul Ricœur, pp. 22-43. Ancora su questo studio finale della Métaphore e sul rapporto fra Ricœur, Heidegger e Derrida è utile leggere: il capitolo V del libro di Marcelino Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*, Universidade de Santiago de Compostela 1995; Marco Salvioli, *Il tempo e le parole. Ricœur e Derrida "margine" della fenomenologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006; Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Puf, Paris 2006.

tiene di diritto al cammino di una ermeneutica itinerante. Anche se la terra promessa che il viaggiatore intravede va oltre il sospetto, per aprirsi alla manifestazione del senso.

Ma ora nello studio conclusivo della *Metafora viva* abbiamo per così dire i prolegomeni di quella che Ricœur chiamerà un'ontologia frammentaria e sperimentale.

Abbiamo già ora una teoria della pluralità e dell'intersezione senza confusione delle forme del discorso, teoria che vuole evitare sia il monologo del pensiero speculativo che la disseminazione o la dispersione dei giochi linguistici irrelati tra di loro. Il linguaggio poetico o, se preferisce, la dimensione poetica del linguaggio apre a una verità possibile, altra del mondo, a una verità metaforica. Il discorso filosofico s'inserisce, per così dire, si alimenta della veemenza ontologica che tale apertura al mondo o all'essere comporta e rende possibile. Ma per costituirsi come discorso filosofico esso richiede un altro elemento: una presa di distanza, uno scarto, una sospensione, quella che i filosofi hanno chiamata l'*epoché*. I due movimenti di apertura partecipante e di sospensione distanziante sono in qualche modo complementari. Quella tensione che abbiamo visto già operante nella metafora e che il concetto di verità metaforica proietta nella realtà – realtà ridescritta o rifatta – diventa perciò a livello del lavoro senza fine del discorso filosofico nel suo rapportarsi e distanziarsi dall'universo plurale del linguaggio e dei molti linguaggi, tensione metafisica immanente al nostro essere nel mondo. Essere in qualche modo sempre frammentato, duplice, ferito, un essere che è e non è, sempre proiettato verso un oltre, verso un *novum* secondo quello che è il ritmo stesso del vivere. Questa è l'istruzione e il viatico che il pensiero riceve da quella poesia in miniatura che è la metafora viva[11].

11 Ulteriori indicazioni bibliografiche sul tema trattato in questo intervento si trovano nel ricco apparato di note del volume di François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Éd. Du Cerf-Éd St. Augustin, Paris 2004, pp. 139-212 e nell'ampia bibliografia annessa. Non incluso in tale bibliografia, per ragioni cronologiche, sul rapporto fra metafora e discorso filosofico, si veda anche Lorenzo Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur,* La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 315-365.

FABIO MINAZZI

(Varese-Bruxelles)

Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur

La parola è l'immagine [*eikōn*] delle azioni

Simonide, fr. 190 b Bergk [VI secolo]

Sfortunati autori quelli che non sanno bruciare i propri fogli, 'sanno' fin troppo bene che il libro-fenice non rinascerà dalle proprie ceneri!

Gaston Bachelard, *Framents d'une Poétique du Feu*

1. *Il problema dell'immaginazione nella svolta kantiana*

Nelle *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine* che Paul Ricœur tenne al *Centre de Recherches Phénoménologiques* di Parigi, tra il 1973 e il 1974, emerge una preziosa e puntuale mappatura storico-concettuale dell'immagine quale «concetto allo stato nascente», colto sia nelle sue principali movenze teoretiche, sia anche nel delicato e flebile spazio del suo strutturarsi entro quello che, un tempo, Hegel indicava come «l'esserci dello spirito», ovvero il linguaggio[1].

All'interno di questo sintetico, ma assai potente, *excursus* concettuale che spazia da Aristotele fino ad Husserl e Bachelard, un ruolo, affatto specifico e strategico, viene attribuito, da Ricœur, alla riflessione sull'immaginazione delineata da Kant. Scrive infatti Ricœur che «la grande svolta nella filosofia dell'immaginazione avviene con Kant. L'immaginazione non è più soltanto individuata come uno spazio intermedio compreso tra due funzioni definite per se stesse: la sensazione e l'intellezione; non è più soltanto un misto, ma una mediazione. Questo cambiamento di fronte è stato reso possibile dall'emergere di una problematica completamente nuova, quella

1 Cfr. Paul Ricœur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di Rita Messori, «Aesthetica Preprint» [periodico del *Centro Internazionale Studi di Estetica di Palermo*], 66, dicembre 2002, la cit. si trova a p. 59.

della *sintesi*»[2]. La «rivoluzione copernicana» operata da Kant induce infatti a prendere atto che, epistemologicamente parlando, non abbiamo più alcuna possibilità di riferirci ad una mitica e metafisica dimensione noumenale della cosalità fisica in quanto tale. Al contrario, per Kant "copernichista" e trascendentalista, ogni "oggetto" specifico della conoscenza scientifica si situa sempre, necessariamente, all'interno di un particolare e ben delimitato piano trascendentale, costitutivo di quella stessa oggettività, mediante il quale possiamo, appunto, operare una particolare *dissectio naturae* con la quale instauriamo l'orizzonte di un determinato settore disciplinare. Conseguentemente la conoscenza stessa - nella sua oggettività relativa, affidabile e sempre accertabile con preciso rigore - viene collocandosi su di un piano scaturito da una complessa e feconda mediazione critica sintetica tra la recettività, prevalentemente passiva, dei sensi e la capacità produttiva, propria della ragione nella sua complessa articolazione del *Verstand* e della *Vernunft* (quest'ultima spesso, indebitamente, trascurata).

Esattamente questo spazio della sintesi è quello in cui, sempre per Kant, si colloca il ruolo euristico specifico dell'immaginazione la quale acquista pertanto una sua peculiare precedenza rispetto all'immagine stessa. Con Kant l'immaginazione inizia, insomma, a muoversi tra il piano della mera apprensione e quello del riconoscimento, determinando una sintesi dell'oggetto della conoscenza che non ha più nulla a che vedere con la tradizionale rappresentazione di una realtà assente. Se nella tradizione greca (e anche in quella classica successiva) «il campo semantico della *phantasia* rimane di una polisemia preoccupante»[3], configurandosi, pur nelle sue varie e contrastanti accezioni, come la capacità, tipicamente alienante, del "far-credere", con Kant si opera una svolta decisiva. Nell'innovativa prospettiva del trascendentalismo critico kantiano l'immaginazione svolge infatti un ruolo euristicamente prezioso, proprio ai fini della costituzione fenomenica della stessa oggettività del conoscere umano. Un conoscere sintetico che, grazie alla mediazione euristico-creativa dell'immaginazione, non si colloca più né sul piano della mera riproduzione immaginifica del reale, né su quello della creazione autonoma della realtà. Semmai, si colloca in quel delicato spazio critico di mediazione costruttiva tra polarità opposte, in cui l'oggettività della conoscenza viene sempre istituita all'interno di un'esperienza possibile la quale, a sua volta, viene intessuta entro una particolare e ben determinato ambito teorico. Se nella tradizione occidentale l'immaginazione aveva oscillato tra le due antitetiche ed opposte polarità, quella della finzione liberante e quella della finzione alienante, con Kant si inizia, invece, ad individuare un differente e strategico terreno costitutivo, mediante il quale l'immaginazione svolge, in ultima analisi, un prezioso ruolo euristico per la costituzione di oggettività conoscitive le quali né sviano in un preteso mondo di libera fantasia, né irretiscono in una alcinesca seduzione, priva di ogni possibile ed effettivo riscontro. Proprio all'interno di questo delicato spazio critico, eminentemente sintetico, costitutivo e trascendentale, l'im-

2 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 43, corsivo nel testo.
3 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 42.

maginazione gioca allora, per Kant, un ruolo affatto specifico e insostituibile, mediante il quale la libera produzione dei concetti posta in essere dal piano della plastica razionalità umana (*Verstand e Vernunft*) si intreccia, poi, col piano dell'esperienze sensibili, proprio in virtù della mediazione creativa dell'immaginazione.

Certamente poi Kant, nello stesso sviluppo intrinseco delle sue tre celebri *Critiche*, opererà un assai significativo spostamento, e anche una precisa, significativa, progressiva differenziazione concettuale, tra l'immaginazione produttiva propria e specifica del suo orizzonte gnoseologico ed epistemologico (presente nella prima *Critica della ragion pura*) e l'immaginazione riproduttiva propria della dimensione estetica (presente nella *Critica della facoltà di giudizio*). Né va parimenti trascurato come la prima delineazione di una precisa fenomenologia dell'immaginazione inizi solo molti anni dopo l'opera kantiana, soprattutto grazie alla riflessione, altrettanto significativa, di pensatori come Husserl e di Sartre i quali, non a caso, hanno saputo individuare nella struttura dell'intenzionalità la specificità intrinseca dell'immaginazione. Tuttavia, come negare seriamente che il concetto stesso della trascendentalità kantiana sia, a sua volta, debitore di una precisa tradizione concettuale che trova proprio nel concetto tardo-scolastico della intenzionalità un suo preciso antecedente teoretico?[4] Né basta, perché è proprio in virtù di questa peculiare dimensione kantiana della trascendentalità posta in essere, *costitutivamente*, dall'immaginazione produttiva che, in ultima analisi, si plasmano gli stessi oggetti del conoscere umano. In tal modo se la prospettiva epistemologica kantiana vieta all'uomo di poter identificare il proprio sapere con il preteso disvelamento di una mitica realtà assoluta, cui saremmo, appunto, in grado di togliere ogni velo di Maya, proprio per questo pone allora in piena evidenza critica il carattere squisitamente euristico dell'immaginazione *entro* lo stesso processo conoscitivo. Il che ci consente di comprendere come il nuovo ruolo euristico assegnato da Kant all'immaginazione produttiva della conoscenza consenta di coglierne la sua capacità eminentemente "produttiva". Per Kant, infatti, la conoscenza del mondo non implica mai un'attitudine passiva, bensì la capacità di *saper* leggere criticamente il mondo, onde "ridescrivere" la realtà alla luce di un preciso apparato teorico. Il quale, sollecitando la natura (a guida del giudice sagace che deve sempre saper guidare criticamente il testimone onde poter ricostruire la verità dei fatti[5]), deve infine essere in grado di apprestare anche dei puntuali riscontri sperimentali, mediante i quali i nostri discorsi sul mondo possono essere sceverati e vagliati criticamente. Per Kant, insomma, il ruolo costitutivo dell'immaginazione si svolge e dipana proprio all'interno di questo preciso e assai complesso scenario epistemologico, mediante il quale

4 A tal proposito sia comunque lecito rinviare al fascicolo monografico *Kant e il problema del trascendentale*, «Il Protagora», XXXVII, gennaio-giugno 2010, sesta serie, n. 13 e ai miei due contributi *Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano* (pp. 87-115) e *Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione* (pp. 193-200).

5 Cfr., in particolare, I. Kant, *Critica della ragione pura*, B, 10, 10 e sgg. (pp. 21-22 della terza edizione curata da Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976).

l'uomo deve essere in grado, per dirla con uno storico dell'arte come Matteo Marangoni, «*saper* vedere» quegli stessi oggetti che intessono ed articolano la sua conoscenza scientifica del mondo.

Ma allora, osserva in modo pertinente Ricœur (tenendo presente tanto la lezione della fenomenologia husserliana, quanto anche quella della riflessione sartriana), con la tematica dell'immaginazione collocata all'interno del momento sintetico della conoscenza, Kant ci consente, in ultima analisi, di percepire come la tematica dell'immaginazione si collochi, per sua intrinseca natura, specificatamente *concettuale*, entro un preciso ventaglio di possibilità, le quali oscillano tra due polarità, affatto antitetiche: quella del "come-se-presente", dell'illusione, della capacità, insomma, di plasmare il reale non ancora oggettivizzato entro una determinata sintesi del tutto "irreale" e quella, affatto opposta, in cui la realtà viene invece sostanzialmente neutralizzata, proprio perché emerge la polarità dell'*assenza*, ovvero dell'«esistenza neutralizzata». Ma allora - incalza ancora Ricœur - «ci si può tuttavia chiedere se il problema dell'immaginario è così assunto in tutta la sua ampiezza. In rapporto alla conquista kantiana dell'immaginazione produttrice, la descrizione husserliana e la teoria sartriana segnano un arretramento: la preoccupazione del problema dell'assenza conduce a privilegiare e a prendere di nuovo a esempio paradigmatico l'immagine mentale di una cosa assente, cioè l'immaginazione riproduttrice; tutti gli altri possibili casi di "nulla" sono ricostruiti sul modello dell'intuitivo-assente»[6]. Questa prospettiva di "arretramento" rischia di portare in un autentico *cul-de-sac* dal quale ci si libera percorrendo, invece, un'altra via - molto più in sintonia con l'impostazione kantiana - quella delineata, per esempio, da Gaston Bachelard che ha saputo tematizzare i rapporti che si possono instaurare tra immagine e linguaggio, proprio perché l'immagine, in tal caso, può essere pensata come un nuovo modo di essere dello stesso linguaggio, come si legge, espressamente, nella *Poétique de la réverie* bachelardiana[7]. In questa prospettiva l'immagine appare, dunque, come una conquista, affatto positiva, della parola e questo approccio, *à la* Bachelard, rileva ancora puntualmente Ricoerur, «ha il vantaggio di collocare l'immaginario al punto di flessione di verbale e non-verbale. L'immaginazione è la risonanza in noi di un essere nuovo del linguaggio, la reviviscenza dei campi sensoriali attraverso gli aspetti tensivi dell'innovazione semantica»[8].

2. *Kant alla moviola: immaginazione produttiva e immaginazione riproduttiva*

La tradizione classica ha sempre insistito sul tema dell'immaginazione quale capacità riproduttiva che si àncora, stabilmente, alla percezione, raf-

6 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 44.
7 Cfr. G. Bachelard, *Poétique de la rêverie*, Puf, Paris 1960, p. 3 (trad. it. di Giovanna Silvestri Steva, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1972, p. 9).
8 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 45.

forzando, per secoli, in tal modo, proprio il primato epistemologico della percezione. In questa consolidata tradizione concettuale *standard* l'immaginazione costituisce una sorta di doppione del già percepito: è la copia mentale che instaura anche il primato dell'illusione, la quale apre ad uno suo scenario concettuale affatto peculiare - appunto quello presente da Aristotele e la Sofistica greca[9] fino a Spinoza e ai romantici - ovvero quello dell'immaginazione come capacità manipolativa, in grado di far-credere ciò che non esiste. Kant, come si è accennato, rompe invece con questa, pur assai consolidata, tradizione classica, sottolineando la specifica ed affatto autonoma funzione critico-mediatrice che l'immaginazione svolge *entro* il processo conoscitivo. Raccogliendo ciò che risulta differente, fornisce infatti, al contempo, un ausilio al *Verstand*, mediando tra produttività della ragione umana e recettività dei nostri sensi. Come ancora scrive puntualmente Ricœur «essa fa qualcosa: non riprodurre un'impressione, ma raccogliere in un tutto. Considerata trascendentalmente, vale a dire dal punto di vista delle possibilità di un oggetto in generale, essa costituisce lo schematismo nel quale viene abbozzato l'ordine intellettuale delle categorie»[10].

Se si scende nella complessa tessitura del testo kantiano, in particolare quello della prima edizione della *Critica della ragion pura*, si legge come per Kant vi siano «tre fonti originarie (capacità o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni della possibilità di ogni esperienza; e che non possono esse stesse venir derivate da alcun'altra facoltà dell'animo, cioè: s e n s o , c a p a c i t à d i i m m a g i n a z i o n e e a p p e r c e z i o n e. Su di esse si fondano: 1) la s i n o s s i, mediante il senso, dei molteplici *a priori*; 2) la sintesi, mediante la capacità di immaginazione, di questo molteplice; 3) l' u n i t à, mediante l'appercezione originaria, di questa sintesi» (A, IV, 74, 18-20)[11]. Per Kant, del resto, la «r e c e t t i v i t à potrà rendere possibili delle conoscenze, soltanto se congiunta con la spontanei t à. Tale spontaneità, orbene, è il fondamento di una triplice sintesi, la quale si presenta necessariamente in ogni conoscenza. Si ha cioè la sintesi dell'a p p r e n s i o n e delle rappresentazioni, intese come modificazioni dell'animo nell'intuizione; la sintesi della riproduzione di tali rappresentazioni nell'immaginazione; la sintesi della loro r i c o g n i z i o n e nel concetto» (A, 76, 1-20)[12]. Per Kant nell'immaginazione si attua esattamente una «sintesi della riproduzione»: «ora, se noi possiamo provare, che anche le nostre più pure intuizioni *a priori* non ci forniscono alcuna conoscenza, se non in quanto contengano una congiunzione del molteplice, la quale sia cosiffatta da rendere possibile una sintesi completa della riproduzione, in tal caso, questa sintesi della capacità di immaginazione sarà del pari fondata, anteriormente ad ogni espe-

9 Per una disamina dello scenario concettuale greco cfr. Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoire, raisons*, Libraire Français Maspero, Paris 1979, trad. it. di Angela Montagna, *Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione*, il Saggiatore, Milano 1982, in particolare si vedano le pp. 119-152.

10 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 47.

11 I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli, *op. cit.,* pp. 149-150 (spaziati nel testo).

12 I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. cit., pp. 156 (spaziati nel testo).

rienza, su principî *a priori*, e si dovrà assumere una sintesi trascendentale pura della capacità di immaginazione, sintesi che stia essa stessa alla base della possibilità di ogni esperienza (l'esperienza in quanto tale presuppone infatti necessariamente la riproducibilità delle apparenze)» (A, 78, 25-30)[13]. Conseguentemente per Kant la sintesi dell'apprensione non può mai essere disgiunta dalla sintesi della riproduzione «e poiché la prima costituisce il fondamento trascendentale della possibilità di tutte le conoscenze in generale (non semplicemente di quelle empiriche, ma altresì di quelle pure *a priori*), la sintesi riproduttiva della capacità di immaginazione apparterrà agli atti trascendentali dell'animo. Tale facoltà, in considerazione di quest'ultima sintesi, noi la chiameremo facoltà trascendentale della capacità di immaginazione» (A, 79, 9-15)[14].

Insomma, per Kant il senso, grazie alla percezione, rappresenta empiricamente le apparenze (i fenomeni), mentre la capacità posta in essere dall'immaginazione ci consente di rappresentare empiricamente le apparenze in una loro specifica associazione (che è anche riproduttiva), infine l'intelletto fornisce una appercezione, dell'identità tra le apparenze riproduttive e le stesse apparenze fenomeniche: «nell'intelletto vi sono dunque conoscenze pure *a priori*, che contengono l'unità necessaria della sintesi pura della capacità di immaginazione a riguardo di tutte le apparenze possibili. Si tratta invero delle categorie, cioè dei concetti puri dell'intelletto; di conseguenza, la capacità conoscitiva empirica dell'uomo contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce - sia pure soltanto mediante l'intuizione e la sua sintesi attraverso la capacità dell'immaginazione - a tutti gli oggetti dei sensi». Se dunque per Kant la conoscenza oggettiva si instaura unicamente sul piano del *Verstand*, tuttavia quest'ultimo si può costituire solo grazie alla sintesi e alla mediazione decisiva posta in essere proprio dalla capacità di immaginazione. Il che conduce poi, immediatamente, a quell'«arte nascosta nelle profondità dell'anima umana» che Kant indica come il problema dello «schematismo del nostro intelletto»: «difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli. Possiamo dire soltanto questo: l' i m m a g i n e è un prodotto della facoltà empirica della capacità produttiva di immaginazione; lo s c h e m a di concetti sensibili (come quelli delle figure nello spazio) è un prodotto - e per cosi dire un monogramma - della capacità pura *a priori* di immaginazione, mediante il quale e secondo il quale le immagini risultano per la prima volta possibili. Tali immagini, d'altronde, debbono in ogni caso venir connesse al concetto solo mediante lo schema cui accennano, ed in sé stesse non sono pienamente congruenti con il concetto. Per contro, lo schema di un concetto puro dell'intelletto è qualcosa, che non può essere affatto portato entro un'immagine; piuttosto, esso è soltanto la sintesi pura in conformità di una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categorie, ed è un prodotto trascendentale della capacità di immaginazione, il quale riguarda la determinazione del senso interno in generale, in base alle condizioni della

13 I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. p. 164.
14 I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. p. 166.

sua forma (il tempo) rispetto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste ultime debbano collegarsi *a priori* in un concetto, conformemente all'unità dell'appercezione» (A, 136, 20 e sgg.)[15]. La funzione mediatrice essenziale e irrinunciabile dello schematismo, tra la polarità dell'intelletto e quella della sensibilità, non fa dunque che ribadire, ancora una volta, il prezioso ruolo euristico della stessa immaginazione nella prospettiva kantiana, giacché è solo in virtù dello schematismo che i concetti acquistano, per Kant, un loro preciso significato.

A fronte di questa prospettiva kantiana, Ricœur commenta osservando come, perlomeno a suo avviso, «l'apertura kantiana rimane tuttavia limitata: l'immaginazione non è ancora riconosciuta come tale, nella misura in cui è una fase dell'oggettività, un grado della sintesi cognitiva. D'altra parte la sua produttività rimane subordinata al regno dell'intelletto: la sintesi figurativa è regolata dall'alto dalla sintesi intellettiva. Infine, il carattere demiurgico del soggetto, proiettando la sua identità su tutta la sintesi, annuncia la completa soggettivizzazione di tutta la problematica dell'immaginazione»[16]. Sempre a giudizio di Ricœur Kant riesce, tuttavia, a liberare l'immaginazione dalla doppia tutela della percezione e dell'intelletto quando va oltre l'ambito gnoseologico, quando affronta la riflessione estetica nella sua terza *Critica*. Nell'estetica kantiana emergerebbe così la possibilità di uno schematismo privo di concetto e allora, in questo preciso contesto estetico, di riflessione non più determinante ma riflettente, l'immaginazione viene liberata dal doppio vincolo della sensibilità e del concetto (che ancora la inibivano nell'ambito conoscitivo). Del resto per la riflessione estetica non è più rilevante il problema dell'*oggettività* delle conoscenze, bensì quello della *produzione* di uno specifico piacere, quello, affatto disinteressato, tipico del gusto estetico. In ogni caso anche a questo livello della riflessione estetica l'immaginazione svolge, comunque, un ruolo sia in relazione alla sensibilità, sia in connessione con l'intelletto: sul primo fronte l'immaginazione continua, infatti, a svolgere una funzione di raccolta e sintesi del diverso e del molteplice, mentre, sul secondo fronte, non disconosce completamente il ruolo dell'intelletto, perlomeno nella misura in cui l'oggetto estetico presenta, comunque, una sua struttura, un suo ordine e anche una sua finalità interna specifica. Tuttavia, in questa sua nuova funzione estetica l'immaginazione non deve più schematizzare concetti in grado di instaurare valori oggettivizzanti, perché, semmai, la sua funzione è ora quella di favorire un libero gioco delle facoltà. Libero gioco entro il quale intelletto e immaginazione producono nuove forme, ponendo in atto uno schematismo privo di concetto che nell'espressione della genialità riesce, appunto, a porre in essere un libero gioco sensato. Il giudizio riflettente della terza *Critica* kantiana consente di radicalizzare il movimento di interiorizzazione posto in essere dal ruolo dell'immaginazione la quale, sul piano estetico, non deve più aiutarci a conoscere il mondo delle apparenze fenomeniche, ma può instaurare un libero

15 I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. pp. 221-222 (spaziati nel testo).
16 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 48.

gioco (sia pur regolato) tra le facoltà che, tuttavia, si esaurisce in se stesso e nella sua autonomia specifica.

Non a caso l'ambito supremo e affatto specifico in cui l'immaginazione produttiva si dispiega in tutta la sua potenza è proprio quella del genio, perché il genio non imita mai, ma inventa. Scrive Kant, nella *Critica della facoltà del giudizio*: «La forza di immaginazione (in quanto facoltà conoscitiva produttiva) è infatti molto potente quando si tratta di creare per così dire un'altra natura a partire dalla materia che le fornisce la natura reale. Noi ci intratteniamo con essa quando l'esperienza ci sembra troppo banale; la trasformiamo, certo seguendo pur sempre leggi analogiche, ma attenendoci comunque a principi che stanno più in alto, nella ragione (e che ci sono altrettanto naturali quanto quelli secondo i quali l'intelletto apprende la natura empirica); così facendo noi sentiamo la nostra libertà nei confronti della legge dell'associazione (che inerisce all'uso empirico di quella facoltà), secondo la quale ci è certo prestata dalla natura materia, ma questa può essere rielaborata da noi in modo da farne qualcosa del tutto diverso, qualcosa che oltrepassa la natura» (B, 193)[17]. L'immaginazione si collega così con le idee della *Vernunft* e, pertanto, da un lato si protende a ciò che va oltre i limiti dell'esperienza e, dall'altro lato, sviluppa intuizioni interne che non possono mai essere espresse adeguatamente da alcun concetto. In questa prospettiva la forza peculiare dell'immaginazione è veramente creativa, perché è in grado di mettere in moto «la facoltà delle idee intellettuali (la ragione)» consentendole di pensare «più di quanto in essa possa essere appreso e reso distinto». Fornisce, insomma, «l'occasione di pensare molto di più di quanto si possa mai comprendere entro un concetto determinato» (B, 194)[18]. «In una parola - scrive ancora Kant -: l'idea estetica è una rappresentazione della forza di immaginazione associata a un concetto dato, la quale è collegata con una tale molteplicità di rappresentazioni parziali nel loro libero uso, che non può venir trovata per quella idea alcuna espressione designante un concetto determinato, una rappresentazione che così permette di pensare, in aggiunta a un concetto, molto di indicibile, il cui sentimento vivifica le facoltà conoscitive e con il linguaggio, come semplice lettera, collega lo spirito» (B, 197)[19]. Il genio si qualifica, pertanto, per la sua capacità «di rinvenire idee per un concetto dato e d'altra parte di ottenere per queste idee l' e s p r e s s i o n e grazie alla quale la disposizione soggettiva dell'animo così suscitata, in quanto accompagna un concetto, possa essere comunicata ad altri» (B, 198)[20]. Il genio è quindi «l'originalità esemplare del dono naturale di un soggetto nel l i b e r o uso delle sue facoltà conoscitive» (B, 200)[21]. Se dunque nel giudizio riflettente per Kant l'immaginazione supra il concetto del *Verstand* appoggiandosi proprio alla *Vernunft*, tuttavia queste

17 Cfr. Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Massimo Marassi, Bompiani, Milano 2004, p. 321.
18 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, *trad. it. cit.*, p. 323.
19 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, *trad. it. cit.*, p. 327.
20 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, *trad. it. cit.*, p. 327 (spaziato nel testo).
21 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, *trad. it. cit.*, p. 329.

Idee della ragione, prive di un concetto oggettivo, ottengono poi una loro particolare *Darstellung* proprio grazie all'immaginazione.

Di fronte a questo esito così commenta Ricœur: «il prezzo da pagare è quello di una completa soggettivizzazione della problematica. Da un lato, l'estetica si trova diametralmente opposta alla conoscenza oggettiva, in virtù del suo riferimento al piacere e al dispiacere: nessuna funzione cognitiva, nessuna dimensione mondana o cosmica. Il bello è senza oggetto nella misura in cui è senza concetto. D'altra parte, il piacere e il dispiacere non sono, come in Aristotele, il piacere di "apprendere il genere", ma piacere provato nel gioco interno delle facoltà, come in una danza che non va da nessuna parte. Infine, il giudizio nel quale il predicato estetico è aggiunto alla rappresentazione dell'oggetto è esso stesso un atto sintetico che attesta il dominio del soggetto sull'oggetto bello». Tuttavia, se effettivamente l'estetica del genio non fa che radicalizzare questa soggettivizzazione (che non a caso esploderà proprio nella riflessione del romanticismo tedesco), è anche vero che il genio si caratterizza anche per la sua capacità di saper poi individuare l'*espressione* delle idee cui attinge la forza dell'imaginazione, rendendo «universalmente *comunicabile* ciò che c'è d'indicibile nello stato d'animo suscitato da una certa rappresentazione, sia che si tratti di espressione del linguaggio, della pittura o della plastica […]» (B, 198)[22].

3. *Il problema dell'mmagine tra linguaggio, significato e metafora: il contributo di Husserl, Bachelard e Ricœur*

Se tuttavia l'opera dell'immaginazione viene posta in relazione, sia pur all'interno delle modalità espressive del genio, con il piano della *comunicazione*, si può allora meglio intendere la specificità teoretica della svolta kantiana. Il radicare infatti il ruolo dell'immaginazione entro la sintesi conoscitiva ci permette di meglio intendere come la svolta "copernicana" kantiana consista proprio nel saper mettere in piena evidenza il *piano concettuale* specifico del sapere umano. Per il Kant della prima edizione della prima *Critica*, la scoperta di questo piano concettuale e il parallelo rifiuto di ricondurlo, *senza residui,* al piano della mera sperimentazione scientifica o anche a quello del livello empirico (come avviene, invece, entro la pur composita ed assai articolata tradizione dell'empirismo antico, medievale, moderno e anche contemporaneo), costituisce, infatti, un punto irrinunciabile che apre la riflessione ad un nuovo e cruciale problema: quello di poter considerare il rapporto costitutivo che l'immaginazione arreca, entro il processo conoscitivo, all'istituzione del sapere umano. In chiave moderna e contemporanea questo problema implica la discussione del rapporto specifico che si può allora istituire tra l'immaginazione e il piano del discorso, del linguaggio, della comunicazione. Se infatti nella riflessione di un autore di riferimento come Gottlob Frege la classica e fondamentale distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung* viene giocata relegando senz'altro il ruolo della *Vorstellung* al mero

22 Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, *trad. it. cit.*, p. 327, il corsivo è mio.

piano della psicologia, sganciando, appunto, il livello del *Sinn* dal piano dell'immaginazione, al contrario Kant sembra indicarci un'altra via: quella che deve essere in grado di riconsiderare il preciso ruolo e la funzione euristica svolta dall'immaginazione entro lo stesso piano concettuale del sapere. Tra dominio del senso e dominio della rappresentazione non esisterebbe, insomma, quella netta linea di separazione immaginata (!) da Frege, cui pure va riconosciuto il merito fondamentale di aver saputo cogliere - contro ogni riduzionismo dogmatico - il piano di autonomia relativa del *Sinn*. Ma il *Sinn* freghiano rischia poi di essere depauperato proprio del ruolo e della funzione che la coscienza intenzionale del senso svolge *entro* il processo conoscitivo. Certamente si può ben comprendere come la battaglia di Frege fosse giustamente rivolta contro ogni forma di indebito soggettivismo. Tuttavia, questo pur giusto e condivisibile obiettivo polemico, rischia poi di far perdere di vista la complessità intrinseca dei rapporti che sempre si instaurano, entro lo stesso processo conoscitivo, tra senso e rappresentazione.

A questa peculiare direzione problematica hanno invece rivolto la loro attenzione altri autori della contemporaneità, in particolare Edmund Husserl e Gaston Bachelard (e, con loro, naturalmente, anche Ricœur). In questa prospettiva allora non è tanto decisivo l'Husserl delle *Ideen su einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* che nel § 70 sottolinea come «nella fenomenologia, come in tutte le scienze eidetiche, le ripresentazionie, più precisamente, le l i b e r e f a n t a s i e p e r v e n g o n o a d u n a p o s i z i o n e p r i v i l e g i a t a r i s p e t t o a l l e p e r c e z i o n i», giungendo a scrivere, paradossalmente, che «la "f i n z i o n e" è l ' e l e m e n t o v i t a l e d e l l a f e n o m e n o l o g i a, c o m e d i t u t t e l e s c i e n z e e i d e t i c h e, che la finzione è la sorgente da cui la conoscenza delle "verità eterne" trae il suo nutrimento»[23]. Per questo Husserl l'immaginazione non si situa più soltanto tra i modi della datità, ma finisce addirittura per rappresentare «l'anima del suo gesto filosofico. Non più la filosofia dell'immaginazione - ma l'immaginazione come filosofia»[24]. Semmai, perlomeno dal nostro punto di vista epistemologico-ermeneutico, l'Husserl più rilevante è, invece, l'Husserl delle *Logische Untersuchungen*, quello che da un lato polemizza, in profonda sintonia con Frege, contro ogni indebita contaminazione dell'immaginazione entro la logica del significato, ma che, d'altro canto, sottolinea anche il pieno diritto dell'immagine quale modalità di una possibile apprensione del quasi-reale o anche dell'irreale. Se il § 17 della prima *Ricerca* traccia una netta linea di demarcazione tra il significato delle espressioni linguistiche e le «rappresentazioni fantastiche che si trovano in rapporto più o meno stretto con i loro significati»[25], tuttavia proprio questa netta separazione consente anche ad Husserl, nella seconda *Ricerca*, di cogliere come la l'*Aufklärung* della

23 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* a cura di Enrico Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 14 e p. 151, in entrambi casi lo spaziato è nel testo.

24 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 54.

25 E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura i Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 1982, 2 voll., vol. I, p. 330.

chiarificazione logica - che si oppone decisamente all'*Erklärung*, ovvero alla spiegazione genetica - faccia poi tuttavia appello, e in molti modi, proprio all'immaginazione. Scrive Husserl: «il medesimo decorso di contenuti della sensazione e della fantasia si trova alla base della stessa "apprensione" o "interpretazione" (*Deutung*), nella quale si costituisce per noi il fenomeno dell'*oggetto* con le *determinazioni* presentate da quei contenuti»[26]. L'*Auffassung*, ovvero l'appercezione, dei significati risulta così affine all'*Affassung* intuitiva, proprio perché quest'ultima presenta anch'essa un momento di *Deutung* che implica sempre una dimensione significante. Del resto già nella prima *Ricerca* si era anche sottolineato come rappresentazione e significato risultassero necessariamente intrecciati in tutti i casi di significazioni occasionali e fluttuanti[27]. Ma, ancor più in generale, per la fenomenologia di Husserl ogni specifica "apprensione" può sempre essere interpretata sia come punto di riferimento per un'apprensione universale, sia anche come rappresentazione di una singola realtà. Con il che è indubbio allora che per Husserl esiste un'unità fenomenale tra la visione universale e quella singolare. Certamente, osserva Ricœur, «la non derivazione dell'una dall'altra, in un senso psicologico, non impedisce una derivazione di altro ordine, quello della "fondazione". […] Tra specie logica e individuo non vi è soltanto discontinuità di visione evidente, ma tutto un ventaglio di transizioni, dalla semplice illustrazione fino al rapporto di fondazione». Esattamente all'interno di questo secondo ruolo «l'immagine, in quanto presenza neutralizzanta, è parte avvincente nel lavoro del senso»[28].

Anche la riflessione di Bachelard aiuta a meglio intendere il fecondo e ricco intreccio problematico che sempre si instaura tra il significato e l'immaginazione. Bachelard ha infatti insistito sul carattere distinto e, al tempo stesso, complementare che l'immaginazione - o, meglio, l'immaginario, *à la* Bachelard - assume rispetto al *logos* concettuale del discorso razionale, tipico e specifico della conoscenza scientifica. Riflettendo, retrospettivamente, sull'articolata enciclopedia delle immagini cosmologiche delineate nei suoi precedenti libri consacrati ai quattro elementi (fuoco, acqua, aria e terra), il Bachelard più anziano ha così confessato di nutrire anche l'impressione di «saper meglio esprimere la risonanza delle immagini parlate nelle profondità dell'anima che parla, meglio descrivere il legame delle immagini nuove e di quelle profondamente radicate nella psiche umana. Saprei forse cogliere gli istanti in cui la parola, oggi come sempre, crea l'umano»[29]. In questa prospettiva l'ultimo Bachelard pensava di poter «sviluppare una dottrina della spontaneità, perché dove la spontaneità pura può essere più aerea e ariosa che nel linguaggio? La poesia è il linguaggio libero rispetto a se stesso. Potrei commentare senza fine, da filosofo, i vantaggio psichici, talora del tutto personali, tratti da un linguag-

26 E. Husserl, *Ricerche logiche, op. cit.*, vol. I, p. 380, corsivi nel testo.
27 Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche, trad. it. cit.*, pp. 348-59.
28 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 52.
29 Gaston Bachelard, *Fragment d'une Poétique du Feu,* ed. par Susanne Bachelard, Puf, Paris 1988, trad. it. di Anna Chiara Peduzzi e Mariella Citterio, *Poetica del fuoco. Frammenti di un lavoro incompiuto,* Red edizioni, Como 1990, p. 33, mentre la cit. che segue è tratta dalle pp. 33-34.

gio ricco di immagini. Potrei tentare di risalire, se possibile, all'origine del piacere di parlare. Questo piacere, di fronte alla nuova immagine che ci offre il poeta, è semplice ma, proprio per la sua semplicità, può essere puro, un piacere immediato di chi parla, improvvisamente liberato dalle responsabilità del significato. Sì, senza l'assillo dei significati, di ogni significato, finanche passionale, io potevo creare in me un'imitazione della spontaneità mentre vivevo le immagini». Bachelard studia, dunque, «l'immaginazione che agisce sul linguaggio, incessantemente attiva nel bisogno di esprimersi in altro modo», pur ben sapendo, come ha illustrato in tutta la sua opera epistemologica, che «le *idee* non si *immaginano*, anzi, quando si opera nel campo delle idee, occorre eliminare le immagini»[30]. Al punto che quando «lo psicologo parla dell'"immaginazione" di un matematico, è costretto ad ammettere di non possedere i termini adeguati per definire i valori di concatenazione e quelli di invenzione propri della coscienza razionale». In questa prospettiva il piano della creatività poetica offre allora a Bachelard un accesso privilegiato per meglio intendere la natura dell'immagine, proprio perché «l'immagine poetica è davvero un istante della parola», al punto che per «provare tutte le sorprese del linguaggio poetico, bisogna abbandonarsi alla coscienza caleidoscopica», giacché «i fenomeni dell'immaginazione […] nascono dal linguaggio, per mezzo del linguaggio, come lieve e sapiente incremento dei mezzi espressivi»[31]. Con il che si è però così ricondotti, nuovamente, a quell'intreccio problematico, paradossalmente alimentato proprio dalla separazione tra idee ed immaginazione, che si instaura tra immagine e significati, proprio perché l'immagine nella sua tensione con la dimensione linguistica e quella del piano (separato!) delle idee si può anche configurare come una nuova conquista positiva del linguaggio stesso, nonché come un accesso ad una nuova ontologia regionale. Non per nulla uno scienziato come Einstein, di fronte alla domanda, incalzante, di chiarire che cosa fosse per lui - sommo «operatore di razionalità», per dirla con il lessico bachelardiano - la scienza stessa, non trovò di meglio che tracciare un disegno, ovvero un'immagine grafica in grado di dar conto di tutte le differenti - e contrastanti! - polarità che, a suo avviso, sempre entravano in gioco nella dinamica conoscitiva posta in essere dalla scienza[32]. Né allora può stupire come in questo disegno einsteiniano finisca poi per avere un suo spazio preciso e strategico proprio il momento dell'immaginazione la quale, fluttuando sul piano del *Lebenswelt*, sul piano del vissuto che accomuna tutti gli uomini entro l'esperienza del senso comune, apre tuttavia allo slancio di un ramo di parabola che può sfociare in un'idea nuova e feconda. In questo caso

30 G. Bachelard, *Poetica del fuoco*, *op. cit.*, pp. 35-36, corsivi nel testo, mentre la cit. che segue è tratta da p. 35.

31 G. Bachelard, *Poetica del fuoco*, *op. cit.*, p. 36.

32 Einstein ha tracciato questo famoso disegno in una sua lettera del 7 maggio 1952 indirizzata a Maurice Solovine. Per un commento analitico di questo disegno, svolto nel contesto di una valutazione complessiva della riflessione epistemologica einsteiniana, sia comunque lecito rinviare al mio studio *Einstein epistemologo* ospitato nel fascicolo monografico *Albert Einstein filosofo e metodologo*, a cura di Vincenzo Fano, Fabio Minazzi e Isabella Tassani, «Il Protagora», anno XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9, pp. 115-151.

l'immaginazione nella sua componente specificatamente creativa e anche fantastica e fantasiosa, finisce così per essere apprezzata entro lo stesso procedere scientifico, come una componente irrinunciabile mediante la quale possono essere forgiati i nuclei concettuali delle nuove teorie. Proprio grazie all'immaginazione - che si colloca così, forse, in una paradossale dimensione di irrealtà surreale - si può tuttavia attingere ad una più profonda e critica percezione conoscitiva del mondo reale, istituendo, appunto, nuove regioni ontologiche, grazie alle quali il nostro patrimonio conoscitivo si approfondisce, si dilata e si articola in forme inedite ed imprevedibili. Anzi, è proprio questo spazio delicato dell'immaginazione che costituisce il nucleo più dinamico della crescita scientifica. Se infatti l'idea scientifica possiede sempre, ancora *à la* Bachelard, «un lungo passato di errori», l'immaginazione, che pure, di primo acchito, sembra derogare, per sua intrinseca natura, a qualunque preparazione, tuttavia si configura proprio come quell'elemento in grado di metter in moto un sapere auto-correttivo che trova nella criticità immanente la sua *pars denstruens,* mentre ha proprio nell'immaginazione l'avvio della sua *pars construens* per delineare, infine, una nuova immagine conoscitiva del mondo.

In questa chiave, allora, se tra senso e rappresentazione esiste una frattura, poiché il *Sinn* si colloca in una dimensione logica, mentre l'immagine fa riferimento ad una dimensione psicologica, tuttavia occorre anche riconoscere che tra queste due dimensioni esiste anche un intreccio problematico che il libero gioco del linguaggio - come quello delle immagini - ci permette di percepire. Ma questo spazio, suggerisce Ricœur, è proprio lo spazio entro il quale si colloca il funzionamento semantico della metafora che sembra quindi aprire lo spiraglio per una «reinterpretazione congiunta del senso e dell'immagine in cui l'immagine non si limita ad accompagnare, a illustrare il senso, come nella prima e nella seconda delle *Ricerche logiche* di Husserl, ma costituisce il corpo, il contorno, la figura del senso; e in cui, d'altra parte, l'immagine riceve uno statuto propriamente semantico, lasciando l'orbita dell'impressione per passare in quella del linguaggio»[33]. Ma, indipendentemente da come si voglia interpretare il rapporto tra l'Husserl delle prime due *Ricerche* e quello del primo libro delle *Ideen*, tuttavia è indubbio che la metafora e il gioco della somiglianza si instaurano sempre entro la libertà specifica - l'ontologia regionale specifica - dello stesso linguaggio (linguaggio che, a sua volta, sarà poi comunque istituito, naturalmente, da ciascuna specifica regione ontologica). L'immagine può così essere concepita, *à la* Bachelard, come un concetto colto nella sua stessa genesi, proprio perché, come ancora rileva conclusivamente Ricœur, «vedere il limite è vedere lo stesso a dispetto del differente. L'immaginazione è questo stadio dove la parentela generica non è ancora passata alla pace del concetto, ma rimane nel conflitto della prossimità e della distanza. […] L'immagine dunque non neutralizza la posizione di realtà che per liberare una potenza ontologica, un potere di dire l'essere, che per la precisione non opera che sotto la condizione di sospensione operata dall'immaginario»[34].

33 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 57.
34 P. Ricœur, *Cinque lezioni*, *op. cit.,* p. 59 e p. 61.

Paul Ricœur

La mémoire, l'histoire, l'oubli

Éditions du Seuil

NOTE E DISCUSSIONI

Antonia Pozzi nel 1937

FULVIO PAPI

Antonia Pozzi e Paolo Treves: una preziosa amicizia

Il testamento di Antonia Pozzi, la nostra amata poetessa, suicida ai primi del dicembre 1938, non lo possediamo nell'originale che è stato distrutto in circostanze ancora poco chiare ma certamente molto ambigue. È stato il padre stesso che, probabilmente, con qualche opinabile dimenticanza o ambiguità, lo ha ricostruito a memoria. In questo testo si può leggere questa proposizione che è certamente originale poiché l'avv. Pozzi, politicamente fascista, non avrebbe avuto alcun interesse a rendere pubblica, se non fosse stato per una questione di fedeltà: «Fa parte di questa disperazione mortale anche la crudele oppressione che si esercita sulle nostre giovinezze sfiorite». «Nostre giovinezze» è certamente un riferimento a discorsi che si potevano tenere nel gruppo ristretto di allievi di Banfi, specie in coloro più apertamente antifascisti ed estremamente prossimi ad Antonia come Dino Formaggio. È un clima di cui si ritrova una traccia importante nella poesia che Vittorio Sereni dedica all'amico carissimo Giansiro Ferrata, in partenza per l'Algeria nel 1958. Nella poesia Vittorio racconta lacerti della sua esperienza di ufficiale prigioniero in Algeria, il viaggio in Marocco, infine il ritorno a Milano dove «la nuova/ gioventù s'industria a rianimare il bello». Verso dove «la nuova gioventù» porta con sé l'immagine memoriale di una giovinezza perduta tra la dittatura e la guerra. Ma a Giansiro Ferrata la poesia dà la voce della protesta: «Siamo noi, vuoi capirlo, la nuova/ gioventù – quasi mi grida in faccia – un credito/ sull'anagrafe di almeno dieci anni». L'amico vuole ricominciare, ma nel ricordare di Sereni vi è certamente un destino che circondava la solitudine collettiva delle amicizie, in un orizzonte sociale che favoriva questa condizione della vita. Del resto ho sentito ripetere questo "sentimento del tempo" da Giosue Bonfanti allora molto vicino a Sereni e al gruppo banfiano, e anche da Raffaellino De Grada, ma con una consapevolezza politica più compiuta rispetto ai coetanei. L'aggettivo «sfiorita» mi pare invece un tratto del lessico autobiografico di Antonia. «Crudele oppressione» è di sicuro un riferimento al regime fascista del quale mai Antonia lasciò testimonianza scritta al di là dell'ultimo messaggio della sua vita.

Un poco più lontana degli amici dell'Università, ma molto prossima nel colore del calore dell'amicizia, era la figura di Paolo Treves, avanti di qual-

che anno, figlio del deputato socialista Claudio, direttore dell'«Avanti!», amico fraterno di Filippo Turati e di Anna Kuliscioff, emigrato in Francia quando il fascismo distrusse la fragilissima democrazia italiana.

Antonia frequentava Paolo come amico sin dal 1928, quando liceale sedicenne insegue la sua storia amorosa con il professore Cervi, una vicenda emotivamente struggente, ma non decisiva della sua vita. Credo che il sentimento di una oppressione politica sia molto più tardo. Antonia lo percepì in se stessa sostanzialmente nell'ultimo anno della sua vita come apprendimento intellettuale e sentimentale che derivava dalla relazione affettuosa intessuta con Dino Formaggio, prossimo alla laurea in estetica con Banfi. Il ventitreenne Formaggio aveva una storia personale del tutto diversa da quella degli altri amici e amiche di Antonia. Una giovinezza trascorsa in una casa popolare, una "casa di ringhiera" dove tra gli operai che la abitavano tornava a quella con parole semplici e forti, l'aura politica del socialismo, e dove talora faceva visita la polizia politica. Una pedagogia che in un giovane come Dino Formaggio diviene anche una nota del proprio stile di esistenza e un ricordo incancellabile nel pensiero, anche se non diveniva dottrina compiuta. Dicevo che proprio in quest'ultimo anno vi è una trasformazione sentimentale e intellettuale di Antonia, come se dopo una lunga fatica dell'esistenza, stesse trovando lentamente un suo equilibrio che dal suo spazio interiore suggeriva anche un giudizio sulla situazione sociale, e sul modo sociale della propria vita.

Nelle lettere che noi abbiamo dalla scuola tedesca di Gründen nel 1936 e nell'anno seguente da Berlino non traspare alcuna considerazione sulla situazione politica in Germania o in Italia se non accenni, nel primo caso, piuttosto conformistici nei riguardi del regime italiano e, nel secondo caso, ammirati per l'organizzazione e l'efficienza urbanistica tedesca. Va detto anche che si tratta di lettere ai genitori che non erano mai stati confidenti del suo essere segreto, e che ora non erano certo i destinatari adatti per discorsi diversi da quelli che Antonia tracciava immaginando le loro aspettative. Questa euforia di superficie scompare del tutto in una lettera alla nonna del 29 gennaio del 1938, dove si legge: «Amiamo perdutamente soltanto ciò che non avremo mai, la miseria, i lunghi mantelli tra le ciminiere di fabbriche lontane».

È un paesaggio nuovo e doloroso per Antonia che avrebbe trovato anche un lessico rinnovato nel suo stesso repertorio poetico, dove l'"io" lirico, così presente nei suoi versi, viene collocato in uno spazio a margine, dove diviene un osservatore coinvolto da un flusso emotivo ricco di una nuova virtù simpatetica. Antonia stava mutando le tracce del suo destino, ascoltando anche da Dino, socialista nell'animo, parole che non appartenevano al suo percorso nel mondo. Sarà questa una storia breve, matura e tragica.

Probabilmente in questo rinnovamento morale e sentimentale, poteva assumere un significato più impegnativo la sua stessa amicizia con Paolo Treves e la sua stessa storia familiare ebraica segnata da una cultura storica e politica socialista e dall'esilio del padre Claudio, che morirà nell'esilio parigino nel 1933. Non abbiamo che pochi documenti per ricostruire questa amicizia che per Antonia era certamente un privilegio della propria vita. Paolo Treves era uno studioso della politica dell'età barocca destinato alla

libera docenza e alla carriera universitaria se la legge razziale fascista non gli avessero esclusa questa possibilità. Andò in cattedra più tardi dopo il suo ritorno in Italia dal lungo esilio, quando era già stato eletto deputato nel partito socialdemocratico.

Allora Paolo Treves, nei primissimi anni Trenta, mandava da Milano notizie e commenti politici per il foglio «La libertà», che il padre dirigeva a Parigi. Come altri, sospettati di antifascismo, era sottoposto alla sorveglianza della polizia politica. Nel 1931, quando Milano ebbe una sensibile ondata ostile al governo per l'emozionante ritorno in città del maestro Toscanini, fu fermato come sospetto. Nel 1932 finì in carcere per qualche giorno per una vicenda culturale torinese a lui estranea, per quanto ne sappiamo. Non appare da nessuna parte la testimonianza che Paolo avesse fatto ad Antonia, che, nonostante la ricchezza d'animo di una ragazza così giovane, appariva pur sempre come figlia di un gerarca fascista, qualche confidenza su questa ed altre vicende politiche. L'idea che se ne può avere era di un'amicizia "spirituale", tra giovani che avevano le loro riflessioni personali, le conoscenze di cultura, le loro emozioni sincere come materia di reciproco riconoscimento. Un orizzonte che, tuttavia, non esclude affatto, anzi, che Paolo, magari nel momento in cui percepiva una più aperta disponibilità di Antonia, le abbia narrato qualcosa intorno alla storia della sua famiglia ebrea, socialista e amica di Filippo Turati e Anna Kuliscioff. Non erano certo le sole confidenze che Antonia aveva l'abitudine di mantenere nascoste alla famiglia.

Ma, nello stesso tempo, era certo che, a un livello sociale e culturale, al quale certamente partecipava l'avv. Pozzi, queste notizie intorno a Treves erano del tutto cose note. Anzi è molto probabile che il padre di Antonia, dopo l'intensificazione sui giornali della propaganda antiebraica, abbia consigliato fermamente (l'avv. Pozzi non era un uomo spregevole – come per es. dimostra lo scambio di lettere con Sereni – ma certamente molto autoritario) di non frequentare i Treves. Antonia obbedì, secondo un'abitudine coatta all'obbedienza (che era poi l'altra faccia del segreto), che poi le costò un dolorosissimo pentimento.

A questo punto bisogna leggere qualcosa dal diario di Antonia del 5 febbraio 1935: «Quella sera, dopo le parole di Paci e Sereni "Scrivi il meno possibile", andare andare senza dirigere le ginocchia, ritrovare per istinto una strada abbandonata da tempo, salire dalla signora Olga [moglie di Claudio Treves e madre di Paolo] – ma con la coscienza di recitare anche in quel momento, davanti a me, la parte del figlio prodigo – credere che sia lecito rovesciare così sugli altri la nostra sofferenza, entrare in una casa da cui ci si è staccati per colpa nostra e prendersi i ringraziamenti e la spontanea felicità che gli altri – più buoni di te – ti dimostrano perché ritorni. Mortificazioni da chiedere, e l'acqua che hai intorbidata – tu, con i tuoi schemi morali appesi a una parete, e il tuo corpo in giro, con gli occhi aperti, a concedersi tutte le viltà, finché alla tua debolezza voluta non risponde la turpitudine». Penso che quel ritorno abbia potuto favorire una più aperta confidenza di Paolo con Antonia, nel desiderio di mostrare alla più giovane amica aspetti a lei meno noti della sua verità.

Nell'ottobre del 1938 Antonia alla stazione delle "corriere" in piazza XXIV maggio, in partenza per Bereguardo per raggiungere la nonna, apre

una lettera di Paolo da Londra dove era emigrato con il fratello e la madre Olga. Su questa partenza possiamo leggere alcune righe tratte dal manoscritto autobiografico della moglie (sposata nell'esilio) di Paolo Treves: «Vale la pena di aggiungere che la partenza dall'Italia dei Treves durante la crisi di Monaco non era dettata solo dalla minaccia della guerra, né dal fatto che erano state diramate le leggi razziali e che Piero [il fratello di Paolo, *ndr*] aveva vinto una borsa di studio al Saint Johns College di Cambridge, ma anche di una ennesima "frittata" evitata da strettissima misura. Gli antifascisti chiamavano frittata gli arresti e in quell'occasione Paolo era stato chiamato ancora una volta in questura e il commissario gli aveva detto: potrei arrestarla subito, ma non mi interessa metterla in prigione per qualche mese; se l'arresto voglio essere sicuro di mandarla al confino per 20 anni. E per questo non aveva gli elementi, solo perché una coraggiosa donna, Anita Lanati, vedova con un figlio abbastanza piccolo, aveva preferito andare in prigione per non dire che una certa carta che la polizia aveva trovato in casa sua le era stata data da Paolo».

Purtroppo della lettera di Treves ad Antonia non esiste più traccia ma sono certo che Paolo, nell'annunciare alla cara amica l'esilio, sarà stato, per così dire, su argomenti generali e certamente non avrà raccontato del rischio della famosa "frittata". Il loro ultimo incontro risaliva al mese precedente e anche in quella occasione Paolo non diede certamente ad Antonia notizie circostanziate sulla sua situazione, tant'è che la lettera con l'annuncio dell'"addio" a Milano per la ragazza (come dice nella lettera a Paolo del 23 ottobre '38) «è stato una specie di fulmine». Certamente Antonia non sapeva nulla della situazione di pericolo in cui concretamente si trovava Paolo, ma, del resto, come la maggior parte degli italiani, anche a livello universitario, non immaginava, nell'autunno del '38, quale tragico calvario, con le leggi anti-ebraiche, si apriva per gli ebrei.

Abbiamo due lettere di Antonia a Paolo, una – già citata – del 23 di ottobre, l'altra del 3 novembre. Il livello di confidenza personale che ormai Antonia aveva con i Treves, e in particolare con Paolo, si vede dalla scoperta semplicità con cui narra il suo mondo affettivo, le sue disposizioni d'animo, le sue speranze e i suoi progetti per il futuro. Antonia vuole essere riconosciuta dall'amico ormai lontano, per quello che in quel momento si sente di essere, anche certamente in una prospettiva molto più sicura e quindi differente da quella in cui l'antico amico poteva averla collocata dopo dieci anni di confidenza affettuosa. Dopo le ultime notizie di Antonia, Paolo avrebbe potuto immaginare una storia giovanile a lieto fine. Non abbiamo invece alcuna notizia su come Paolo Treves, dopo il suo rientro in Italia nel 1944 e il suo impegno nella vita politica, abbia avuto notizia della tragica fine della sua amica della prima giovinezza.

Nella lettera di Antonia del 23 ottobre si legge: «siamo andate [lei e l'amica Lucia, *ndr*] al cimitero a salutare per voi la povera signora Anna». Si tratta di Anna Kuliscioff, compagna di Turati, morta nel 1925. Il dolore per l'amicizia lontana e certamente anche una ribellione alle norme politiche che l'avevano provocata – questo Antonia era del tutto in grado di saperlo –, lo smarrimento di fronte a una realtà crudele e imprevista, nell'animo gentile di Antonia suggeriscono una pietosa solidarietà e una simbolica partecipa-

zione "politica". Nella lettera del 5 di novembre Antonia ricorda a Paolo, ormai lontano e con i problemi relativi alla sua posizione di fuoriuscito, che in occasione del giorno dei morti, è tornata al cimitero con un mazzo di garofani bianchi, e ne ha lasciati uno per uno «ai miei e ai vostri morti». Certamente la tomba di Anna Kuliscioff avrà avuto il suo garofano bianco. La lettera di Antonia è certamente in risposta a uno scritto che Paolo le aveva inviato da Londra. In risposta alla lettera del 23 ottobre Antonia scrive: «Tutto quello che mi scrivi è immensamente penoso, mi faccio una quantità di domande alle quali purtroppo non so rispondere». La lettera di Treves apriva molto probabilmente scenari politici che per Paolo erano l'oggetto di una riflessione che veniva più da lontano rispetto ai giorni londinesi, ma per Antonia erano di dimensioni estranee alla sua esperienza, eppure questioni "preziose", che meritavano risposte importanti che non solo lei, ma, in genere, una gioventù oppressa dalla cultura politica autarchica del regime non era in grado di dare. Purtroppo non esiste più la lettera di Paolo, ma non è improprio cercare di immaginare quello che un intellettuale antifascista poteva dire sulla situazione europea dopo l'incontro internazionale di Monaco che aveva mostrato l'incomprensione di francesi e inglesi di fronte all'atteggiamento di Hitler che guadagnava solo tempo per meglio preparare la sua opera di espansione del *Reich*. E in Italia Mussolini veniva glorificato come il "mediatore e il salvatore della pace. Probabilmente Paolo evocava il possibile fantasma della guerra attraverso interrogativi sul futuro prossimo.

Antonia poteva naturalmente essere turbata da una voce che vanificava tutta la propaganda fascista sulla guerra evitata, poteva sentirsi ingannata per gli anni della sua giovinezza, poteva sentirsi contemporaneamente implicata moralmente e del tutto indifesa.

Come dicevo, il suo sempre difficile, e infine tragico, apprendistato all'esistenza, non aveva mai compreso la possibilità di costruire se stessa come partecipe, con l'emozione e il pensiero a una "grande storia". Lo stordimento della propaganda era totale per tutti coloro che non avessero un passato politico capace di memoria e di giudizio. Varrebbe la pena di ricordare che proprio in quegli anni Banfi prendeva personali e molto importanti appunti sulla situazione internazionale che però restavano rigorosamente privati. E cos'altro che smarrimento e pena poteva pensare fossero i sentimenti di una ragazza-poeta che aveva sempre costruito la sua esistenza in modo da smarrirsi per troppo desiderio di donazione e di amore?

Quanto ai fiori e alla tomba di Anna Kuliscioff (ricavo da un interrogatorio della polizia di Treves nel 1932), Paolo li portava una volta alla settimana ed era di certo un mazzo di garofani rossi. Era un gesto che rinnovava un'origine e una memoria che non mancava di preoccupare la polizia politica fascista, e non a torto perché, nel tratto pietoso, vi era anche un senso politico.

Antonia Pozzi ad Abbazia nel 1937

EUGENIO BORGNA[1]

La nostalgia della morte in Antonia Pozzi

La fragilità e la smarrita stanchezza di vivere, il dolore e la nostalgia della morte, sono state premessa alla poesia di Antonia Pozzi, e alla scelta di morire a ventisei anni nel 1938. Sono poesie che ci consentono di cogliere i diversi modi di rivivere, e di esprimere, gli indicibili turbamenti dell'anima che attraversano l'adolescenza e la giovinezza, e che il linguaggio della poesia fa conoscere nella loro palpitante verità psicologica e umana. Sono poesie che ci immergono negli abissi di conflitti interiori adolescenziali, e che ci avvicinano ogni volta di più agli enigmi straziati del dolore dell'anima che non è se non malinconia, e perduta e inanimata solitudine. Sono poesie che ci dicono qualcosa in ordine al destino di morte che ha accompagnato la vita di Antonia Pozzi a partire dalla adolescenza. Sono poesie nelle quali vorrei fare riemergere la condizione di tristezza, di malinconia, non sovrapponibile nondimeno a quella, ad esempio, di Paul Celan e di Sylvia Plath.

Le prime poesie

Dal cuore dell'adolescenza, a diciotto anni, è scaturita una bellissima poesia (*Largo*) nella quale una esperienza di desolazione e di vuoto interiore si nutre di una estenuata stanchezza e di una stremata nostalgia della morte; e in essa ci sono versi che quasi anticipano ulteriori e disperate scansioni esistenziali. Non questa poesia vorrei citare ma *Novembre* nella quale, scritta alla stessa età, la nostalgia della morte si fa ancora più acuta: testimoniando di una dolorosa lacerazione emozionale. La poesia è questa:

> "E poi – se accadrà ch'io me ne vada - / resterà qualchecosa / di me / nel mio mondo - / resterà un'esile scia di silenzio / in mezzo alle voci - / un tenue fiato di bianco / in cuore
> all'azzurro - / / Ed una sera di novembre / una bambina gracile / all'angolo d'una strada / venderà tanti crisantemi / e ci saranno le stelle / gelide verdi re-

1 Ospedale Maggiore della Carità di Novara.

mote - / Qualcuno piangerà / chissà dove – chissà dove - / Qualcuno cercherà i crisantemi / per me / nel mondo / quando accadrà che senza ritorno / io me ne debba andare".

Non lasciamoci ingannare dalle apparenti incrinature decadenti della poesia: in essa risplendono immagini luminose, e il destino di morte di Antonia Pozzi sembra segnato da una irrevocabile determinazione che, otto anni dopo, la porterà al suicidio. Non c'è bisogno di dire ancora una volta come ogni suicidio abbia in sé zolle insondabili di mistero, e questo in particolare quando il suicidio avvenga in adolescenza: l'età leopardianamente più bella della vita. La morte, così a lungo coltivata nel cuore di Antonia Pozzi, si è rispecchiata non solo nel diario ma anche nelle poesie: specchio dell'anima ferita che bruciava in lei.

A diciannove anni, l'attesa della morte si annuncia in un'altra splendida poesia, che ha immagini misteriose e arcane, temerarie e sfiorate dall'indicibile, *La porta che si chiude,* nella quale dilaga una angoscia divorante che lascia presagire non lontane decisioni estreme. La pace ritrovata, della quale parla la poesia, non può se non essere quella del silenzio e della morte: metafore, ed emblemi, di una interiorità lacerata e spezzata sulla quale non plana più la speranza. A vent'anni, i venti gelidi della morte sognata e desiderata sembrano spegnersi ma poi rinascono nel silenzio e nel dolore: come in questa breve poesia (*Grido*): "Non avere un Dio / non avere una tomba / non avere nulla di fermo / ma solo cose vive che sfuggono - / essere senza ieri / essere senza domani / ed accecarsi nel nulla - / - aiuto - / per la miseria / che non ha fine –".

Le ultime poesie

L'ombra di una radente tristezza, che sconfina nel desiderio e nella attesa della morte, si è così rispecchiata nelle poesie che sono state scritte prima del 1933, l'anno in cui il padre imponeva ad Antonia Pozzi di interrompere la relazione con Antonio Maria Cervi, il suo professore di latino e greco al liceo, ma quale è stata la *climax* tematica delle poesie dei suoi ultimi cinque anni di vita? In essi non veniva mai meno la condizione emozionale di tristezza, e di dolore dell'anima, alla quale si aggiungeva quella di una rassegnazione sconsolata e perduta: non più nutrita di speranze e nemmeno di illusioni. Ne è un esempio *Lieve offerta*: una poesia scritta a ventidue anni: "Vorrei che la tua anima ti fosse / leggera / come le estreme foglie / dei pioppi, che s'accendono di sole / in cima ai tronchi fasciati / di nebbia - / / Vorrei condurti con le mie parole / per un deserto viale, segnato / d'esili ombre - / fino a una valle d'erboso silenzio, / al lago - / ove tinnisce per un fiato d'aria / il canneto / e le libellule si trastullano / con l'acqua non profonda - / / Vorrei che la mia anima ti fosse un ponte, / sottile e saldo, / bianco - / sulle oscure voragini / della terra."

Fra le poesie scritte nel 1935, a ventitre anni, se ne legge una (*Convegno*) nella quale, con parole di una smarrita dolcezza, si rivive la immagine di un volto amato, e perduto per sempre. "Nell'aria della stanza / non te / guardo /

ma già il ricordo del tuo viso / come mi nascerà / nel vuoto / ed i tuoi occhi / come si fermarono / ora – in lontani istanti - / sul mio volto". Cambia lo stato d'animo, o almeno cambiano i modi di esprimerlo, quando, due anni dopo, in *Capodanno*, le parole, singhiozzanti e sgargianti, testimoniano di una angoscia disperata: "Quando dal mio buio traboccherai / di schianto / in una cascata / di sangue - / navigherò con una rossa vela / per orridi silenzi / ai cratèri / della luce promessa".

Nella ultima poesia, che è senza titolo, le parole non hanno la loro abituale scansione lirica, e trasognata, sgorgando da un'anima ferita e perduta ad ogni speranza. C'è solo l'attesa della morte: questo consumarsi, tramortita dal sole, come un cero sui fiori del suo ultimo autunno. "Abbandonati in braccio al buio / monti / m'insegnate l'attesa: / all'alba – chiese / diverranno i miei boschi. / Arderò – come cero sui fiori d'autunno / tramortita dal sole".

Le ultime lettere

Da quella che è considerata l'ultima lettera di Antonia Pozzi, con la data del 1° dicembre 1938, anche se è stata ricostruita dal padre, riemergono pensieri e immagini di una indifesa accettazione della morte, e di una stremata dolcezza, che sembrano essere, almeno in parte, quelle che scorrono luminose e stupefatte lungo il suo cammino esistenziale e lirico. Nemmeno la imminenza della morte lascia intravedere, nelle parole scritte il giorno prima della attuazione del suicidio, le ombre di un qualche sfinito risentimento. Le sue parole: "Papà e mamma carissimi, non mai tanto cari come oggi, voi dovete pensare che *questo* è il meglio. Ho tanto sofferto… Deve essere qualcosa di nascosto nella mia natura, un mal dei nervi che mi toglie ogni forza di resistenza e mi impedisce di vedere equilibrate le cose della vita… Ciò che mi è mancato è stato un affetto fermo, costante, fedele, che diventasse lo scopo e riempisse tutta la mia vita. Anche i miei bambini, che l'anno scorso bastavano, ora non bastano più. I loro occhi che mi guardano mi fanno piangere… Fa parte di questa disperazione mortale anche la crudele oppressione che si esercita sulle nostre giovinezze sfiorite… Direte alla Nena che è stato un male improvviso, e che l'aspetto. Desidero di essere sepolta a Pasturo, sotto un masso della Grigna, fra cespi di rododendro. Mi ritroverete in tutti i fossi che ho tanto amato. E non piangete, perché ora io sono in pace. La vostra Antonia". Queste parole, così straziate e così ofeliche, così leggere e così inimitabili, non possono davvero non essere state sue, anche quando in particolare riconducono la decisione di morire alla mancanza di un affetto fermo, costante e fedele; e, a questo riguardo, vorrei dire che sono stato incline a ricondurre alla fine della relazione con Antonio Maria Cervi la ragione ultima del suo suicidio. Ma a questa ipotesi è possibile ora aggiungerne un'altra: fra le lettere, finora inedite, inviate a Dino Formaggio, e pubblicate con struggenti fotografie in uno splendido libro curato, e con una sua bellissima postfazione, da Giuseppe Sandrini, se ne leggono due di una grande significazione autobiografica e di una straziata incandescenza emozionale. (Sono cose di cui è possibile scrivere solo con timore e tremore, e nella

coscienza che il mistero della morte volontaria è insondabile: lo ha scritto una volta per tutte Karl Jaspers; e nondimeno riflettere su di essa, sulle sue possibili cause, ci aiuta forse a ripensare al destino: al destino, in particolare, che ci fa incontrare persone che amiamo, e dalle quali non siamo riamati; con imprevedibili e laceranti risonanze esistenziali quando ci siano in noi, come avveniva emblematicamente in Antonia Pozzi, sensibilità e fragilità, passione e desiderio di assoluto, solitudine arcana e nostalgica).

Vorrei ora citare la lettera, inviata da Antonia Pozzi a Dino Formaggio il 21 luglio 1938, e definita da Sandrini, che alla storia della loro amicizia ha dedicato pagine intensissime, "lunga e trepidante". Non si potrebbe definire meglio, e con maggiore delicatezza, una lettera d'amore bellissima, e nondimeno bruciata da attese e da speranze impossibili. Non conosciamo cosa, e come, il filosofo dell'arte abbia risposto ad una lettera così febbrile, così apparentemente gaia, e in realtà così disperata; ma conosciamo, grazie a questo libro di una rara bellezza, la lettera, non autografa ma trascritta dalla sorella di Formaggio, a lui lasciata il 2 dicembre 1938, il giorno del suicidio. Non è possibile non cogliere nella lettera il grido di una giovinezza definitivamente lacerata da un destino di solitudine e di speranze infrante. "Dino caro sono venuta a morire in un luogo che mi ricorda la nostra gioia di un'ora: Giugno, mezzogiorno, Abbazia di Chiaravalle e papaveri in fiore. Chiudo gli occhi con quell'immagine stretta al cuore – Anche tu ricordami solo col volto di allora. Addio. Sono parole di indicibile dolore che ciascuno di noi non può non custodire, con stupore, nel cuore; ripensando al mistero della solitudine e dell'amore impossibile, delle cose sognate e delle cose perdute, del vivere e del morire, del suicidio come speranza contro ogni speranza.

I segreti dell'anima

Nelle poesie, nei diari e nelle lettere di Antonia Pozzi la nostalgia e il pensiero della morte, della morte volontaria, si colgono nella loro stregata fascinazione; e, vorrei sempre chiedermi, come è stato possibile che uno stato d'animo di questa disperata malinconia, e di questa febbrile determinazione, sia sfuggito agli occhi e alla intuizione della madre e della nonna, del padre, e di Antonio Maria Cervi, di Dino Formaggio e dei filosofi, e dei poeti, che l'hanno conosciuta? Non ci sono risposte a queste domande: ogni esistenza è ricolma di silenzio e di mistero, di discrezione e di nascondimento, e la loro cifra segreta, luminosa e oscura, aperta alla speranza e trafitta dal dolore, e dalla insicurezza, si accompagna alla nostra vita. La dicotomia, e la scissione, fra la vita interiore, le emozioni realmente provate, e la vita esteriore, le emozioni tenute nascoste, fanno ogni volta ripensare ai segreti insondabili dell'anima, che vivono in ciascuno di noi; e fanno ripensare alle infinite nietzscheane maschere che sono sui nostri volti, riarsi dal dolore, senza essere mai decifrate: come è avvenuto in Antonia Pozzi. Certo, la nostalgia della morte era in lei, già nella adolescenza, nutrita della domanda temeraria sul senso del vivere e del morire, ma non si sarebbe (forse) trasformata in suicidio senza il naufragare della relazione con Antonio Maria Cervi, e di quella, desiderata, con Dino Formaggio. Così, immersa in una desertica solitudine,

che le poesie non bastavano a riempire (venivano ritenute insignificanti da Enzo Paci), Antonia Pozzi non è sfuggita alla malinconia che si è accompagnata alle fiamme divoranti dell'angoscia. Leggendo le sue poesie, i suoi diari e le sue lettere, non è possibile non confrontarsi con il destino di vita e di morte, di dolore e di immaginazione creatrice, che ha unita l'esperienza lirica e umana di Antonia Pozzi, ma con una sua inimitabile grazia, a quelle di Ingeborg Bachmann e di Marina Cvetaeva, di Alejandra Pizarnik e di Sylvia Plath. Destini femminili sigillati dai bagliori della ispirazione poetica e dalla ricerca della morte volontaria, e accompagnati dalla distrazione e dalla noncuranza, dalla indifferenza e dalla solitudine, che hanno incontrato nella loro vita.

Bibliografia

Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 1966
E. Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003
E. Borgna, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011
P. Celan, *Oscurato,* a cura di Dario Borso, Einaudi, Torino 2010
K. Jaspers, *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1949
S. Plath, *Poesie,* trad. it. di Angela Ravano in *Opere,* Mondadori, Milano 2002, pp.7-845
A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, a cura di Graziella Bernabò e Onorina Dino, Sossella, Roma 2010
A. Pozzi, *Soltanto in sogno,* alba pratalia, Verona 2011
G. Sandrini, *L'ultima Antonia,* in Antonia Pozzi, *Soltanto in sogno,* alba pratalia, Verona 2011, pp. 69-119

Antonia Pozzi nelle Alpi Ossolane, dicembre 1937

BRIGIDA BONGHI

Su alcuni appunti universitari di Antonia Pozzi. Ipotesi di un incontro

Il 1931 non si era aperto col migliore degli auspici se, a metà di quell'anno, dalle pagine della sua «Rivista di filosofia neoscolastica», il francescano e rettore dell'Università Cattolica Agostino Gemelli scagliava feroci stoccate all'autore de *La libertà*, pubblicato già tre anni prima da Piero Martinetti. Oggetto della violenta disputa era stata la lettura di certi autori della Scolastica (Scoto, Molina, Suarez, Alberto Magno, Bonaventura) condotta da Martinetti nel suo volume: lettura satura – perlomeno dal punto di vista di Gemelli – di «spropositi che restano spropositi!», riguardanti il rapporto libertà/necessità da questi sviluppato.[1] La polemica aveva in realtà avuto principio con la recensione di Antonio Banfi al volume *La filosofia dell'avvenire* di Mario Sturzo su «Civiltà moderna»[2], non gradita e aggredita da Gemelli ancora nelle pagine della sua rivista. Aggressione ribattuta poi da Martinetti con la breve nota *Una doverosa risposta*[3] ed ancora più ampiamente ripresa nel numero primaverile della «Rivista di filosofia neo-scolastica» citato all'inizio.

Il cuore dell'intera questione si riduceva, nell'economia del discorso banfiano, ad un aspro «dissenso nei confronti della filosofia del cattolicesimo [la filosofia neoscolastica], considerata come una forma di filosofia che, nel suo radicale dogmatismo è destinata» «a vegetare [ ] fuori delle correnti vive della filosofia contemporanea"»[4]. Dall'altro lato, come sostiene Papi,

> Martinetti parla di un assoluto che si afferma nella storia della filosofia senza che mai nessun sistema riesca ad adeguarsi a questo assoluto stesso [ ]. Questo assoluto è l'assoluta trascendenza dell'unità del soggetto razionale,

1 Agostino Gemelli, *Un terzetto filosofico: Martinetti – Banfi – Russo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXIII, n. 3, maggio-giugno 1931, p. 264.

2 Antonio Banfi, recensione a Mario Sturzo, *Il pensiero dell'avvenire* [Vecchi & C., Trani 1930], «Civiltà moderna», X, n. 6, 15 dicembre 1930, pp. 1221-3.

3 Piero Martinetti, *Una doverosa risposta,* «Rivista di filosofia», XXII, n. 2, aprile-giugno 1931, p. 159.

4 Irene Giannì, *Antonio Banfi e il protestantesimo*, *Prefazione* di Fulvio Papi, *Postfazione* di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce (LE) 2006, p. 233.

che nei soggetti determinati si fissa come apriori razionale [ ]. Anche Banfi sostiene che le varie posizioni filosofiche non riescono mai a conchiudere un senso dell'assoluto, ma questo assoluto non trascende l'esperienza, non si pone come un reale inattingibile, ma è il flusso stesso della vita di cui il pensiero esprime i vari significati secondo determinati ordini di valori[5].

La *doverosa risposta* di Martinetti non si concentrava in realtà su questioni strettamente filosofiche. Il filosofo di Castellamonte non si profondeva in una strenua difesa del proprio orizzonte teoretico: tentava, più che altro, di porre una distanza tra il metodo auspicato da Gemelli – «legga, ma legga davvero, e procuri di capire»[6] – e la propria più personale persuasione – «[ ] per comprendere e giustificare le dottrine filosofiche non bastano i testi, occorre anche una certa penetrazione [ ]. Permetta quindi il mio contraddittore che al suo consiglio, del quale non ho alcun bisogno, contrapponga invece un altro mio consiglio: che è di lasciar stare la filosofia»[7].

È qui del tutto pleonastico riportare l'*ultima parola* che il francescano dedicò, *inascoltato*, ormai nel gennaio 1932, a Martinetti e «"al discepolo", al Prof. Banfi, dal cuore vibrante di ammirazione per il suo non sullodato Maestro»[8]. Quel che nella brevissima nota del rettore della Cattolica si accerta è già solo nel titolo – *Le disgrazie del prof. P. Martinetti ed una parola di risposta al prof. Banfi* – (le tre pagine del testo non costituiscono che una mera ripetizione di quanto era stato sostenuto, senza mezzi termini, 6 mesi prima). A gennaio 1932 il giuramento al regime fascista era già stato consumato e solo, si sa, da pochi, rifiutato (il mancato giuramento di Gemelli non derivò da un dissenso politico né, come si dice, da una questione di

5 Fulvio Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961, p. 165 e in generale tutto il paragrafo *La polemica Banfi-Gemelli*, pp. 162-6.

6 A. Gemelli, *Un terzetto filosofico: Martinetti – Banfi – Russo*, *op. cit.*, p. 265.

7 P. Martinetti, *Una doverosa risposta, op. cit.*, p. 159. Il filosofo si era già espresso in merito nel saggio *Il compito della filosofia nell'ora presente*, Bertini e Vanzetti, Milano 1920, ripubblicato in *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, pp. 61-96, nonché ne *Il compito della filosofi a e altri saggi inediti e editi*, a cura di Giovanni Borsa, Paravia, Torino 1951, pp. 1-40, e in *Funzione religiosa della filosofia*. *Saggi e discorsi*, *Introduzione* di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, pp. 79-118 (edizione dalla quale cito): «Ogni creatura pensante tende con dolore e fatica verso un suo fine: ed in questo sforzo la sorregge il suo sogno per mezzo del quale si raffigura la vita e la realtà: questo sogno è la sua filosofia. Le filosofie degli uomini differiscono profondamente quanto ai risultati ed al valore: questo valore dipende dalla ricchezza e universalità delle esperienze e dalla potenza di elaborazione formale [ ]. Ciascuno di questi gradi della mentalità filosofica è una vera elevazione qualitativa che influisce su tutta la personalità teoretica e pratica. La filosofia non è solo una somma di esperienze e di dati scientifici; nel qual caso il più ozioso collezionista sarebbe in vantaggio sul filosofo» (p. 91). Riguardo alla riflessione di Martinetti sulla storia della filosofia cfr. lo studio di Emilio Agazzi, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, n. 3, luglio-settembre 1969, pp. 267-99 .

8 A. Gemelli, *Le disgrazie del prof. P. Martinetti ed una parola di risposta al prof. Banfi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXIV, n. 1, gennaio 1932, p. 92.

coscienza)[9]. Le disgrazie di Martinetti, uno dei pochi renitenti, erano note e il frate rettore ne scolpiva la cronaca in un breve, efficace titolo.

Il breve *excursus* sin ora delineato è utile per entrare nel merito del breve studio che qui viene presentato e che rintraccia in alcuni appunti universitari di Antonia Pozzi – curati e a me gentilmente messi a disposizione da Matteo M. Vecchio – la traccia certa, a parere di chi scrive, di una seppure brevissima frequentazione delle lezioni del filosofo piemontese da parte della giovane poetessa. Gli appunti che Vecchio mi fornisce si riferiscono a tre lezioni, datate rispettivamente 26 novembre 1931, 27 novembre 1931 e 2 dicembre 1931. A quest'ultima data s'interrompe la stesura di quelle pagine e, presumibilmente, risale a quei giorni la fine della permanenza di Martinetti nelle aule della Regia Università milanese. La questione è complicata dall'assenza di registri che documentino l'attività didattica di quell'anno[10].

È piuttosto credibile che a inizio dicembre Martinetti interrompesse la sua attività d'insegnamento, se i telegrammi intercorsi tra il ministro Balbino Giuliano ed il rettore dell'Università, Ferdinando Livini, datati 11 e 12 dicembre 1931 avevano dato come già definita la questione del «collocamento a riposo per salute» del professore di filosofia teoretica[11]. E se in una lettera a Guido Cagnola datata Castellamonte, 21 dicembre 1931, Martinetti si diceva, sì, disposto ad incontrarlo a Milano: «ma io sono ormai qui a godere delle vacanze che non avranno più fine. Come forse Ella ora saprà io sono uno degli undici [ ] che hanno rifiutato il giuramento di fedeltà fascista e che perciò sono stati o saranno fra breve espulsi dall'università»[12].

Non è difficile rilevare, negli appunti di Antonia Pozzi, lo spirito, le tematiche, gli autori che costituiscono tutti elementi caratterizzanti degli studi sul Cristianesimo condotti da Martinetti negli anni '30; studi che scaturiranno poi nelle disgraziate opere *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del 1934 ed il commento a *Il Vangelo* del 1936[13], non sfuggite alla censura e presto ritirate

9 Il rettore della Università Cattolica del Sacro Cuore non *dovette* prestare il giuramento al regime, grazie una ben organizzata, sotterranea, riuscita elusione. Cfr. Helmut Goetz, *Agostino Gemelli ed il giuramento del 1931*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LIX, 1979, pp. 421-35.

10 *L'insegnamento universitario*, «Rivista di filosofia», *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, fascicolo speciale a cura di Pietro Rossi, LXXXIV, n. 3, dicembre 1993, pp. 351-71. Le pagine 365-71, in particolare, ricostruiscono, più o meno compiutamente, gli argomenti dei corsi tenuti da Martinetti. La ricostruzione s'interrompe però all'anno accademico 1928-29, a causa dell'incompletezza del materiale archivistico.

11 Cfr. la nota 222 di P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti, p. 103. Si noti come Martinetti si sottrasse alle visite mediche che attestassero la sua inabilità al lavoro, volute dal Ministero: «Se il ministero ha estrema urgenza del documento, trattandosi d'un'attestazione del tutto fittizia, può anche se crede, farlo redigere in mia assenza: io non solleverò certamente difficoltà in proposito» (Lettera a Ferdinando Livini datata Castellamonte, 5 I 1932. Cfr. P. Martinetti, *Lettere (1919-1932)*, *op. cit.*, p. 110).

12 P. Martinetti, *Lettere (1919-1932)*, *op. cit.*, p. 105.

13 Il *Gesù Cristo* fu pubblicato a spese dell'autore, dopo una malriuscita contratta-

dal commercio. Il 3 agosto 1934 alle ore 9 era giunto a Martinetti il permesso di distribuire il *Gesù Cristo*. Alle ore 17 dello stesso giorno il prefetto ne aveva tuttavia dato l'ordine di sospensione. A questa persecuzione politica si era aggiunta la messa all'*Indice* dell'opera da parte della Chiesa. Il filosofo piemontese aveva deciso allora di rivolgersi al Santo Uffizio, ai guardiani della rivelazione che avevano in fin dei conti condannato ciò che costituiva la conclusione cui Martinetti era pervenuto nella sua opera: l'illustrazione dell'autentico abisso esistente tra il messaggio e la persona del Cristo e le chiese cristiane e, in particolare, quella cattolica[14].

zione con Laterza (documentata nel volume di Daniela Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, il Mulino, Bologna 1983, p. 201), per le Edizioni della «Rivista di filosofia». Di quest'opera è stata pubblicata un'edizione in lingua francese, *Jésus Christ et le Christianisme*, Frères Bocca, Paris 1942 (opera probabilmente mai circolata in Francia, *ça va sans dire*, e d'editore e stampa italianissimi). Esistono anche due edizioni postume: una apparsa presso Denti (Milano 1949) e un'altra, a cura di Giacomo Zanga, presso il Saggiatore (Milano 1964, dalla quale ultima sono tratte le citazioni presenti nel testo). *Il Vangelo*, con introduzione e note di P. Martinetti, fu pubblicato a Modena da Guanda nel 1936. Le citazioni che figurano nel testo sono tratte da un'edizione postuma apparsa presso il melangolo (Genova 1998).

14 «Ho scritto non per alcun sentimento personale ma solo per obbedire a quelle esigenze interiori della verità e della giustizia che stanno in fondo a ogni retta coscienza e che sono al di sopra di tutte le leggi delle chiese. Quanto alla verità, io non posso naturalmente, come filosofo, ammettere che contro la ragione, che è luce divina, valga alcuna autorità esteriore: e mi rimetto, tremando, a Colui che solo può giudicare della verità e dell'errore perché egli solo è la verità. Ma quanto alla giustizia il mio cuore non trema, e credo – come con me crederanno tutti gli spiriti giusti – che la Chiesa per avere il diritto di condannare dovrebbe prima istituire un esame severo di se stessa e delle sue inespiabili colpe. Quando vedrò la Chiesa anteporre a tutti gli interessi terreni la parola del Cristo e quando, dinanzi ad una guerra fratricida, vedrò il suo Capo levarsi, e invece di benedire le bandiere degli omicidi, cospargersi il capo di cenere e vietare a tutti i fedeli di seguire i comandamenti del demonio, allora potrò, nel mio intimo, riconoscere con giubilo di aver errato e confessare pubblicamente il mio errore. Ma fino allora ciò che ho scritto resta: e io me ne appello alla coscienza profonda di coloro stessi che mi condannano» (P. Martinetti, *Lettere inedite*, a cura di Carlo Terzi, «Giornale di Metafisica», XXVII, 1972, p. 476). Antonio Banfi, che aveva conseguito la laurea in filosofia con Martinetti il 29 gennaio 1910, così commentò l'atteggiamento del filosofo: «Nella crisi spirituale che ci travaglia questo rigorismo morale sta come ammonimento severo contro tutte le debolezze dei sensi e del cuore, contro gli smarrimenti nel gioco delle forze passionali, contro ogni facile indulgere al sentimento e all'interesse. E la coscienza filosoficamente religiosa della vita s'oppone ad ogni condiscendenza verso le ideologie e le istituzioni che, nate dall'umana finitezza, pretendono a una validità assoluta; rivendica di fronte ad esse la libertà dello spirito; richiama il dovere della lotta dura e implacabile contro ogni mito e contro ogni idolo. *Anche qui la religiosità di Martinetti sembra poter risolversi in un estremo radicale illuminismo e, pur con la sua inequivocabile austera divisa, serrarsi alle forze che tendono, da questa crisi estrema, a costruire libero, alla luce della ragione, nella coscienza redenta della vita, il mondo dell'umanità*» (A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in *Filosofi contemporanei*, a

Gli appunti pozziani forniscono un riscontro puntuale delle ragioni più profonde degli studi cristologici martinettiani: il fondamento morale del messaggio di Gesù di Nazareth; la distanza abissale tra la morale e la morale teologica; il più netto disprezzo del repertorio mitologico del quale ogni religione – e il cristianesimo non ne è affatto esente – si è dotata nel corso del suo sviluppo; l'accentuazione della religiosità autentica dei filosofi più cari a Martinetti: Kant e Spinoza, in particolare. L'insieme di tutte queste componenti confluisce naturalmente nel culmine stesso dell'orizzonte teoretico martinettiano e nella formula caratteristica della *trascendenza filosofica*, aderente alla sintesi più piena della filosofia martinettiana.

In due pagine degli appunti di Antonia Pozzi si legge, in particolare:

> [3v] La faticosa preparazione teoretica, la complicazione, l'erudizione sono necessitate dal fatto che il filosofo sente il suo compito come costante, progressiva elevazione del pensiero, come svolgimento dal complicato al semplice, dal confuso chiarore alla luce. Benché molte volte si constati la scarsa efficacia delle dottrine sulla vita dei filosofi, in alcuni grandissimi le verità fondamentali da essi chiarite si traducono in opera di vita, come in Kant, la cui figura è quella di un profeta, o Spinoza. Ma nei massimi, poi, cioè nei riformatori, che possiedono per intuizione poche verità nitide e semplici, ogni scoria scompare: essi non hanno più bisogno della filosofia. Queste mentalità geniali non sono indipendenti dall'ambiente in cui sorgono (il Cristo nasce in un periodo di grande movimento filosofico e così il Buddha) ma neppure si può dire [4 *r*] che ne siano l'effetto: in esse si concentra la luce divina nel mondo. L'assenza di dottrina del Cristo è dunque assenza di preparazione filosofica. La sua massima unica è questa: "Il regno di Dio è vicino".

Lo splendido appunto della studentessa rappresenta una delle pagine più esemplificative, da questo punto di vista, della filosofia martinettiana. Se ne trova già un'anticipazione nella *Introduzione alla metafisica*[15], ed uno svolgimento molto ampio nell'ultima parte del *Gesù Cristo e il Cristianesimo*. Kant rappresenterebbe, secondo Martinetti, il punto di confluenza «di tutte le correnti della speculazione moderna, in cerca di una nuova via»[16]. Dal

cura di Remo Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 65-6, il corsivo è mio).

15 «[La conoscenza] non è una pura parvenza che celi agli occhi nostri la realtà noumenica, ma è la realtà noumenica stessa in un'imperfetta manifestazione: essa non soltanto vela agli occhi nostri la Realtà suprema, ma ne è al tempo stesso l'espressione più alta che sia a noi accessibile, ed il progresso suo d'unità in unità ne è una rivelazione sempre meno inadeguata. Se pertanto il suo termine ideale trascende la conoscenza stessa, ciò significa semplicemente che la conoscenza non è il fine supremo dell'uomo, ma è strumento di questo fine. […] L'uomo non vive per conoscere, ma conosce per elevarsi mediante la conoscenza alla vera vita, all'esistenza perfetta che esclude la conoscenza perché esclude l'imperfezione» (P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, Vincenzo Bona, Torino; riedizioni: Clausen, Torino 1904; Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929; Marietti, Genova 1987, edizione dalla quale si cita (pp. 139-40)).

16 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, *op. cit.*, p. 484. Le cit. che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 485, p. 485, p. 489. Su questo argomen-

punto di vista del tema della trascendenza filosofica, il filosofo piemontese osserva nel pensatore di Königsberg tre posizioni fondamentali: prima di tutto, la posizione di un trascendente («il vero e proprio termine di tutto il nostro conoscere [ ] che, come un sole invisibile, lo orienta verso di sé») conoscibile solo negativamente. Alla conoscenza negativa del trascendente corrisponderebbe la particolare concezione kantiana del fatto morale. A ciò seguirebbe la seconda posizione kantiana: «la posizione d'una morale inseparabilmente connessa con la nostra coscienza del trascendente»: la partecipazione, in altre parole, della vita degli uomini alla vita di Dio attraverso l'ordine assoluto del dovere. In terzo luogo, la posizione della scarnificazione della vita religiosa dalla superstizione, dalla ritualità e dal dogmatismo.

Nelle ultimissime pagine di questa sezione riservata a Kant ritroviamo la eco chiarissima dell'appunto pozziano citato precedentemente:

> Kant non è stato e non ha voluto essere un riformatore religioso: egli è un filosofo ed ha di fronte alle manifestazioni della vita religiosa il riserbo, talora lievemente ironico, del filosofo. Ciò nonostante l'opera sua è stata anche una riforma religiosa e ne ha la gravità e la fede commossa. [ ] Noi possiamo avere solo una conoscenza trascendentale (cioè formale) del trascendente, una conoscenza fondata su quegli elementi spirituali dell'essere nostro che, pur non dandoci alcun sapere concreto, ci rinviano al trascendente come ad un presupposto.

Gli studiosi dell'opera di Antonia Pozzi sapranno valutare il peso eventuale, per la produzione della poetessa, di quella manciata di appunti attinti dalla voce del maestro, rimpianto di più generazioni?

to cfr. Amedeo Vigorelli *Storia mito e simbolo nell'interpretazione del Cristianesimo*, «Rivista di filosofia», *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, *op. cit.*, pp. 483-501.

FABIO MINAZZI

Scienza e democrazia. Un contributo alla riflessione critica

> Nella storia reale la parte importante è rappresentata, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza. Nella mite economia politica ha regnato da sempre l'idillio. Diritto e "lavoro" sono stati da sempre gli unici mezzi d'arricchimento, facendosi eccezione, come è ovvio, volta per volta, per "*questo* anno". Di fatto i metodi dell'accumulazione originaria son tutto quel che si vuole fuorché idillici.
>
> Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, cap. XXIV

1. *La genesi della modernità nel "secolo di ferro"*

Spesso e volentieri non si presta sufficiente attenzione critica ad un'evidenza storica assai emblematica. A partire dal XVII secolo, ovvero a partire da quello che, in genere, gli storici qualificano come il "secolo di ferro", si sono generate, pressoché contemporaneamente, due decisive tradizioni che contraddistinguono, in modo assai rilevante, l'intero mondo moderno, ovvero quella connessa con la scienza moderna e quella civile e sociale, da cui è scaturita, in ultima analisi, la società democratica contemporanea.

La scienza nasce infatti nel corso del Seicento grazie all'opera rivoluzionaria di Galileo Galilei (1564-1642), unanimemente riconosciuto come il padre della scienza moderna. Scienza che ben presto si è approfondita e si è diffusa, soprattutto grazie al contributo di uno scienziato straordinario come Isaac Newton (1642-1727), grazie alla cui opera la fisica-matematica diventerà, ben presto, il paradigma privilegiato di riferimento della stessa conoscenza umana. In questa prospettiva la fisica-matematica ha così esercitato un ruolo-guida che spiega non solo gli indubbi e straordinari *punti di forza* di questa feconda tradizione scientifica, ma consente anche di meglio intenderne anche i suoi *limiti*. Il modello scientifico della fisica-matematica finì infatti con l'imporsi in modo così pervasivo, egemonico e generalizzato da trasformare la stessa struttura delle teorie scientifiche, proprie e speci-

fiche della fisica-matematica, nel modello, quasi per antonomasia assoluto e intrascendibile, della stessa conoscenza scientifica. In tal modo il pur straordinario modello conoscitivo empirico-sperimentale storicamente elaborato dalla fisica matematica esercitò un vero e proprio "imperialismo" concettuale nei confronti di tutte le altre differenti discipline scientifiche (si pensi, per esempio, alla sola biologia o anche alla sola medicina che vennero considerate come "scienze molli" in contrapposizione alle cosiddette "scienze dure", secondo un curioso, ma certamente assai emblematico, "celodurismo" *ante litteram*...). Di conseguenza, sia pur anche per fondamentali e profonde ragioni, direttamente connesse con la struttura specifica del rigore logico-matematico e della sua funzione euristico-relazionale, tutte le differenti indagini scientifiche cercarono, più o meno direttamente, di modellarsi, necessariamente, sullo specifico e particolare modello di rigore conseguito in ambito fisico-matematico. Il che ha poi dato luogo, a sua volta, anche ad una assai lunga, ricca e complessa tradizione di pensiero epistemologico, prevalentemente incentrata sul problema esclusivo - ma, invero, anche assai fuorviante e pregiudiziale - del "metodo scientifico". Questa tradizione ha contraddistinto, per secoli, la riflessione filosofica ed epistemologica e solo molto recentemente, si è infine fuoriusciti, criticamente, da questo orizzonte totalizzante e dogmatico, recuperando la piena consapevolezza epistemologica - peraltro già presente in Galileo! - dell'estrema plasticità critica con la quale ogni disciplina scientifica cerca sempre di indagare il suo oggetto specifico di studio aderendo al proprio "oggetto", mettendo sempre in campo strategie metodologiche assai differenziate e diversificate, sempre opportunamente calibrate in relazione diretta e feconda con il proprio specifico ambito di indagine. In questa prospettiva la scienza non è affatto basata su di un *unico metodo*, perché, semmai, costruisce sempre il proprio metodo di indagine a seconda degli "oggetti" che intende indagare conoscitivamente. Da questo punto di vista si può allora rilevare come dal *Discorso sul metodo* (1637) di René Descartes fino a *Contro il metodo* (1975) di Paul Karl Feyerabend, gli epistemologi si siano sostanzialmente accapigliati intorno ad un problema fuorviante ed inesistente: appunto quello *del* metodo scientifico, come se la scienza avesse *un* solo metodo, applicando correttamente il quale si producessero, automaticamente, le varie conoscenze specifiche dei differenti ambiti disciplinari. In realtà il cosiddetto problema (cartesiano!) *del* metodo scientifico, assoluto ed unico, è solo un mito dogmatico fuorviante, perché fa perdere di vista la *concretezza* e la *plasticità* critica specifica dell'impresa scientifica. Come se la scienza fosse unica e, appunto, si basasse, assai semplicisticamente, su un solo ed unico metodo scientifico, applicando il quale si otterrebbe, invariabilmente, la produzione, meccanica e automatica, della conoscenza. Ma proprio questa curiosa deformazione dell'impresa scientifica costituisce esattamente il prodotto, forse il più emblematico, di una pur straordinaria tradizione di pensiero che ha appunto trasformato una disciplina - la fisica-matematica - nel paradigma e nel modello, assoluto e intrascendibile, della conoscenza. Se invece si abbandona questa miope prospettiva, assai unilaterale, diventa allora importante cogliere tutta la plasticità intrinseca delle molteplici strategie conoscitive che la disamina scientifica, in ogni ambito specifico, pone sempre in essere, onde meglio ap-

profondire la conoscenza del mondo reale. Ma, di contro, appunto, proprio l'egemonia del "problema del metodo" costituisce, allora, l'indubbia controprova dell'imperialismo concettuale che il modello della conoscenza fisico-matematica ha esercitato nel corso dello sviluppo degli ultimi tre secoli della scienza moderna. In ogni caso, prescindendo decisamente dal ruolo che il modello della fisica-matematica ha esercitato nella costruzione dell'immagine della scienza, lo sviluppo, comunque impetuoso, della ricerca scientifica ha indubbiamente contraddistinto gli ultimi secoli della modernità. Bertrand Russell era così solito rilevare, con la sua tradizionale lucidità, come «centocinquant'anni di scienza si sono dimostrati più esplosivi di cinquemila anni di cultura prescientifica»[1]. L'affermazione di Russell può anche configurarsi come un provocatorio "cazzotto" allo stomaco, tuttavia, se ci si riflette un poco, è indubbio come, effettivamente, la vita quotidiana di milioni e milioni di persone sia stata profondamente ed effettivamente trasformata proprio dalla presenza e dalla diffusione sociale del patrimonio tecnico-scientifico. Al punto che oggi non saremmo neppure più in grado di ben comprendere una vita che dovesse svolgersi senza la preziosa mediazione di un complesso apparato scientifico-tecnologico che ci appare come del tutto "naturale" e "irrinunciabile". In questo senso specifico la scienza e la tecnologia, meglio ancora, le tecno-scienze contemporanee, esercitano una presenza sempre più pervasiva entro la quotidianità della vita di molti milioni di persone, perlomeno del mondo occidentale.

Ma, come si è accennato, sempre a partire dal XVII secolo, sono anche nate alcune nuove teorie - soprattutto a partire da quelle dei giusnaturalisti - che hanno variamente rivendicato la presenza di taluni specifici diritti "naturali" ed "inviolabili". Facendo progressivamente leva critica su questi diritti dell'uomo, universali, inviolabili e apparentemente "naturali", l'immagine complessiva della società umana è stata profondamente ripensata e rielaborata. Da questo punto di vista la storia della modernità coincide, allora, anche con la storia della progressiva affermazione di questi diritti universali ed inviolabili, che hanno appunto indotto a ripensare, *ab imis fundamentis*, la stessa natura complessiva della società umana, contribuendo, in modo invero decisivo e, ancora una volta, veramente rivoluzionario, a ridisegnare la configurazione complessiva del nostro mondo quotidiano. La rivoluzione delle "teste rotonde" di Oliver Cromwell (1599-1658) nel corso del Seicento, con la conseguente nascita, in Inghilterra, del primo Parlamento della modernità, e, sul continente europeo, sia pur solo nel secolo successivo, la Rivoluzione francese (1789), rappresentano due momenti oltremodo emblematici e, invero, storicamente cruciali e costitutivi di questa innovativa tradizione civile. Tradizione altrettanto complessa e rivoluzionaria, che ha innescato anch'essa una profonda trasformazione civile e sociale, mediante la quale il tradizionale mondo feudale pre-moderno è stato sistematicamente decostruito e spazzato via dalla scena storica, onde lasciare spazio ad una

1 Bertrand Russell, *La visione scientifica del mondo,* trad. it. di Emilio A. G. Loliva col titolo *Panorama scientifico*, nuova edizione riveduta da Maurizio Mamiani, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 5.

nuova, più dinamica, configurazione della società civile moderna. La tradizione storico-civile inauguratasi con la rivendicazione sociale dei diritti di prima generazione (cui poi, storicamente, se ne sono affiancati molti altri, appunto i diritti di seconda, di terza e ora anche di quarta generazione, che hanno progressivamente e variamente esteso l'ambito di rivendicazione della libertà di autotrascendenza del singolo nella concretezza del costume storico) ha così dato avvio ad una profonda e invero gigantesca trasformazione sociale, che ha ridisegnato, complessivamente, l'immagine dell'intera società umana. Al punto che tutti noi oggi, perlomeno nel mondo occidentale, siamo figli proprio di questa tradizione rivoluzionaria, anche quando non ne abbiamo una precisa consapevolezza critica, storica e civile. Naturalmente anche in seno a questa tradizione civile non sono mancati molteplici e gravi problemi, proprio perché l'affermazione storica rivoluzionaria di questi diritti inviolabili ed universali di prima generazione non è mai andata esente, perlomeno nel concreto e assai contraddittorio terreno storico dell'effettivo mondo della prassi umana - quello che un filosofo come Georg Wilhelm Friedrich Hegel qualificava senz'altro come un autentico «banco da macellaio» - da notevolissime contraddizioni, da ritardi ed incredibili incongruenze, che ne hanno variamente ritardato, o anche profondamente deformato, la sua stessa realizzazione sociale. In ogni caso, malgrado tutti questi fallimenti, tutte queste incongruenze, tutti questi ritardi, nonché le molteplici e palesi contraddizioni che hanno variamente contraddistinto lo svolgimento effettivo di questa tradizione civile, è comunque un fatto che l'affermazione storica degli "immortali principi" dell''89 ha innescato, sul piano storico-civile, un profondo processo di non ritorno nella storia della vita moderna. Un profondo processo di non ritorno, alla luce del quale è appunto possibile, ancor oggi, anche a livello planetario, stabilire e misurare tutto lo sviluppo (oppure anche il mancato o del tutto insufficiente sviluppo) di molte società contemporanee. Non solo: proprio questa tradizione civile ha anche innescato, a sua volta, la possibilità, innovativa, di approfondire, criticamente, lo stesso patrimonio dei diritti civili e sociali, al punto che oggi, come si è accennato, non si parla più solo dei diritti di prima generazione, perché a questi si sono affiancati molti altri diritti - appunto quelli di seconda, terza e quarta generazione - mediante i quali si è progressivamente dilatato e approfondito l'ambito della libertà della vita sociale di ciascun individuo, cercando di tutelare, in modi sempre più diversi e sempre meglio articolati, il diritto alla vita e alla libertà non solo degli uomini e delle donne di tutto il pianeta, ma, tendenzialmente, anche di tutti gli esseri viventi. Anzi, proprio da questo punto di vista, tendenzialmente "planetario", i ritardi, le molteplici e indubbie contraddizioni storiche che si possono (e si devono!) certamente riscontrare (e denunciare!) nella progressiva affermazione storico-planetaria di questo complesso patrimonio di diritti, si ricollegano, a loro volta, all'indubbio valore paradigmatico ed euristico di questa stessa tradizione di pensiero civile la quale, con la sua stessa affermazione storica rivoluzionaria, ha posto le basi e le premesse euristiche per il suo stesso superamento critico, aprendo una prospettiva di lotta e di impegno sociale e civile che non può che crescere proprio grazie alla denuncia di tutti i ritardi storici che hanno ostacolato (o cercato di impedire) una più ampia e

diffusa affermazione di questi stessi diritti di libertà, uguaglianza e solidale fraternità tra tutti i viventi. Questi diritti si sono del resto affermati in modo storicamente miope e spesso affatto contraddittorio in pressoché tutti i paesi occidentali moderni, i quali, hanno tendenzialmente e contraddittoriamente tutelato e difeso, sia pur, appunto, entro certi evidenti limiti, questi diritti *all'interno* delle proprie società civili, anche nel momento stesso in cui li hanno invece, clamorosamente, calpestati, e sistematicamente negati o repressi, *all'esterno* (per esempio nei confronti del mondo delle colonie in cui intere popolazioni sono state razzisticamente sfruttate e spesso ridotte in uno stato di autentico servilismo economico schiavile). Ma proprio questa clamorosa contraddizione storica - che non può e non deve essere rimossa o taciuta - si può e si deve trasformare in un autentico *boomerang* per quegli stessi paesi che hanno avuto il merito di sollevare, per primi, l'esigenza della tutela dei diritti, avendo poi anche il demerito storico di averli apertamente negati *al di fuori* dei propri confini nazionali. Del resto entro questa stessa contraddizione storica gli stessi diritti non vengono affatto menomati, ma, semmai, si riaffermano in tutta la loro valenza rivoluzionaria, proprio perché consentono, appunto, di dipanare un fondamentale "contropelo critico" a quella stessa storia civile e sociale che li ha generati. Non solo: anche la critica più feroce di questi diritti, spesso condotta da un punto di vista di un loro significativo approfondimento critico, ha contribuito a rafforzarli ed estenderli in vario modo. Basterebbe così pensare, per esempio, a quanto è accaduto in occidente con il movimento dei diritti delle donne che, soprattutto nella sua tradizione femminista del tardo Novecento, si è lungamente e tormentosamente interrogata anche sul valore e i limiti paradigmatici della stessa "uguaglianza" dei diritti (uguaglianza tra uomo e donna, certo, ma per essere poi "uguali" a chi?). Del resto già un rivoluzionario come Friedrich Engels (1820-1895) aveva osservato che sul terreno storico se si vuole eventualmente "misurare" e valutare storicamente il *grado di libertà* e di *sviluppo civile* complessivo di una qualunque società umana è buona norma andare a studiare proprio la precisa condizione di vita delle donne in quella particolare società[2]. La condizione di vita delle donne costituisce così un ottimo e fecondo "metro di misura" della stessa *civiltà* di qualunque società storica umana...

2. *Conoscenza e libertà: due volti della medesima tradizione*

Se ora si guarda alla storia occidentale complessiva degli ultimi due-tre secoli alla luce specifica dell'intreccio problematico delle due tradizioni (quella scientifica e quella civile) precedentemente richiamate, non sarà allora difficile scorgere un loro profondo ed intimo nesso. In primo luogo, non

2 Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato. In relazione alle ricerche di Lewis H. Morgan*, trad. it. di Mila Lentini, Introduzione di Valentino Parlato, Newton Compton editori, Roma 1976, in particolare cfr. le pp. 52-108 dedicate ad una disamina storica della famiglia umana.

ci si può non interrogare su un'apparente e assai curiosa coincidenza storica, cui, tuttavia, in genere, non si dedica mai una sufficiente attenzione critica. Non si può infatti negare come, assai curiosamente, lo sviluppo impetuoso della tradizione scientifica moderna degli ultimi tre secoli si sia affermata storicamente proprio nello stesso arco temporale in cui si è anche via via costruito un nuovo modello di società civile repubblicana moderna, tendenzialmente sempre più aperta e democratica. Di fronte a questa evidenza storica - in cui la storia dello sviluppo della scienza si intreccia e corre parallela alla storia dell'affermazione progressiva dei diritti umani - occorre allora porsi una domanda radicale: questo doppio e tendenzialmente parallelo sviluppo storico, malgrado tutte le sue indubbie tortuosità, le sue varie battute d'arresto e anche le sue palesi contraddizioni, è frutto di un caso del tutto fortuito, oppure esiste un legame più profondo, intimo e vitale che lega profondamente *l'incremento della conoscenza* con la *costruzione storica delle società aperte e democratiche, di società di liberi ed uguali*?

Di fronte a questa domanda sono assai pochi i pensatori che hanno saputo scorgere ed individuare il profondo nesso che collega l'incremento della conoscenza con la possibilità di costruire un mondo sempre più libero e una società sempre più tollerante ed aperta. Tra questi si colloca senza dubbio un illuminista come Immanuel Kant (1724-1804) che, sul finire del Settecento, aveva già compreso come tra *conoscenza* e *libertà* si innesti, storicamente, perlomeno entro la tradizione occidentale, un fecondo nesso decisivo. Per Kant la filosofia, al di là di tutto il complesso ed articolatissimo apparato della sua originale prospettiva trascendentalistica (che si è appunto articolata in un sistema filosofico estremamente dettagliato ed analitico), deve saper sempre rispondere ad una domanda ineludibile e centrale: *che cos'è l'uomo?* Ma Kant era anche consapevole che la risposta decisiva a questa domanda, apparentemente semplice, ma del tutto radicale, implica, a sua volta, altre tre questioni, non meno importanti e strategiche, ovvero una domanda che si interroga coraggiosamente sui limiti e il valore intrinseco della conoscenza umana (*che cosa possiamo conoscere?*), una domanda attinente all'uomo quale soggetto morale responsabile (*che cosa dobbiamo fare?*) e, infine, una domanda attinente la dimensione utopico-escatologica della vita umana (*che cosa ci è lecito sperare?*). Secondo Kant queste tre domande configurano una *tricotomia critica* irrinunciabile e strategica, proprio perché mettono in feconda ed intima relazione la conoscenza con la libertà e con la speranza. Se la prima domanda, concernente la conoscenza, si interroga prevalentemente sulla natura epistemologica della stessa conoscenza umana, ovvero sulla costituzione normativa e formale delle nostre conoscenze (che non sono mai la mera descrizione passiva del mondo), la seconda ci riporta, invece, all'ambito del *mondo della prassi*, entro il quale dobbiamo sempre agire autonomamente, secondo talune scelte che implicano una nostra precisa e libera responsabilità morale che sempre ci consente di autotrascendere il concreto del vissuto. Ma appunto impostando il problema del nesso che esiste tra queste due dimensioni della *conoscenza* e della *libertà*, Kant è stato anche uno dei primi pensatori della modernità che ha ben compreso come la nostra stessa possibilità di libere azioni responsabili sia sempre strettamente intrecciata con la nostra stessa possibilità di meglio conoscere il mondo.

Infatti più si dilata la nostra conoscenza del mondo più si ampliano le nostre stesse libertà responsabili di azione. Insomma: *più conosciamo e più siamo liberi* proprio perché l'*incremento del sapere* implica, di necessità, un *incremento della nostra stessa libertà di azione*. Il che comporta anche il rovescio della medaglia: *meno conosciamo, meno siamo liberi* nella nostra possibilità di azione. Ma Kant si è poi anche reso conto che è proprio e specifico della nostra tradizione occidentale aver colto, perlomeno nel mondo della prassi concreta della vita storica, il nesso strategico e costitutivo che lega, appunto, conoscenza e libertà. La conoscenza infatti non solo implica la libertà per essere approfondita e sviluppata criticamente nei differenti settori della ricerca scientifica, ma il suo rapporto con la libertà si rivela molto più sostanziale, proprio nella misura in cui la dilatazione della nostra conoscenza del mondo ci mette in condizione di meglio valutare un più ampio ventaglio di azioni che si possono realizzare proprio in virtù dell'ampliamento della nostra stessa conoscenza del mondo. D'altra parte, e di contro, vale anche la relazione reciproca ed inversa, proprio perché la nostra libertà di agire viene sempre incrementata e ampiamente dilatata proprio alla luce dell'approfondimento critico delle nostre stesse conoscenze. Non per nulla già nel Seicento non era mancato chi – come Francis Bacon – aveva sottolineato che *conoscere è potere*: chi più conosce può infatti prospettarsi una più ampia gamma di possibilità di azione, mentre, di contro, chi meno conosce, più è condizionato nella sua stessa libertà di azione.

Sul piano complessivo della storia della tradizione occidentale Kant ha poi ben compreso come proprio questo stretto e fecondo nesso tra conoscenza e libertà costituisca l'asse strategico portante della nostra recente storia occidentale, quella che ha contraddistinto gli ultimi tre secoli. Il che, appunto, spiega perché a partire dal Seicento in poi l'approfondimento continuo delle conoscenze si sia via via affermato, parallelamente, allo sviluppo e all'approfondimento della tutela dei diritti propri delle società civili aperte e repubblicane. Per questo motivo, intrinsecamente connesso alla storia profonda e meno superficiale della modernità dell'occidente, la nascita dei primi Parlamenti e la formazione di società civili, aperte e tolleranti, in grado, appunto, di sempre meglio tutelare i diritti dei cittadini, si è allora affermata progressivamente proprio grazie all'approfondimento complessivo della nostra conoscenza del mondo (che si è anche tradotta nella costruzione di una tecnologia sempre più sofisticata, in grado di migliorare, assai sensibilmente, le condizioni di vita dell'uomo). Ma i due processi - quello conoscitivo, volto ad approfondire criticamente il nostro patrimonio storico tecnico-scientifico e quello civile, volto all'ampliamento critico sistematico dei diritti umani e alla connessa configurazione di un patrimonio civile di diritti sempre più ampio, ricco ed articolato - costituiscono lo sviluppo complessivo di un solo e medesimo processo, quello, appunto, della modernità occidentale, mediante il quale si è via via configurato il mondo contemporaneo con tutte le sue straordinarie potenzialità, ma anche con tutte le sue, non meno profonde e assai gravi, contraddizioni; sociali, civili, economiche e anche conoscitive. Kant, nel delineare questa intima dialettica storica attuatasi tra conoscenza e libertà, ha poi avuto l'avvertenza critica - da bravo e conseguente illuminista - di aver anche compreso come l'arco di volta che intreccia e coinvolge dina-

micamente i due processi storici - quello della tradizione scientifica e quello della tradizione civile - in un unico e complessivo *trend* storico progressivo, è rappresentato proprio dalla *speranza*, dalla forza dell'utopia che, appunto, è in grado di intrecciare il patrimonio delle conoscenze con il patrimonio dei diritti, onde configurare una società sempre più libera e sempre più consapevole del suo stesso destino radicalmente umano.

Per comprendere appieno la radicalità di questa originale prospettiva kantiana (che spiega, per esempio, perché proprio Kant sia stato il primo pensatore ad avanzare, perlomeno nella modernità, l'«utopia» di poter abolire, una volta per tutte, la barbarie della guerra quale strumento per risolvere le controversie tra gli esseri umani), occorre saper ben comprendere il nesso che sempre si instaura, per l'uomo, tra *conoscenza* e *moralità*. A tal fine basti per esempio riflettere sulla seguente domanda: il problema della "morte per fame" costituisce, *di per sé*, un problema *morale*? A questa domanda si può rispondere in modo decisamente negativo. Infatti non avrebbe senso pensare che la morte per fame sia, per esempio, un autentico problema morale in un mondo come quello del medioevo in cui il patrimonio di conoscenze scientifiche e tecniche di cui allora disponeva l'umanità non era affatto in grado di far fronte, positivamente, a tutte le difficoltà, anche solo meteorologiche, di vita sulla terra. Bastava infatti una stagione più piovosa, una gelata inaspettata, una siccità più prolungata, per far perdere un intero raccolto, con la conseguente diffusione di epidemie e malattie che, inevitabilmente, avrebbero anche incrementato le "morti per fame". Ma se questo poteva forse apparire del tutto "naturale" e, quindi, sostanzialmente "inevitabile" in un qualunque periodo del medioevo, oppure anche nel corso dell'antichità, ben diversa è, invece, la configurazione di questo problema nel mondo contemporaneo. Oggi, infatti, disponiamo di uno straordinario patrimonio tenico-scientifico che, in linea di principio, ci consentirebbe certamente di sfamare tutti gli abitanti della terra. Se questo risultato, tuttavia, non è ancor oggi conseguito - come purtroppo ci ricordano, annualmente, i dati Unesco sulla diffusione del problema della fame nel mondo - questo stato di fatto non è dovuto alle nostre insufficienti conoscenze scientifiche oppure alla nostra scarsa o insufficiente capacità tecnologica, bensì dall'attuale configurazione geopolitica della terra, in cui alcuni stati (quelli occidentali) hanno configurato una feroce società dei consumi (in cui si vive, appunto, sprecando le risorse e gettando letteralmente via dei beni di consumo, consumando, in tal modo, la stragrande quantità delle risorse del pianeta), mentre hanno al contempo relegato la stragrande maggioranza dei sette miliardi di abitanti della Terra - quelli che vivono nel terzo e quarto mondo - a sopravvivere oppure, meglio ancora, a morire letteralmente di fame, dovendo appunto accontentarsi, pur essendo la maggioranza della popolazione mondiale, delle briciole delle risorse della Terra lasciate a loro disposizione. Per questa ragione geopolitica nel nostro mondo la "morte per fame" costituisce un autentico *problema morale,* mentre la "morte per fame" nel mondo antico o nel mondo medievale non era affatto un problema morale. La responsabilità morale si configura infatti solo là dove l'uomo può operare una libera scelta, non dove è costretto dalla necessità. Là dove non gode di libertà d'azione, l'uomo non è infatti

mai imputabile delle sue azioni, proprio perché, non essendo libero, non gli può essere imputata la responsabilità delle azioni.

Alla luce di questo esempio, è allora del tutto evidente come proprio l'incremento della nostra conoscenza, ponendoci in una situazione che, inevitabilmente, dilata anche la nostra stessa possibilità di intervenire positivamente nel mondo, ci rende più liberi e, quindi, maggiormente responsabili delle nostre azioni. Il che allora spiega perché - a livello storico profondo, quello della storia di lungo periodo, non quello, più superficiale, della microstoria quotidiana - nella storia della modernità occidentale l'incremento delle conoscenze scientifiche si sia accompagnato ad un parallelo incremento delle libertà civili proprie della società moderna e contemporanea. Proprio perché *l'incremento sociale della conoscenza implica sempre un incremento sociale della libertà*. *Libertà* e *conoscenza*, come anche *conoscenza* e *libertà* costituiscono, insomma, i due nomi di una medesima realtà dinamica propria della modernità, ovvero di quella storia della modernità al cui interno si colloca la nostra stessa esistenza quotidiana. Ma proprio nella misura in cui Kant aveva compreso criticamente la presenza interdipendente di questo nesso costitutivo tra conoscenza e libertà, ecco allora che il ruolo decisivo della speranza si prospetta come l'autentico "motore" dello stesso sviluppo storico umano. La speranza, l'utopia, ovvero lo slancio vitale verso la costruzione di un nuovo mondo diverso e migliore rispetto a quello in cui siamo stati catapultati dalla nostra nascita, costituisce, infatti, la chiave di volta di un complesso e dinamico rapporto in cui conoscenza e libertà trovano proprio nella dimensione utopica la possibilità di sempre contaminarsi criticamente, dando avvio a dei processi dinamici - vuoi di natura conoscitiva, vuoi di natura civile e sociale - entro i quali la trasformazione critica della società e dell'esistente si configura come norma per attuare, sempre più, una società, pienamente umana, di uomini sempre più liberi e sempre più uguali.

3. *Capitalismo, dittatura del profitto e reificazione della conoscenza e della libertà*

Le complesse tradizioni della conoscenza e della libertà moderne si sono affermate, come si è accennato, a partire dal XVII secolo, in un periodo storico che ha registrato la progressiva affermazione di una nuova formazione economico-sociale: quella del mondo capitalista. Come è stato ampiamente documentato e studiato analiticamente da differenti interpreti (in particolare da uno dei più profondi e acuti studiosi e critici del capitalismo moderno, ovvero da Karl Marx, 1818-1883) la storia del capitalismo non è stata meno intricata, complessa, ricca di contraddizioni di quella che ha contraddistinto l'affermazione della tradizione scientifica e anche di quella propria dell'affermazione storica delle differenti libertà civili. Anzi, tutte queste differenti e varie componenti storiche si sono poi intrecciate tra di loro e si sono anche reciprocamente condizionate, con la conseguenza che lo studio storico-critico di queste articolate e molteplici interdipendenze deve sempre tener ben presenti le differenti situazioni e anche i vari casi storici concreti entro i

quali si sono poi effettivamente dipanati i vari processi. Nell'economia complessiva delle presenti considerazioni non è naturalmente possibile tener ora presenti tutti questi molteplici ed intricati fili. Ma, sotto un certo aspetto, non è neppure necessario. Soprattutto se si ha ben presente come lo stesso capitalismo, nelle sue continue metamorfosi morfologiche, abbia necessariamente attraversato *fasi* e *forme* profondamente diversificate, anche perché la stessa borghesia ha vissuto storicamente in modo profondamente differente la propria consapevolezza storica di classe. Certo è che da un certo punto in poi la formazione economico-sociale capitalistica si è imposta senz'altro come assolutamente dominante ed egemone, estendendo, in modo sempre più capillare e pervasivo, la rete dei suoi mercati a livello prima internazionale, poi globale e ora addirittura planetario. E in ogni fase storica il capitalismo, a disdetta di tutti gli interpreti che ne davano per imminente la fine e la scomparsa, ha sempre saputo rinnovarsi e *cambiar pelle* per configurarsi in modo continuamente innovativo, onde non perdere mai il controllo dei mercati e della produzione mondiale. In questo modo, attraverso molteplici e continue trasformazioni dinamiche, il capitalismo si è sempre più configurato come la formazione economico-sociale veramente dominante, in grado di spezzare e ridurre sistematicamente al proprio dominio tutte le altre eventuali, conflittuali od alternative realtà storico-sociali. La forza storica dirompente del capitalismo è stata tale da aver saputo estendere a livello planetario la propria rete economica, produttiva e commerciale, con la conseguenza che attualmente i mercati cercano di dominare, in modo davvero incontrastato, la vita dell'intero pianeta. Ma va anche tenuto presente come questi mercati, generati dallo sviluppo continuo ed incessante del capitale, si contraddistinguono proprio per una sistematica riduzione e sussunzione del valore d'uso dei beni economici al loro valore di scambio, creando, in tal modo, il dominio del denaro e del capitale che tutto fagocita e assoggetta al proprio impero economico e sociale incontrastato. Tant'è vero che la disamina più matura, articolata e complessa di Marx del capitalismo, svolta dal punto di vista della critica dell'economia politica, prende non a caso le sue mosse proprio dalla consapevolezza che «la ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci" e la merce singola si presenta come sua *forma elementare*»[3]. Con la conseguenza, storica e sociale, che proprio questo pervasivo processo economico capitalistico delinea una sistematica reificazione complessiva della vita, del mondo e degli stessi esseri umani (e dei loro rapporti sociali), riducendo sistematicamente tutto al dominio, sempre più forte, assoluto, incontrastato del *profitto* capitalista, al punto che oggi tutto il mondo occidentale vive letteralmente sotto la *dittatura del profitto*.

Questa dittatura del profitto, esercitando il proprio domino storico, ha naturalmente ricondotto alla propria dinamica di sfruttamento sistematico

3 Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, introduzione di Maurice Dobb, traduzione di Delio Cantimori, con una cronologia dell'opera economica di Marx a cura di Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1975, 3 libri in 5 tomi, vol. I, p. 43.

delle risorse e degli uomini anche le due tradizioni della conoscenza e della stessa libertà civile. In questa prospettiva il "marchio" che il capitalismo ha impresso alla tradizione della conoscenza e alla tradizione delle libertà civili ha finito per modificare e condizionare, in modo essenziale, l'autotrascendenza di queste stesse tradizioni, minandone profondamente non solo la loro libertà pragmatica, ma anche la loro stessa libertà ed autonomia teoretica. Nel caso della conoscenza scientifica appare evidente e ampiamente documentato come il capitalismo abbia cercato, sistematicamente, di ridurre la conoscenza della natura al dominio e al controllo diretto delle forze produttive. Da questo punto di vista alla dinamica del profitto non interessava affatto la scienza in quanto *libera conoscenza*, bensì quale prodotto dell'intelligenza umana che ci pone in grado di meglio soggiogare le forze della natura onde incrementare la produzione del profitto. In questa prospettiva il valore squisitamente teoretico della conoscenza scientifica e la sua stessa libertà di ricerca e di indagine del mondo naturale è stata sistematicamente piegata alle logiche del profitto, vincolando la ricerca scientifica a tutti gli obiettivi pragmatico-economici che interessavano (ed interessano!) direttamente il capitalismo e il suo obiettivo costante di poter incrementare, indefinitivamente, il profitto. Per questo motivo di fondo le forze economiche capitalistiche hanno sistematicamente cercato di castrare la *libera universalità teoretica della scienza,* riducendo quest'ultima alla sola dimensione della tecnologia, intesa, peraltro, come docile strumento produttivo, in grado di sempre incrementare la produzione di beni da immettere sul mercato. L'alienante e reificante separazione del prodotto dalla tecnologia con cui lo si ottiene è figlio legittimo di questo processo di sussunzione capitalistica, attraverso il quale la logica del profitto pretende di ridurre l'impresa scientifica ad un suo docile strumento per incrementare la produttività di un sistema economico basato sull'incremento della disuguaglianza sociale. Ma, d'altra parte, anche la tradizione delle libertà civili e sociali è stata, a sua volta, sistematicamente assoggettata al domino incontrastato del profitto, esautorando nuovamente queste libertà civili e sociali di ogni loro radicale autonomia. Se la tradizione della libertà moderna faceva appello all'autonomia del singolo uomo che si pensava libero ed autonomo, concependosi, appunto, quale essere autotrascendente la sua situazione storica concreta, entro la quale si percepiva come in grado di affermare la propria radicale libertà di vita e di pensiero, ebbene il capitalismo ha operato in modo da svuotare *dall'interno* questa pericolosa autonomia, riducendo gli uomini al cielo - meramente *formale* ed *astratto* - della politica tradizionale, in virtù della quale i diritti sono stati proiettati in una mitica dimensione ideologica, meramente ideale, cui corrispondeva un concreto - concretissimo - dominio effettivo sulla vita dei singoli uomini e delle singole donne. La comune e sistematica degenerazione dei Parlamenti moderni a luoghi deputati a recepire, passivamente, le decisioni dei mercati costituisce l'esito necessario e scontato di questo processo storico in cui la dittatura del profitto non solo svuota la conoscenza di ogni sua eventuale potenzialità critica e conoscitiva, ma riduce anche sistematicamente gli uomini a burattini di una logica - quella del mercato e del profitto - cui tutto e tutti devono piegarsi, senza poter mai reclamare alcun diritto effettivo. Conseguentemente la tradizione della conoscenza scientifica e la tradizione dei

diritti civili e sociali sono state castrate e depotenziate, riducendole a delle larve che devono danzare unicamente ai ritmi, folli ed autodistruttivi, della cieca ed infinita produzione del profitto. Per questa ragione di fondo quando si considera la storia complessiva dell'impresa scientifica, come anche la storia della tradizione dei diritti civili e sociali non si può e non si deve mai prescindere dal pesante condizionamento reificante che queste tradizioni hanno subito da parte della logica e del dominio pervasivo del profitto che ha sistematicamente ridotto la conoscenza e la libertà a propri strumenti, eteronomi, del suo dominio. Ma sempre per questa medesima ragione occorre allora liberare criticamente queste stesse tradizioni da questi vicoli e da queste catene create dalla dittatura del profitto, onde recuperarne il nucleo critico più vero ed incandescente.

4. *Il valore teoretico della scienza: la sua criticità immanente*

Se si considera l'importanza e il valore intrinseco della scienza, dal suo punto di vista squisitamente teoretico, è difficile non concordare con John Stuart Mill (106-1873) che lo individuava proprio nella sua *criticità*: «se si vietasse di dubitare della filosofia di Newton, - scrive Mill, in *On liberty,* del 1859 - gli uomini non potrebbero sentirsi così certi della sua verità come lo sono. Le nostre convinzioni più giustificate non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a tutto il mondo a dimostrarle infondate»[4]. Ma se si dubita criticamente e motivatamente di una teoria scientifica, questo dubbio può essere alimentato, *in positivo*, solo dalla capacità di saper poi proporre e presentare una teoria *migliore* rispetto a quella che viene criticata. Il gioco della scienza si basa essenzialmente su questa capacità di saper sempre intrecciare, per dirla con una felice indicazione di un epistemologo come Ludovico Geymonat (1908-1991), *contestazione* e *creazione*. La *contestazione* consente appunto di mettere in evidenza tutte le eventuali insufficienze critiche delle teorie egemoni e ancora dominanti, mentre la *creazione* consiste nella capacità di saper sostituire le teorie giudicate motivatamente inadeguate con teorie *migliori*. Il gioco della scienza si svolge entro questa polarità critica e costruttiva, anche se nel concreto dello sviluppo storico le due fasi possono anche presentarsi come affatto "sfasate", perché non sempre la capacità di saper individuare le insufficienze di una teoria si intreccia poi negli scienziati con la parallela capacità costruttiva di saper elaborare una nuova teoria, in grado di meglio rispondere a tutte le insufficienze della teoria precedente. In altri termini entro l'impresa scientifica non ha alcun ruolo l'appello alla *auctoritas*, fosse pure l'autorità di un Newton o di un Einstein. Le teorie di Newton e di Einstein possono invece essere sostenute, difese ed insegnate fin a quando non siamo in grado di saper elaborare delle teorie *migliori*. Da questo punto di vista allora il gioco dell'impresa scientifica potrebbe essere senz'altro avvicinato alla dinamica di crescita della

4 John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, trad. it. di Stefano Magistretti, il Saggiatore, Milano 1981, p. 45.

tecnologia. Anche nell'ambito della produzione tecnologica appare infatti evidente che non si può mai presentare un determinato ritrovato tecnico concependolo, in assoluto, come il migliore. La sua efficacia pratica si colloca sempre entro un ben preciso contesto storico-culturale e tecnologico, alla luce del quale, eventualmente, quel determinato prodotto apparirà come il miglior prodotto in quella particolare fase di evoluzione. Ma anche se dovesse apparire come tale sappiamo anche come, inevitabilmente, ogni particolare ritrovato tecnico sia sempre soggetto a rettifiche continue, a miglioramenti, anche impercettibili, che ci consentono di trasformarlo, via via, in un prodotto migliore, innescando, appunto, un processo continuo e dinamico, entro il quale a nessun particolare prodotto può venire assegnato un valore storico assoluto. In genere gli epistemologi - tranne pochissime eccezioni - non hanno mai prestato una grande attenzione alle dinamiche di sviluppo della tecnologica, pensando che la stessa dimensione della tecnica potesse essere interpretata, *à la* Comte (1798-1857), come la "sorella minore" della scienza, cui spetterebbe un ruolo eminentemente applicativo e banausico rispetto a quanto affermato e scoperto dalle differenti teorie scientifiche. Questa svalutazione sistematica dell'autonomo valore culturale della tecnica ha lungamente pesato nella tradizione della riflessione epistemologica, dando così origine, soprattutto nel corso del Novecento, ad un'*epistemologia teoreticista* che non ha mai preso in seria considerazione il ruolo e la funzione degli *strumenti tecnici* entro la dinamica di sviluppo dell'impresa scientifica. Ma questo è stato uno sbaglio che ha indotto poi a costruire delle immagini assai claudicanti e manchevoli della stessa razionalità scientifica. Se invece si prende in debita considerazione la dimensione della tecnologia, allora l'aspetto della *rettifica critica continua* di un determinato prodotto appare come una dimensione irrinunciabile dell'impresa scientifica[5]. Il che non è privo di importanti conseguenze anche in relazione alla tradizionale immagine della verità scientifica. Da Galileo in poi si è infatti largamente diffusa ed affermata una tradizione di pensiero che ha sempre considerato la verità scientifica come qualcosa di assoluto, acronico, eterno ed immodificabile. Se si valuta questa tradizionale immagine della conoscenza scientifica alla luce della storia del pensiero umano, non è tuttavia difficile scorgere in questa mitica immagine della scienza una precisa traduzione della tradizionale immagine teologica della divinità. Per la tradizione teologica dio coincide infatti con la verità e in questo caso la verità e dio, pensati sempre come coincidenti, appaiono, necessariamente, come assolutamente immodificabili, collocati al di fuori della dimensione del cambiamento temporale, eterni e, appunto, immodificabili. Secondo la classica tradizione metafisica (e teologica) per definizione ciò che risulta vero non può che essere assoluto

5 Questo aspetto non era del resto affatto sfuggito a Galileo che, non a caso, nel famoso esordio del suo capolavoro scientifico, le *Dimostrazioni matematiche introno a due nuove scienze* (del 1638), ha espressamente voluto inaugurare il suo volume con un deciso e straordinario elogio del valore culturale e filosofico della tecnologia per l'approfondimento del quale sia lecito rinviare sia alla fortunata monografia di Ludovico Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957, sia al mio studio *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994.

ed immodificabile, come appunto risulta essere dio che è eterno, assoluto, immodificabile e acronico.

Nel momento in cui la scienza moderna è nata è ben comprensibile che finisse per far proprio questa immagine metafisico-teologica della conoscenza. Questa, per esempio, fu proprio la mossa compiuta da Galileo che, introducendo la sua celebre distinzione tra *sapere intensive* e *sapere extensive*, sosteneva, appunto, che l'uomo, rispetto a dio, conosce infinitamente meno cose (proprio perché dio, per definizione, le conosce tutte), mentre, di contro, quando l'uomo conosce il mondo tramite la scienza, allora, sosteneva appunto Galileo, le conosce intensivamente come dio. Perché? Proprio perché la scienza ci farebbe conoscere la natura in modo assoluto e immodificabile. Questa immagine assoluta della conoscenza scientifica ha del resto svolto anche una precisa funzione positiva nella vita dello stesso Galileo. Quando oramai lo scienziato pisano era stato travolto e sconfitto dal celebre processo inquisitoriale, nel corso del quale aveva accettato di abiurare le sue idee scientifiche pur di salvare la sua vita, ebbene, una volta condannato al carcere a vita, Galileo si consolava pensando di non aver comunque gettato via la sua vita, proprio perché pensava di aver comunque scoperto «una mezza dozzina di veri». Al di là dell'evidente modestia galileiana, è comunque un fatto che Galileo pensasse, sinceramente, che le sue scoperte, per quanto poco numerose, fossero comunque degli acquisti stabili ed immodificabili per l'eternità, proprio perché le verità che aveva scoperto sarebbero state delle verità assolute ed immodificabili. La tradizionale concezione cumulativista della storia della scienza nasce esattamente su questo terreno - galileiano - che carica le conoscenze scientifiche di una portata "assoluta" e "immodificabile", secondo la tradizionale immagine della verità teologico-metafisica. Ma la storia della scienza si è ben presto incaricata di mettere in crisi radicale questa immagine metafisica della conoscenza scientifica. Così, in epoca più recente, la rivoluzione convenzionalista ha sottolineato il ruolo costitutivo che le ipotesi scientifiche hanno per la costruzione delle teorie scientifiche. Il che ha indotto buona parte dei pensatori che hanno vissuto in presa diretta, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, la cosiddetta "crisi delle scienze" a ritenere che allora le teorie scientifiche, non potendo più presentare le proprie conoscenze come assolute ed immodificabili, dovevano essere senz'altro svuotate di ogni portata conoscitiva, riducendole, sistematicamente, a *strumenti predittivi* onde meglio operare, pragmaticamente, nel mondo. La complessiva crisi di cultura che ha largamente egemonizzato e dominato il dibattito filosofico, epistemologico e culturale dei primi decenni del Novecento - in coincidenza sia con la nascita della fisica quantistica, sia con la pressoché parallela affermazione della teoria della relatività einsteiniana - si è così configurata come un movimento di pensiero che ha negato ogni portata conoscitiva alla scienza, attribuendole solo una valenza pragmatica, di effettiva utilità pratica. Ma, in tal modo, il problema della "verità", una volta sottratto, *di principio*, alla scienza veniva presentato come appannaggio esclusivo delle scienze dello spirito (secondo la soluzione neoidealista). Tuttavia, questa visione della natura complessiva della scienza non poteva non apparire come paradossale, proprio perché finiva per privare la scienza di una delle sue componenti fondamentali, quel-

la attinente la possibilità di incrementare la nostra conoscenza del mondo fisico. Per questa ragione, una volta elaborato un nuovo e rivoluzionario paradigma conoscitivo del mondo, attraverso la teoria quantistica e la fisica relativistica, occorreva semmai elaborare una nuova e più adeguata immagine epistemologica della conoscenza scientifica, in grado di tener conto delle nuove e rivoluzionarie teorie, senza tuttavia privare la scienza della sua autentica portata conoscitiva. Questo compito doveva peraltro essere svolto tenendo presente la complessità dell'impresa scientifica che, come si è accennato, non è mai riducibile alla sola componente della scienza teorica, ma deve saper comprendere anche il ruolo e la funzione che la dimensione tecnologica esercita entro l'impresa scientifica. Del resto nell'epoca contemporanea questo rapporto tra scienza e tecnologia è diventato così pervasivo e, invero, sempre più costitutivo di pressoché tutti i più avanzati e sofisticati programmi di ricerca scientifici che sembrerebbe più adeguato parlare oggi delle tecno-scienze, riconoscendo, in modo del tutto esplicito, che la dimensione teorica della scienza e quella tecnologica non sono più arbitrariamente separabili. Ma per elaborare una nuova, più persuasiva ed adeguata immagine della conoscenza scientifica contemporanea, occorre allora prendere in debita considerazione anche le dinamiche specifiche dello sviluppo tecnologico del sapere scientifico, come si è precedentemente accennato. Se si è in grado di sviluppare una tale disamina diventa allora agevole rendersi conto che la natura stessa della conoscenza scientifica non può più essere pensata nei termini tradizionali - e metafisici - dell'assolutezza, proprio perché il sapere cui mette capo la scienza nel corso del suo sviluppo concettuale e tecnologico è sempre un *sapere relativo*, flessibile e plastico, in grado di configurare un determinato sapere oggettivo che vale solo ed esclusivamente entro un certo e delimitato ambito di indagine. Non solo: questa disamina ci consente anche di meglio comprendere che gli oggetti stessi che ciascuna disciplina scientifica costruisce per indagare un determinato ambito del mondo fisico possiedono sempre una loro specifica *normatività* che dipende essenzialmente dalla loro stessa *formalità*.

In questa prospettiva la tradizionale e pur diffusissima immagine baconiana della scienza quale mera generalizzazione empirica di alcuni fatti sperimentali, si mostra del tutto insufficiente a rendere ragione della complessa natura dell'oggetto specifico della conoscenza scientifica. Quest'ultima non nasce infatti da un'attenta descrizione del mondo, ma, al contrario, scaturisce solo da un complesso intreccio problematico tra una nostra nuova teoria, che ci consente di guardare al mondo da un innovativo punto di vista teorico, e un rigoroso controllo sperimentale, mediante il quale possiamo appunto controllare - verificando o falsificando - molteplici assunti predittivi che si ricavano, più o meno direttamente, dal nostro apparato teorico. In questa nuova prospettiva epistemologica il gioco della scienza appare come profondamente articolato e assai complesso, proprio perché entrano in gioco differenti componenti, nel cui intreccio problematico si viene appunto definendo l'*oggettività della conoscenza scientifica*. Oggettività che non può più essere interpretata né alla luce dei tradizionali e metafisici paradigmi dell'assolutezza della verità scientifica, ma che, d'altro canto, non può neppure essere ricondotta, secondo una tipica deriva del pensiero contempora-

neo, alla dimensione del diffuso relativismo, collocandosi sul piano della mera opinione. Al contrario, la conoscenza scientifica è invece in grado di individuare una *verità oggettiva* ed *intersoggettiva* che risulta essere tale entro un ambito teoricamente delimitato e sperimentalmente controllato. Ma l'oggettività del sapere scientifico non implica né l'assolutezza né il relativismo della conoscenza umana, perché, semmai, si colloca su un differente piano, appunto quello della *verità relativa*, che la scienza è sempre in grado di approfondire criticamente, anche innovando, in modo rivoluzionario, gli assunti che sembrano essere i più stabili e garantiti. In tal modo il gioco della scienza ci riporta nuovamente al ruolo che la criticità svolge all'interno del cambiamento concettuale scientifico. Proprio questo è l'aspetto decisamente più importante della tradizione scientifica che ha contraddistinto, nel bene e nel male, la storia della modernità occidentale. Proprio perché grazie alla scienza si è introdotto un *nuovo stile mentale e civile* in virtù del quale - per dirla con un filosofo come Giulio Preti (1911-1972) «la verità scientifica è un valore che si appella ad una *libera ideale universalità umana in generale*. "Libera" nel senso che essa non riconosce alcuna autorità come tale - né di uomini, né di dotti, né di tradizione: che anche un solo scienziato può riconoscerla e farla valere contro le opinioni più venerate e accreditate. "Ideale" perché essa è, in un certo senso, astratta, cioè (meglio) formale: i suoi criteri sono criteri formali, in un certo senso a priori, rispetto ad ogni possibile esperienza e ad ogni possibile discorso»[6]. Insomma, secondo questa visione la scienza non può mai essere sotto tutela e in essa non vi sono *auctoritas,* proprio perché la verità stessa *non ha padroni* ed è sempre *di tutti*. Insomma, proprio perché - per dirla con le parole di un poeta del Seicento come John Milton - «l'opinione, negli uomini buoni, non è altro che *la conoscenza stessa che si vien formando*»[7]. Nella misura in cui si è appunto in grado di pensare alle opinioni come *conoscenza in formazione,* allora il ruolo euristico della *criticità immanente della scienza* torna, evidentemente, in prima evidenza. Proprio questo è l'aspetto forse più urticante e, invero, indigeribile del sapere scientifico rispetto alla tradizionale impostazione metafisica, che è sempre alla ricerca di Assoluti (da scriversi sempre con la maiuscola, maiuscola con la quale si cerca, appunto, di mitizzare - e metafisicizzare! - sistematicamente i molteplici aspetti del pensiero e della realtà storica, trasformando così le differenti tecnologie nella Tecnologia, la molteplicità delle scienze nella Scienza, l'economia nell'Economia, gli apparati nell'Apparato, etc., etc.). Al contrario, lo spirito scientifico delle tecno-scienze contemporanee si nutre, invece, di un'intelligenza con la minuscola in cui l'intelletto umano sonda sempre criticamente la sordità strorica dell'esperienza umana, donandoci, *passo dopo passo*, alcuni pochi, delimitati, acquisti conoscitivi intersoggettivi. Conseguentemente la stessa nostra immagine della conoscenza deve diventare molto più plastica, critica ed articolata, mettendoci in condi-

6 Giulio Preti, *Retorica e logica,* Einaudi, Torino 1968, p. 197, corsivo nel testo.

7 John Milton, *Areopagitica. Discorso per la libertà della stampa*, trad. it., *Prefazione* e note di Salvatore Breglia, edizione completamente riveduta e accresciuta a cura di Giulio Giorello, Editori Laterza, Roma-Bari 1987, p. 67, il corsivo è mio.

zione di ben comprendere lo specifico carattere oggettivo delle conoscenze, proprio perché, come amava ripetere anche Karl Marx «l'ignoranza non è mai un argomento».

5. *Il valore euristico-civile della democrazia in una società aperta di liberi ed uguali*

Ma il ruolo della criticità non può essere confinato al solo ambito, pur assai rilevante, della crescita del saper scientifico, proprio perché, per dirla ancora una volta con Mill, «la costante abitudine a correggere e completare la propria opinione confrontandola con le altrui non solo non causa dubbi ed esitazioni nel tradurla in pratica, ma anzi è l'unico fondamento stabile di una corretta fiducia in essa; poiché, conoscendo tutto ciò che può, almeno nella misura del prevedibile, venir detto contro di noi, e avendo preso una posizione rispetto a tutti i nostri oppositori - sapendo di aver cercato le obiezioni e le difficoltà invece di evitarle, e di aver preso in esame ogni punto di vista - abbiamo il diritto di considerare il nostro giudizio migliore di quello di qualsiasi persona, o gruppo di persone, che non abbia seguito una procedura analoga»[8]. Spazi civili senza dubbio privilegiati dove una tale preziosa dialettica di costante confronto critico tra posizioni diverse (ed anche opposte) si può e si deve esercitare programmaticamente dovrebbero appunto essere proprio i vari parlamenti delle società democratiche, in cui questo confronto critico dovrebbe costituire un obiettivo civile strategico, privilegiato e decisivo. Il fatto che spesso e volentieri i parlamenti di molte società siano invece ridotti ad aule sorde e vuote, dove non si svolge alcun dialogo e dove il disprezzo sistematico dell'opinione altrui è manifestato in mille modi, costituisce una manifestazione clamorosa della crisi in cui versano molte società, apparentemente democratiche, in cui, in realtà, i rappresentanti che siedono nei diversi parlamenti non rappresentano gli elettori, bensì solo taluni, assai ristretti, ma assai consolidati, gruppi di potere. Ma al di là della gravissima crisi di questi luoghi simbolici degli stati occidentali contemporanei, l'incremento della possibilità della critica entro una *società aperta* degna di questo nome, deve allora trovare un suo luogo privilegiato di sviluppo e di tutela civile proprio nelle scuole pubbliche - d'ogni ordine e grado, da quelle primarie fino alle università - in cui le nuove generazioni dovrebbero appunto essere educate al dialogo e al confronto critico, onde formare i giovani cittadini ad una completa autonomia di giudizio e di pensiero. Anche da questo specifico punto di vista emerge allora come l'esercizio puntuale della democrazia richieda sempre la diffusione di un sapere specifico che non può, a sua volta, non radicarsi in un articolato percorso di formazione libero ed autonomo, sempre pienamente rispettoso dell'autotrascendenza critica di ciascuna singolo individuo. Anzi, da questo specifico punto di vista può allora cogliersi un aspetto decisivo che concerne non solo la moralità del singolo individuo, ma anche il valore culturale specifico della

8 J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, trad. it. cit., p. 45.

stessa impresa scientifica. Se infatti si valutano la scienza e la libertà del singolo dal punto di vista dell'*incremento della libera criticità*, non è difficile vedere come entrambi questi processi - che hanno messo capo alla tradizione della conoscenza e a quella delle libertà civili - rinviino ad un medesimo assunto strategico decisivo che qualifica la stessa modernità nel suo complesso. Infatti tanto la scienza quanto la libertà dei moderni si presentano come autovalori autofondati. La scienza è un autovalore che si autofonda proprio perché trova i propri criteri di verità entro la sua stessa storia concettuale e sperimentale, mente, di contro, anche la libertà morale del singolo - quella che la tradizione tedesca con Kant individuava nella *Moralität* - costituisce, a sua volta, un autovalore che si autofonda. Di conseguenza, perlomeno da questo punto di vista, *scienza* e *libertà* costituiscono entrambi, nuovamente, due momenti profondamente intrecciati - tendenzialmente anche coincidenti - di *libera universalità* autofondantesi e questo è lo "scandalo" che le unisce profondamente a fronte di tutta la plurimillenaria tradizione teologico-metafisica, invariabilmente basata sull'autorità e la sua intransigente difesa. Il che spiega il carattere intrinsecamente e permanentemente rivoluzionario tanto della conoscenza quanto della stessa libertà, giacché entrambi questi atteggiamenti - a fronte di una consolidata tradizione di pensiero, oppure anche a fronte di un'altrettanto consolidata tradizione di costume - si configurano sempre come dei *principi autonomi, indipendenti e superiori*, come un momento di critica, di negazione e, quindi, di movimento. Proprio per questo conoscenza e libertà operano sempre entro una *libera universalità*, giacché entrambi si autofondano sull'intelligenza e sulla volontà del singolo uomo. Conseguentemente costituiscono l'obiettivo polemico privilegiato della tradizionale mentalità metafisico-teologica e anche di tutti i molteplici conservatorismi sociali: perché quel loro convergente appello alla *libera universalità* configura una situazione critica in cui *conoscenza* e *moralità* si autofondano, ponendo in essere - per dirla con Kant - un processo dinamico di complessiva «autoliberazione dallo stato di minorità intellettuale volontaria» che prelude, appunto, all'instaurazione di un *regnum hominis* combattuto da tutti coloro che vorrebbero invece far sempre vivere gli uomini sotto tutela (la loro, *of course*!).

L'Università che vogliamo

Un appello di docenti e ricercatori universitari al ministro Profumo e al Governo Monti

CARTA DI ROMA

Rendiamo pubblica la *Carta di Roma*. Tale documento, che racchiude un insieme di principi fondamentali, è il risultato di un vasto dibattito, partito dal manifesto *L'Università che vogliamo*, lanciato da Piero Bevilacqua e Angelo d'Orsi, che ha raccolto quasi un migliaio di firme e ha trovato un punto d'approdo negli *Stati Generali dell'Università,* riunitisi all'Università di Roma La Sapienza il 31 marzo 2012. Alla sua stesura hanno contribuito docenti, ricercatori, dottorandi, studenti di tutte le facoltà e dei più diversi atenei italiani.

È la prima volta che un'idea di Università e un progetto di riforma nasce non già dagli uffici di un Ministero o dalle segreterie di qualche partito, ma dall'interno stesso del mondo degli studi e della ricerca, dai protagonisti quotidiani della vita universitaria. È una novità storica che denuncia una volontà precisa di cambiamento e di riscatto. A questa *Carta* seguiranno infatti, come allegati, i risultati delle *Commissioni* oggi al lavoro, che forniranno proposte più analitiche di cambiamento degli attuali assetti.

La Carta viene pubblicata per intero sui siti www.amigi.org e www.historiamagistra.it e ad essa seguiranno le Linee programmatiche, ricavate dai lavori delle Commissioni.

Titolo I – Il sistema formativo come bene comune

1.

L'Università è il luogo della più alta formazione culturale.

Essa appartiene e compete a tutti coloro che la frequentano e vi lavorano, i quali ricercano liberamente i modi migliori per governarla, in accordo alle esigenze e ai bisogni dell'intera collettività.

Rafforzare l'Università e l'intero sistema formativo significa rafforzare l'intero tessuto sociale di una nazione.

Indebolirla ed emarginarla comporta invece il degrado culturale, politico, morale ed economico della Repubblica.

2.

L'Università e la scuola sono beni comuni e, in quanto tali, appartenenti alla collettività.

La loro dimensione pubblica è fondamentale e irrinunciabile.

3.
L'Università e la scuola sono aperte a tutti.
Esse rifiutano ogni discriminazione basata sul reddito; sulla provenienza geografica; sulle convinzioni religiose; sul genere e sull'identità sessuale, e devono essere accessibili a tutti i capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi.

4.
La Repubblica e i singoli atenei garantiscono il diritto allo studio in proporzione al reddito degli iscritti, favorendo i meno abbienti mediante un numero congruo di borse di studio e altre forme di facilitazione.

5.
La Repubblica e i singoli atenei modulano le tasse di iscrizione annuale su criteri di progressività rispetto al reddito della famiglia di provenienza di chi studia.

6.
La Repubblica non finanzia in alcun modo le scuole e gli atenei privati. Per nessuna ragione l'istruzione privata può rappresentare un onere per la collettività.

Titolo II. Università, economia, mondo del lavoro

7.
L'Università forma persone dotate di discernimento critico e consente la diffusione di un sapere libero e multidisciplinare.
Essa non è un pilastro dell'economia mercantile e guarda al mercato del lavoro come a un mezzo, non come a un fine.

8.
L'Università riveste un ruolo strategico nel progettare una nuova economia in cui la produzione e la distribuzione dei beni siano realmente in grado di soddisfare nuovi e antichi bisogni, realizzando un rapporto armonico tra esseri umani, lavoro e società. Essa deve giocare un ruolo strategico in questo tornante drammatico della storia mondiale. Può infatti contribuire alla diffusione di una scienza nuova, che non guardi più al mondo naturale come a un patrimonio da saccheggiare, ma come a una rete di ecosistemi da cui dipende la nostra vita, da proteggere e far rigenerare. Può dunque aiutare a stabilire un nuovo rapporto fra esseri umani e natura, fra necessità economiche ed equilibri ambientali.

9.

Anche le Facoltà precipuamente orientate a creare professioni hanno il compito di garantire una formazione elevata e critica, non subalterna al mercato e alle sue logiche di breve periodo.

Tale formazione deve corrispondere ai livelli più avanzati raggiunti dalla ricerca e dal sapere umano nei rispettivi ambiti culturali nel rispetto della libertà di insegnamento e di ricerca costituzionalmente garantiti.

10.

L'Università rifiuta ogni forma di economicismo. Essa vive dell'impegno e del lavoro di docenti, ricercatori, studenti e personale tecnico-amministrativo, i quali, nell'esercizio quotidiano delle rispettive attività, producono un valore solo parzialmente calcolabile in termini economici.

11.

L'Università rifiuta ogni forma di riduzionismo. Nella ricerca, nella didattica e nello svolgimento quotidiano di ogni sua attività, chi vi lavora tiene conto della pluralità e della complessità dei fattori sociali e scientifici in cui è chiamato a operare.

12.

L'Università rifiuta la concezione quantitativa e utilitaristica dell'apprendimento del sapere.

I crediti formativi che misurano tale apprendimento – su cui si basa l'Università attuale – devono avere un valore di pura unità di conto negli interscambi universitari, senza alcuna ricaduta sui contenuti, sul peso delle discipline e sul loro apprendimento, che va affrontato con la profondità richiesta dall'alta formazione.

L'Università ritiene il sistema dei crediti formativi una grottesca scimmiottatura del mondo bancario, un'avvilente equiparazione del sapere a quantità di danaro, una modalità riduttiva e semplicistica di distribuzione dell'impegno didattico.

13.

Con la medesima urgenza va abolito – o quantomeno ripensato dalle fondamenta – il sistema del 3+2, rivelatosi macchinoso e fallimentare.

Il sistema dei crediti formativi unito all'architettura del 3+2 ha danneggiato prima di tutto gli studenti, costretti ad accumulare crediti come fossero punti del supermercato, ledendo ogni più elementare criterio di interdisciplinarietà; obbligandoli a strutturare i piani di studio come giustapposizione illogica di materie fra loro scollegate nella sequenza storico-temporale; rendendoli – loro malgrado – abborracciatori frettolosi di curricula segnati dalla casualità e dall'improvvisazione.

Titolo III. L'Università e la sfida dei saperi

14.

La cultura è una e inscindibile.

L'Università non pratica alcun rapporto di gerarchizzazione tra i rami della conoscenza, e reputa non negoziabile il principio delle pari dignità e importanza delle varie branche del sapere.

Il riconoscimento della necessità di un approccio interdisciplinare al sapere non comporta la frammentazione di questo. Al contrario, oggi i fronti più avanzati della scienza reclamano una sempre più ampia cooperazione fra le diverse discipline.

15.

L'Università deve farsi promotrice di una cultura pluralista e anti-dogmatica, ispirata all'uguaglianza sociale e alla solidarietà.

Tale cultura deve essere capace di favorire il dialogo fra le diverse genti, fedi, lingue e saperi in movimento sulla scena del mondo.

16.

L'Università sana i *deficit* territoriali e valorizza gli elementi di diversità.

Non possono essere create Università dotate di diverso accredito accademico, né gli atenei possono essere posti in reciproca competizione. Le Università non sono squadre di calcio o imprese concorrenziali. Le istituzioni universitarie – pur se piccole e poste in luoghi non centrali della Repubblica – svolgono un rilevante ruolo di fecondazione culturale e di dinamismo economico dei territori. Esse vanno dunque tutelate e sviluppate.

17.

La tutela e lo sviluppo delle Università comportano anche la lotta contro le proliferazioni e le disseminazioni clientelari delle sedi universitarie avvenute negli ultimi decenni.

La cattiva amministrazione e lo sperpero del pubblico danaro costituiscono un danno per l'intera collettività, tuttavia le Università ben governate rappresentano, ovunque, uno degli investimenti più importanti per elevare la vita economica e civile delle nostre città, secondo un modello secolare della storia italiana.

18.

Il valore legale del titolo di studio – a scuola come all'Università – è intoccabile.

Esso, in ogni momento della carriera studentesca, è certificato dalle numerose verifiche fiscali (esami e tesi) cui gli studenti sono pubblicamente sottoposti lungo il corso dei loro studi.

Abolire il valore legale del titolo di studio significherebbe togliere alla Repubblica il potere di certificazione per trasferirlo al mercato, vale a dire all'arbitrio dei privati.

19.
L'Università ripudia ogni impostazione di valutazione linguistica rigida in quanto essa può rivelarsi impoverente rispetto al nostro patrimonio culturale.

La lingua italiana deve essere tutelata e inserita in un ambito multiculturale, pluralista e non impositivo, volto a sostenere l'internazionalizzazione linguistica democratica con l'affermazione di politiche di difesa della molteplicità idiomatica.

20.
Le discriminazioni linguistiche incorporate negli indicatori valutativi costituiscono una gerarchia priva di ogni valore scientifico. Esse immettono, nel campo del sapere, dei paradigmi emulativi tendenti a creare primazie fittizie che svalutano i patrimoni linguistici nazionali.

21.
L'Università ritiene che le Istituzioni dell'Alta Formazione debbano essere integrate nel sistema universitario con pari dignità nei diritti e nei doveri, nel rispetto delle peculiarità e delle differenze dei percorsi formativi e degli sbocchi professionali, cercando di raggiungere, quanto più è possibile, l'integrazione delle conoscenze e delle competenze.

Titolo IV. Didattica e ricerca

22.
La stabilità nella formazione e nell'organizzazione della didattica e della ricerca rappresenta un valore fondante dell'Università. Essa deve coniugarsi con l'innovazione della ricerca e della metodologia.

È necessario bloccare la continua proliferazione di norme, regolamenti, correzioni, disposizioni, che oggi asfissiano la vita degli studenti, dei docenti, del personale tecnico-amministrativo.

23.
L'Università basa i propri insegnamenti sulla continuità didattica – nel rispetto del diritto degli studenti a ricevere una formazione organica, articolata e completa – e sul riconoscimento della dignità umana e professionale di chi insegna.

24.
All'interno dell'Università non possono esistere figure professionali non retribuite, se non quelle dei cultori della materia, cui comunque spetta un rimborso delle spese affrontate per lo svolgimento della propria attività.

25.

Il titolo di dottore di ricerca deve acquisire un valore reale ed effettivo, e in ogni caso il suo possesso deve essere requisito imprescindibile per la nomina a ricercatore.

Il possesso del titolo di dottore di ricerca deve costituire un criterio di preferenza nello svolgimento di ogni concorso pubblico.

26.

Nello svolgimento della propria attività, tutti i dottorandi devono ricevere una borsa di studio che consenta loro di vivere e svolgere ricerca in maniera dignitosa. La figura del dottorando senza borsa va abolita.

I dottorandi devono essere sottoposti a valutazione periodica da parte dei docenti. Questa valutazione può comportare anche sanzioni relative al profitto.

27.

Va prevista la costituzione di scuole di dottorato interdisciplinari e la possibilità di presentare al loro interno progetti di ricerca collettivi secondo modalità da stabilire a parte.

Il numero di borse assegnato a questo scopo deve essere soprannumerario rispetto alle borse assegnate individualmente.

28.

L'Università vede nella precarietà degli accessi e delle condizioni di lavoro una grave minaccia all'indipendenza intellettuale dei docenti e dei ricercatori, poiché spinge queste figure a conformarsi alla volontà dei poteri consolidati, e alle tendenze transitorie del mercato al fine di ottenere la conferma in ruolo. Proprio per questo le figure dei docenti e dei ricercatori devono essere assunte sempre e solo a tempo indeterminato.

29.

I ricercatori universitari sono assunti solo ed esclusivamente a tempo indeterminato.

Il loro reclutamento avviene attraverso procedure trasparenti volte a riconoscere e valorizzare le capacità e il talento.

30.

Ricercatori, associati e ordinari svolgono funzioni distinte. Per la didattica, i ricercatori possono tenere seminari, lezioni *una tantum* o in parziale sostituzione del docente (per motivi documentati). L'impegno didattico è invece affidato al personale docente (professori associati e ordinari).

31.

La ricerca e la didattica sono libere.

I docenti e i ricercatori rispondono solo ed esclusivamente alla loro deontologia professionale, fatte ovviamente salve le violazioni di legge. Nessun fattore esterno deve condizionarne le scelte.

32.

La produzione scientifica di docenti e ricercatori non deve essere valutata in un'ottica di concorrenzialità e di produttivismo.

È da respingersi ogni strumento di controllo delle condotte individuali e collettive mediato da procedure di accreditamento e certificazione di sedi e corsi di studio. L'idea che l'insegnamento debba essere sottoposto a una revisione periodica in base a "obiettivi di valore" imposti dall'esterno costituisce una grave minaccia alla funzione civile dell'Università come garanzia di libertà per la Repubblica.

33.

La necessaria valutazione per l'immissione in ruolo e per gli avanzamenti di carriera deve basarsi sul giudizio dei pari, secondo metodi, criteri e valori condivisi dalle pertinenti comunità scientifico-disciplinari.

La valutazione come strumento operativo per politiche della scienza guidate da obiettivi ulteriori rispetto a quelli propriamente scientifici va limitata alla selezione e al finanziamento di progetti di interesse strategico quali Prin, Firb e similari.

34.

L'Università favorisce la collaborazione e la condivisione tra gli studiosi nonché l'accesso libero al sapere contro la sua valorizzazione da parte di agenzie e oligopoli editoriali.

35.

La ricerca non può essere incasellata e sottoposta a vincoli temporali. Esistono progetti la cui ultimazione richiede lunghi periodi di tempo e che, se valutati in un'ottica produttivistica, non possono essere compresi nella loro portata e nel loro valore.

Caratteristica fondante della ricerca è la qualità, la quale è data da elementi quali la metodologia, l'interdisciplinarietà, la capacità innovativa, la ricchezza creativa.

Nessuna importanza, ai fini della valutazione concorsuale, hanno i fattori meramente quantitativi e quelli linguistici.

36.

L'Università e il mondo della scuola devono intrattenere rapporti sistematici e strutturali, volti al reciproco scambio di conoscenze scientifiche, umanistiche e didattiche tra docenti al fine di garantire la migliore formazione degli studenti, qualsiasi sia la scuola da essi frequentata.

Antonia Pozzi, Casorate, maggio 1937

PROBLEMI DELLA SCUOLA

Periferia di Milano, Oleggia, febbraio 1938 *(Foto di Antonia Pozzi)*

RITA BARTOLINI

Quando una scuola ricerca se stessa

> Non nego che l'educazione sia la sezione più modesta della filosofia, ma, secondo il giudizio dei mortali, essa è sufficiente oggi a conciliare la benevolenza e a far valere le qualità più serie[1].
>
> Erasmo da Rotterdam

Considerazioni iniziali

I comportamenti di ricerca all'interno dei contesti scolastici sono eventi sempre più rari e inusuali.

La cultura statistica, ultima tra le mode culturali alle quali il nostro Paese attualmente presta un'attenzione quasi morbosa, e per questo immatura, sembra soddisfare ogni ipotetico interrogativo che riguarda i mondi e i modi della scuola.

Nella realtà questo sembrare è ciò che sostanzia in maniera ahimé riduttiva le anonime cifre statistiche la cui evidenza resta di puro ordine aritmetico se quelle cifre non vengono argomentate e ricondotte ad un insieme di significati in grado di animare quei numeri collocandoli in scene, situazioni, condizioni di più vasta portata significativa.

I numeri necessitano di un dire che solo la più nitida visione delle relazioni, che essi attivano sull'insieme a cui si riferiscono, riesce a dare nel momento in cui ne vengono ricercati gli orizzonti di riferimento, i significati sottesi, gli intenti di orientamento.

Dunque una statistica nulla "dice" nel suo mostrarsi, essa necessita di un evento interpretativo.

L'aspetto statistico si fa ancor più problematico (qualora pretenda una indifferenza rispetto al campo di ricerca), quando viene ridotto ad un'arida elencazione di cifre correlate ad indicatori che intendono indagare i campi

1 Erasmo da Rotterdam, *Sulle buone maniere dei bambini*, trad. it., Roma, 2000. p. 34.

dell'educazione. Potremmo anzi sostenere che rinviare alla presunta oggettività del numero corrisponde proprio, per il nostro punto di vista, ad una rinuncia, apparentemente giustificata, di esprimere pensieri riflessivi e critici su ciò che di suo un numero non può dire se non letto, interpretato e collegato con il contesto di riferimento. Se così fosse si dovrebbe credere che le cifre, per il solo fatto di essere appunto cifre, hanno simultaneamente un'oggettività che è anche verità assoluta e incontrovertibile. In realtà il numero è un codice il cui valore di senso va raggiunto tramite un ripiegamento riflessivo sullo stesso. Inoltre le cifre rappresentano il risultato di un percorso che già dall'inizio possedeva un'intenzione di ricerca dimostrativa. E quell'intenzione era già una riflessione o comunque procedeva da un atto riflessivo.

Dunque non esistono cifre a se stanti, ogni cifra appartiene, per rapporto di relazione quantitativa al suo interno o di raffronto tra quantità, ad un contesto che la contiene e che la significa. Se l'atto statistico riguarda la scuola (come ogni altra realtà educativa e di tale contesto), nel momento stesso in cui "misura" stati di cose interne a quel contesto educativo, ne misura simultaneamente ciò che organizza quegli stati di cose, ovvero ne "misura" le relazioni contestuali. Infatti in educazione gli stati di cose altro non sono che le relazioni e trattandosi di relazioni tra soggetti esse non possono essere di ordine oggettivo.

Di suo l'educazione si organizza e si struttura su relazioni la cui caratteristica specifica è proprio l'assenza, o meglio l'impossibilità, di neutralità. La presenza di soggetti sulla scena di indagine rende, proprio perché presenza di persone, la scena stessa sempre e comunque di natura soggettiva, posizionata.

Nessuna relazione educativa può venire detta neutra. Ogni atto, intento, scopo, origine, interni all'educazione ha per sua struttura l'inter-esse. Cioè il fatto che l'agito avviene sempre tra soggetti necessari e necessitanti l'uno all'altro.

In educazione il disinteresse può essere pensato certamente come il fine dell'educazione, ma, altrettanto certamente, non può essere pensato come sua origine. Diventare disinteressati va inteso come percorso di crescita e di maturazione della persona. Raggiungere un livello di disinteresse maturo e consapevole è il risultato di una formazione costante che mette a confronto l'IO individuale con altri IO individuali generando modalità di rapporto che costruiscono il ris-petto, cioè il distanziamento. Tale distanziamento è proprio la coscienza del non possedere l'altro per ritenerlo altro da me. Lo specifico educativo è proprio l'insieme degli atti che consentono la visione intellettuale della distanza tra persone, per questo l'atto educativo, qualsiasi atto educativo, è sempre in relazione.

> L'uomo è la sola creatura che deve essere educata. Per educazione intendiamo l'assistenza (nutrizione o cura), la disciplina (governo) e l'istruzione unita alla formazione del carattere o formazione pratica. Di conseguenza l'uomo è prima lattante, poi allievo e quindi soggetto che apprende.
> …la disciplina o il governo trasforma l'animalità in umanità. L'animale è già tutto completo grazie al suo istinto; una ragione a lui estranea ha provveduto

> a tutto per lui. L'uomo, invece, ha bisogno della propria ragione. Egli non ha nessun istinto e deve da se stesso pianificare la propria condotta. Dato che, nato selvaggio, non è nella condizione di farlo fin da subito, deve essere soccorso dall'aiuto altrui. La specie umana deve tirar fuori, gradualmente, dalle sue stesse strutture e con i propri sforzi le qualità specifiche dell'umanità.[2]

Se l'educazione non fosse una relazione tra soggetti, ovvero una struttura in grado di produrre cambiamenti di emancipazione, noi non potremmo giustificare la storia con i suoi cambiamenti di tipo macro sociale e culturale. I risultati del cambiamento vengono interpretati secondo una lettura di documenti, di eventi, di testimonianze, che giustifica e rende affermabile la differenza tra un periodo e l'altro rintracciando, proprio tramite la ricerca dei significati, il tratto di continuità che rende la storia, al contempo, un insieme distinto di periodi e un insieme unitario di sviluppo.

Questo ci dice che la sola evidenza del dato, preso a se stante, non è in grado di "dire" per esteso il suo significato, appunto perché il significato è superiore al singolo dato, così come è superiore alla somma dei singoli dati messi insieme.

Questa osservazione trova in educazione la sua evidenza più immediata e più esplicita.

L'atto del ricercare in ambito educativo diventa atto interessante proprio perché la ricerca si compie mentre gli atti educativi sono in funzione, sono in movimento. Ricercare, in educazione, non può compiersi in maniera asettica o laboratoriale. Non esistono vetrini in grado di contenere relazioni.

La composizione delle scene educative si configura sempre come insieme simultaneo di binomi costanti quali: osservare e fare; pensare e fare; educare e fare; insegnare e fare; istruire e fare; parlare e ascoltare. È in tal senso che si può affermare che qualsiasi indagine di approfondimento in contesto educativo dovrebbe presupporre e realizzare attività di *recercazione*.

Riferimenti teorici

Kurt Lewin[3] è il fondatore della *psicologia topologica*, ovvero di quella corrente di pensiero per la quale i fatti psichici avvengono sulla base del *contesto* che non è mai un luogo neutro. Ogni *contesto* si caratterizza in *valenze* positive o negative generate dalle relazioni tra soggetti e situazioni. Tanto più il *contesto* risulta essere operativo, ovvero generatore di "azioni" (mentali o prammatiche), tanto più il *contesto* risulta potenzialmente positivo perché in grado di proporre situazioni problematiche e conflittuali da risolvere, sulle quali investire in termini di energie e di strategie.

All'interno del *contesto*, il rapporto tra soggetto e ambiente non va inteso come un rapporto aderente e corrispondente, ovvero il soggetto non è l'am-

2 Kant, I. *La pedagogia*, Anicia, Roma 2009, a cura di Bellatalla L., Genovesi G., titolo originale *Über Pädagogik*, trad. it., L. Bellatalla, G. Genovesi, p. 101.

3 Lewin, K., *La teoria, la ricerca, l'intervento*, Il Mulino, Bologna 2005, a cura di Francesco Paolo Colucci.

biente e l'ambiente non è il soggetto. Non vi è un rapporto di uguaglianza. Infatti, secondo Lewin, mentre il soggetto si caratterizza per avere una struttura relativamente chiusa, l'ambiente si caratterizza come un insieme ricco e articolato di *regioni* che possono, per effetto di prossimità o lontananza, includersi o escludersi. Dunque le *regioni* si caratterizzano per uno spazio interno e uno spazio esterno tra i quali il *confine*, come linea flessibile di demarcazione tra i due, è in costante movimento e revisione. Meccanismi come quello definito di *saturazione psichica* ne sono una chiara dimostrazione: non viene fatto spazio, ad ulteriori informazioni o richieste, fino a quando il soggetto non percepisce l'apertura di uno spazio in grado di ricevere altro *materiale*.

Si evidenzia così la struttura psichica descritta da Lewin come quadro topologico rappresentato dalla chiara immagine di *regione*, o meglio di *regioni*. Esse cambiano all'evolversi del soggetto: il bambino tanto più è piccolo tanto più è dominato da *regioni* a struttura rigida il cui numero risulta altresì ridotto proprio perché le regioni si ampliano, si differenziano, si modificano e si arricchiscono con l'evoluzione del soggetto all'interno di relazioni infra regionali che mettono alla prova la flessibilità dei confini tra regioni.

Ecco perché in età adulta le regioni sono più numerose, proprio per effetto del criterio di *differenziazione* con il quale aumenta la tolleranza e la flessibilità ai contesti.

La *differenziazione* avviene per effetto di due criteri essenziali

⇒ il criterio di *distinzione* tra il piano dell'irrealtà e il piano della realtà con il quale avviene la tolleranza delle limitazioni (tanto più l'irrealtà viene dimensionata, tanto più la realtà assume una tolleranza accettata e accettabile)

⇒ il criterio della *prospettiva temporale* che appare in grado di superare l'urgenza dell'immediato riuscendo a gestire questo desiderio pulsionale differendolo attraverso l'attesa (tanto più il tempo di attesa degli eventi viene dimensionato dal criterio di realtà, tanto più l'attesa diventa una prospettiva ritenuta legittima, tollerabile e accettabile).

Così come ogni individuo si struttura e si organizza in regioni, anche l'ambiente si articola e si struttura in regioni. Va da sé che le regioni non devono essere intese come puri luoghi fisici, anche se ne sono connotate, esse sono veri e propri contesti in progressiva formazione. Non sono mai date una volta per sempre.

Le regioni possono avere carattere momentaneo o duraturo: il giardino pubblico è una regione momentanea (ma comunque in movimento), la casa è una regione duratura (ma comunque in movimento).

Caratteristica comune delle regioni, indipendentemente dalla variabile del tempo, è il fatto che sono il risultato di proposte, progetti, intenzioni operative, conflitti. Questi caratteri originano una molteplicità di relazioni che si strutturano – destrutturano nel costante muoversi interregionale. Questo fa dire a Lewin che un'altra caratteristica delle regioni è il loro *aggiornamento*.

Le ristrutturazioni psicologiche altro non sono che l'aggiornamento delle nostre regioni personali. Tale aggiornamento avviene ogniqualvolta subentra

una *valenza* problematica che richiede una risoluzione e un cambiamento. Dall'insieme degli aggiornamenti si hanno le variabili comportamentali.

> In linea generale, il comportamento (C) è una funzione (F) della persona (P) e del suo ambiente (A), C=F (P,A). […] indubbiamente, le ideologie, i valori e gli atteggiamenti dell'individuo durante l'età evolutiva dipendono in larga misura dalla cultura entro la quale è cresciuto e dalla sua appartenenza a un gruppo privilegiato o non privilegiato. Riepilogando, possiamo affermare che il comportamento e lo sviluppo dipendono dallo stato della persona e del suo ambiente, C =F (P,A). In questa equazione la persona (P) e il suo ambiente (A) debbono essere visti come variabili reciprocamente dipendenti. In altri termini, per comprendere o prevedere il comportamento, la persona e il suo ambiente debbono essere concepiti come un'*unica* costellazione di fattori interdipendenti. Denomineremo spazio di vita di quell'individuo la totalità di questi fattori (SpV), per cui abbiamo C = F (P, A) = F (SpV). Lo spazio di vita include pertanto sia la persona che il suo ambiente psicologico. Il compito di spiegare il comportamento diviene allora identico con 1) la ricerca di una rappresentazione scientifica dello spazio di vita (SpV) e con 2) l'individuazione della funzione (F) che connette il comportamento allo spazio di vita. Questa funzione è ciò che comunemente si chiama *legge*.
> […] dal punto di vista scientifico questi dati debbono essere rappresentati nella loro particolare collocazione all'interno della situazione specifica. Una totalità di fatti coesistenti visti nella loro interdipendenza viene denominata *campo*. La psicologia deve concepire lo spazio di vita come un unico campo comprendente sia la persona che il suo ambiente.[4]

Possiamo allora dire che la scuola è un *campo* dove il comportamento è ad alta possibilità di modificazione poiché vi incidono molteplici fattori interdipendenti tra loro: alunni – insegnanti – genitori. E che questi fattori sono simultaneamente manifestazione di regioni, confini, campi, contesti. La scuola, inoltre, è luogo elettivo per la manifestazione di problemi, domande, interrogativi che richiedono un atteggiamento di ricerca costante. La ricerca non è solo il mezzo con il quale sono state prodotte le regole, le formule, le grammatiche che si studiano, ma è soprattutto il modo con il quale l'apprendimento trasferisce una qualsiasi nozione in una struttura molto più profonda e complessa che si chiama conoscenza. Ciò che consente il passaggio dall'informazione alla formazione (nozione⇒conoscenza), è la progressiva maturazione del comportamento critico che trova nell'interrogarsi, ovvero nel ricercare, i suoi perché.

Questa visione ci permette di pensare come interessanti, oltre che auspicabili, forme di ricerca in grado di mettere a confronto gli svariati *territori* che compongono, all'interno di un *contesto*, un *campo* su cui flettersi e riflettere. In tal senso il risultato in termini di conoscenza che se ne ottiene avviene per rapporto, vicinanza e contaminazione tra contesti.

Un autore come Vygotskij collega l'idea di conoscenza a quella di *conoscenza situata*, ovvero strettamente connessa con i contesti in cui la elabo-

4 *Idem*, pp. 133-135.

riamo e la cui esistenza, sensatezza e significanza non può essere appresa se viene decontestualizzata, cioè tolta artificiosamente, fintamente, aleatoriamente da quel preciso contesto di appartenenza. Questo significa che un qualsiasi ambiente di apprendimento, se tale si vuole chiamare, deve preparare attività e contesti di studio reali in grado di riferirsi a contesti concreti e a problemi reali a cui quegli apprendimenti appartengono fuori dalle mura scolastiche nel quotidiano scorrere delle cose e dell'esistenza.

L'interazione sociale sta, dunque, coerentemente con l'apprendimento, poiché ognuno ha la consapevolezza che la conoscenza è sempre una conoscenza distribuita tra le persone, tra gli strumenti, tra i tempi e gli spazi che in ogni attività sono coinvolti. Ogni conoscenza è sempre ripartita tra persone diverse, differenti e spesso divergenti[5].

Ogni conoscenza è ripartita tra diverse fonti di informazione, tra diversi mezzi di utilizzazione, tra diversi interlocutori interni ed esterni all'esperienza di apprendimento, di conoscenza. Considerare la complessità dell'apprendimento, delle sue fonti, dei suoi strumenti e dei suoi spazi e tempi, significa ridefinire, ad esempio, lo stesso ruolo dell'insegnante che, nel prendere atto dei suoi limiti rispetto al sapere, riconosce l'opportunità di *distribuirlo* in contesti, spazi, tempi, strumenti e soggetti altri[6]. Lo stesso è affermabile per l'atto della ricerca in campo educativo là dove le relazioni tra *regioni* tali sono perché sono lo specifico delle cornici educative in cui si muovono.

Tutto rinvia all'importanza del concetto stesso di *setting figurato*[7] ed elaborato ai fini della *messa in scena* di quella situazione, di quel contesto, la cui cura è tale perchè è pensata per un apprendimento reale in grado di produrre cambiamento e generare bisogno di ulteriori richieste[8].

L'immagine dello spazio corre e ricorre in ogni passaggio fin qui proposto e ad essa è impossibile sfuggire.

Lo spazio prende vita all'esibirsi di tutti i meccanismi educativi, perciò l'educazione avviene sempre e solo nello *spazio*. La *regionalità* appartiene alle situazioni educative perché ne è la rappresentazione situazionale (spaziale) diretta ed inevitabile.

Lewin giunge così ad un processo di lavoro funzionale alla motivazione del crescere che definisce appunto *ricerca azione*.

La metodologia trae origini dalla ricerca sociale applicata. Elemento specifico di questo indirizzo è il fatto che il ricercatore è coinvolto direttamente nel processo stesso della ricerca (Rapoport[9]). Il metodo viene impiegato

5 Bruner, J., *La mente a più dimensioni*, (1986), trad. it., Bari, Laterza, 1988. Fodor, J. A., *La mente modulare,* trad. it. (1988), Bologna, il Mulino. Gardner, H., *Formae mentis*, (1983), trad. it., Milano, Feltrinelli 1987.

6 Novak, J., D., *Imparando a imparare*, (1984), trad. it., Torino, SEI, 1995. Pontecorvo, C. (a cura di), *La condivisione della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1993.

7 Salomone, I., *Il setting pedagogico*, Carocci, Roma 1997.

8 Cimatti, F., *Il senso della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004. Bion, W. R., *Apprendere dall'esperienza*, trad. it. (1972), Armando, Roma 2003.

9 Anatol Rapoport (1911-2007), teoria generale dei sistemi.

proprio per sperimentare prassi professionali nel contesto scolastico e nei contesti sociali problematici, e gli esiti dimostrano come tale metodo porti ad un miglioramento della prassi educativa o di insegnamento per il fatto che tutti gli individui, ovviamente a titolo diverso, sono partecipanti alla ricerca e motivati ad una riflessione finalizzata al cambiamento del contesto. In tal senso la ricerca azione diventa partecipata, è uno stile di lavoro, un modo di procedere educativo.

Nei fatti la ricerca azione trova le sue radici nel meticoloso lavoro di Kurt Lewin che lo applica alle scienze sociali tramite un metodo di *ricerca partecipata* strutturato su sette specifici aspetti:

• la questione su cui riflettere è identificata all'interno della comunità educativa che definisce il problema, lo analizza e lo risolve o comprende
• scopo delle azioni intraprese è la modifica dei comportamenti in quella realtà sociale
• la ricerca è possibile solo se partecipano tutti i soggetti di quella comunità
• trova un interesse specifico di applicazione su situazioni fragili o deboli
• la ricerca ha lo scopo di sollecitare ad una maggiore consapevolezza delle proprie possibilità tutti i partecipanti
• questo tipo di ricerca risulta più significativo perché tutta la comunità è coinvolta
• il ricercatore partecipa alla ricerca come tutti gli altri allo scopo di imparare.

Tutto ciò ci permette di comprendere che la *ricerca azione partecipata* non si presta ad una ricerca di tipo quantitativo o psicometrico, infatti non ha un compito di generalizzazione. Per questo i suoi strumenti elettivi diventano l'osservazione e la discussione perché conservano l'aspetto relazionale su cui appunto l'indagine si attiva.

L'asse viene dunque spostato dalla ricerca sperimentale che conduce ad una visione potenzialmente conoscitiva ad una visione conoscitiva agita. Può, e questo è il suo intento, migliorare l'atto educativo perché lo inlimpidisce nella conoscenza del contesto direzionandolo alla modifica dello stesso tramite azioni pratiche progettate e realizzate.

Le faglie che vengono toccate sono: l'efficacia, perché le azioni che verranno scelte saranno il più possibile congruenti con l'obiettivo individuato. L'efficienza, perché le risorse attivate avranno come caratteristica il dispendio minimo di energia in quanto vi è una corrispondenza tra ricercatori e campo di ricerca. La soddisfazione, perché essere soggetto attivo e attivante in un processo di disvelamento e di azione, fa percepire il singolo partecipante come determinante all'intero del sistema.

Infine la gratificazione, perché la funzione espressa da ognuno è riconosciuta da tutti e viceversa.

Il meccanismo che regge l'intero percorso di ricerca tende a far aderire il piano del sapere al piano del potere. Ciò significa che prendere coscienza di un aspetto, relativo al campo in cui un soggetto opera, corrisponde si-

multaneamente ad assumere decisioni e azioni di cambiamento, ovvero lo trasforma in un agito di potere.

Darsi ragione è intraprendere una ricerca di senso: è mettere insieme teoria e prassi.

Nella ricerca azione partecipata non ci si allontana dall'agito lo si riconosce, ce ne diamo ragione, lo si razionalizza e in tutto ciò lo si assume in un senso etico che è dato proprio dal darsi ragione.

Il circolo generativo che se ne produce è il seguente: azioni pratiche ⇨ riflessione educativa sulle azioni ⇨ ricerca dei significati teorici di sfondo ⇨ azioni pratiche, e via di seguito.

Il processo di ricerca azione appare così sempre più nitido. Esso prende *avvio*, sempre, dall'incontro con una situazione problematica che deve essere definita, analizzata e risolta. Non è detto che una situazione problematica debba necessariamente essere negativa. Problema è anche l'atto riflessivo che interroga su trasversalità esistenziali che cercano di dare ragione delle scelte e delle azioni conseguenti. *Scopo* della ricerca è la modificazione del contesto in cui il problema emerge, ma tale scopo si avvera, se vi partecipano tutti i soggetti del contesto.

Tale risultato si ottiene perché vengono particolarmente osservate le dinamiche socio - ambientali del contesto stesso. È una modalità di tipo concreto alla cui base stanno aspetti teorici e metariflessivi che l'ambiente fa suoi ricercandone costantemente i perché.

Il risultato diventa una conoscenza contestualizzata, finalizzata a migliorare la pratica educativa con un'assunzione di responsabilità da parte di tutti perché i ruoli sono, pur nella loro diversità agente, equamente distribuiti.

Un contesto educativo non può permettersi di stabilire chi è educatore e chi non lo è, tale divisione pone una contraddizione insanabile rispetto al contesto stesso. Detto questo è simultaneamente affermata l'eticità della ricerca in campo educativo scolastico, essa deve necessariamente riguardare tutti i soggetti appartenenti a quel contesto, viceversa la ricerca risulterebbe immorale.

Orizzonte di ricerca

Al centro della nostra riflessione[10] è stato posto il tema della diversità, correlato all'inclusione di alunni disabili o in difficoltà presenti in quasi tutte le classi presso la scuola. Ritenere che il diversamente abile sia presente nelle classi è fatto oramai storicamente stabile. Non altrettanto stabile è la modalità con la quale questo fatto si connota e denota. Dunque riflettere diventa la condizione di *ricerca azione* dei modi di fare che rinviano ai modi di pensare circa questo fatto storicizzato.

L'occasione significativa è stata generata da un più ampio e articolato staff di operatori convergenti su una specifica situazione, staff che al suo in-

10 La ricerca è stata condotta presso la scuola secondaria di primo grado Monsignor Manfredini di Varese.

terno ha posto e si è posto la questione dei vissuti trasversali su questo tema rispetto all'intero contesto che ha fatto suo il principio dell'inclusione.

Gli interrogativi che negli anni si sono succeduti hanno trovato progressivamente un alveo comune in cui inserirsi, quello di riflettere sul valore culturale che il termine diversità assume a vario titolo all'interno di un contesto quale può essere quello di una scuola secondaria di primo grado dopo anni di progettazioni educative in tal senso. Ma doveva essere indagato, osservato e soppesato rispetto a tutti gli attori in scena. Quanto a dire che forse era necessario osservare quanto, del principio inclusivo, c'era di stabile, di assorbito o di transitorio e apparente.

Si è valutato come utile allo scopo l'utilizzo di focus group organizzati per gruppi di persone che discutono, in maniera libera, attorno a poche domande guida.

> Con il termine "focus group" si fa riferimento a dei gruppi di discussione, letteralmente intesi come "gruppi focali", nel senso di gruppi focalizzati su un determinato problema. Lo scopo di un focus group è di ricerca, cioè ascoltare e raccogliere informazioni, punti di vista, opinioni su un determinato oggetto di interesse, di studio e di approfondimento. I focus group sono un metodo di ricerca di tipo qualitativo e hanno come obiettivo quello di approfondire nel dettaglio gli aspetti trattati, piuttosto che raccogliere informazioni su una grande quantità di persone; con questo metodo si punta l'attenzione sulla *qualità* delle informazioni raccolte piuttosto che sulla *quantità*.[11]

Le persone coinvolte sono state: alcuni alunni di quattro classi seconde, gli insegnanti delle stesse classi, alcuni genitori, gli operatori della scuola compreso il preside e una figura di consulente pedagogico.

Le domande che hanno fatto da guida sono state le seguenti:

- come riconosco che una persona è diversa?
- qual è il primo atteggiamento davanti ad una persona che è diversa?
- che cosa faccio?
- come penso di poter aiutare una persona che definisco diversa?
- mi è capitato di sentirmi diverso?

Le domande sono state poste ai singoli gruppi e registrate per poi essere trascritte.

Ogni gruppo ha avuto un tempo di circa un'ora e mezza e il conduttore ha avuto il solo scopo di condurre l'azione evitando sovrapposizioni o interruzioni. Nessuno è stato obbligato a parlare e tutti sono stati informati sullo scopo del focus group.

Quale potrà essere l'esito di questa ricerca è presto dirlo perché sono ancora in atto le analisi dei testi registrati.

Ciò che fin da ora è osservabile è certamente la diversificata impostazione concettuale che il termine diversità genera nei tre livelli.

11 Baldry, A., *Focus group in azione*, Carocci, Roma 2005, p. 11.

Mentre per i ragazzi la centratura pare andare verso un pensare la diversità come a un disagio superabile solo se gli amici ti aiutano; per gli insegnanti la diversità è percepita come una richiesta di intervento di aiuto soprattutto finalizzato a facilitare o rendere possibili l'accesso alle conoscenze. Anche qui dunque la parola aiuto appare densa e altamente significante. Infine per i genitori la diversità è posta su un orizzonte più di tipo esistenziale, più in relazione con i passaggi dell'esistenza.

Non ultimo e davvero interessante l'interrogarsi su forme attualmente altre di diversità più vicine alla perdita di potere e di capacità. Anche qui, ancora in modo interessante, ritorna il tema dell'aiuto.

Tutto il resto lo potrà *dire* la riflessione sulle discussioni. In seguito il *dire* indicherà il *fare*.

PAOLO GIANNITRAPANI

La terza edizione insubrica del progetto dei Giovani Pensatori (2011-2012) per il rinnovamnento della didattica della filosofia nel mondo della scuola

Si è conclusa il 5 maggio 2012 nell'*aula magna* del Liceo Sociopsicopedagogico "Alessandro Manzoni" di Varese la terza edizione 2011-12 del progetto di didattica filosofica dei *Giovani Pensatori*[1]. Questa iniziativa è promossa a cura dell'Università degli Studi dell'Insubria che connette Università e Liceo, ma, con l'edizione di quest'anno, anche altre tipologie di Istituti Superiori (come gli Istituti Tecnici ed anche una Scuola Primaria, aperta alla *philosophy for children*). Si tratta di un progetto teso a fornire segnali di rinnovamento per l'insegnamento e la diffusione della filosofia e che si pone, nello stesso tempo, per sua stessa struttura costitutiva, all'intersezione tra Accademia e *società civile* o, almeno, quella parte di essa rappresentata dagli studenti e, quindi, dai loro professori, dalle famiglie e da tutti coloro che gravitano nell'orbita della scuola, incluse le altre *agenzie* culturali.

Si tratta di un progetto che considera l'Accademia, non più chiusa in se stessa, ma a contatto diretto con la società e la scuola non più ingessata (almeno per quanto riguarda una materia: *filosofia*) nella prassi di un insegnamento *privo di vita* e staccato dal mondo. È un progetto di profondo rinnovamento dell'insegnamento della filosofia che tiene conto delle esigenze degli adolescenti, protagonisti della scuola. Arrivati alla terza edizione, nel ripercorrere le fasi e le attività che hanno caratterizzato il progetto di quest'anno, è lecito tracciare un bilancio complessivo.

In quanto segue, partendo dal riferimento teoretico su cui si basa il progetto *Giovani Pensatori* (n§ 1), dal breve resoconto di esperienze simili attuate nel Salento (Puglia) negli anni precedenti (§ 2), nonché da quanto realizzato quest'anno (§§ 3-7), cercheremo di sviluppare l'interrogativo fondamentale, vale a dire quale impatto il progetto possa aver generato nella prassi dello studio della filosofia e, ancor più in generale, nella diffusione dell'attitudine a pensare filosoficamente (§ 8).

1 Ideatore ne è il prof. Fabio Minazzi, ordinario Filosofia Teoretica, Università degli Studi dell'Insubria, Varese.

Un ulteriore elemento che abbiamo tenuto presente e che accompagna idealmente queste note è quello di fornire, nei limiti del possibile, una logica riproducibile per chiunque volesse organizzare un analogo progetto nella propria area accademico-liceale di appartenenza[2].

1. Critica alla prassi scolastica dell'insegnamento della filosofia

Questo progetto nasce da una critica all'attuale sistema di insegnamento della filosofia ridotto alla sterile ripetizione del manuale, il che significa tradire lo spirito stesso della filosofia che prescrive, appunto, di *filosofare*, di *insegnare a filosofare* e non a rimanere impaludati nel *filosofato*. sicuramente merito è della Riforma Gentile se nei licei italici si conserva la tradizione e la prassi dello studio della filosofia[3], ma la prassi scolastica quotidiana ha purtroppo generato una netta involuzione, quella di uno studio sterile, ormai lontano dal genuino pensare filosofico e, ancora, un uso meccanico, incontrastato, del manuale, una rimasticatura filosofica, un *deficit* filosofico. La riforma Brocca per molti aspetti ha tentato di rivedere la tradizione, pur mantenendo il tipico assetto storico della filosofia liceale. È ben noto che i Brocca puntano sulla lettura dei classici, dei testi, inviduando una molteplicità di obiettivi connessi all'analisi di un dato testo, ma non pare abbiano modificato in modo significativo la prassi imperante in tutte le scuole.

2. L'esperienza pugliese dei Giovani Pensatori

Il progetto didattico di insegnamento della filosofia di questo progetto dei *Giovani Pensatori* trova un precedente, giacché è stato già attuato un primo esperimento in terra pugliese e precisamente nel Salento a cura della prof.ssa Ada Fiore[4] e del prof. Fabio Minazzi. L'11 maggio 2004 si era tenuto presso il Castel de'Monti di Corigliano il primo Festival salentino dei *Giovani Pensatori* che concludeva la nuova esperienza didattica vertente sulle tematiche dell'amore, la morte, la felicità, la libertà, esperienza poi confluita nel volume *Sapere aude*, citato più sotto, cui si rimanda per ogni ulteriore dettaglio concernente l'origine salentina di questo progetto didattico. Per l'occasione Fabio Minazzi illustrava nel volume alcune fondamentali premesse teoretiche sull'insegnamento della filosofia, precisando che il problema di un insegnamento della filosofia non è tanto quello di insegnare la filosofia, come

2 Nel corso di una conferenza tenuta a Novara, a cura della locale sezione della SFI, il relatore prof. Fabio Minazzi, al Presidente Santo Arcoleo che gli chiedeva come si organizzassero i seminari del Progetto *Giovani Pensatori* di Varese, rispose: "Gemmandoli".

3 Riforma che, è da dire, per la filosofia, non ignorava affatto la lettura dei classici.

4 Nel 2004 rispettivamente docente di Filosofia e Storia presso il Liceo "Capece" e docente straordinario di Filosofia Teoretica e di Didattica della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce.

sequenza *folle* (come diceva Cicerone) di sistemi filosofici ma di insegnare a *filosofare*, come già indicava Kant nella parte finale della *Critica della ragion pura*. Kant apriva così idealmente il dibattito sull'insegnamento scolastico della filosofia, che per noi italiani porta alla riforma gentiliana che tuttavia si preoccupava più della storia della filosofia, che non di insegnare a *filosofare*. La riforma di Gentile indicava tuttavia chiaramente la valenza della lettura diretta dei classici, norma via via sempre più disattesa a vantaggio di un apprendimento sterile del manuale. Fabio Minazzi segnala due eventi significativi in controtendenza: i programmi *Brocca* e la *Città dei Filosofi* di Ferrara, esperimento, quest'ultimo, di aggiornamento su iniziativa ministeriale che ha visto protagonisti diversi insegnanti liceali di filosofia, che si proponeva di innovare il linguaggio filosofico, tenendo conto dei nuovi *media*. Si tratta di formare coscienze critiche, sulla base dello studio dei problemi, della lettura dei classici. L'esperienza pugliese coinvolgendo i licei, e l'Università salentina forniva un esempio di ritorno all'autentico filosofare, nato proprio nell'*agorà* ateniese con Socrate a contatto diretto con la gente. Si era realizzato il passaggio della filosofia dall'aula scolastica alla società civile, il progetto coinvolgeva un sito informatico, la radio locale, i giornali, fornendo spunti e indicazioni per un diverso insegnamento. Al Liceo "Capece" (Maglie, in provincia di Lecce) si era così tentato di innovare quel tipo di scuola noiosa, quella scuola che "marcia sempre uguale a se stessa", come era stata definita da Paolo di Stefano giornalista del «Corriere della sera" che aveva dato ai lettori la *buona notizia* dell'esperienza pugliese dei *Giovani Pensatori* ("Corriere della Sera», 11 maggio 2004).

3. L'uso del sito informatico

Nella precedente esperienza di *Giovani pensatori* in terra pugliese, la docente che aveva promosso l'iniziativa in collaborazione con il docente universitario dell'ateneo salentino aveva distinto (si sottintende che ci stiamo riferendo ad un *sito* informatico) tra un *forum* di filosofia (con il riferimento agli autori di filosofia), un *forum* di musica e canzoni e un *forum* di riflessioni personali. L'idea dell'uso degli attuali sistemi informatici e delle varie modalità connesse al moderno *computer* è stata sfruttata per dare applicazione all'idea fondamentale del progetto che è quella di ritornare a pensare e a dare vitalità alla parola sempre nuova del classici. Gli studenti, coadiuvati dai loro insegnanti possono esprimere le loro idee, dialogare o immettere *on line* riflessioni e ricerche; un tratto caratteristico anche della terza, nuova, edizione insubrica.

4. Fondamenti teoretici

Si indicano almeno due testi: a) il volume già menzionato, nato dalla precedente esperienza nel Salento, progetto sorto in collaborazione con le Scuole Superiori del Salento, con l'Università del Salento, Dipartimento di Filologia che fa sempre riferimento all'elaborazione teorica sviluppata da

Minazzi in alcuni suoi diversi contributi specifici[5]; b) un secondo specifco testo teorico redatto da Fabio Minazzi: *Progetto dei 'Giovani pensatori'. Un progetto di didattica di ricerca promosso dall'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Informatica e Comunicazione, insegnamenti di Filosofia teoretica, di Logica e Filosofia della scienza e di Informatica*, divulgato alla vigilia della prima edizione insubrica di *Giovani Pensatori*. La premessa fondamentale è il riconoscimento di una filosofia ridotta a studio estrinseco e la necessità di tornare ai *problemi filosofici* facendo leva sul senso critico posseduto dai giovani. Questo testo presenta tra l'altro una ricca bibliografia concernente il progetto che qui si riporta in nota dal quale si può ricostruire il preciso percorso teoretico che anima questo progetto didattico che Minazzi ha delineato nel corso di una riflessione particolarmente articolata su più fronti[6].

5 Aa. Vv. , *Sapere aude! Discutendo si impara a pensare*. Gli studenti del Liceo "Capece" di Maglie discutono di *Amore, Morte, Libertà e Felicità* con i filosofi Evandro Agazzi, Domenico Conci, Fabio Minazzi, Carlo Vinti, *Atti* del Festival dei Giovani Pensatori (17 maggio 2004, Corigliano D'Otranto), a cura di Ada Fiore e Fabio Minazzi, Barbieri Editore, Manduria 2008. Per i contributi di Minazzi cfr. la successiva nota 6.

6 Aa. Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia*, a cura di Fabio Minazzi, Ministero della Pubblica Istruzione, Roma-Ferrara 2000, pp. 322 (può essere richiesto gratuitamente, con il solo pagamento delle spese postali, al Liceo Ginnasio Statale "L. Ariosto" di Ferrara, unitamente a tutta la serie dei volumi de "La Città dei Filosofi", espressamente consacrati alla didattica della filosofia e alla centralità dei testi filosofici); F. Minazzi, *Socrate bevve la maieutica e morì. Quale futuro per la scuola italiana? Prefazione* di Riccardo Chiaberge, Gruppo Editoriale Colonna, Milano 1997; Aa. Vv., *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica. L'impegno critico della filosofia nel mondo contemporaneo, Atti* dei *Seminari di filosofia* di Copertino, a cura di Fabio Minazzi e Luca Nolasco, Franco Angeli, Milano 2003; Aa. Vv., *Realismo, illuminismo ed ermeneutica. Percorsi della ricerca filosofica attuale. Atti del primo seminario salentino di filosofia Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Fabio Minazzi e Demetrio Ria, Franco Angeli, Milano 2004; F. Minazzi, *Insegnare a filosofare. Una nuova didattica della filosofia per scuole e società democratiche,* Barbieri Editore, Manduria 2004; F. Minazzi, *Knowledge in making. Dialoghetto preliminare sul discorso filosofico nella pratica dell'insegnamento*, Edizioni Liceo Capece Maglie-Agorà Edizioni, Lecce 2005; *Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi*. Atti del secondo e terzo ciclo dei Seminari Salentini di Filosofia *Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008; Aa. Vv., *Science and Ethics. The Axiological Contexts of Science,* Evandro Agazzi & Fabio Minazzi editors, P. I. E. Peter Lang, Bruxelles-Bern-Berlin- Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2008, Fabio Minazzi, *Ex pumice aquam? L'«occhio della filsoofia» e la scuola quale laboratorioo seminariale*, Sapere Edizioni, Padova 2009.

5. Una programmazione per Giovani Pensatori

Il progetto *Giovani Pensatori*, rivolto principalmente a inserire un respiro nuovo nella prassi dell'insegnamento della filosofia, necessita a sua volta di una programmazione? Necessita di altra burocrazia? Sembra una contraddizione. Eppure è necessario inserire il progetto nella programmazione individuale dell'insegnante, in attesa che venga rivisto il criterio stesso della *programmazione*, spesso criticato. "Programmazione Progetto Giovani Pensatori a.s. 2011-12" è un documento, a cura del Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e "G. Preti", che a questo scopo fornisce indicazioni su:

a. obiettivi per i docenti partecipanti al progetto;
b. strumenti didattici di approfondimento;
c. linee innovative d'intervento;
d. aspetti organizzativi.

Il progetto, grosso mod,o si snoda con gli stessi tempi, le stesse scadenze dell'anno scolastico ordinario: ad ottobre, partendo dall'indicazione e dalle esigenze degli studenti si coagulano le tematiche filosofiche[7] da trattare, necessariamente intorno ad un numero ristretto; poi si snodano le conferenze da ottobre ad aprile con l'apporto di docenti universitari o ricercatori universitari che discutono con gli studenti sulle tematiche scelte; parallelamente nel corso dell'anno le tematiche scelte sono oggetto di ampliamento (e di sviluppi creativi) a scuola sulla base della lettura dei testi classici filosofico-scientifici; infine, a maggio, ricorre il *Festival* conclusivo con le *performance* originali degli studenti, vertenti sugli argomenti trattati. È quindi un progetto che necessita di una programmazione, ma non nel senso di un'aggiunta alla programmazione curricolare annuale, bensì di una sua integrazione affatto originale.

Il progetto, sintetizzando, tende ad una sua logica di sviluppo i cui tre punti essenziali sono:

1. assumere preliminarmente che il metodo di insegnamento da adottare non è tanto la lezione frontale, ma il momento dialogico e partecipativo; gli allievi stessi suggeriscono le tematiche di interesse generale da affrontare;

2. apporto dei docenti universitari che arricchiscono ulteriormente i temi; lettura dei classici filosofico-scientifici degli autori, non necessariamente attinenti cronologicamente all'anno in corso;

3. presentazione nel corso del *Festival* conclusivo dei lavori originali frutto di riflessione e discussione sulle tematiche affrontate.

7 Si indicano di seguito le tematiche delle ultime tre edizioni: *Lògos: tra linguaggio, pensiero e regione* (2011/12); *Libertà, verità e comunicazione* (2010/11); *Tempo, amore e giustizia* (2009/2010).

6. Le attività del progetto dell'anno 2011-2012

Ricordiamo quali sono stati gli incontri con i *filosofi* vale a dire quali state le conferenze nel corso delle quali i giovani studenti hanno potuto entrare in contatto con l'"Accademia", con relatori di livello universitario per ascoltare, dialogare, intorno alla tematica prescelta che era quella (davvero conivolgente perché ampia di soluzioni) sui rapporti tra λόγος e le sue espressioni. Si noterà una struttura in otto lezioni[8], essendo un elemento a sé stante quest'anno la presenza all'interno del progetto della prima giornata di un convegno internazionale dedicato al filosofo pavese Giulio Preti.

Inaugurazione il 23 settembre 2012 con il prof. Emanuele Severino (emerito dell'Università di Venezia e socio dell'Accademia dei Lincei), su *La violenza e il limite*. Successivamente, il progetto si è articolato con la presenza dei seguenti relatori e delle seguenti tematiche: il magistrato Adriano Patti affronta il tema della legalità (conferenza tenuta il 30 novembre *I giovani e la legalità: una questione di linguaggio giuridico*?), Silvio Raffo, poeta e saggista, parla dei rapporti tra *logos* ed espressione letteraria (conferenza tenuta il 15 dicembre *Il pensiero in poesia: Antonia Pozzi, Vittorio Sereni e Daria Menicanti*), Elena Ferrari dell'Università degli Studi dell'Insubria, affronta i nessi tra il *logos* e la moderna espressione informatica (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Linguaggio informatico, privacy e social network*), Brigida Bonghi dell'Università degli Studi dell'Insubria, studia i rappori tra *logos* e immaginazione nella filosofia di Kant (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Immaginazione e ragione in Immanuel Kant*), Dario Generali dell'Università degli Studi dell'Insubria, analizza i rapporti tra *logos* e forme odierne della comunicazione scientifica (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Linguaggio informatico, privacy e social network*). Alla prima giornata del Convegno: "Sul *Bios theoretiokòs* di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese. Convegno internazionale. Varese, 28-29 ottobre 2011"

8 Così come in 8 incontri si risolse l'edizione *Giovani Pensatori* dello scorso anno 2010/11, da dicembre ad aprile, con interventi di Giovanni Reale (Università San Raffaele di Milano), Marco Colombetti (Politecnico di Milano), Enrico Berti (Università degli Studi di Padova), Fabio Minazzi (Università degli Studi dell'Insubria, con due conferenze), Carlo Sini (emerito dell'Università degli Studi di Milano), Giuseppe Battarino (Giudice del Tribunale di Varese e docente Università Insubria di Varese). Nel corso della prima edizione invece 2009/10 gli incontri programmati ancora in numero di 8, e sempre parallelamente allo svolgersi del II quadrimestre scolastico, da febbraio ad aprile, gli studenti poterono dialogare con Roberto Maiocchi (Università Cattolica di Milano), Giulio Chiodi (Università degli Studi dell'Insubria), Luca Daris (Università degli Studi dell'Insubria), Carlo Sini (Università degli Studi di Milano), Patrizia Pozzi (Università degli Studi dell'Insubria), Gianni Vattimo (emerito Università degli Studi di Torino), Salvatore Natoli (Università degli studi di Milano-Bicocca), Fabio Minazzi (Università degli Studi dell'Insubria).

avevano del resto partecipato, a rotazione, ben seicento studenti degli istituti secondari cittadini e della provincia[9].

7. Il Festival conclusivo

Ripercorrere le fasi dello svolgimento del Festival conclusivo della terza edizione del progetto *Giovani Pensatori* (5 maggio 2012, *aula magna* dell'Istituto Sociopedagogico *A.Manzoni*, Varese), significa indicare simultaneamente lo sforzo compiuto da chi crede in un rinnovamento dell'insegnamento e fornire, con precisione, gli esempi di come si possano introdurre idee nuove per *fare filosofia*, insomma una nuova logica didattica all'insegna dell'*esperienza* in opposizione alla lezione frontale (invariabilmente bollata come "noiosa" dagli studenti). Sono le *performance* che concludono mesi di studio, di riflessione, di discussione, intorno alle tematiche poste all'inizio d'anno, che erano nate, come abbiamo visto, come integrazione delle solite "programmazioni individuali" ministeriali.

Ideali introduzioni al *Festival* sono stati alcuni episodi, non strettamente legati all'insegnamento della filosofia e ai suoi progetti, ma che vale la pena di segnalare. Nello spazio dedicato singolarmente ad inizio *Festival* alla *philosophy for children* un bambino di quarta elementare leggendo, davanti a tutti, i suoi pensieri e indossando la maglietta con scritto *sono un giovane pensatore*, formula un auspicio, dicendo: «teniamoci sempre qualche domanda dopo che si sarà risposto a tutto». Il Dirigente Scolastico del Liceo Scientifico di Varese ha osservato nelle procedure di saluto di rito che «filosofia e matematica stanno bene insieme». Infine, si è svolta una premiazione: i vincitori del *Seminario di scrittura filosofica* tenutosi lo scorso ottobre nel quadro di una manifestazione connessa con il progetto *Giovani Pensatori*, sono risultati le due autrici de *Dialogo tra oralità e scrittura*. Nel dialogo risulta, socraticamente, che la preminenza dell'oralità sulla scrittura o viceversa è indecidibile.

Presentiamo sinteticamente le *performance*, indicando il mezzo usato e i contenuti:

La *considerazione del corpo in Platone, René Descartes, Marcel Merleau-Ponty,* relazione in 22 *slides* in *power point* commentate dagli studenti che si avvicendano nei loro gruppi di studio. Il riferimento è a Platone e all'antagonismo anima-corpo, a Cartesio, alla rivoluzione fenomenologica, ad una nuova concezione di corporeità che fa tutt'uno con la coscienza. E c'è anche l'indicazione della bibliografia: Ivano Gamelli, *Pedagogia del corpo,* altri autori consultati: Galimberti e Ferraris;

9 Si può calcolare in oltre 2000 il numero degli studenti coinvolti nel Progetto *Giovani Pensatori*, III edizione; gli incontri si sono tutti articolati nell'Aula Magna dell'Università dell'Insubria, Varese. La crescita riflette lo spostarsi della ricerca filosofica verso la società civile; del progetto parlano i giornali, la televisione locale, Tele 55, si connete ad altre iniziative come il noto Premio Chiara con un *Seminario di scrittura filosofica* etc.

Filosofia della danza come metafora del pensiero nell'atto del suo farsi. *Rappresentazione di 'L'anima e la danza' di Paul Valery*, *performance* multimediale con i tre personaggi della poesia di Valery (ispirati al *Simposio* di Platone) Socrate, Erissimaco e Fedro che al banchetto discutono della vita e della danza, mentre osservano le ballerine danzare con Athikte (l'Inaccessibile) al suono della musica, sullo sfondo i dipinti di Degas, dietro il banchetto una statua per sempre bloccata in un istante, simbolo del pensiero astratto e freddo; la danza, secondo Valery, come anteriore al pensiero, il corpo come momento originario del pensiero; la dialettica socratica, secondo Valery, non è altro che la trascrizione del movimento che si compie nella danza;
L'emozione è un pensiero in ostaggio? Un tentativo di ricerca filosofica sulla natura cognitiva delle emozioni, ricerca in 27 *slides* in *power point* esposta dagli studenti;

Arte e riflessione filosofica. *Se devi… puoi*. *Performance degli studenti*. Gli studenti coordinati dalla loro insegnante di Filosofia hanno organizzato la realizzazione di un film, girato scene sulla base della lettura del testo di Jonas, *Il principio responsabilità;* le riflessioni sono state eterogenee di diversa tipologia mediatica, come la sequenza tratta dal Telegiornale che annunciava al pubblico italiano l'incidente di Chernobyl;

Persino nella polvere c'è, pausa poetica di una poetessa che ha voluto onorare il *Festival* con i suoi versi …;

Dall'anima alla mente: coscienza, pensiero e parola. La riflessione filosofica abbandona le astrazioni e diventa oggetto di un inverosimile *Filosofissimo TV Logos Channel* e di un altrettanto incredibile discussione intorno ad un tavola tra i filosofi redivivi con i vestiti della loro epoca, vediamo discutere più o meno ordinatamente Cartesio, Leibniz, Hobbes, Campanella e la Scienza d'oggidì, quest'ultima in camice bianco;

Logos e tecnica. *Il linguaggio logico e il linguaggio informatico*, *performance* in *slides* in *power point* di gruppi di studenti dell'Istituto Tecnico di Gazzada che hanno ricostruito lo sviluppo del linguaggio logico-informatico attraverso i tempi: è l'espressione logico-matematica della razionalità (una lezione dentro la lezione, con l'attenzione rivolta a quell'aspetto *analitico* sicuramente da integrare con quello filosofico tradizionale) da Filolao, il pitagorico, fino a Turing, fino ai rapporti tra l'Essere dei filosofi e le moderne visioni meccanico-quantistiche della realtà;

Performance letterario-musicale. L'allieva in fondo alla sala e salendo su un tavolo recita versi e metaversi su una poesia di Zanzotto, mentre una chitarra elettrica accompagna i versi; era l'ultima rappresentazione.

8. Gli alunni tornano in classse

Che impatto ha questo progetto sull'insegnamento ordinario? Che impatto sulla materia 'filosofia'? Esiste un termine usatissimo nell'universo scolastico che si chiama *ricaduta*, in riferimento al progetto di cui stiamo parlando. Si tratta di verificare la ricaduta, sulla prassi di ogni giorno, di esperienze come *Giovani Pensatori*, assumendo il dato di fatto, come più volte detto, che esiste una scuola ingessata dove il *far filosofia* coincide con saperi che

vengono spiegati *frontalmente* dagli insegnanti e riformulati passivamente dagli alunni. Finito il *Festival* i ragazzi tornano in classe, che ne è poi della serie di incontri con i professori universitari che si sono snodati durante l'anno, che ne è del momento conclusivo? Il progetto nasce come reazione a quei saperi confinati nei manuali, veri cimiteri della filosofia. L'abitudine di stampo storicistico per cui si studia la successione dei contenuti elaborati dai pensatori attraverso i tempi viene innanzitutto integrata, in base alla scansione del progetto, dal precisare quali sono le tematiche dell'epoca attuale che maggiormente possano interessare i giovani, è ciò che costituisce un primo passo per spezzare l'assetto della filosofia come storia della filosofia.

Queste tematiche poi si intersecano con lezioni universitarie e con la lettura dei classici in classe, ne nasce un'impostazione nuova di vedere la filosofia tradizionale. Si arriva a idee nuove (obbiettivo non previsto dall'assetto tradizionale della lezione frontale dove bisogna stare *attenti* e riformulare nell'*interrogazione* quello che viene detto dall'insegnante). Poi nasce la discussione, la rielaborazione, il dialogo nel *forum* informatico come corollario; successivamente ancora dall'assimilazione e lo studio, dai commenti con l'insegnante deriva una tesi, come si direbbe in linguaggio tradizionale, nuova, che prende le forme più svariate: relazione, tesina, proiezione in *power point*, rappresentazione teatrale, cinematografica, musicale. Le idee nuove maturate trovano tutte espressione nel *festival* finale. Esse sono esempi di una filosofia viva, in cui si vive il problema filosofico letteralmente smontando l'assetto *retorico* tradizionale della filosofia. La cosiddetta ricaduta, pertanto, è visibile, almeno a livello immediato, nel sito informatico dei *Giovani Pensatori* creato appositamente come strumento di un nuovo modo di far filosofia e dove i giovani smontano e rimontano le idee oppure analizzando la serie di attività rappresentate per il pubblico (degli studenti, *in primis*) al festival finale. I problemi sono rivissuti e portati a soluzioni nuove, sottoposti ad una duplice curvatura, essenziale secondo noi se si vuole insegnare, oggi, filosofia: la prima è l'interesse esistenziale del discente e la seconda è il tener conto dello spirito, del peso dei tempi d'oggi. L'alunno ritorna in classe arricchito e con tutta probabilità portato a vedere con occhi nuovi gli argomenti tradizionali. Emergono soluzioni aggiornate e più convincenti di problemi antichi e soluzioni nuove, su argomenti mai visti: come il rapporto mente-corpo rivisitato fino ad arrivare alle neuroscienze, il parlare e lo studiare la giustizia (eterno tema filosofico dai greci in avanti) a partire dall'incontro con un magistrato in carne e ossa che si rivolge ai giovani.

Rimandiamo, in merito ai migliori esempi di innovazione, di progresso nel far filosofia, a quelli offerti dal sito informatico *Giovani Pensatori* e ai testi degli *atti* del progetto, di prossima pubblicazione.

L'esperienza vissuta dall'allievo che assiste alle conferenze, ai dibattiti, al *Festival* si traduce in idee nuove. *Giovani Pensatori* non può sostituire *in toto*, almeno crediamo, l'assetto ordinario attuale della filosofia nei licei, ma è sicuramente un *messaggio* per sottrarre la scuola alla sua stessa eccessiva scolasticità.

Un'esperienza come quella dei *Giovani Pensatori* si tradurrà in modifiche dell'assetto (burocratico) attuale? Speriamo. E, soprattutto, speriamo

che la scuola torni ad essere uno spazio privilegiato per una seria formazione culturale per il futuro del nostro paese. Lo *spread* infatti si combatte, in primo luogo, non tanto alla Borsa di Milano o al Ministero dell'economia, ma nelle scuole diffuse su tutto il territorio per formare nuovi cittadini.

CRONACHE

Periferia di Milano, Oleggia, febbraio 1938 (*Foto di Antonia Pozzi*)

SILVIA PIEROSARA

Reading Ricœur Once Again / Relire Ricœur à notre tour

(Convegno Internazionale sugli studi ricœuriani Lisbona, 7-10 luglio 2010)

Dal 7 al 10 luglio 2010 si è svolto presso il polo di scienze umanistiche dell'Universidade Nova di Lisbona il convegno internazionale *Reading Ricœur Once Again. Hermeneutics and Practical Philosopy / Relire Ricœur à notre tour. Herméneutique et philosophie pratique*. L'annuale convegno dedicato allo studio del pensiero ricœuriano ha carattere itinerante: ogni anno la *Society for Ricœur Studies* elegge il luogo in cui si svolgerà il convegno per l'anno successivo secondo la disponibilità offerta dai soci e dalle loro Università di riferimento. Gli organizzatori del convegno fanno capo alla *Society for Ricœur Studies* e hanno avuto il sostegno del *Fonds Ricœur*, che ha preso parte attiva e messo a disposizione materiali anche durante le giornate del convegno.

L'articolazione in sessioni plenarie e parallele si è rivelata molto fruttuosa perché ogni studioso ha avuto la possibilità di seguire tanto gli interventi centrali quanto i dibattiti che hanno animato le sessioni parallele. Ogni giornata ha raggruppato almeno due sessioni plenarie e alcune sessioni parallele unite per consonanza tematica reciproca e rispetto alle plenarie. In questo resoconto vorrei far emergere le linee tematico-argomentative che hanno contraddistinto le relazioni delle sessioni plenarie e analizzarne le sottolineature differenti e insieme concordanti che hanno preso forma in alcuni degli interventi paralleli. Innanzitutto può essere opportuno indagare la scelta di leggere nuovamente Ricœur a partire dall'ermeneutica e dalla filosofia pratica.

Tale precisa scelta tematica può essere letta individuando proprio nella filosofia pratica il nucleo centrale e insieme più esteso della meditazione ricœuriana, non soltanto al fine di ripeterne e celebrarne l'estrema varietà, ma anche per evidenziarne aspetti problematici e suscettibili di nuove interpretazioni. La filosofia pratica, che nasce originariamente in Ricœur come tentativo di riempimento ed estensione rispetto a un'ermeneutica esistenziale dell'adesione immediata alla verità, diviene progressivamente centrale e funge da perno attorno al quale si condensano la filosofia della storia, la filosofia sociale, la filosofia politica e la filosofia della religione. Nello spazio che si apre tra l'ermeneutica esistenziale e il necessario riconoscimento della

rilevanza dell'alterità nell'interpretazione del sé si innesta quindi la riflessione etico-pratica di Ricœur. Tale livello di indagine ha costituito l'autentico motivo ispiratore del convegno.

L'intrinseca natura dialogica della filosofia pratica ricœuriana, che gli ha consentito un'apertura disciplinare inedita, ha reso possibile, durante tutte le fasi dei lavori, una grande varietà di interventi e di momenti di confronto con autori provenienti da tradizioni diverse e con discipline differenti. Le linee tematiche su cui si sono incentrati gli interventi plenari sono state raggruppate secondo il seguente ordine: una prima sessione ha indagato l'aspetto esplicitamente sociale e politico (riscontrabile in particolare nei contributi di George Taylor e Gilbert Vincent); una seconda sessione ha tematizzato la filosofia della religione ricœuriana (attraverso le relazioni di Michel Renaud e Daniel Frey); altre quattro sessioni che hanno interessato l'ambito etico-politico. Quest'ultimo ha approfondito a propria volta la questione della giustizia e dell'ermeneutica come ospitalità (attraverso gli interventi di David Pellauer e Richard Kearney), della narrazione (nei contributi di Jérôme Porrée e Andrzej Wiercinski, seppure sotto angolature differenti), dell'identità pratica e del lavoro del negativo (con Maria-Luisa Portocoarrero e Alison Scott-Bauman), della connessione tra ermeneutica, scienze sociali e narrazione (con Johann Michel e Fernanda Henriques) e, infine, dei presupposti sociali impliciti nella teoria del riconoscimento (assegnato alle relazioni di Michaël Fœssel e Axel Honneth).

Analizzerò gli interventi plenari in modo dettagliato raggruppandoli secondo quattro coordinate fondamentali. La prima ha uno spessore etico declinato nel senso eminentemente relazionale e sociale; la seconda coordinata, pur mantenendosi nell'ambito etico, si dirige verso la filosofia della religione come compimento della filosofia pratica; la terza coordinata tematizza la natura della soggettività pratica delineata da Ricœur; la quarta coordinata si sofferma sul versante esplicitamente politico della meditazione ricœuriana, con una particolare attenzione nei confronti delle istituzioni.

Riguardo alla prima coordinata, la cui matrice etica si coniuga con quella sociale e relazionale, mi soffermerò in particolare su Johann Michel, Richard Kearney, Jérôme Porrée, Michaël Fœssel e Axel Honneth. Johann Michel ha presentato una relazione dal titolo *Construire une sociologie herméneutique en venant de Ricœur*, il cui presupposto è l'influenza *a venire* dell'ermeneutica ricœuriana sulle scienze sociali. Michel sottolinea, in modo originale, come lo spessore ermeneutico delle scienze sociali sia di carattere eminentemente narrativo; in altri termini, la costruzione delle realtà sociali e il loro tramandarsi possono tradursi in termini narrativi poiché *già da sempre* strutturate in tali termini. Di conseguenza, la sociologia può farsi scienza interpretativa dei fenomeni sociali indagando dall'interno la triangolazione tra narratività, narrazione e narratologia[1].

1 Johann Michel si è soffermato in particolare su quest'ultimo aspetto in *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales*, «Revue Européenne de Sciences Sociales» 125 (2003), pp. 126-142.

Il contributo di Richard Kearney, *Ricœur's Hermeneutics of Hospitality*, riflette sulla categoria di ospitalità in Ricœur. Anche in tale contributo la questione etica si traduce in quella linguistico-narrativa, mentre le categorie della sollecitudine nei confronti del *prochain* e dell'*étranger* rendono evidente come l'ospitalità possa considerarsi cifra ricapitolativa dell'etica ricœuriana. In particolare, oltre Derrida, Kerney invita a ricomprendere l'etica dell'ospitalità come superamento della logica oppositiva amico-nemico e a ricomprendere la semantica dell'estraneità entro quella della relazione, non necessariamente ostile, né immediatamente amichevole. In tal senso, il paradigma della traduzione risulta di un'icasticità inedita per immaginare una relazione con l'estraneo che non lo riduca all'identico. L'ospitalità linguistica si fa ospitalità narrativa nell'orizzonte della reciproca dicibilità.

Nel suo intervento *Les limites du récit* Jérôme Porrée evidenzia in modo molto chiaro i limiti del racconto all'interno della filosofia pratica ricœuriana. Tali limiti possono distinguersi in interni ed esterni. Il limite interno è un limite positivo, una soglia oltre la quale il racconto non può spingersi, che lo condurrebbe alla pericolosa illusione di un racconto onni-inglobante, unico e al contempo veritiero; i limiti esterni sono, innanzitutto, la fine delle grandi narrazioni ma, ancora più radicalmente, la sostituzione da un punto di vista antropologico della durata con l'istantaneità. Il racconto significa durata, persistenza: proprio per questo suo aspetto entra profondamente in crisi in epoca contemporanea. La narrazione tuttavia non si eclissa ma diventa frammentaria. Il secondo limite esterno è il carattere eccezionale (nel bene e nel male) di alcuni eventi della vita: questi ultimi difficilmente si lasciano dire in forma unificante dal racconto. L'ultimo limite consiste nella domanda se non sia nel silenzio, anziché nel racconto, che percepiamo il fluire del tempo.

Michaël Fœssel nella sua relazione intitolata *De l'action aux institutions: les pouvoirs de l'imaginaire* individua nell'immaginario la *facoltà* umana – così la definisce – che permette di interrogare il possibile prefigurandolo, configurandolo e rifigurandolo. Poiché in un certo senso saremmo portati a definire l'immaginazione – anziché l'immaginario – nei termini di una facoltà, tale estensione ci porta a interrogarci su un'ipotetica soggettività da ascrivere agli attori sociali. Secondo Fœssel l'azione e, a livello sociale, la prassi sono già da sempre mediate dalla sfera dei simboli; proprio questa loro struttura permette il collegamento con l'immaginario come facoltà che sospende l'adesione immediata al reale e apre l'indagine sull'altrimenti.

Axel Honneth intitola la sua relazione *The Fabric of Justice. On the Limits of Proceduralism*. Nel cercare di dipingere il tessuto della giustizia Honneth ritiene necessario in primo luogo evidenziare che non si tratta di individuare beni da redistribuire ma di considerare la giustizia come un insieme di pratiche sociali condivise dotate di uno spessore morale. Se si accetta tale estensione e le implicazioni morali di cui il concetto di giustizia è intrinsecamente dotato, il compito principale della teoria della giustizia è ricostruire le pratiche sociali leggendovi altrettanti aspetti della giustizia. In tal modo si giungerà a declinare al plurale la sfera della giustizia, si riuscirà cioè a prendere in considerazione ogni forma di relazione sociale come spazio di emancipazione e di realizzazione della giustizia. Come ha recen-

temente sottolineato Arto Laitinen[2], i ricœuriani stati di pace non possono essere confinati alle situazioni dove l'ordine della giustizia è in certa misura sospeso ma, al contrario, si tratta di individuare per ciascun ordine di relazione sociale la sfera di riconoscimento che può condurre alla realizzazione della giustizia. Da tale visuale emerge un nodo problematico del pensiero ricœuriano suscettibile di ulteriori indagini: si tratta del rapporto tra amore e giustizia.

Le relazioni che hanno come orizzonte comune l'aspetto etico-religioso del pensiero ricœuriano concordano sulla religione come forma di compimento della fenomenologia dell'*homme capable*. Mi riferisco in particolare all'intervento di Michel Renaud, *L'articulation de la philosophie de la religion sur la raison pratique selon Ricœur* e all'intervento di Daniel Frey, *De la religion, comprise comme possibilité de régénérer la capacité humaine*. La filosofia della religione viene letta in entrambi gli interventi come apertura della filosofia pratica oltre se stessa sulla fonte che può rigenerarla. Da tale fonte non dipende tanto il compimento delle capacità ma la possibilità di ricominciare. Sotto tale definizione rientrano quindi il perdono, il dono e tutte le pratiche che secondo tali interpreti del pensiero ricœuriano non affondano le proprie radici in se stesse.

Maria-Luisa Portocarrero, Fernanda Henriques e Andrzej Wiercinski indagano in profondità la natura della soggettività nella filosofia pratica ricœuriana giungendo, ciascuno attraverso un percorso differente, alla tematizzazione dell'identità narrativa. La prima presenta un contributo dal titolo *Penser à nouveau l'identité: subjectivité, aliénation et narration chez Ricœur* in cui mette in evidenza la complessità dell'alienazione come uscita da sé e individua nella narratività un valido strumento di ristrutturazione ed elaborazione personali. Fernanda Henriques, nella relazione *De la volonté motivée à l'identité narrative: un parcours de reconnaissance avec Paul Ricœur*, ripercorre l'itinerario filosofico che ha condotto Ricœur dalla filosofia della volontà e dalla riflessione sul suo aspetto patico all'identità narrativa, mentre Andrzej Wiercinski in *A Healing Journey Toward Oneself: Paul Ricœur's Narrative Turn in the Hermeneutics of Education* evidenzia il potere educativo che la narrazione ha all'interno del sé come attraversamento in vista della guarigione. Proprio come attraversamento viene interpretata da Alison Scott-Bauman la categoria della negatività: nel suo intervento *Negativity: Toxic or Vital? Ricœur's Early Work on Negation*, Alison Scott-Bauman riflette proprio sul carattere essenziale della negatività come esortazione alla riflessione che, nei casi più felici, dà origine al superamento del dolore.

Resta ora da esaminare le relazioni esplicitamente connesse alla sfera politica, approcciata da Ricœur attraverso il duplice filtro della giustizia e delle istituzioni. Gilbert Vincent, nella sua relazione *Entre herméneutique et sciences sociales, le concept d'institution*, si è soffermato sull'idea di istituzione come raccordo tra l'universalità delle aspirazioni alla giustizia e la storicità delle loro realizzazioni. David Pellauer, cui spetta il merito di aver

2 Cfr. Arto Laitinen, *Ricœur's Surprising Take on Recognition*, «Études Ricœuriennes/Ricœur Studies», 1, (2011), pp. 35-50.

introdotto nel mondo anglosassone, traducendola, l'opera ricœuriana *Le Juste*, ha delineato il concetto di giustizia in Ricœur in un intervento dal titolo *Looking for the Just*. Come anticipato, la questione della giustizia in Ricœur è connessa intrinsecamente con le istituzioni: l'aggettivazione concernente il giusto viene attribuita da Ricœur, in modo costitutivo, alle istituzioni. Se da una parte Ricœur così facendo individua nell'aspirazione alla giustizia la ragion d'essere delle istituzioni, d'altra parte rischia di non dare sufficiente spazio alle altre relazioni sociali in cui l'aspirazione alla giustizia è altrettanto fondamentale, per quanto non fondante. Tale attribuzione deriva probabilmente dalla netta separazione tra amore e giustizia come sfere che richiedono capacità differenti.

Le sessioni parallele sono state organizzate per affinità tematica e distribuite tra le varie giornate in modo da garantire una consonanza con le sessioni plenarie. Alcuni interventi hanno contribuito a specificare e approfondire le questioni emerse durante le sessioni plenarie: tra questi si può ricordare, a titolo esemplare, l'intervento di Marc Hunyadi, *La force oubliée de l'imagination morale*, che ha sottolineato il ruolo fondamentale dell'immaginazione morale nell'ambito della filosofia pratica ricœuriana. La relazione di Scott Davidson, *Linguistic Hospitality: The Ethics of Translation*, ha approfondito il legame tra ospitalità e linguaggio già emerso nell'intervento di Kearney. Alcune sessioni parallele sono state inoltre dedicate al confronto fra l'ermeneutica di Ricœur e quella di Foucault, altre interamente al problema del riconoscimento tra Ricœur e Honneth e, infine, alcuni interventi hanno approfondito la questione della storia e la connessione fra ermeneutica e scienze giuridiche.

In occasione del convegno la *Society for Ricœur Studies* ha dato vita a una rivista internazionale online, dal titolo bilingue *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies* che, attraverso un sistema di *call for papers* e di successiva *blind review*, raccoglie i contributi dei convegni ricœuriani annuali ed estende la possibilità di inviare contributi anche a coloro che non hanno partecipato direttamente al convegno ma studiano aspetti del pensiero ricœuriano. I redattori scelgono, per ogni numero, un tema e le lingue in cui è possibile presentare il proprio contributo, così da estendere a livello planetario la possibilità di partecipazione. Oltre ad aver visto la partecipazione di studiosi di fama internazionale, il convegno ricœuriano è stato occasione di scambio fruttuoso tra giovani e ha permesso di fare il punto su questioni non ancora dibattute del pensiero ricœuriano, rendendo così l'eredità del filosofo francese sempre di nuovo aperta alla pluralità delle interpretazioni.

Antonia Pozzi ad Abbazia, 1937

ALBERTO ROMELE

Nuove prospettive sulle scienze sociali e sulla filosofia pratica

(Convegno Internazionale sugli studi ricœuriani Mosca, 13-16 Settembre 2011)

Si è svolta a Mosca l'annuale conferenza internazionale sugli studi ricœuriani, dopo le esperienze di Canterbury (2009) e Lisbona (2010). Ospite del convegno è stata la prestigiosa *Higher School of Economics* della capitale russa, e partner scientifici sono stati l'americana *Society for Ricœur Studies* con sede a Pittsburgh e il *Fonds Ricœur* di Parigi. Il merito dell'organizzazione dell'evento è da attribuirsi soprattutto alla giovane ricercatrice Anna Borinsekova e ad uno staff impeccabile di collaboratrici e collaboratori. Obiettivo del convegno era soprattutto quello di analizzare il contributo – attuale e potenziale – del pensiero di Paul Ricœur alla comprensione delle scienze sociali e della filosofia pratica, la maniera in cui la sua ermeneutica ha permesso e permetterebbe di esplorare in maniera nuova l'azione umana e la realtà sociale. In realtà, questa breve descrizione non rende giustizia alla molteplicità degli approcci che si sono susseguiti durante i quattro giorni della conferenza, nel corso della quale sono stati presentati ben cinquantanove interventi di filosofi, sociologi, storici, logici, ecc. provenienti da diversi Paesi e Continenti, suddivisi in sette sessioni plenarie e quindici sessioni parallele. Senza pretesa di rendere conto in maniera esaustiva dei contributi offerti, è possibile comunque distinguere gli interventi delle sessioni plenarie in due grandi gruppi.

Il primo è costituito da tutti coloro che hanno visto in Ricœur l'occasione per imbastire una riflessione su certi presupposti teoretici ed epistemologici delle scienze umane e sociali. Svetlana Bankovskaya, della *Higher School of Economics*, ha parlato della fiducia come forma di pre-comprensione che, per quanto incerta e ambivalente, è la condizione indispensabile dell'azione e dell'interazione sociale. La fiducia è secondo la studiosa ciò che supera la distanza tra l'ideale razionale che definisce la situazione e l'azione concreta. Anche Alexander Filippov, dello stesso istituto russo, cerca in Ricœur la risposta a un problema epistemologico: l'idea ricœuriana della referenza non ostensiva del testo può applicarsi a un'intenzione o a un'azione motivata, nel senso che la ragione che muove l'azione può essere anch'essa intesa in maniera non ostensiva, ovvero può riferirsi a un ampio spettro di azioni e non avere una conseguenza unica. Per Sergey Zenkin, della *Russian University*

for the Humanities, le scienze sociali seguono o dovrebbero seguire l'articolazione tra spiegare e comprendere distintiva dell'ermeneutica ricœuriana. Il loro movimento è quello che va da un'autointerpretazione spontanea di azioni sociali "comprensibili" verso un procedimento scientifico cosciente di conoscenza metodica "spiegabile" e che spiega, e viceversa. Dal punto di vista della storica, Sabina Loriga dell'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* di Parigi si interroga sul legame problematico tra la soggettività – fatta di fantasmi, interessi, pregiudizi – dello storico e la necessaria oggettività della ricerca. La riflessione ricœuriana sulla storia, sulla memoria, sull'individuo e sul soggetto è forse una via di fuga in questo ambito all'alternativa tra un soggettivismo e un oggettivismo radicali.

Il secondo gruppo è composto dagli interventi che hanno preso le mosse da quello che si può chiamare l'"arco politico" del pensiero di Ricœur, che va dalla più fredda riflessione sui paradossi e sulle istituzioni politiche al più caldo *engagement* personale del filosofo. Le riflessioni su ideologia e utopia proposte da Iain Mackanzie dell'*Università di Kent* e da George Taylor dell'*Università di Pittsburgh* possono essere considerate in qualche modo agli antipodi. Per il primo, tra Ricœur e Deleuze, solo il secondo avrebbe riconosciuto nell'evento singolare, inteso come cambiamento impersonale nell'ambito intensivo dell'ordine simbolico, il perno della critica alle ideologie. Ricœur rimane invece, per quanto conscio del ruolo fondamentale degli interventi creativi, prigioniero della dialettica tutta immaginativa tra ideologia e utopia. Per Deleuze, al contrario, è proprio la dialettica tra ideologia e utopia suggerita da Ricœur ad aprire una dimensione prospettica e aspirazionale per le scienze sociali, che solitamente prendono in conto dati passati o presenti. Ciò è reso possibile soprattutto dallo spostamento che Ricœur opera dall'immaginazione riproduttiva husserliana, che è una variazione sulle essenze, verso l'immaginazione produttiva che non si limita a indagare delle possibilità, ma costituisce nuove realtà della vita sociale. Secondo Johann Michel, professore dell'*Università di Poitiers*, sebbene Ricœur non abbia mai dedicato alcuna opera sistematica al tema delle istituzioni politiche, le riflessioni a riguardo disperse nella sua opera ne fanno un maestro a riguardo. La riflessione ricœuriana sulle istituzioni si muove tra il polo onto-epistemologico, nel quale è questione dell'essere stesso delle istituzioni, e quello etico-politico, nel quale il problema è quello della condizione istituzionale dell'umanità e delle istituzioni giuste. Su entrambi i poli, l'interlocutore per eccellenza del filosofo francese è Hegel. Una funzione di cerniera fondamentale nel presentare l'arco politico ricœuriano ha avuto l'intervento presentato dal filosofo di Strasburgo Gilbert Vincent. Secondo lo studioso è sorprendente che Ricœur abbia sorvolato sul «pensiero delle associazioni», ovvero di quelle relazioni meso-sociali che conducono forme d'azione meno cristallizzate rispetto alle istituzioni politiche. Lo stupore è ancora maggiore laddove si considerino le pratiche filosofiche e civili care a Ricœur, le quali hanno forti affinità con lo stile e la maniera di agire di tutte le forme di vita associativa degne di questo nome. Le ragioni sono certo di ordine storico, ma forse anche di ordine ontologico, per non dimenticare l'eccesivo debito di Ricœur nei confronti della filosofia dello Stato di Hegel. In ogni caso, è proprio a partire da Ricœur che Gilbert Vincent propone di

rinnovare l'interesse per la questione delle associazioni. In effetti, alcuni studiosi hanno proposto durante il convegno moscovita una preziosa lettura di quello che sembra essere un «altro» Ricœur, spesso silente nelle grandi opere pubblicate, ma ben presente negli articoli che hanno segnato il suo *engagement* nella vita civile francese. Irena Vdovina, dell'*Institut of Philosophy of the Russian Academy of Science*, ha ricordato, parlando della saggezza pratica della filosofia, che per Ricœur il filosofo deve essere un cittadino responsabile della qualità delle discussioni nello spazio pubblico, il quale non deve rinunciare all'etica del discorso, secondo cui si deve riconoscere al nostro interlocutore il diritto ad argomentare le proprie ragioni. I filosofi hanno un ruolo nella moderazione dei conflitti interdisciplinari e possono contribuire al rigore dell'argomentazione così come allo sforzo di onestà intellettuale. Per il sociologo dell'EHESS Laurent Thévenot, la corrente della sociologia dell'*engagement* incontra la filosofia di Ricœur in diversi punti: la capacità e la vulnerabilità dei soggetti agenti, le modalità plurali del loro riconoscimento reciproco, la maniera di essere al mondo con gli altri, dalle relazioni vicine e personali a quelle comuni e lontane. Olivier Abel, dell'*Institut Protestant de Théologie* di Parigi, ha messo l'accento sul rovesciamento operato da Ricœur tra le relazioni corte e vicine e le relazioni lunghe e anonime: possiamo essere «prossimi (*prochains*)» in entrambe le situazioni. È possibile allora mettere in tensione una politica del prossimo e un'etica della «cura (*care*)», una sociologia della prossimità e una saggezza pratica della «cura (*soin*)». Questo spostamento di categorie indica in Ricœur il passaggio da una preoccupazione che si stacca dal sé per rivolgersi sugli altri.

Questa breve presentazione non rende conto per intero nemmeno dei partecipanti alle sessioni plenarie del convegno internazionale sugli studi ricœuriani moscovita. Bisogna ancora ricordare l'intervento di Alison Scott-Baumann della *Lancaster University*, la quale, utilizzando del materiale inedito conservato presso gli archivi del Fonds Ricœur, ha dimostrato come durante i suoi seminari soprattutto tra gli anni Cinquanta e Settanta, il filosofo francese abbia usato i presocratici Eraclito e Parmenide, ma anche Platone, Aristotele e Plotino, per mettere alla prova il pensiero moderno e contemporaneo – Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietsche, Heidegger e Sartre – a proposito del concetto di negazione. L'intervento presentato durante la conferenza è parte di progetto più ampio della studiosa che mira a esplorare il pensiero ricœuriano della negazione. Infine, Olga Machulskaya dell'*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Science* ha trattato il problema della traduzione a partire da Ricœur: dietro l'insuperabile pluralità delle lingue esisterebbero comunque dei codici universali trascendentali che rendono possibile una traduzione in qualche misura adeguata. Il criterio della buona traduzione è la trasmissione adeguata del senso del testo e della sua destinazione funzionale. La traduzione permetterebbe secondo Ricœur di prendere in considerazione le concezioni del mondo di altre culture e la sua funzione etica sarebbe quella di contribuire al mutuo riconoscimento e all'integrazione dell'umanità.

Nel citare *en passant* alcuni degli interventi delle sessioni parallele del convegno, ancor più evidenti appaiono quella molteplicità di approcci e quel

venir meno di facili distinzioni disciplinari che distinguono in generale gli studi ricœuriani. Alcuni dei partecipanti, per buona parte giovani ricercatori e dottorandi, hanno ripreso tematiche già presentate dai più esperti studiosi invitati, declinandole in diverse maniere. Il problema delle traduzione è stato affrontato da Scott Davidson e Paul Marinescu. Il primo, per esempio, riconosce nel passaggio dell'ultimo Ricœur dal modello gadameriano di traduzione – «ogni traduzione è interpretazione» –, a quello proposto tra gli altri da George Steiner – «comprendere è tradurre» –, un vero e proprio rifiuto del paradigma ermeneutico che, come suggerito da Lévinas, riduce l'alterità dell'Altro al proprio orizzonte di comprensione. All'ambito dell'*engagement* ricœuriano si è dedicata ad esempio Claudia Pedone, la quale vede nel passaggio all'interno della piccola etica di *Soi-même comme un autre* dal linguaggio analitico alla parola della tragedia greca il ritorno di Ricœur al problema del soggetto in situazione e della saggezza pratica. Giovanna Costanzo ha mostrato come attraverso Ricœur le istituzioni possano essere ripensate quali canali privilegiati per la distribuzione di un'umanità fatta di diritti e doveri, di capacità e responsabilità. Solo in questa maniera la città può essere ricostituita non più come vuoto agglomerato, ma come spazio vissuto di partecipazione. Similmente, Maria João Coelho ha parlato della testimonianza come esercizio della cittadinanza nella costruzione delle istituzioni giuste. Ming Yeung Cheung e Jaco Dreyer hanno affrontato il problema dell'azione nella società contemporanea del cristiano e del religioso in generale, tema caro a Ricœur soprattutto nei numerosi interventi sulla rivista *Le Christianisme Social*. Questioni più squisitamente teoretiche ed epistemologiche sono state affrontate ad esempio da Jean-Marc Tétaz, il quale ha messo in dubbio l'efficacia della teoria ricœuriana dell'identità narrativa al fine di replicare alle aporie dell'ascrizione, o ancora da Ignazio Torres, secondo cui il concetto ricœuriano di vulnerabilità, ancorato al soggetto vivente, può offrire una nuova possibilità per illuminare i rapporti tra individuo e società, tra persona e comunità, tra sfera privata e sfera pubblica.

Un ultimo accenno meritano alcuni degli interventi che hanno tentato di coniugare in maniera inedita la filosofia di Ricœur con temi di primo acchito ad essa lontani. Questo è il caso di Nel Van den Haak, la quale a partire dal dialogo tra Ricœur e il neuroscienziato Jean-Pierre Changeux si interroga sui legami tra il biologico-neurale e il mentale-etico. César Correa Arias ha utilizzato Ricœur per discutere dei limiti dei procedimenti di valutazione nelle scuole secondarie. Il logico Alessio Moretti ha rivisitato il confronto tra Ricœur e Greimas alla luce delle nuove scoperte nell'ambito della geometria opposizionale. Nicolas Delhopital e lo scrivente hanno in maniera diversa messo in luce un inatteso legame tra Ricœur e la scienza economica. Secondo il primo è necessario un dialogo interdisciplinare tra la filosofia dell'economia, la storia dell'economia e la sua pratica. L'ermeneutica di Ricœur servirebbe a porre dei limiti al razionalismo economico ben esemplificato da Murray R. Rothbard, secondo cui l'ermeneutica, penetrando in economia, minerebbe l'*a priori* di questa scienza. Per il secondo, l'«economia del dono» dell'ultimo Ricœur ha il merito di distinguere in maniera efficace tra beni commerciali e relazionali. Eppure, le radici teologiche del concetto impedirebbero una comprensione profonda dei legami che sussistono tra i

due ordini di beni. William Myatt ha proposto, con e oltre la prospettiva ricœuriana sulla memoria, di appropriarsi della storia come se fosse una collezione di frammenti simile al genere musicale *plunderphonics*. Popolarizzato da artisti come Public Enemy, Lupe Fiasco e Girl Talk, il *plunderphonics* è l'utilizzo di campionature musicali di altri artisti per creare qualche cosa di nuovo e originale. Kelly Cooper ha utilizzato il concetto ricœuriano di *mimesis* per analizzare il fenomeno degli avatar virtuali, nei quali certi individui cercano possibilità che nella vita reale loro sfuggono. A partire dal film di Valery Bychenkov *I saw you first* (1998), Alexander Jakobidze-Gitman ha mostrato come la trama comica sia stata qui utilizzata non solo per comprendere meglio il periodo storico di cui il film parla, ma come vera e propria ricœuriana intelligenza narrativa, necessaria alla determinazione di memoria e identità collettive. Alexandra Lozinskaya ha proposto, a partire da categorie ricœuriane, un'interessante analisi sociologico-empirica dei nuovi musei della narrazione in Russia.

Molti interventi pur di alta qualità non sono qui citati solamente per la ristrettezza del contesto oltre che a causa dell'impossibilità per il cronista di essere costantemente presente e attento alle numerose sessioni. Conclusosi il convegno, la *Society for Ricœur Studies*, il *Fonds Ricœur*, così come molti dei singoli partecipanti, continuano a organizzare giornate di studio e convegni sul filosofo francese in Europa e nel mondo, in attesa della nuova conferenza internazionale che si terrà a Lecce nel settembre 2012.

Il Naviglio a Milano nel 1938 (Foto di Antonia Pozzi)

RECENSIONI

Paul Ricœur

Du texte à l'action

Essais d'herméneutique
II

Éditions du Seuil

Yasuhiko Sugimura, *Pōru rikūru no Shisō: Imi no Tansaku* [*La pensée de Paul Ricœur. L'enquête du sens*], Sōbunsha, Tokyo 1998, pp. 302. Avec une introduction sur la traduction et la réception de Paul Ricœur au Japon.[1]

Tout est lié à la contingence culturelle. Parce que, selon Paul Ricœur, le champ de l'investigation philosophique est orienté «par l'origine historique, géographique, culturelle de la question philosophique elle-même»[2]. De ce point de vue, cette introduction ne sera pas seulement une contribution à une esquisse d'histoire de la réception de la pensée de Ricœur au Japon; elle servira aussi à élaborer et à suggérer une entrée accessible dans sa pensée. Dans la mesure où le langage est enraciné dans un context culturel, alors la traduction et l'interprétation de ses ouvrages en langue japonaise s'avère également la découverte d'un autre sens convenant à une autre culture. Le présent parcours herméneutique introduit au déroulement et à la réception de la pensée de Ricœur au Japon. La pensée philosophique de Ricœur est analogue à la pensée philosophique japonaise. À cet égard, ce parcours est un acte de réinscription du «temps trans-historique de la réception de l'œuvre par d'autres vivants qui ont leur temps propre»[3]. Il va de soi que ces traces nous donnent une motivation pour ré-écrire, et re-penser avec la langue japonaise. Suivons donc ces traces.

1 J'adresse mes profonds remerciements à Hiroshi Kume, Noriko Hashimoto, Keisuke Satoh, et à la fondation d'Inamori qui m'ont fourni de précieuses indications et qui m' ont aussi adressé de nombreux articles en japonais.

2 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, p. 26.

3 Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de fragments*, Éd. du Seuil, Paris 2007, p. 97.

1. *Traduction et Réception de Ricœur au Japon*

Depuis la première traduction de *La Symbolique du Mal* en 1977, les principaux ouvrages ricœuriens ont été presque tous traduits. Cependant il y a des cas particuliers. Ainsi *La Métaphore vive* traduite et parue en 1984 a été réduite par Ricœur lui-même de presque 70 pour cent à la demande de la société d'édition d'Iwanami[4]. De même, *Innovations de l'herméneutique*[5] parue en 1978 est un recueil de douze articles, dont six sont issues de *Du texte à l'action*, choisis par Hiroshi Kume.

Concernant les tirages, celui de *La Métaphore vive* est au total de 7.800 (y compris les tirages de 1984, 1998, 2006)[6], celui d'*Innovations de l'herméneutique* est au total de 9.100 (y compris 1978, 1985, 2005). Ces deux chiffres indiquent que ces titres finalement ont été bien reçus. Par ailleurs, *De l'Interprétation. Essais sur Freud* est de 4200 (y compris 1982, 2005), *Temps et Récit I-III* au total de 16.700 (Tome I 6.200 y compris en 1987, 2005. Tome II 5.500 y compris en 1988, 2005. Tome III 9.100 y compris en 1990, 2005), *Soi-même comme un autre* au total de 3.200 (y compris 1996, 2003, 2010), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* paru en 2004 au total de 3.500. Bien entendu, il y a des traductions en japonais autre que ces tirages montrés, nous n'avons traité ici que la catégorie des plus importants tirages.

On constate que la plupart des ouvrages secondaires sur Ricœur, à l'instar de ces publications, sont consacrés à l'herméneutique ; qu'elle porte sur l'herméneutique du symbole, du texte, ou sur la théorie de la rhétorique, de la littérature, ou de l'esthétique. *Shōchō no Kaishakugaku* (*L'Herméneutique du symbole*)[7] de Kume, paru en 1978, est à cet égard représentatif. Le mythe, le symbole, et l'herméneutique en sont les principaux thèmes. En outre, dans cet ouvrage, Kume essaie d'appliquer la théorie de l'herméneutique ricœurienne à la réinterprétation de la notion de péché chez les anciens Japonais à travers

4 En japonais, la traduction de *La Métaphore vive* n'est faite qu'à 70 pour cent. La deuxième étude «Le déclin de la rhétorique : la tropologie» a été complètement supprimé. La quatrième étude, «La métaphore et la sémantique du mot» et la cinquième, «La métaphore et la nouvelle rhétorique» ont été unies, reconstitués et jointes à la deuxième étude de la version japonaise sous le titre: «La métaphore et la sémantique du mot». Dans la préface dédiée à la version japonaise, Ricœur souligne deux points : d'abord l'imagination langagière qui travaille dans la métaphore vive, ensuite la fonction référentielle de la métaphore qui nous permet de découvrir le réel. Sur ce point, voir la préface de la version japonaise, *Ikita In'yu* [*La Métaphore vive*]. Traduction d'un abrégé rédigé par Ricœur par H. Kume, avec une préface de Ricœur, Tokyo, Iwanami-shoten, 1984, réédités en 1998, 2006, pp. v-x.

5 *Kaishaku no Kakushin* [*Innovation de l'herméneutiques*] (Hakusui-Sosho, 32). Traduction de plusieurs articles par H. Kume, M. Shimizu, et T. Hisashige avec une préface de Ricœur, Tokyo, HakusuiSha, 1978, réédités en 1985, 2005.

6 Le détail des tirages est extrait du document distribué lors de l'exposé de Hiroshi Kume à l'occasion du colloque d'ouverture du Fonds Ricœur, à Paris, en décembre 2010.

7 Hiroshi Kume, *Shōchō no Kaishakugaku. Rikūru Tetsugaku no Kōse to Tenkai* [*L'Herméneutique du symbole. La constitution et le développement de la philosophie de Paul Ricœur*], Shinnyousha, 1978.

le mythe présent dans le Shintoïsme. Ensuite, Etsurô Makita en 1996 a consacré son Rikūru no Tekusuto-Kaishakugaku (*L'Herméneutique du texte selon P. Ricœur*)[8] à l'herméneutique du texte. Il s'intéresse à l'herméneutique de Ricœur et à celle de Gadamer. Enfin, avec *Geijyutsu Kaishakugaku* (*L'Herméneutique de l'art*)[9] paru en 2003, Kiyohiko Kitamura se focalise sur le travail de l'imagination comme aspect de l'esthétique et de l'œuvre littéraire. Il applique le résultat de son analyse à l'interprétation du Haiku et de la littérature japonaise.

Cette série d'exemples montre avec netteté que les recherches secondaires se concentrent essentiellement sur des termes précis ou sur certaines œuvres de Ricœur, notamment celles parues entre les années 60 et les années 80. La recherche actuelle, en revanche, a un tour plus pratique, c'est-à-dire, qu'elle cherche plus à appliquer la pensée de Ricœur qu'à la commenter[10].

À ce courant, il convient d'ajouter de par son caractère remarquable *Zaiakukan no Genshôgaku* (*Phénoménologie de la conscience de culpabilité*)[11] de Tadao Hisashige. Cet ouvrage, en effet, se présente comme une recherche appliquée. C'est l'aveu, « je pense que j'ai fait du mal à autrui » qui est le modèle de son analyse. À travers cette phrase, il lance la phénoménologie de la recherche comparative entre la pensée occidentale et celle de l'Extrême-Orient. Ce faisant, il traite du philosophe japonais Tetsurô Watsuji et de la philosophie bouddhique japonaise à travers le concept de Karma qui, traduit en français, donne «acte». Cet acte, c'est plus précisément la conscience de l'acte volontaire. La description de la conscience de la culpabilité est faite à la lumière cet acte. Quand Ricœur affirme que le «Je pense» cartésien n'est pas une trouvaille sans pareille, cette idée a, sous des connotations très différentes, un écho, une résonance dans la pensée japonaise (p. ii). En ce sens, la relation

8 Etsurô Makita, *Rikūru no Tekusuto-Kaishakugaku* [*L'herméneutique du texte selon P. Ricœur*], Kōyō-Shobō, 1997.

9 Kiyohiko Kitamura, *Geijyutsu Kaishakugaku, Pōru Rikūru no Shudai ni yoru Hensō,* [*L'Herméneutique de l'art. Variation sur les thèmes de Paul Ricœur*], Hokkaidō Tosho Kannkōkai, 2003.

10 En plus des recherches appliquées à l'esthétique ou à la théorie littéraire, on peut également noter les recherches appliquées aux soins médicaux à domicile et la théorie de la science naturelle. Sur ces points, voir Hirofumi Hori, *Itami wo Kaishaku suru* [*Interpréter Peine*], Aino Gakuin Kiyō, vol 20, 2006, pp.87-95; Fumuhiko Kanzawa, Kyoko Kawanishi, *Zaitaku Kea to Kaigosha no Seikatu Manzokudo to Sutorenngusu,- P. Rikūru no Kaishakugakuteki Hōhō niyoru Kenshō -*[*Verification of the stress non-dependable factors regulated life satisfaction of family caregivers with elderly*], Kyushu Kango Fukushi Daigaku Kiyō, 6(1), 2004, pp. 43-55; Masaki Harada, *Junsui Genshōgaku kara "Kagakusakuhin no Genshōgaku" he: Rikūru no Kagakutekigenshōgaku wo kaishite*, [*De la phénoménologie pure à la"phénoménologie des œuvres scientifiques"*], Sendai Jyoshi Daigaku Kiyō, 2007, pp.12-50.

11 Tadao Hisashige, *Zaiakukan no Genshôgaku. "Jyuku no Rinrigaku Jyosetsu"*, [*Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie éthique, présentation de Paul Ricœur*], Tokyo, Kobundo, 1988, traduit et reproduit en japonais de, Tadao Hisashige, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie éthique, présentation de Paul Ricœur*, Tokyo, Les Presses de l'Université Senshu, 1983.

à l'autrui trouve dans les versions les plus anciennes du bouddhisme, comme dans les formes les plus raffinées de la pensée japonaise contemporaine, beaucoup plus qu'un renfort : un complément, un correctif, une élucidation. Ricœur soulève trois points importants. D'abord, c'est l'idée du mal, lorsqu'elle est l'objet d'une conjecture sur le mal subi par l'autre, qui reçoit une profondeur qui manque si on se borne au remords du mal commis par le moi. Ensuite, c'est la méditation sur le «j'ai fait», guidée par la spéculation bouddhique et plus généralement extrême-orientale sur l'enchaînement des actes, lié par le karma. Sur ce point, la pensée orientale creuse beaucoup plus profondément que la pensée occidentale enfermée dans l'antinomie de la liberté et du déterminisme. Enfin, c'est l'analyse de l'expérience de la clôture, de l'enfermement, résumée par la formule entière de l'aveu.

Outre le travail de Hisashige, la recherche récente sur *Vivant jusqu'à la mort* est également significative. C'est Kume qui en 2010 a traduit cette œuvre posthume. Avant cette traduction, il avait commenté cet ouvrage en s'appuyant sur trois livres antérieurs de Ricœur: *La Critique et la conviction*, *Penser la Bible*, et *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*[12]. Vient ensuite Keisuke Satoh qui pose la possibilité d'éthique du soin spirituel[13]. Satoh trouve dans le processus de «transfert sur l'autre de l'amour de la vie», analysé par Ricœur, une façon de conserver la temporalité du vécu pour l'autre en lieu et place de la résurrection. Satoh ouvre ainsi un nouveau chapitre de la pensée ricœurienne dans le contexte de l'accompagnement spirituel de ceux qui sont face à la mort. Les recherche secondaires s'étendent, on le voit, sur plusieurs domaines.

Pour finir cette petite introduction, nous rappellerons les conditions dans lesquelles Ricœur a effectué ses trois visites au Japon en 1977, en 1986 et en 2000[14].

En 1977, il est venu au Japon avec une mission culturelle du Gouvernement français. La société franco-japonaise de Philosophie l'a invité. Ses conférences ont été données à Tōkyō et à Kyōto. Deux des ses exposés sont parus, sous les titres, *Psychoanalyse et herméneutique*[15] en 1978 et *Philosophie et langage*[16] en 1978.

---

12 Hiroshi Kume, *"Shi made ha ikiikito", Shi to Fukkatu wo meguru Pōru Rikūru Bannen no Shisaku*. [*"Vivant jusqu'à la mort", Les dernières années de la vie de Paul Ricœur: autour de la mort et la résurrection*], 1-3, *Fukuin to Sekai*, mai-juillet, Shinkyou Shuppansya, 2008.

13 Keisuke Satoh, *Supiricyuaru Kea to Kirisuto Kyo teki na Shigo no Sei*. *Rikūru Shi made ikiikito wo Tegakari toshite*. [*Soins spirituels et Vie après la mort au sens chrétien*. *À la suite de Vivant jusqu'à la mort de Paul Ricœur*], *Supirityuarithi no Shukyoshi*, vol. I, Riton, 2010, pp. 399-419.

14 Par ailleurs, il s'agit de noter l'entretien avec H. Kume ayant lieu à Châtenay-Malabry. Voir *Shisō no Genzai* [*Le présent de la pensée*][Interview avec Paul Ricœur par Hiroshi Kume], *Gendai-shisō* 7/15 (1979), pp. 58-71. Il exprime le futur de la philosophie dans cette dernière partie.

15 Paul Ricœur, *Tetsugaku to Gengo* [*Philosophie et Langage*] [Conférence donnée à Tokyo, 1977], *Shisō* 643, 1978, pp. 32-53.

16 Paul Ricœur, *Seishinbunseki to Kaishakugaku* [*Psychanalyse et herméneutique*], *Shisō* 644, 1978, pp. 1-15.

En 1986, il a donné un exposé, intitulé *Théorie de l'action et théorie morale*[17] lors du Symposium international de Philosophie dirigé par la Fondation Taniguchi à Shiga. Avant ce symposium, un entretien avec Tomonobu Imamichi avait eu lieu à Tōkyō[18]. Cet entretien portait sur la science et la religion en Orient et en Occident, et sur l'Eco-Ethique. Il vaudrait la peine d'étudier l'impact de leur amitié sur déroulement et la réception de l'œuvre ricœrienne au Japon[19].

Enfin, il s'est rendu à Kyōto pour le prix Inamori en 2000 à l'occasion duquel il a donné une conférence intitulée *Critique et Conviction*[20].

À la lumière de l'histoire de la réception de l'œuvre de Ricœur au Japon, quelles sont les caractéristiques de l'ouvrage que lui a consacré le professeur Sugimura? Cette question n'est pas séparable de la difficulté propre des études ricœuriennes.

2. Pōru Rikūru no Shisō *par Yasuhiko Sugimura*

Le principal objectif de Sugimura est de proposer une tentative de «compréhension intégrale» de la pensée ricœurienne et de mettre en relief sa signification et son originalité à la lumière d'une cohérence profonde de sa pensée (p. 3). Cette proposition est orientée par deux problématiques spécifiques, l'une est «la compréhension de soi naissante de l'homme agissant et souffrant» (p. 12) et l'autre est «le langage comme donation du sens» (p. 13). Ces deux paris herméneutiques sont des mots clés traversant l'ouvrage. Selon Sugimura, «l'enquête du sens» est la caractéristique de la philosophie qui traverse toute la philosophie de Ricœur (p. 193 ff.). À la fin de sa cinquième

17 Paul Ricœur, *Théorie de l'action et théorie morale , Revue internationale de philosophie moderne, Acta Institutions Philosophiae et Aestheticae* vol. 5, Eco-Ethica et Fundamenta Philosophica, Centre International pour Étude comparée de Philosophie et d'Esthétique, Tokyo, 1987, pp. 47-60.

18 Paul Ricœur, *"Atarashii Rinnri wo megutte"* [*Autour de "La Nouvelle Éthique"*]. Entretien avec Tomonobu Imamichi », *Atarashii rinnri. Eko Ethika wo mezashite,* Centre International pour Étude comparée de Philosophie et d'Esthétique, Tokyo, 2001.

19 Par ailleurs, nous soulignons le point daccord entre Ricœur et Imamichi dans Main Trends in Philosophy sur les models du « raisonnement pratique », Paul Ricœur, *Main Trends in Philosophy (Main Trends in the Social and Human Sciences 4)*, Holmes and Meier, New York-London 1978, p. 316.

20 Ces dossiers de la conférence à la version française sont consultables sur le *site d'Inamori Fondation*, http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k16_c_paul/lct_e.html (Page consultée le 28 décembre 2011). À la dernière partie de cette conférence, Ricœur soulève la difficile question que représente pour le jugement la frontière qui sépare l'acharnement thérapeutique de l'euthanasique et des soins palliatifs (p. 8). L'Interview donnée à l'occasion de la remise du prix d'Inamori a paru dans plusieurs journaux. Voir le *journal d'Asahi*, le soir, 12, le 8 décembre 2000, le *journal de Tokyo*, le soir, le 27 novembre 2000, le *journal de Nihon Keizai*, le soir, 12, le 25 novembre, le *journal d'Yomiuri*, le soir, le 30 novembre, 2000. L'entretien d'*Asahi* est intitulé *Nous avons la dette envers des morts*, Ricœur a insisté sur ce sujet dans *La Mémoire, l'histoire, et l'oubli*.

étude, Sugimura met en lumière le lieu de «la poétique»: c'est dans le rapport entre la philosophie et le christianisme qu'il le situe.

Le premier pari herméneutique réside dans la liaison fondamentale entre l'expérience du mal et la réflexion de la situation primordiale d'où jaillit toute la pensée de Ricœur. Sa philosophie est donc le prolongement de la tentative pour «l'homme agissant et souffrant» de se comprendre. Bien entendu, la compréhension de soi dans l'expérience du mal s'approfondit dans la mesure où celle-ci n'est possible qu'avec l'acte d'éprouver et de juger le mal comme tel, acte dépassant lui-même le mal. Cet acte, qui est «l'affirmation originaire» par laquelle Ricœur constitue la possibilité de la réflexion dans l'expérience du mal, provient de Jean Nabert. Sugimura met en évidence la cohérence avec laquelle la philosophie réflexive de Ricœur, «l'homme agissant et souffrant», doit son motif fondamental à Nabert (pp. 53 ff.). Cependant si une part de Ricœur se rattache à la pensée de Nabert, en revanche le langage thématisé dans son herméneutique ne n'en provient pas.

Le deuxième pari herméneutique considère «le langage comme donation de sens». Le langage conduit l'être humain qui cherche à se comprendre dans les ténèbres de l'expérience du mal à une autre possibilité d'exister que celle qu'il vit actuellement. Cette dimension du langage que Ricœur qualifie toujours de «poétique», a motivé profondément une série de recherches minutieuses qu'il a accomplie sur la créativité du langage, plus précisément, ses recherches sur le symbole, le texte, la métaphore, le récit, etc. Selon ce deuxième pari herméneutique, c'est la confiance en ce «langage poétique», identifié avec «la donation du sens», qui anime toute la philosophie de Ricœur dans son entreprise pour prolonger et d'approfondir la compréhension de soi naissante de «l'homme agissant et souffrant». Il va sans dire que cette confiance est l'âme secrète de ses travaux variés ayant trait à «l'herméneutique».

Quelle est la validité d'une tentative de «compréhension intégrale» de l'œuvre de Ricœur pour les études ricœuriennes? En effet, un des attraits de son œuvre ne consiste-t-il justement pas dans la possibilité d'entrées multiples qu'elle contient du fait des nombreux champs qu'elle traverse? C'est pourquoi il nous semble que cette tentative de «compréhension intégrale» appliquée à une pensée si abondante, est soit insensée soit étrange. D'ailleurs, à partir de cette «l'intégralité» les détours et les progrès chronologiques de son œuvre sont totalement ignorés? Cependant, sa tentative n'est pas simplifiable. Selon Sugimura, cette diversité d'horizons cache l'originalité de Paul Ricœur en tant que philosophe (pp. 7-8). Cette difficulté réside dans la manière dont Ricœur penseur et lecteur s'interpénètrent. Nous, les lecteurs de Ricœur, nous sommes ainsi aussi obligés de suivre minutieusement, un par un, son examen de grands livres qu'il mène avec une habileté extraordinaire. Cette marque de style, en effet, obsède ceux qui lisent Ricœur. La tentative de Sugimura est originale: elle se démarque des autres commentaires écrits au Japon, puisque selon Sugimura, il y a deux types de recherche. L'une est la description exacte du déroulement chronologique à travers l'explication du problème unique de chaque œuvre. L'autre s'avère une tentative pour approcher l'intégralité de la pensée de Ricœur à partir d'un terme particulier de son œuvre; terme qui suscite un intérêt puissant (pp. 9-10). Cependant, ces deux types d'approches ne sont pas suffisants pour déchiffrer l'obscurité de la pensée de Ricœur. Le premier type est apparemment utile pour lire minutieusement la formation et le

déroulement de la pensée de Ricœur dans toutes ses œuvres, et pour observer la desciption les usages variés qu'il fait d'un même terme. Mais selon Sugimura, cette description fidèle empêche de parvenir à une «compréhension» totale. Autrement dit, il ressort que la description de sa dimension variée en certain cas s'égale à l'assemblage des citations immenses, et que cette attitude risque de s'échapper de la «compréhension» en évitant l'affrontement avec cette difficulté. Le deuxième type apparemment est la possibilité de mise en relief sur sa productivité. Pourtant il n'est pas possible de dire qui est Paul Ricœur. L'estimation qu'il porte sur des termes ou des activités, par exemple, la phénoménologie, la psychanalyse, la métaphore ou le récit, risque de simplifier ou de rétrécir la portée de sa pensée. C'est la difficulté contenue dans sa pensée qui pourrait faire encourir un tel risque. On a parfois l'impression que toute tentative pour comprendre la pensée de Ricœur est vouée à l'echec.

Le concept de «compréhension» utilisée par Sugimura autorise trois gestes interprétatifs. Le premier est une caractérisation de l'acte de pensée total de Ricœur. Le second est une description du rapport dynamique des problèmes fondamentaux de Ricœur à la lumière de ce qui constitue la cohérence à l'œuvre dans la pensée de Ricœur. Le troisième et dernier geste est une interprétation philosophique de Ricœur comme sujet (p. 11). Chez Sugimura, il s'agit de clarifier l'originalité et la signification en saisissant le point unique du noyau de la pensée. Mais alors, que signifie «intégrale»? Il est indispensable d'en appeler au pari herméneutique pour comprendre le noyau de la pensée de Ricœur. Pour éviter une interprétation arbitraire, il faut vérifier la portée de tous les aspects de la pensée inclus par le pari herméneutique. C'est ce travail sériel qu'il faut entendre par « intégral ». La méthode de travail de Sugimura est un mouvement, un va-et-vient constant entre son pari herméneutique et la diversité de la pensée ricœurienne. Sugimura avoue qu'il n'a aucune intention de tomber dans le piège dans lequel la plupart des études ricœuriennes sont tombées: une conception trop limitée de l'œuvre de Ricœur.

En ce sens, la proposition de «compréhension intégrale» de Sugimura possède un statut particulier parmi les commentaires de l'œuvre de Ricœur. Ce qui caractérise le travail de Sugimura, c'est, tout en affrontant la difficulté de l'œuvre de Ricœur, la manière dont il conduit son interprétation. Au Japon, son travail a contribué et modifié le statut de la pensée de Ricœur. C'est à ce titre qu'il n'est pas exagéré de considérer son ouvrage comme un ouvrage précieux. C'est la raison pour laquelle nous le prenons. D'ailleurs, si la réception et le déroulement des travaux sur Ricœur, se poursuit au Japon, alors un nouveau chapitre de sa pensée sera écrit en langue japonaise. Cela ne doit pas nous empêcher de répondre à l'appel à philosopher que Ricœur nous a adressé.

Tomoaki Yamada

Daniella Iannotta (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma 2010, pp. 384.

«Il male, dunque, che più ci spaventa, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi». Ciò asseriva Epicuro, tre secoli prima di Cristo, liquidando in poche parole l'angoscia che derivava e tutt'ora deriva da un incontro che, di fatto, secondo il filosofo di Samo, non sarebbe mai avvenuto.

Il pensiero di Paul Ricœur, presenta, invece, un costante rimando al più grande di tutti gli enigmi, se è vero che il filosofo francese ha tenuto accesa la fiamma della riflessione che l'ha accompagnato per tutta la sua quasi centenaria esistenza, nel suo desiderio di speculare anche sulla morte e di essere *vivo fino alla morte*.

Uno dei possibili sentieri di ricerca che l'opera di Ricœur apre è l'analisi della vita e della morte attraverso la lente delle macchine da presa cinematografiche, ed è proprio da questo spunto che parte il volume *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema,* opera curata da Daniella Iannotta.

Nell'era contemporanea, il mezzo di comunicazione elude l'angoscia del pensiero della fine per fare della morte un semplice ingrediente dello spettacolo, atto a tenere lo spettatore incollato alla poltrona.

Il dolore viene spostato nella parte più recondita e privata dell'essere umano e, attraverso l'inganno di se stessi, ci si illude di ingannare la morte. Se ad essa non esiste rimedio, allora la cancelliamo dal nostro radar, facendola diventare protagonista di uno spettacolo che è mera finzione e che, quindi, non può toccarci davvero. Come afferma Ricœur: «L'idea della morte resta un'idea, interamente appresa dall'esterno e senza equivalente soggettivo».

Per Iannotta, invece, quando il cinema non elude, ma indaga le angosce profonde dell'uomo, diventa *l'interlocutore privilegiato della filosofia*.

Il libro è strutturato in tre diverse parti, intitolate: *La vita fino alla morte*, *Il regno dell'immagine*, *Testimonianze*, ognuna delle quali si apre con un saggio di Paul Ricœur, scomparso da ormai sette anni, ma più che mai vivo nel dialogo con gli autori che lo interpellano per indagare con lui il tema della morte nella settima arte.

Nella prima parte, troviamo un confronto tra Ricœur e due monumenti del Novecento come Martin Heidegger e Sigmund Freud, indagati rispettivamente da Jérôme Porée e Giuseppe Martini. Se per Heidegger noi camminiamo, ma i nostri passi non conducono da nessuna parte, se non alla morte, Ricœur risponde che non è tanto il suo stesso oblio a spaventarlo, quanto quello della perdita di una persona amata. Qui si segna la vicinanza con Freud: la sofferenza della perdita è più significante dell'angoscia del niente.

Di rottura è la teoria di Jiddu Krishnamurti, qui presentata da Luigi Aversa, tesa ad indagare l'esperienza del morire come ciò che interrompe la coscienza temporale. Si può vivere solo morendo psicologicamente ogni minuto, lasciando morire ciò che appartiene allo ieri per accogliere la bellezza dell'oggi.

La seconda parte è dedicata al potere metaforico dell'immagine.

Incontriamo qui, nel saggio di Tomaso Subini, un Pier Paolo Pasolini che, nelle sue opere, si confronta con la morte come occasione per ridare senso alla

vita degli ultimi, che abbracciano, proprio nella morte, il riscatto e una ritrovata dignità. Un Pasolini capace di scontentare tutti, sia cattolici che comunisti, rimanendo fedele a se stesso, ma inchinandosi di fronte all'estremo sacrificio della croce, ne *Il Vangelo secondo Matteo*.

Di notevole interesse è l'analisi dell'ambivalenza della morte come dono svolta nel saggio di Valerio Sammarco. Dono elargito, in *Million Dollar Baby*, in un atto d'eutanasia che diventa estremo atto d'amore. E dono offerto, in *Gran Torino*, come sacrificio, per far sì che la vita di qualcun altro possa essere migliore. Proprio Kowalski, il personaggio di Eastwood, diventa simbolo di quell'*essere fino alla morte* tanto caro a Ricœur. Un personaggio per cui morire diventa necessario per dare un senso alla propria vita.

Nella terza parte, attraverso il saggio di Maria Teresa Russo, troviamo quello che forse è l'interrogativo *par excellence* portato dal cinema del secolo scorso riguardo a tema della morte. Analizzando *Il settimo sigillo* di Bergman, ritroviamo l'estremo bisogno dell'uomo di rispondere alla sua angoscia e, davanti al momento del trapasso, chiedere "tempo per sé". Se, dopo l'apertura del settimo sigillo, si fece silenzio in Cielo per circa mezz'ora, quei trenta minuti rappresentano un tempo cosmico, concesso singolarmente ad ogni uomo, affinché prima della morte possa scoprire il senso della vita, o almeno indagarlo. Nel memorabile, inconsapevole dialogo del personaggio di Antonius Block con la morte, c'è tutto l'umanissimo desiderio di possedere un'ultima possibilità, di ricercare l'Essenziale, di essere vivi fino alla morte perché si è in grado, fino ad un istante prima, di compiere qualcosa di glorioso.

Ciò che Ricœur ci lascia in eredità, è una vita dedicata alla riflessione, nella quale "la parola è il regno", e che, anche nel momento dell'addio, può essere dono. Dono di chi, fraternamente, accompagna il morente fino alla fine. E dono, altrettanto grande nella sua semplicità, di chi, pur annientato nel fisico, rivolge un amorevole sguardo al fratello che lo accompagna.

In un mondo governato da leggi meccaniche, in cui la scienza e la coscienza cercano di cancellare la morte, Ricœur affida alla parola "poetica" la sua testimonianza e invita la filosofia (e i filosofi) a riconoscere il limite rispetto all'origine di ciò che è "già dato", all'aporia della morte, e a rivolgere l'attenzione al confronto con esso.

L'opera curata da Iannotta, centra l'obbiettivo di stimolare l'indagine sull'impatto del mezzo visivo su un tema foriero di continua ispirazione, nel quale, tanto i registi, quanto gli attori e i filosofi, si ritrovano tra i (vani) tentativi di esorcizzare la morte e la continua ricerca di una risoluzione che permetta di affrontarla con consapevolezza e senza terrore.

Una scrittura fluida, nonostante gli autori siano molteplici, che permette, anche ai neofiti di Ricœur, di avvicinarsi alla riflessione del filosofo di Valence, scandagliandone gli aspetti ermeneutici, ma non trascurando la valenza estetica della sua opera.

Luca Valente

Paul Ricœur, *Écrits et conferences 1. Autour de la psychanalyse*, J. L. Schlegel (sous la dir. de), Seuil, Paris 2008, pp. 329.

Écrits et conferences 1. Autour de la psychanalyse raccoglie una parte degli articoli più significativi che Paul Ricœur dedicò alla psicoanalisi. Il testo, pubblicato postumo nel 2008 dalla casa editrice francese Seuil, comprende alcuni brevi ed interessanti scritti che l'autore compose e pronunciò in un arco temporale che va dal 1966 al 1988 in differenti occasioni.

Ancor prima d'esser riuniti nel presente volume, essi erano stati pubblicati su riviste non francesi e tradotti in lingua straniera. Pertanto, non essendo possibile reperirli in lingua originale, sono stati riuniti e presentati in forma unitaria dai curatori, in forza della qualità e del valore scientifico di ciò che oggi possiamo leggere in lingua francese.

Il libro è il frutto di un attento lavoro condotto da Catherine Goldenstein, conservatrice degli *Archives Ricoeur*, e Jean-Louis Schlegel, membro del comitato editoriale, che ha anche curato l'introduzione, con il contributo di Mireille Delbraccio. I testi raccolti sono stati scelti, rivisti e integrati da alcuni passaggi mancanti, infine è stata operata una verifica dell'apparato delle note, secondo il preciso intento del comitato editoriale che valuta di volta in volta la pubblicazione degli scritti inediti o difficilmente reperibili al grande pubblico del filosofo francese.

Dieci capitoli più la postfazione di Vinicio Busacchi compongono il *corpus* dell'opera dove la psicoanalisi freudiana è al centro di un vasto dibattito ed è coinvolta su numerosi e differenti fronti: dal problema della prova all'ermeneutica, dalla relazione tra immagine e linguaggio alla dimensione del sé, dai valori morali all'ateismo, dall'arte al racconto.

La psicoanalisi è interpellata sotto il duplice profilo di metodo scientifico e di pratica analitica. Secondo Ricœur, questi procedono parallelamente facendo della psicoanalisi una *discipline mixte au statut ambigu,* poiché le condizioni e il metodo per raggiungere quella particolare conoscenza cui essa aspira, cioè la verità secondo il paziente, passano attraverso la relazione analitica fra analizzante e analizzato.

Stando così le cose, ciò di cui la psicoanalisi può rendere conto è il percorso che la parola compie nell'esperienza analitica. All'interno del *setting* non solo viene operata una selezione di ciò che è dicibile ma di ciò che è detto ad una terza persona.

Sappiamo quanto spazio il filosofo francese abbia dedicato ai concetti di memoria, storia, tempo e racconto. Egli scrive che Freud non tratta mai direttamente del carattere narrativo dell'esperienza psicoanalitica. Ecco dunque che lo statuto epistemologico della psicologia del profondo è del tutto peculiare e merita d'essere approfondito e fecondato attraverso aspetti che ricadano nell'ambito più specificatamente filosofico. Fra i tanti, quello che merita di essere preso in considerazione è l'ermeneutica che è l'oggetto di un capitolo in cui lo statuto epistemologico della psicanalisi è inscritto nel legame che unisce la procedura di investigazione, il metodo di trattamento e la teoria. La relazione tra psicoanalisi ed ermeneutica risiede dunque nel legame che unisce la procedura, il metodo e la teoria, le tre parti su cui, secondo Freud, si fonda la psicoanalisi stessa. Esse determinano la novità e la problematicità

della psicoanalisi stessa ma se si vuole affrontare profondamente il problema bisogna chiedersi quale tipo di rapporto le unisca.

In ultima istanza, da una parte si pone la teoria, dall'altra la procedura e il metodo ma è nel rapporto tra teoria e fatto empirico che si gioca lo statuto ermeneutico della psicoanalisi. Ricœur riconosce infatti che l'esperienza analitica porta alla luce i fatti come codifica tra la procedura di investigazione e il metodo di trattamento. In particolare, è nel processo di interpretazione applicato ai sogni che è possibile scorgere l'affinità tra le due discipline, in modo particolare per ciò che concerne la procedura d'investigazione psiconalitica e l'interpretazione ermeneutica dei testi.

Il filosofo francese ammette di trovarsi in una posizione di insoddisfazione teorica riguardo al freudismo inteso come dottrina metapsicologica. Egli ritiene che la teoria freudiana è in disaccordo con la propria scoperta dove uno scarto crescente si presenta tra teoria e pratica, in quanto gli scritti di Freud manifestano una testimonianza sulla pratica analitica che sotto certi punti di vista può essere opposta alla teoria. Dal punto di vista della pratica analitica, la posizione di Ricœur si conserva prudente perché «le dernier mot sur la psychanalyse n'est pas prononcé dans ce que Freud dit de la psychanalyse, mais dans ce qu'il fait» (p. 76).

Ignazio Torres

Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris 2010, pp. 309.

Écrits et conférences 2. Herméneutique prosegue il lavoro che aveva portato alla pubblicazione del primo volume in cui erano stati dati alle stampe testi inediti in lingua francese del filosofo Paul Ricœur, aventi per tema il rapporto tra la psicoanalisi e la filosofia. Nel secondo volume invece sono proposti al pubblico alcuni significativi saggi che riguardano l'ermeneutica, pubblicati a partire dal 1972.

È stato notato come per il filosofo francese l'ermeneutica rappresenti, da una parte, un metodo d'indagine filosofica, dall'altra uno stile. Un preciso campo d'applicazione e, al contempo, una scelta epistemologica. Il primo aspetto ha per oggetto i testi scritti, le intenzioni dell'autore nei confronti del testo e il rapporto che gli stessi intrattengono con il lettore. A questo proposito, Ricœur scrive che «il y a des problèmes d'interprétation parce que la relation écrire/lire n'est pas un cas particulier de la relation parler/écouter telle que nous la connaissons dans la situation de dialogue» (p. 91). Il secondo invece vede sotto il profilo epistemologico l'opposizione tra il concetto di interpretazione e il concetto di spiegazione. Contemporaneamente, l'ermeneutica sarebbe espressione di un certo procedere filosofico proprio di Ricœur in quanto questo – lo stile – ha per compito la conoscenza del soggetto. Sarebbe questo il senso delle parole di Daniel Frey che attribuisce all'ermeneutica del filosofo francese la doppia valenza di metodo e di stile. Egli, che ha curato l'introduzione, ha riunito e annotato i testi di Ricœur insieme a Nicola Stricker, anche lei membro del Consiglio scientifico del *Fonds Ricœur*. Come per il primo

tomo, inserito nella serie *Écrits et conférences*, si tratta di saggi difficilmente reperibili al grande pubblico, spesso editi o tradotti in lingua straniera.

Il volume ne include cinque, il primo dei quali esplora il modo in cui l'interpretazione si rapporta al problema del simbolo, del testo, dell'azione e dell'agente, infine dell'implicazione etica e della teoria dell'azione, quattro temi che corrispondono ad altrettante conferenze tenute dal filosofo a Firenze nel maggio del 1988 e adesso riunite sotto il titolo *Le problème de l'herméneutique*. In successione, troviamo uno scritto che tratta il legame tra i problemi dell'ermeneutica riguardanti l'interpretazione dei testi e i problemi in ambito retorico, semantico e stilistico sollevati dalla metafora (*La métaphore et le problème central de l'herméneutique*), un altro riguardante lo statuto epistemologico dell'ermeneutica (*« Logique herméneutique » ?*), un quarto che ha per tema l'idea di rivelazione e l'idea di ragione (*Herméneutique de l'idée de révélation*), infine un articolo che affronta i miti della salvezza in relazione alla ragione contemporanea (*Mythes du salut et raison*).

Più degli altri, a mio avviso, merita di essere preso in considerazione *« Logique herméneutique » ?*, conferenza tenuta da Ricœur all'Institut international de philosophie, a Parigi nel 1978, il cui testo è stato pubblicato in inglese nel 1981. I motivi che mi spingono a privilegiarlo riguardano l'ampiezza e l'approfondimento delle considerazioni ivi sviluppate. In esso il filosofo fornisce un'interessante definizione dell'ermeneutica, sostenendo che «la philosophie herméneutique n'est pas une anti-épistémologie, mais une réflexion sur les conditions non épistémologiques de l'épistémologie» (pp. 141-142).

Comprensione e spiegazione non si oppongono in quanto non imprimono due metodi differenti. Se la prima rappresenta il momento non metodico, la seconda rappresenta lo sviluppo di tipo analitico del lavoro già iniziato dalla comprensione stessa. Quella che è un'implicazione sul piano epistemologico si rivela essere un'implicazione più profonda sul piano ontologico. L'ermeneutica, intesa come riflessione sulle premesse della comprensione, si interroga sulla possibilità che il sapere possa fondarsi sulla comprensione stessa. In questo essa mostra che le stesse condizioni del discorso non sono controllabili e trasparenti. Al riguardo, Ricœur parla dell'impossibilità de *l'explication intégrale* e de *la réflexion totale*, cioè dell'incapacità a riflettere sul discorso e sulle condizioni storiche del suo determinarsi. Tale incapacità si risolve in un movimento interno all'ermeneutica che intende rendere esplicite le premesse implicite, come superamento di quel limite in cui essa storicamente si inscrive. È una sfida che bisogna raccogliere se si vuole essere consapevoli dei limiti di cui l'ermeneutica si fa carico e dei punti di forza di cui si avvale per dare impulso alla riflessione e alla conoscenza.

Ignazio Torres

Emilio Renzi, *Enzo Paci e Paul Ricœur in un dialogo e dodici saggi*, ATì Editore, Milano 2010, pp. 276.

Può meravigliare che il primo, fecondo incontro tra i due filosofi sia avvenuto in un campo di prigionia della Wehrmacht, ma questo è stato il caso tra Enzo Paci e Paul Ricœur: siamo nell'inverno del 1944-1945 nello Stalag di

Wietzendorf, dove già da tempo si trovava Ricœur quando arriva un gruppo di prigionieri italiani che sfilano dall'altra parte del filo spinato a cui egli si rivolge gridando: «Il-y-a des philosophes parmi les italiens?», e uno, appunto Paci, gli risponde. Inizia in questo modo, come ci racconta Emilio Renzi in *Enzo Paci e Paul Ricœur in un dialogo e dodici saggi* un rapporto che è di profonda stima e di intenso scambio filosofico. Su queste basi il libro si presenta con una coerenza interna nei rispettivi profili e nei rimandi reciproci di notevole rilievo.

Singolare e perfettamente calibrato è *Caro Ricœur, mon cher Paci*, il primo testo che copre quasi interamente le prime cento pagine del libro. L'autore costruisce una situazione di dialogo sotto forma teatrale in cinque scene, la prima delle quali ambientata a Wietzendorf e l'ultima «nell'iperuranio e nell'acronia», nel corso delle quali i due protagonisti intessono un fitto e documentato scambio di concetti e di giudizi critici a loro familiari, con un duplice esito: quello di presentare in forma sintetica e nel contempo efficace il proprio pensiero e di evidenziarne corrispondenze e differenze, mediante l'aggiunta alle loro citazioni di riferimenti ad un ampio cerchio di importanti protagonisti della scena filosofica e culturale del passato e del presente (da Vico a Pascal, da Kant ad Hegel, da Kierkegaard a Nietzsche, da Dostoevskij a Sartre, fino ad una amplissima schiera di contemporanei).

A coronare questa presentazione chiara e ricca sul piano della interpretazione oltre che della documentazione, seguono una serie di saggi equamente suddivisi tra i due autori.

Di Paci emergono aspetti rilevanti del suo ruolo culturale ed accademico: la fondazione nel 1951 della rivista *aut aut*, gli anni della collaborazione al Saggiatore, la ricchezza e la perspicacia dell'analitica, qualità che si ritrova in una lettera finora inedita inviata da lui allo stesso Renzi sul tema della fenomenologia della religione, intesa in quanto apertura alla vita della verità, come pure i contributi raffinati e illuminanti sulla poesia di Rilke e sulla *Montagna incantata* di Thomas Mann (letterati entrambi coltivati e studiati dallo stesso Ricœur, altro incrocio fecondo e ben documentato in questo testo). Infine, con *Enzo Paci e l'arte utile del design* si ha una ulteriore testimonianza del suo peculiare enciclopedismo culturale.

Passando ai saggi dedicati a Ricœur, il primo è stato scritto da Renzi in corrispondenza della sua traduzione del 1967 di *De l'interprétation. Essai sur Freud*, che ha inaugurato la conoscenza di questo autore in Italia. Questo saggio critico individua con accuratezza la rilettura dell'intera opera di Freud da parte di Ricœur, che si premura di associare alla archeologia caratterizzante il metodo psicoanalitico una prospettiva teleologica di cui si fa prezioso strumento il simbolo in quanto «misto concreto su cui leggiamo sovraimpresse archeologia e teleologia». L'importanza del simbolo fissata nella espressione «le symbole donne à penser» attraversa le precedenti opere di Ricœur sotto la visuale prospettica della «filosofia della volontà», di cui tratta il saggio *Paul Ricœur, una fenomenologia della finitezza e del male*, mentre altri due sono dedicati al confronto critico con la fenomenologia husserliana. In essi Ricœur sostiene che l'uso della nozione di costituzione dell'oggetto intenzionato *nella* coscienza porta Husserl – come si evince dalle *Meditazioni Cartesiane* – da un idealismo metodologico verso un idealismo filosofico, ma a questo giudizio Renzi oppone gli sviluppi del pensiero di Husserl nella *Crisi delle scienze eu-*

ropee, dove si riafferma la concretezza storica del soggetto trascendentale e la interconnessione tra io e ambiente circostante. Ultimo saggio è *Il linguaggio in festa. Metafora e narratività in Ricœur*, che delinea la sua «svolta linguistica», o meglio l'adozione dell'ermeneutica basata sulla centralità del linguaggio nella sua «veemenza ontologica», che si apre con *Metafora viva* del 1975, dove il «vedere come» metaforico rimanda ad un «essere-come» ontologico e prosegue con i tre volumi di *Tempo e racconto*.

Emergono dalla lettura complessiva del testo di Renzi la comune ascendenza husserliana di Paci e Ricœur che ha dato frutti diversificati – in Paci il relazionismo ed in Ricœur la fenomenologia ermeneutica –, e, più in generale, le forti interazioni tra filosofia italiana e francese nella seconda metà del Novecento. Da qui una serie ricca di spunti che rappresentano un invito a ritornare a leggere con attenzione le opere di questi due significativi autori del pensiero contemporaneo.

Franco Sarcinelli

Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et Fides, Genève 2011, pp. 256.

Benché da sempre interessato a tematiche religiose, alle quali ha dedicato almeno un centinaio di articoli, è noto quanto Ricœur abbia separato scrupolosamente e «a volte in maniera astiosa» il registro filosofico da quello religioso (Cfr. *La critique et la Conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 240). Esempio per eccellenza è l'esclusione delle ultime due *Gifford Lectures* dal corpo di *Soi-même comme un autre*, sostituite dallo studio *Vers quelle ontologie?*. Scelta che l'autore giustifica come necessaria «messa tra parentesi, cosciente e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica» al fine di coltivare un discorso filosofico autonomo (Cfr. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 36). In effetti, la netta distinzione tra i due registri è facilmente rintracciabile procedendo *à rebours* lungo l'intera opera ricœuriana – dalla pubblicazione nel 1995 di due autobiografie diverse per stile e contenuto fino alla netta separazione tra ordini interpretativi conflittuali. D'altro canto, allo stato attuale degli studi ricœuriani è ormai d'obbligo andare controcorrente e prendere in considerazione, attraverso un confronto diretto e collettivo, quelli che lo stesso Ricœur ritiene dei «luoghi d'intersezione», fra i quali si possono segnalare la compassione, il male, la speranza, il (per)dono e soprattutto l'«incrocio (*entrecroisement*)» tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica. La conferenza tenuta a Strasburgo nella primavera del 2009, la prima mai dedicata all'argomento e i cui risultati vengono ora pubblicati e qui recensiti, colma dunque un'importante lacuna nell'ambito degli studi sul filosofo francese.

Il primo gruppo di scritti è dedicato alla ripresa filosofica delle fonti non filosofiche e bibliche in particolare. Secondo Christophe Pisteur, tanto in Ricœur quanto nel Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, la religione «si situa "all'interno dei limiti della sola ragione" – a patto che non si riduca la ragione alla sua dimensione epistemologica, ma che la si comprenda

tutta intera come ragione pratica» (p. 32). La religione offre per entrambi una risorsa di simboli la cui ripresa concettuale dà alla ragione del materiale per pensare la rigenerazione della libertà. Anche Jérôme Porée mette a confronto Ricœur e Kant, ma sul tema filosofico, oltre che religioso, della speranza. La filosofia della speranza, alla cui base c'è una fenomenologia dell'involontario assoluto, ha bisogno dei testi per darsi struttura ovvero una direzione determinata. Nell'intervento di Daniel Frey è in questione l'utilizzo che Ricœur fa di *Esodo* 3, 14 soprattutto in due articoli rispettivamente del 1977 e del 1998. Nel primo, la preoccupazione del filosofo è quella di distinguere l'«Io sono colui che sono» dal linguaggio ontoteologico. Nel secondo, è la funzione euristica del linguaggio biblico sul filosofico a interessare Ricœur: «non si finirà di chiedersi se l'ebraico *ehyeh* non suggerisca forse un'estensione di senso dell'*einai* greco e dell'*esse* latino» (Cfr. *De l'interpretation à la traduction*, in *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, pp. 335-371, p. 339). Nella prospettiva suggerita da Kathrine Messner, l'articolazione tra giustizia e amore, tra logica della proporzione e illogica della sovrabbondanza, è luogo privilegiato per osservare dal punto di vista strutturale e concettuale l'articolazione tra filosofia e Bibbia. Tra i due ordini, luogo d'incontro è l'*homo capax* e dunque l'ontologia dell'agire. Un buon esempio di tale incontro è secondo l'autrice rappresentato proprio dall'«uomo Ricœur», in cui Bibbia e filosofia «si incontrano in una relazione produttiva, armoniosa e amorosa, senza che l'una abolisca o distrugga l'altra» (p. 85). Il primo gruppo di scritti si conclude con l'intervento di Pierre Bühler, secondo cui ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica sono una dualità dinamica: l'una mette in luce le possibilità offerte dall'immaginazione mentre l'altra limita attraverso l'aporia le attese di senso dell'immaginazione stessa. Approfondire l'aporia significa spingere l'immaginazione ai limiti delle sue stesse capacità performatrici, secondo la triade poietica del leggere, dell'agire e del sentire.

Il secondo gruppo di scritti è dedicato ai temi della metafora e della parabola. In un contesto di certo favorevole a Ricœur è piacevole leggere la voce critica di Nanine Charbonnel, la quale si chiede se l'ermeneutica biblica del filosofo non abbia avuto un ruolo negativo sulla sua teoria della metafora. Benché Ricœur non appiattisca il concettuale sul retorico come fa Derrida, egli appiattirebbe il metaforico su un «più che concettuale» (p. 117). Elian Cuvillier e Hans-Christoph Askani prendono in considerazione alcuni lavori di esegesi biblica di Ricœur. Il primo scopre nella parabola del grano e della gramigna di Matteo 13, attraverso un'attenta esegesi, la possibilità di una riflessione non speculativa sul male. Per il secondo, esiste un legame stretto tra il linguaggio parabolico e l'*agape*: si tratta di un «insegnamento dell'eccezione» ovvero di «un insegnamento che non conferma la regola e che non la completa nemmeno, ma che la fa saltare» (p. 152).

Il terzo e ultimo gruppo di interventi affronta l'incrocio tra comprensione del testo e comprensione di sé. Jean-Luc Petit mostra come Dilthey funzioni in Ricœur da «antidoto» soggettivistico all'Heidegger di *Sein und Zeit*. La stessa attenzione al sé storico, dell'autore e del lettore, si trova in testi inediti husserliani che Ricœur, purtroppo, non ha avuto modo di conoscere. René Hayer si occupa dei saggi nei quali Ricœur interpreta l'inizio dell'umanità secondo Genesi 2 e 3, la cui comprensione porta a riconoscere, al cuore dell'iniziativa soggettiva, una forma di primordiale innocenza. L'ipotesi di Gilbert Vincent,

il cui intervento chiude il volume, è che Ricœur non abbia preso in dovuta considerazione la specificità del «dialogismo», tra il «dialogo» e il «dialogale», di Bachtin. La polifonia dei generi letterari in Bachtin e in Ricœur è dello stesso genere e rende possibile la critica dell'ontoteologia: il dialogismo è l'invenzione di una differenza, l'attivazione di un suo potenziale simbolico capace di animare una nuova comprensione di sé.

Il testo si conclude con un articolo di Ricœur dal titolo *La filosofia e la specificità del linguaggio religioso*, apparso per la prima volta nel 1975 ma, come spesso accade, oggi difficilmente reperibile. In generale, se il merito del volume è come si è detto quello di avere colmato il vuoto di una riflessione collettiva attorno ai «luoghi d'intersezione» ricœuriani, dall'altro è doveroso ammettere che un reale avanzamento negli studi ricœuriani non può ora prescindere da una radicale messa alla prova dell'effettività dell'immaginazione come il luogo d'intersezione tra convinzione e critica, tra rivelazione e interpretazione, tra Parola e linguaggio, etc.

Alberto Romele

Paul Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, J.-L. Schlegel (sous la dir. de), Seuil, Paris 2011, pp. 348.

Il testo pubblicato sotto la responsabilità editoriale di Jean-Louis Schlegel è la riedizione di un seminario tenuto da Ricœur nell'anno universitario 1953-1954 all'università di Strasburgo, dove il filosofo insegnò dal 1948 al 1957. Di questo corso è presente, presso gli archivi del Fonds Ricœur, una copia manoscritta del 1954 e un fascicolo incompleto policopiato dello stesso anno. Questa nuova edizione si basa, oltre che sulla prima versione incompleta, su un policopiato realizzato a Parigi nel 1957 dal *Centre de documentation universitaire* della Sorbona e soprattutto su un'edizione sottoforma di libro del 1982 curata dallo stesso centro di documentazione e dalla *Societé d'éditions d'einsegnement supérieur*. Proprio il libro del 1982 ha reso possibile questa nuova edizione, dato che Ricœur ha formalmente vietato nel testamento la pubblicazione postuma dei suoi corsi. Nonostante i numerosi scritti posteriori al 1953 su Platone e Aristotele e nonostante le nuove traduzioni delle loro opere, Ricœur, conscio del lavoro che ciò avrebbe comportato, non ha mai rimesso mano né alla forma né al contenuto di questo corso.

Il curatore ha il merito di avere corretto certi refusi ed errori ortografici, di avere revisionato la punteggiatura, di avere aggiunto la traslitterazione dei termini greci laddove assente e di avere completato e corretto le referenze alle fonti primarie e secondarie quando necessario. D'altro canto, non ci si può che rammaricare della scelta pur consapevole del comitato editoriale di non fornire al lettore una solida introduzione che vada al di là della scarna nota editoriale. Sarà dunque compito dei numerosi studiosi del pensiero ricœuriano quello di inquadrare il *Corso* del 1953-1954 nell'ampia cornice del pensiero del filosofo francese, secondo tre direzioni almeno.

In primo luogo, si tratta di far emergere l'intenso rapporto tra Ricœur e i "greci" che va ben oltre il materiale pubblicato e conosciuto. Gli archivi del Fonds Ricœur sono a questo proposito testimoni dell'interesse rivolto dal

filosofo al pensiero antico durante i corsi tenuti a Strasburgo, alla Sorbona e a Nanterre. Secondo il catalogo *online* degli archivi, già del 1948-1949 è un corso su *Platon et les mathématiques* che senza dubbio è il primo passo verso il corso che viene ora pubblicato. Altri seminari sono dedicati, oltre che a Platone e Aristotele, ai presocratici, a Plotino, allo stoicismo e all'epicureismo.

In secondo luogo, è necessario riallacciare il *Corso* del 1953-1954 al contesto del pensiero ricœuriano del periodo. Durante l'*International Conference for Ricœur Studies* tenutasi nel Settembre 2011 a Mosca, Allison Scott-Baumann ha efficacemente dimostrato come Ricœur, tra gli anni Cinquanta e Settanta, abbia utilizzato Eraclito, Parmenide, Platone, Aristotele e Plotino per mettere alla prova il pensiero suo contemporaneo attorno al concetto di negazione. L'importante via aperta dalla studiosa potrebbe essere ulteriormente percorsa visto gli impliciti ed espliciti riferimenti nel *Corso* a pensatori come Jaspers, Heidegger, Jean Wahl o Gilson. Per non parlare dei numerosi rimandi a importanti concetti, come quelli di male ed esistenza, o alla descrizione della struttura antinomica platonica che ricorda l'incedere stesso del pensiero ricœuriano (si pensi ai confronti tra Lévinas e Husserl, tra Aristotele e Agostino, ecc.): «è un metodo pericoloso dal punto di vista storico, ma che ha un senso solamente meta-storico, come un dialogo tra morti dove il confronto tra persone *drammatizzerebbe* di colpo le opposizioni fondamentali del pensiero ontologico» (p. 110).

In terzo luogo, sarebbe di estremo interesse mettere a confronto le riflessioni del *Corso* con il pensiero ricœuriano e i giudizi su Platone e Aristotele successivi. Come sottolinea lo stesso Jean-Louis Schlegel al termine della breve introduzione, una delle originalità del corso è quella «di avere riunito Platone *e* Aristotele [...] già insistendo sulla funzione e sulla critica del linguaggio della metafisica» (p. 12). Per quanto la critica al linguaggio ontoteologico sia moderata ma costante nel pensiero di Ricœur, ciò che sorprende è il differente uso che egli fa a questo riguardo della coppia Platone e Aristotele in due periodi distinti. Nel caso del *Corso*, Platone e Aristotele risultano in ultima istanza essere fondatori dell'onto-teologia. Per quel che riguarda Platone, il gruppo *Cratilo*, *Teeteto*, *Menone* e *Repubblica* serve a Ricœur per mettere in luce il movimento che dal linguaggio va all'essere come «essenza». Da una parte, Platone svaluta il linguaggio rispetto all'essere, poiché infedele alla natura della cosa: «l'*ousia* è misura del linguaggio: l'uomo, generatore di significati, è egli stesso misurato dall'essere dei significati» (p. 31). Dall'altra parte, la platonica filosofia dell'essere come essenza porta la traccia dell'iniziale impostazione linguistica. Il linguaggio impone all'essere un principio di distinzione prima, di comunicazione, di ordine e gerarchizzazione tra le essenze poi, che impedisce qualunque ritorno al concreto. Il gruppo dei dialoghi cosiddetti metafisici, soprattutto *Parmenide* e *Sofista*, costituiscono secondo Ricœur una parziale revisione della precedente filosofia delle essenze: le meta-categorie del *Sofista* non sono più linguistiche ma realistiche poiché «per rendere *possibile* l'attribuzione, il non-essere deve essere *reale*; e per essere realmente non-essere, dovrà esso stesso partecipare all'essere, ovvero al suo "altro"» (p. 130). Eppure, la revisione della filosofia delle essenze iniziata nei dialoghi metafisici anche con l'inaccessibilità all'Uno fallisce nel *Timeo*, dove Platone fa della *khora* una regione inintelligibile persino per quel ponte tra senso ed

esistenza che è il Demiurgo: «eticamente ingiustificabile, l'ingiustizia è anche ontologicamente indeduttibile» (p. 159).

Lungi dall'essere il filosofo della sostanza concreta che si oppone alle idee di Platone, per Ricœur – che si oppone all'interpretazione genetica della *Metafisica* proposta da Jaeger – l'ontologia della sostanza, che parte sempre da un principio di distinzione linguistico, è ancora più forte della filosofia platonica delle essenze, che almeno ammetteva i due principi d'inintelligibilità dell'Uno e della *khora* così come le meta-categorie: «l'indifferenza di Aristotele per la singolarità degli individui confermerà che Aristotele è un filosofo dell'intelligibilità e non dell'esistenza» (p. 205). Nella lettura ricœuriana le diverse accezioni dell'essere di cui parla Aristotele sono ricondotte, secondo il principio di unità analogica che Ricœur pone al centro seguendo la lettura coerente di Hamelin, Owens e Tricot, sotto l'egida della sostanza. L'ousiologia aristotelica si estenderebbe secondo Ricœur dalla sostanza sensibile alla sostanza prima passando per l'accezione dell'essere secondo potenza e atto. Il ricorso alla distinzione tra potenza e atto è addirittura per Ricœur una via maestra verso la sostanzializzazione della realtà, l'elevazione della sostanza sensibile a sostanza metafisica, e verso l'aspirazione alla sostanza divina: «non si raggiunge mai la pura materia che è un limite astratto poiché non si incontra mai la possibilità di qualunque cosa, ma l'attitudine determinata» (p. 291). Questo processo di sostanzializzazione, antiplatonico per intenzione ma più che platonico per effetto, gli impedisce di riconquistare qualunque eccezione, qualsiasi tipo di individualità singolare come donazione: «il suo antiplatonismo che lo porta a ripiombare le idee nelle cose, fino a identificarle logicamente e fisicamente con le cose, gli impedisce di cogliere la realtà fino alla sua esistenza più singolare» (p. 303).

La descrizione di Platone e Aristotele nel *Corso* del 1953-1954 stride notevolmente, per esempio, con l'utilizzo che Ricœur fa degli stessi autori per parlare della «*greffe ontologique*» a cui giunge l'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*. Di Platone, Ricœur trattiene ora solamente le meta-categorie del *Sofista* che spezzano l'unità logico-linguistica dell'essenza. Per quel che riguarda Aristotele, grazie soprattutto ai seminari heideggeriani nel frattempo pubblicati (Cfr. *Aristoteles, Metaphisik Θ, 1-3*, GA XXXIII) e agli studi neoheideggeriani di F. Volpi e R. Brague, Ricœur riabilita l'accezione aristotelica dell'essere secondo atto e potenza (*Vermögen*, *Kraft*). Questa non è più il ponte tra la logica e la (meta)fisica della sostanza, ma è ciò che spezza l'unità dell'*ousia* donando portata ontologica alla molteplicità dell'azione. La metafisica di Aristotele non è più, come nel *Corso*, ousiologia, anche perché l'interpretazione ousiologica, come da tempo ha dimostrato tra gli altri E. Berti, è il frutto non di un'intenzione aristotelica – preoccupato semmai di salvaguardare una certa polivocità dell'essere – ma di un'interpretazione scolastica e moderna, brentaniana in particolare. Si può dire in conclusione che l'interpretazione del *Corso* ricœuriano del 1953-1954 è felicemente inattuale, nella misura in cui se da un lato è abile nel condannare una certa impostazione onto-teologica del discorso platonico e aristotelico, dall'altro manca di mettere in luce le potenzialità interne allo stesso discorso, come al contrario fece Heidegger lungo i seminari friburghesi e marburghesi degli anni Venti.

Alberto Romele

André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Seuil, Paris 2011, pp. 347.

Il 7 Gennaio 2012 l'associazione Paul Ricœur ha conferito il primo *Prix Paul Ricœur* ad André Orléan, *directeur de recherche* al CNRS e *directeur d'études* all'EHESS, per il lavoro *L'empire de la valeur*. Secondo François Dosse, che ha esposto le ragioni del conferimento del premio, «André Orléans mette in atto allo stesso tempo una critica laterale delle irrazionalità economiche e una rifondazione dall'interno dei grandi concetti dell'economia. Attraverso questo gesto, egli fa eco al pensiero di Ricœur su una questione oggi di cocente attualità». Che Ricœur non sia mai citato nel corpo del testo, non è in contraddizione con il conferimento di quello che nel tempo diverrà di certo un premio prestigioso. L'associazione Paul Ricœur, nata nell'Ottobre 2010, si distingue infatti per un approccio extra-accademico e multidisciplinare all'opera del filosofo francese. L'associazione si dimostra insomma fedele più allo spirito del filosofo, sempre capace di dialogare su fronti distanti tra loro, che alla lettera della sua opera. In effetti, il testo di Orléans può essere detto in questo senso *quasi* ricœuriano.

L'ipotesi che muove l'autore è che tanto nelle teorie classiche – Smith, Marx, Ricardo – che in quelle neoclassiche – Walras – dell'economia il valore ha il carattere di sostanza, sottoforma di lavoro nel primo caso, di utilità nel secondo. Per quel che riguarda Marx, se da un lato egli riconosce nel valore-lavoro un fatto sociale e non naturale, dall'altro egli ne fa anche una Sostanza/Essenza transtorica (p. 46). Secondo le teorie neoclassiche, il legame dell'individuo con gli oggetti e la conseguente utilità che ne trae ha la meglio sui rapporti interpersonali e sociali, su ciò che gli altri preferiscono o desiderano. Gli uomini sono mossi da desideri stabili e semmai facilmente adattabili. Essi non si incontrano anche a causa del «banditore», che comunica loro i prezzi e li modifica in funzione dei disequilibri tra domanda e offerta. Compratori e venditori sono isolati, poiché il banditore funziona da camera di compensazione che centralizza i beni offerti e li redistribuisce (p. 65). Secondo l'accordo walrasiano, la lotta per il bene più utile porta a un equilibrio generale, un'economia immediatamente pacificata nella quale tutti gli agenti vedono i propri desideri pienamente soddisfatti, ma nella quale c'è anche una radicale mancanza di riconoscimento reciproco.

Contro questa teoria neoclassica che fa della *communitas* una *immunitas*, per usare non senza ragione il linguaggio di R. Esposito, si erge l'ulteriore analisi di Orléans. La tesi dell'autore è che laddove l'uomo si crede autonomo nei propri desideri, egli è in realtà profondamente determinato dai legami sociali entro cui vive. L'*homo œconomicus* è un animale mimetico che, non sapendo da sé che cosa desiderare, si rivolge ai desideri altrui per determinarlo: il valore è così descritto come una grandezza relazionale e non più sostanziale. Ora, data la rarità dei beni comunemente desiderati, s'impone nei gruppi sociali una vera e propria lotta hegeliana – sebbene l'autore mai si riferisca esplicitamente a Hegel – per il riconoscimento. Nell'acquisizione dei beni non si cerca l'utilità, ma il prestigio sociale, se intendiamo come prestigioso ciò che è desiderato dal modello che il gruppo elegge in maniera autoreferenziale (pp. 134-135).

L'ampia riflessione sulla moneta che apre la seconda parte del testo serve a confermare la tesi dell'autore. Volentieri esclusa dalle teorie neoclassiche, la moneta costituisce invece il perno del valore-relazione di cui parla Orléans, dato che la sua genesi concettuale è frutto sociale dell'alternarsi di polarizzazioni mimetiche e lotte tra liquidità – ovvero beni che «conferiscono un certo potere d'acquisto poiché accettati dagli altri nello scambio» (p. 154) – concorrenti. Se la moneta è a fondamento del potere d'acquisto che costituisce la forza di mercato, allora, sostiene Orléans nel quinto e ultimo capitolo della seconda parte, l'economia è un fatto sociale come un altro, più vicina al religioso di cui parla Durkheim come potenza della moltitudine e linguaggio della sovranità che alla logica contrattuale neoclassica: «non c'è nulla nel valore economico che, ontologicamente, lo distingua dai suoi confratelli delle scienze sociali [...] tutto lo sforzo teoretico perseguito in questo libro tende a riaffermare la legge comune del valore per farla finita con il separatismo che caratterizza l'economia come disciplina» (p. 189).

Anziché seguire l'autore nell'applicazione della teoria del valore-relazione all'ambito specifico della finanza di mercato, si preferisce qui rendere conto del perché il testo di Orléans debba essere ritenuto solamente *quasi* ricœuriano.

In primo luogo, per quanto Orléans sia abile nel riconoscere la dimensione sociale del valore economico, egli manca lo sforzo ulteriore di pensarlo in gioco con altre *Sfere di giustizia*, per usare il titolo dell'opera di Walzer cara a Ricœur. Impegno tanto più necessario se si considera che l'economia è ormai un fatto sociale totale che, come scrive il filosofo francese in un articolo del 1992 dedicato proprio al denaro, tende a subordinare a sé tutti gli altri ambiti identificandosi con la totalità delle interazioni sociali (P. Ricœur, *D'un soupçon à l'autre*, in Antoine Spire (dir.), *L'Argent. Pour une réhabilitation morale*, Éditions autrement, Paris 1992, pp. 56-71, p. 69). Per quanto Ricœur si sia occupato di rado e con poca competenza di questioni economiche, è in questo senso che si possono leggere alcune sue tardive riflessioni sull'universo del dono, in particolare nell'ultimo studio dei *Parcours de la reconnaissance*. Opponendo un fatto sociale totale all'altro, Ricœur prova a sottrarre parte delle relazioni interumane all'onnivora logica di mercato, di modo che le sfere di giustizia siano parzialmente riequilibrate. Come ricorda in un articolo del 2004, «per quel che mi riguarda è la vulnerabilità propria all'idea di un prezzo non commerciale, pronto a essere commercializzato, che fa problema. Ora, questa vulnerabilità mi sembra legata all'assenza di una qualsiasi dimensione di generosità […]» (P. Ricœur, *Considérations sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff*, in *Le don et la dette*, textes réunis par Marco M. Olivetti, Cedam, Padova 2004, pp. 37-44, p. 41).

In secondo luogo, è sorprendente quanto l'intenzione di Orléans di rifondare l'economia rimanga di fatto classicamente economica nei propri fondamenti antropologici. L'*homo œconomicus* di cui parla l'autore è certamente relazionale, ma resta, come l'individuo hobbesiano, individualmente invidioso e ostile agli altri uomini sino nella ricerca della propria felicità. A questo riduzionismo antropologico ha cercato di porre rimedio Ricœur in alcuni scritti più *engagés* degli anni Sessanta. La funzione dell'educatore, ricorda il filosofo francese, è quella di mettere in questione i fini e l'essenza stessa dell'uomo ai tempi dell'economia di mercato. A un individuo vittima dei propri desideri e afflitto da volontà di dominio, egli oppone la riscoperta di una

nuova solidarietà francescana, dimensione dell'essere al mondo, con le cose, le piante, gli animali e soprattutto con gli altri uomini (P. Ricœur, *Prévision économique et choix éthique*, in *Histoire et vérité* 1967[3], 2001, pp. 339-356, p. 356). Se da una parte è innegabile che i legami socio-economici giochino un ruolo fondamentale nella nostra percezione della felicità, dall'altro questa non può che essere determinata anche da altri legami sociali – famiglia, amicizia, società civile, ecc. – che portano l'individuo nell'economia verso atteggiamenti apparentemente irrazionali, almeno secondo ogni logica e antropologia del commercio.

Alberto Romele

B. Maj, R. Lista (a cura di), *La «comprensione narrativa». Storia e narrazione in Paul Ricœur*, numero monografico di «Discipline filosofiche» 1 (2010), Quodlibet, Macerata, pp. 206.

Il volume raccoglie interventi che sotto angolature differenti rinnovano e rilanciano un'ipotesi interpretativa di fondo per leggere l'intero arco della produzione e del pensiero ricœuriani: si tratta della rilevanza della cifra narrativa e della sua articolazione plurale e pervasiva nelle molteplici direzioni in cui si è sviluppata la sua meditazione. Nella ricostruzione dei contenuti del volume proverò a sintetizzare alcuni nodi cruciali che emergono, con diversi gradi di esplicitazione, dai testi. In particolare, cercherò, per ogni singolo saggio contenuto nel volume, di enucleare la portata innovativa che offre nella prospettiva degli studi ricœuriani, a partire da un orizzonte che li accomuna, e che si potrebbe sintetizzare come la sottolineatura di un'imprescindibile connessione tra condizione storica e narratività come abito.

I nodi nuovi che emergono dalla raccolta si potrebbero individuare nei seguenti punti: in primo luogo, si dà un'interpretazione "intratestuale" che configura la narrazione come interpretazione; in tal senso il volume apre la strada a una chiarificazione del rapporto tra interpretazione e narrazione; in secondo luogo, senso ed evento non si situano pertanto all'origine del lavoro interpretativo, ma ne orientano piuttosto, in modo inaggirabile, il cammino; al fondo delle cose, infine, la narrazione è il tentativo di dare conto dell'esperienza umana del dolore.

Tali punti prendono forma all'interno dei testi attraverso una sapiente calibratura di accuratezza storiografica e fruttuoso dialogo tra la filosofia e *il suo altro*. Il primo nodo che il volume contribuisce a rilanciare in modo nuovo, ovvero la dimensione intrinseca della narrazione rispetto all'interpretazione, appare nei due saggi di Ricœur; ma il tema si riaffaccia anche nei contributi di Cacciatore e Maj; il secondo "filo rosso" che contraddistingue per originalità il volume è il rilancio del dialogo e dell'incontro con lo strutturalismo, come in Dosse e Iofrida in particolare; infine, la narrazione come tentativo di replica all'insensato del dolore si rintraccia in Lista, Possati, Altieri e Rüsen. Non tratterò i contributi nell'ordine in cui si trovano all'interno del volume, ma cercherò di accorparli sulla base della loro contiguità rispetto ai punti nodali che ho rintracciato.

Aprono la raccolta due saggi dello stesso Ricœur, per la prima volta tradotti in italiano. Il primo, *Il racconto interpretativo. Esegesi e teologia nei racconti della Passione*, enuncia una tesi che ribadisce il legame forte tra narratività e interpretazione e che ne coglie la fondamentalità all'interno della (o delle?) religioni del libro. Scrive Ricœur: «Il nesso tra esegesi e teologia, ancor prima di essere opera dell'interpretazione applicata *al* testo, funziona già *dentro* di esso, nella misura in cui questo è un racconto dalla funzione interpretativa» (p. 9). Una volta enunciata tale tesi, il filosofo s'interroga su un'ulteriore questione: «Una teologia che affronta *l'inevitabilità* del disegno divino insieme con il *recalcitrare* delle azioni e delle passioni umane, è una teologia che *nasce dal narrativo*, o meglio una teologia che ricorre alla modalità narrativa come alla sua principale modalità ermeneutica» (p. 10).

Il secondo intervento ricœuriano, *La scrittura della storia e la rappresentazione del passato*, sottolinea ulteriormente la centralità dell'interpretazione nel lavoro dello storico. L'interpretazione in storia è al servizio della verità, cioè *in vista di* quest'ultima. Ciò costituisce il tratto distintivo della narrazione storica rispetto al racconto *tout court*; eppure, il legame tra domanda di senso ed esigenza di verità storica è costantemente ribadito da Ricœur: «È in tutti gli stadi dell'interpretazione storiografica che l'interpretazione qualifica il desiderio di verità in storia. E questo di fronte al voto di fedeltà della memoria» (p. 47). Chi decide della priorità dell'esigenza di verità o della fedeltà della memoria? Ad avere l'ultima parola è, o dovrebbe essere, il cittadino, punto di vista concreto e insieme universale sull'umanità. Tale scorcio lascia supporre come la narrazione sia in realtà proprio il superamento dell'apparente incomunicabilità tra l'irripetibile – e forse impronunciabile – dimensione singolare e il dire universale. In questo quadro appare opportuno il riferimento alla filosofia della riflessione che permette di ripensare il rapporto fra trascendentale e storico, contribuendo a distinguere quest'ultimo dalla dimensione empirica, come si legge in un passo ricœuriano tratto da *Autocompréhension et histoire* e riportato da Cacciatore nel suo contributo.

In modo molto originale tanto Cacciatore quanto Maj interrogano il percorso ricœuriano sul significato etico e storico della narrazione. Il primo rende giustizia alla centralità antropologica dell'immaginazione – declinata anche in senso narrativo – nella meditazione ricœuriana sul nesso storia-narrazione, per comprendere come il *novum* entri nella storia anche grazie alla *creatività immaginativa* umana. L'immaginazione rende possibile l'incontro e lo scontro tra memorie nel compito arduo e sempre incompiuto di una loro unificazione equa, oltre che felice. Maj analizza il rapporto tra i tempi verbali nel racconto e il tempo in quanto tale, sottolineando con Ricœur la loro ineludibile connessione, anche grazie alla figura del *come se*, in linea con i più recenti studi narratologici sul tema; l'autore del saggio porta numerosi esempi letterari, tra cui, in un crescendo d'intensità, *Aracoeli* di Elsa Morante. L'immaginazione, pertanto, contribuisce a plasmare la situazione del *come se*, che non mette mai completamente da parte il confronto – o la distanza – con la realtà del tempo.

Nei saggi di Dosse e di Iofrida si può rintracciare – diversamente declinato – il problema del rapporto tra Ricœur e lo strutturalismo che trova nella disciplina storica e in quella linguistica due fertili terreni di dialogo. Riguardo alla storia, Dosse raffigura l'incontro mancato tra Ricœur e Certeau, annotando differenze e analogie tra i due studiosi. Entrambi attraversano «lo strut-

turalismo dall'interno, appropriandosi di ciò che c'era di meglio in questo movimento, ma senza condividere le illusioni scientiste delle sue figure più eminenti» (p. 60). Tuttavia, Certeau è un esponente interno allo strutturalismo, membro dell'*École freudienne*; egli considera la storia come una produzione sociale. Ricœur, dal canto suo, entra in esplicito conflitto con lo strutturalismo, ma trae da Certeau numerose annotazioni metodologiche. Il rapporto con l'alterità del passato e la considerazione della storia come pratica da inserire nella sfera sociale costituiscono lo specifico di Certeau, su cui Ricœur torna sovente. Iofrida propone una lettura del dibattito di Montréal, in cui Ricœur si trova a dialogare con Derrida. Al centro del loro incontro si trovano le nozioni problematiche di senso, evento e soggetto: Ricœur – com'è noto – muove dalla persuasione che parlare di comunicazione o di situazione comunicativa sia fortemente spersonalizzante, mentre Derrida accusa l'intero impianto ricœuriano, compresa la sua riflessione sulla storia, di cripto-teologia e teleologia.

I saggi di Possati, Lista e Altieri costituiscono esempi del dialogo tra la filosofia e il suo altro. Possati rilancia la nozione problematica di testimonianza, che entra in crisi dinanzi all'inesprimibile della Shoah: la testimonianza – o, meglio, il testimone – implora lo storico perché creda all'incredibile. L'autore esemplifica tali casi mediante il ricorso a un romanzo redatto da un ebreo di terza generazione, Littell, che ricostruisce lo sterminio nazista a partire dal *come se*, e al romanzo di un sopravvissuto, Saul Friedlander, il cui progetto di storia integrata vorrebbe dissipare «uno smarrimento che nel primo confronto con la Shoah affiora dal profondo della propria comprensione del mondo e la cui percezione caratterizza ciò che è "normale" e ciò che resta "incredibile": una reazione che scatta prima che la conoscenza si precipiti a reprimerla» (p. 136). Lista propone l'idea del racconto cinematografico come messa in scena, già da sempre interpretativa, degli eventi. In particolare, l'autrice descrive l'affiorare dei ricordi di Ari, soldato ebraico testimone di Sabra e Shatila, nel documentario d'animazione *Valzer con Bashir*, operazione resa possibile dalla dimensione dell'intersoggettività. La testimonianza, in crisi dinanzi all'incredibile, ritrova nell'estraneità della tecnica d'animazione la possibilità di un linguaggio in cui potersi dire. Altieri dà consistenza alla tragicità dell'esperienza del tempo evidenziando come la narrazione sia il tentativo di rispondere all'angoscia che s'interroga dinanzi alla dissoluzione del tempo. Per raggiungere tale obiettivo, l'autore fa riferimento alle suggestive interpretazioni della *Recherche* risalenti agli anni Sessanta e Settanta.

Chiude la raccolta l'intervento di Jorn Rüsen intitolato *Rimozione del dolore e bisogno di consolazione nel pensiero storico. Perorazione per una revisione categoriale*. L'autore prende le mosse dalla constatazione secondo cui «al fatto antropologico fondamentale del dolore umano spetta una sostanziale funzione di disturbo del pensiero storico» (p. 194) e conclude il proprio percorso argomentativo osservando che «oggi il dolore viene preso sul serio nella misura in cui l'agire umano si sente vincolato alla direttiva di mitigarlo» (pp. 201-202). Nello spazio tra dolore come disturbo del pensiero storico e dolore come interrogazione rivolta alla pratica storica si colloca un mutamento di prospettiva che ben sintetizza il messaggio dell'intero volume: proprio a partire dall'esperienza del dolore, il racconto nella storia rappresenta la domanda sul senso, ma ancor prima è il luogo di ascolto del lamento, è lo stupore negativo – l'indignazione – dinanzi all'insensato, accoglie il *recalcitrare* umano

e gli dà parola. Non si tratta quindi né di proclamare un senso a priori né di negarlo già da sempre, ma di praticare il racconto storico per approssimarsi all'estraneità del dolore che ci concerne. L'ideale regolativo del progresso storico può così intendersi come vincolo che gli uomini si danno mutualmente in vista della riduzione asintotica del dolore.

Silvia Pierosara

Ioan C. Ivanciu, *Filosofia lui Paul Ricœur*, Editura Printech, Bucuresti 2005, pp. 126.

La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans la culture roumaine connaît une situation assez particulière, si l'on pense à la disparité patente entre les maintes traductions de ses travaux, faites même dans la période communiste, d'un côté, et le petit nombre d'études qui lui ont été consacrés exclusivement, de l'autre côté. Concernant le premier aspect, il faut préciser que Ricœur compte parmi les rares philosophes de l' « Occident », porteurs d'un message « idéaliste », qui ont réussi à percer le rideau communiste : c'est ainsi que son « entrée » dans la culture roumaine se fait sous le parapluie de la théorie littéraire (ce qui est également le cas pour d'autres penseurs, tel Heidegger, Steiner) et que les lecteurs roumains peuvent se réjouir, dès 1984, de *La métaphore vive*, dans la traduction méticuleuse de Irina Mavrodin qui signe aussi la Préface. Malgré ce « début » promettant et courageux pour l'époque, la réception de sa pensée philosophique reste assez faible : sauf quelques références dispersées à son herméneutique, faites dans des ouvrages d'introduction à la philosophie contemporaine (à vrai dire, des véritables manuels de « distorsion idéologique » de la pensée selon le dualisme étroit et stupide du matérialisme-idéalisme), sa présence se réduit à quelques citations dans des études de théorie littéraire.

Vingt ans après la révolution anticommuniste, la situation a changé un peu, sans que la disparité entre les traductions et l'exégèse soit modifiée. Il est vrai qu'on a beaucoup traduit pendant cette période : si en 1995 paraissait chez Humanitas la traduction du volume *Du texte a l'action*, dans les années suivantes, la liste des traductions a été complétée avec *Histoire et vérité*, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *Le conflit des interprétations*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et *A l'école de la phénoménologie*. Cependant, cet exercice élargi de traduction n'a pas été doublé d'une analyse approfondie de la pensée de Ricœur : malgré quelques ouvrages remarquables consacrés à l'herméneutique (G. Liiceanu, *L'homme et le symbole*, St. Afloroaiei, *Comment la philosophie est-elle possible dans l'est de l'Europe*), les références à Ricœur restent sporadiques et floues. Même dans les introductions à l'herméneutique signées par Aurel Codoban, Mircea Itu, Nicolae Rambu, l'œuvre de Ricœur n'est présente que dans les bibliographies, sans bénéficier d'une interprétation proprement-dite (à l'exception de la lecture précise de *De l'interprétation* faite par V. Dem. Zamfirescu dans sa *Philosophie de l'inconscient*).

Ce n'est qu'en 2005 que paraît un ouvrage qui prétend couvrir, au moins par son titre, *La philosophie de Paul Ricœur*. Dès le début, son auteur – Ioan

C. Ivanciu, qui a également signé, entre autres, une introduction à la pensée de Louis Lavelle – précise que s'il y a une question qui reviendrait sans cesse à travers son étude historique de la pensée de Ricœur, alors c'est la question de l'homme. En s'appuyant sur une bibliographie assez restreinte et sur des choix exégétiques douteux (il cite par exemple A. Boboc et C. I. Gulian, les fossoyeurs communistes de la philosophie roumaine) – il développe son analyse sur cinq niveaux: les coordonnes méthodologiques, la symbolique du mal, la philosophie des mythes et des symboles, la notion d'interprétation et la phénoménologie de la religion et finalement, l'herméneutique et la phénoménologie. Même si l'auteur ne prétend pas à l'exhaustivité et il décline maintes fois sa compétence dans les domaines variés qui font l'objet de la pensée de Ricœur, il est clair, après avoir parcouru ce tableau général – que cette architecture est tronquée : elle manque des éléments importants, tels que la théorie de la narrativité, de l'histoire, de la traduction ou de la justice. A vrai dire, les lectures de Ioan C. Ivanciu s'arrêtent dans les années 1980 : même si son livre est paru en 2005, il semble que l'auteur n'est pas au courant avec les derniers textes de Ricœur, de *Soi-même comme un autre* jusqu'à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

A cette lecture incomplète s'ajoute encore un défaut : là où ses analyses ne se contentent plus d'exposer la pensée de Ricœur, elles prennent par contre une tournure critique poussiéreuse qui rappelle les « séances » du parti communiste où, en mimant l'ouverture et le dialogue, on rejetait en fait en bloc le contenu « idéaliste » : presque de la même manière, Ivanciu soutient que « même si nous sommes enchantés par la beauté de son style [de Ricœur], nous ne croyons rien aux affirmations de […] ce philosophe » (p. 34) ; « la logique [de Ricœur] est souterraine, subversive et d'un esprit partisan » (p. 115) et cette liste peut très bien continuer.

Nous pouvons donc conclure sous un double signe : celui du regret qui marque la parution de cette pseudo-monographie de Ricœur et respectivement celui de l'espérance en une nouvelle analyse plus complète, plus profonde et surtout, plus honnête intellectuellement[1].

Paul Marinescu

Ricœur Paul, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, O. Abel et C. Goldenstein (sous la dir. de) Seuil, Paris 2007 ; trad. it. D. Iannotta, *Vivo fino alla morte*, Effatà, Torino 2008, pp. 144.

L'ultimo, frammentario e postumo, testo di Paul Ricœur contiene oltre a *Vivant jusqu'à la mort*, scritto a partire dal 1996, alcuni frammenti molto interessanti, scritti circa otto anni più tardi, dei quali tuttavia non è possibile render ragione in così poche righe.

Vivant jusqu'à la mort è la confessione disarmante di un uomo che desidera vivere fino all'ultimo, affermare il primato della vita sulla morte, trasmette-

1 Ce travail a été soutenu par CNCSIS-UEFISCSU, projet numéro PN-II-RU-PD-2011-3-0206.

re il suo desiderio di vivere agli altri. Si tratta di un testo criptico, di difficile e controversa interpretazione, che propone una visione che pur non essendo ortodossa, resta la testimonianza di un credente, *sui generis*. La meditazione ricorda, per agnosticismo e spirito di ribellione, ma anche per quella passione che abbraccia amorosamente e dolorosamente il suo soggetto come parte di sé, alcuni testi sapienziali (Giobbe, Qoelet). Quest'ultimo testo lascia intravedere la disposizione del filosofo verso la vita, la fraternità, Dio e la morte. Riecheggiano la figura e la testimonianza di Gesù, centrali per intendere grazia e gratuità che caratterizzano intrinsecamente la vita, quella vita della quale Gesù fa dono per la moltitudine degli uomini.

Intimamente religiosa, la sua riflessione affonda le sue radici in profondità, ma con libertà, in tradizioni spirituali di grande respiro, nelle quali Ricœur si è formato – che aveva riletto alla luce dell'interpretazione antropologica che ne aveva mostrato il carattere mitopoietico – ma che ora sente la necessità di travalicare per affrontare l'ultimo tratto dell'esistenza. La sua disposizione è di umile e coraggiosa apertura all'essenziale, mutuata dalla mistica renana, ma calata in una sensibilità novecentesca che si è per quasi un secolo confrontata con lo spettro del nulla: il filosofo sente di dover lasciare la vita, e che questo puro gesto di distacco (in relazione al quale occorre fare il lavoro del lutto) rende possibile, in una forma misteriosa, nella rinuncia e nel dolore, l'emergere dell'essenziale, dell'essenziale sulla vita stessa.

Il distacco deve avvenire alla presenza benevola dell'altro che lo accompagni nel passaggio affinché sia possibile la trasmissione. La fragilità resta tratto distintivo dell'uomo. Il suo ricercare è colto nella sua apertura verso un orizzonte di autorivelazione inesauribile dell'essere come dimensione che si dispiega, fenomenologicamente, sotto i nostri occhi, pur rimanendo per noi misteriosa, e per questo sempre da interpretarsi. Anche il venir meno della nostra vita conferma la sovrabbondanza dell'essere come un'autorivelazione che conserva per noi tratti incommensurabili, inafferrabili. Alla fine di ogni esistenza, emergono drammi insoluti; forse solo la fraternità veglia ad illuminarne l'intimo valore, affinché il suo volto non sia sfigurato.

La vita non è solo breve e mortale, essa è sempre esposta al Male. In queste pagine, rileggendo Jorge Semprún, il male è avvertito attraverso la forma quasi personificata della *massa perdida*, la massa dei morti, degli uomini che lo sterminio aveva annientato. Il Male è più temibile della morte. Vi sono due morti: *La massa perdida* costituisce la condizione spaventosa nella quale manca la protezione che la fragile, ma cruciale, fraternità può offrirle, conservando fino all'ultimo uno sguardo di compassione verso il volto. L'autore si concentra su una visione della morte che la interpreti come l'ultimo gesto e parola della vita nel suo venir meno, nel suo sottrarsi, rivelando, forse, proprio in quel momento il suo inafferrabile mistero, l'impossibilità di definire che cosa una vita sia. Quale vita? Quella vita che sia intesa in se stessa, nella sua essenziale indefinibilità, come gratuità, l'essere come essere gratuito e 'essere per'.

Il morire è accettazione di disporsi come tutti gli uomini, forse anche come tutti i credenti nella linea tracciata da Cristo, il quale accorgendosi di dover morire da profeta, ha accettato dolore e morte, offrendo la sua vita per la moltitudine. L'accettazione della morte, questa rinuncia alla vita, ci apre al riconoscimento dell'essenziale, che rende possibile il passare della mia vita all'altro,

nella speranza che Dio custodisca questa trasmissione. Olivier Abel scrive che in alcuni testi cristiani, nascita, morte e resurrezione erano salti, passaggi, momenti forti, nel rapporto dell'uomo con Dio. Scrive Ricœur: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – cerco di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più» (p. 79).

Cecilia Di Bona

Slavoj Žižek, *Benvenuti in tempi interessanti*, Ponte alle Grazie, Milano 2012, pp. 140.

Slavoj Žižek è un autore i cui lavori hanno avuto un'eco molto rilevante nella cultura occidentale. Sempre acuti, intelligenti e spregiudicati, ad essi è stato riconosciuto il merito, nell'epoca del dominio del pensiero unico, di restituire al mondo del sapere la riproposizione della "causa persa". In primo luogo del comunismo, la cui sorte storica - secondo questo autore - è derivata dalla emarginazione sociale della generazione della rivoluzione del 1917 e dalla nascita di una burocrazia che interpretava autoritariamente, e con ogni violenza del potere, la costruzione di un nuovo Stato che voleva essere la realizzazione storica della rivoluzione. Considerate le *èlite* in campo e la vittoria dello stalinismo (cosa che Lenin in ogni caso temeva), si andava verso quella orribile sorte che fu l'Unione Sovietica, il cui destino lasciò uno spazio aperto alle più estreme posizioni ideologiche che accompagnarono la istituzione della globalizzazione economica. In una situazione così compromessa, al punto che per un lungo periodo mise in crisi anche le tradizionali posizioni socialdemocratiche, Žižek rilanciò la carta più radicale rispetto allo sviluppo del capitalismo mondiale. Sviluppo che egli vede (sulla strada di Foucault, Althusser e Lacan, al quale più direttamente si ispira) parallelo alla istituzione storica di dispositivi simbolici - riassumibili nella forma del "Grande Altro" - che condizionano gli individui come elementi immaginariamente e simbolicamente omogenei al potere dominante. Questa, ridotta ai minimi termini, l'analisi della biopolitica che vede nel profondo collettivo manifestarsi fenomeni che sono "ontologicamente" estranei e impermeabili alle forme della tradizione politica dell'Occidente.

Non è possibile seguire tutti i tratti interpretativi dell'opera di Žižek, ma, per lo meno da un punto di vista generale, si può indicare la prospettiva dominante. L'autore non crede affatto (anche se in alcuni temi c'è un'attenzione a un riformismo sociale) a una possibile ripresa di una prospettiva socialdemocratica, ormai compromessa dallo sviluppo biopolitico del capitalismo mondiale. Di fronte a questo sbarramento strutturale, l'autore non vede che la risposta estrema del comunismo. Ma in quale forma? Non in una organizzazione politica che riprenda le caratteristiche del passato, ma come una idea regolativa di origine kantiana che possa diventare il solo orizzonte simbolico per un esito positivo della nostra storia. Non ci vuole una grande cultura filosofica per ricordare come Kant stesso risolse teoreticamente, nella concezione della libertà trascendentale, l'idea della "natura buona" dell'amato Jean Jacques Rousseau.

Per quanto riguarda la soluzione di Žižek, non concluderò mostrando come in Cina (tema che l'autore illustra benissimo) il partito comunista tenga in proprio potere la regia di uno Stato che mette in atto quelle decisioni economiche e finanziarie che - appunto - il partito ha deciso di prendere. È in questa prospettiva che noi abbiamo un potere autoritario, un mercato attivo nei suoi rapporti mondiali, un capitale che finanzia il debito degli USA e invade sempre più territori mondiali per ricavare risorse (soprattutto petrolio) per il proprio sviluppo. Ovviamente si possono fare solo ipotesi sugli sviluppi che vi potranno essere, e non è il caso. Certo che una simile prospettiva senza la radice confuciana, diffusa in gran parte del paese, non sarebbe stata realizzabile. Spero peraltro che il malcontento esistente tra i lavoratori delle fabbriche come delle campagne porti alla necessità di incrementare il mercato interno. Ma questa - si domanda il buon senso - è una prospettiva comunista?

L'Occidente, d'altro canto, non crede per nulla a una "società comunista". Di fronte al disastro economico dei paesi occidentali risorge, sia dalle rovine del comunismo che dalle sbagliate e condivise illusioni sulla positività di un mercato assoluto, una prospettiva socialdemocratica. E allora l'idea regolativa del "comunismo" di Žižek? Semplificando, credo che la riduzione di ogni esperienza storica a una idea regolativa abbia la caratteristica di ricondurre l'esperienza ad alcune sue radici ideali di tipo fondamentale: così per il socialismo, per la cultura liberale, per il cristianesimo. Nella Costituzione italiana era accaduto qualcosa del genere. Per questo mi pare una speranza non infondata che le "idee regolative", tra mille e mille difficoltà, possano ispirare azioni positive. Altrimenti non resterebbe che un'intelligenza interpretativa brillante e sagace come quella di Žižek, per accompagnare il nostro tramonto.

Fulvio Papi

Ernst-Otto Onnasch (hg.), *Kants Philosophie der Nature. Ihre Entwicklung im* Opus postumum *und ihre Wirkung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 470.

Negli ultimi anni, nell'ambito della *Kant-Forschung* (e non solo), una maggiore attenzione è stata riservata alla filosofia della natura kantiana quale punto di riferimento nelle analisi sulla comprensione teoretica della scienza. Infatti l'indagine sulla natura ha occupato, fin dai suoi esordi, un posto centrale nella riflessione di Kant, la cui svolta critica nasceva come risposta al sistema della scienza della natura della sua epoca. Il Nostro, invero, dopo aver elaborato il suo criticismo ha specificato, nel concetto di materia, i principi trascendentali e, successivamente, ha tentato di colmare lo iato tra il sistema dei principi trascendentali e i principi empirici della scienza della natura. Proprio in questo crescente dibattito sulla *Naturphilosophie* e sul suo sviluppo nell'*Opus postumum* – o come soleva chiamarlo Kant lo *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* – si inserisce il volume curato da Ernst-Otto Onnasch, che raccoglie gli atti di un convegno organizzato ad Amsterdam nel settembre 2007 e che rientra nel progetto di ricerca "The Quest for the System in the Transcendental Phi-

losophy of Immanuel Kant" finanziato dall'Organizzazione olandese per la ricerca scientifica.

I diciotto contributi che compongono questo volume delineano, in linea generale, la prospettiva storica nella quale si è configurata l'indagine kantiana sulla natura, riflettono su aspetti specifici della filosofia della natura in Kant (alcuni dei quali si sono rivelati interessanti per comprendere l'evoluzione della scienza) e, infine, indagano gli sviluppi autonomi e originali della filosofia della natura nell'idealismo classico tedesco, che hanno preso le mosse dalla disamina kantiana.

I primi tre saggi affrontano il problema della natura in riferimento alla *Critica della facoltà di giudizio* analizzando, nello specifico, il rapporto tra determinismo e finalismo nell'organizzazione dei fenomeni naturali, il modello di classificazione organica nel confronto tra Kant e Charles Bonnet, e l'influenza di Linneo nella concezione kantiana sulla biologia.

Il quarto saggio di Hans Werner Ingensiep si sofferma, invece, sulla rilevanza attuale della riflessione kantiana sulla biologia, attribuendo al concetto di organismo uno specifico ruolo euristico.

Al problema della legittimità scientifica dell'esistenza delle forze vitali è dedicata l'analisi di Hein van den Berg che riunisce la nozione di forza vitale con il carattere regolativo della teleologia. Il rapporto tra teleologia fisica e teleologia morale è il tema dell'indagine di Klaus J. Schmidt che giunge a parlare di uno scopo finale della creazione come accordo tra moralità e creazione della natura.

I successivi cinque contributi vertono intorno a temi più generali, partendo dall'analisi proposta dal pensatore di Königsberg e indagandone gli sviluppi nel panorama filosofico attuale. Al rapporto tra organismo e meccanicismo nel dibattito scientifico del Settecento delineato da Renate Wahsner seguono una disamina di Karen Gloy sulla nozione di esperimento e di metodo sperimentale unitamente ad una interessante indagine di Horst-Heino von Borzeszkowski sulla teoria kantiana dello spazio-tempo e sulla sua validità nella teoria della relatività. Quest'ultima tesi dimostra come il cambiamento concettuale del paradigma di riferimento non implica un superamento e la messa al bando della teoria kantiana dell'apriorità di spazio e tempo, quanto piuttosto una sua revisione e ampliamento.

Inoltre, nel contributo di Paul Ziche si discute dell'unità quale categoria centrale per lo sviluppo della filosofia della natura in Kant e in Hegel, mentre, con l'intento di determinare la distinzione tra metafisica e fisica, Bernhard Fritscher riflette sul significato filosofico del cristallo e del processo di cristallizzazione quale esempio intermedio tra la materia inorganica e la materia organica.

Steffen Dietzsch cerca di dimostrare come alcune considerazioni presenti nell'*Opus postumum* in riferimento alla connessione problematica tra galvanismo e filosofia trascendentale, andrebbero valutate come «eine experimentalphilosophische, auf das "Ganze der Philosophie" abzielende Vorarbeit zur Identitätsphilosophie» (p. 267).

All'approfondimento dei concetti di soggetto e soggettività nella teoria dell'autoposizione [*Selbstsetzungslehre*] dell'*Opus postumum* è dedicata la disamina di Lu De Vos, quale possibile soluzione del problema dello *Übergang*.

Gli ultimi cinque saggi indagano la relazione tra la filosofia trascendentale dell'ultimo Kant e l'idealismo di Schelling e Hegel, con l'intento di porre a confronto le due alternative riflessioni sulla filosofia della natura.

Contro la tesi di Burkhard Tuschling secondo la quale l'idealismo tedesco avrebbe le sue prime radici nel *Nachlaß* kantiano (cfr. per esempio *Die Idee des transzendentale Idealismus in späten Opus postumum* in Siegfried Blasche (hg.), *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, pp. 105-45), si pongono sia il saggio di Ernst-Otto Onnasch sia il contributo di Kenneth R. Westphal. In particolare, il primo indaga la ricezione kantiana dei primi scritti di Schelling ricostruendo due riferimenti a Schelling presenti nell'*Opus postumum*. Kant pone Schelling tra gli idealisti trascendentali per ribadire la propria posizione filosofica, vale a dire quella della filosofia trascendentale e, in tal modo, difenderla da contaminazioni esterne, poiché il concetto di autoposizione potrebbe richiamare la nozione di intelligenza produttiva. Il secondo contributo si concentra sul rapporto tra l'ultimo Kant e Hegel dimostrando che l'idealismo non può essere inteso come sviluppo della filosofia trascendentale. Si tratta infatti di uno sviluppo non costruttivo, bensì critico.

Al rapporto Kant-Hegel sulla teoria della materia e sul concetto di etere sono consacrati i contributi di Ilmari Jauhiainen e Jeffrey Edwards. Il primo saggio riflette sul cambiamento ontologico della concezione di materia in Hegel rispetto a quella kantiana, analizzando parallelamente la teoria kantiana della materia esposta nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, e la critica hegeliana alla costruzione kantiana della materia presente nella *Wissenschaft der Logik*. Il secondo saggio confronta il differente uso, kantiano e hegeliano, del concetto di etere, partendo dall'assunto che Hegel non aveva conoscenza della teoria dell'etere dell'*Opus postumum*.

L'ultimo contributo di questo volume ospita una disamina dei manoscritti hegeliani (elaborati a Jena tra il 1803 e il 1806), dove il pensatore di Stuttgart segue Kant nella trattazione dello spazio e del tempo come condizioni di possibilità della conoscenza. Karin de Boer ritiene che, nella ricostruzione della filosofia della natura hegeliana, sia fondamentale il riferimento ai *Jenaer Systementwürfe*, nei quali Hegel cerca di stabilire un ponte tra natura e spirito.

La varietà di posizioni presenti in questo volume manifesta la complessità e la ricchezza della riflessione kantiana sulla filosofia della natura, che – come afferma giustamente Onnasch nella sua introduzione – «eine Schlüsselfunktion hinsichtlich der Anwendung der Resultate der *Kritik der reinen Vernunft* besitzt» (p. 1). L'intreccio fecondo tra le problematiche della filosofia trascendentale con la filosofia della natura offre al lettore la possibilità di sondare lo sviluppo e il mutamento ulteriore di un pensiero intrinsecamente aperto verso nuovi interessi che non rinuncia, anche nell'ultimo periodo della sua attività, a capire una volta di più.

Elisabetta Scolozzi

Paolo Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. XI-851.

La particolare ampiezza di questo volume trova fondamento nell'analisi del complesso rapporto di Kant con le scienze, che attraversa tutta la sua riflessione e costituisce – come giustamente osserva l'Autore nella *Prefazione* – «non […] soltanto un aspetto settoriale tra i tanti delle ricerche kantiane, isolabile dal resto della sua filosofia teoretica, ma […] un momento essenziale sia della critica alla metafisica precedente sia dei diversi tentativi intrapresi da Kant per formare e portare a compimento una nuova metafisica» (p. XI).

Pecere ripercorre, con rigore critico e approccio storico, le tappe della filosofia della natura kantiana. Nello specifico, la prima parte di questo volume esamina la genesi e lo sviluppo dell'indagine kantiana sulla natura, a partire dagli esordi giovanili fino all'*Estetica trascendentale*. La seconda e la terza parte si soffermano, invece, sull'elaborazione kantiana della filosofia della natura, rispettivamente, nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (quale esposizione più dettagliata dell'indagine kantiana sulla scienza) e nei manoscritti dell'*Opus postumum* (quale riflessione continua su alcune questioni lasciate aperte nell'opera del 1786, che dovevano confluire nel progetto incompiuto dello *Übergang*).

Il filo conduttore dell'analisi di Pecere è il rapporto metafisica-fisica, che rappresenta il tema fondamentale della filosofia della natura kantiana. Rintracciando, negli scritti precritici, gli elementi delle tradizioni leibniziana e newtoniana e dando ampio spazio a sviluppi interni e a mutamenti concettuali, l'Autore esamina il progressivo allontanamento di Kant dal progetto leibniziano di una metafisica del mondo sensibile e il ruolo svolto, a tal fine, dalle idee della fisica newtoniana. Questo movimento del pensiero kantiano, suddiviso da Pecere in quattro fasi – dal primo scritto del 1747 fino alla *Critica della ragion pura* – e indagato seguendo i temi di spazio, sostanza e forza, rende evidente l'intreccio tra metafisica e fisica, poiché, a parere dell'Autore, parafrasando Kant, «la metafisica senza fisica è vuota, mentre la fisica senza metafisica è cieca» (p. 8).

Per spiegare tale asserzione occorre, tuttavia, delineare il ruolo della fisica in rapporto alla filosofia trascendentale, dove avviene la conciliazione con la metafisica. Contro l'interpretazione diffusa secondo la quale la filosofia trascendentale fonderebbe la fisica di Newton (cfr. per esempio Michael Friedman), Pecere sostiene che la fisica, possedendo una parte *a priori*, realizza l'esibizione dei concetti della filosofia trascendentale. In tal modo i *Primi principi* non costruiscono il concetto di materia, conseguendo così la prova della realtà oggettiva delle categorie. Al contrario, applicando, in concreto, le categorie al concetto di materia, specificano, nel concetto di movimento, i principi *a priori* della prima *Critica*.

Nel 1786, dunque, il problema del passaggio dalla determinazione di una natura *in generale* alle sue rappresentazioni *in concreto* si risolve «collega[ndo *ndr*] i principi trascendentali con la rappresentazione delle cose fisiche» (p. 209). In altri termini, il filosofo di Königsberg introduce l'intuizione empirica di corpo per la rappresentazione (esibizione) del significato oggettivo dei principi metafisici. Entro questa prospettiva interpretativa, il concetto di forza si costituisce quale esempio privilegiato per seguire il progressivo abbandono

della metafisica precritica e la successiva introduzione alla filosofia trascendentale, poiché «è capace di esprimere tanto la funzione della conoscenza (cioè la sintesi del molteplice), quanto la sua intrinseca delimitazione» (p. 278).

La seconda parte del volume contiene uno studio sulla natura particolare, oggetto d'indagine dei *Primi principi*, che si costituiscono come «via intermedia tra ontologia e fisica sperimentale» (p. 168). La terza parte, invece, verte intorno alla natura come sistema di leggi empiriche, tematica principale del *Passaggio*, nel quale Kant cerca di colmare lo iato tra il sistema dei principi trascendentali e la scienza empirica, specificando un sistema di leggi empiriche.

La disamina qui proposta dei *Primi principi* ha il merito di costituirsi come il primo studio, particolarmente approfondito e accurato, in Italia, su quest'opera. Commentando i passaggi principali della *Vorrede* e dei quattro capitoli che compongono i *Primi principi*, Pecere ricostruisce il metodo della metafisica della natura e, in generale, il significato della metafisica della natura kantiana. Quest'ultima fornisce i principi per una scienza: in altri termini, non si tratta della costruzione del concetto di materia, ma si indagano i principi della possibilità di una tale costruzione che deve essere matematica e trovare conferma nell'esperienza.

Il sesto capitolo tratta, nello specifico, il concetto empirico di materia e il suo rapporto con il movimento, quale determinazione fondamentale per la percezione della materia stessa. Il passaggio dalla materia al movimento è reso possibile dall'affezione e, in tal modo, si giustifica, nei quattro capitoli dei *Primi principi*, la definizione della "materia come mobile nello spazio".

Alla disamina di queste quattro sezioni sono dedicati i capitoli 7-10. In particolare, nel capitolo sulla *Foronomia*, Pecere illustra la possibilità delle costruzioni matematiche del movimento unitamente al completamento dei concetti di spazio e movimento. L'analisi della *Dinamica*, invece, si articola in due momenti: una ricostruzione storica dell'idea kantiana di dinamica quale fusione originale degli aspetti essenziali della dinamica leibniziana con il dinamismo newtoniano e un commento critico che ne sottolinea i risultati nonché le questioni aperte dalla *Nota generale alla Dinamica*.

Esaminando la *Meccanica* kantiana, Pecere parla di «una metafisica del condizionato e del relativo» (p. 636), sulla base della definizione di sostanza in termini di rapporti meccanici che si stabiliscono con altri corpi. Infine, dopo aver illustrato il rapporto della *Fenomenologia* con le altre parti dell'opera kantiana, l'Autore si sofferma sulla giustificazione filosofica di una ipotesi fisica, il vuoto, la cui trattazione chiude l'opera del 1786.

Seguendo la linea interpretativa della continuità problematica del pensiero kantiano, Pecere presenta i *Primi principi* come «un'"istantanea", la fissazione di un momento di passaggio all'interno di un processo ininterrotto, scandito da ripensamenti e caratterizzato da un puntuale aggiornamento scientifico» (p. 667), dove Kant non riesce a realizzare la costruzione della materia. L'*Opus postumum* nasce perciò dal tentativo kantiano di risolvere alcuni problemi in cui incorreva la sua teoria dinamica nel rapporto tra la deduzione delle densità dal conflitto delle due forze e le proprietà fisiche. In generale, il problema dell'*Opus postumum* è il seguente: «realizzare lo schema razionale di un sistema delle forze, in modo da fornire un filo conduttore regolativo per la ricerca

fisica e quindi per la specificazione dei principi metafisici […] in proposizioni della fisica empirica quale scienza sperimentale dei fenomeni secondo concetti di forze e leggi corrispondenti» (p. 678).

In questo rinnovato contesto, nel quale Kant si confronta con i nuovi sviluppi della scienza, in particolare della chimica – che riceve una ulteriore elaborazione per opera di Lavoisier –, si inserisce la nuova teoria della materia, nella quale prevale il concetto di etere. Infatti, nel 1786 l'intuizione pura del movimento permetteva di applicare i concetti della materia, organizzati secondo le categorie, all'esperienza. Nei manoscritti dello *Übergang*, di contro, per applicare i concetti elementari di forze motrici all'esperienza, è necessario uno spazio materiale *a priori* definito da rapporti dinamici. In tal modo, l'etere diviene «la fonte della realtà oggettiva delle nuove forze elementari» (p. 721).

Seguendo l'ordine cronologico dei manoscritti, si analizzano, innanzitutto, le prove dell'esistenza di un materiale cosmico o *Weltstoff*, esposte da Kant nei fogli "Übergang 1-14", e, successivamente, alcuni aspetti della filosofia trascendentale che discendono da queste nuove riflessioni sul materiale cosmico e sull'affezione. Tenendo presente i relativi studi di Vittorio Mathieu, Michael Friedman, Eckart Förster e Dina Emundts che distinguono tra un argomento fisico nella formazione dei corpi e un argomento trascendentale sulla possibilità dell'esperienza, Pecere evidenzia come, da un lato, il materiale cosmico deve riempire lo spazio per fornire realtà ai punti fisici e rendere così possibile lo spazio-distanza come oggetto di esperienza. Dall'altro lato, invece, il riempimento si determina come influsso che agisce sui sensi. Mentre nei *Primi principi* manca una determinazione fisica dell'affezione, nell'*Opus postumum*, invece, si stabilisce una relazione tra affezione e influsso mediante la funzione trascendentale della materia svolta dalla forza motrice. Kant può, così, affermare che «la materia è ciò che rende lo spazio un oggetto dei sensi» (AA XXII, 535; la citazione è ricordata dall'Autore a p. 762).

Le prove dell'esistenza dell'etere riportano la costruzione kantiana nell'ambito della filosofia trascendentale realizzando, così, non il passaggio dalla metafisica alla fisica, bensì il passaggio dalla fisica alla filosofia trascendentale. In particolare, la teoria del "fenomeno del fenomeno", che riprende la teoria dell'anticipazione del fenomeno come oggetto dell'intuizione, approfondisce il contenuto fisico e chiarisce il concetto di oggetto. La teoria dell'autoposizione del soggetto nello spazio e nel tempo, invece, si presenta come sviluppo della teoria dell'affezione stabilendo il passaggio dal soggetto logico all'esperienza esterna. Alla base di queste nuove teorie si assiste ad una revisione della teoria dello spazio: il rapporto tra spazio puro (cogitabile) e spazio empirico (percepibile) è mediato dal sistema delle forze motrici.

Il continuo ripensamento kantiano sulla problematica aperta dell'unità della natura fenomenica si era reso evidente già in alcuni passaggi della *Critica della facoltà di giudizio* relativamente alla possibilità di realizzare un sistema di leggi empiriche: la disamina del collegamento tra la molteplicità delle leggi delle forze motrici con il principio della conformità a scopi della natura (*Zweckmäßigkeit*) occupa l'appendice che chiude il volume.

Ponendo l'attenzione sulla centralità teoretica e sulla complessità del rapporto di Kant con la scienza della natura che, a giudizio dell'Autore, orienta le sorti della filosofia trascendentale, Pecere ha cercato di sgombrare il campo

da interpretazioni che si basano su anticipazioni e riprese della filosofia trascendentale. In realtà, a mio parere, non si tratta di vedere come Kant abbia precorso i tempi o rintracciare elementi che saranno presenti nelle elaborazioni delle teorie fisiche del Novecento, quanto piuttosto di capire se l'approccio trascendentalistico sia adatto a rispondere ai problemi epistemologici aperti dallo sviluppo della scienza, nel momento in cui si abbandoni l'interpretazione letterale del kantismo. I limiti storici e oggettivi della filosofia della natura kantiana sono i limiti della filosofia critica, ma questo difetto intrinseco non è sufficiente per confutare *in toto* la svolta trascendentalistica.

Questa tesi è connessa con un'altra problematica avanzata da Pecere in più luoghi della sua analisi, secondo la quale la filosofia della natura kantiana non può essere interpretata come "fondazione" *a priori* di una scienza empirica. Si tratta solo di «un ininterrotto tentativo di sistematizzare elementi metafisici (come sostanza e influsso), matematici (come continuità e momento), fisico-ipotetici (come gravitazione e calorico) alla luce della riflessione trascendentale sulla sintesi delle percezioni dei sensi» (pp. 793-94). Pertanto l'originalità di Kant consisterebbe nel riunire la molteplicità delle teorie fisiche e chimiche sotto i principi filosofici e stabilire in tal modo un collegamento tra la parte pura e la parte empirica della fisica. In questo senso i *Primi principi*, per esempio, nascerebbero dallo sforzo kantiano di «conciliare la filosofia pura con la *forma mentis* della scienza newtoniana» (p. 369).

La strategia kantiana si sviluppa fornendo senso e significato alle categorie e ai principi del *Verstand*: applicando, infatti, questi principi al concetto newtoniano di materia, si trasformano in principi esplicativi e costitutivi della realtà. Alla luce di ciò l'interpretazione di Pecere apparirebbe piuttosto flebile poiché non coglie il nucleo fecondo della filosofia kantiana: fondare filosoficamente la meccanica newtoniana sulla base dei risultati raggiunti nella *Critica della ragion pura*. Lo studio epistemico delle *condizioni di possibilità* del reale nell'indagine della natura fornisce una giustificazione filosofica alla scienza ed è proprio la comprensione epistemologica della scienza (nel caso specifico la meccanica newtoniana) il punto di partenza della riflessione kantiana che trova nella sua analisi critico-trascendentale la sua risposta più feconda.

Va infine segnalato che l'Autore, seguendo la sua traduzione italiana dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, traduce *Anfangsgründe* con «Principi» per motivi che egli stesso chiarisce nella nota editoriale (cfr. Immanuel Kant, *Principi metafisici della scienza della natura*, introduzione, traduzione, note e apparati di Paolo Pecere, Bompiani, Milano 2003, p. 92): a) per sottolineare il parallelismo con i *Philosophiae naturalis Principia mathematica* di Newton, b) per il fatto che l'espressione «primi principi» è ridondante e tautologica, c) perché Kant, nella terza *Critica*, nel riferirsi ai principi metafisici usa «Metaphysische Prinzipien». A mio avviso la traduzione di Pecere non tiene tuttavia conto del fatto che i «Primi principi» sono le strutture trascendentali della scienza naturale, leggi e regole in base alle quali si applicano all'esperienza le categorie, realizzando, così sul piano della *trascendentalità*, la *metariflessione*, cioè lo studio delle condizioni di possibilità delle strutture del reale come presupposto dell'indagine della natura.

Elisabetta Scolozzi

Michel Bitbol, Pierre Kerszberg, Jean Petitot (eds.), *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*, Springer, Berlin-New York 2009, pp. 544.

Germaine de Stäel si chiese, incontrando Friedrich Schiller in Weimar, il 15 dicembre 1803: «fragte sie, was das Wort heiße *transcendental*, da war die Antwort: wer dieses Wort verstehe, verstehe auch die Kantischen Lehren» (*Schillers Gespräche* in *Schiller Nationalausgabe*, 42.372). Queste parole suonano particolarmente significative perché manifestano l'importanza del concetto kantiano di *trascendentale*, quale autentica *chiave di volta* della sua architettonica, dalla cui comprensione dipende il destino della filosofia critica. Gli sviluppi della scienza post-kantiana hanno, infatti, scosso quell'impalcatura categoriale, ma il progetto di una filosofia critica sembra non dissolversi nell'interpretazione letterale del kantismo. Infatti la spiegazione del termine *trascendentale* permette non solo di chiarire l'orizzonte teorico kantiano, ma di tentare di estendere la lettura trascendentale della fisica moderna alle teorie fisiche del Novecento, dove il problema della possibilità della scienza si fa più urgente.

Proprio prendendo le mosse dalla definizione di "trascendentale" in opposizione al concetto di "trascendente", questo volume presenta i risultati di un programma di ricerca di lungo corso che, sulla base della lezione kantiana, intende elaborare, una epistemologia trascendentale della fisica. Quest'ultima non risulta da entità che si collocano al di là dell'esperienza e che potrebbero rappresentare una sicura base d'appoggio per la conoscenza, ma trova il suo significato più precipuo nell'intraprendere «a reflective research about the indispensible preconditions of our knowledge and their relevance to the structure of physical theories» (p. 2).

Considerata la ricchezza dei temi affrontati, cercherò di trattare la questione specifica che anima il volume non staccabile dal tessuto di tutte le altre tematiche e che concerne i motivi fondamentali di tutto il libro. Si tratta, infatti, di argomenti complessi e articolati che si muovono nel punto di tangenza tra matematica, fisica e riflessione filosofica e che s'incontrano per chiarire le condizioni di validità della scienza. Le questioni più tecniche, invece, vengono lasciate allo studio personale del lettore, che può approfondire un discorso così arduo quanto fondamentale avvalendosi anche di una ricca bibliografia generale e di un indice ragionato, di notevole importanza per la spiegazione delle voci relative alla fisica.

Il problema centrale della fisica è quello della fisica matematica, ovvero la ricostruzione matematica del molteplice empirico, che implica la connessione tra il processo di costituzione degli oggetti e la matematizzazione dei dati osservabili. Questa questione trova il suo primo e fecondo svolgimento nell'analisi kantiana della meccanica newtoniana predisposta nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*. Quest'ultimi rappresentano, a parere dei curatori di questo volume, «a generic model for other transcendental readings of mathematical physics» (p. 4), che è possibile estendere alle teorie fisiche del Novecento, vale a dire alla fisica relativistica e alla teoria dei campi quantici.

In realtà, una volta avviato quel processo di storicizzazione e dinamicizzazione dell'*a priori* kantiano, intrapreso dal neokantismo marburghese, si può

procedere ad una generalizzazione della teoria trascendentale della conoscenza kantiana. In questo modo, la sintesi computazionale dei fenomeni costituisce la versione moderna della costruzione matematica kantiana. Infatti come la rappresentazione del molteplice nell'intuizione realizza la costruzione matematica nell'epistemologia kantiana, così i modelli matematici del molteplice dei fenomeni osservati realizzano la sintesi computazionale dei fenomeni nell'epistemologia moderna. Inoltre, sulla base delle istanze che emergono dai quattro capitoli dell'opera kantiana del 1786 (il concetto relazionale di fenomeno, l'ordine prescrittivo nella descrizione del fenomeno, le condizioni di accesso agli osservabili, l'interpretazione non ontologica delle categorie e dei principi dell'oggettività fisica), si può applicare la filosofia trascendentale alle teorie fisiche novecentesche, perché la prospettiva trascendentale permette di parlare di una conoscenza oggettiva dei fenomeni senza ricorrere ad un fondamento ontologico.

Per estendere la strategia kantiana alle teorie fisiche contemporanee occorre, innanzitutto, chiarire l'interpretazione trascendentale della meccanica newtoniana e, successivamente, indagare gli sviluppi di questa lettura. Su queste tematiche preliminari si sofferma la prima parte del volume, che ripercorre le tappe di questo fecondo cammino che dal rapporto Newton-Kant giunge ad esaminare la riflessione di Moritz Schlick e di Rudolf Carnap, rispettivamente, sul *sintetico a priori* e sul concetto di *a priori*, passando per la ripresa cassireriana del movimento critico.

La seconda parte indaga le caratteristiche generali dell'epistemologia trascendentale alla luce delle moderne teorie fisiche. Nello specifico, i vari contributi dimostrano come il progressivo incremento dei mezzi concettuali operato dalla relatività e dalla meccanica quantistica pone dei problemi alla teoria della conoscenza, che possono trovare la loro chiave di lettura nella strategia trascendentalistica, perché «adapting transcendentalism is much more fruitful than rejecting it» (p. 3). Si tratta, infatti, per dirla con il titolo efficace del contributo di Steen Brock, di *Old Wine Enriched in New Bottles*. In questo modo, un esame della prospettiva della filosofia critica nelle teorie fisiche del XX secolo manifesta la fecondità della lettura trascendentalistica nella costituzione dell'oggettività fisica, poiché risolve quel conflitto tra le componenti oggettive e la loro base conoscitiva che gli sviluppi della fisica, in particolare la teoria dei quanti, aveva comportato.

La prospettiva di ricerca, qui delineata, non rinuncia, tuttavia, a confrontarsi con gli altri approcci interpretativi delle teorie fisiche, dichiaratamente critici nei confronti della lettura trascendentalistica della fisica. Al fine di incrementare, nello spirito della discussione critica, un dibattito su queste tematiche, questo volume ospita, nella terza parte, l'esposizione delle voci dissonanti. Nello specifico, Bas van Fraassen si sofferma sul rapporto dell'empirismo e del trascendentalismo con la metafisica, ponendo il realismo alla base di ogni spiegazione fisica. Bernard d'Espagnat esamina la rilevanza di una realtà per sé nella meccanica quantistica. Holger Lyre, invece, propone un realismo strutturale quale versione intermedia tra la concezione ontica e l'interpretazione epistemica che concerne lo stato dei termini teoretici, piuttosto che la realtà del senso comune. Paul Teller, infine, discute della realtà come conoscenza provvisoria della realtà esterna.

Al di là della condivisibilità di tutti i suoi assunti, Kant diviene il punto di riferimento teorico obbligato per coloro che fanno scienza, poiché avvia quel circolo virtuoso tra indagine filosofica e teoria scientifica di cui questo volume ne è la prova più autentica, configurandosi come una tappa importante in quel processo di superamento della preconcetta diffidenza degli umanisti nei confronti della scienza.

Elisabetta Scolozzi

Norbert Fischer (hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<*, Meiner Verlag, Hamburg 2010, pp. XIII-431.

La comprensione del pensiero di un autore deve, innanzitutto, prendere le mosse dalla lettura attenta e approfondita del testo per rintracciarne la ricchezza nascosta e scioglierne le complessità. Seguendo questa impostazione che vuole far rivivere lo spirito dell'autore a partire dall'analisi concettuale della sua opera, si sono sviluppati i seminari filosofici nell'abbazia benedettina di Weltenburg che, dal 2005 al 2008, sono stati consacrati alla disamina della *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. I risultati di quelle feconde discussioni critiche trovano la loro giusta collocazione in un ampio e articolato volume curato da Norbert Fischer, docente della Facoltà di Teologia presso la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt nonché promotore e guida di quelle intense giornate di studio.

In una atmosfera lieta e accogliente, circondati da un paesaggio naturale alquanto suggestivo – il cui ricordo è ancora vivo nell'animo della scrivente che ha preso parte a quei seminari –, il testo kantiano risuonava come provocazione e stimolo per la riflessione. Infatti, in un monastero dove il silenzio della meditazione si sostituisce ai rumori caotici della quotidianità, il dialogo con Kant permetteva ai singoli partecipanti (tanto ai relatori quanto agli uditori) di coniugare riflessione e confronto continuo, amplificando l'interrogazione con l'attualità che, in quei luoghi, era avvertita come sospesa. Proprio in quest'ottica nasce il contributo di un medico, Jürgen Stabel, che, da uditore, ha avvertito l'esigenza non solo di riflettere a voce alta sui possibili rapporti tra l'argomentare kantiano e la problematica scientifica contemporanea, ma anche di sistematizzare, in un saggio, le sue considerazioni sui rapporti tra Kant e i risultati della relatività di Einstein.

Per agevolare l'intricato e complesso testo della *Critica*, il volume procede rispettando l'andatura dell'opera kantiana al punto che si potrebbe configurare come un valido commentario. Tuttavia, il significato di un testo riguarda non il singolo autore che riflette, bensì le diverse concezioni che gli autorevoli relatori hanno tentato di fornire partendo dal testo kantiano. I differenti saggi forniscono, pertanto, al lettore una lettura stratificata, che consente di indagare la molteplicità del lavoro speculativo kantiano da differenti prospettive di indagine.

Inoltre un testo non si può intendere come entità definita, bensì in un processo dinamico di lettura che lo pone in relazione alle sue fonti e ai suoi sviluppi maturi. Questo volume presenta, pertanto, due livelli: un primo livello,

di carattere squisitamente esegetico, che recupera le radici storiche che condussero Kant alla sua dottrina critica, ovvero un rimando critico alle problematiche della tradizione filosofica occidentale. Un secondo livello, invece, stabilisce una relazione tra la *Critica della ragion pura* e gli scritti kantiani successivi: quei nodi concettuali che trovano nella *Critica* del 1781 la prima per quanto articolata e approfondita formulazione, tuttavia, non si possono restringere entro i suoi confini, ma occorre constatarli anche (e soprattutto) alla luce della successiva elaborazione filosofica.

Nonostante la varietà della materia trattata, la pluralità e la disparità delle tematiche affrontate, il lettore può riannodare le molteplici fila del tessuto discorsivo in una visione teoretica unitaria che lo stesso Kant ci fornisce. Il suo intento programmatico, espresso nel titolo di questo volume, risiede nella fondazione di una metafisica critica connessa al problema dell'uomo e al suo destino. Kant, infatti, prendendo atto che la metafisica si presenta come una disposizione naturale dell'individuo, giunge a fondare una metafisica critica passando attraverso la critica di una metafisica dogmatica. Questo volume mira, pertanto, ad illustrare il programma di ricerca kantiano che, nella prospettiva di Fischer, si dispone entro una chiave interpretativa che accosta il criticismo alla tradizione cristiana e agostiniana, in particolare. Infatti egli afferma: «"Metaphysik" wurde nicht erst seit Kant *nicht* als "dogmatische" Wissenschaft, *nicht* als "Besitz der Menschen" vorgetragen, sondern als unabgeschlossene und unabschließbare Suchbewegung im Wissen des Nichtwissens um das Höchste, das dadurch unser Denken in "Unruhe" versetzt» (p. 10).

Seguendo una delle proposte di definizione di Italo Calvino, secondo la quale «*chiamasi classico un libro che si configura come equivalente dell'universo, al pari degli antichi talismani*» (*Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991, p. 9), allora Fischer può così concludere la sua *Einleitung* sottolineando l'infinito valore e la fortuna universale della prima *Critica* kantiana: «Die *Kritik der reinen Vernunft*, ein komplexes Werk mit nicht leicht überschaubaren Tiefendimensionen, die gründlicher Beachtung bedürfen, ist seit über hundert Jahren Objekt historischer und systematischer Forschungen und kann das auf Grund seines inneren Reichtums […] wohl noch für viele Jahrhunderte bleiben» (p. 20).

Elisabetta Scolozzi

Norberto Bobbio – Eugenio Garin, *«della stessa leva». Lettere (1942-1999)*, a cura di Tiziana Provvidero e Oreste Trabucco, con una premessa di Maurizio Torrini, Nino Aragno Editore, Torino 2011, pp. LXVII-230.

«Delle cose che posso avere in comune con l'amico Garin, non tocca a me parlare. Ma consentitemi di diverne solo una, che non è un segreto e non comporta alcun giudizio di valore, perché è un dato obiettivo: l'età. Siamo nati entrambi nel 1909. Una data che in questa storia degl'intellettuali cui Garin ha dedicato tante pagine importanti ha un certo rilievo. Essere nati nel 1909 vuol dire che quando cadde il fascismo avevamo 35 anni, eravamo cioè giunti a metà della nostra strada, e che, essendo passati da allora altri trent'anni, ab-

biamo trascorso nel dopo-fascismo l'altra metà. Vuol dire insomma che la fine del fascismo ha spaccato in due parti presso che eguali la nostra vita. Per quel che di personale, di autobiografico hanno i bilanci di una generazione, non si può non tenere nel debito conto questo dato anagrafico. Ognuno si porta dietro le sue memorie (quando ne ha), anche se poi scambia le proprie memorie con la Storia (cioè con la Memoria universale)». Così scriveva Bobbio, parlando de *Le colpe dei padri*, su «Il Ponte», nel 1974, in un testo riedito nel suo volume *Maestri e compagni* (Passigli, Firenze 1984, pp. 9-29) e ora ripubblicato in questo libro. Bobbio e Garin sono, dunque, coetanei, e, come scrive il primo, «giusto giusto della stessa "leva", come si diceva ai nostri tempi» (p. 31).

Il volume documenta cinquantasette anni di scambi epistolari tra Bobbio e Garin scanditi da un piccolo mannello di lettere (54, dall'agosto del 1942 al maggio 1999) che i curatori hanno integrato con la riedizione, nelle tre appendici, di molti documenti. Nella prima appendice (pp. 81-92) si raccolgono varie lettere – in particolare quella di Alessandro Levi a Bobbio del 19 luglio 1942, che spiega la genesi dell'epistolario tra Bobbio e Garin e del loro primo rapporto diretto – le quali aiutano a meglio intendere alcuni aspetti delle trame generazionali di questo loro rapporto; nella seconda (pp. 95-103) si pubblica un interessante inedito di Bobbio, *La disfatta*, del 1991, che ben documenta il sentimento di prostrazione e complessiva sconfitta con cui questo studioso ha seguito il dissolversi della "prima Repubblica" e la nascita della cd. "seconda Repubblica". Infine, nella terza appendice, la più ampia (pp. 107-215), sono rediti diversi testi di Garin e Bobbio cui, a volte, i due interlocutori si riferiscono nelle loro lettere, testi e scritti che, in ogni caso, ben documentano – spesso meglio del carteggio – la loro profonda sintonia "generazionale", ben presente anche nei casi di un loro, pur franco, dissenso (come accade nel caso della guerra "umanitaria" praticata, unilateralmente, dalla Nato nei Balcani nel 1999). Il volume offre, inoltre, un'ampia e dettagliata introduzione ai testi di Trabucco (pp. XIII-LXIII), preceduta da una breve premessa, *«Il ricordo non aiuta»,* di Torrini (pp. IX-XI) e si chiude con una *Postilla* conclusiva di Provvidenza (pp. 217-222) che ricollega la "filosofia militante", quale pratica del dubbio di pretta ascendenza bobbiana (e, in parte, anche gariniana), alla lezione einaudiana del «conoscere per deliberare», ritrovando su questo piano la sintonia culturale e civile di fondo tra Bobbio e Garin, perlomeno di fronte alla rinascita, continua, delle Barbarie.

Con questa struttura il volume costituisce un interessante strumento di studio che consente ora di meglio documentare il rapporto di sintonia convergente tra questi due intellettuali del Novecento. Senza soffermarsi sui molteplici aspetti, pure di indubbio interesse – culturale, storico, civile ed umano – emergenti da queste lettere, non si può tuttavia negare come la lettura di queste pagine consenta al lettore di riflettere sulla parabola complessiva della biografia intellettuale di questi due diversi studiosi nel preciso contesto del Novecento italiano (nati entrambi nel 1909, sono infatti scomparsi nel medesimo anno, il 2004). Una parabola che trova il suo alfa e il suo omega in una lezione culturale, umana e civile che si impone su tutte le altre: quella di Benedetto Croce cui i due autori guardano sempre con profondo rispetto, come ad un costante punto di riferimento dal quale, comunque, perlomeno *a loro avviso*, non si potrebbe mai *prescindere*. Non per nulla lo stesso Bobbio, intervenendo nel volume di studi in onore di Garin, promosso, nel 1991, da Michele Ciliberto

e Cesare Vasoli, pubblicò un emblematico saggio, *Il nostro Croce,* qui riedito (pp. 171-188). Per dirla con le parole di Bobbio, che del resto cita Garin, è proprio questo loro «"lungo e continuato omaggio a Croce", anche se critico e non servile» (p. 176) che finisce per imporsi al lettore come il comune *filo rosso* che intreccia e contraddistingue la storia culturale – e civile – di questa generazione.

Ma è sempre su questo terreno, peraltro assai discutibile, del crocianesimo che non tutti i conti - storici e teoretici - sembrano poi tornare. Perlomeno per il lettore criticamente avvertito, che non riesce a riconoscersi in questo universo crociano, apparentemente intrascendibile. Certamente il Croce vivo e attuale per Garin e Bobbio è soprattutto il Croce dell'anti-filosofia, quello che ha considerato la filosofia quale *metodologia della storia*, il maestro che ha insegnato «la disciplina dello studio», che ha riflettuto sul complesso rapporto tra la storia delle idee e la storia dei fatti, considerando questi due piani «di reciproca indipendenza ma non di reciproca indifferenza» (p. 181) e che ha insistito sulla storia come *storia della libertà*. Per Bobbio «con maggiore o minor consenso, e anche nel dissenso di alcuni, le *Cronache* [*di filosofia italiana* di Garin], rappresentarono l'esame di coscienza di una generazione, in cui molti come me trovarono spunti di riflessione e precisi termini di confronto» (p. 178). Per questa ragione per Bobbio e Garin, Croce non può essere mai considerato e trattato come un «cane morto»: pur nel legittimo e motivato dissenso, pur nella riformulazione, autonoma, di alcuni temi crociani, pur nel ripensamento critico della sua lezione (anche *à la* Gramsci), per questi autori il filosofo neoidealista rimane, comunque, un punto di riferimento essenziale, imprescindibile. Nel che, poi, si radica anche il loro stesso limite teoretico. Certamente in Garin accanto a Croce figura anche il nome di Gentile (perlomeno del Gentile storico della filosofia), mentre per Bobbio la filosofia gentiliana non possiede alcuna seria attrattiva e si configura, semmai, come un mero esercizio retorico, il cui disvalore però non fa che accentuare, ancor più, l'intrinseca concretezza della lezione crociana (soprattutto durante il «nefasto ventennio» della dittatura, per dirla *à la* Terracini).

Tutto bene, dunque? *Si* e *no*. *Si*, certamente si, perché il Croce cui si guarda è quello – per dirla con Garin – della «splendida maturità di pensiero» (p. 181), fiorita proprio durante la maturità della dittatura fascista, quella degli anni Trenta, durante gli anni del consenso. Insomma, da questo punto di vista i nostri due autori guardano soprattutto al Croce che si lascia alle spalle (sia pur sempre entro certi limiti ben precisi) la filosofia delle quattro parole e si configura, con il suo monumento della *Critica,* costruito con un lavoro analitico tenace e assiduo, come un punto di riferimento privilegiato per tutta una cultura umanistica e storica che allora conviveva con il fascismo più o meno *obtorto collo*. *No*, decisamente no, se si guarda, invece, ad un'altra storia (e ad un'altra Italia), quella che non riteneva di potersi riferire a Croce come ad un valido e serio punto di riferimento, che indagava altri orizzonti di pensiero (indirizzi di pensiero innovativi che lo stesso crocianesimo aveva potentemente contribuito a bollare, condannare e stroncare, senza mai dar vita a significativi ripensamenti auto-critici). Questa diversa Italia, che negli anni Trenta era del tutto minoritaria, marginalizzata e spesso an che apertamente perseguitata, si riferiva così ad altri orizzonti culturali, teorici, pratici e civili di riferimento che con il crocianesimo non avevano nulla a che spartire. Sul

piano strettamente filosofico basterebbe del resto fare i nomi di filosofi come Piero Martinetti, Antonio Banfi, Nicola Abbagnano, Giulio Preti e Ludovico Geymonat. Soprattutto il primo e l'ultimo consentirebbero anche di tener presente un'Italia civile ben diversa da quella – largamente maggioritaria – cui guardano, invece, Bobbio e Garin. Quest'ultima è senza dubbio un'Italia maggioritaria cui Bobbio e Garin si inseriscono non solo dal punto di vista teorico, ma anche con le loro stesse biografie storiche. In questa prospettiva, infatti, i nostri due Autori ben esprimono il carattere nazionale che ha contraddistinto non solo la più parte degli intellettuali, durante il fascismo, ma, ancor più in generale, la storia complessiva della nostra nazione e, per dirla *à la* Gobetti, persino la nostra stessa *autobiografia nazionale*. Non a caso di fronte a questa storia Garin non può che mostrarsi solidale anche con il giovane Bobbio fascista che, nel 1935, scriveva al duce rivendicando la propria sincera, seria ed intima adesione al fascismo per tutelare l'esito di un concorso universitario che lo porterà infine in cattedra. Garin, da storico, si appella, allora, proprio al 1935, un anno «complicato e teso» (p. 189) e non evita di individuare nei tentativi di «legittima difesa, l'unico margine che ti lasciava un'impresa irta di difficoltà quotidiane, com'è quella di vivere sotto una dittatura» (*ibidem*). Ma è proprio su questo terreno della presunta "legittima difesa" che le figure di un Martinetti e di un Geymonat costituiscono allora un riferimento del tutto opposto e alternativo. Un riferimento civile e filosofico che, tuttavia, Garin e Bobbio non possono che rimuovere, sistematicamente. Certamente Bobbio, dopo la pubblicazione delle sue lettere al duce, nel 1992, ha riconosciuto il carattere vergognoso di quelle sue istanze, che riportavano in luce, per ricordare anche le preziose indagini di uno storico come Angelo d'Orsi, il presunto "doppio livello" nel quale molti intellettuali antifascisti azionisti torinesi si muovevano, dichiarandosi apertamente fascisti sinceri e convinti. Non a caso per difendere questi comportamenti Garin non può che riferirsi al testo *Della dissimulazione onesta* di un letterato del Seicento come Torquato Accetto. Oppure richiamarsi nuovamente a Croce per il quale «commentare bene un sonetto del Petrarca» costituiva l'unica seria risposta al fascismo imperante e dominante. Non per nulla Garin in questo preciso contesto si dichiara d'accordo anche con uno stalinista come Togliatti. Quando infatti Nello Ajello gli chiede se allora «aveva ragione Togliatti quando sentenziò che era impossibile ricostruire l'Italia con il solo apporto dei 'puri', degli 'irriducibili', di coloro cioè che, a guerra finita, tornavano dall'esilio, dalle carceri o dal confino», Garin non ha dubbi nella risposta: «Certo che aveva ragione. Quella sentenza la condivido». Con il che i "puri" Martinetti e Geymonat, come anche tutti gli "umili" che non hanno piegato la testa alla dittatura, sono allora liquidati con un'alzata di spalle per lasciare spazio alle magnifiche sorti e progressive di chi accettava in pieno la tipica "doppiezza" italica, facendo del nicodemismo e dell'arte dei comrpmessi la propria divisa civile.

Ma dietro questa reazione di liquidazione si scorgono anche i limiti di questa presa di posizione: infatti la «ragione rischiaratrice» di Bobbio e Garin, che pure vorrebbe evitare tanto l'unilateralità dogmatica dei cinici (reazionari), quanto quella, altrettanto dogmatica, degli illuminsti (utopici), si mostra come uno strumento critico spuntato, proprio perché è figlio legittimo di quella storia italica di cui il fascismo, ancora *à la* Gobetti, ha rappresentato la sintesi storica più emblematica e storicamenre vincente. Del resto, proprio

su questo terreno è anche possibile leggere tutta la sconfitta storica – culturale e civile - di questa generazione la quale, volendo salvare apertamente la dissimulazione onesta seicentesca, in realtà ha finito per non comprendere sia le ragioni storiche della contestazione del Sessantotto (che è loro apparsa come un fulmine a ciel sereno, pretendente, addirittura di demistificare quella democrazia formale assai claudicante costruita dai loro padri, *idest* proprio da questa generazione dei Bobbio e dei Garin), sia le analisi storiche e critiche che demistificavano la caduta del fascismo, mostrando come il fascismo stesso avesse comunque potuto continuare ad esistere proprio grazie (e anche attraverso) la sua sconfitta militare che non ha tuttavia mai incrinato la sua costruzione storico-sociale ed istituzionale. Da questo punto di vista le pagine di Bobbio nelle quali lo studioso torinese si affanna in più punti a sostenere che una cultura fascista propriamente detta a suo avviso non sarebbe mai esistita, costituiscono un documento veramente illuminante di un atteggiamento complessivo con il quale questa generazione non riesce ad analizzare criticamente i propri limiti e anche le ragioni della propria incapacità culturale, storica e civile. Così il Bobbio del 1991 che denuncia, con grande lucidità critica, la presenza permanente della grande criminalità nel nostro Stato, l'aggravarsi di un disavanzo nel bilancio dello Stato, il «pessimo funzionamento dei servizi pubblici» e anche la «corruzione generale nell'amministrazione dello Stato» (cfr. p. 98) è quello stesso Bobbio che si configura quale esponente di punta di una serie di uomini ed intellettuali i quali, per dirla con le parole che il Nostro rivolge criticamente ai politici, «sono falliti ma sono inconsapevoli del loro fallimento». Non per nulla, per dirla molto icasticamente, questa Italia maggioritaria, trasformista e dissimulatrice, che ha sempre dominato la nostra storia, dal Seicento in poi, ha infine ritenuto, assai emblematicamente, di nominare senatore a vita un uomo come Bobbio, non certamente un filosofo, irto ed incorrotto, come Geymonat. Né è un caso che lo stesso Geymonat sia stato sempre tenuto al di fuori di istituzioni balsonate come l'Accademia dei Lincei cui, invece, sono state subito aperte le porte per Garin, Bobbio e i loro sodali. Il «disfacimento» di cui parla anche Bobbio si è infatti sempre nutrito di queste scelte oculate, del tutto congruenti con la più vera e profonda storia italiana (*à la* Gobetti e *à la* Cattaneo). Non per nulla già nell'Ottocento Leopardi avvertiva che il "mondo" non è altro che una lega dei birbanti contro i buoni. E Geymonat, salendo le scale dell'Accademia delle Scienze di Torino, mi diceva: «non mi hanno mai perdonato di aver imbracciato il fucile contro il nazi-fascismo». Poteva sembra una metafora, ma non lo era.

Fabio Minazzi

ABSTRACTS

Olivier Abel, *Ricœur and French Skepticism*

Paul Ricœur was both one of the most eminent representatives of French phenomenology, which from Lévinas and Merleau-Ponty to Lyotard and Derrida has given rise to so many different interpretations, and one of the authors who has delved into this tradition in great depth. He continually sought to bring phenomenology into a discussion involving the human sciences, history, linguistics, the poetics of metaphor and narrative discourse, and also literature and political philosophy. What is more, he always tried to slip a bit of skepticism into this discussion, in a form consistent with his own approach, which allowed him resist any form of neo-Pyrrhonian skepticism. In this way he was able to find connections among the heirs of both Heidegger and Wittgenstein.

Paul Ricœur era sia uno dei più eminenti rappresentanti della fenomenologia francese, che da Lévinas e Merleau-Ponty fino a Lyotard e Derrida ha dato origine a moltissime interpretazioni differenti, sia uno degli autori che ha scavato molto a fondo in questa tradizione. Egli ha continuamente tentato di condurre la fenomenologia in una discussione che coinvolgesse le scienze umane, la storia, la linguistica, la poetica della metafora e il discorso narrativo, come anche la letteratura e la filosofia politica. Soprattutto, ha sempre cercato di introdurre un tocco di scetticismo in questa discussione, in un modo conforme al proprio approccio, che gli ha permesso di resistere ad ogni forma di scetticismo neo-pirroniano. In questo modo è stato capace di trovare le connessioni sia con le eredità di Heidegger che con quella di Wittgenstein.

Vinicio Busacchi, *Spiegazione/comprensione. Dietro la polisemia della nozione di traccia*

This article proposes to take Ricœur's theory of *arc herméneutique* (an epistemological model that connects explanation and understanding in a dialectical way, as relative moments of the process of interpretation) in a

general methodological perspective, as Ricœur's philosophical method or, better, as epistemological model for a philosophy interested in the interdisciplinary work with the sciences (natural or human).

Interdisciplinary interest characterised the entire philosophical work of Ricœur, a characterisation that took its first steps in the 1950s with the phenomenology (a phenomenological approach similar to Merleau-Ponty's phenomenological method). One of his most recent publications, *La Nature et la Règle* (an exchange with neuroscientist J.-P. Changeux, famous for advocating *eliminative materialism*) shows how his phenomenological approach is connected to the theory of *arc herméneutique* and its ideal of interdisciplinary approach. Ricœur criticizes the conception of science as a synthesizing and totalizing discourse. Neuroscience is able to explain mental life in physical terms (only) with the aid of phenomenology, but both of them are unable to synthesize the whole human *interior* life and its experience in a comprehensive discourse. Nevertheless, the interdisciplinary approach is the right direction towards a "third discourse" for both science and philosophy; a right and *productive* direction, as is shown by Ricœur's research on semantic pluralism of a term, like *trace*.

Questo saggio si propone di inquadrare la teoria ricoeuriana dell'*arco ermeneutico* (un modello epistemologico che connette spiegazione e comprensione in modo dialettico, come momenti correlati del processo d'interpretazione) in una prospettiva metodologica generale, quale metodo filosofico di Ricœur, o meglio, quale modello epistemologico per una filosofia interessata al lavoro interdisciplinare con le scienze (naturali o umane).

L'interesse interdisciplinare ha caratterizzato l'intera opera filosofica di Ricœur, una caratterizzazione che ha mosso i suoi primi passi negli anni '50 con la fenomenologia (un approccio fenomenologico simile al metodo fenomenologico di Merleau-Ponty). Una delle sue più recenti pubblicazioni, *La natura e la regola* (un dialogo col neuroscienziato J.-P. Changeux, famoso per sostenere l'*eliminative materialism*), mostra come il suo approccio fenomenologico sia connesso alla teoria dell'*arco ermeneutico* e al suo ideale di approccio interdisciplinare. Ricœur critica la concezione della scienza come un discorso sintetizzante e totalizzante. La neuroscienza è capace di spiegare la vita della mente in termini fisici (solamente) con l'aiuto della fenomenologia, ma entrambe sono incapaci di sintetizzare in un discorso comprensivo l'intera vita umana *interiore* e la sua esperienza. Tuttavia, l'approccio interdisciplinare è la giusta direzione verso un "terzo discorso" sia per la scienza che per la filosofia; una direzione giusta ed *efficace*, come è mostrato dalle ricerche sul pluralismo semantico di un termine come traccia.

Carla Canullo, *La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur*

Metaphors and translations are two of the main themes of Paul Ricœur's work, which the French philosopher thought about in its wide production. The article aims to play the two terms in a wide context, which is what

Ricœur thought about at the end of his life, that is the possibility of an European *ethos*, linking the translation (understood in a strong meaning as a passage and an exchange of cultures and memories), and the metaphor like a passage of sense itself, underlined by the French philosopher in its importance for the truth. Ricoeur makes this link to highlight the connection existing between translation, metaphor and truth. This link makes the French philosopher an interesting interlocutor of the so-called "Translation Studies", in which the metaphorical power of the translation is identified as the key point in a possible intercultural dialogue. The renewed debate on a European *ethos* is unlikely to drop Ricœur's legacy, not being able to ignore the central role that the translation has in it. The legacy of a self-traslation it's a move into the distance that metaphorically makes possible to say differently the identities, through the dis-appropriation and the re-telling in their metaphorical truth, and through the realization of their sense of self-revealing in its incessant and continuous self-traslation.

Metafore e traduzioni sono due dei temi portanti dell'opera di Paul Ricœur, su cui il filosofo francese ha riflettuto nella sua ampia produzione. Il saggio ha l'intenzione di mettere in gioco i due termini in un contesto ampio, che Ricœur ha affrontato alla fine della sua vita, che consiste nella possibilità di un *ethos* europeo, collegando la traduzione (compresa in un significato forte come un passaggio ed uno scambio di culture e memorie) e la metafora, come un passaggio del senso stesso, sottolineato dal filosofo francese nella sua valenza per la verità. Ricœur compie questa connessione per portare alla luce il rapporto esistente tra traduzione, metafora e verità. Questa connessione rende il filosofo francese un interessante interlocutore dei cosiddetti "Translation Studies", nei quali il potere metaforico della traduzione è identificato come il punto chiave di un possibile dialogo interculturale. È improbabile che il rinnovato dibattito su un *ethos* europeo lasci cadere l'eredità di Ricœur, non essendo possibile ignorare il ruolo centrale che la traduzione occupa all'interno di esso. Il lascito di un'auto-traduzione è un movimento nella distanza che metaforicamente permette di dire diversamente le identità, attraverso la disappropriazione e il ri-raccontare nella loro verità metaforica e attraverso la realizzazione del loro senso di auto-rivelazione, nella sua incessante e continua auto-traduzione.

Francesco De Carolis, *Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur*

Ricœur's philosophy that spreads during the second half of the twentieth century, tries to compare different disciplines and philosophic contributions with a critical attitude. It tries to open new spheres of communication and wants to preserve the unity of the question about the identity of the individual in the multiplicity of the contributions, the arguments, of the opposite doctrines and conceptions.

The philosopher's growth is linked to those philosophic and epistemological currents, whose radicalism leads us back to the subject of reflection on the concrete individual who is self-concerned.

Through an analysis of some reflexive philosophical aspects as they rise from the analysis of Paul Ricœur and Jean Nabert, it is easily recognizable the vitality and the modernity of the requests made by such a philosophy with multiple points of reflection as Ricœur's philosophy is.

Ricœur addressed his interest to standing philosophers as Jules Legneau, whose view he resumed in a vast and significant academic speech.

Through a comparison with reflexive philosophy, beyond premature aspects and the appeal made by idealism, it is recognized in Ricœur's words the difficulty and the necessity of a theory of judgment, of self-knowledge, of openness to world and things. Nevertheless, the inheritance of reflexive philosophy is deeply linked to the awareness of the challenges of a time that must be lived thoroughly.

La filosofia di Ricœur, che si sviluppa durante la seconda metà del XX secolo, prova a confrontare discipline differenti e contributi filosofici con un'attitudine critica. Essa prova ad aprire nuove sfere di comunicazione, mantenendo l'unità della domanda sull'identità del soggetto nella pluralità dei contributi, delle questioni, delle contrastanti dottrine e concezioni.

La formazione del filosofo è legata a tutti quegli orientamenti filosofici ed epistemologici la cui radicalità ci riconduce alla questione della riflessione sul soggetto concreto che si interroga su se stesso.

Attraverso un'analisi di alcuni aspetti della filosofia riflessiva, così come emergono dall'analisi di Paul Ricœur e di Jean Nabert, traspare la vitalità e l'attualità delle richieste poste da una filosofia dai molti spunti di riflessione, qual è quella di Ricœur.

Ricœur ha rivolto l'attenzione a filosofi come Jules Lagneau, la cui riflessione ha riassunto in un ampio e significativo intervento accademico.

Attraverso un confronto con la filosofia riflessiva, al di là di forme premature e del fascino esercitato dall'idealismo, scorgiamo nelle parole di Ricœur la difficoltà e l'imprescindibilità di una teoria del giudizio, della conoscenza di sé, di un'apertura al mondo e alle cose. Inoltre, l'eredità della filosofia riflessiva è profondamente legata alla consapevolezza della sfida di un tempo che deve essere vissuto interamente.

Daniella Iannotta, *Riconoscimento e memoria: i più vicini*

Paul Ricœur's attention for the hermeneutic condition of the human being characterizes his philosophy as a phenomenology of the capable human being. His philosophy analyzes it through a mediation and crossing methodology. Ricœur chooses the "long way" of the recovery of the signs, the symbols and the works in which the subject objectifies and recognizes itself. This essay analyzes the thought of the author as a walk of the recognition: the recognition of self against the original and immediate self-position of Cogito; the recognition of the responsibility in spite of the fragility of the same capable man; the recognition of the otherness establishing the personal identity of everyone; the consequent recognition of his own identity in the narrative's plots of his life; the recognition as a result of the happy memory;

the recognition of the tangled memories; the recognition/gratitude that opens the possibility of the gift and the forgiveness; the recognition of the privileged memory of "closer people", as a place to take care of our identity. The attention for the other culminates in the recognition of the memory of "closer people", as people who recognize us and that we recognize with mutual esteem. This can become our model for the relationship with each other and above all with the "forgotten people" of history.

L'attenzione di Paul Ricœur per la condizione ermeneutica dell'essere umano caratterizza la sua filosofia come una fenomenologia dell'uomo capace, di cui si analizzano le movenze attraverso una metodologia delle mediazioni e degli attraversamenti. È la scelta della "via lunga" del recupero dei segni, dei simboli e delle opere in cui il soggetto si obiettiva e a partire dai quali può riconoscersi. Il pensiero dell'Autore, pertanto, viene letto nel presente saggio come un cammino del riconoscimento: il riconoscimento del sé di contro all'autoposizione originaria e immediata del Cogito, il riconoscimento della responsabilità di contro alla fragilità di quello stesso uomo capace, il riconoscimento dell'alterità costitutiva dell'identità personale di ciascuno, il conseguente riconoscimento della propria identità nelle movenze narrative della storia di vita, il riconoscimento come esito della memoria felice, il riconoscimento dell'inviluppo delle memorie, il riconoscimento/riconoscenza che apre la possibilità del dono e del perdono, il riconoscimento della memoria privilegiata dei "più vicini" come luogo di custodia della nostra stessa identità. L'attenzione all'altro culmina nel riconoscimento della memoria dei "più vicini" come coloro che ci riconoscono e che riconosciamo nella "reciprocità della stima" e che può diventare modello del nostro rapporto con ciascuno e soprattutto con i "dimenticati" della storia.

Domenico Jervolino, *La verità metaforica*

Ricœur addresses the theme of metaphor in his famous work *La métaphore vive* (1975). Like the rest of Ricœur's work, *La métaphore vive* follows a "long route" that starts from rhetoric and arrives at hermeneutics through semantics. This itinerary corresponds to three different levels: from word to phrase to discourse. The problem of reference and metaphorical truth only arises on the level of discourse. Metaphor is the poetical process by which the discourse unleashes the power that certain fiction has to redescribe reality. "Living metaphors" are characterised by semantic innovation and by the force to show us the world in a new way. Ricœur's goal is to overcome the boundaries of traditional rhetoric, which sees metaphor exclusively as a trope, i.e. a figure of speech consisting in replacing a word used in a literal way with another one used in a figurative way, without adding any real meaning. Against this point of view, Ricœur sets out a discursive theory of metaphor, considered as a type of predication not pertinent to the context of the phrase. He argues that the metaphorical effect arises from the tension between two terms that are incompatible if literally considered. A living

metaphor is a "poem in miniature", which has the power of transfiguring reality, suspending the ordinary referential function. This concept of metaphorical truth entails the relation between philosophical discourse and poetic discourse.

In the last study of *La métaphore vive* – discussing Aristotle and Aquinas, Heidegger and Derrida – we have a theory of plurality and of intersection without confusion of the forms of discourse, a theory that tries to avoid both the monologue of a speculative philosophy and the dispersion in language games separate from each other. Poetical language opens itself towards a metaphorical truth but in order to constitute itself as philosophical discourse it requires another element: an acknowledgement of a distance, what philosophers call *epoché*. The two movements of participating opening and of distancing are complementary. This is the *viaticum* that philosophy receives from the "living metaphor".

Ricœur affronta il tema della metafora nella sua ben nota opera del 1975, *La metafora viva*. Come il resto dell'opera di Ricœur, *La metafora viva* segue una "via lunga" che inizia dalla retorica e giunge all'ermeneutica attraverso la semantica. Questo percorso è composto da tre differenti livelli: dalla parola, passando per la frase, fino al discorso. Solo sul piano del discorso nasce il problema della referenza e della verità metaforica. La metafora è il procedimento poetico con cui il discorso scatena il potere che hanno certe finzioni narrative di ridescrivere la realtà. Le "metafore vive" sono caratterizzate dall'innovazione semantica e dalla forza di mostrarci il mondo in modo nuovo. Lo scopo di Ricœur è di superare i confini della retorica tradizionale, che vede la metafora esclusivamente come un *tropos*, cioè una figura di discorso che consiste nel sostituire una parola usata in senso letterale con un'altra usata in senso figurativo, senza aggiungere nessun vero significato. Contro questo punto di vista, Ricœur avvia una teoria discorsiva della metafora, considerata come un tipo di predicazione non pertinente al contesto della frase. Egli sostiene che l'effetto metaforico nasca dalla tensione tra due termini che presi letteralmente sono incompatibili. Una metafora viva è un "poema in minitura", che ha il potere di trasfigurare la realtà, sospendendo l'ordinaria funzione referenziale. Questo concetto di verità metaforica richiede la relazione tra discorso filosofico e discorso poetico.

Nell'ultimo studio de *La metafora viva* – discutendo le tesi di Aristotele e Tommaso d'Aquino, Heidegger e Derrida – si trova una teoria della pluralità e dell'intersezione senza confusione delle forme di discorso, una teoria che tenta di evitare sia il monologo della filosofia speculativa che la dispersione in giochi di linguaggio separati l'uno dall'altro. Il linguaggio poetico si apre verso una verità metaforica, ma allo scopo di costituirsi come discorso filosofico necessita di un altro elemento: un riconoscimento di una distanza, che i filosofi chiamano *epoché*. I due movimenti di apertura condivisa e di distanziazione sono complementari. Questo è il *viatico* che la filosofia riceve dalla "metafora viva".

Júlio Cesar Machado de Paula, *A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa*

In this article, we try to tread a course of lectures that supported the writing of the *The rule of metaphor*, by Paul Ricœur (1975), remarking, among others, the authors of the Anglo-Saxon analytic tradition, such as Richards (1965), Black (1962), Beardsley (1958, 1962) and Wheelright (1968), which led the concept of metaphor to a domain close to the concept of paradox. Further, we suggest, from a saying by João Guimarães Rosa, how the author of *The devil to pay in the backlands* relies on a closer relationship between metaphor and paradox as a relevant resource of literary writing.

In questo saggio si tenta di ripercorrere le conferenze che sono alla base della scrittura de *La metafora viva* (1975) di Paul Ricœur, sottolineando, tra gli altri, gli autori della tradizione analitica anglosassone, come Richards (1965), Black (1962), Beardsley (1958; 1962) e Wheelright (1968), che hanno portato il concetto di metafora ad un ambito vicino a quello di paradosso. In un secondo momento, sosteniamo, da un modo di dire di João Guimaraes Rosa, come l'autore del *The devil to pay in the backlands* si basi su una relazione più stretta tra la metafora e il paradosso, quale risorsa fondante della scrittura letteraria.

Johann Michel, *Le sens des institutions*

Paul Ricœur never wrote systematic studies on institutions. However, the author of *Soi-même comme un autre* is major thinker of institutions, although his thoughts on the subject appear dispersed in his work. His thoughts oscillate between two poles. On a first pole, anthropological and epistemological, where philosophy is directly alongside the social sciences, he questions the kind of being of institutions. On a second pole, ethical-political, he questions the institutional condition of humanity and the right institutions. On each of these poles, Ricœur plays a relationship to the philosopher of institutions par excellence: Hegel.

Paul Ricœur non ha mai scritto studi sistematici sulle istituzioni. Tuttavia, l'autore di *Sé come un altro* è uno dei grandi pensatori delle istituzioni, sebbene le sue riflessioni in materia appaiano disperse nella sua opera. Le sue riflessioni oscillano tra due poli. Su un primo polo, antropologico ed epistemologico, lì dove la filosofia costeggia direttamente le scienze sociali, egli si interroga sul modo d'essere delle istituzioni. Sul secondo polo, etico-politico, egli si interroga sulla condizione istituzionale dell'umanità e sulle istituzioni giuste. Su ciascuno di questi poli si gioca il rapporto col filosofo per eccellenza delle istituzioni: Hegel.

Fabio Mianzzi, *Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur*

Il saggio commenta in modo analitico alcune osservazioni di Ricœur concernenti l'immaginazione. Ricœur è stato uno dei primi filosofi a riconoscere il ruolo innovativo di Kant a proposito dell'immaginazione. Per Kant l'immaginazione svolge un ruolo di mediazione creativa tra il piano dell'intelletto (*Verstand*) e quello dell'esperienza. Ma la riflessione di Kant ha una duplice valenza: nella *Critica della ragion pura* ha accentuato il ruolo sintetico dell'immaginazione per la conoscenza umana, mentre nella *Critica della facoltà del giudizio* ha esaltato sempre più il ruolo autonomo dell'immaginazione. Ricollegandosi alla lezione di Husserl e a quella di Bachelard Ricoeur mette in evidenza come l'immaginazione eserciti una funzione indispensabile sul piano della genesi del pensiero umano. Per questa ragione nel saggio si mostra come la lezione di Ricœur, insieme a quella di Einstein, concernente l'immaginazione possa costituire un importante contributo per elaborare una forma più sofisticata di razionalismo critico.

The paper analytically comments on Ricœur's remarks about imagination. Ricœur was one of the first philosophers to underline Kant's innovative role concerning imagination. According to Kant imagination has a creative function between the plane of reason (*Verstand*) and the plane of experience. But Kant's reflection on imagination has a double value: in the *Critic of pure reason* Kant underlines the synthetic role of imagination for human knowledge, while in the third *Critic* he emphasises the role of imagination for artistic creativity. With reference to Husselr's and Bachelard's lessons, Ricœur says that imagination has a fundamental function for the genesis of human thought. For this reason the paper shows how Ricœur's lesson on imagination, together with Einstein's one, represents an import contribution to built a more sophisticated form of critical rationalism.

Claudia Pedone, *Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp*

This article tries to give a concrete example of the dialogical methodology from which Paul Ricœur's philosophy arises. This philosophy is always open in the dialogue with the other philosophers. The particularity of this path is due to the result of the comparison and the philosophical dialogue between Paul Ricœur and Peter Kemp, a dialogue which lasted for 15 years.

The ground, on which this dialogue develops, is at the crossroad between two of the principle directions that led the philosophical research in the last century: the ethics and the hermeneutics. Peter Kemp proposes an interpretation of Ricœur's texts to establish a strong relationship between ethics and narration. He suggests not only an ethical foundation of narration, but also the narrative foundation of the ethics. Ricœur recognizes his due to the Danish philosopher, but he doesn't approve completely Kemp's interpretation, underlining the distance between his position and his interpreter's. Despite narration leads to the threshold of the ethical thought, Ricœur stresses the necessity to found ethics on something more than narration. The ethical

perspective resulted from the narration is founded on prescription, which in turn founds itself on practical wisdom.

Il saggio mira a fornire un esempio concreto del metodo dialogico da cui si origina la filosofia di Ricœur, sempre attenta al confronto con gli altri pensatori. La particolarità del tratto di cammino qui evidenziato è dovuta al fatto che questo percorso è il frutto di un confronto ed un dialogo filosofico, tra Paul Ricœur e Peter Kemp, durato per ben 15 anni.

Il terreno su cui si sviluppa questo dialogo si trova all'incrocio tra due delle principali linee che hanno guidato la ricerca filosofica dell'ultimo secolo: l'etica e l'ermeneutica.

Peter Kemp propone un'interpretazione dei testi di Ricœur volta a stabilire una forte relazione tra etica e narrazione, al punto da sostenere non solo il fondamento etico della narrazione, ma anche il fondamento narrativo dell'etica. Ricœur, che riconosce il suo debito nei confronti del filosofo danese, tuttavia, non accoglie pienamente l'interpretazione di Kemp, sottolineando la distanza tra la sua posizione e quella del suo interprete. Nonostante la narrazione conduca alle soglie del pensiero etico, Ricœur evidenzia la necessità di fondare l'etica su qualcosa che va oltre la narrazione stessa. La prospettiva etica derivante dalla narrazione, si fonda sulla prescrizione, che si fonda a sua volta sulla saggezza pratica.

Jean-Phlippe Pierron, *La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures*

This work wants to show the richness about the hermeneutic of the self and of the culture elaborated by Paul Ricœur to clarify the implications of secularization. This article emphasizes the way the philosopher thought and lived secularization in, and it tries to explain it through the tension between the critic and the beliefs. The philosopher refuses his definition as "Christian philosopher", on the other hand he defines himself "a philosopher with a Christian shade". In the phenomenological hermeneutic perspective, secularization can be thought as an interpretative frame in which identities interact between a critical pole and a belief pole.

Questo lavoro ha lo scopo di evidenziare la fecondità dell'ermeneutica del sé e della cultura, elaborata da Ricœur per chiarire le implicazioni della secolarizzazione. Questo articolo si sofferma sul modo in cui il filosofo ha pensato, elaborato e vissuto la laicità e prova a spiegarla attraverso la tensione tra la critica e la convinzione. Egli, diffidando della definizione di "filosofo cristiano" si definisce come "un filosofo dalla tonalità cristiana". Nella prospettiva della fenomenologia ermeneutica, la laicità può essere pensata come un quadro interpretativo nel cuore del quale far lavorare le identità, aiutandole a tener conto del polo critico e del polo della convinzione.

Alison Scott-Baumann, *Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable*

Ricœur (1913-2005) and Murdoch (1919-1999) share many common interests as philosophers and similarities as moral writers. Ricœur *wrote about* the ethical essence of narrative and Murdoch *wrote* such narratives, putting into practice ideas about which Ricœur theorised: language is metaphorical because thought is figurative.

During Murdoch's university education the 'ordinary language' philosophers dominated the intellectual scene with their insistence upon defining terms about reality. Murdoch saw Platonism as a way of bringing back values into Oxford philosophy.

For Murdoch, the pursuit of goodness is messy; it must be striven for with all the powers at our disposal and is all around us if we pay attention. Thus one aspect of Kant's legacy is the image of the individual as an independent agent acting in the world as a person whose will is the central essence of the self, and yet that will is isolated from belief and from feeling. In this sense she and Ricœur were thirty years ahead of the 'ethical turn' that Nussbaum initiated in the 1990s.

Ricœur writes in 'Biblical Hermeneutics' of the parable as a mode of discourse that applies a metaphorical process to a narrative form. Ricœur was motivated by his own religious faith and his philosophical wisdom as a post-Hegelian Kantian and Murdoch was motivated by Platonist ideals about the Good.

Murdoch uses combinations of three devices; metaphor, parable and intertextuality to take her plots beyond structuralist restrictions. Ricœur offers, perhaps, one approach that is close to analysing Murdoch's practice as a writer: he suggests that – as well as cognition – imagination and feeling are essential components in the metaphor. This can develop an interesting debate about the characteristics and strengths of different literary registers, and especially the issue about which genres can make a difference to the way we think and act. I wonder if it is necessary or even possible to think of Ricœur and Murdoch as complementary to each other, with rational thought and the narrative imagination working on each other.

Ricœur (1913-2005) e Murdoch (1919-1999) condividono molti interessi comuni come filosofi e somiglianze come autori di filosofia morale. Ricœur ha scritto su l'essenza etica della narrazione e Murdoch *ha scritto* tali narrazioni, mettendo in pratica le idee teorizzate da Ricœur: il linguaggio è metaforico perché il pensiero è figurativo.

Durante la formazione universitaria di Murdoch, i filosofi del "linguaggio ordinario" dominavano la scena intellettuale con la loro insistenza sui termini che definiscono la realtà. Murdoch vedeva il platonismo come un modo per riportare i valori nella filosofia di Oxford.

Per Murdoch, la ricerca del bene è caotica; bisogna impegnarsi con tutte le forze a nostra disposizione ed è tutto attorno a noi se vi poniamo attenzione. Così un aspetto dell'eredità kantiana è l'immagine dell'individuo come un agente indipendente che agisce nel mondo come una persona la

cui volontà è l'essenza centrale del sé, e tuttavia questa volontà è isolata dal credere e dal sentire. In questo senso lei e Ricœur erano trent'anni avanti rispetto alla "svolta etica" che Nussbaum ha iniziato negli anni '90.

Ricœur scrive in *L'herméneutique biblique* a proposito della parabola come forma di discorso che applica un processo metaforico ad una forma narrativa. Ricœur era motivato dalla sua stessa fede religiosa e dalla sua saggezza filosofica come un post-hegeliano kantiano e Murdoch era motivata dagli ideali platonici riguardanti il Bene.

Murdoch usa le combinazioni di tre artifici retorici, la metafora, la parabola e l'intertestualità per condurre le sue trame al di là delle restrizioni dello strutturalismo. Ricœur offre, forse, un approccio che è vicino ad analizzare la prassi della Murdoch come scrittrice: egli indica che – così come la cognizione – l'immaginazione e il sentimento sono componenti essenziali nella metafora. Questo può sviluppare un interessante dibattito attorno alle caratteristiche e al potenziale dei diversi registri letterari, e specialmente gli esiti intorno ai quali i generi possono creare una differenza nel nostro modo di pensare e agire. Mi chiedo se sia necessario o magari possibile pensare Ricœur e Murdoch come reciprocamente complementari, con il pensiero razionale e l'immaginazione narrativa in azione in entrambi.

George H. Taylor, *Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith*

The past few years have witnessed many public expressions of individuals' faith – or lack of faith – in their governments. This article argues that the issue of citizens' faith – or lack of faith – in their governments is a generalizable one across countries and that Paul Ricœur's concept of legitimacy helps us explore and understand the phenomenon. The persisting issue of the role of faith in government indicates that even in these times of predominantly secular states, political legitimacy rests on more than contractual agreement or economic benefit. The article develops Paul Ricœur's notion of political legitimacy and relates it to this role of political faith. The project is in part descriptive, in part normative. Descriptively it is revealing to recognize how frequently the language of faith persists in contemporary discussion of political belief. Normatively the quest is to seek how positive notions of political faith can be retained, while distortive conceptions are challenged. Part of the larger backdrop of the argument is a view that we have moved beyond the Enlightenment emphasis on reason alone and that we can recover a notion of viable faith that is more expansive than religious faith. Part of the larger claim too is that Ricœur's concept of legitimacy helps address the present legitimation crisis that Habermas and others have so eloquently addressed. The article begins by describing the recourse to the language of faith in discussion of contemporary government, turns to develop Ricœur's concept of legitimacy to help situate this language, and concludes by contextualizing Ricœur's argument in light of current theories of political cognition.

Gli ultimi anni hanno testimoniato numerose espressioni pubbliche della fede degli individui – o della mancanza di fede – nei loro governi. Questo saggio sostiene che la questione della fede dei cittadini – o della mancanza di fede – nei loro governi sia qualcosa di generalizzabile in tutti i paesi e che il concetto di legittimità di Paul Ricœur ci aiuti ad esplorare e comprendere il fenomeno. La questione persistente del ruolo della fede nel governo indica che anche in questi tempi di Stati prevalentemente laici, la legittimazione politica poggi su qualcosa di più che l'accordo contrattuale o il beneficio economico. L'articolo sviluppa la nozione di legittimità politica di Paul Ricœur e la pone in relazione al ruolo della convinzione politica. Il progetto è in parte descrittivo, in parte normativo. Sul piano descrittivo è significativo riconoscere come frequentemente il linguaggio della fede persista nelle discussioni contemporanee sul credo politico. Sul piano normativo la ricerca consiste nel trovare il modo in cui le nozioni positive della fede politica possano essere mantenute, mentre le concezioni distorte siano contestate. Una parte del più ampio scenario della questione è la visione che abbiamo spostato oltre l'enfasi illuminista sulla sola ragione e che possiamo recuperare una nozione di fede vitale che è più ampia della fede religiosa. Parte della problematica più ampia è anche che il concetto ricœuriano di legittimità consente di affrontare l'attuale crisi di legittimazione che Habermas e altri hanno trattato in modo così eloquente. Il saggio si avvia con la descrizione del ricorso al linguaggio della fede nella discussione contemporanea sul governo, poi passa a sviluppare il concetto ricœuriano di legittimità per inquadrare meglio questo linguaggio e si conclude contestualizzando l'argomento di Ricœur alla luce delle attuali teorie di cognizione politica.

GLI AUTORI

Olivier Abel: Presidente del Fonds Ricoeur, Faculté de Théologie Protestante de Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Rita Bartolini, Università degli Studi di Milano - "Bicocca"

Brigida Bonghi, Università degli Studi dell'Insubria, *Centro Internazionale Insubrico*

Eugenio Borgna, psichiatra, primario emerito di psichiatria dell'Ospedale Maggiore di Novara, libero docente alla Clinica delle malattie nervose e mentali dell'Università degli Studi di Milano

Vinicio Busacchi: Università degli Studi di Cagliari

Carla Canullo: Università di Macerata

Francesco De Carolis: Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Cecilia Di Bona: Università di Macerata, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Paolo Giannitrapani, *Centro Internazionale Insubrico*, Varese

Catherine Goldenstein: vicepresidente dell'Association Paul Ricoeur, membro del Comitato scientifico del Fonds Ricoeur

Daniella Iannotta: Università degli Studi Roma Tre

Domenico Jervolino: Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Júlio Cesar Machado de Paula: Université de São Paulo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

Paul Marinescu: Université "Jean Moulin" Lyon 3, Universitatea din Bucaresti

Johann Michel: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Institut Universitaire de France, Université de Poitiers

Fabio Minazzi Università degli Studi dell'Insubria, Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Bruxelles

Fulvio Papi, emerito dell'Università degli Studi di Pavia

Claudia Pedone: Università del Salento, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Jean-Philippe Pierron: Université "Jean Moulin" Lyon 3

Silvia Pierosara: Università di Macerata

Alberto Romele: Università di Verona, Fonds Ricoeur

Franco Sarcinelli: Università di Bergamo

Elisabetta Scolozzi, *Centro Internazionale Insubrico*, Varese

Alison Scott-Baumann: Lancaster University, University of Gloucestershire, Fonds Ricoeur

George H. Taylor: University of Pittsburgh

Ignazio Torres: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Luca Valente: Univesità del Salento

Tomoaki Yamada: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Institut Protestant de Théologie de Paris

Numerologia newyorkese in una elaborazione fotografica di Maurizio Gabbana

Maurizio & New York, è un incontro del settembre 2011 che provoca quest'elaborazione fotografica fatta di accidentalità di luce-spazio e di inquadratura e scelta emotiva, poetica e sua felicitante movimentazione, facendo scivolare, uno sopra l'altro, gli scatti fotografici redatti con una Nikon 700D.

La numerologia newyorkese che ne discende è un sommesso omaggio a certo futurismo dei Bragaglia, un eguale rispettoso omaggio al surrealismo e, ancora, un richiamo più velato a Stiglitz, ma, soprattutto, è un'invenzione che rimette in gioco Merlau-Ponty e Sartre, e alcuni paradigmi percettivi (dalla *Gestalt* all'occhio ordinatore del Gombrich o ai pesi ottici di Arnheim). La possibilità che una proposizione rappresenti un fatto è ancorata, per dirla richiamando le argomentazioni offerte dall'*Introduzione* di Bertrand Russell al *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, alla convinzione che gli oggetti sono rappresentati da segni. Sennonché, le proposizione e il gatto devono esibire la stessa "molteplicità" logica che, però, non può essere essa stessa rappresentata poiché deve riuscire comune al fatto e all'immagine.

Nell'elaborazione fotografica di Maurizio Gabbana, autore di *reportage* stigmatizzati da un lessico inedito – il che non è certo poca cosa, oggidì – il fatto è dato dalla facciata di un palazzo newyorkese, della Manhattan che sta a cuore a Woody Allen (una facciata vicino alla quinta strada coperta di grandi numeri dorati e blu su campo nero, una sorta di tavola numerica indecisa tra i paradossi di Tartaglia e di Fibonacci o quelli d'altri più remoti nomi). Trasfigurata in un'immagine polisemica perché stratificata, dentro cui devi cercare-scoprire e ricomporre-decifrare il numero blu, il 34, o quello, meno percepibile, che gli sta accanto, il dorato 33, se a sinistra, il dorato 35, se a destra, a seconda di dove ti porta la coda dello sguardo. La lettura è condizionata dalla curvatura della tua stessa percezione o decodifica dell'immagine, dall'andamento ch'essa intende intraprendere: da sinistra verso destra o, viceversa, dal basso verso l'alto o, ancora, all'incontrario.

Dal momento che per Wittgenstein ogni cosa propriamente filosofica appartiene a ciò che può essere solo mostrato, ecco che debbo identificare o ritrovare in quest'opera di Gabbana ciò che è comune a un fatto e alla sua immagine logica. Rispondente, a suo modo di vedere e interpretare la sfida della fotografia dopo l'avvento digitale, a una stratificazione non solo razionale o apollinea (i numeri lo dicono), ma anche affettiva o esistenziale e, dunque, dionisiaca (il loro movimento, lo dice) di dati percettivi correlati o consequenziali. Un dire e un agire ottico, sospeso e, tuttavia, vivente, come un respiro.

Trovo eco in ciò che vedo in questa bella immagine di Maurizio Gabbana d'un filosofare per immagini che risponde all'assunto di Wittgenstein secondo cui esso consta nel chiarificarsi di proposizioni secondanti un'immagine del mondo affatto problematica (messa in discussione dallo stesso Russell). Un agire artistico decisamente unico che m'invita a nuova lettura dell'asserto di Wittgenstein: «il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l'uno con l'altro in quell'interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. A essi tutti è comune la struttura logica […]» (4.014).

r. b.