



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN HUMAN SCIENCES
CURRICULUM FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

CICLO XXIX

La memoria tra fragilità, riconoscimento e riconciliazione nella filosofia di Paul
Ricoeur

RELATRICE

Chiar.ma Prof.ssa Donatella Pagliacci

DOTTORANDA

Dott.ssa Greta Mancini

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2016-2017

Indice

Introduzione	4
Abbreviazioni bibliografiche.....	8
Capitolo I – Le fonti sul tema della memoria.....	10
1.1. Platone e la relazione ontologica Stesso-Altro.....	12
1.2. La funzione analogica della metafora in Aristotele	31
1.3. Il pensiero riflessivo di Agostino e la questione del tempo	50
1.4. La differenza tra memoria-abitudine e memoria-ricordo.....	69
1.5. La lettura di Freud tra soggetto, interpretazione e lavoro	80
Capitolo II – Il “che cosa” e il “chi” della memoria	Error! Bookmark not defined.
2.1. La rappresentazione del passato tra immaginazione e ricordo.....	Error! Bookmark not defined.
2.2. Livello personale e livello collettivo: Il problema dell’intersoggettività.....	104
2.3. L’identità narrativa e la dimensione temporale dell’esistenza umana	119
2.4. L’estraneità del passato	130
Capitolo III – Il lato fragile della memoria tra storia e oblio	Error! Bookmark not defined.
3.1. La verità della storia: credibilità, fedeltà e tradimento nella scrittura e nella testimonianza	145
3.2. Le espressioni patologiche della memoria ferita: trauma e abuso	160
3.3. La minaccia dell’oblio.....	173
Capitolo IV – Percorsi di riconciliazione “con” e “nella” storia.....	183
4.1. Tra colpa e perdono.....	185
4.2. Dal conflitto al riconoscimento	200
4.3. Modelli pratici di pacificazione.....	214
Conclusione.....	225
Bibliografia.....	232

Ringraziamenti **Error! Bookmark not defined.**

Introduzione

Scopo fondamentale del nostro lavoro è quello di approfondire un tema, quello della memoria, a cui il filosofo francese dedica una delle sue ultime opere pubblicate, cioè *La memoria, la storia, l'oblio*. Il fatto che questo scritto sia del 2000 non deve però trarre in inganno: il primo scopo della nostra tesi, infatti, consiste nel mostrare che il tema della memoria non può essere relegato alla produzione tarda del filosofo, ma al contrario, esso costituisce una profonda continuità con tutto il suo pensiero, legandosi ad alcuni concetti chiave della filosofia di Ricoeur, quali l'identità del sé, la metafora, la dimensione narrativa, la storia, la colpa, il perdono, il riconoscimento e l'amore.

Più che leggere la vasta produzione ricoeuriana attraverso un unico concetto o una sola metodologia filosofica sia essa fenomenologica, ermeneutica o etica, cercheremo di sottolineare le implicazioni delle varie discipline e la coerenza riflessiva di un filosofo che ha sempre fatto del pensare *altrimenti*, il centro fondamentale della sua vita personale e accademica.

Il tema della memoria non è certamente nuovo all'interno della storia della filosofia: tutti i maggiori filosofi, dai Greci fino all'età contemporanea, si sono trovati a fare i conti con questa problematica e Ricoeur non è l'eccezione.

La sua monumentale opera filosofica contiene vastissimi riferimenti alle filosofie precedenti e a anche a quelle contemporanee, motivo per cui il primo capitolo sarà dedicato alle fonti da lui utilizzate. Lo scopo, in questa fase della ricerca, sarà molteplice: da un lato, si tratterà di selezionare quegli autori con i quali Ricoeur intrattiene un dialogo più fecondo e un debito maggiore nei confronti del tema della memoria.

In secondo luogo, attraverso questo confronto con la tradizione, sarà necessario capire se e in che modo il pensiero ricoeuriano sulla memoria si discosta dalle filosofie precedenti per mostrare la sua originalità.

Il confronto con le fonti che comprende cinque autori fondamentali, cioè Platone, Aristotele, Agostino, Bergson e Freud, sarà attraversato in maniera cronologica, analizzando la produzione ricoeuriana nella sua totalità e sarà propedeutico alla costituzione del secondo capitolo.

Qui, entrando nel merito della questione, verrà presentata la vera e propria teoria della memoria seguendo la famosa distinzione che il filosofo francese compie tra "Il che cosa" e "Il chi" della memoria. Questo ci permetterà di approfondire due livelli del fenomeno memoriale: il primo, riguardante i modi in cui ci si rappresenta il passato e come avviene il recupero dei ricordi, sottolineando la funzione della metafora in questo procedimento.

Il secondo livello, invece, si sposa dalla materia della memoria al soggetto che ricorda. Questo passaggio sarà importante per mostrare due nuclei fondamentali e originali del concetto di memoria ricoeriano.

Il primo nucleo si riscontra all'incrocio fra un livello personale della memoria, secondo cui i ricordi attestano la singolarità del soggetto e un livello collettivo, secondo cui per ricordare abbiamo bisogno degli altri. Tra questi due livelli, Ricoeur introdurrà la categoria del prossimo che costituirà il fondamento etico-antropologico della teoria della memoria.

Infatti, dire che il referente della memoria è il prossimo significa che il nostro passato è “inviluppato” nelle storie degli altri, quegli altri verso i quali manteniamo l'impegno di ricordare, e dunque, verso i quali siamo responsabili.

Il secondo nucleo portante riguarda la costituzione dell'identità personale per mezzo della concezione narrativa, intesa come dialettica tra medesimezza e ipseità.

Il soggetto che si scopre capace di raccontare sperimenta la sua identità che si compone e si scompone attraverso il racconto e per mezzo di quelle variazioni immaginative, tipiche del racconto, con le quali egli diviene nel tempo.

Nel racconto il soggetto costruisce la sua storia di vita, confrontandosi con quel passato che è oggetto della memoria, ma che è sempre reso disponibile alla rielaborazione compiuta dall'identità narrativa per mezzo del lavoro del lutto.

Il passato, infatti, è costituito da un'estraneità originaria, da una lontananza spaziale, temporale ed ontologica che non lo rende immediatamente percepibile e afferrabile, ma soprattutto, che lo espone ai dubbi, ai tradimenti e alle falsificazioni.

Questa estraneità ci condurrà fino alla soglia del terzo capitolo nel quale tratteremo la memoria dal lato della sua fragilità, attraverso la questione storica degli esseri che siamo. Non si tratta più, qui, del lato personale di un soggetto che costruisce la sua identità raccontandosi e facendo memoria di sé, ma del lato della storia nella quale tutti agiamo e subiamo e alla quale siamo esposti.

In questo capitolo la prospettiva sarà orientata da un lato, a scoprire le differenze tra storia e memoria, focalizzando l'attenzione sugli scopi, sul modo di rapportarsi al passato attraverso la lettura dei documenti conservati negli archivi e attraverso l'ascolto dei racconti del testimone.

Dall'altro lato, si affronterà, per mezzo delle patologie e dei traumi a cui la memoria è sottoposta, la questione del dovere di memoria che, ancora una volta, ci rivela il risvolto etico della teoria ricoeuriana.

Il dovere di memoria, infatti, che sarà letto attraverso l'unione di lavoro del lutto e lavoro di memoria, condurrà la nostra riflessione verso l'idea di debito declinata al passato, come

fiducia verso coloro che non ci sono più e che sono stati testimoni della storia, ai quali dobbiamo credere e che ci impongono di tramandare ai posteri il passato. Inoltre, si tratta di convertire il debito verso il passato in debito verso il futuro, e dunque, in responsabilità.

La conoscenza del passato ad opera della memoria costituisce per il soggetto un impegno. L'impegno che i traumi del passato non si ripetano, ma soprattutto l'assunzione di responsabilità nei confronti di coloro che verranno e che ci chiederanno delle spiegazioni.

Proprio per la sua costituzione etica, la memoria ci impone di ricordare, ma non si tratta di instaurare una lotta contro l'oblio, opponendoci alla scomparsa delle tracce. È inevitabile che qualcosa venga perduto per sempre ed è giusto che non tutto possa essere ricordato, ma è anche vero che il soggetto ricoeuriano, in quanto soggetto capace, in quanto soggetto ermeneutico, può sperimentare la felicità del riconoscimento, quel piccolo miracolo che si realizza quando qualcosa che credevamo perduto si ripresenta, bussando alla nostra memoria.

Il rapporto tra memoria e riconoscimento segnerà il passaggio verso il quarto capitolo della tesi. Qui, l'idea guida della riflessione sarà la possibilità che la teoria della memoria, per mezzo del riconoscimento, possa preparare il terreno a dei percorsi di riconciliazione, fondati su esperienze pacificate, in risposta alle lotte e ai conflitti delle società moderne.

Per affrontare questa questione sarà necessario nuovamente considerare le numerose implicazioni della filosofia ricoeuriana e tentare di leggerle in maniera integrale all'interno della sua riflessione.

Prima di tutto, per parlare di riconciliazione, sarà utile rileggere l'ultima sezione de *La memoria, la storia, l'oblio* dedicata a *Il perdono difficile* dove presenteremo il rapporto tra la colpa, declinata attraverso il concetto di imputazione, e quindi di responsabilità, e il perdono che può sussistere proprio dove vi è l'attestazione e il riconoscimento da parte del soggetto di aver compiuto un torto.

Il riconoscimento di responsabilità è necessario affinché possa manifestarsi il perdono che il filosofo francese, attraverso un confronto con la logica del dono, legge con la categoria della sovrabbondanza che si oppone a quella dell'equivalenza.

Nel concetto di perdono, la mediazione del dono, inteso come capacità non di restituire, bensì di saper ricevere, comporterà l'entrata in una logica dell'amore e della gratuità, il cui elemento essenziale, cioè la riconoscenza, costituirà uno dei significati del termine riconoscimento che ripercorreremo secondo l'accurata analisi che Ricoeur svolge in *Percorsi del riconoscimento*.

Lo scopo sarà quello di mostrare in che modo una teoria del riconoscimento, attraversando la fase di misconoscimento, renda possibile l'istituzione di stati di pace, ovvero

esperienze ed episodi particolari che per la loro eccezionalità superano le logiche giuridiche e commerciali, instaurando un tempo di pace e conciliazione.

In tale contesto, introdurremo le riflessioni di Ricoeur sul rapporto tra giustizia, vendetta e amore. La giustizia, infatti, è il luogo per eccellenza del conflitto, in cui ad una violenza illegittima rappresentata dal motto “occhio per occhio” si sostituisce una violenza legittimata dal potere dello Stato che si pone come obiettivo di “pacificazione” la punizione del colpevole e il ritorno dell’ordine sociale.

Ci chiederemo, in questo contesto, come possono essere rielaborate le due logiche, quella dell’equivalenza della giustizia e quella della sovrabbondanza dell’amore, di cui Ricoeur tenta una mediazione, proponendo che l’amore possa istruire e mitigare la freddezza delle istituzioni per mezzo della dialettica tra dono e perdono.

Scopo di questa riflessione finale sarà duplice: da un lato, vorremmo mostrare come la filosofia di Ricoeur sia sempre una filosofia incarnata nella storia, intenta a dialogare con la capacità, ma anche con la fragilità dell’essere umano; una filosofia il cui orientamento etico-antropologico non si ferma ad una mera elencazione di massime morali, ma che ricerca la prassi e la concretezza di quel pensiero che “riflette efficacemente e che agisce pensosamente”.

Per un altro verso, la nostra proposta sarà quella di rileggere il tema della memoria in congiunzione con quello dell’amore. La memoria, attraverso il rapporto che intrattiene da una parte, con l’identità narrativa e dall’altra, con il riconoscimento, si costituisce come capacità di rileggere il passato in maniera pacificata. Alla soglia dell’irrevocabile dove le cose non possono essere cambiate, si manifesta la memoria che agisce sul senso degli avvenimenti passati, dispiegandoli, con il presente, nel futuro, per mezzo del perdono guidato dalla logica dell’amore.

Saper perdonarsi e perdonare è la sfida che l’amore lancia alla memoria, sovvertendo i limiti, sanando conflitti e aiutandola ad “acconsentire” alla necessità di quelle ferite verso le quali si resta sempre debitori insolventi.

Abbreviazioni bibliografiche

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

HV = *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco - A. Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994.

FC = *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible. II la symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

EF = *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, tr. it. E. Renzi, *Della interpretazione Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

CI = *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, tr. it. R. Balzarotti-F. Botturi-G.Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

MV = *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, tr. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book 1976.

TR1 = *Temps et récit. Tome I*, Éditions du Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume I*, Jaca Book, Milano 1983.

TR3 = *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto Volume 3 Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

M = *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986, tr. it. I. Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

TA = *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989.

EP = *À l'école de la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1986.

SA = *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

AJ = *Amor et justice*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, tr. it. I. Bertoletti, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

RF = *Réflexione faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

J1 = *Le juste I*, Éditions Esprit, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Il giusto I*, Effatà Editrice, Torino 2005.

TB = *Thinking biblically. Exegetical and Herneutical Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, tr. it. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia 2002.

RV = *Das Ratsel des Vergangenheit. Erinnern-Vergessen-Verzeihen*, Wallstein, Gottingen 1998, tr. it. N. Salomon, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

J2 = *Le juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001, tr. it. D. Iannotta, *Il giusto II*, Effatà Editrice, Torino 2007.

PR = *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

MHO = *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

EC1 = *Écrits et conférences I, Autours la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 2008.

EE = Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à Strasbourg en 1953-54, Éditions du Seuil, Paris 2011, tr. it. M. Possati, *Essere essenza sostanza in Platone e Aristotele*, Mimesis Edizioni, Milano 2014.

Capitolo I – Le fonti sul tema della memoria

1.1. Platone e la relazione ontologica Stesso-Altro

Nella prima parte¹ di *La memoria, la storia, l'oblio*², Ricoeur individua quella che ai suoi occhi sembra costituire una pericolosa aporia condotta dal linguaggio ordinario, ovvero la rappresentazione del passato per mezzo di un'immagine. Citando una lunga tradizione filosofica che va dall'empirismo di lingua inglese al razionalismo di matrice cartesiana, il filosofo francese spiega come attraverso un'associazione di idee si sia creato un corto-circuito tra memoria e immaginazione secondo il quale la memoria è stata abbassata e ridotta a livello dell'immaginazione.

Infatti, ponendosi la domanda “di che cosa ci si ricorda?”, non si può non rispondere che ci si ricorda sempre di un'immagine, dunque, il passato è rappresentato attraverso un'immagine, sia essa visiva, uditiva o olfattiva che declasserebbe la memoria ad un livello inferiore.

Questo *enchevêtrement* tra memoria e immaginazione è il motivo principale che spinge Ricoeur a confrontarsi con Platone, dal momento che è proprio a partire da questo filosofo che si è creato e tramandato l'equivoco sull'immaginazione.

Scriva Daniela Iannotta:

Un'indagine sulla memoria non può non scontrarsi con lo statuto della rappresentazione, della sua verità, della sua fedeltà al passato in questo caso. L'urgenza di una *fenomenologia della memoria* nasce, allora, per fare il punto della situazione, per descrivere un fenomeno lasciando trasparire caratteristiche e problematiche che vi sono connesse. Tutto si gioca sul “non [esser] più del passato che, tuttavia, la memoria è ritenuta in grado di far riemergere in virtù di una reviviscenza delle “marche esterne” che l'avvenimento passato ha prodotto. Ma queste impronte sono tali soltanto nella misura in cui qualcuno ne sia stato affetto e sia, dunque, in grado di riconoscerne la traccia. E se Aristotele, (...), ci aiuta a collocare la memoria nel passato, Platone fa da guida a Ricoeur nella sua discussione del significato dell'impronta, lasciata dalla cosa passata (...) e del richiamo alla memoria, dell'*anamnesis* avrebbe detto Platone, dove l'immagine icastica può confondersi con quella fantastica³.

Il Teeteto e *Il Sofista*⁴ sono le due opere platoniche che Ricoeur legge e introduce per ricostruire i rapporti tra memoria e immaginazione. Il tema centrale di questi dialoghi è la possibilità dell'errore, l'introduzione del dubbio nei riguardi di un giudizio che può essere falso.

¹ È Ricoeur stesso, nell'Avvertenza, a specificare le tre parti in cui è divisa *La memoria, la storia, l'oblio*: «L'opera comprende tre parti nettamente delimitate dal loro tema e metodo. La prima, dedicata alla memoria e ai fenomeni mnemonici, è posta sotto l'egida della fenomenologia, nel senso husserliano del termine. La seconda, dedicata alla storia, dipende da una epistemologia delle scienze filosofiche. La terza, culminante in una meditazione sull'oblio, si inquadra in un'ermeneutica della condizione storica degli esseri umani, che noi siamo» (*MHO*, p. 7).

² Tale opera, pubblicata nel 2000, nasce, avverte il filosofo, da una preoccupazione privata (compensare una lacuna presente in *Tempo e racconto* e in *Sé come un altro*), da una considerazione professionale (il legame tra storia e memoria approfondito in seminari e colloqui con storici di mestiere) e da una preoccupazione pubblica (gli usi e gli abusi di memoria e oblio nella politica). *MHO* è lo scritto dal quale siamo partiti per rintracciare la teoria della memoria ricoeuriana, ma oggetto della nostra tesi, sarà una trattazione più ampia del pensiero del filosofo francese attraverso la quasi totalità delle sue opere.

³ D. Iannotta, *Prefazione all'edizione italiana. Memoria del tempo, tempo della memoria*, in *MHO*, p. XVI.

⁴ Le parti di queste due opere che Ricoeur decide di trattare sono significative in quanto in esse viene proposta la dottrina gnoseologica di Platone basata sulla reminiscenza. Contrariamente ai sensi che non hanno nessuna validità

Così Socrate, nella narrazione platonica, introduce il problema:

Cercherò di chiarirti che cosa intendo appunto a questo proposito. Noi ci siamo domandati se uno che abbia appreso una cosa e la ricordi, non la sappia e, avendo dimostrato che chi l'ha vista e chiude gli occhi la ricorda, ma non la vede, abbiamo dimostrato che egli non sa e al tempo stesso ricorda, ma che questo è impossibile (...).

Pongo allora la domanda più terribile, che è pressappoco questa, credo: «È possibile che lo stesso individuo che sa qualcosa, non sappia questo che sa?»⁵.

Il tema elaborato da Socrate è, dunque, quello di una fenomenologia dell'errore, ovvero di come scambiare una cosa per un'altra. Tale tema viene approfondito attraverso la metafora del blocco di cera che rappresenterebbe l'anima sulla quale le sensazioni si vanno ad imprimere come sigilli. Quelle che restano vanno a costituire ciò che ricordiamo, mentre ciò che non riesce ad imprimeri o viene cancellato, costituisce tutto quello che non riusciamo a ricordare.

Qui in gioco non è solo la problematica fondamentale della memoria e del suo rapporto con l'oblio, ma anche la riflessione sul fatto che, per utilizzare sempre la metafora della cera, può anche esserci un difetto di sovrapposizione dell'impronta e ciò può creare false ed erronee sovrapposizioni.

A queste riflessioni, Ricoeur, scorrendo il testo del *Teeteto*, ne aggiunge un'altra che Socrate presenta così:

Nuovamente allora, come prima abbiamo foggiate nelle nostre anime un non so qual blocco di cera plasmata, così ora costruiamo in ciascuna anima una sorta di colombaia di uccelli di ogni specie, alcuni aggregati tra loro e separati dagli altri, altri invece a piccoli gruppi e altri ancora svolazzanti soli tra tutti dove capita⁶.

La questione qui presentata riguarda la differenza tra possedere una conoscenza e servirsene. Ciò che sembrerebbe a prima vista discostarsi dai discorsi precedenti, in realtà è pertinente dal momento in cui pensiamo che, benché qui ad essere in gioco non siano gli errori causati da una sovrapposizione sbagliata, come nel caso del blocco di cera, il fatto di possedere qualcosa non implica necessariamente conoscere quella cosa stessa.

Come spiega Ricoeur, «la questione attiene ai nostri scopi nella misura in cui una cattiva memorizzazione delle regole conduce a un errore di computazione – e l'allegoria della colombaia⁷ è utile all'indagine del filosofo – nella misura in cui ogni atto di cogliere è

nel campo della conoscenza, il ricordo, scaturito dalla sensazione, è ciò che permette di conoscere. La trattazione greca del modo in cui si conosce e dei rischi ai quali tale conoscenza è soggetto, sono stati già analizzati da un testo al quale Ricoeur si ispira e che è conservato nella sua biblioteca personale al Fonds Ricoeur di Parigi. Si tratta dell'opera di David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the verge*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

⁵ Platone, *Teeteto*, in *Dialoghi filosofici*, Classici utet, Torino 1981, pp. 258-259.

⁶ Ivi, p. 305.

⁷ Si tratta del problema di ammettere l'identificazione fra possedere una conoscenza e servirsene attivamente, secondo la metafora della differenza tra tenere un uccello tra le mani o averlo in gabbia. Scrive Ricoeur: «La

assimilabile a un possesso, e innanzitutto a una caccia, e dove ogni ricerca di un ricordo è essa stessa una caccia»⁸.

Comincia, dunque, ad essere chiara l'aporia che Ricoeur tenta di spiegare, cioè quella di una sorta di colonizzazione del tema della memoria da parte dell'immaginazione. Connettere la nozione di immagine a quella di impronta significa parlare della dialettica presenza-assenza e della possibilità del pensiero di errare nel momento in cui associa all'impronta della sensazione assente la sensazione che è presente.

Focalizzandosi sul possibile errore provocato da una falsa sovrapposizione tra impronta e sensazione si rischia, secondo Ricoeur, di perdere di vista lo scopo fondamentale della memoria, così come è concepita dal filosofo francese.

Infatti, già dalle prime pagine de *La memoria, la storia, l'oblio* emerge uno dei contenuti principali del concetto di memoria: si tratta di descriverla dal punto di vista delle sue capacità, come attuazione sempre possibile e senza dimenticare che la sua pretesa fondamentale è quella di essere fedele al passato.

È la sua ambizione veritativa che guida la ricerca del passato: qualcosa è accaduto prima che dichiariamo di ricordarcene, ma la riappropriazione di quel passato è possibile solo se sganciamo la memoria dall'immaginazione e dunque, se rinunciamo a quella tradizione, a partire da Platone, che ha tramandato la colonizzazione della memoria da parte dell'immaginazione⁹.

Ma i rapporti tra Ricoeur e Platone non si riducono ad una critica di questo tipo. Se, infatti, il filosofo francese si oppone all'occultamento della memoria provocato dall'immaginazione, per un altro verso, è interessante ricostruire dall'inizio come e quando Ricoeur è entrato in contatto con la filosofia platonica e in che modo essa ha influenzato, seppur da lontano, l'analisi sulla memoria.

Il primo riferimento esplicito a Platone si trova in un'opera datata 1955, ovvero *Storia e verità*¹⁰ che raccoglie una serie di testi tra cui quello intitolato *Potenza dell'affermazione. Vera e falsa angoscia*¹¹. Qui, parlando dell'angoscia che si materializza di fronte alla possibilità

questione epistemica è la seguente: la distinzione fra una capacità e il suo esercizio rende, forse, concepibile di poter ritenere che qualcosa che si è appresa e di cui si possiede la conoscenza (gli uccelli che qualcuno ha in possesso) è qualche cosa che si conosce (l'uccello che si ha nella gabbia)?» (*MHO*, p. 22).

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Questo punto è molto chiaro in una lezione tenuta da Ricoeur nel quadro di un corso di dottrato all'Università di Madrid (19-21 novembre 1996) dal titolo *Passato, memoria, storia, oblio* e pubblicata in *RV*.

¹⁰ *Storia e verità*, di cui sono state pubblicate due edizioni, una nel 1955 e una nel 1964, raccoglie dei testi scritti da Ricoeur tra gli anni '50 e l'inizio dei '60. La prima parte dell'opera contiene degli articoli sull'attività storica e sul rapporto tra il mestiere dello storico in senso stretto e il problema filosofico-teologico della finalità della storia. La seconda parte, invece, riguarda una *critique de civilisation* orientata a una pedagogica politica di stampo mouneriano. Per quest'opera abbiamo preferito avvalerci della versione originale francese.

¹¹ Si tratta del testo *Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, inizialmente pubblicato in *Rencontres Internationales de Genève*, 1953.

dell'individuo di essere una libertà, Ricoeur spiega come tale visione possa essere universalizzata dalla filosofia classica:

Platon, dans le *Cratyle*, évoque ces âmes en proie au vertige qui ont inventé, avec le langage du mouvant, l'illusion même du mouvant ; plus fortement, dans le *Phédon*, il découvre que l'âme n'est «clouée» au corps que parce qu'elle se fait le «bourreau d'elle-même» ; c'est la captivité primordiale de l'âme qui fait du désir une prison : «l'étonnant de cette clôture, *la philosophie s'en est rendu compte*, c'est qu'elle est l'ouvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même»¹².

Il rapporto dell'anima con il corpo e soprattutto l'idea di quest'ultimo non come limitazione, ma come apertura all'alterità, ricorre anche nelle pagine successive, dove il filosofo, criticando appunto la nota "chiusura dell'ostrica", introduce l'idea di corpo come apertura a molteplici livelli: «ouverture du besoin par quoi je manque du monde; ouverture de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au de hors, offert à ses menaces, ouvert comme un flanc découvert; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre ; manquer de..., être vulnérable, recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde»¹³.

L'idea di apertura, che caratterizza l'anima platonica, è utilizzata da Ricoeur per esplicitare l'essere nei suoi rapporti con il non-essere; è, infatti, sotto la potenza del negativo che il filosofo invita ad appropriarsi di una nozione dell'essere che sia *atto* piuttosto che *forma*, una potenza di esistere e di far esistere.

Questo punto è fondamentale per introdurre il radicamento ontologico della filosofia ricoeuriana. Benché il filosofo non abbia mai scritto un trattato sistematico di ontologia, è chiaro, come risulta dalle analisi di Fabrizio Turolto¹⁴, che è possibile rintracciare un disegno ontologico coerente della sua filosofia e che, in tale disegno, riveste un ruolo importante anche il contributo platonico.

Ciò che qui, infatti, Ricoeur ci sta dicendo è che l'affermazione originaria si può cogliere attraverso la negatività che, al tempo stesso, dissimula l'essere e vi conduce. È un gioco di trascendenza e di negazione della propria prospettiva, un recupero della propria affermazione originaria che, però, per essere autenticamente originaria, ha bisogno della negazione.

¹² HV, p. 371.

¹³ Ivi, p. 380.

¹⁴ Così Turolto introduce gli scritti ricoeuriani di ontologia : «Il primo impatto con gli scritti ricoeuriani di ontologia può dare l'impressione di una certa frammentarietà, se non altro per il fatto che Ricoeur non ha mai scritto un trattato sistematico di ontologia, ma ha affidato le sue riflessioni sul tema a degli scritti che sono apparsi in contesti diversi. Ciononostante, ad una lettura approfondita, risulta chiaro che allo sviluppo della riflessione ontologica ricoeuriana è sotteso un disegno complessivo coerente» (F. Turolto, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 156-157).

L'apertura dell'anima che abbiamo visto esser ripresa da Platone e la sua anabasi verso l'essere è il filo rosso che in *Finitudine e colpa*¹⁵ lega la teoria platonica a quella ricoeuriana, nella sezione dedicata dal filosofo francese al concetto di *patetico della miseria*¹⁶, dove ad essere miserabile è l'anima stessa, in quanto si muove verso l'intelligibile, verso l'essere, in una ricerca continua che ravviva la tensione sua propria, senza desiderare il possesso.

Il tema dell'anima miserabile, che è qui utile a Ricoeur per parlare del tema della fallibilità umana, è indagato attraverso la rilettura del libro IV della *Repubblica*, nel quale si introduce il parallelismo tra l'anima e la città, parallelismo funzionale al concetto di giustizia. Se da una parte, nota Ricoeur, l'anima, nella visione platonica, sembrerebbe immobilizzata nella composizione dei tre ordini (magistrati, guerrieri, operai), in realtà, essa «viene di nuovo messa in movimento nella prospettiva dello slancio verso le Idee e verso il Bene e, quindi, finché non si evoca la *genesì* di questa unità molteplice in vista dell'*anabasi* che riconduce l'essere al Bene»¹⁷.

Così scrive Jean Greisch¹⁸:

De l'anthropologie platonicienne, Ricoeur retient la conviction que l'âme humaine n'est ni une idée impérissable, ni une chose périssable, mais un mixte entre les deux. Or, tout se passe comme si ce statut mixte s'exprimait plus facilement dans le langage du mythe et de l'allégorie que dans celui du logos philosophique. C'est ainsi qu'au livre IV de la *République* Platon mobilise l'allégorie politique des trois ordres des magistrats, des guerriers et des ouvriers pour comprendre la composition tripartite de l'âme humaine. Ce qui, à première vue, ressemble à une hiérarchie statique, est en même temps un champ de bataille, parce que la troisième puissance de l'âme, le *thumos*, est une puissance foncièrement ambiguë qui subit la double attraction de la raison et du désir¹⁹.

La giustizia, quindi, si configura come l'unità nel movimento delle parti, come il divenire del multiplo all'uno e questo movimento è proprio dell'anima, della quale Platone, dopo aver abbandonato l'immagine delle città ben edificata, considera le potenze interne che la muovono.

Scrivo Ricoeur:

¹⁵ *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible II La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

¹⁶ Scrivo Ricoeur: «Questo pathos è come la matrice di ogni filosofia che fa della sproporzione e dell'intermedietà la caratteristica ontica dell'uomo. E ancora, bisogna prendere questo pathos al suo livello più altro di perfezione; pur essendo pre-filosofico, il patetico è precomprensione, e lo è in quanto parola perfetta, perfetta nel suo ordine e al suo livello» (Ivi, p. 73). Il *patetico della miseria* si chiama così, spiega ancora il filosofo, perché è l'anima stessa ad essere miserabile in quanto essere di mezzo che è prossimo all'Idea, ma non facente parte dell'Idea stessa.

¹⁷FC, p. 76.

¹⁸ Lo scopo di Greisch in quest'opera è mostrare, all'interno della filosofia di Ricoeur, come sia possibile quell'innesto della fenomenologia husserliana sull'ermeneutica che il filosofo francese presenta in *TA*. Così Greisch scrive: «C'est avec d'autant plus de soin que nous adresserons à Ricoeur la question de savoir en quoi consiste la 'variante herméneutique' de la phénoménologie husserlienne qu'il veut nous proposer. Est-ce une variante mineure ou une variante majeure? L'image de la greffe nous fournit la réponse: puisque, en tout état de cause, nous avons affaire à une 'xénogreffe', rien ne nous permet de présumer que l'herméneutique et la phénoménologie aient été prédestinées à se rencontrer. S'il n'y a pas d'affinité naturelle, il ne s'agit pourtant pas de deux corps étrangers, qui peuvent tout au plus entrer accidentellement en contact» (J. Greisch, *Paul Ricoeur L'itinérance du sens*, Edition Million, Grenoble 2001, p. 20)

¹⁹Ivi, p. 58.

L'anima appare allora come un campo di forze che subisce la doppia attrazione della ragione, che ordina, e del desiderio, caratterizzato come «ciò che ostacola». Il terzo termine – quello che Platone chiama il *tumos* – diviene allora enigmatico: non è più una «parte» di una struttura stratificata, ma è una potenza ambigua che subisce la doppia attrazione della ragione e che talvolta combatte con il desiderio, di cui è l'irritazione e il furore; talvolta si mette al servizio della ragione, di cui è l'indignazione e la sopportazione²⁰.

Attraverso l'analisi dei miti, in particolar modo di quello di eros nel *Convito* e quello delle bighe alate nel *Fedro*, Ricoeur insiste sulla duplicità originaria dell'anima, su quel principio di opacità suo tipico, su quella radice di indigenza che è co-essenziale all'aspirazione dell'essere.

Tale visione è fondamentale nell'antropologia del filosofo francese: la miseria, che colpisce e che costituisce l'anima platonica, è la situazione stessa dell'uomo di *Finitudine e colpa*, un uomo posto fra due estremi che sperimenta il limite: «siamo qualcosa e non siamo tutto: ciò che siamo dell'essere ci deruba della conoscenza dei principi primi che nascono dal nulla, e il poco che abbiamo di essere ci nasconde la vista dell'infinito»²¹.

In questo senso, riveste un ruolo importante l'idea platonica di *tumos*, la funzione mediana dell'anima umana che è transizione vivente dal *bios* al *logos* e rappresenta la sproporzione per eccellenza.

Tale idea è interpretata da Ricoeur attraverso la nozione freudiana di *libido* e ritorna, infatti, nell'opera *Della interpretazione*²², saggio dedicato appunto dal filosofo francese a Freud, nel quale spiega:

Anche il sentimento è «misto», quel misto che per primo Platone ha indagato nel libro IV della *Repubblica* sotto il nome di *thumos*, cioè di «cuore»; il «cuore», diceva Platone, ora combatte per la ragione, di cui è lo stimolo di indignazione e di coraggio, ora si allinea al desiderio, di cui è la punta aggressiva, l'irritazione, la collera. Il cuore, continuo, è quel cuore inquieto che ignora l'arresto del piacere e il riposo della beatitudine e propone di porre sotto il segno di questo cuore, ambiguo e fragile, tutta la regione mediana della vita affettiva tra le emozioni vitali e quelle spirituali, cioè tutta quella attività che costituisce la transizione tra il vivere e il pensare, tra Bios e Logos²³.

Se in un primo momento, dopo aver spiegato la nozione di patetico della miseria, Ricoeur sembra aver abbandonato l'idea di sentimento per concentrarsi sulla riflessione trascendentale, chiamata in causa per spezzare il patetico, in realtà ritorna su una filosofia del sentimento e su quel terzo termine rappresentato dal *tumos*²⁴.

²⁰ FC, p. 77.

²¹ Ivi, pp. 83-84.

²² P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, tr. it. E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

²³ EF, p. 548.

²⁴ Spiega Ricoeur: «Mentre con la rappresentazione ci opponiamo degli oggetti, il sentimento prova la nostra coaptazione, le nostre armonie e disarmonie elettive, riguardo a realtà di cui portiamo in noi l'effigie affettiva come "buono" o come "cattivo". Gli scolastici avevano un termine assai appropriato per esprimere questa coaptazione reciproca del vivente ai beni che gli convengono e ai mali che non gli convengono; essi parlavano di un legame di connaturalità tra il mio essere e gli esseri» (FC, p. 172).

A questo proposito, tale tema risulta necessario all'elaborazione antropologica svolta dal filosofo in *Finitudine e colpa* e segna un passaggio importante nella dottrina della conoscenza: se, infatti, il conoscere pone una frattura tra il soggetto e l'oggetto e distacca l'oggetto che si oppone all'io, il sentimento, inteso da Ricoeur alla maniera platonica, si comprende per contrasto, manifestando al mondo la polarità e la complessità delle relazioni interne all'essere umano.

Scrive Francesca Brezzi:

Il sentimento, infatti, presenta una unione fragile tra intenzionalità ed affezione: e questo si può chiarire in quanto, da un lato, ci lega alle cose, ci relaziona al mondo (infatti ciò che ci è indifferente non esiste per noi), dall'altro, però, indica anche l'affezione del me, il fatto di essere stato impressionato: «ce paradoxe est bien embarrassant: dans le même vécu coincident une intention et une affection, une visée transcendante et la révélation d'une intimité»²⁵.

Dunque, per un verso, lontano dalla tendenza oggettivante del conoscere e dall'altro, lontano dal puro irrazionalismo, il sentimento ricoeuriano identificato con il "cuore" permette di rendere evidente il conflitto dell'anima, conflitto che fa parte della fragilità umana e che condurrà il filosofo a terminare la prima parte dell'opera elaborando un'antropologia all'insegna dell'affermazione originaria e della differenza esistenziale²⁶.

Così spiega Domenico Jervolino:

Il sentimento ha un momento «intenzionale» non eliminabile, in quanto indica qualità sentite sulle cose, sulle persone, sul mondo, e nello stesso tempo esso rivela una intimità, un'affezione dell'io; nello stesso vissuto, paradossalmente, coincidono un'intenzione e un'affezione. Il sentimento in quanto tale non è «posizionale», non pone nessun ente, ma manifesta la maniera in cui sono sollecitato, il mio amore e il mio odio, anche se lo fa proiettando sulla cosa, sulla persona, sul mondo l'amabile e l'odiabile²⁷.

Da questa prima analisi, dunque, risulta che lo studio di Ricoeur su Platone permette di rintracciare all'interno del pensiero del filosofo francese una apertura ontologica che, da un lato, si costituisce come integrazione della fenomenologia husserliana²⁸ e dall'altro, è sempre costretta

²⁵ F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 93.

²⁶ Scrive Francesca Brezzi: «Per ora, volendo comprendere ciò che egli vuol dire, possiamo delineare tale affermazione originaria (termine mutuato da J. Nabert) come atto esistenziale ed ontologico, affermazione di esistenza, le "je suis" che dirige e finalizza tutte le nostre azioni. L'affermazione originaria è, per Ricoeur, l'idea di essere, ricca e completa, incondizionata e nello stesso tempo principio del mio esistere. La negazione esistenziale, invece, è rappresentata da quel limite, che, finora colto nei suoi aspetti parziali, viene ora riassunto in un solo termine: la finitudine constatata quotidianamente, nostro limite e scacco, ed anche i vari aspetti di essa» (Ivi, pp. 94-95).

²⁷ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, Marietti, Genova, 1984, p. 18.

²⁸ La fase fenomenologica di Ricoeur è certamente ben rappresentata dall'opera *Il volontario e l'involontario*. La scelta del tema della volontà si intreccia con una vicenda drammatica della vita di Ricoeur: si tratta della prigionia in Pomerania degli anni 1940-1945 durante i quali egli legge intensamente la *Philosophie* di Jaspers e insieme inizia a tradurre dal tedesco *Idee I* di Husserl (con questa e con altre opere husserliane Ricoeur era già entrato in contatto negli anni '30). La traduzione francese completa verrà pubblicata nel 1950 insieme a *Il volontario e l'involontario*:

a confrontarsi con la poetica²⁹ e con il tema del sentimento, indagato a partire dall'anima e dal mito e che riveste una parte importante del più ampio concetto di fragilità e fallibilità in *Finitudine e colpa*.

Il periodo in cui Ricoeur scrive *Finitudine e colpa* e dunque, in cui il suo interesse si muove tra fenomenologia e ontologia, è lo stesso in cui tiene una serie di corsi³⁰ a Strasburgo³¹. La maggior parte di questi corsi, nessuno pubblicato dal filosofo, hanno come oggetto lo studio del pensiero platonico.

Per la nostra riflessione è importante ricostruire alcuni nuclei portanti di un corso vertente sul tema dell'essere, dell'essenza e della sostanza in Platone e Aristotele, tenuto da Ricoeur nell'anno 1953/54 a Strasburgo e recentemente pubblicato, benché il filosofo non avesse previsto nessuna revisione e pubblicazione del testo stesso.

Ciò che questo corso mostra, a nostro avviso, è il proseguo della riflessione cominciata con *Storia e verità* e proseguita con *Finitudine e colpa*, ovvero la necessità di opporsi ad una filosofia del negativo che conduce al nulla per riappropriarsi di un'ontologia che sia in grado di affrontare la tensione vivente dell'essere come atto.

la genesi della prima ed unica opera fenomenologica è dunque contemporanea al lavoro di traduzione del testo husserliano. Perché la volontà? A muovere Ricoeur in direzione di questo tema è una doppia esigenza: da un lato quella di allargare alla sfera dei vissuti affettivi e volitivi le analisi eidetiche che Husserl aveva limitato al campo della percezione, della rappresentazione e in generale alle strutture di senso attraverso cui si esplica la conoscenza, e insieme fornire una "controparte pratica" alle analisi di Merleau-Ponty che nel 1945 pubblica *Fenomenologia della percezione*. In un breve saggio intitolato Husserl (1859-1938), Ricoeur spiega che la fenomenologia è la somma dell'opera husserliana e delle eresie generate da Husserl: secondo Ricoeur, è la stessa natura del metodo husserliano, e cioè il fatto stesso che la fenomenologia sia innanzitutto un metodo, a permettere la molteplice e progressiva variazione dei temi di applicazione. Tuttavia, sebbene Ricoeur si collochi tra gli eretici della fenomenologia insieme, per citare due soli nomi, a Merleau-Ponty e a Levinas, l'operazione di fuoriuscita dall'orizzonte fenomenologico, viene compiuta senza abbandonare la struttura dello stile husserliano: da un lato si assiste ad un ampliamento originale del campo tematico cui la fenomenologia si applica, il vissuto del volere nelle sue articolazioni volontarie e involontarie, dall'altro la scelta di fare dell'analisi dell'"involontario" parte costitutiva dell'indagine, colloca questo esperimento fenomenologico su di un terreno cui appartengono una serie di questioni che lo stesso Husserl aveva incontrato. Si tratta in generale di seguire la descrizione pura radicalizzando quella difficoltà che è propria della ricerca fenomenologica, nel momento in cui scopre una coscienza che ha la duplice natura di attività spontanea e, insieme, di passività ricettiva. Quello che rappresentava un elemento portante del discorso fenomenologico, diviene per Ricoeur un problema: la trasformazione della fenomenologia, piuttosto che il suo definitivo oltrepassamento, coincide con la radicalizzazione di questioni interne al suo stesso orizzonte.

²⁹ La poetica avrebbe dovuto costituire la terza parte de *Il volontario e l'involontario* basata sul rapporto tra volontà e trascendenza e colpa ad un livello ontologico-esistenziale. Tale parte, però, non è mai stata portata a termine dal filosofo, benché il tema della poetica rimanga sempre vivo nel corso di tutta la sua produzione.

³⁰ I corsi tenuti in questo periodo, il cui elenco è reperibile sul sito del Fonds Ricoeur, riguardano principalmente Platone e Aristotele, Plotino e la questione dell'anima, il problema della soggettività in Cartesio e Kant e Husserl.

³¹ Ricoeur arriva all'Università di Strasburgo nel 1948 e vi resterà otto anni ricordandolo sempre come un periodo fecondo dal punto di vista accademico e felice sotto il profilo personale. È il periodo in cui i suoi interessi si diramano in tre direzioni: verso lo studio della Storia della filosofia (Ricoeur si era, infatti, proposto di leggere ogni anno l'opera integrale di un filosofo), verso la composizione della Filosofia della volontà e verso l'impegno sociale promulgato dalla rivista *Cristianesimo sociale* di cui fu anche presidente. Per questo paragrafo ci baseremo su un volume, di recente pubblicazione, che ripercorre proprio questo periodo della carriera di Ricoeur: D. Frey (sous la direction de), *La jeunesse d'une pensée Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2015.

È il paradosso ontologico con cui il filosofo francese si sta confrontando, è il rapporto tra affermazione originaria e differenza esistenziale o, in altre parole, la riconquista della potenza di esistere sul nulla e sul negativo. Una riflessione sulla negazione, sul rapporto tra essere e non-essere che può essere analizzato solo partendo dal pensiero greco e che terrà occupato il filosofo per tutta la sua vita.

Come spiega Luca Possati nell'introduzione alla versione italiana del *Cours*, la scelta della via lunga

Segna l'intero percorso ricoeuriano, almeno dagli anni Settanta fino ai Novanta, conferendogli un'andatura in un certo senso *drammatica*: la rottura dell'unità del progetto ontologico, l'*ontologie fragmentée*. La riconquista dell'ontologia prende all'improvviso i tratti di un'utopia, di una terra promessa che il filosofo, come Mosé, è costretto a guardare da lontano senza potervi fare ingresso. Qui sta il paradosso: in Ricoeur è sempre viva la contrapposizione tra la ricerca di una nuova ontologia fondata sull'atto, e che dunque sappia fondare a sua volta la fenomenologia, l'ermeneutica e la loro reciproca *greffe*, e il programma di un'ontologia che invece nasce da una sorta di raddoppiamento del gesto ermeneutico, da una interpretazione dell'interpretazione che, salendo "di grado", a partire dai simboli elabora degli esistenziali senza staccare mai dal linguaggio³².

A questo proposito, lo scopo di Ricoeur in questo corso è quello di presentare l'ontologia platonica da due punti di vista: nella prima parte, il filosofo è interessato a quella che lui stesso definisce ontologia di primo grado, che verte sul problema dell'essenza, mostrato dalla domanda "che cos'è x?", per poi passare nella seconda parte, ad un'ontologia di secondo livello, che sarà oggetto più dettagliato della nostra riflessione e che, attraverso lo sviluppo dell'aporia Uno-Molteplice e dei tre generi Medesimo, Altro, Analogico, costituirà una parte fondamentale all'interno della successiva produzione del filosofo.

Ma proseguiamo per gradi: nella prima parte, come abbiamo già accennato sopra, ad essere centrale nella riflessione è il problema dell'essenza, del "che cos'è x?", problema che, spiega Ricoeur, nasce da un malessere conoscitivo, ovvero dalla subordinazione che lo spirito esige nei confronti di un genere supremo.

Il problema dell'essenza riguarda la funzione di unità-identità dove per funzione si intende l'idea come contorno di una figura e struttura interna della figura stessa. Tale funzione non è altro che la relazione essenza-cose, relazione che è di inerenza (l'essenza è nelle cose) e poi d'imitazione (le cose non sono altro che somiglianza)³³.

³² Luca M. Possati, *Paul Ricoeur e la riconquista dell'ontologia*, in *EE*, pp. 11-12.

³³ «Fin dal *Lachete* la relazione dell'essenza con le cose è una relazione di *inerenza*: l'essenza è *nelle cose*. L'enumerazione è ripresa dall'alto e fondata nella definizione. L'essenza domina le cose per raccoglierle, per riprenderle. (...) In ogni caso, non abbiamo ancora a che fare qui con una relazione d'*imitazione*. La relazione di imitazione, determinata dal modello matematico, apparirà nell'ambito di una riflessione sulle forme matematiche e sull'inadeguatezza della copia al modello nell'ordine morale; essa si sostituirà alla partecipazione, (...), che all'inizio designa il rapporto inverso, quello delle cose alla loro essenza (*EE*, p.33).

L'idea di funzione, spiega Ricoeur, è inscritta nel nome: ne consegue che il problema dell'essenza è un problema di linguaggio e che la domanda inizialmente posta "che cos'è la virtù?" può essere posta anche nei termini di "che cos'è quel che chiamiamo virtù?".

Questa puntualizzazione conferma fin dall'inizio l'interesse di Ricoeur per la filosofia del linguaggio³⁴, che sarà al centro delle riflessioni future del filosofo e che trova qui un primo approdo grazie all'analisi del *Cratilo*, il dialogo platonico dove appunto si parla del linguaggio e dei rapporti tra natura e convenzione.

Ricoeur, nel rileggere quest'opera platonica, si occupa del problema del linguaggio ma, più che esser interessato alla riflessione sofistica sulla sua origine, per natura o per convenzione, la riflessione volge verso un'ulteriore domanda: "qual è la *destinatio* del linguaggio?". Se lo scopo del linguaggio è quello di significare la realtà, nota Ricoeur, e se tale linguaggio fosse corretto, esso sarebbe veicolo dell'essenza, ma poiché spesso, dietro di esso, si nasconde un falso sapere, assistiamo a una relazione ambigua tra parola ed essenza.

Il problema dell'essenza, dunque, è il problema del linguaggio giusto, l'essenza è identificata con l'essere, la convenzione è pura apparenza e l'essenza si esprime attraverso il linguaggio.

A questo punto, il filosofo fa un ulteriore passo in avanti:

Platone è giunto a dire che l'essenza determina le cose (*Fedone*) per il fatto di aver detto che l'essenza determina le parole (*Cratilo* 439a). Platone dice che le cose imitano le essenze poiché il linguaggio imita le realtà. Il problema dell'imitazione si è posto dapprima a proposito del linguaggio. Bisognerebbe quindi andare alle cose stesse evitando le parole, passare dalla copia «verbale» al modello «reale»³⁵.

Ci interessa particolarmente qui la riflessione svolta perché il filosofo spiega che i segni del linguaggio vengono presentati come fossero dei dipinti, imitazioni di realtà in sé, che si possono cogliere solo superando le ombre di cui le parole sono una specie.

Non possiamo non notare che la riflessione sull'imitazione della realtà, proprio attraverso la metafora del dipinto, è la stessa del percorso del filosofo in riferimento al tema della memoria, tutto giocato sul rapporto tra essere e apparire, tra la verità dell'immagine che ci si pone davanti e il verso cui quell'immagine rimanda andando oltre se stessa.

C'è, a questo punto, un'ultima annotazione interessante riguardante l'atto fondamentale della parola, che non consiste nella relazione, ma nella denominazione, ovvero nel fissare un

³⁴ Ricoeur ha sempre mostrato interesse per il tema del linguaggio: da *Finitudine e colpa*, la cui ultima parte è dedicata alla potenza del simbolo e alla rilettura del mito, passando per il saggio dedicato a Freud dove si ripresenta prepotentemente la questione simbolica fino a la *Metafora viva*, dove l'analisi si sposta dal lato dell'intrigo e della potenza della metafora e dell'analogia e arrivando alla prima parte di *Sé come un altro* dove il filosofo comincia la sua riflessione proprio lavorando sulla filosofia del linguaggio.

³⁵ *EE*, p. 37.

contorno verbale alle cose. Se è vero che il linguaggio implica un'intersoggettività, poiché parlare è sempre comunicare qualcosa a qualcuno, è altresì vero che il linguaggio si rapporta agli altri solo perché si rapporta alle cose e ciò che dà alle cose una natura è la sostanza.

Dunque, l'essere è discontinuo perché si dà in realtà molteplici, in molteplici esseri:

A partire da qui, con questa riflessione sul linguaggio, Platone si allontana da Parmenide, per il quale il non-essere è impensabile poiché l'essere è *uno*. In Platone l'essere è subito qualcosa di plurale. L'ontologia platonica è un'ontologia pluralista: ci sono *degli esseri* poiché ci sono *delle parole*. Allo stesso modo, il platonismo è una filosofia impegnata in una riflessione sulla relazione degli esseri tra loro (...). Un'ontologia pluralista è un'ontologia relazionale³⁶.

Anche questo punto risulta molto interessante se pensiamo agli esiti successivi della riflessione ricoeuriana, in particolar modo all'elaborazione di un'antropologia della relazione, all'attenzione alla molteplicità della realtà e al rifiuto di sostanzializzare la relazione che è sempre in divenire.

Dopo quattro capitoli dedicati alla relazione fra scienza, verità ed essere, nei quali ci si chiede in quali modi e con quale metodo è possibile apprendere l'essenza e l'essere, Ricoeur conclude questa prima parte dedicata all'ontologia primaria introducendo la dialettica dei generi supremi che sono l'oggetto della seconda parte del corso.

Qui il filosofo si pone nuovamente la questione dell'essere sotto forma di domanda "che cosa vuol dire essere per un'Idea?"³⁷.

Scrive Ricoeur:

L'essere è «mescolato», come dice il *Sofista*, a tutte le idee. C'è dunque un problema filosofico, quello di sapere «che cos'è l'essere» come determinazione attribuita a tale o tal altro essere. Tale questione è la questione ontologica di secondo livello. Il socratismo partiva dalla definizione di questo o di quello. «che cos'è (o come si chiami) il coraggio, la virtù ecc.». Abbiamo risposto che si trattava di esseri determinati. Questa ontologia di primo livello o ontologia di determinazioni si riflette in un'ontologia di secondo livello; così come la domanda «che cos'è questo? Che cos'è quello?» nasceva da un imbarazzo, cominciava da un'aporia, la domanda: «Che cos'è l'essere attribuito a questo o a quello?» inizia con un imbarazzo: c'è un'aporia dell'essere³⁸.

In questo senso, la questione ontologica viene raddoppiata: si passa dal problema degli essenti al problema dell'essere, che verrà indagato attraverso lo studio del *Parmenide* e del *Sofista* e che avrà come oggetto il conflitto Uno-Molteplice, conflitto che si sviluppa secondo tre direttrici, Uno-Molteplice, Movimento-Riposo, Stesso-Altro.

³⁶ Ivi, p. 38.

³⁷ Ivi, p. 91.

³⁸ Ivi.

Il nostro interesse, in questa sede, non volge principalmente sul *Parmenide*, di cui Ricoeur fa un'analisi dettagliata, ma sul *Sofista* che ci sembra contenere, nell'interpretazione del filosofo francese, dei nuclei imprescindibili per il suo pensiero ontologico.

Ma, nonostante questa premessa, ci attardiamo solo brevemente ad enucleare alcune questioni che sono rilevanti nel passaggio tra l'analisi delle due opere. Ci riferiamo qui a ciò che Platone chiama i generi più grandi.

Infatti, dopo aver analizzato la dialettica, la categoria di partecipazione e dopo aver riflettuto sulle condizioni di possibilità della dialettica delle idee, Ricoeur spiega come poter interpretare al meglio i grandi generi platonici. Non si tratta, a suo avviso, di intenderli come generi supremi radicati nell'io penso kantiano, ma di considerarli come forme alle quali le precedenti forme partecipano. Tale svolta realista porterà Platone, nel *Sofista*, ad identificare il non-essere come essere, ovvero a dire che il non-essere "è" ed è anche qualcosa di reale: da qui passa ad affermare che il non-essere per essere tale deve partecipare all'essere, cioè al suo altro. Si apre dunque una struttura di partecipazione di secondo grado.

Scrive Ricoeur:

Questo essere dell'alterità è la condizione di possibilità dell'attribuzione. L'attribuzione trascendentale dell'essere al non-essere e del non-essere all'essere è allora la struttura ontologica di secondo livello che rende possibile l'attribuzione al primo livello di pensiero (...). Si potrebbe dire la stessa cosa in altri termini: il problema del *Sofista* e del *Parmenide* proviene da una riflessione sulla dialettica come metodo, nella quale l'attribuzione è semplicemente operata ricorrendo alla copula essere³⁹.

L'essere qui, non è attribuito a delle essenze, ma all'alterità, all'identità e al movimento e si trova ad essere svelato nel suo rapporto reciproco con il non-essere.

Il problema Uno-Molteplice che era al centro del *Parmenide*, diventa qui il problema del rapporto fra essere e non-essere, ovvero tra essere e altro; non si può pensare l'essere senza metterlo in relazione ad un altro essere, cioè l'altro. Quella che Ricoeur definisce come la dialettica distruttiva dell'Uno, al centro del *Parmenide*, diventa qui la dialettica dell'essere attraverso lo Stesso e l'Altro.

Spiega il filosofo:

Nel *Sofista* lo Stesso e l'Altro (e lo stesso è qui soltanto per l'Altro) non sono affatto significati tra gli altri, dei quali ci si chiede se possano essere applicati a un principio radicale come l'Uno. Sono determinazioni superiori, ottenute attraverso una riflessione su una prima dialettica, quella dell'Essere in rapporto al Movimento e al Riposo; quindi occorre anzitutto che l'Idea dell'Essere sia messa in relazione con «due grandi generi» affinché dalla sua situazione dialettica emergano le due categorie che esprimono questa stessa situazione dialettica⁴⁰.

³⁹ Ivi, p. 109.

⁴⁰ Ivi, p. 114.

Dunque, dei cinque generi, acquistano preminenza soprattutto gli ultimi due: lo Stesso, che possiamo identificare con il medesimo ricoeuriano di *Sé come un altro* e l'Altro, che con altri termini possiamo definire come quell'alterità, quell'estraneità che è nel cuore stesso della medesimezza.

Spiega la Iannotta:

Ma qui prorompe la novità: il sé e l'altro non sono più pensati come elementi separati che si presuppongono o che si intersecano o che si offrono ad un'analisi comparativa: ora Ricoeur vuole pensare l'alterità come «costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al 'come' vorremmo anettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro -, ma ad una implicanza: sé in quanto...altro»⁴¹.

L'essere, dunque, è pensabile solo dialettizzato attraverso questi due generi e può definirsi solo relativamente a sé e relativamente ad altro; contro le ontologie sterili che dogmatizzano l'essere, Ricoeur, sulla scia di Platone, riscatta i grandi generi ed elabora un'ontologia che è sempre in dialogo con lo Stesso e con l'Altro.

Il corso del 1953/54 tenuto dal filosofo, così dettagliato e specifico, costituisce il momento genetico e la base per molte delle riflessioni ricoeuriane che ci condurranno indirettamente anche a parlare del tema della memoria. In particolar modo, tale visione dialettica dell'autore, si ripresenta, dal punto di vista cronologico, nell'opera *Tempo e racconto III*, nell'ultima parte di *Sé come un altro* e in un articolo, datato 1994, dal titolo *Molteplice estraneità*.

È necessaria una breve premessa a *Tempo e racconto III*⁴², non solo perché tale opera è preceduta da altri due volumi, ma anche perché essa mette in circolo alcune idee che torneranno prepotentemente ad affacciarsi nella riflessione di Ricoeur e andranno a costituire parte integrante della fenomenologia della memoria.

L'ipotesi che regola tutta l'opera riguarda il fatto che ogni configurazione narrativa trova compimento solo in una rfigurazione dell'esperienza temporale, secondo la successione che il filosofo aveva già rintracciato in *Tempo e racconto I* di *mimesis I*, *mimesis II* e *mimesis III*, ovvero si tratta di indagare i rapporti tra l'esperienza narrativa, cioè l'ordine del racconto e l'ordine della vita.

⁴¹ Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in SA, p. 42.

⁴² P. Ricoeur, *Temps et récit Tome III Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto Volume 3 Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988. L'analisi dei tre volumi di *Tempo e racconto* verte su due concetti fondamentali: la questione temporale e quella narrativa, entrambi fondamentali per introdurre il tema della memoria. È Ricoeur stesso ad ammettere, infatti, che parlare del tempo e del racconto aveva escluso dalla riflessione la memoria e il suo rapporto con l'oblio che terrà occupato il filosofo francese per tutti gli anni '90 fino alla pubblicazione, nel 2000, de *La memoria, la storia, l'oblio*.

In una prima parte, scopo di Ricoeur è quello di tentare di rispondere alle aporie del tempo declinate da Agostino, cercando di capire come un'operazione narrativa possa rispondere a tali aporie. La seconda sezione, che in questa sede ci interessa maggiormente, è invece dedicata esplicitamente ai mezzi con i quali la narrativa può rispondere alle aporie temporali.

In questa opera sono introdotti dei temi che troveremo esplicitati molti anni dopo nell'opera *La memoria, la storia, l'oblio*: il rapporto tra racconto storico e racconto di finzione, o meglio, come il racconto storico pretenda di riferirsi a dei fatti del passato che sono reali; il tema della storia come conoscenza mediante tracce; i documenti, che sono altrettante tracce e il lavoro dello storico.

Spiega a questo proposito anche Domenico Jervolino:

A prima vista, la pretesa realistica della conoscenza storica di cogliere il passato così come veramente è stato si oppone a tutto campo alla illimitata libertà dell'immaginazione, che presiede ai racconti di fantasia. Ma, poco a poco, la contrapposizione cede il campo alla convergenza: il nostro accesso alla passività del passato, al di fuori di ogni realismo ingenuo, richiede una conoscenza per tracce che non cessa di essere conoscenza di una assenza. La traccia esercita una funzione di «luogotenenza», di «rappresentanza», nei confronti del passato. La nostra conoscenza del passato può essere, come per il Collingwood, una rieffettuazione (...) del passato nel presente, solo a condizione che noi acquisiamo il senso della distanza storica che ci separa da esso e del carattere mediato del nostro rapportarsi ad esso, che Ricoeur accosta al «vedere come» che è insieme essere e non essere. In questo modo, la ricerca della verità effettuale, il «mostrare le cose come sono veramente andate», secondo la celebre formula di Ranke, chiede soccorso all'immaginazione creatrice. Grazie alla conoscenza storica paghiamo così il nostro debito alla memoria di coloro che ci hanno preceduto⁴³.

È proprio su questo sfondo che trova spazio la ripresa dei generi sommi platonici: chiedendosi come è possibile rappresentare il passato e riprendendo l'idea di traccia come prova dell'esistenza effettiva di un passato che non c'è più, Ricoeur scrive:

L'articolazione intellettuale che io propongo a questo enigma è ripresa dalla dialettica tra «grandi generi» che Platone elabora nel *Sofista*. Ho scelto, (...), i tre «grandi generi» del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo. Non pretendo affatto che l'idea di passato sia *costruita* grazie alla connessione di questi tre «grandi generi»; sostengo soltanto che noi diciamo qualcosa di sensato sul passato pensandolo successivamente sotto il segno del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo⁴⁴.

Pensare il passato sotto il segno del Medesimo significa per Ricoeur pensarlo come identificazione di ciò che è stato, identificazione marcata dalla traccia, che rende i fatti accaduti contemporanei a essa stessa.

Sono tre le fasi che esplicitano l'identità del passato: la prima, consiste nel dissociare il lato interno del passato, considerato come pensiero e coscienza, dal suo lato esterno, ovvero dai mutamenti fisici dei corpi; la seconda fase, collega il lato interno del passato all'atto di ripensare

⁴³ Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, p. 161.

⁴⁴ *TP3*, p. 216.

ciò che è stato pensato una prima volta, nella consapevolezza che pensare non è rivivere e, dunque, è un atto che contiene in sé già l'idea del momento critico. Collegata a ciò, la terza fase consiste nel concepire questo ripensare al passato come numericamente identico al primo; ripensare non vuol dire altro che annullare la distanza storica. Qui Ricoeur si confronta con il tema della traccia, dell'impronta e della conoscenza storica.

Così spiega il filosofo:

Si potrebbe dire, in forma di paradosso, che una traccia diviene traccia del passato solo nel momento in cui il suo carattere di passato viene abolito dall'atto temporale di ripensare l'avvenimento nel suo pensato interiore. Così intesa, la riefettuazione conferisce al paradosso della traccia una soluzione di *identità*, il fenomeno della marca, dell'impronta e quello della sua perpetuazione vengono ad essere puramente e semplicemente rinviati alla conoscenza naturale⁴⁵.

Continuando la riflessione, però, si ammette che l'unica conoscenza dello storico è quella che riguarda il proprio pensiero sul passato, ma non il passato in quanto tale e si riscontra, dunque, l'impossibilità di passare dal passato come mio pensiero al passato come altro.

È per questo che Ricoeur prova ad introdurre la categoria dell'Altro chiedendosi se sia possibile un'ontologia negativa del passato e riscontrando, da parte degli storici, la volontà di riconoscere un'alterità che sia in grado di restituire la distanza temporale, la differenza e una sorta di estraneità.

Il modello dell'alterità, confessa il filosofo, da una parte ha il pregio di collegare il Medesimo e l'Altro, ma dall'altra, cancella la distanza temporale e si fonda su una nozione di differenza ambigua.

Infatti, il rischio è per un verso di confondere la differenza con l'individualità⁴⁶ o individualizzazione rendendola in qualche modo preda della concettualizzazione, dimenticando che la differenza è anche differenza temporale; per un altro verso, la nozione di differenza-scarto che Ricoeur riprende dall'analisi di Michel de Certeau⁴⁷, è anch'essa atemporale e lavorando sul

⁴⁵ Ivi, pp. 221-222.

⁴⁶ Qui Ricoeur ha in mente quel filone della storiografia francese che accentua l'effetto di messa a distanza legato alla concettualizzazione storica. Concettualizzare è allontanarsi dagli uomini del passato, è adottare lo sguardo dell'etnologo (cfr. Paul Veyne, *L'histoire conceptualisante*, in Le Goff-Nora (éd.), *Faire l'histoire*, Gallimard, Paris 1974).

⁴⁷ Michel de Certeau è l'unico, secondo Ricoeur, che si spinga più avanti degli altri in una ontologia negativa del passato. Per de Certeau, infatti, fare storia significa produrre qualche cosa in un luogo; tale luogo è il non-detto della storiografia. È in questo non-detto che lo storico domina gli eventi e si erige ad arbitro di senso.

A questa visione ideologica della storia si oppone una nuova versione della differenza come scarto: quello che de Certeau chiama lavoro sul limite mette l'avvenimento stesso in posizione di scarto rispetto al discorso storico. È in questo senso che la differenza-scarto concorre ad un'ontologia negativa del passato. Per una filosofia della sotira fedele all'idea di differenza-scarto, il passato è ciò che manca, un'assenza pertinente. Se l'idea di differenza-scarto può risultare un'ottima guida per il passaggio dal Medesimo all'Altro, il realtà, in riferimento alla distanza temporale, la differenza, che è sempre relativa a un sistema astratto, dovrebbe occupare il posto di ciò che oggi è assente ma in passato era vivo e reale.

limite, si concentra sul negativo senza contribuire al positivo che la permanenza del passato nel presente può avere.

Dunque, è necessario un ulteriore passo in avanti che è dato dalla terza categoria, cioè quella dell'Analogo, un somiglianza tra relazioni.

Benché l'Analogo non faccia parte dei grandi generi di Platone, Ricoeur introduce qui una teoria dei tropi per tentare una mediazione tra il Medesimo e l'Altro:

Nella caccia all'esser stato, l'analogia non opera in modo isolato, ma in congiunzione con l'identità e l'alterità. Il passato è ciò che, innanzitutto, deve essere rieffettuato secondo il modello dell'identità, ma è tale proprio per il fatto che è l'assente di tutte le nostre costruzioni. L'Analogo, precisamente, porta in sé la forza della rieffettuazione e della messa a distanza, nella misura in cui essere-come, è essere e non essere⁴⁸.

La reintroduzione, da parte di Ricoeur, delle categorie del Medesimo e dell'Altro in *Tempo e racconto*, non verrà mai totalmente abbandonato dal filosofo, anzi, ritorna maggiormente strutturato, in un articolo, datato 1994, dal titolo *Molteplice estraneità*⁴⁹, dove Ricoeur riprende, approfondendoli, alcuni nuclei tematici affrontati nell'ultimo capitolo di *Sé come un altro*.

In evidenza è qui la funzione *meta-* del discorso metafisico, funzione che sembra essere necessaria per comprendere a pieno il livello ermeneutico dell'alterità e dell'estraneità.

La meta-categoria dell'altro, posta al quinto posto da Platone nella sua teoria di gerarchizzazione, costituisce, secondo il filosofo francese, l'unica in grado di penetrare tutte le altre e l'unica in grado di disperdere le modalità fenomenali dell'alterità.

Spiega Turolto:

Ricoeur comincia con una riflessione preliminare sul prefisso «meta-» di metafisica. Ricoeur, infatti, comprende la metafisica tramite la «funzione meta-», che egli definisce «attraverso due strategie distinte e complementari, una di gerarchizzazione, l'altra di pluralizzazione, dei principi presunti od assunti da pensatori di diversa scuola». La prima strategia ha il suo modello nei dialoghi dialettici di Platone (*Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo*). Essa consiste nel discernere quali siano i principi primi e fondatori e quali invece i principi derivati propri ad una determinata strategia teorica⁵⁰.

Per una funzione di dispersione c'è sempre una funzione di raccoglimento che in questo caso è data dalla meta-categoria dell'essere come potenza e come atto, che Ricoeur prende in prestito da Aristotele.

Scriva infatti il filosofo:

⁴⁸ TR3, p. 238.

⁴⁹ Relazione tenuta da Ricoeur al Congresso europeo di ermeneutica a Halle nel 1994, pubblicata in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, pp. 115-134.

⁵⁰ Turolto, *Verità del metodo*, p. 187.

Si dovrebbero così distinguere ed articolare, da un lato, la funzione di raccolta esercitata dalla meta-categoria dell'essere come atto e potenza rispetto alle diverse manifestazioni dell'agire umano, e la funzione di dispersione esercitata dalla meta-categoria dell'altro sul piano fenomenico delle figure dell'alterità⁵¹.

Si tratta, dunque, di disperdere ciò che la meta-categoria dell'atto-potenza ha raccolto, categoria aristotelica che trova la sua affermazione nelle molteplici accezioni del verbo agire, già indagate da Ricoeur in *Sé come un altro*, opera in cui il filosofo propone anche quelli che lui stesso chiama i tre registri differenti d'alterità ovvero la carne, l'estraneo e il foro interiore.

Queste tre diverse figure dell'alterità che circoscrivono lo stesso segnano il punto di congiunzione tra la dialettica Stesso-Altro e l'ermeneutica del sé: se la meta-categoria dell'atto e della potenza presiede un'analogia dell'agire, la meta-categoria dell'altro svolge una funzione di pluralizzazione nei confronti delle diverse esperienze di passività che affettano il sé e che ne costituiscono la sua portata ontologica.

La prima figura, quella della carne, ha un maggiore spessore rispetto al corpo proprio o al corpo vivente e comprende una gran varietà di esperienze non solo nell'ambito dell'agire, ma soprattutto nel campo del patire. Sono proprio le molteplici espressioni del patire che rendono il sé estraneo a se stesso.

A questo punto, Ricoeur riprende le domande che costituiscono l'*homme capable*, focalizzandosi non tanto sulla parte attiva del poter parlare, poter agire, poter raccontare, ma su quella passiva che caratterizza l'incapacità di poter parlare, agire, raccontare e riportando un paragone interessante con la psicanalisi, che costituirà un punto importante di contatto con il tema del ricordo e della memoria meglio analizzato in *La memoria, la storia, l'oblio*.

Ciò che qui è importante sottolineare, è il fatto che nella memoria il soggetto è lo stesso e non lo stesso, ovvero sperimenta un grado notevole di estraneità, quella estraneità e quella medesimezza su cui si gioca tutta l'analisi platoniana fin qui analizzata.

Scriva Ricoeur:

Freud presenta il ricordo stesso come un lavoro, termine impiegato d'altronde per trattare dell'elaborazione del lutto. Tale lavoro del ricordo rende la memoria attività creatrice di senso imparentata con quella del racconto. Ma tale lavoro non cessa d'incontrare l'estraneità del passato stesso. In un certo senso lo possiedo, esso è mio; ciò è talmente vero che non si può trasferire una memoria di un soggetto in un altro; un ricordo non può essere perfettamente condiviso, ma solo comunicato: proprio ciò che il racconto prova a fare. Ma allo stesso tempo la memoria attesta dell'assenza stessa del passato, non ripetibile, abolito, e quindi impossibile da cambiare, almeno quanto alla materialità degli eventi⁵².

⁵¹ Ricoeur, *Molteplice estraneità*, p. 119.

⁵² Ivi, p. 127.

La carne si configura, dunque, come il luogo fisico e non, dove avviene un doppio movimento del soggetto diviso tra volontà di padroneggiare il tempo attraverso il racconto e il gioco di prossimità ed estraneità che la memoria comporta.

Passiamo ora alla seconda forma di estraneità che è data dall'alterità che costituisce l'altro uomo. Se il soggetto è capace di dire, bisogna pur sempre aver presente il fatto che nell'atto di dire è presente un altro uomo che ascolta e che non può penetrare fino in fondo la persona che io sono, il segreto proprio di una vita.

Tra me e l'altro è presente sempre una forma di incomunicabilità che non può essere superata, ma che anzi permane, tanto nei rapporti io-tu quanto nei rapporti sociali di mediazione con un terzo. Ciò che però Ricoeur aveva già sottolineato dai tempi di *Sé come un altro*, è il fatto che «l'Altro non è soltanto la contropartita del Medesimo, ma appartiene alla costituzione intima del suo senso»⁵³.

Per quanto riguarda la terza forma di estraneità, quella del foro interiore, essa conserva nell'idea di voce un'idea di estraneità talmente radicale che è allo stesso tempo interiore e a me superiore. Se per un verso il foro interiore appare come il luogo dell'intima certezza che spazza via i dubbi, dall'altra parte esso costituisce il punto culminante di una fenomenologia dell'alterità e dell'estraneità in quanto la sicurezza di esistere non è data al soggetto da se stesso, ma da una voce superiore, estranea, che lascia in sospeso la questione dell'origine.

Se abbiamo detto inizialmente che l'atto-potenza aristotelico raccoglieva e invece la categoria dell'altro platonico disperdeva, è proprio su questa dispersione che il filosofo si focalizza. Nella dispersione si manifestano le tre esperienze di passività del corpo proprio, dell'altro e del foro interiore e tale dispersione deve essere mantenuta se si vuole, allo stesso modo, mantenere la medesimezza.

Dunque, Ricoeur si serve delle categorie platoniche per mostrare come l'alterità appartenga alla costituzione stessa dell'ipseità e si avvale del doppio contributo della fenomenologia e dell'ontologia per le sue analisi sulla meta-categoria dell'alterità.

Mettere in luce le espressioni molteplici della passività significa impedire al sé di occupare la posizione principale di fondamento della conoscenza: è il passo che condurrà il filosofo dal *cogito esaltato*, per mezzo del *cogito spezzato*, ad un *cogito integrale* dove il sé si costituisce come tale grazie alla passività stessa che lo abita⁵⁴.

⁵³ SA, p. 444.

⁵⁴ È questo lo scopo della prima parte di SA. Il soggetto di Ricoeur non è più il soggetto cartesiano che è come crede di essere e che si illude che il tornare presso di sé sia la prova di un'autofondazione originaria. Il sé del filosofo francese è un esistente che scopre, attraverso l'interpretazione della propria vita, che si trova nell'essere prima di porsi e possedersi; è un sé riflessivo che si interroga dal di dentro e in sé stesso sperimenta quella passività e alterità originarie che lo contraddistinguono.

Medesimezza e alterità vanno, dunque, insieme a patto che si riconosca l'irriducibile specificità di un'alterità che abita il cuore stesso dell'ipseità. Così conclude infatti Ricoeur in *Sé come un altro* spiazzando il lettore e dando nuovo impulso a una riflessione che non può dirsi conclusa:

Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico⁵⁵.

Il rapporto tra la filosofia ricoeuriana e quella platonica, nato all'inizio degli anni '50 e protratto fino agli anni '90 in maniera più o meno evidente, sembrerebbe dunque non essersi mai concluso, o meglio, come spiega Jervolino, potremmo qui parlare di una conclusione in stile socratico:

L'Altro, fonte dell'ingiunzione (la voce della coscienza), resta aporetico, designa un campo di possibilità nel quale la speculazione si perde. Lo scacco della speculazione ci rinvia a noi stessi, al nostro limite, a quel senso plurale irriducibile dell'altro che è in noi e che costituisce la nostra identità. Qui, a questo livello di radicalità, il sé è veramente il suo altro. Socraticamente siamo ricondotti dal cielo alla terra, l'unico filo conduttore del molteplice resta l'attestazione di essere quello stesso (*ipse*) che si interroga e si imbatte nell'aporeticità di una impossibile risposta conclusiva e risolutiva (in senso speculativo). Si potrebbe dire che la conclusione «ontologica» di *Soi-même comme un autre* (...), dopo aver richiamato l'Aristotele della coppia atto-potenza e il Platone della dialettica dei generi sommi nell'articolazione delle meta categorie di identità e alterità, si chiuda, con un cammino a ritroso rispetto alla successione cronologica dei tre padri fondatori della filosofia, con un inedito Ricoeur «agnostico», sotto il segno di Socrate⁵⁶.

⁵⁵SA, p. 473.

⁵⁶ Jervolino, *L'amore difficile*, p. 35.

1.2. La funzione analogica della metafora in Aristotele

Se la riflessione recente di Ricoeur su Platone in *La memoria, la storia, l'oblio* è stata funzionale per indagare i motivi secondo i quali la tradizione solitamente associa memoria e immaginazione e per confutarli, il contributo del filosofo francese nei confronti di Aristotele è di tutt'altro tipo, ma comunque strettamente connesso.

Per un verso, infatti, la memoria deve conquistare la sua autonomia nei confronti dell'immaginazione, per un altro, essa deve potersi esplicitare attraverso la sua dimensione temporale.

È questo il contributo che Ricoeur prende in prestito da Aristotele e che approfondisce: egli ha inserito nel ricordo la referenza al tempo, ovvero ha pensato che ciò che è assente porta la marca temporale dell'antecedente, anche se rimane sempre in dubbio la relazione che si instaura tra ricordo-immagine e prima impressione.

Aristotele lascia da parte tutta la questione del dubbio relativo alla somiglianza dell'immagine che invece era stata analizzata da Platone per concentrarsi su quella che viene definita la "causa esterna", cioè il movimento che genera l'impronta.

L'impronta e l'immagine restano in Aristotele i due termini chiave nei quali rinchiudere la problematica della memoria e sono strettamente collegati alla *mneme* e all'*anamnesis*.

Scrive Ricoeur:

La distinzione tra *mneme* e *anamnesis* riposa su due tratti: da una parte, il semplice ricordo sopravviene al modo di un'affezione, mentre il richiamo consiste in una ricerca attiva. D'altra parte, il semplice ricordo sta sotto l'influsso dell'agente dell'impronta, mentre i movimenti e tutta la sequela dei cambiamenti (...) hanno in noi il loro principio⁵⁷.

Ad arricchire la riflessione qui è il concetto di distanza temporale, infatti, il ricordarsi si produce quando è passato del tempo e il richiamare alla mente ripercorre il tempo trascorso tra la prima impressione e il suo ritorno.

Secondo Ricoeur, per Aristotele, «la nozione di distanza temporale è inerente all'essenza della memoria e assicura la distinzione di principio fra memoria e immaginazione»⁵⁸. Questo è di fondamentale importanza perché dal momento che la memoria si lega all'immaginazione, il rischio è quello che resti ingabbiata nel gioco delle rappresentazioni e che non riesca a svincolarsi per lo meno in parte dal passato.

⁵⁷MHO, p. 33.

⁵⁸Ivi, p. 34.

In questo senso, la memoria è “con” il tempo, ha un rapporto diretto con esso che si esplicita dal lato dell’ anteriorità e dal lato dell’ alterità della cosa assente.

Spiega Jervolino a questo proposito:

Ce qu’il pense et qu’il lit chez Aristote et qu’il veut préserver dans son analyse phénoménologique, c’est la fiction temporalisante de la mémoire : c’est bien la mémoire en tant qu’attestation de la durée, de la continuité de l’existence. C’est la signification ontologico-existentielle de la mémoire, qui est pourtant occultée en quelque sorte par la nécessité de la mémoire de se revêtir d’images. Mais la mémoire dans son essence, dans son essence nue, oserais-je dire, coïncide avec cet effort ou désir d’être qui est l’existence même dans sa durée⁵⁹.

Ciò che Ricoeur intende promuovere attraverso la ripresa di Platone e Aristotele è, prima di tutto, provare a ricostruire la fenomenologia della memoria attraverso la conquista della distanza temporale. Tale distanza, che si pone come differenza, riguarda, da un lato, il passato che ancora si confonde con il presente, e dall’altro, il passato che invece è messo a distanza dal presente.

La grande conquista della distanza temporale che Ricoeur presenta in *La memoria, la storia, l’oblio* non basta, però, da sola a rappresentare il contributo della filosofia greca nei confronti del tema ricoeuriano della memoria.

I rapporti tra Ricoeur e i greci che abbiamo visto cominciare molto presto nella produzione del filosofo⁶⁰ e proseguire poi anche nelle opere più recenti, meritano di essere inseriti nell’ampia cornice del suo pensiero almeno secondo tre direzioni⁶¹.

La prima direzione da seguire è quella che concerne il connettere il materiale ricoeuriano più conosciuto con tutta la serie di corsi che, per volontà testamentaria del filosofo stesso, non sono stati mai pubblicati, ma che possono integrare e gettare luce sulla totalità della sua produzione. Su questo versante, il *Cours*⁶² di cui abbiamo già parlato è certamente un elemento utile.

In secondo luogo, la riflessione su Platone e Aristotele, sarà utilizzata, tra gli anni ’50 e ’70 per mettere alla prova il pensiero sul concetto di negazione a partire da una critica su Sartre e di Hegel.

Come spiega Possati:

⁵⁹ D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002, p. 53.

⁶⁰ Facciamo riferimento ai corsi tenuti a Strasburgo, alla Sorbona e a Nanterre. Del 1948-49 è un corso su Platon et les mathématiques, ma altri sono dedicati anche ad Aristotele, a Plotino, allo stoicismo e all’epicureismo.

⁶¹ Queste tre direzioni ci sono fornite da Alberto Romele nella recensione che ci offre del *Cours Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, nell’edizione curata da Jean-Louis Schlegel del 2011. La recensione è apparsa nella rivista *Il Protagora*, 17 (2012) dedicata a Ricoeur.

⁶² Nonostante le ultime volontà del filosofo, è stato possibile pubblicare questo *cours* in quanto la versione che possiamo leggere oggi deriva da un’edizione in forma di libro del 1982 curata dal *Fonds Ricoeur* e dalla *Société d’éditions d’enseignement supérieur*.

L'obiettivo di una riflessione sulla negazione non dev'essere quello di dare luogo a una filosofia del nulla, ma quello di farci oltrepassare una concezione dell'essere fondata sulla cosa e una metafisica dell'essenza. Questo per Ricoeur significa tornare alle sorgenti del pensiero greco, all'ἄπειρον di Anassimandro: pensare significa pensare l'essere, e pensare l'essere significa pensare l'ἀρχή, nel duplice senso di quel che determina e di quel che è determinabile, del limitato e dell'illimitato. Così porre il problema dell'essere a partire dal non-essere vuol dire incamminarsi verso una nuova concezione dell'essere come atto non contrapposto alla potenza, «potenza di esistere e di far esistere», *tension vivante, c'est-à-dire vivre de cette contradiction*⁶³.

La terza direzione utile per comprendere lo studio dei greci da parte di Ricoeur è quella riguardante il tentativo di collegare le riflessioni del *Cours* con i giudizi successivi su Platone e Aristotele. Benché, secondo l'interpretazione di Romele, questo primo approccio del filosofo contrasti con le interpretazioni successive e sia “felicitemente inattuale” se pensato all'interno dell'intera produzione di Ricoeur, riteniamo giusto partire da qui e compito di questo paragrafo sarà quello di ripercorrere l'evoluzione dello studio aristotelico di Ricoeur che si mostra strettamente collegato a quello platonico.

Il primo approccio del filosofo francese verso Aristotele è proprio il corso tenuto nell'anno 1953-54.

Nel paragrafo precedente, in riferimento a Platone, ci eravamo fermati alla presentazione di un'ontologia di secondo grado che aveva portato all'enucleazione dei cinque generi sommi e in particolar modo dei generi dello Stesso e dell'Altro, fondamentali nel costituire l'ontologia del pensiero ricoeuriano.

La seconda parte del corso riguardante Aristotele, è divisa in due parti fondamentali. Nella prima parte, Ricoeur ha l'intenzione di sconfessare la tendenza generale che, banalmente, considera Platone come un filosofo delle essenze e Aristotele come un filosofo delle sostanze. In realtà, Ricoeur spiega subito come la sostanza aristotelica si chiami *ousia*, termine che deriva dal participio sostantivato greco e che, dunque, rimanda all'essere e ciò che fa l'essenza di questo ente è la sua forma. Il problema nasce quando tale termine è tradotto in Platone con “Idea” e in Aristotele con “Forma”.

Tutta la prima parte, divisa in quattro capitoli, sarà dunque dedicata a ripercorrere le fasi di sviluppo della *Filosofia Prima* ovvero della dottrina dell'essere in quanto essere: nel primo capitolo, riprendendo le teorie di Jaeger⁶⁴, Ricoeur analizza lo stato del corpus aristotelico, spiegando come sarebbe meglio non leggere l'opera aristotelica in maniera sistematica, ma in termini di sviluppo. Si tratterebbe, quindi, da un lato, di pensare l'esistenza di un platonismo iniziale in Aristotele e dall'altro, di una liberazione progressiva dal platonismo stesso. Ciò permetterebbe anche di gettare un ponte tra platonismo e aristotelismo e di appropriarsi di un

⁶³ Possati, *Paul Ricoeur e la riconquista dell'ontologia*, p.10.

⁶⁴ Ricoeur fa qui riferimento al testo di Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, 1923.

metodo genetico⁶⁵, in grado di mettere in luce una prospettiva di evoluzione all'interno della riflessione aristotelica.

Nel secondo e terzo capitolo, Ricoeur ripercorre i libri A e B della *Metafisica* in modo da presentare la dottrina dell'essere aristotelica: la scienza è la conoscenza dei principi e delle cause prime e queste ultime vengono indagate attraverso quattordici aporie, di cui il filosofo francese ne presenta quattro fondamentali.

Si tratta forse, si domanda Ricoeur, di «ridurre queste aporie alla questione di sapere se la scienza che noi cerchiamo sarà una e indipendente? Quel che è in gioco è la posta di questa scienza, l'essere in quanto essere, chiave e soluzione del problema metafisico»⁶⁶.

Dunque, la saggezza è la scienza delle cause prime, la scienza delle cause prime è la scienza dell'essere che si dice in molti modi, ma tra le sue accezioni ce n'è una alla quale tutte le altre rinviano per analogia, ovvero la sostanza.

La sostanza è l'oggetto del quarto capitolo, poiché, se la filosofia è la scienza della sostanza, è anche la scienza di ciò che è più divino, quindi è teologia. Da questo momento in avanti, la ricerca sarà orientata alla realizzazione di una filosofia prima in una teoria della sostanza prima, separata e immobile.

Ciò che si chiede Ricoeur a questo punto è perché Aristotele tenga in sospeso il problema della sostanza prima, oggetto della teologia, per compiere una lunga digressione sulla sostanza sensibile. In tal senso Aristotele, infatti, avrebbe cominciato a parlare di un dio fisico che è la radice dell'eternità del mondo, per poi passare a un dio spirituale che pensa e si pensa.

Come trovare allora un ordine metodologico alla *Metafisica* di Aristotele che colloca la teologia alla fine e la dottrina dell'essere nel mezzo come un perno?

Scriva Ricoeur:

Che cosa fa l'unità di questo cammino? La tesi fondamentale che l'essere non è un «genere» che si divide in specie, bensì l'unità analogica di una serie di accezioni che si regolano in base a un significato primo preso come riferimento; i sensi del termine non sono equivoci, ma equivoci *pros en* (relativamente a un senso di base). Ecco il legame metodologico di tutta la *Metafisica*⁶⁷.

Se la coerenza del disegno aristotelico può, dunque, essere salvata secondo Ricoeur, più difficile è intravedere il suo compimento definitivo; egli ha indicato la direzione attraverso due transizioni: dall'essere in quanto essere alla sostanza e dalla sostanza perfetta alle sostanze seconde.

⁶⁵ Per metodo genetico Ricoeur intende la possibilità di mantenere in tensione le due concezioni della metafisica: metafisica come teologia e metafisica come ontologia.

⁶⁶ *EE*, p. 197.

⁶⁷ Ivi, p. 269.

Ciò che vorremmo trattenere da questo corso, per due motivi collegati, è il concetto di analogia. Infatti, quest'ultimo, da un lato, rappresenta un questione che tornerà a più riprese sia in *Molteplice estraneità* sia in *De la métaphysique à la morale*⁶⁸; dall'altro, la filosofia di Aristotele è, negli intenti ricoeuriani, strettamente connessa a quella platonica dal momento che la questione dell'identità e della connessione tra Stesso e Altro derivano proprio dall'unione del discorso ontologico e dell'ermeneutica del sé.

Questo sarà più chiaro quando analizzeremo l'ultimo studio di *Sé come un altro*⁶⁹ in cui emergerà l'impegno ontologico ricoeuriano e le implicazioni, sempre ontologiche, dell'ermeneutica del sé grazie ad una riattualizzazione dell'ontologia aristotelica.

Come scrive Turollo, infatti,

L'ultimo capitolo di *Soi-même comme un autre*, osserva Ricoeur, «mira a portare alla luce le implicazioni ontologiche delle precedenti indagini poste sotto il titolo di un'ermeneutica del sé». Esso mira, dunque, ad un'interrogazione sul modo di essere del sé e, dunque, solo in questo senso riduttivo va letto il termine «ontologia». qui, infatti, si tratta di un'ontologia speciale, ossia dell'ontologia del sé, e non di un'ontologia generale, intesa come indagine sulla struttura dell'essere, anche se il modo in cui l'essere viene inteso può avere delle implicanze anche a livello dell'ontologia generale. Sullo sfondo di tutta la riflessione sull'ontologia del sé si situa, infatti, la concezione polisemica dell'essere, elaborata da Platone ed Aristotele⁷⁰.

Ma prima di arrivare a questo, ripercorriamo con ordine lo sviluppo del pensiero del filosofo francese in merito ad Aristotele. Se il *Cours* è degli anni 1953-54, un altro riferimento alla filosofia greca si trova nell'opera del 1960 *Finitudine e colpa*, all'inizio del secondo capitolo dove, dopo aver introdotto il concetto di *patetico della miseria*, il filosofo francese raggiunge la tappa trascendentale⁷¹.

Riprendendo l'analisi aristotelica del *De interpretatione*, Ricoeur scrive:

Il verbo, dice Aristotele, è una significazione nominale attraversata da un sovrappiù di significazione o, anche, da una doppia sovrasignificazione. Da un lato, infatti, il verbo indica il tempo, pone cioè nell'esistenza presente la significazione nominale del verbo. Dire: «Socrate cammina» significa porre l'esistenza attuale del camminare; tutti gli altri tempi non saranno che flessioni del presente. Questo porre l'esistenza influenza tutta la significazione nominale del verbo, cioè tutto il blocco che sta di fronte al soggetto e che sarà scomposto, eventualmente, in copula e predicato⁷².

Il verbo ha dunque una doppia capacità, da un lato, afferma l'esistenza, dall'altro, dà l'attribuzione al soggetto, infatti ciò che dice lo dice relativamente a qualcos'altro. Il verbo è ciò

⁶⁸ È il contributo scritto da Ricoeur per il centenario della *Revue de métaphysique et de morale* nel 1994 e pubblicato in *RF*.

⁶⁹ È il decimo studio *Verso quale ontologia?* di SA.

⁷⁰ Turollo, *Verità del metodo*, p. 169.

⁷¹ Spiega Ricoeur che la riflessione trascendentale «fa emergere nell'oggetto ciò che nel soggetto rende possibile la sintesi; l'indagine sulle condizioni di possibilità di una struttura di oggetto spezza il patetico, introduce il problema della sproporzione e della sintesi nella dimensione filosofica» (*FC*, p.88).

⁷² Ivi, pp. 104-105.

che tiene insieme la frase, consente unità di significazione e, allo stesso tempo, proietta la frase nel regno ambiguo del vero e del falso.

Nell'affermazione del dire *sì* o *no* del verbo si manifesta la trascendenza, in quanto la volontà di affermare o negare le medesime cose eccede la finitezza dell'intelletto, ci fa accedere alla logica della contraddizione e alla dialettica tra finito e infinito.

È chiaro qui l'interesse di Ricoeur per il linguaggio e per la parola, soprattutto per il verbo che rivela l'azione o meglio, attribuisce un'azione al soggetto agente. Tali temi ritornano in un'opera successiva, del 1975, ovvero *La metafora viva*⁷³.

Nella metafora, linguaggio e azione sono connessi in quanto essa ha la capacità di “mettere davanti agli occhi” per il fatto che rappresenta le cose in azione e appartiene alla grande impresa di dire ciò che è.

Il tema del linguaggio e dell'azione è strettamente collegato a quello dell'analogia che Ricoeur presenta nel primo studio totalmente dedicato alla *Retorica* e alla *Poetica* di Aristotele.

Retorica e poetica, spiega Ricoeur, non sono la stessa cosa: se la prima, infatti, è la tecnica dell'eloquenza, la seconda riguarda la poesia e, dunque, il compito di purificazione che essa riveste nei confronti dello spettatore, soprattutto in riferimento alla messa in scena della tragedia.

C'è un elemento che però le accomuna entrambe: si tratta della metafora, usata tanto nella retorica quanto nella poesia e che consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro. Tale processo avviene per mezzo dell'analogia⁷⁴.

È proprio grazie all'analogia che la metafora attua una funzione di somiglianza in grado di trasferire il significato e di fondare, dunque, la sostituzione del senso figurato. Ed è questo il motivo per cui la metafora viene definita in termini di movimento. Il movimento crea dei collegamenti che prima sembravano impossibili, riesce a far vedere l'astratto con i tratti del concreto.

⁷³ In *MV* Ricoeur torna sul tema del linguaggio e della parola chiedendosi che genere di rapporto si instauri tra pensiero e realtà per mezzo della referenza metaforica. La natura del linguaggio, spiega il filosofo, è riflessiva, il linguaggio è apertura verso l'essere e verso la realtà che mantiene la sua priorità fondamentale nei confronti del linguaggio stesso. La metafora sospende la referenza ordinaria riscrivendo la realtà e fornendole un dinamismo tensionale grazie all'essere come.

⁷⁴ È interessante soffermarsi un momento su questo termine, non solo perché viene presentato qui in questo contesto, ma perché Ricoeur l'ha già utilizzato nel corso del 1953/54 per concludere la riflessione sull'ontologia aristotelica. Ricapitolando, infatti, le proposizioni che contrassegnano la *Metafisica*, il filosofo tenta di dare un'unità alla via aristotelica che dalla causa passa all'essere e dall'essere alla sostanza. L'essere, spiega qui Ricoeur, non è un “genere” che si divide in specie, bensì l'unità analogica di una serie di accezioni che si regolano in base ad un significato primo preso come riferimento.

Il concetto di analogia che figura qui come possibile conciliazione delle varie accezioni di essere, tornerà anche più avanti nella riflessione del filosofo francese, in un articolo del 1994 intitolato *De la métaphysique à la morale*, dove Ricoeur interpreta l'analogia come la sola fonte possibile di conoscenza della potenza e dell'atto.

Ciò che spinge Ricoeur a passare dalla *Retorica* alla *Poetica* aristotelica è il fatto che la retorica, come spiega anche Pierre Fontainer⁷⁵, si è ormai ridotta ad una mera teoria delle figure, ha subito un impoverimento concettuale che rischia di danneggiare un concetto che si situa ad un livello più alto rispetto alla singola parola.

Nella *Poetica*, infatti, Aristotele collega la metafora all'azione, in quanto legata alla parola che agisce e dunque alla *lexis*, all'intera composizione di versi poetici, costituendo così l'obiettivo della *mimesis*.

La metafora sospende il riferimento alla realtà per produrre un significato altro e non può più essere interpretata solo in termini di nome, ma di enunciato e di frase. La retorica classica ha ritenuto per lungo tempo che la parola fosse la chiave del cambiamento nella metafora, invece a costituire questo ruolo deve essere l'enunciato, l'ambito contestuale entro il quale ha luogo la trasposizione di senso.

L'enunciato metaforico permette di passare dalla semantica della parola alla semantica del discorso: mentre il segno rimanda ad altri segni in un sistema, il discorso si riferisce a un mondo e, dunque, esiste nella metafora una volontà di senso che eccede la sua appartenenza ad un'unità limitata del discorso.

Spiega a questo proposito Jervolino:

La metafora non è solo il trasferimento di un nome insolito al posto di uno consueto, ma comporta una trasgressione categoriale, un sommovimento nella trama ordita dei generi e delle specie mediante un'attribuzione inconsueta: «Achille è un leone». La metafora sconvolge l'ordine abituale delle cose, ma per prospettarci la possibilità di un ordine diverso. Aristotele, lungi dal ritenere che essa sia priva di ogni valenza conoscitiva, come farà la retorica più tarda, ci dice che per suo tramite il poeta «ci istruisce e ci trasmette una conoscenza per mezzo del genere»⁷⁶.

La metafora non può eliminare la parola perché è il veicolo attraverso il quale agisce, ma non può neanche esaurirsi nella parola stessa; essa deve considerarsi relativamente all'intera frase e al gioco reciproco tra parola e frase.

L'importanza della riflessione ricoeuriana sulla metafora, come sottolinea Jervolino, risiede, dunque, nel fatto che essa costituisce «il filo conduttore trascendentale che guida il percorso verso il problema centrale dell'ermeneutica»⁷⁷.

La questione sul linguaggio, sulla *mimesis* e sull'attenzione data non solo alla parola, ma soprattutto all'intera *lexis* e cioè al discorso nel quale la metafora si inserisce, costituirà in maniera importante la futura analisi ricoeuriana sulla memoria. Non si può, infatti, prescindere,

⁷⁵ Ricoeur fa qui riferimento a P. Fontanier, *Le figures du discours*, Flammarion, Paris 1968.

⁷⁶ Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, p. 117.

⁷⁷ Ivi, p. 115.

per parlare di memoria, dal concetto di narratività e di racconto. Ricordare è sempre prima di tutto narrare e portare alla voce un racconto che nella nostra mente procede per immagini.

Se certamente l'analisi ricoeuriana sulla metafora e sul linguaggio è strettamente collegata all'identità narrativa di cui parleremo e dunque, alla memoria, c'è anche da sottolineare un fatto ancor più strutturale.

Il discorso metaforico, infatti, con il suo dinamismo specifico, rende possibile anche il discorso speculativo che per sua natura si basa sulla sistematicità, creando un'intersezione tra questi due livelli e conducendo la riflessione, come abbiamo ricordato poc'anzi con Jervolino, nel terreno dell'ermeneutica.

La scienza dell'interpretazione si presenta come un discorso misto che se per un verso, ricerca la chiarezza del concetto, dall'altro, promuove il dinamismo della significazione e riscopre la natura specifica del linguaggio in quanto apertura verso l'essere.

La funzione analogica della metafora sospende il riferimento abituale alle cose e riscrive la realtà secondo la sua concezione tensionale, secondo il "come se". La categoria del "come se" non riguarda solo il linguaggio, ma regola direttamente l'azione e segna un filo diretto con le meta-categorie platoniche: è alla prova dell'analogia che si sperimentano le similitudini con l'altro, che è possibile cogliere la somiglianza nella differenza.

A questo proposito, riveste un ruolo a nostro avviso fondamentale, il sesto studio⁷⁸ contenuto in *La metafora viva*. Se nel primo studio, infatti, Ricoeur riprende l'analisi aristotelica della metafora all'incrocio della retorica e della poetica, il sesto segna l'incontro con l'ermeneutica e la scoperta delle implicazioni ontologiche insite nella metafora stessa.

Riprendendo Aristotele, Ricoeur spiega come il saper trovare belle metafore teorizzato dallo Stagirita significhi saper vedere e cogliere la somiglianza delle cose fra loro, o meglio, come il lavoro di somiglianza consista in una tensione tra identità e differenza all'interno dell'operazione predicativa.

La metafora riscontra questa tensione e rappresenta le cose in azione poiché ha lo scopo di dire ciò che è attraverso la modalità del "vedere come": la somiglianza nascente dal "vedere come" pone gli uomini come agenti e tutte le cose in atto, inaugurando, così, la funzione ontologica della metafora stessa.

Scrive Ricoeur:

La struttura concettuale della somiglianza oppone ed unisce l'identità e la differenza. Non è per negligenza che Aristotele definisce il «simile» come il «medesimo»: vedere il medesimo in ciò che è differente, è vedere

⁷⁸ Il titolo del sesto studio è *Il lavoro della somiglianza*. Tutti gli studi raccolti in *La metafora viva* sono frutto di un seminario tenuto da Ricoeur all'Università di Toronto nel 1971 per volontà del Dipartimento di letteratura comparata.

il simile. Quindi è la metafora che rivela la struttura logica del simile, in quanto che, nell'enunciato metaforico, il «simile» è percepito *a dispetto* della differenza, *malgrado* la contraddizione. La somiglianza è quindi la categoria logica corrispondente all'operazione predicativa nella quale il «ravvicinare» incontra la resistenza dell'«essere lontano»; in altri termini, la metafora rivela il lavoro della somiglianza, in quanto, nell'enunciato metaforico, la contraddizione letterale non elimina la differenza; il «medesimo» e il «differente» non sono semplicemente confusi, ma restano opposti. Grazie a questa specifica caratteristica l'enigma è mantenuto nel cuore stesso della metafora⁷⁹.

È come se i generi sommi platonici dello Stesso e dell'Altro trovino qui, con Aristotele, una forma compiuta nella metafora che, andando alla ricerca della somiglianza, crea in quest'ultima un luogo di incontro del medesimo e del differente. Benché conflittuali, queste due categorie danno la possibilità al soggetto di comprendere e comprendersi di più e diversamente, allargando il campo della rappresentazione e dell'interpretazione di se stesso.

Le questioni fin qui analizzate vengono riprese e approfondite sotto un'altra ottica dal filosofo in un'opera successiva del 1983, *Tempo e racconto*, ove ad essere chiamata in causa è nuovamente la *Poetica* aristotelica per mostrare i modi in cui il soggetto si rappresenta l'azione.

Sono due i temi principali ripresi da Ricoeur: la costruzione dell'intrigo (*muthos*) e l'attività mimetica (*mimesis*). Come spiega Rossana De Angelis, il filosofo costruisce così

La sua argomentazione intorno alla nozione di *intrigo*, piuttosto che *intreccio*, *fabula*, ecc. la nozione di *intrigo* si costruisce sul modello dell'inglese *plot*. Infatti, così come *plot*, «il termine *intrigue* orienta immediatamente al suo equivalente: la connessione dei fatti». La «costruzione dell'intrigo» è ciò che Ricoeur chiama *racconto*⁸⁰.

Per quanto riguarda la *mimesis*, essa non è una semplice imitazione, ma la rappresentazione di un'azione che costituisce la parte principale della tragedia. Non è una copia o una replica, ma un'attività, nella misura in cui produce qualche cosa, vale a dire la connessione di fatti mediante la costruzione dell'intrigo.

Nella *mimesis* ad essere centrale è l'azione: la tragedia, spiega Ricoeur, citando Aristotele, «non è *mimesis* di uomini, bensì di azioni e di vita (...) e il fine stesso è una specie di azione, non una qualità... Si osservi che senza azione non ci potrebbe essere tragedia, senza personaggi sì»⁸¹.

Le considerazioni ricoeuriane su Aristotele muovono dalla coppia *mimesis-muthos*: la *mimesis* viene concepita come imitazione o rappresentazione dell'azione e il *muthos* come intrigo. Non vi è connessione tra *mimesis* e copia o replica dell'identico perché l'imitazione è un'attività mimetica dal momento che produce qualcosa, ovvero costruisce l'intrigo.

⁷⁹ MV, pp. 259-260.

⁸⁰ R. De Angelis, *Fra Aristotele e Greimas. L'articolarsi di testo e azione nella teoria della narritività proposta da Paul Ricoeur*, in "Lo Sguardo" - Rivista di filosofia, 12 (2013), p. 38.

⁸¹ TRI, p. 67.

Il *muthos*, in particolar modo quello tragico di cui parla Aristotele, è il punto di partenza della composizione narrativa e si configura grazie al gioco della discordanza, all'interno della concordanza.

Il *muthos*, come connessione di fatti, è sottolineato dalla concordanza che si esplicita attraverso la completezza, la totalità e l'estensione adeguata.

Parlando in modo particolare della totalità, Ricoeur sottolinea che essa si rivolge alla sua natura logica e si allontana dalla nozione di tempo, in quanto l'accento è posto sull'assenza di causalità e sulla conformità alla necessità che si applica ad eventi resi contigui dall'intrigo.

Il legame dell'intrigo è logico e non cronologico, perché siamo nel campo della *praxis* dove ad essere al centro è l'intelligenza dell'azione, il fare. La connessione dei fatti è necessaria e, dunque, l'azione prevale sui personaggi dal momento che è l'universalizzazione dell'intrigo che universalizza i personaggi: prima si concepisce l'intrigo e poi si attribuiscono dei nomi.

Il tema dell'azione, che è al centro del modello tragico, è anche ciò che permette ad Aristotele di arrivare al nucleo della concordanza discordante grazie al fenomeno del mutamento:

Nella tragedia il mutamento avviene dalla fortuna alla sfortuna, ma la direzione può essere quella opposta: la tragedia non sfrutta questa possibilità certo in ragione del ruolo degli accadimenti terrificanti pietosi. È proprio questo mutamento che richiede tempo e regola l'ampiezza dell'opera. L'arte di comporre consiste nel far risultare concordante questa discordanza: «un fatto in conseguenza (*diá*) di un altro» prevale sul caso di «un fatto dopo (*metá*) l'altro». È nella vita, non nell'arte tragica, che la discordanza guasta la concordanza⁸².

Siamo, dunque, nel campo del mutamento, essenziale alla teoria narrativa, che minaccia la sensatezza dell'azione e che inserisce la discordanza nella concordanza degli eventi.

I mutamenti principali dell'intrigo sono il colpo di scena, il riconoscimento e l'effetto violento⁸³; sono effetti non voluti, a volte perversi all'interno della storia che suscitano ciò che Aristotele aveva definito pietà e terrore e segnano il momento in cui l'emozionalismo si aggancia all'intellettualismo.

Il *pathos* sembra configurarsi come un elemento imprescindibile per la rappresentazione della *praxis* ed «è proprio includendo il discordante con il concordante che l'intrigo ricomprende il commovente nell'intelligibile»⁸⁴.

⁸² Ivi, p. 76.

⁸³ Scrive Ricoeur: «Ciò che qui importa è che Aristotele moltiplica i vincoli dell'intrigo tragico e rende così il suo modello ad un tempo più forte e più limitato. Più limitato nella misura in cui la teoria del *muthos* tende ad identificarsi con quella dell'intrigo tragico (...). Ma il modello diviene anche più forte, nella misura in cui il colpo di scena, riconoscimento ed effetto violento (...) portano al massimo grado di tensione la fusione del "paradossale" e della connessione "causale", della sorpresa e della necessità» (Ivi).

⁸⁴ Ivi, p. 78.

La riflessione ricoeuriana, però, non si ferma qui. Lo scopo dei primi capitoli di *Tempo e racconto* è, infatti, quello di trovare una mediazione tra attività di raccontare e carattere temporale, tra la visione aristotelica e quella agostiniana e soprattutto, di spiegare la correlazione tra racconto e tempo.

Come spiega Daniel Frey,

Pour que la thèse quasi-anthropologique d'une corrélation entre temporalité et narrativité puisse être admise, il ne suffit pas de déclarer que l'expérience du temps reste aporétique, tant qu'elle n'a pas été configurée par un récit (ou, autrement dit, que le temps est irréprésentable, sans le récit) ; il ne suffit pas non plus de supposer, en retour, que le temps est la réalité visée, *in fine*, par la totalité des récits du monde. Car dire que c'est le temps qui donne sens aux récits inventés dans toutes les cultures humaines et dire que, sans les récits, le sens du temps est incompréhensible, ce serait émettre une thèse fâcheusement circulaire, si l'on ne pouvait démontrer l'existence d'une articulation conceptuelle réunissant les deux versants de la thèse. C'est ce que Ricoeur cherche à faire à travers l'extension considérable de la notion de *mimèsis* (imitation) empruntée à Aristote : c'est à l'intérieur même de la notion de *mimèsis* qu'il faut tâcher de construire les enchaînements susceptibles de relier les concepts de temps et de récit⁸⁵.

Dunque, la mediazione si basa sul principio che il tempo diviene umano quando è espresso secondo un modulo narrativo e il filo conduttore di questa mediazione è la *mimesis* che dal tempo prefigurato si rivolge al tempo rfigurato attraverso il tempo configurato⁸⁶.

Il concetto di *mimesis* è un concetto complesso che il filosofo francese analizza scindendolo in tre parti precise.

La *mimesis I* riguarda la costruzione dell'intrigo che deriva da una pre-comprensione del mondo dell'azione. Quest'ultimo riguarda il "ciò che uno fa": fini, motivi, agenti, circostanze, interazioni e esiti dell'azione senza considerare i quali è impossibile avere una comprensione pratica del dispositivo concettuale.

Pre-comprendere significa considerare i caratteri temporali su cui il tempo narrativo innesta le sue configurazioni ed esplicitare gli aspetti temporali che sono impliciti nelle mediazioni simboliche dell'azione.

Lo scambio tra l'azione effettiva e le dimensioni temporali era già stato testimoniato da Agostino con l'instaurazione del triplice presente. Scrive Ricoeur:

⁸⁵ D. Frey, *Élargissement des mémoires et identité narrative*, in J. Porée-G. Vincent (sous la direction de), *Paul Ricoeur La pensée en dialogue*, PUR, Rennes 2010, p. 121.

⁸⁶ Scrive Oliver Mongin: «Pourquoi le cercle herméneutique laisse-t-il progressivement la place au cercle de la *mimèsis*? Le premier tome de *Temps et Récit* est en effet consacré à l'exposition de la triple *mimèsis* dont le caractère circulaire et enrichit le cercle herméneutique. Le "cercle de la *mimèsis*" consiste à rapporter *Mimèsis II*, c'est-à-dire l'opération de configuration du récit, à ce qui la précède (préfiguration du champ pratique) et à ce qui la suit (refiguration de la pratique par la lecture) (...). Ces trois opérations – préfiguration, configuration, refiguration – soulignent les liens du récit et de l'action avec le temps, l'objectif de *Temps et Récit* étant de "construire la médiation entre temps et récit en démontrant le rôle médiateur de la mise en intrigue (le *muthos*) dans le procès mimétique" (O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1998, p. 139).

La struttura discordante-concordante del tempo secondo Agostino sviluppa sul piano del pensiero riflessivo certi tratti paradossali che possono trovare un primo abbozzo in una fenomenologia dell'azione. Dicendo che non c'è un tempo futuro, un tempo passato e un tempo presente, bensì un triplice presente, un presente delle cose future, un presente delle cose passate e un presente delle cose presenti, Agostino ci ha messi sulla via di una ricerca della più primitiva struttura temporale dell'azione. È facile riscrivere ciascuna delle tre strutture temporali dell'azione nei termini del triplice presente. Presente del futuro? *Oramai*, cioè a partire da ora, io mi impegno a fare questo *domani*. Presente del passato? Io ho *ora* l'intenzione di fare questo perché ho *appena* pensato che... Presente del presente? *Ora* faccio questo perché *ora* posso farlo: il presente effettivo del fare attesta il presente potenziale della capacità di fare e si costituisce come presente del presente⁸⁷.

Dunque, imitare o rappresentare l'azione significa pre-comprendere l'agire umano in tutte le sue sfaccettature, non solo temporalmente, come testimoniato dalla mediazione agostiniana, ma anche dal lato della semantica e della simbolica, ovvero significa comprendere una storia nel senso del linguaggio del fare e nel senso dei segni e delle regole su cui si basano le mediazioni simboliche.

All'ambito della pre-comprensione succede quello della configurazione, ovvero della *mimesis II*, l'ambito del "come se" di cui la costruzione dell'intrigo è il paradigma.

La *mimesis II* ha carattere dinamico e si sviluppa a tre livelli: tra l'evento considerato, in maniera individuale e la storia come tutto; come identificazione dell'intrigo e della configurazione caratterizzata dalla concordanza-discordanza; come sintesi dell'eterogeneo in virtù dei suoi caratteri temporali propri.

Quest'ultimo livello si sviluppa su due dimensioni, una cronologica e una non cronologica: la prima riguarda la dimensione episodica del racconto, mentre la seconda la dimensione configurante che dà, alle azioni particolari, l'unità della storia.

La configurazione di *mimesis II* funge da mediazione perché trasforma la successione degli eventi in una totalità significante, impone agli eventi il senso del punto finale e insegna a leggere il tempo non solo dal passato al futuro, ma anche cominciando dalla fine.

Inoltre, è nell'introduzione della *mimesis III* che troviamo il vero nucleo della questione: qui, infatti, Ricoeur spiega che il racconto raggiunge il suo fine autentico solo quando «è restituito al tempo dell'agire e del patire»⁸⁸.

È in *mimesis III* che mondo del testo e mondo dell'ascoltatore-lettore si incontrano, in quanto la configurazione dell'azione diviene reale e si dispiega nel mondo vero del lettore.

Come spiega Jean Greisch,

C'est le passage de *Mimèsis II* à *Mimèsis III*, autrement dit, la transition entre l'acte de configuration, qui constitue le récit comme tel, dans la clôture de texte, et l'acte de refiguration, qui permet à un lecteur de se l'approprier. C'est ici que nous retrouvons le problème du «schématisme» (...). En effet, tout se passe comme si l'opération de mise en intrigue engendrait un nouveau type d'intelligibilité, comparable à la performance propre au schématisme kantien, qui permet d'enjamber le fossé entre l'intuition et

⁸⁷ *TRI*, pp. 102-103.

⁸⁸ *Ivi*, p. 117.

l'entendement, et d'engendrér des synthèses à la fois intellectuelles et intuitives. Ricoeur n'hésite pas à transférer au schématisme narratif la célèbre formule kantienne parlant d'un «art caché dans les profondeurs de la nature humaine». Du côté du lecteur, c'est la capacité de suivre une histoire, c'est-à-dire le déroulement de l'intrigue, qui lui fait écho⁸⁹.

Non bisogna però cadere, avverte il filosofo francese, nella trappola di pensare un dentro e un fuori del testo in quanto le caratteristiche ricordate in *mimesis II* di schematizzazione⁹⁰ e tradizionalità⁹¹ sono in realtà indice dell'interazione tra operatività della scrittura e della lettura.

Come spiega Ricoeur, infatti,

Da un lato, i paradigmi recepiti strutturano le *attese* del lettore e lo aiutano a riconoscere la regola formale, il genere o il tipo esemplificati mediante la storia raccontata. Essi forniscono linee direttrici per l'incontro tra il testo e il suo lettore. In una parola, sono tali paradigmi che regolano la capacità della storia a lasciarsi seguire. Da un altro lato, è l'atto del leggere che accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità d'essere seguita. Seguire una storia vuol dire attualizzarla nella lettura⁹².

È in questo scambio tra testo e lettore che avviene il gioco tra attività e passività ed è nell'atto della lettura stessa che il lettore congiunge *mimesis III* con *mimesis II*, aprendosi al problema della comunicazione e della referenza.

Non è più solo una questione linguistica o semiotica, ma extra-linguistica, in quanto ciò che il lettore riceve dal testo è sempre aperto su un orizzonte di mondo e non riguarda solo il senso dell'opera, bensì la sua referenza, ovvero l'esperienza portata al linguaggio dall'opera stessa e il mondo che si dispiega intorno a sé con la sua temporalità.

Il modo in cui il soggetto ricoeuriano rappresenta e si rappresenta l'azione per mezzo della congiuntura tra *mimesis I*, *mimesis II* e *mimesis III* e grazie alla funzione analogica della metafora, introduce e fonda la problematica del sé che il filosofo francese dispiega attraverso *Sé come un altro* e nell'articolo *De la métaphisique à la morale*.

Qui Ricoeur, sempre riprendendo Aristotele, alla domanda “che cos'è l'essere?” risponderà che l'essere è agire.

Scriva il filosofo:

Quo denim nihil agit, nihil esse videtur, dirà un 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 base è agevole la transizione dalla metafisica alla morale: «Come è possibile conoscere questi due stati dell'essere che spiegano tutto, l'atto e la potenza? Lo possiamo, dice Aristotele, attraverso l'analogia»⁹³.

⁸⁹ Greisch, *L'itinérance du sens*, p. 185.

⁹⁰ La schematizzazione riporta, attraverso Kant, al lavoro dell'immaginazione produttrice che ha la funzione sintetica di congiungere giudizio e intuizione.

⁹¹ Per tradizionalità Ricoeur intende una trasmissione viva e creativa che può sempre essere risvegliata attraverso il gioco di innovazione e sedimentazione.

⁹² *TRI*, p. 125.

⁹³ P. Ricoeur, *Dalla metafisica alla morale*, in *RF*, p. 103.

L'azione, dunque, è sempre pensata nella sua relazione con la potenza ed entrambe si riconoscono per mezzo di quell'analogia che Ricoeur scopre attraverso la metafora. L'analogo è l'azione umana e costituisce l'intermediario tra metafisica e morale⁹⁴.

Se l'essere si dice in molti modi, è chiaro che Ricoeur qui è interessato soprattutto al modo della potenza e al modo dell'atto. L'analogia si impone come soluzione al discorso ontologico grazie alla riappropriazione delle categorie aristoteliche che avviene per due motivi fondamentali.

Da una parte, essa trova nell'ermeneutica del sé una giustificazione a posteriori grazie alla capacità di articolare le presupposizioni del concetto di analogia dell'agire; dall'altra parte, identifica a priori il primato accordato all'agire sul piano della fenomenologia dell'agire, creando una reciprocità fra ontologia dell'atto e fenomenologia dell'agire.

Un ponte tra momento ontologico e momento fenomenologico è dato dal fenomeno dell'attestazione che si muove a livello ermeneutico, pur fondandosi sulle categorie dell'atto e della potenza.

L'attestazione, infatti, in quanto fiducia nelle nostre capacità di agire, è una sorta di testimonianza interiore, un credere-in attraverso cui ci riconosciamo soggetti capaci di agire tra intenzione ed effettuazione dell'azione, tra potenza e atto.

Tale discorso è presentato da Ricoeur anche nel decimo studio di *Sé come un altro* dal titolo *Verso quale ontologia?*⁹⁵ dove il filosofo riprende i generi sommi platonici, ma anche i concetti di atto e potenza, essenziali per rispondere alla domanda "quale sorta di essere è il sé?".

Scrive Ricoeur:

Questa unità non scaturirebbe, forse, dalla meta-categoria dell'essere come atto e come potenza? E l'appartenenza ontologica di questa meta-categoria non preserva, forse, ciò che abbiamo più volte chiamato l'unità *analogica* dell'agire per dar risalto al posto della polisemia dell'azione e dell'uomo agente, come sottolinea il carattere frammentario dei nostri studi? Meglio: non abbiamo, forse, nel corso delle nostre indagini, molto spesso considerato il termine atto quale sinonimo dei termini agire e azione?⁹⁶.

Il linguaggio dell'atto e della potenza va, dunque, a costituire, secondo il filosofo, la base della fenomenologia ermeneutica dell'uomo agente e una possibile sintesi alle molteplici manifestazioni dell'essere.

⁹⁴ All'inizio dell'articolo Ricoeur ricorda un contributo di Ravaisson intitolato *Métaphysique et Morale* nel quale, secondo l'autore, la semplice scelta dell'essere come atto e potenza tra le varie significazioni dell'essere, conduceva facilmente dalla metafisica alla morale. Secondo Ricoeur, invece, tale passaggio è più complesso ed è formato da diverse tappe.

⁹⁵ Scrive Ricoeur: «Più di ogni altro, questo studio ha un carattere esplorativo. Esso mira a far emergere le implicazioni *ontologiche* delle precedenti indagini poste sotto il titolo di una ermeneutica del sé. Qual modo di essere è, dunque, quello del sé, quale sorta di ente o di entità esso è?» (SA, p. 409).

⁹⁶ Ivi, 415-416.

In modo particolare, l'analisi dei concetti aristotelici di atto e potenza, si legano alla teoria dei generi sommi platonici secondo una modalità che Ricoeur, nel saggio dal titolo *Molteplice estraneità*, definisce di raccolta e dispersione⁹⁷.

Nell'ambito della fenomenologia ermeneutica, il filosofo francese spiega come essa possa comprendersi meglio grazie alla funzione *meta-* contemplata da Platone e come possa legarsi al discorso aristotelico dell'essere in quanto potenza ed atto.

Scriva Ricoeur:

La mia tesi è che l'ontologia dell'atto, ispirata da Aristotele, ma anche da Spinoza, Leibniz, Schelling, soddisfa le condizioni d'esercizio della funzione meta- solo se la dialettica dello stesso e dell'altro continua a racchiudere i grandi generi prossimi a quelli che Platone chiamava "moto", "quiete" ed "essere", come avviene ne *Il Sofista*. Vorrei mostrare nel seguito come la fenomenologia dell'alterità, posta nel segno della dialettica dello stesso e dell'altro, s'articola con una fenomenologia dell'agire, a sua volta posta nel segno dell'accezione dell'essere come potenza ed atto⁹⁸.

È a questo punto che si presenta, all'interno del discorso, la funzione di raccolta e di dispersione: la meta-categoria dell'essere come potenza e atto ha il compito di raccogliere la dispersione creata dalla molteplici manifestazione di un'ermeneutica dell'agire, ovvero il linguaggio, l'azione, il racconto, l'imputazione morale.

La meta-categoria dell'altro, invece, già discussa rileggendo Platone, ha lo scopo di disperdere le figure dell'alterità, sottolineando un rapporto, quello tra *stesso* e *altro* che è alla base della fenomenologia ermeneutica ricoeuriana. Infatti, spiega il filosofo, «perché ci sia l'altro, bisogna che ci sia lo stesso»⁹⁹.

A questo punto della riflessione, ritorna un concetto fondamentale che avevamo discusso precedentemente: quello dell'analogia in rapporto all'agire. Il tema dell'agire si manifesta in molti modi diversi, nell'atto di parlare, di agire, di raccontare e ognuna di queste manifestazioni non solo è diversa dall'altra, ma attiene anche a discipline diverse.

Nonostante ciò, spiega il filosofo, esiste tra questi diversi campi un'analogia che si riassume nella domanda "chi?". Chiedersi "chi agisce?" diventa la formula a cui si sottopongono tutte le manifestazioni dell'agire e, dunque, dell'essere¹⁰⁰.

Senza voler mai attuare divisioni drastiche fra i concetti, Ricoeur, anche in questo caso, riesce a tenere insieme, evitando la fusione, un discorso di primo grado, quello della

⁹⁷ Scrive Ricoeur: «Per andare direttamente al nodo della questione, direi che la meta-categoria dell'essere come potenza e come atto possiede la funzione di *raccogliere* le membra sparse di un'ermeneutica dell'agire, dispersa tra i registri del linguaggio, dell'azione, del racconto dell'imputazione morale, della politica, mentre la meta-categoria dell'altro ha la funzione di *disperdere* le modalità fenomenali dell'alterità» (*Molteplice estraneità*, p. 119).

⁹⁸ Ivi, pp. 118-119.

⁹⁹ Ivi, p. 119.

¹⁰⁰ È proprio nella domanda "Chi?" che è possibile rilevare il passaggio dalla metafisica all'etica, dal momento che ogni domanda sul "Chi?" può essere riformulata in termini di capacità. Il soggetto dell'agire, dunque, in quanto capace di, acquista una significazione morale.

fenomenologia ermeneutica e un discorso di secondo grado, quello metafisico della funzione *meta-* dei generi sommi.

Dunque, si tratta di scegliere al posto di una semplice opposizione, un metodo dialettico che contempra le categorie dello *stesso* e dell'*altro*, metodo che costituisce non solo la base dell'ermeneutica del sé, ma anche lo sfondo nel quale collocare la riflessione ricoeuriana sulla memoria.

Nell'ultima parte di *Molteplice estraneità*, infatti, il filosofo indaga le categorie dello *stesso* e dell'*altro*, soffermandosi in modo particolare sul fenomeno della dispersione, cioè sull'esperienza fenomenologica dell'alterità.

Attraverso le figure della *carne*, dell'*estraneo* e del *foro interiore*, l'intento ricoeuriano è quello stabilire una correlazione tra le figure dell'agire e le figure del subire. Se da una parte il soggetto è sempre considerato come capace di agire, dall'altro, il filosofo spiega come permanga sempre un carattere di passività, di estraneità che si esplicita nell'incapacità non solo di agire, ma anche di parlare e raccontare¹⁰¹.

Giunti a questo punto, cominciamo ad intravedere come lo studio della filosofia aristotelica sia stato funzionale a Ricoeur per sviluppare, nel corso degli anni, una riflessione sempre più matura e ragionata su alcuni temi, *in primis* quello della memoria. Partendo dalla *Poetica* e dalla *Retorica*, il filosofo francese ha analizzato il linguaggio, la funzione della metafora e dell'analogia fino ad arrivare al fenomeno del raccoglimento attraverso le meta-categorie di atto e potenza che, in congiunzione con quelle platoniche dello *stesso* e dell'*altro*, hanno potuto dare fondamento ad un fenomeno complesso come quello dell'alterità.

Tali categorie sono alla base del fenomeno memoriale in quanto il soggetto, nel momento in cui sperimenta la sua incapacità di raccontare e di ricordare, è nella sua stessa memoria lo stesso e non lo stesso. Il racconto, l'intreccio di una vita e l'intrigo analizzati in Aristotele, sono pervasi da un'estraneità che colpisce tutti i campi dell'umano.

Lo stesso concetto di *mimesis* aristotelica, precedentemente analizzato, può essere letto, secondo la Messori, come una forma di estraneità:

La *mimesis*, o imitazione creatrice, è chiaramente segnata dalla dinamica dell'appartenenza e della distanziamento. Nel primo momento della *mimesis*, la "pre-figurazione", vi è un prevalere dell'appartenenza, di una vicinanza che implica il rischio dell'aderenza, dell'identificazione ingenua: la continuità assoluta di soggetto e mondo rischia di portare al nulla da dire. Indicibile può essere il troppo lontano così come il troppo vicino, che ci sta sotto il naso e non davanti agli occhi.

A questa prima fase appartiene il discorso ordinario, che rimane a un livello di ingenuo realismo.

Il secondo momento della *mimesis*, designato col termine "con-figurazione", implica l'aprirsi di uno scarto, di uno iato, di una distanza. È la scoperta dello spazio di gioco della possibilità. Nell'appartenenza di primo livello il reale così è e così sembra rimanere: l'eterno ritorno dell'uguale. In questa fase, in cui prevale la

¹⁰¹ Questa visione sarà più chiara quando parleremo del rapporto tra Ricoeur e Freud, cioè quando il concetto di estraneità verrà spiegato attraverso la categoria dell'inconscio e di rimozione.

distanziamento, si fa strada la consapevolezza che il reale potrebbe anche essere diverso; le cose che vediamo e tocchiamo, le persone con cui parliamo, noi stessi. A questa modalità dell'appropriazione è da ricondurre l'esperienza di estraneità, di erranza, di estromissione¹⁰².

L'estraneità da una parte e la prossimità dall'altra costituiscono parte integrante della condizione umana. L'uomo che ricorda deve sempre fare i conti con un'estraneità originaria che non gli viene solo dal rapporto con l'altro, ma soprattutto da se stesso, così come è testimoniato a livello del linguaggio.

Infatti, parlare, è sempre rivolgersi verso un altro che mi è estraneo e che costituisce un mondo *altro* di significati, spesso completamente diversi dai miei. È qui che l'estraneità si rivela: il mio racconto, la mia memoria mi rende insostituibile dal momento che costituisce la mia esperienza personale che non può essere scambiata con quella di un altro.

A questa situazione, Ricoeur oppone l'idea del foro interiore, un luogo in cui il soggetto può mettersi in dialogo con se stesso, prendere atto della passività e dell'estraneità che lo costituisce. È qui che si realizza la fenomenologia dell'alterità e dell'estraneità secondo le meta-categorie aristoteliche e platoniche: nel foro interiore, il soggetto sperimenta le molteplici manifestazioni dell'agire e si autodesigna come soggetto capace, anche se non avrà mai la certezza ultima di esistere sul modo del sé perché l'alterità lo colloca e lo mette in discussione.

Il rapporto con l'alterità e, dunque, l'esperienza con la passività avviene per mezzo del risvolto ontologico che Ricoeur dà alla sua filosofia grazie alla mediazione aristotelica a partire dalla funzione ontologica della metafora che è capace di cogliere la somiglianza nella differenza. Al momento logico dell'azione predicativa si aggiunge il momento sensibile del non-verbale, un rapporto extra-linguistico che si trova alla base dell'immaginazione e che permette di andare oltre il livello del concetto.

Scrive Matteo Antoniel:

La metafora non si limita a sospendere la realtà naturale, ma apre il senso ad una dimensione di realtà che non coincide con ciò che il linguaggio ordinario intende col nome di realtà naturale. Solo attraverso questo passaggio è possibile cogliere il sottinteso legame tra senso e sensi. Dall'emergere di questa intima connessione tra verbale e non-verbale, garantita dal "vedere-come", relazione intuitiva che salda il senso e l'immagine, costituita a metà da un processo del pensiero e a metà da un'esperienza, si può notare che l'immagine poetica, il linguaggio metaforico, non apre soltanto un "nuovo essere del linguaggio", ma anche a un "aumento di coscienza", a una "crescita d'essere"¹⁰³.

Questa crescita d'essere si inserisce in un fondo d'essere sul quale si dispiega l'agire umano: è l'orizzonte dell'attestazione che costituisce l'impegno ontologico dell'essere umano.

¹⁰² R. Messori, *Ermeneutica e immaginazione*, in P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, "Aesthetica Preprint", 66 (2002), p. 33.

¹⁰³ M. Antoniel, *Il concetto di metafora tra Black, Ricoeur e Blumenberg*, tesi pubblicata su www.academia.edu, 2011-2012, p. 31.

L'attestazione, intesa come fiducia e confidenza, è la sicurezza di esistere sul modo dell'ipseità che si trova a relazionarsi con la medesimezza e con l'alterità.

Tale attestazione permette di riattualizzare l'ontologia aristotelica dell'atto-potenza, ponendo quest'ultima alla base della fenomenologia ermeneutica di Ricoeur. Infatti, come ci ricorda il filosofo stesso,

Tutte le nostre analisi invitano a questa esplorazione, nella misura in cui fanno segno in direzione di una certa unità dell'agire umano (...). Questa unità non scaturirebbe, forse, dalla meta-categoria dell'essere come atto e come potenza? E l'appartenenza ontologica di questa meta-categoria non preserva, forse, ciò che abbiamo più volte chiamato l'unità *analogica* dell'agire per dare risalto al posto della polisemia dell'azione e dell'uomo agente, come sottolinea il carattere frammentario dei nostri studi? Meglio: non abbiamo, forse, nel corso delle nostre indagini, molto spesso considerato il termine «atto» (atto di discorso!) quale sinonimo dei termini «agire» e «azione»? E non abbiamo, forse, negli stessi contesti, fatto ricorso al termine di potenza per dire sia la potenza di agire dell'agente al quale viene ascritta o imputata un'azione, sia il potere dell'agente *su* colui che patisce la sua azione (...)? In breve, il linguaggio dell'atto e della potenza non ha cessato di sottendere la nostra fenomenologia ermeneutica dell'uomo agente¹⁰⁴.

L'attestazione non solo costituisce un ponte tra ermeneutica e ontologia, ma soprattutto fornisce loro uno statuto veritativo che altrimenti non avrebbero: si tratta della verità e della fiducia per il soggetto di esistere sul modo dell'ipseità.

Non una verifica di tipo scientifico, ma un'attestazione affidabile della testimonianza più credibile che scaccia il cogito dal predominio della conoscenza e rivendica un impegno ontologico radicale verso le capacità di dire, fare, raccontare, essere responsabili.

È su questo sfondo che la riflessione aristotelica di Ricoeur si dispone. Infatti, all'incrocio tra funzione *meta-* e analogia dell'agire, l'attestazione, che è impegno, apre il campo all'etica dal lato della responsabilità.

Come scrive la Longo:

Quello dell'attestazione è l'impegno concreto di un sé che vive la situazionalità d'essere nel mondo come iniziativa responsabile, perché ci sia un mondo praticabile. Ripensare l'esperienza della finitudine come positiva appartenenza ad un mondo, che si prospetta in base alla risposta del nostro impegno, significa allora leggersi nel mondo come “esser se stessi agenti e sofferenti”, riconoscersi attivi e passivi, esseri fragili, consapevoli del proprio limite eppure in grado di impegnarsi responsabilmente a trasformare il potere su in poter contare su. Si tratta della “sicurezza” (confidenza) di esistere a partire dall'impegno dell'attestazione di sé. Tuttavia l'ipse si attesta ad un tempo nella sua differenza con il medesimo e nel suo rapporto dialettico con l'altro: “la contropartita dell'ipse è sempre l'altro: l'altro cui debbo la risposta nel mantenermi lo stesso, l'altro da cui dipendo perché mi costituisce, l'altro in me come il mio mondo, il mio partner, la tradizione che mi accoglie. E nella misura in cui mi riconosco nell'altro avviene lo scambio: l'altro in quanto sé, sé in quanto altro” (SA, 55)¹⁰⁵.

¹⁰⁴SA, pp. 415-416.

¹⁰⁵ R. Longo, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricoeur*, “Segni e comprensione”, 42 (2001), p. 39.

È qui che risiede il sostrato etico della memoria in quanto l'attenzione ricoeuriana non si focalizza solo dal lato della percezione e della possibilità del ricordo, ma dal lato della responsabilità che ci rende impegnati e debitori insolventi verso l'altro.

Infatti, la memoria è una delle esplicitazioni dell'*homme capable*, fare memoria significa agire nei confronti di un altro e sperimentare la prossimità e l'estraneità dell'incontro, il legamento e lo scioglimento della relazione che trova fondamento ontologico nel modo di autodesignazione del sé.

1.3. Il pensiero riflessivo di Agostino e la questione del tempo

In *La memoria, la storia, l'oblio*, dopo aver ripreso Platone e Aristotele per tentare di rispondere alla domanda “Di che cosa c’è ricordo?”, Ricoeur introduce una nuova problematica, quella di sapere “Chi è che ricorda?”.

Si assiste, dunque, ad un passaggio fondamentale testimoniato dallo slittamento dal “che cosa” al “chi”, in modo particolare dalla questione dell’immagine e dei ricordi al soggetto stesso che ricorda. È importante sottolineare tale questione perché, come ricordiamo, il tema del soggetto in Ricoeur può essere considerato non solo, uno dei temi portanti di tutta la sua produzione filosofica, ma anche una delle questioni che più si lega al concetto di memoria e alla rilettura che il filosofo compie di Agostino.

Agostino, infatti, è considerato nella riflessione ricoeuriana uno dei rappresentanti¹⁰⁶ della tradizione dello sguardo interiore di cui il filosofo francese parla per introdurre il tema della memoria personale in opposizione a quella collettiva¹⁰⁷.

Ma la nostra scelta di inserirlo tra le fonti utilizzate da Ricoeur, deriva anche dal fatto che Agostino riveste un ruolo importante per la teoria della memoria e quella del tempo a lei connessa. In questo paragrafo, dunque, proviamo a ripercorrere, come con Platone e Aristotele, il dialogo del filosofo francese con Agostino per sottolineare il contributo di quest’ultimo alla filosofia di Ricoeur.

Per parlare del rapporto tra i due filosofi è necessario fare alcune premesse di ordine metodologico e speculativo. Dal primo punto di vista, dobbiamo ammettere, per quanto riguarda la nostra ricerca, che la riflessione ricoeuriana su Agostino è certamente stato più indagato dagli studiosi e dunque, a differenza degli studi su Platone e Aristotele, disponiamo di un maggior numero di fonti¹⁰⁸ e di una linea interpretativa più chiara.

L’ordine metodologico per un verso, riguarda il nostro modo di confrontarci con la bibliografia diretta e indiretta, ma per un altro, concerne anche il modo stesso in cui Ricoeur

¹⁰⁶ Ricoeur cita anche John Locke e Husserl che riprenderemo più avanti. Qui, abbiamo deciso di soffermarci su Agostino per l’importanza del suo contributo sulla memoria.

¹⁰⁷ Scrive Ricoeur: «La mémoire est-elle à titre primordial perso nelle ou collective? Cette question est la suivante: à qui est-il légitime d’attribuer le pathos correspondant à la réception du souvenir et la praxis en quoi consiste la quête du souvenir? (...) Pourquoi la mémoire devrait-elle s’attribuer seulement à moi, à toi, à elle ou lui, au singulier des trois persone grammaticales susceptibles soit de se désigner elles-mêmes, soit de s’adresser chacune à un tu, soit de raconter les faits et les gestes d’un tiers dans un récit à la troisième personne du singulier? Et pourquoi l’attribution ne se ferait-elle pas directement à nous, à vous, à eux autres?» (*MHO*, pp. 112-113).

¹⁰⁸ Facciamo qui riferimento soprattutto all’interpretazione di Isabelle Bochet in *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éditions Facultés jésuites de Paris, Paris 2004; al volume *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3* curato da Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Città Nuova, Roma 2002 e per quanto riguarda il rapporto tra identità e relazione, a *L’altro nell’io* di Luigi Alici, Città Nuova, Roma 1999.

individua la tradizione filosofica che più sembra appartenergli. In un articolo¹⁰⁹ contenuto in *Dal testo all'azione*, il filosofo dichiara di appartenere ad una tradizione riflessiva, mediata dalla fenomenologia husserliana e coadiuvata dall'ermeneutica¹¹⁰.

L'atteggiamento riflessivo sembra essere il primo punto di contatto tra Ricoeur e Agostino: benché il filosofo francese, riferendosi alla sua tradizione filosofica di appartenenza in *Dal testo all'azione*, non citi Agostino¹¹¹, quest'ultimo è invece ricordato in *La memoria, la storia, l'oblio*, dove alla riflessività e all'interiorità è collegato il concetto stesso di memoria.

Agostino infatti, come ricorda Charles Taylor, sembra essere colui che ha inaugurato l'atteggiamento di prima persona:

Possiamo benissimo cambiare, (...), diventare consapevoli della nostra consapevolezza, cercare di avere esperienza della nostra esperienza e puntare lo sguardo su come il mondo è *per noi*. Questa è quella che io chiamo adozione di un atteggiamento radicalmente riflessivo o assunzione del punto di vista di prima persona (...). La svolta operata da Agostino in direzione dell'io è una svolta verso la riflessività radicale, ed è stato questo fatto a rendere irresistibile il linguaggio dell'interiorità. La luce interiore è quella che brilla nella nostra presenza a noi stessi e quindi è inseparabile dal fatto che noi siamo creature dotate di un punto di vista di prima persona (...). Non si esagera quando si afferma che è stato Agostino a introdurre l'interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla alla tradizione filosofica dell'Occidente¹¹².

Dunque, posto Agostino come l'iniziatore di una vera e propria filosofia riflessiva, è appunto sotto questo versante che è possibile cogliere una prima lettura dei rapporti con Ricoeur.

Come spiega Luigi Alici,

Vorrei porre l'incontro fra Agostino e Ricoeur proprio sotto il segno di un comune interesse per una «filosofia riflessiva»; un interesse che non trova soddisfazione in una forma di autocoscienza ingenua e immediata, ma che deve misurarsi, (...), con le difficoltà di una «grande navigazione» (...). La nota distinzione fra «via corta» e «via lunga», riportata nel saggio *Existence et herméneutique* (1965), consente al filosofo francese di motivare la variante ermeneutico-riflessiva che egli intende sviluppare rispetto alla tradizione fenomenologica; non a caso la «via corta» viene attribuita alla «ontologia della comprensione» di Heidegger, (...); la «via lunga», invece, si delinea come un «cammino più tortuoso e faticoso», che entra in rapporto con l'ontologia solo in modo indiretto, anche a costo di considerarla come una sorta di «terra promessa» continuamente inseguita e mai raggiunta¹¹³.

¹⁰⁹ Si tratta del saggio *Dell'interpretazione*, il cui testo francese è la ripresa di un testo pubblicato in *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press 1983 e in *Encyclopédie philosophique*, Puf, Paris 1987, poi pubblicato in *TA*.

¹¹⁰ Così spiega Ricoeur: «Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuol essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia (...). I problemi filosofici che una filosofia riflessiva considera come i più radicali riguardano la possibilità della *comprensione di sé* come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento, ecc. La riflessione è questo atto di ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto» (*TA*, pp. 24-25).

¹¹¹ «Per filosofia riflessiva intendo all'incirca il modo di pensare derivato dal *Cogito* cartesiano, attraverso Kant e la filosofia post-kantiana francese, poco nota fuori dalla Francia, e di cui Jean Nabert è stato per me il pensatore più rilevante» (Ivi, p. 24).

¹¹² C. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, tr. it. R. Rini, *Radici dell'io La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli Editore, Milano 1993, pp. 172-173.

¹¹³ Alici, *L'altro nell'io*, pp. 238-239.

Dal punto di vista speculativo, invece, la premessa che è lecito fare riguarda i temi che Ricoeur sembra affrontare richiamandosi a più riprese ad Agostino. Il primo è senza dubbio il tema del male che, come vedremo, si iscrive anch'esso, come molte altre questioni trattate da Ricoeur, nella questione del soggetto e che fornisce, come spiega Isabelle Bochet,

L'occasion de manifester la négativité qui affecte la subjectivité humaine. Le mal révèle à la fois la liberté comme «pouvoir originaire de dire *non* à l'être» et comme habitée en son sein même par «un mal déjà là» qui en fait un «serf-arbitre»¹¹⁴.

Il secondo grande tema, quello del tempo, legato inevitabilmente al problema del racconto e della narratività, costituisce il filo rosso che da *La metafora viva* conduce fino ai tre volumi di *Tempo e racconto*, andando poi a congiungersi con la riflessione sulla memoria e l'oblio, analizzata in maniera più dettagliata dal filosofo francese in *La memoria, la storia, l'oblio*.

Tenteremo qui di ripercorrere, in maniera cronologica, la riflessione del filosofo francese, mettendo in luce come e quando esso abbia dialogato con Agostino, in che modo abbia influito sulla sua filosofia e quale valutazione critica Ricoeur stesso ne ha dato.

Già nell'articolo *L'immagine di Dio e l'epopea umana*¹¹⁵, confluito nella seconda edizione di *Storia e verità*, troviamo un primo riferimento all'opera agostiniana. Ricoeur sta parlando della colpa e della redenzione rileggendo l'interpretazione di Karl Barth in riferimento all'espressione di San Paolo nella lettera ai Romani 5 (12-21): “se il peccato abbonda, la grazia è sovrabbondante”.

Spiega Ricoeur:

Je vous le demande, sommes-nous fidèle à cette lecture? Savons-nous chercher la *surabondance* de la grâce par laquelle Dieu réplique à l'*abondance* du mal ? Oui, bien sûr nous savons dire en toute orthodoxie que cette surabondance c'est Jésus-Christ ; mais quels *signes* en discernons-nous dans ce vaste monde ? Les signes de cette «surabondance» , nous n'osons pas les chercher ailleurs que dans l'expérience intérieure d'un surcroît de joie, de paix, de certitude. Nous croyons que le péché abonde dans l'extériorité, mais que la grâce ne surabonde que dans l'intériorité¹¹⁶.

È questo il punto fondamentale per Ricoeur: è possibile trovare segni della grazia fuori dalla vita interiore? Questa strada sembra difficile da prendere soprattutto da Agostino in poi, infatti, per la teologia dominante, se il peccato è collettivo, la grazia può essere solo privata e interiore.

¹¹⁴ Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, p. 10.

¹¹⁵ Articolo pubblicato in *Christianisme social* (aprile 1951) e poi confluito in *HV*.

¹¹⁶ Ivi, pp. 139-140.

Per il filosofo francese, invece, una parte importante della redenzione può essere presa in carico dalle istituzioni che, nel proseguo dell'articolo, verranno chiamate in causa attraverso le tre sfere dell'avere, del potere e del valere¹¹⁷.

Dunque, spiega la Bochet,

Ciò che P. Ricoeur rifiuta è dunque il pessimismo di Agostino e la sua comprensione individualista della grazia. C'è qui senza dubbio una traccia dell'influenza della tradizione luterana e una reazione quasi viscerale di P. Ricoeur contro ciò che egli chiama in un colloquio recente «la cultura della colpevolezza»¹¹⁸.

È interessante notare come il tema delle istituzioni e, dunque, del ruolo della sfera politica sia già ben presente nella riflessione ricoeuriana fin dagli anni '60 e come ciò conduca il filosofo, da una parte ad approfondire questo tema e a non relegare la grazia esclusivamente nella sfera interiore e dall'altra, come ciò lo metta in difficoltà nei confronti di Agostino, considerato tradizionalmente l'iniziatore della filosofia riflessiva¹¹⁹.

Ciò che fa Ricoeur, spiega la Bochet, è «penser l'Homme comme “un singulier collectif”»¹²⁰ e “il luogo” dove si può pensare questa doppia caratterizzazione dell'essere umano è il linguaggio che va a costituire lo sfondo in cui inserire il secondo incontro con Agostino in due saggi che risalgono al 1960¹²¹ e al 1961¹²² e che sono raccolti nell'opera *Il conflitto delle interpretazioni*.

Il primo è uno studio sul tema del peccato del quale Ricoeur ci spiega, già dalle prime righe, lo scopo fondamentale: si tratta di uno studio sul significato del peccato che sia in grado di riscoprire le intenzioni profonde del concetto e la sua capacità di rinviare ad altro.

Per il filosofo, e questa costituisce una nota importante per studiare i suoi rapporti con Agostino, si tratta di liberare il concetto di peccato da una interpretazione esclusivamente biblica che rientra nella predicazione ordinaria della chiesa. “Liberare il concetto” significa recuperare il

¹¹⁷ Scrive Ricoeur: «Propongo di seguire un ordine insieme comodo, didattico e al tempo stesso vicino alle articolazioni dell'avere, del potere e del valere. Questa divisione mi è stata suggerita dalla *Antropologia da un punto di vista pragmatico* di Kant, che ha il vantaggio di porci da una parte al centro di sentimenti e di passioni molto fortemente individualizzate, le passioni del possesso, della dominazione e dell'ostentazione (Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht) e, dall'altra parte, al centro di tre sfere istituzionali molto importanti per le relazioni da uomo a uomo: sfera economica dell'amore, sfera politica del potere, sfera culturale del mutuo riconoscimento» (Ivi, pp. 121-122).

¹¹⁸ I. Bochet, *Paul Ricoeur Soggetto e negatività*, in Alici-Piccolomini-Pieretti, *Verità e linguaggio*, p. 160.

¹¹⁹ Scrive Alici: «Agostino attribuisce quindi uno statuto speciale alla dimensione interiore, riconoscendo ad essa il valore di centro di identità personale, in cui si unificano riflessivamente essere, conoscere e amare, nessuna natura infatti è più vicina a Dio, che pure trascende tutte nella sua immutabilità, di quella che è stata creata a sua immagine» (*L'altro nell'io*, pp. 74-75).

¹²⁰ I. Bochet, *Un inédit de Paul Ricoeur sur Augustin*, in I. Bochet (teste édités par), *Paul Ricoeur: mal e pardon*, Éditions Facultés jésuites, Paris 2013, p. 31.

¹²¹ P. Ricoeur, *Il «Peccato originale»: Studio di significato*, originariamente *Le “péché originel: étude de signification*, in *Eglise et Théologie*, Bulletin trimestriel de la faculté de Théologie protestante de Paris, 23 (1960).

¹²² P. Ricoeur, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, originariamente *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in *Il problema della Demitizzazione* (Atti del Congresso internazionale, Roma, gennaio 1961), Archivio di filosofia diretto da E. Castelli, 31 (1961).

senso che si è perduto e per fare questo è necessario ricorrere ad Agostino perché, spiega Ricoeur, è il testimone del momento storico in cui tale concetto ha preso forma.

Il primo significato di peccato originale, secondo Ricoeur, è quello tradizionale che i Padri greci e latini hanno tramandato e che si basa sull'idea che il male non è nulla che esista, non ha una natura propria, non è qualcosa in sé, ma qualcosa che viene da noi e, dunque, è opera di libertà.

Non ha senso chiedersi che cosa è il male, l'unica domanda possibile è «da dove deriva che noi facciamo il male?»¹²³. Secondo questa ottica, il mito di Adamo testimonia il fatto che l'uomo è «il punto di emergenza del male nel mondo. A causa di un uomo il peccato è entrato nel mondo»¹²⁴.

È questo il punto da cui riparte Agostino per elaborare la sua visione etica del male: lontano dal senso tragico dell'uomo sofferente vittima di Dio, egli presenta un uomo interamente libero e responsabile.

Si elabora qui l'idea di una contingenza del male che sorge attraverso il concetto di *defectus* per il quale il nulla non designa ontologicamente un contro-essere, ma un orientamento esistenziale, ovvero una degradazione che conduce al peccato attraverso un atto di libertà.

Infatti, ad essere in relazione sono la potenza del niente contenuta nel male e la libertà nella volontà che proprio perché libera, è in grado di dire no all'essere e di deviare verso il niente.

Oltre all'idea di male come niente e di volontà libera, Ricoeur si sofferma sulla distinzione tra peccato originale e peccato attuale, dove il primo riguarda lo stato di peccato nel quale ci troviamo per nascita e il secondo il peccato attuale che commettiamo.

L'idea dell'uomo libero e, dunque, in grado di peccare sembra scontrarsi con l'idea di peccato originale, infatti, il concetto di originale ci conduce verso lo schema dell'ereditarietà, di un male che si prosegue e si perpetua attraverso una tara ereditaria trasmessa dal primo uomo.

Scrive Ricoeur:

La caduta di Adamo divide la storia in due, così *come* la venuta di Cristo divide la storia in due; i due schemi sono sempre più sovrapposti come delle immagini rovesciate: una umanità perfetta e favolosa precede la caduta, allo stesso modo in cui l'umanità della fine dei tempi succede alla manifestazione dell'uomo archetipo. È partendo da questo nucleo di senso che si costituirà a mano a mano il concetto di peccato originale così come Agostino stesso lo ha trasmesso alla Chiesa¹²⁵.

Ma cosa ha condotto Agostino fino al fondo del concetto di peccato originale tanto da fargli parlare da un lato di colpevolezza personale e dall'altro di tara ereditaria?

¹²³ *CI*, p. 289.

¹²⁴ *Ivi*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 293.

Secondo Ricoeur la risposta risiede nella polemica contro Pelagio il quale vanifica l'idea di peccato come potenza inglobante di tutti gli uomini. In particolar modo, per Pelagio il volontarismo si spinge fino al contingentismo e il peccato è tradotto in colpa ereditaria.

Ma questo non basta, infatti, per Ricoeur,

Pur seguendo la linea del volontarismo contro gli gnostici, Agostino è portato dall'esperienza stessa della sua conversione e dalla esperienza viva del desiderio e dell'abitudine che resistono alla buona volontà, a rifiutare con tutte le sue forze l'idea pelagiana di una libertà senza natura precedentemente acquisita, senza abitudini, senza storia e senza impedimenti, una libertà che sarebbe, in ognuno di noi, come un punto singolo e isolato, una indeterminatezza assoluta rispetto alla creazione¹²⁶.

La volontà, dunque, sfugge a se stessa e obbedisce ad una legge esterna secondo la quale l'errore è anteriore ad ogni colpa personale ed è legato al fatto stesso della nascita. Predestinazione e colpa della nascita sono così collegate e per Agostino, secondo Ricoeur, il mistero divino non è altro che il mistero dell'elezione, di una grazia concessa ad alcuni e negata ad altri.

Ma lo scopo del filosofo francese, in questo articolo, non è quello di compiere un'analisi dettagliata del concetto di peccato, bensì, come già accennato all'inizio, di penetrare tale concetto e rivolgerlo verso il simbolo¹²⁷. Ogni concetto rinvia ad altro grazie alla potenza dell'analogia che abbiamo più volte citato precedentemente e che sembra costituire un punto importante della riflessione e di tutto il metodo ermeneutico ricoeuriano.

Dire che il peccato ha una funzione simbolica significa innanzitutto collocarlo allo stesso livello del racconto della caduta, cioè non al livello del concetto, ma dell'immagine mitica che allontanandosi dalla storia ci permette di scoprire la verità non storica dell'esperienza umana universalizzata.

Inoltre, così come il mito adamitico, il peccato rivela l'aspetto misterioso di un male che nel momento in cui si inaugura lo si scopre già presente in sé e fuori di sé.

Ricoeur è consapevole dell'utilità di concettualizzare il tema del peccato: Agostino, egli spiega, ha riletto il peccato non come natura ma come volontà e ha legato quest'ultima ad una quasi natura del male:

¹²⁶ Ivi, p. 295.

¹²⁷ Nella *Conclusion* di *La simbolica del male* Ricoeur spiega bene la funzione del simbolo: «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. Il primo compito per lei non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare (...). Ma il simbolo dà a pensare: partendo dalla donazione, la posizione. Questo aforisma suggerisce che tutto è stato già detto sotto forma di enigma e che, tuttavia, tutto deve sempre essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero» (*FC*, pp. 624-625).

Qui c'è qualcosa di disperato dal punto di vista della rappresentazione concettuale, e di molto profondo dal punto di vista della metafisica: nella volontà stessa c'è una quasi-natura. Il male è una specie di involontario in seno proprio al volontario, non più di fronte ad esso, ma in esso, ed è questo il servo arbitrio¹²⁸.

Viene, dunque, qui riproposto il tema del servo arbitrio che Ricoeur aveva già introdotto, negli stessi anni, in *Finitudine e colpa* dove esso veniva identificato come il concetto verso il quale tende tutta la serie dei simboli primari del male. Tale concetto si basa su un corto circuito: all'idea di arbitrio e di libertà viene fatta corrispondere quella di servitù, che è contraria per principio alla libertà stessa.

È come se, per il filosofo, debba sempre essere mantenuto un doppio livello: da una parte, l'idea di colpa e peccato con la quale l'uomo entra nella storia e dall'altra, la colpevolezza¹²⁹, ovvero la presa di coscienza che rende l'uomo carico di un peso.

Nel secondo articolo citato sopra, il filosofo francese ritorna sul tema del male e del peccato. Questa volta ad esser chiamato in causa non è più solo Agostino, ma anche Kant¹³⁰.

Ricoeur, infatti, riparte nuovamente dalla simbolica del male e dall'importanza analogica del simbolo: come il simbolo, grazie al suo potere analogico, è capace di superare se stesso, così anche una visione etica del male non può considerarsi come una meta raggiunta, ma come un livello da superare.

Dopo aver ripreso, in un primo momento, i nuclei fondamentali della visione agostiniana, il filosofo francese introduce Kant spiegando come, a suo avviso, egli riesca ad elaborare il quadro concettuale che manca invece ad Agostino, ovvero il formalismo in morale.

Scrive Ricoeur:

Ora il beneficio di questa formalizzazione è di costruire il concetto del male estremo come regola che il libero arbitrio si forgia da se stesso. Così il male non sta più nella sensibilità, ma una volta posto fine alla confusione tra il male e l'affettività, la passionalità. È considerevole che sia proprio l'etica considerata più pessimista ad aver compiuti la disgiunzione del male dalla sensibilità (...) ¹³¹.

Che cosa, si chiede il filosofo, si perde con una visione etica del male? Ciò che non viene considerato è ciò che affiora dalla simbolica del male, ovvero la sua esperienza tragica: non solo

¹²⁸ *CI*, p. 301.

¹²⁹ Secondo Ricoeur, il peccato è il momento ontologico della colpa, mentre la colpevolezza è il momento soggettivo. Così scrive: «Il peccato designa la situazione reale dell'uomo davanti a Dio, qualunque sia la coscienza che egli ne ha. Questa situazione dev'essere scoperta nel senso proprio del termine: il Profeta è l'uomo capace di annunciare al Re che il suo potere è debole e vano. La colpevolezza è la presa di coscienza di questa situazione reale; se così si può dire, è il "per sé" di questa specie di "in sé"» (*FC*, p. 354). La colpevolezza, dunque, rende la coscienza colpevole carica di un peso; è responsabilità, ovvero capacità di rispondere delle conseguenze di un atto. Nell'esperienza del peccato, l'uomo condivideva la sua situazione con quella degli altri uomini in quanto il male era condizione comune a tutti gli uomini, nella colpevolezza invece, la libertà di compiere il male è sperimentata in assoluta solitudine.

¹³⁰ Ricoeur fa qui riferimento soprattutto a *Saggio sul male radicale* e a *La religione nei limiti della semplice ragione*.

¹³¹ *FC*, pp. 318-319.

ognuno comincia ogni volta il male, ma è importante identificare il male come tradizione, come già là, come qualcosa che è in qualche modo storico.

Il problema che si può rintracciare in Agostino, secondo Ricoeur, è quello di aver confuso i piani, o meglio di aver tentato di spiegare il rapporto tra volontà ed ereditarietà attraverso la razionalizzazione del tema paolino della riprovazione.

Spiega il filosofo:

Tuttavia ciò che nel concetto di peccato originale bisogna sondare non è la sua falsa chiarezza, ma la sua tenebrosa ricchezza analogica. La sua forza infatti è di rinviare intenzionalmente a ciò che vi è di più radicale nella confessione dei peccati e cioè che il male precede la mia presa di coscienza e che non è scomponibile in colpe individuali ma è piuttosto la mia preliminare impotenza: esso sta alla mia libertà come la mia *nascita* sta alla mia coscienza attuale, cioè è già da sempre posto. Nascita e natura sono qui dei concetti analogici, in forza dei quali l'intenzione dello pseudoconcetto di peccato originale è allora la seguente: incorporare alla descrizione della volontà cattiva, quale è stata elaborata contro Mani e la gnosi, il tema di una quasi-natura del male. *La funzione insostituibile del concetto è allora di integrare lo schema della ereditarietà a quello della contingenza*¹³².

Agostino ha confuso due universi di per sé separati, quello dell'etica e quello della biologia, non considerando che tali concetti non devono essere letti in maniera unitaria, ma in maniera analogica. Come possiamo, si chiede Ricoeur a questo punto, leggere attraverso l'analogia il peccato e il male con il concetto di volontà e natura? Il problema va qui oltre Agostino e segna un punto importante nella riflessione del filosofo francese: si tratta, infatti, di porre in luce il rapporto tra peccato, colpa, colpevolezza e volontà, ovvero di chiedersi se è possibile concepire una storia sensata al cui interno sia presente la contingenza del male.

Ricoeur ammette che la risposta è difficile e che può solo suggerire delle direzioni per un problema, quello del senso della storia, che ha visto il filosofo francese impegnato già ai tempi di *Storia e verità* e sul quale tornerà ad interrogarsi a più riprese fino a *La memoria, la storia, l'oblio*, dove dedicherà l'intera parte centrale alla condizione storica degli uomini che siamo.

Ma la conclusione dell'articolo che stiamo ora analizzando conduce Ricoeur lungo tre coordinate principali: si tratterebbe di pensare una possibile riconciliazione attraverso la categoria del *nonostante*, attraverso il *grazie* con il quale il principio delle cose, per mezzo del male fa il bene e la categoria della sovrabbondanza¹³³ che permette di collocare il male nella luce dell'essere.

¹³² Ivi, p. 322.

¹³³ Spiega Ricoeur: «Alla mia mente si propongono tre formule che esprimono tre rapporti tra l'esperienza del male e l'esperienza di una riconciliazione. Innanzitutto la riconciliazione è attesa *nonostante* il male. Questo "nonostante" costituisce una vera categoria della speranza, la categoria della smentita, anche se di ciò non c'è prova ma solamente segni, dal momento che il contesto, il luogo d'inserimento di questa categoria è una storia non una logica, una escatologia non un sistema. In secondo luogo, questo "nonostante" è un "grazie a": con il male il Principio delle cose fa del bene (...). Terza categoria di questa storia sensata è il "molto di più" (...); e questa legge di sovrabbondanza ingloba a sua volta il "grazie a" e il "nonostante". E questo è il miracolo del Logos: da lui procede

Prima di passare al secondo tema fondamentale che terrà Ricoeur occupato nei pressi di Agostino, non possiamo non citare, facendo un salto temporale, altre due opere nelle quali il filosofo francese torna sulle tematiche del male e della colpa.

Facciamo qui riferimento ad un piccolo opuscolo pubblicato del 1986 dal titolo *Il male*¹³⁴ e ad un articolo¹³⁵ la cui datazione è collocata tra gli anni '50 e '60, ma che è stato pubblicato solo recentemente.

Nel primo, partendo dalla definizione del problema in termini di teodicea e cioè dal fatto che «Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, tuttavia il male esiste»¹³⁶, Ricoeur ripercorre una fenomenologia dell'esperienza del male, nella quale, in uno dei livelli analizzati, ritorna lo stadio della gnosi e delle anti-gnostica secondo Agostino.

Qui Ricoeur non sembra compiere passi in avanti nella sua riflessione, ma anzi, ricapitolare quello che ha già detto precedentemente su Agostino. Contro una visione tragica del male, viene riproposta la soluzione morale: non ha senso chiedersi che cos'è il male, ma da dove viene il male che facciamo. Ecco dunque che, come abbiamo già precedentemente spiegato, il problema del male ricade sotto il grande tema della volontà e del libero arbitrio, inaugurando il dibattito tra Agostino e Pelagio.

Se Pelagio, infatti, lascia ogni uomo libero di fronte alle proprie responsabilità, Agostino collega il concetto di male come niente e quindi come mancanza di bene, alla volontà singolare e allo stesso tempo a qualcosa che va oltre ogni volizione particolare.

Il secondo testo si troverebbe esattamente a metà fra *La simbolica del male* e *Il conflitto delle interpretazioni*. Ricoeur ripercorre tre livelli fondamentali: quello logico, secondo cui il male è niente e quindi deficienza costitutiva; quello etico, che lo mette in rapporto con la volontà e con il libero arbitrio e quello tragico per tentare di distaccarsi da una visione esclusivamente morale e penale del mondo.

Appare chiaro, soprattutto in questo articolo, quello che può essere considerato uno dei principali fili conduttori della riflessione agostiniana di Ricoeur sul male. È come se il filosofo si trovasse a metà strada tra salvare la teoria agostiniana e nello stesso tempo andare oltre per rivalutare il concetto di peccato originale.

La preoccupazione del filosofo, infatti, sarebbe quella di collegare il male per un verso nel terreno della nostra nascita e generazione, dall'altro di allontanarlo da un senso che definiremmo puramente biologico. Radicare il male nella nascita è comunque un'operazione

il movimento a ritroso del vero e dalla meraviglia nasce la necessità che colloca retroattivamente il male nella luce dell'essere (CI, pp. 329-330).

¹³⁴ P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, tr. it. I. Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

¹³⁵ P. Ricoeur, *Logique, étique et tragique du mal chez saint Augustin*, in Bochet, *Paul Ricoeur : mal et pardon*.

¹³⁶ *M*, pp. 7-8.

forzata per un filosofo da sempre interessato alla storia e alle istituzioni collettive che in questo caso si trovano a veicolare un male che è già là.

Il volontario e l'involontario offre una valida chiave di lettura a questa proposito: nell'atto morale della volontà che compie il male sussiste sempre un fondo involontario e passivo tramandato dai miti e dai simboli. In questo senso la cultura e le istituzioni storiche si trovano a lavorare su un terreno che può essere compreso pienamente solo se si rifiuta la via breve heideggeriana e ci si lascia istruire dall'interpretazione ermeneutica dei simboli, *in primis* da quella del peccato originale, ma non solo. Anche il tema del male, prima di essere una questione morale o ontologica, è una questione che convoca Ricoeur dal punto di vista ermeneutico e simbolico.

Come scrive Romele, l'ipotesi

che si vuole avanzare è che dietro all'interesse di Ricoeur per la nozione, etica e tragica, di male in Agostino ci sia un interesse di ermeneutica testuale il cui fine è più onto(teo)logico che esistenziale. Secondo Ricoeur «l'ermeneutica del male non è una provincia indifferente, ma la più significativa, forse il luogo di nascita del problema ermeneutico stesso». Si tratta di una questione ermeneutica in quanto «non esiste in effetti un linguaggio diretto, non simbolico, del male subito, sofferto o commesso», e più a fondo si tratta della prima questione ermeneutica perché in essa è in gioco qualcosa in più dell'esistenza e delle sue possibilità: «il simbolo è il movimento stesso del senso primario che fa partecipare al senso latente e assimila così al simbolizzato». La simbolica del male è luogo privilegiato per l'interpretazione poiché modello di quella che per Ricoeur è la verità del simbolo prima e la cosa del testo poi, dal carattere epistemologicamente imperscrutabile ma ontologicamente presente ed efficace¹³⁷.

L'itinerario ricoeuriano che abbiamo fin qui essere guidato da un'ermeneutica dei simboli non si ferma, però, a questo stadio: con *La metafora viva* si passa ad un'ermeneutica dei testi che è al centro del secondo grande incontro tra il filosofo francese e Agostino.

Tale incontro si gioca sul tema del tempo all'interno del primo volume di *Tempo e racconto*.

Il filosofo francese comincia la sua riflessione da un paradosso riguardante l'essere e in non-essere del tempo. Il tempo sembra rientrare nella categoria dell'essere perché noi diciamo che il tempo è e, per dimostrarlo, ci esprimiamo dicendo che «le cose da venire saranno, che le cose passate sono state e che le cose presenti passano»¹³⁸. Ma, allo stesso tempo, il passato è ciò che non è più, il futuro ancora non è e il presente non è sempre, dunque, come può il tempo essere qualcosa?

La questione non è solo quella di indagare che cosa è il tempo e come misurarlo, domanda controversa alla quale Agostino non riuscirà a trovare soluzione finché non introdurrà

¹³⁷ A. Romele, *L'ermeneutica del male tra Agostino e Ricoeur*, "Lo sguardo-Rivista di filosofia", 12 (2013), p. 200.

¹³⁸ *TRI*, p. 22.

la teoria del triplice presente, ma anche quella del *dove* cercare le cose passate e quelle future che possono essere raccontate e predette.

Grazie al problema del *dove*, Ricoeur chiama in causa le nozioni di narrazione e previsione introducendo la teoria della memoria:

Narrazione, diciamo, implica memoria e previsione implica attesa. Ora, che vuol dire ricordarsi? Vuol dire avere una *immagine* del passato. E come è possibile? Perché questa immagine è una impronta lasciata dagli avvenimenti e che resta fissata nello spirito (...). La previsione viene spiegata in un modo appena più complesso: è grazie ad una attesa presente che le cose future ci sono presentate come da venire. Ne abbiamo un «presentimento» (*praesentio*) che ci consente di «preannunciarle». L'attesa è così analoga alla memoria. Consiste in una immagine che esiste già, nel senso che essa precede l'evento che non è ancora; ma questa immagine non è una impronta lasciata dalle cose passate, bensì un «segno» e una «causa» delle cose future che sono in tal modo anticipate, presentite, predette, annunciate, proclamate in anticipo¹³⁹.

Il problema che nasce dalla memoria e dall'attesa è lo stesso che già si era posto Platone: nella memoria, per un verso, l'impronta esiste ora nel presente, dall'altro verso, è nelle cose passate. Come è possibile, dunque, che le immagini siano allo stesso tempo nel presente e scolpite nel passato? Lo stesso vale per l'attesa delle cose future in quanto le immagini del futuro sono già esistenti, ma in un certo senso anticipate.

A questo stadio della questione, la presentazione del triplice presente non basta a risolvere il problema, che persiste finché non si affronta quello della misura del tempo. La struttura del triplice presente e la presentazione della *distentio animi* avviene attraverso il rifiuto della soluzione cosmologica aristotelica e presentando le quattro argomentazioni della *reductio ad absurdum*¹⁴⁰.

Attraverso quattro argomentazioni, Ricoeur spiega che:

Quando afferma che il tempo è più la misura del movimento che il movimento stesso, Agostino non pensa ad un movimento regolare dei corpi celesti, bensì alla misura dell'animo umano. In effetti, se si ammette che la misura del tempo si fa mediante comparazione tra un tempo più lungo e un tempo più breve, occorre un termine fisso di comparazione; ora non può essere il movimento circolare degli astri, dal momento che si è ammesso che possa variare. Il movimento può arrestarsi, non così il tempo. (...) «Ne ho tratto

¹³⁹ Ivi, pp. 27-28.

¹⁴⁰ Scrive Ricoeur: «Prima argomentazione: se il movimento degli astri è il tempo, perché non dire altrettanto del movimento di qualsiasi altro corpo? Questa argomentazione anticipa la tesi secondo la quale il movimento degli astri potrebbe variare, quindi accelerare e rallentare, cosa questa impensabile per Aristotele (...). Seconda argomentazione: se le luci del cielo s'arrestassero e il movimento del vasaio continuasse, bisognerebbe allora misurare il tempo con un altro mezzo che non sia il movimento. Ancora una volta l'argomentazione suppone dissolta la tesi dell'immutabilità dei movimenti celesti (...). Terza argomentazione: soggiacente ai precedenti presupposti è la convinzione, alimentata dalle Scritture, secondo la quale gli astri non sono altro che lumi destinati a segnare il tempo. Così declassati, gli astri non sono in grado, attraverso il loro movimento, di costituire il tempo. Quarta argomentazione: se si chiede che cosa costituisca la misura che chiamiamo "giorno", pensiamo spontaneamente che le ventiquatt'ore del giorno sono misurate da un percorso completo del sole. Ma se il sole girasse *più in fretta* e compisse il suo percorso in un'ora, il "giorno" non sarebbe più misurato dal movimento del sole» (Ivi, p. 32).

l'opinione che il tempo non sia se non una estensione. Di che? Lo ignoro. Però sarebbe sorprendente, se non fosse una estensione dello spirito stesso»¹⁴¹.

A questo punto, Ricoeur riprende i tre celebri esempi del suono, per spiegare come la molteplicità del presente possa essere cercata nel transito da un tempo all'altro. In questo contesto, faremo riferimento al terzo esempio perché qui risulta maggiormente evidente l'introdursi del tema della memoria.

Il terzo esempio, infatti, riguarda la recitazione a memoria di un verso: il ripetersi della sequenza delle sillabe significa trattenere ciò che ha cessato di risuonare, ma la cui impronta permane nella memoria. L'immagine-impronta delle cose viene catturata dallo spirito che la conserva anche dopo il loro passaggio e alla passività della percezione viene associata l'attività dello spirito.

Scrive Ricoeur:

Far passare è anche passare. Il vocabolario oscilla continuamente tra attività e passività. Lo spirito attende e si ricorda, eppure attesa e memoria sono «nell'animo» come immagini-impronte e immagini-segni. (...). Occorre saper discernere questo gioco dell'atto e della passività nell'espressione complessa di una «lunga attesa del futuro» che Agostino sostituisce a quella, assurda, di un lungo futuro e in quella di un «lungo ricordo del passato» che prende il posto di quella di un lungo passato. È *dentro* l'animo, quindi in quanto impressione, che attesa e memoria hanno una estensione. Ma l'impressione è nell'animo solo in quanto spirito *agisce*, cioè attende, pone attenzione e si ricorda¹⁴².

La distensione, dunque, si lega alla teoria del triplice presente, così come è ben rappresentato dall'esempio del riprodurre una canzone a memoria: l'azione del riprodurre la canzone è distesa verso la memoria di ciò che già si è detto e verso l'attesa di ciò che si deve ancora dire. Il presente è dato invece dall'attenzione con la quale il futuro si traduce in passato fino a che l'attesa si accorcia sempre più in favore della memoria.

Allontanandosi dall'immagine-impronta, il filosofo francese, leggendo Agostino, collega dunque la distensione all'azione, esplicitandola nella distanza tra le tre modalità d'azione.

Merito di Agostino, secondo Ricoeur, sta nell'aver ridotto l'estensione del tempo alla distensione dell'animo e «nell'aver legato questa distensione alla fessura che continuamente si insinua dentro il triplice presente: tra il presente del futuro, il presente del passato e il presente del presente. In tal modo si vede la *discordanza* nascere e rinascere dalla *concordanza* stessa delle prospettive dell'attesa, dell'attenzione e della memoria»¹⁴³.

Come ricorda Ricoeur, negando la sovrapposizione fra tempo e movimento, Agostino identifica il tempo con l'estensione e approda alla *distentio*:

¹⁴¹ Ivi, p. 34.

¹⁴² Ivi, pp. 39-40.

¹⁴³ Ivi, p. 42.

Dal momento che io misuro il movimento di un corpo mediante il tempo e non viceversa, dal momento che si può misurare un tempo lungo solo mediante un tempo breve e siccome nessun movimento fisico offre una misura fissa di comparazione - essendo supposto variabile il movimento degli astri - *ne consegue che l'estensione del tempo è una distensione dell'animo*¹⁴⁴.

La distensione, dunque, dipende dalla misurazione del tempo, non per mezzo del movimento esterno, ma dello spirito. Così scrive Ricoeur, citando Agostino:

«È in te (*in te*), spirito mio, che misuro il tempo» (27,36). Ma come? Grazie all'impressione (*affectio*) lasciata nello spirito dalle cose che passano fintanto che tale impressione permane dopo il passaggio delle cose: «L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura (*manet*) dopo il loro passaggio, è quanto io misuro presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto io misuro allorché misuro il tempo»¹⁴⁵.

Nella distensione è chiara la separazione tra l'attività dello spirito che si muove in tre direzioni e la passività dell'espressione: lo spirito attende e si ricorda, ma attesa e memoria si trovano localizzate nell'animo come immagini-impronta ed è dentro l'animo stesso che hanno un'estensione.

Questo concetto è spiegato da Chiara Castiglioni che scrive:

L'anima umana si può (...) estendere o distendere in una sorta di spazio temporale nell'attesa del futuro, nella memoria del passato e nell'attenzione verso ciò che è presente. Alla *distentio*, che rappresenta la dispersione nelle tre direzioni della memoria, dell'attesa e dell'attenzione, ossia la lacerazione esistenziale, si oppone l'*intentio*, intesa come la direzione unificante che conferisce senso alla vita umana¹⁴⁶.

In questo senso, la *distentio* deriva dall'apertura dell'*intentio* e non è altro che la distanza tra le tre modalità di azione; l'estensione del tempo si riduce a distensione dell'animo e quest'ultima è sempre presente nelle fessure del triplice presente, in modo tale che la discordanza nasca dalla concordanza stessa delle tre prospettive.

Al tema della distensione del tempo, però, Agostino aggiunge quello dell'eternità che, secondo Ricoeur, il filosofo utilizza per far acquisire alla *distentio* il suo senso pieno e che fa da cornice al libro XI delle *Confessioni*.

La distensione prende forma attraverso il contrasto con l'intenzione immanente all'azione dello spirito, ma le manca ancora qualcosa che solo l'eternità può darle. In modo particolare, sono tre i punti su cui si sofferma Ricoeur.

Il primo riguarda la possibilità di collocare il tempo nell'idea-limite che permette di pensare insieme tempo e non-tempo; il secondo consente di intensificare a livello esistenziale

¹⁴⁴ Ivi, p. 34.

¹⁴⁵ Ivi, p. 38.

¹⁴⁶ C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, p. 87.

l'esperienza della *distensio* e il terzo, contro la visione del tempo lineare, induce a pensare la *distensio* stessa secondo una gerarchia interiore.

Pensare l'eternità come idea-limite è utile per evitare di pensare l'atto creatore in senso temporale.

Come spiega Alici:

Solo alla luce di un'eternità *semper stans*, nella quale tutto è presente (*totum esse praesens*), Agostino può evitare del resto una concezione antropomorfa dell'atto creatore e scagionare il messaggio rivelato dalle riserve inevitabilmente suscitate, soprattutto nei filosofi neoplatonici, dall'idea di una creazione temporale. Sostenendo invece la tesi che il tempo è stato creato con il mondo, Agostino stesso riconosce che ogni categoria temporale è impropria quando si pretende di riconoscere un «prima» del mondo: «Il pensiero – conclude Ricoeur – deve perciò formare l'idea dell'assenza di tempo per pensare fino alla fine il tempo come passaggio»¹⁴⁷.

Dunque, il rapporto tra tempo ed eternità, non solo crea quella che Ricoeur definisce “negatività ontologica”, ma accentua a livello esistenziale l'esperienza della distensione, lacerando l'animo umano e portandolo alla soglia del lamento.

Ciò che in ultimo va notato è il successivo progredire del tempo verso l'eternità, una capacità di approssimazione e di innalzamento che però non vuol dire fusione o contemplazione, ma «consapevolezza di una tensione graduata, interna all'esperienza interiore del tempo, che il contrasto con l'eternità approfondisce, orienta, arricchisce, senza annientarla»¹⁴⁸.

Dopo aver analizzato le aporie del tempo, ovvero la sua misurazione e il suo rinviare all'essere e non-essere e dopo aver introdotto il tema della distensione come triplice presente, Ricoeur tornerà di nuovo su Agostino nel terzo volume di *Tempo e racconto*, confrontandosi principalmente con Aristotele. Se, infatti, Agostino aveva assegnato il primato alla discordanza, Aristotele lo assegna alla concordanza data dall'intrigo e si oppongono così due concezioni: quella psicologica di Agostino e quella cosmologica di Aristotele.

Soffermiamoci un momento su quest'ultima e sulle aporie che da essa nascono, aporie che, spiega Ricoeur, non sono presentate per elogiare la psicologia agostiniana, ma per tentare una visione unitaria delle due concezioni.

Come spiega la Bochet,

La psicologia, infatti, non può che aggiungersi alla cosmologia, perché l'*estensione* del tempo fisico non si lascia derivare dal tempo dell'anima. Il rifiuto agostiniano della tesi cosmologica è debole, perché questa riguarda l'identificazione semplicistica del tempo con i movimenti del sole e della luna e parte dal principio che tutti i movimenti potrebbero variare, senza vedere che «la ricerca di un *movimento assolutamente regolare* resta l'idea direttrice di ogni misura del tempo»; ora è difficile trovare, nello spirito stesso, una misura fissa del tempo. In breve la concezione psicologica del tempo, che è quella di Agostino, ha per

¹⁴⁷ L. Alici, *Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricoeur*, «Augustinus», 39 (1994), p. 11.

¹⁴⁸ Ivi, p. 12.

risultato di nascondere la concezione cosmologica del tempo, mentre le due prospettive dovrebbero essere complementari¹⁴⁹.

Il filosofo francese ripropone tre tappe dell'argomentazione aristotelica. La prima riguarda il rapporto tra tempo e movimento, il tempo, infatti, è relativo al movimento senza confondersi con esso, poiché, mentre il movimento è ogni volta nelle cose che cambiano, il tempo è dappertutto e in tutti ugualmente.

Se è indubbio che il tempo non è movimento, esso però è una sua proprietà e la prima aporia consiste appunto nella difficoltà di poter pensare la conciliazione tra la distensione dell'anima e tale proprietà del movimento.

La seconda tappa riguarda la relazione del tempo al prima e al poi che non sono altro che qualità del movimento stesso. Spiega Ricoeur:

Prescindendo dalle difficoltà che incontriamo nel fondare il prima e il poi su di una relazione di ordine che dipende dalla grandezza in quanto tale, e a trasferirla per analogia dalla grandezza al movimento e dal movimento al tempo, il nocciolo dell'argomentazione non lascia alcun dubbio: la *successione*, che non è altro che il prima e il poi nel tempo, non è una relazione assolutamente prima; essa procede, per analogia, da una relazione d'ordine che è nel mondo prima ancora d'essere nell'anima. Ancora una volta qui urtiamo in un che di irriducibile: prescindiamo da ciò che lo spirito costruisce su tale base grazie alla sua attività narrativa – esso trova la successione nelle cose prima di riprenderla in se stesso; comincia col subirla e anzi col soffrirla, prima di costruirla¹⁵⁰.

La terza fase della riflessione aristotelica sul tempo verte invece sul rapporto che si instaura tra il prima e il poi mediante la relazione numerica e dunque, il tempo si configura come il numero del movimento secondo il prima e il poi. L'argomentazione è qui interessante perché si basa su un aspetto della percezione del tempo: è l'anima che dichiara la presenza di due istanti e il tempo è determinato dall'istante.

Tra l'istante aristotelico e il presente agostiniano si gioca la differenza tra le due concezioni del tempo. Come spiega Ricoeur:

Per essere pensabile, l'istante aristotelico esige soltanto una rottura operata dallo spirito entro la continuità del movimento, in quanto il movimento stesso è sottoponibile a numerazione. Ora tale rottura può essere qualunque: *qualsiasi* istante è ugualmente degno d'essere il presente. Ma il presente agostiniano, (...), è qualsiasi istante designato da un locutore come l'ora della sua *enunciazione*. (...), entro una prospettiva aristotelica, le rotture grazie alle quali lo spirito distingue due istanti bastano a determinare un prima e un poi grazie soltanto alla capacità dell'orientamento del movimento dalla sua causa verso il suo effetto; (...). D'altro canto, nella prospettiva agostiniana, non c'è né futuro né passato se non in rapporto ad un presente, vale a dire un istante qualificato dalla enunciazione che lo designa¹⁵¹.

¹⁴⁹ Bochet, *Soggetto e negatività*, pp. 171-172.

¹⁵⁰ *TRI*, p. 23.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 29.

In conclusione, secondo Ricoeur, viste le divergenze fra la concezione psicologica e quella cosmologica, non si tratterebbe né di scegliere una delle due né di fonderle in un'unica dottrina. Esse, infatti, come spiega Alici, «si implicano a vicenda tanto proprio in quanto reciprocamente si occultano»¹⁵² e non è possibile affrontare il problema del tempo solo dal punto di vista dell'anima o del movimento. Ciò che poi il filosofo francese dimostrerà nel corso dell'opera sarà, infatti, la possibilità che la narratività offre alla conciliazione delle due teorie. Nel racconto, infatti, ad essere implicati sono sia il tempo fenomenologico sia il tempo fisico e dunque, la poetica ha bisogno tanto della coscienza interna quanto della successione oggettiva del tempo.

Alle aporie scaturite da una riflessione sul tempo, secondo Ricoeur, solo una teoria narrativa può rispondere: il racconto, infatti, è il mezzo necessario per mettere ordine a «un'esperienza temporale confusa, informe, che resiste ordinariamente alla speculazione filosofica, ponendola di fronte ad aporie insuperabili»¹⁵³.

Nonostante la nostra lettura si sia limitata alle parti di *Tempo e racconto* relative allo studio di Ricoeur su Agostino, risulta qui essere più chiaro ciò che il filosofo francese aveva già spiegato nell'introduzione all'opera e che sarà fondamentale per capire l'evoluzione del suo pensiero.

Si tratta della consapevolezza che l'identità narrativa e la relativa esigenza di verità di ogni opera narrativa hanno come presupposto fondamentale la natura temporale dell'uomo e che «il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale»¹⁵⁴.

La critica delle aporie agostiniane del tempo, dunque, è funzionale a Ricoeur per rifiutare una fenomenologia pura del tempo e per riscoprire l'importanza del linguaggio e dell'atto del raccontare.

La narrazione è tappa fondamentale dell'ermeneutica del sé elaborata dal filosofo francese e segna un punto importante di quella molteplice estraneità scoperta dal soggetto all'interno di se stesso e che Ricoeur aveva già cominciato ad elaborare a partire dallo studio dei generi sommi platonici e dell'atto-potenza aristotelico.

Nonostante ciò, però, pur volendo Ricoeur ricercare una mediazione tra fenomenologia della temporalità ed ermeneutica del racconto cogliendo la forza dialettica del rapporto tra *intentio* e *distentio*, la riflessione del filosofo francese non sembra valorizzare a pieno le potenzialità ontologiche del pensiero agostiniano.

¹⁵² Alici, *Temporalità e memoria*, p. 14.

¹⁵³ Alici, *L'altro nell'io*, p. 240.

¹⁵⁴ *TRI*, p. 15.

Come spiega Rigobello, infatti, si tratterebbe di analizzare la profonda interazione tra *intentio*, *distentio* ed *extensio* che riguarda da una parte, il raccoglimento e dall'altra, l'apertura della coscienza.

Scrivo Alici, citando Rigobello,

“L'uomo trova il suo equilibrio nel cogliere ciò che lo trascende: l'*intentio* è la ricerca e l'*extentio* è la risposta che orienta e rende sempre incompiuta la ricerca perché la proietta sull'infinito. Da questa apertura viene la forza per superare le istanze dispersive della *distentio*. L'atto personale di 'vivere la verità' - conclude Rigobello - è nel rapporto tra *intentio* ed *extentio* con la costante prospettiva polemica della *distentio*. Se dunque, per un verso, "l'*intentio* è una condizione [...] l'*extentio* è la vera risposta dell'anima che ha trovato il suo equilibrio allargando l'orizzonte oltre di sé: 'nec ipse capio totum quod sum' (*Conf.* X,8,15)¹⁵⁵.

L'*extentio* andrebbe, dunque, a costituire, nell'interpretazione di Rigobello, un atteggiamento rivelativo di senso in grado di ripensare il rapporto tra l'uomo e il mondo e di fondare lo statuto ontologico dell'interiorità.

Quell'interiorità che ascrive Agostino fra i maestri dello sguardo interiore e che Ricoeur sottolinea per affrontare l'individualità della memoria intesa non solo, dal punto di vista dei nostri ricordi che sono sempre personali, ma soprattutto individualità, intesa come ciò che ci individualizza, che ci caratterizza sul modo dell'ipseità.

La nozione agostiniana di interiorità, infatti, non è solo capacità di raccoglimento dell'anima, ma un processo, una tensione dinamica. Non è mero soggettivismo o psicologismo, ma capacità di trascendere ciò che ci è proprio per aprirci alla differenza.

È in questo gioco tra ripiegamento e apertura che il filosofo francese rintraccia la differenza costitutiva in noi stessi e negli altri, quel momento in cui la riflessione conoscitiva si ferma e conduce al carattere aporetico dell'alterità.

Ricoeur deve molto ad Agostino, ma è come se egli si sentisse inevitabilmente votato all'aporia nei suoi confronti: aporia nei confronti del rapporto fra tempo dell'anima e tempo del mondo e aporia dell'alterità di fronte alla capacità di ripiegamento del soggetto.

Forse, quella che potrebbe essere considerata come un'annotazione metodologica di Ricoeur nei confronti di Agostino, e cioè il rapporto tra fede e ragione, finisce per avere più conseguenze del dovuto.

Ricoeur, fedele alla sua indipendenza filosofica, è sempre stato attento a tenere separate le due sfere, così come è dimostrato in uno dei suoi scritti più recenti sul problema

¹⁵⁵ L. Alici, *Interiorità e persona: Una rilettura di Agostino* in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 272.

dell'ermeneutica delle Scritture, cioè le due ultime *Gifford Lectures*¹⁵⁶ e all'opera *Come pensa la Bibbia*¹⁵⁷.

A conclusione del suo studio sui rapporti tra Ricoeur e Agostino, la Bochet, infatti, scrive:

La nostra ricerca degli elementi agostiniani nell'opera di P. Ricoeur ha egualmente esplicitato lo stile aporetico del suo pensiero tanto più che la sua scelta si decide per l'ermeneutica. La sua preoccupazione di «sostenere un discorso filosofico autonomo», e dunque di mettere tra parentesi le sue convinzioni filosofiche, spiega facilmente perché il suo incontro con il pensiero agostiniano dia luogo a degli sviluppi aporetici, perché è alle frontiere della filosofia che egli lo incontra: quando egli avvicina la questione del male, quella del tempo nel suo rapporto all'eternità, o ancora quella della religione e della Rivelazione. Su tutte queste questioni, non potrebbe svolgere un discorso tanto affermativo come quello di Agostino senza mettere in discussione l'autonomia del suo discorso filosofico. L'ermeneutica appare allora come il mezzo per eccellenza per aprire la filosofia alla rivelazione biblica, senza pertanto subordinarla alla teologia¹⁵⁸.

Il sospetto nei confronti di un abbandono totale della filosofia verso la teologia e l'impossibilità di trovare un fondamento unico all'ontologia del sé e dell'altro, non impediscono, però, di riconoscere l'influenza che il pensiero agostiniano ha avuto nei confronti di Ricoeur, soprattutto per quanto riguarda la sua concezione del soggetto: «la volontà è allo stesso tempo responsabile del male e minacciata da quello; il soggetto non accede alla conoscenza della propria identità che attraverso il racconto sempre incompiuto che egli fa della propria vita»¹⁵⁹.

L'accesso da parte del soggetto alla conoscenza avviene attraverso un pensiero riflessivo che, prima di rivolgersi alle cose, si ripiega su se stesso, conducendo all'autoriflessione.

Come scrive Jean Grondin:

La pensée réflexive cherchait à résister à la vision purement matérialiste ou sensualiste (...) de l'homme prévalant chez certains philosophes français des Lumières comme Condillac, qui voulaient réduire l'homme à ses nerfs et ligaments que l'anatomie était en train de découvrir. L'idée forte d'une philosophie réflexive est que l'on ne peut comprendre l'homme sans partir de l'autoréflexion qui le distingue et qu'une analyse biologique ou même cérébrale n'atteint jamais¹⁶⁰.

La filosofia concerne un soggetto che si interroga su se stesso e che per conoscere ha necessità di tornare a pensare di *più e altrimenti* su di sé. In questa ottica, la filosofia riflessiva di Ricoeur è molto vicina al “conosci te stesso” socratico e al questionare senza sosta di Agostino che si iscrive in una tradizione di pensiero che, assieme al filosofo francese, si oppone a quella

¹⁵⁶ Si tratta di *Le soi dans le miroir des Écritures*, pubblicato con il titolo *Expérience et langage dans le discours religieux* in Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Éditions Beauchesne, Paris 1995 e in *Phénoménologie et théologie*, Éditions Criterion, Paris 1992.

¹⁵⁷ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, tr. it. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia 2002.

¹⁵⁸ Bochet, *Soggetto e negatività*, p. 184.

¹⁵⁹ Ivi, p. 185.

¹⁶⁰ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Puf, Paris 2013, p. 22.

cartesiana di un *cogito* autoposto e auto fondato e che condurrà Ricoeur all'elaborazione della sua ermeneutica del sé.

1.4. La differenza tra memoria-abitudine e memoria-ricordo in Bergson

Come abbiamo già precisato, benché il tema della memoria non possa essere pensato senza valutare la produzione ricoeuriana nella sua totalità, la nostra ricerca ha avuto inizio dalla lettura di due opere, facenti parte dell'ultima fase degli scritti del filosofo, nelle quali la questione della memoria è già ben specificata e maturata: si tratta di *Ricordare, dimenticare, perdonare* e di *La memoria, la storia, l'oblio*.

È interessante notare che, mentre gli autori precedentemente analizzati sono presenti in entrambi questi scritti, per Bergson la questione è diversa, infatti, citato appena nel testo che raccoglie due differenti conferenze degli anni '90, il filosofo del *Saggio sui dati immediati della coscienza* torna invece a più riprese in *La memoria, la storia, l'oblio*.

A nostro avviso, tale scelta è dovuta alla differenza di intenti che Ricoeur si propone nel corso degli anni. Se infatti, nell'opera che riunisce i due articoli datati 1996 e 1998, cioè *Ricordare, dimenticare, perdonare*, l'interesse sembra vertere principalmente attorno alle questioni della dialettica temporale, dell'immaginazione e dell'oblio, lo scritto del 2000 è invece orientato, direttamente e indirettamente verso una questione strettamente legata al tema della memoria, ovvero il riconoscimento, che sarà oggetto anche dell'ultimo grande scritto del filosofo francese, ovvero *Percorsi del riconoscimento*.

Tale tema sembra trovare degli spunti interessanti anche in Bergson. Se, infatti, ci allontaniamo per un momento dalle questioni della durata, del tempo e della coscienza, anch'essi fondamentali per comprendere al meglio la memoria, ci accorgiamo come già Bergson era arrivato ad instaurare un rapporto particolare tra quest'ultima e il riconoscimento.

Tale rapporto che sia Bergson sia Ricoeur scoprono a poco a poco nel susseguirsi delle loro riflessioni, ha però bisogno di essere esplicitato dall'inizio. Dunque, prima di entrare nel vivo della questione, è opportuno riscoprire ciò che lega Ricoeur a Bergson già a partire dalla sua tesi di dottorato: *Il volontario e l'involontario*¹⁶¹.

¹⁶¹ Il metodo di quella che costituisce la *grande thèse* di Ricoeur è ancora fenomenologico, come fenomenologica è ancora la lettura che il filosofo compie, in questi brevi accenni, di Bergson. Così Ricoeur parla della scrittura de *Il volontario e l'involontario*: «A tema della *grande thèse* avevo scelto il rapporto fra il volontario e l'involontario. Questa scelta soddisfaceva a diverse esigenze. Innanzitutto, permetteva di allargare alla sfera affettiva e volitiva l'analisi eidetica delle operazioni della coscienza, di fatto limitata da Husserl alla percezione e più generalmente agli atti "rappresentativi" (...). In una prospettiva ancora husserliana, tentai una analisi intenzionale del progetto (...), del motivo (come ragione di fare), della mozione volontaria, ritmata dall'alternanza fra l'impulso vivo dell'emozione e la posizione tranquilla dell'abitudine, infine del consentimento all'involontario "assoluto", sotto la cui bandiera collocai il carattere, questa figura stabile e assolutamente non scelta dell'esistente; la vita, dono non concertato della nascita; l'inconscio, zona interdotta mai convertibile in coscienza attuale» (RF, pp. 33-34).

Qui, nella prima parte dedicata al tema della decisione e all'involontario del corpo Ricoeur affronta la questione dell'attenzione e della deliberazione, chiamando in causa Bergson e spiegando, in poche e brevi pagine, pro e contro del pensiero del filosofo parigino.

Allontanandosi dal pensiero comune che vorrebbe ridurre la decisione a un atto esclusivamente razionale che sceglie solo le ragioni più chiare e comprensive, vedendo in tale scelta la forma massima di libertà, Ricoeur introduce il tema dell'attenzione.

È l'attenzione che regola tutte le fasi della nostra scelta e che va a costituire la forma più autentica di libertà, infatti, deliberare non vuol dire solo avere in mente i motivi chiari e razionali della scelta, ma anche porre tali motivi al centro dello sguardo, al centro dello spirito e, dunque, presenti all'attenzione, che «conferisce una comune libertà alle forme più disparate della motivazione: mediante il sentimento e mediante la ragione»¹⁶².

Da tale questione scaturisce la volontà ricoeuriana di respingere l'irrazionalismo bergsoniano. Così scrive il filosofo:

Per Bergson, la ragione è soltanto un corso di pensieri morti ed estranei alla vita; ai suoi occhi, le nostre ragioni sono molto spesso una legittimazione a posteriori delle nostre scelte (...). Ma ci si può chiedere se Bergson non ha ommesso il ruolo essenziale dell'attenzione, indugiando su di una opposizione che avrebbe un senso solo nella prospettiva di una riflessione sull'attenzione: l'opposizione del vivo e del morto, del superficiale e del profondo. In realtà, per un curioso rovesciamento, la tirannia delle ragioni morte sembra cedere il posto ad una necessità tutta vitale e passionale (...)¹⁶³.

Il punto, secondo Ricoeur, è che non serve abbandonare la ragione per gettarsi nelle braccia della spinta vitalistica. Questo non vuol dire essere liberi: libertà significa essere padroni di questo flusso e non subirlo e tale padronanza si può conquistare solo con l'attenzione. Per Bergson, però, l'attenzione rientrerebbe nel campo dell'indeterminato, sarebbe un potere, una facoltà e la libertà può essere solo un fatto.

All'opposto, per Ricoeur solo l'attenzione si configura come la dottrina più rispettosa delle infinite caratterizzazioni della decisione e la libertà si manifesta nell'ascolto di tutte quelle voci che vanno a costituire le motivazioni delle scelte.

Questo passo dell'analisi ricoeuriana ci sembra fondamentale per due motivi: intanto, perché mostra, in poche pagine, alcuni meriti e alcuni difetti che sembra avere, agli occhi del filosofo francese, la teoria di Bergson.

In secondo luogo, questo breve passo tratto da *Il volontario e l'involontario* segna un filo diretto con *Sé come un altro* dove il filosofo francese, interrogandosi sul rapporto tra azione e agente e riprendendo il tema della scelta, spiega come l'agente sia il principio delle sue azioni e come questo conduca alla riappropriazione da parte del soggetto della propria deliberazione.

¹⁶² VI, p. 158.

¹⁶³ Ivi, p. 159.

Tale riappropriazione prende il nome di ascrizione: ascrivere un'azione al soggetto significa creare un collegamento tra azione e soggetto capace, così come è lecito creare un collegamento tra ricordo e uomo capace di ricordare.

Anche nella memoria, infatti, il processo conoscitivo per mezzo del quale si torna alle “cose del passato” crea un legame indissolubile tra il soggetto che ricorda e l'opera di riconoscimento.

È proprio sul tema del riconoscimento che Ricoeur e Bergson si incontrano anche se dovranno passare molti anni da *Il volontario e l'involontario*. Infatti, analizzando le successive opere di Ricoeur, non sembrano esserci ulteriori riferimenti al filosofo dello slancio vitale.

L'unica presenza di Bergson è riscontrabile in due corsi¹⁶⁴, mai pubblicati, che Ricoeur tiene durante il suo periodo di Strasburgo, dunque, ancora in piena fase fenomenologica¹⁶⁵, dove il filosofo francese analizza le principali opere dell'autore e si sofferma sulle questioni dell'atto libero, della durata e dell'intuizione.

In questi corsi emerge l'interesse ricoeuriano per lo scritto di Bergson *Materia e memoria*¹⁶⁶, in modo particolare per i due capitoli centrali, ovvero *Sul riconoscimento delle immagini. La memoria e il cervello* e *Sulla sopravvivenza delle immagini. La memoria e lo spirito* che sono le parti che il filosofo francese riprenderà in *La memoria, la storia, l'oblio*.

Nel primo dei due capitoli di *Materia e memoria*, Bergson comincia la sua riflessione a partire dal corpo che si configura non solo come ciò su cui le cose agiscono, ma anche come ciò che agisce sulle cose e, in questo senso, esso è composto da meccanismi motori che sono in grado di immagazzinare il passato.

Il passato, dunque, si conserva in meccanismi motori e in ricordi indipendenti ed è il riconoscimento stesso che si realizza in due modi diversi: attraverso dei movimenti quando procede dall'oggetto e attraverso rappresentazioni quando proviene dal soggetto.

Per analizzare tali presupposti, Bergson scinde la riflessione in alcuni punti. Il primo riguarda le due forme principali di memoria che elabora ponendo al lettore l'esempio della

¹⁶⁴ Si tratta di due corsi conservati presso il Fonds Ricoeur di Parigi. Il primo è diviso in dieci punti: 1. Bergson : Essai ; 2. Données immédiates de la conscience ; 3. Matière et mémoire ; 4. Les deux sources de la morale et de la religion ; 5. L'âme et le corps ; 6. Evolution créatrice ; 7. Introduction à la métaphysique ; 8. L'intuition philosophique ; 9. Habitude et mémoire ; 10. Le problème bergsonien. Il secondo, invece, è diviso in cinque : 1. L'acte libre ; 2. La durée bergsonienne ; 3. Conférence sur Bergson ; 4. Niveau lyrique, niveau dramatique dans la pensée bergsonienne ; 5. L'idée de néant chez Bergson.

¹⁶⁵ Benché Ricoeur non abbia mai amato le divisioni e le semplificazioni del suo pensiero, possiamo indicativamente riscontrare quattro fasi della sua produzione : il periodo della formazione e delle sue influenze (fino al 1950) ; la fenomenologia (1950-1960) ; l'ermeneutica (1960-1990) ; la filosofia pratica (1990-2005). La fase fenomenologica coincide, in gran parte, con il periodo che il filosofo francese trascorre a Strasburgo dove emergono due direzioni fondamentali: da una parte, la lettura di Husserl, dall'altra, Ricoeur comincia a maturare l'idea di una filosofia dell'impegno tra sociale, politico e teologico, sotto l'egida del Cristianesimo sociale.

¹⁶⁶ H. Bergson, *Matière et mémoire Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Éditions Flammarion, Paris 1896. La nostra edizione di riferimento è quella stampata nel 2012.

lezione imparata a memoria. Quando si studia una lezione per impararla a memoria si legge, rilegge e si ripete finché essa non è impressa nella memoria. È un procedimento lento che consta di numerosi passaggi e di uno sforzo notevole. Si dice che sia questa la memoria-abitudine e come l'abitudine, infatti, si acquisisce con il tempo attraverso la composizione e la scomposizione.

La memoria-abitudine si esercita quando recitiamo la lezione in maniera immediata, senza ripercorrere tutte le fasi che hanno condotto all'apprendimento finale, ma per ogni abitudine consolidata, ci sono tutte le letture che sono state fatte precedentemente e che costituiscono quella che Bergson chiama memoria-ricordo.

Il ricordo delle letture che sono state fatte per imparare la lezione, spiega Bergson, non ha nulla a che vedere con l'abitudine:

Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement; il tient dans une intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou recourir; je lui assigne une durée arbitraire: rien ne m'empêche de l'embrasser tout d'un coup, comme dans un tableau. Au contraire, le souvenir de la leçon apprise, même quand je me borne à répéter cette leçon intérieurement, exige un temps bien déterminé, le même qu'il faut pour développer un à un, ne fût-ce qu'en imagination, tous les mouvements d'articulation nécessaires: ce n'est donc plus une représentation, c'est un action¹⁶⁷.

Quindi, da una parte troviamo una memoria che sottoforma di immagini-ricordi conserverebbe tutti gli avvenimenti della nostra vita e per la quale ogni gesto ha un posto e una data; dall'altro lato, tale memoria si proietta nel presente, modificandosi e dando nuovo slancio all'agire. Questa è la memoria che non conserva le vecchie immagini, ma prolunga la loro utilità fin nel presente.

Tale distinzione tra memoria-abitudine e memoria-ricordo è la prima questione che, in riferimento a Bergson, Ricoeur tratta in *La memoria, la storia, l'oblio*, nella prima parte dell'opera dedicata alla fenomenologia della memoria.

Memoria e abitudine, infatti, costituiscono a suo avviso i due poli dei fenomeni mnemonici:

Dans les deux cas extrêmes, une expérience antérieurement acquise est présupposée; mais dans un cas, celui de l'habitude, cet acquis est incorporé au vécu présent non marqué, non déclaré comme passé; dans l'autre cas, référence est faite à l'antériorité comme telle de l'acquisition ancienne. Dans les deux cas, par conséquent, il reste vrai que la mémoire «est du passé», mais selon deux modes, non marqué et marqué, de la référence à la place dans le temps de l'expérience initiale¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 122-123.

¹⁶⁸ *MHO*, p. 30.

La distinzione tra i due tipi di memoria bergsoniana è ciò che permette a Ricoeur di introdurre la conquista della distanza e della profondità temporali grazie alle quali è possibile riafferrare il passato nel presente, atto, quest'ultimo, che prende il nome di riconoscimento.

Recuperare il concetto di profondità temporale, come spiega Chiara Castiglioni,

Consente a Ricoeur di rappresentare diverse gradazioni di estraneità del passato e di qualificare la distanza temporale come qualcosa di dinamico e aperto, che si costituisce nella dialettica sé-altro della memoria del soggetto. Così, se ad esempio la capacità di camminare implica l'esercizio della memoria-abitudine, che ha sedimentato il passato nel presente di una capacità vissuta, spontanea e sempre disponibile, la memoria-ricordo, invece, come atto di richiamo di un passato distante, implica uno sforzo di riappropriazione (del passato come altro) da parte del soggetto e dunque una gradazione di distanza temporale che varia a seconda del tipo di ricordi¹⁶⁹.

Arriviamo così al secondo punto dell'analisi di Bergson che lega il tema del riconoscimento al sentimento del "già visto": riconoscere una percezione presente significherebbe, infatti, ricollocarla in un contesto vecchio, come quando si incontra una persona. La prima volta la percepisco semplicemente, la seconda volta che la incontro, invece, la riconosco, nel senso che insieme alla percezione presente conservo anche le immagini passate di quando l'ho incontrata la prima volta.

Dunque, il riconoscimento consiste in una sovrapposizione tra la percezione e il ricordo, ma questo, secondo Bergson, non basta a caratterizzare il fenomeno del riconoscimento perché in tal caso, esso si manifesterebbe finché persistono le immagini e cesserebbe di fronte alla scomparsa delle immagini stesse.

All'inizio di tutto c'è un riconoscimento che nasce nell'immediatezza e di cui è capace solo il corpo senza bisogno di alcun ricordo. L'esempio è quello di passeggiare per una città per la prima volta: non ci sono atteggiamenti che preparano ad altri atteggiamenti futuri, è il corpo che si muove nell'incertezza. Passato del tempo, mi muoverò per la città in maniera meccanica senza una chiara percezione degli oggetti e dei luoghi.

Così scrive Bergson:

Or, entre ces deux conditions extrêmes, l'une où la perception n'a pas encore organisé les mouvements définis qui l'accompagnent, l'autre où ces mouvements concomitants sont organisés au point de rendre la perception inutile, il y a une condition intermédiaire, où l'objet est aperçu, mais provoque des mouvements liés entre eux, continus, et qui se commandent les uns aux autres (...). Or, si les perceptions ultérieures diffèrent de la première perception en ce qu'elles acheminent le corps à une réaction machinale appropriée, si, d'autre part, ces perceptions renouvelées apparaissent à l'esprit avec cet aspect *sui generis* qui caractérise les perceptions familières ou reconnues, ne devons-nous pas présumer que la conscience d'un accompagnement moteur bien réglé, d'une réaction motrice organisée, est ici le fond du sentiment de la familiarité?¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento*, p. 144.

¹⁷⁰ Bergson, *Matière et mémoire*, p. 137.

Questo passaggio è importante nell'opera bergsoniana perché presuppone un collegamento tra riconoscimento e ordine motorio: riconoscere un oggetto significa sapersene servire e cioè, organizzare tutti quei movimenti che permettono di percepirlo.

Ogni percezione è costituita da un movimento e ogni riconoscimento prende avvio dalla consapevolezza di tale movimento, ma può un fenomeno di ordine motorio bastare al riconoscimento?

Sotto le percezioni analizzate dal movimento, c'è un'altra vita: è la vita psicologica che inibita dall'ordine motorio aspetta che si crei una fessura tra la percezione e l'azione. È uno sforzo non indifferente quello della vita psicologica; si tratta di liberarsi dal presente e dalla proiezione verso il futuro per immergersi nel passato.

Tale sforzo è difficile non solo perché i meccanismi automatici sono molto più semplici e immediati della vita interiore, ma anche perché è molto più facile che sia il presente a “spiazzare” il passato che viceversa.

Ciò che si può concludere a questo punto è che esistono, secondo Bergson, due tipi di riconoscimento: uno automatico, legato all'ordine motorio e uno che agisce sui ricordi-immagine. Quest'ultimo è un riconoscimento attento che parte anch'esso dal movimento, ma per tornare all'oggetto e sottolinearne i contorni, ovvero quelle immagini che il primo tipo di riconoscimento automatico e meccanico non considera a sufficienza.

Il vero riconoscimento si basa su una percezione attenta, su una riflessione che permette all'immagine di modellarsi sui contorni dell'oggetto. Bergson parla di “circuiti” nel senso che tutti gli elementi coinvolti sono in mutua tensione tra di loro; lo spirito e l'oggetto vivono in uno stato di solidarietà e ogni volta che entrano in contatto creano un circuito nuovo.

Come convivono, a questo punto, memoria-abitudine e memoria-ricordo, riconoscimento motorio e riconoscimento della vita psichica? Sono in opposizione o collaborano all'interno delle capacità umane? Benché in un primo momento Bergson ci presenti tali capacità come opposte e indipendenti, alla fine del terzo capitolo di *Materia e memoria*, egli sembra auspicare e proporre una sorta di collaborazione.

Così scrive:

Il y a, disions-nous, deux mémoires profondément distinctes: l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possible. Elle fait que nous nous adaptions à la situation présent, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définit, et non pas,

comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien¹⁷¹.

Il corpo non è da considerarsi solo come limite e garante di funzioni meccaniche, ma come luogo di passaggio dei movimenti ricevuti e inviati. La memoria del corpo, guidata dall'abitudine, ha bisogno come base della memoria del passato: è solo grazie al presente della prima che si innesca il ricordo della seconda.

La memoria del passato fornisce ai meccanismi motori tutti i ricordi che gli sono necessari per dirigere l'azione nella vita presente; gli apparati motori, invece, danno a tutti quei ricordi che altrimenti rimarrebbero inconsci la possibilità di prendere corpo e di diventare presenti.

Da quest'unione nasce l'equilibrio perfetto dell'uomo e la volontà di pensare insieme corpo e spirito: se, infatti, ci si abbandona alla corporeità del presente si rischia di vivere una vita in modo esclusivamente impulsivo, se si agisce solo nel mondo del passato si rischia di essere dei sognatori.

Non dimentichiamo che lo scopo fondamentale di *Materia e memoria* è quello di provare a vedere come corpo e spirito possano vivere insieme e collaborare in un meccanismo complicato e difficile come quello della memoria¹⁷².

Il fatto che Ricoeur, nelle sue ultime opere, citi Bergson è sicuramente interessante. Egli, come abbiamo visto sopra, nella sezione "Saggio fenomenologico della memoria" in *La memoria, la storia, l'oblio* dedica questa breve parte ai fenomeni mnemonici con particolare riferimento a quelle capacità che rendono felicemente attuabile la memoria, concentrandosi sulla coppia oppositiva memoria-abitudine e memoria-ricordo.

Tale divisione bergsoniana è utile a Ricoeur non solo perché lo mantiene nel campo della rappresentazione del passato, ma anche perché porre la differenza tra memoria-abitudine e memoria-ricordo è un modo per introdurre la questione che seguirà alla fenomenologia.

Come spiega infatti Ricoeur in riferimento a *Materia e memoria*:

Ce texte est d'une richesse considérable. Il pose, dans sa sobriété cristalline, le problème plus vaste du rapport entre action et représentation, dont l'exercice de mémorisation n'est qu'un aspect, comme on le dira

¹⁷¹ Ivi, p. 199.

¹⁷² Sulla scelta bergsoniana di soffermarsi sul tema della memoria per risolvere un problema più generale, cioè quello del rapporto fra il corpo e lo spirito, ci sono diverse spiegazioni. La prima è certamente una ragione d'attualità nel senso che, al tempo di Bergson, le scienze erano interessate molto al concetto di memoria, sia dal lato del lavoro sulle amnesie, sia dal lato dell'interpretazione come oblio, cioè dell'attenzione verso la cancellazione delle tracce dei ricordi. La seconda riguarda la volontà di risolvere la relazione tra corpo e mente non utilizzando la questione del tempo, ma dello spazio e del movimento. Il punto di partenza è una nuova concezione di percezione, non più considerata una fonte di conoscenza, ma una preparazione all'azione: nella percezione, infatti, le cose sono viste come punti di applicazione possibili del movimento volontario. In questo senso, la conservazione del passato, cioè la memoria, non deriva dalla rappresentazione, ma dalla ordinazione muscolare. Si tratta dell'abitudine per cui il passato non vive delle immagini mentali, ma delle reazioni apprese e quindi di un riconoscimento motore.

dans le prochain chapitre. Aussi bien Bergson souligne-t-il la parenté entre la leçon apprise par cœur et «mon habitude de marcher ou d'écrire». Ce qui est ainsi mis en valeur, c'est l'ensemble auquel la récitation appartient, celui des *savoir-faire*, qui ont tous pour trait commun d'être disponibles, sans requérir l'effort d'apprendre à nouveau, de ré-apprendre¹⁷³.

Dunque, sottolineare la questione riguardante l'esercizio di memorizzazione così come fa Bergson, risulta utile a Ricoeur per introdurre quello che poi sarà il tema successivo a quello della rappresentazione e della reminiscenza, ovvero gli usi e abusi della memoria. Vedremo infatti più avanti che ricordare non è solo un fenomeno passivo, ma anche attivo, proprio perché significa esercitarsi e cioè utilizzare la memoria stessa.

Nonostante ciò, è strano notare come Ricoeur si sia avvicinato tardi ad una filosofia così ricca come quella di Bergson e come sia difficile poter ricostruire una linea costante nel tempo tra i due pensatori.

Come scrive Jean-Louis Vieillard-Baron, la storia del rapporto Ricoeur-Bergson è la storia di un incontro mancato:

La relation entre Ricoeur et Bergson est d'autant plus instructive qu'il y a eu une sorte de rendez-vous manqué, puisque Ricoeur a regretté de n'avoir jamais pu se consacrer vraiment à la lecture de Bergson, qu'il approche néanmoins occasionnellement dans Temps et récit II, dans La mémoire, l'histoire, l'oubli et dans Parcours de la reconnaissance avec plus ou moins de bonheur¹⁷⁴.

Bergson è, dunque, citato occasionalmente nel corso di tutta la produzione ricoeuriana e in *La memoria, la storia, l'oblio* non ha un paragrafo o una sezione a lui dedicata, bensì viene utilizzato dal filosofo un po' all'occorrenza.

Certamente, Ricoeur ha ben chiaro, a suo avviso, quale sia il grande merito di Bergson. Come scrivono Susannah Radstone e Bill Schwartz:

For Ricoeur, Bergson is the philosopher who best understood the close connection between the « survival of images » and the phenomenon of recognition. Furthermore, with this insight into the survival of images, which require that we acknowledge that memory has that character of endurance, Ricoeur believes that Bergson's thinking holds the resources required for understanding the working of forgetting, even if Bergson himself was only able to think this in terms of effacement. It is the self-survival of images that be considered as a figure of fundamental forgetting¹⁷⁵.

L'interesse per il riconoscimento e il suo rapporto con le immagini, che viene enunciato da Ricoeur nell'ultima sezione di *La memoria, la storia, l'oblio* dedicata appunto all'oblio e alla persistenza delle tracce, verrà poi ripresa, nel 2004, in *Percorsi del riconoscimento* che sembra

¹⁷³ MHO, p. 31.

¹⁷⁴ J.L. Vieillard-Baron, *Mémoires et conflits Conflits des mémoires, collision des durées*, « Études Ricoeuriennes », Vol. 4, 2 (2013), p. 26.

¹⁷⁵ S. Radstone-B. Schwarz, *Memory: histories, theories, debates*, Fordham University Press, New York 2010, p. 75.

costituire a questo proposito un filo comune tra riconoscimento e sopravvivenza dei ricordi per un verso, e *anamnesis* e reminiscenza dall'altro.

Così scrive Ricoeur:

Lo stesso Bergson ha collocato una prima volta la sua analisi del riconoscimento delle immagini sulla scorta della psicologia classica del richiamo nel saggio intitolato: "Lo sforzo intellettuale", di cui lo "sforzo di memoria" costituisce un caso rilevante. Il richiamo del ricordo in quanto "richiamo laborioso" appartiene a un vasto insieme di fenomeni psichici caratterizzati dalla distinzione tra due atteggiamenti, l'uno di tensione e l'altro di rilassamento. La tensione, nel caso della memoria, è legata all'attraversamento di una "serie di piani di coscienza" differenti, dal "ricordo puro" non ancora tradotto in immagini distinte, fino a questo stesso ricordo attualizzato in sensazioni nascenti e in movimenti iniziali. In questo attraversamento dei piani di coscienza, il lavoro di rammemorazione è guidato da quello che Bergson chiama "schema dinamico", la cui funzione consiste nell'indicare una certa "direzione di sforzo": "Lo sforzo di memoria sembra consistere essenzialmente nello sviluppare uno schema, se non proprio semplice, almeno concentrato in una immagine degli elementi distinti e più o meno indipendenti gli uni dagli altri". Non siamo distanti da quello che Freud chiamerà lavoro di memoria¹⁷⁶.

Ricoeur richiama qui la sua famosa definizione di memoria come «piccolo miracolo del riconoscimento»¹⁷⁷ grazie alla quale ritorna l'antico problema platonico della rappresentazione presente di una cosa assente: l'enigma dell'assenza si risolve grazie alla certezza del riconoscimento dato dalle parole: "È lui!".

Il riconoscimento significa che ciò che credevamo perduto continua invece a vivere nel ricordo e l'atto del riconoscere, come aveva già individuato Bergson, è l'atto attraverso il quale il passato si volge verso il presente. Il ricordo è per sua definizione collocato nel passato, ma grazie al riconoscimento, conserva sempre uno stato presente che si rivela al soggetto.

Nella memoria, dunque, il passato è contemporaneo al presente che esso è stato. Questa contemporaneità non è provata e percepita, ma presupposta ed è ciò che va a costituire il lato inconscio del passato, ovvero tutto ciò di cui abbiamo certezza solo nel momento in cui si rivela nel presente.

Il grande merito bergsoniano, potrebbe, dunque, essere quello di aver rintracciato un collegamento tra memoria e riconoscimento di cui certamente Ricoeur si serve a più riprese non solo in *La memoria, la storia, l'oblio*, ma anche nel successivo *Percorsi del riconoscimento*.

Come spiega Vereno Brugiattelli:

È nel riconoscimento che gli eventi con i loro contorni, i loro colori e con la loro collocazione nel tempo fanno ritorno. In tal senso, afferma Bergson, «l'atto concreto attraverso cui riaffermiamo il passato nel

¹⁷⁶ PR, pp. 141-142.

¹⁷⁷ Nell'ultima sezione di *MHO* intitolata *Il perdono difficile*, Ricoeur spiega che le aporie derivanti dalla rappresentazione del passato, benché creino un imbarazzo per il pensiero, non devono essere considerate un *impasse*. Infatti, è da queste aporie e dalla trattazione delle operazioni mnemoniche che il filosofo francese elabora il tema del riconoscimento dei ricordi proprio grazie a Bergson. Così scrive: «All'inizio, esso era solo una delle figure della tipologia della memoria, e soltanto alla fine, sulla scia dell'analisi bergsoniana del riconoscimento delle immagini e sotto il bel nome di sopravvivenza o di reviviscenza delle immagini, il fenomeno del riconoscimento ha affermato la propria preminenza» (*MHO*, p. 703).

presente, è il *riconoscimento*». Egli continua osservando che il nostro ricordo rimane attaccato al passato e se non fosse uno stato presente e qualcosa che si contrappone al presente, «noi non lo riconosceremmo mai come ricordo» (...). Riconoscere un ricordo, secondo Ricoeur, significa ritrovarlo, e ritrovarlo significa presumerlo disponibile anche se ancora non accessibile¹⁷⁸.

In questo modo, il passato dura nel presente, è contemporaneo del presente, ma in esso si nasconde. È il senso dell'*anamnesis* greca per la quale trovare è ri-trovare, riconoscere qualcosa che si è già appreso ed è il senso della riflessione bergsoniana e dei due aspetti della relazione del presente al passato: il modo in cui il passato incide sul presente per mezzo del riconoscimento e il modo in cui il passato si slega dal presente attraverso la rimemorazione.

La memoria non si muove dal presente al passato e dalla percezione al ricordo, ma dal passato al presente e dal ricordo alla percezione. È la rivoluzione bergsoniana rintracciata da Gilles Deleuze, il cui testo, *Le bergsonisme*, viene a più riprese citato da Ricoeur.

Contro una lettura troppo psicologizzante di *Materia e memoria*, Deleuze si sofferma sulla differenza di natura tra presente e passato. Così scrive:

Si nous avons tant de difficulté à penser une survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être-présent. Pourtant le présent *n'est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas, mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile. Du pass é au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être-utile. Mais il n'a pas cessé d'être. Inutile et inasti, impassibile, il EST, au sens plein du mot: il se confond avec l'être en soi¹⁷⁹.

Contro le letture ordinarie dei fenomeni temporali, Deleuze spiega che è del presente che bisogna dire che “è stato” e invece, che è del passato che bisogna dire che “è”. Secondo questa lettura, dunque, il passato è ontologia pura e il ricordo puro non ha altra significazione se non quella ontologica.

Nella fondazione ontologica del passato si riscopre il paradosso più profondo e radicale della memoria: il passato è contemporaneo di un presente che è stato. Presente e passato non costituiscono, dunque, due momenti successivi l'uno all'altro, ma coesistono, dal momento che l'uno, non cessa di passare, l'altro, non cessa di essere, nella consapevolezza che ogni presente passa.

In questo modo, è lecito parlare di una sorta di “passato in generale” che non segue il presente, ma lo presuppone, configurandosi come condizione pura senza la quale il presente non potrebbe passare.

Con questa riflessione Deleuze avvicina il pensiero di Bergson a quello di Platone, creando un collegamento fra i due filosofi e involontariamente, anche con Ricoeur.

Così scrive:

¹⁷⁸ V. Brugiarelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni, Trento 2012, p. 40.

¹⁷⁹ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, pp. 49-50.

D'une pareille thèse, il n'y a d'équivalent que celle de Platon – la Réminiscence. La réminiscence aussi affirme un être pur du passé, un être en soi du passé, une Mémoire ontologique, capable de servir de fondement au déroulement du temps. Une fois de plus, une inspiration platonicienne se fait profondément sentir chez Bergson¹⁸⁰.

Seppur in maniera diversa e con riflessioni diverse, Bergson e Platone, attraverso lo studio ricoeuriano, mediato, nel caso di Bergson, anche da Deleuze, permettono al filosofo francese di dare una fondazione ontologica al passato e, dunque, alla memoria, riscattandola da una interpretazione che la associa in maniera immediata alla percezione e pensandola attraverso lo scambio tra passato e presente, dove il passato non cessa di essere, ma anzi, “è” e nel suo essere in maniera eterna, apporta significato e senso al presente.

È da questa riflessione che Ricoeur arriva ad elaborare la tesi dell'equiprimordialità delle istanze temporali e a configurare un nuovo compito della sua ricerca, cioè quello di inserire la memoria, dunque, la ricerca del passato, nello scambio tra l'attesa del futuro e la presenza del presente.

Se in Agostino il presente aveva il primato e costituiva l'unità delle istanze temporali e se Heidegger accordava tale privilegio alla futuridad dell'essere-per-la-morte, il filosofo francese, per mezzo di Bergson, arriva a sostenere sì il primato del presente, ma inteso come iniziativa e capacità di agire sia sul passato sia sul futuro per mezzo del riconoscimento.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 54-55.

1.5. La lettura di Freud tra soggetto, interpretazione e lavoro

Indagare i rapporti tra Ricoeur e Freud è, per certi versi, più facile e allo stesso tempo più difficile rispetto al lavoro svolto per gli autori fin qui presentati. Infatti, secondo la nostra lettura, Freud può essere considerato come colui con il quale il filosofo francese torna a fare i conti più volte nel corso della sua produzione e questo non solo perché al maestro viennese viene dedicata un'opera intera¹⁸¹, ma perché risulta fondamentale per tutta una serie di questioni.

Se, infatti, accettiamo la linea critica che rilegge la filosofia ricoeuriana come filosofia dell'*homme capable* e del soggetto¹⁸², Freud è essenziale. Allo stesso modo, ciò avviene se prendiamo in considerazione la teoria sul linguaggio e sul simbolo o, nel nostro caso, se facciamo riferimento alla teoria della memoria e della rielaborazione del passato.

Ma andiamo con ordine e proviamo ad analizzare in che modo Ricoeur entra in contatto con Freud.

Seguendo la linea interpretativa di Vinicio Busacchi che spiega come il confronto tra i due autori avvenga sul tema dell'uomo e della sua comprensione¹⁸³, possiamo individuare diverse fasi di sviluppo: quella che fa riferimento alla prima produzione del filosofo, ovvero *Il volontario e l'involontario*; la seconda, benché Freud non venga esplicitato chiaramente, è quella di *Finitudine e colpa*; la terza è quella dell'opera dedicata interamente a Freud, cioè *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* a cui si aggiunge una serie di articoli sul tema pubblicati in *Il conflitto delle interpretazioni*.

In seguito alle numerose polemiche suscitate dalla pubblicazione del *Saggio su Freud*, Ricoeur ha lentamente abbandonato i riferimenti impliciti a Freud, come da lui stesso dichiarato¹⁸⁴ e, effettivamente, nel corso degli anni '70, la sua riflessione non tocca le questioni

¹⁸¹ Stiamo facendo riferimento all'opera *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, tr. it. E. Renzi, *Della interpretazione Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

¹⁸² Uno dei grandi interpreti di Paul Ricoeur, Domenico Jervolino, spiega così la novità del pensiero del filosofo francese: «Nell'ipseità ritroviamo quella soggettività finita, plurale, carnale, quella soggettività altra, insomma, che abbiamo ritenuto (...) di contrapporre alla concezione, che è stata storicamente egemone nell'età moderna, del soggetto come rappresentazione auto centrata e volontà di potenza» (*Il cogito e l'ermeneutica*, p. 170). È nel ripensamento del soggetto che Ricoeur incontra Nietzsche, Marx e Freud come coloro in grado di smascherare le menzogne della coscienza.

¹⁸³ È questa la tesi del libro che teniamo qui come punto di riferimento di Vinicio Busacchi, *Ricoeur vs Freud Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*, L'Harmattan, Paris 2011, dove l'autore scrive: «Pourquoi Freud? Parce que nous pensons que, du début à la fin, la psychanalyse à accompagné et par moments conduit Ricoeur dans la réalisation de sa "voie" herméneutique et plus particulièrement sur le point de la conception de l'homme» (pp. 14-15).

¹⁸⁴ Nel 2000, intervistato da François Ewald, Ricoeur, parla delle difficoltà incontrate dopo la pubblicazione del *De interpretazione* in Francia e dei suoi difficili rapporti con Lacan: «Quand le livre a paru (...) Lacan a rugé, m'accusant, et me faisant accuser, tour à tour de plagiat ou de mépris. J'ai été littéralement ostracisé. Ce n'est qu'aux Etats-Unis que j'ai pu continuer à parler de Freud (...). En France, j'étais comme interdit de séjour, d'une manière injuste, grotesque et fautive» (*Paul Ricoeur: un parcours philosophique*, propos recueillis par François Ewald, "Magazine littéraire", 390 (2000), p. 21).

della psicanalisi, fino agli anni '80, quando Freud viene ripreso in qualche articolo¹⁸⁵, seppur sempre minore rispetto alla produzione del filosofo.

Ciò è giustificato dal cambiamento di paradigma ricoeuriano che dal simbolico si sposta verso la teoria narrativa e che troverà il suo maggior sviluppo negli anni '90, grazie anche alla riflessione sulla memoria che molto deve allo studio di Freud.

Ma partiamo dall'inizio e vediamo in che modo Freud appare nella riflessione di Ricoeur.

Il tema di ricerca de *Il volontario e l'involontario* è il vissuto del volere nelle sue manifestazioni volontarie e involontarie¹⁸⁶. Ricoeur non può ignorare la grande tradizione di pensiero dalla quale deriva e cioè quella cartesiana, ma il suo intento è recuperare ciò che da tale tradizione era stato rimosso: il corpo. Attraverso il metodo fenomenologico, lo scopo di Ricoeur è, come spiega Marco Bonato,

Ridare al cogito lo spessore esistenziale, in mancanza del quale esso verrebbe ridotto ad una funzione di pura vigilanza, che si esplica nel giudizio e ha il compito di dichiararlo valido (...). Primo intento della riflessione fenomenologica sul *volontario e l'involontario* è il superamento di una concezione del corpo come organo, ovvero come strumento. Un'autentica riflessione filosofica ha inizio laddove si pone la domanda «ma che significa per me esistere *corporellement?*»¹⁸⁷.

Dopo questa premessa di ordine metodologico, Ricoeur divide il suo studio in tre parti: decidere, agire e consentire. È in questa terza parte che, analizzando i limiti interni del volontario e dell'involontario e chiedendosi se l'apparenza dell'essere non sia un modo di esporsi, ma di sottrarsi, viene presentato il concetto di inconscio.

La riflessione comincia sempre dal linguaggio. Infatti, è nel linguaggio, espressione volontaria, che si insinua l'essere, mascherato dai dubbi della coscienza: «il pensiero può ritrarsi in un discorso seppellito dal corpo, mentre il corpo consegna all'altro una parola menzognera»¹⁸⁸.

La possibilità della falsità e del nascosto che si manifesta al livello del linguaggio può dipendere da due cause principali: da una parte, da un dogmatismo dell'inconscio che sbaglia nel momento in cui assegna capacità di pensiero all'inconscio, dall'altra, ad un dogmatismo della coscienza che si assegna una trasparenza e un'autocertezza che non ha.

¹⁸⁵ Facciamo qui riferimento, per esempio, a *Image et langage en psychanalyse* (1978) e *Le récit: sa place dans la psychanalyse* (1987), entrambi pubblicati in *ECL*.

¹⁸⁶ Scrive Ricoeur: «Lo studio dei rapporti tra il Volontario e l'Involontario costituisce la prima parte di un insieme più ampio che porta il titolo generale di "Filosofia della Volontà". I problemi che vi sono affrontati e il metodo utilizzato sono delimitati da un atto di astrazione che è necessario giustificare in questa introduzione; le strutture fondamentali del volontario e dell'involontario, che cerchiamo qui di *descrivere* e *comprendere*, riceveranno il loro significato definitivo quando l'astrazione, che ne ha permesso l'elaborazione, sarà stata tolta (VI, p.7).

¹⁸⁷ Ivi, pp. XV-XVI.

¹⁸⁸ Ivi, p. 370.

Attraverso la psicologia del bisogno, dell'emozione e dell'abitudine, Ricoeur mostra come pensare la trasparenza della coscienza sia impossibile e come tutti gli atti mancati, *lapses*, amnesie che Freud rintraccia, siano sintomo di un disordine dovuto alle tracce lasciate dagli incidenti psichici e divenute inconse attraverso la rimozione.

Abbiamo qui non solo la presentazione, per la prima volta, del metodo freudiano, ma anche un primo riferimento al tema della memoria. Scrive, infatti, Ricoeur:

D'altra parte, il compito principale e insostituibile dell'analista è l'*interpretazione* (...). Ma il fattore decisivo della cura è la reintegrazione del ricordo traumatico nel campo di coscienza. È questo il cuore della psicanalisi, che lungi dall'essere una negoziazione della coscienza, è al contrario *un mezzo per estendere il campo di coscienza di una volontà possibile mediante* dissoluzione delle contratture affettive. Essa guarisce mediante una vittoria della memoria sull'inconscio (...). L'interpretazione non è il liberarsi dall'inibizione; è la reintegrazione *intuitiva* del ricordo che «purifica» la coscienza¹⁸⁹.

È lo psicanalista che deve condurre il percorso dalla coscienza malata alla coscienza sana e dunque, è sempre necessario un *altro* in grado di interpretare affinché la coscienza si riconcili con se stessa. Il pensiero è composto da una presenza oscura e nascosta, ma questo non deve essere un alibi per considerare l'inconscio in maniera realistica, concedendogli quelle caratteristiche che dovrebbero essere proprie della coscienza. La libertà del nostro essere finiti è comunque garantita, secondo Ricoeur, in quanto dal momento che pensiamo, siamo pur sempre soggetti volontari e responsabili, ma occorre acconsentire, con inevitabile necessità, all'oscuro.

A questa categoria dell'acconsentire si arriva, spiega Vinicio Busacchi, attraverso

Un assainissement progressif du freudisme, suivant une triple critique: «critique du “realisme” freudien de l'incoscient», «critique de la “physique” freudienne de l'incoscient» et «critique du “genetisme” freudien». En résumé, le résultat final est la prise en charge de l'incoscient par la sphère de l'*affectivité* (...), c'est l'abandon du mécanisme et du naturalisme freudien pour l'idée de *machinal pathologique*, une sorte d'auto-limitation de la sphère de la liberté, au début de la maladie¹⁹⁰.

L'uomo di Freud rimane ancorato a un determinismo rigoroso dal quale non può uscire e non ammette alcun gesto libero, a differenza dell'uomo di Ricoeur, essere esistenziale in cui il libero arbitrio riveste un ruolo fondamentale.

Dunque, il primo incontro con la psicanalisi, per il filosofo francese, non è all'insegna della mediazione, ma di una forte opposizione, è «la tentative de délinéer une philosophie de l'homme capable de tenir tête à la puissance réductrice exprimée dans la doctrine de Freud»¹⁹¹.

L'opposizione tra il soggetto ricoeuriano e quello freudiano, benché non specificata chiaramente, si mantiene anche nella successiva opera del filosofo, *Finitudine e colpa*.

¹⁸⁹ Ivi, p. 379.

¹⁹⁰ Busacchi, *Ricoeur vs Freud*, pp. 21-22.

¹⁹¹ Ivi, p. 27.

L'antropologia che se ne ricava, infatti, è quella di un uomo spirituale che non trova il senso negli abissi della psiche, ma nel suo proprio essere. È un uomo eroico, colpito dal dramma della fragilità ontologica, che non costituisce, però, uno scacco assoluto, perché viene sempre mantenuto il primato dell'essere e della vita sulle pulsioni di morte.

Il concetto di fragilità è presente anche nella parte dedicata alla simbolica del male¹⁹²: proprio perché fragile, esso è capace del male e, dunque, colpevole. La colpa è analizzata da Ricoeur attraverso i miti e vissuta in maniera simbolica; essa non può essere espressa in modo chiaro e razionale perché non è, essa stessa, chiara e razionale.

Il simbolo è qualcosa di profondo e misterioso e sicuramente il filosofo francese ha qui in mente Freud benché non sia esplicitato:

Nous pouvons dire que l'herméneutique des symboles est chez Ricoeur une sorte d'*herméneutique de la profondeur*, où "profondeur" n'indique pas seulement le caractère caché du symbole mais l'«être» lui même dans lequel l'homme «se meut, existe et veut». Il est certainement possible de faire un parallèle avec la conception et la procédure psychanalytique – à laquelle, ici Ricoeur pense sans doute¹⁹³.

Il simbolo è espressione della profondità dell'uomo; al di là dello spazio della coscienza esiste una connessione tra la produzione mitico-simbolica onirica e quella culturale, ma per Ricoeur, a differenza di Freud, al di là dell'inconscio si apre un'altra dimensione: quella spirituale e religiosa che si esprime attraverso il linguaggio della confessione¹⁹⁴.

Ma il vero incontro tra Ricoeur e Freud possiamo dire che avvenga intorno agli anni '60 con due opere: la prima, completamente dedicata a Freud, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* e la seconda, *Il conflitto delle interpretazioni* che raccoglie al suo interno alcuni articoli, tutti degli anni '60, dedicati al rapporto fra ermeneutica e psicanalisi e che riprendono la riflessione svolta nel libro precedente.

¹⁹² La *Simbolica del male* è il secondo libro che, assieme al primo, *L'uomo fallibile*, va a costituire *Finitudine e colpa*. Spiega Virgilio Melchiorre come il *De interpretazione* costituisca un seguito quasi obbligato per *Finitudine e colpa*: «Sul cammino che ritorna al simbolo la psicanalisi doveva, infatti, costituire un nodo cruciale, l'ultimo e più radicale tentativo per una semplificazione matematica dell'uomo (...). Fermiamoci al punto essenziale: come può Freud scomporre la duplicità delle espressioni simboliche e tenerne il senso riposto nel puro gioco di un'economia istintuale? Freud – nota Ricoeur – coglierà la vita del simbolo sotto diversi aspetti, ma non verrà mi meno alla definizione del simbolo quale cifra stenografica, quale segno che dietro al significato apparente, in una somiglianza estrinseca e quasi pattuita, nasconde un altro significato» (Melchiorre, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, in *FC*, p. 42).

¹⁹³ Busacchi, *Ricoeur vs Freud*, p. 41.

¹⁹⁴ Scrive Ricoeur: «Il linguaggio della confessione è la contropartita del triplice carattere dell'esperienza che esso pone in luce: cecità, equivocità, scandalo. L'esperienza della quale il penitente fa la confessione è un'esperienza cieca, essa rimane prigioniera nella gamba dell'emozione, della paura, dell'angoscia; è questo carattere emozionale che suscita l'oggettivazione nel discorso: la confessione esprime, sospinge all'esterno l'emozione, che senza di essa si rinchioderebbe su se stessa; come un'impressione dell'anima. Il linguaggio è la luce dell'emozione; con la confessione la coscienza di colpa è portata nella luce della parola, e con la confessione l'uomo rimane parola fin nell'esperienza della sua assurdità, della sua sofferenza, della sua angoscia (*FC*, p. 251).

Ovviamente non possiamo parlare in maniera esaustiva del *Saggio sull'interpretazione*, ma possiamo rintracciare i nuclei a nostro avviso essenziali per una maggiore comprensione del rapporto Ricoeur-Freud. Nel libro primo¹⁹⁵, infatti, è lo stesso Ricoeur che spiega l'interesse nei confronti del maestro viennese, pur essendo consapevole dei limiti di uno studio al quale non può seguire la pratica della psicanalisi.

Scrive Ricoeur:

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 (...). In quanto il sogno è non solo il primo oggetto della sua indagine, ma un modello (...) di tutte le espressioni travestite, scambiate, fittizie del desiderio umano, Freud invita a ricercare nel sogno stesso l'articolazione del desiderio e del linguaggio, e questo secondo molti modi: innanzitutto non è il sogno sognato che può essere interpretato, bensì il testo della narrazione del sogno; a questo testo l'analisi intende sostituirne un altro, che dovrebbe essere la parola primitiva del desiderio (...). In qual modo la parola perviene al desiderio? e come questo impedisce la parola e si impedisce esso stesso di parlare? Proprio questa nuova apertura sull'insieme del parlare umano, su ciò che vuol dire desiderio umano, assegna alla psicanalisi un titolo per il grande dibattito sul linguaggio¹⁹⁶.

La psicanalisi, dunque, si configura come un vero e proprio luogo di interpretazione: se l'ermeneutica lavora sui testi, la psicanalisi ha come oggetto la narrazione che si svolge attraverso i simboli e la molteplicità dei significati e, in questo senso, si inserisce a pieno titolo in una filosofia del linguaggio.

Ecco che la simbolica analizzata da Ricoeur in *Finitudine e colpa* ritorna qui come modo di dar senso alla realtà attraverso una forma non immediata di conoscenza che richiede «qualcosa come una decifrazione, insomma, nell'accezione precisa della parola, una interpretazione. La funzione simbolica è voler dire una cosa altra da ciò che si dice»¹⁹⁷.

Per Freud, l'interpretazione si configura come esercizio del sospetto ed è per questo che viene inserito da Ricoeur, assieme a Marx e Nietzsche, tra i maestri del sospetto¹⁹⁸. L'esercizio del sospetto ha come scopo quello di smascherare le menzogne della coscienza partendo dal presupposto che essa è oscura tanto quanto l'inconscio e che non può essere posta all'inizio della ricerca, come dato di fatto, ma solo alla fine come idea limite.

Lo smascheramento della coscienza implica un percorso difficile che può compiersi, secondo il filosofo francese, attraverso la riflessione, cioè un vero e proprio sforzo di esistere, un desiderio d'essere che si appella all'interpretazione per mutarsi in ermeneutica. Infatti, l'atto di esistere si esplicita solo attraverso dei segni che vanno interpretati per poter superare la vana astrazione dell'io penso.

¹⁹⁵ L'opera è divisa in tre libri: il primo, *Problematica: situazione di Freud*; il secondo, *Analitica: lettura di Freud* e il terzo, *Dialettica: una interpretazione filosofica di Freud*.

¹⁹⁶ *EF*, pp. 17-18.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 24.

¹⁹⁸ Espressione coniata da Ricoeur in *Le conscient et l'inconscient*, articolo pubblicato nel 1966 in *L'inconscient* (VI colloquio di Bonneval), Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française e poi confluito in *CI*.

Ma la psicanalisi non si riduce ad ermeneutica, bensì si tramuta in archeologia. Il soggetto non è mai quello che si crede, non ha un'autocertezza, è un *cogito ferito* consapevole dell'inadeguatezza della coscienza, ma questo non deve spingerci a parlarne solo in termini negativi.

Infatti, spiega Ricoeur, occorre recuperare la posizione del desiderio nel quale sono posto, quella posizione anteriore del *sum* che si trova nel cuore stesso del cogito e che viene appunto definita archeologia del soggetto.

Così commenta Busacchi:

Le concept “d’archéologie du sujet” semble résumer le freudisme dans son ensemble, du point de vue de Ricoeur. Effectivement, il semble que l’*arché* du sujet ricoeurien coïncide avec le fond biologique (*corporel*) de l’inconscient freudien – par rapport auquel le sens (le *spirituel*) serait dans un rapport de cause à effet. Mais c’est exactement là, à ce point de proximité au maximum de la doctrine freudienne du réalisme de l’inconscient, que Ricoeur fait marche arrière. Nous faisons allusion, d’un côté, à l’aspect du *mécanisme* biologique, de l’autre, à l’aspect *technique* de la thérapie¹⁹⁹.

Ciò che Ricoeur intende con archeologia del soggetto, infatti, è un’ *herméneutique de la profondeur* che deriva dallo svuotamento della dimensione biologica dall’*arché* e che, dunque, finisce per esprimere solamente l’aspetto linguistico della teoria e della pratica terapeutica. Ciò che al filosofo francese interessa sottolineare è la tecnica d’investigazione propria della psicanalisi, il metodo riflessivo e la ricerca dell’analista verso i contenuti nascosti della coscienza.

L’interesse di Ricoeur si rivolge verso la dialettica terapeutica dell’emancipazione che egli ritrova associando Freud ad Hegel in quanto, ammette il filosofo, «non comprendo la nozione di archeologia se non nel suo rapporto dialettico con una teleologia – e la fenomenologia dello spirito rappresenta – una teleologia esplicita della presa di coscienza»²⁰⁰.

Come scrive Jervolino:

La dialettica fra archeologia e teleologia diventa una forma di ermeneutica della condizione umana: l’uomo è suscettibile di una lettura secondo Freud e di una lettura secondo Hegel, e si tratta nell’un caso, come nell’altro, della stessa umanità. Non si tratta di sovrapporre Hegel a Freud, ma di ritrovare l’uno nell’altro, dialetticamente, cioè proprio a partire dal fatto che essi rappresentano due “continenti” diversi, due universi di pensiero tra i quali non deve stabilirsi nessuna confusione, ma è possibile cogliere un rapporto di omologia. La psicoanalisi è innanzitutto archeologia, in quanto scava nel passato del soggetto, “l’uomo è il solo animale che è preda della sua infanzia”, ma comporta una teleologia implicita, una certa idea del divenir cosciente, nella conquista della sua età adulta. Hegel, dal canto suo, rappresenta il modello di ogni teleologia, in quanto mostra l’itinerario attraverso cui si passa dalla “certezza” della coscienza immediata alla “verità” del suo identificarsi con la ragione universale, seguendo un ordine progressivo di “figure”, di categorie e di simboli che guidano tale crescita. Anche qui abbiamo, in un senso diverso, un processo di maturazione. In entrambi i casi non è la coscienza individuale il centro e il motore di questa crescita. Lo “spirito” è il

¹⁹⁹ V. Busacchi, *Entre narration et action Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l’identité*, Études Ricoeuriennes, 1 (2010), p. 23.

²⁰⁰ *EF*, p. 505.

movimento dialettico delle figure, dal quale la coscienza individuale è abitata, un movimento che comporta uno spossessamento della coscienza simmetrico a quello che esige Freud con l'arcaismo dell'inconscio²⁰¹.

Dalla fenomenologia di Hegel ciò che si evince è un'immagine della soggettività come processo dialettico che si concretizza nella conflittualità tra archeologia e teleologia, un soggetto in guerra contro se stesso. Scrive Busacchi:

Autrement dit, la subjectivité se configure comme un conflit entre les poussées régressives déterminées par l'inconscient et les poussées progressives de l'esprit. Or, ce conflit, intérieur à la subjectivité (et de la subjectivité) "determine une" (...) *symbolique*. Mais la symbolique ne représente pas seulement le "lieu" de pacification du conflit de la subjectivité; elle représente aussi le "lieu" où la réflexion (...) va résoudre la guerre herméneutique... avec une nouvelle configuration concrète²⁰².

Attraverso la mediazione di *arché* e *telos*, dunque, Ricoeur utilizza l'analitica freudiana per sviluppare la concezione antropologica della soggettività e trovare una soluzione al conflitto ermeneutico nei simboli.

Ma quello che fino a qui sembra essere un interesse del filosofo francese verso il metodo psicanalitico al fine di costituire una nuova comprensione dell'uomo, non basta. Infatti, l'analisi di Ricoeur prosegue e sia nella seconda parte del *De interpretazione*, sia in un saggio²⁰³ de *Il conflitto delle interpretazioni*, si rintraccia un tema fondamentale per la riflessione sulla memoria.

Si tratta della questione del lavoro che costituisce il punto di passaggio dall'ermeneutica alla teoria dell'azione e della narrazione, dalla teoria psicanalitica all'esperienza clinica.

Scrive Busacchi:

Ce dernier passage est d'importance cruciale car c'est essentiellement la praxis clinique qui révèle à Ricoeur le caractère *narratif* du procédé thérapeutique et lui indique dans quelle mesure le facteur de la narration et re-narration d'une histoire de vie est déterminant dans la constitution et le développement de l'identité²⁰⁴.

Il tema della narratività e del lavoro, mutuato dall'esperienza clinica, è un tema che il filosofo comincia ad analizzare nel dettaglio tra gli anni '70 e gli anni '80, da *Tempo e racconto* a *Sé come un altro*, quando, dopo essere stato lungamente criticato per i suoi studi su Freud, abbandona la psicanalisi, dedicandogli solo alcuni sporadici articoli, e tentando di portare avanti la riflessione svolgendola proprio dal lato di queste nuove questioni.

²⁰¹ D. Jervolino, *Il saggio su Freud di Paul Ricoeur. Psicanalisi ed ermeneutica: equivoci, convergenze, prospettive*, articolo pubblicato online il 20 settembre 2003 su Centro di Psicanalisi Romano.

²⁰² Busacchi, *Ricoeur vs Freud*, p. 59.

²⁰³ Si tratta di *Technique et non-technique dans l'interprétation*, apparso in *Tecnica e casistica*, Actes du Congrès International, Roma 1964, *Archivio di filosofia*, 34 (1964) e poi confluito in *CI*.

²⁰⁴ Busacchi, *Ricoeur vs Freud*, p. 62.

Ricoeur spiega come tutto il lavoro di psicanalisi verta sulla capacità di trasformare un racconto inintelligibile in un racconto accettabile e comprensibile attraverso il lavoro della parola, integrando quelli che si manifestano come sintomi, in un racconto coerente di vita.

È nell'ultimo volume di *Tempo e racconto* che Ricoeur mette a fuoco questa questione, tornando a confrontarsi su alcuni punti con Freud. Dopo aver parlato del terzo tempo, costituito dall'attività mimetica del racconto e dell'identità narrativa come capacità di dire il *chi* dell'azione e dunque, di configurare il soggetto come lettore e scrittore della propria vita, il filosofo francese così scrive sul contributo della psicanalisi:

D'un côté, l'expérience psychanalytique met en relief le rôle de la composante narrative dans ce qu'il est convenu d'appeler «histoires de cas»; c'est dans le travail de l'analysant, que Freud appelle d'ailleurs perlaboration, que ce rôle se laisse discerner (...). La psychanalyse constitue à cet égard un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative²⁰⁵.

Il fatto psicanalitico si costituisce narrativamente ed è l'identità stessa che si esplicita attraverso la narrazione. I frammenti di vita del soggetto possono raggiungere una coerenza interiore attraverso il racconto e il procedimento di cura. Non si può prescindere, in psicanalisi, in filosofia, nella vita, dal fatto che ogni persona ha una storia ed è la sua propria storia.

La mediazione narrativa è fondamentale per la costituzione della soggettività nel rapporto tra paziente e psicanalista. Il paziente, infatti, tende a ripetere nell'esperienza tutto ciò che ha rimosso, anziché rievocarlo come ricordo passato e l'analisi, in quanto lotta contro le resistenze, si configura come lavoro.

La manovra analitica è un lavoro per l'analista e un lavoro per il paziente in quanto presa di coscienza ed esiste, dunque, una forte corrispondenza tra la concezione ricoeuriana dell'identità come processo narrativo e il processo psicanalitico di ricostruzione di una storia di vita.

Dunque, la narratività che è centrale anche in *Sé come un altro* come costituzione della soggettività, risente esplicitamente degli studi freudiani e il portare alla luce le esperienze pregresse grazie al metodo psicanalitico è una forma di riconoscimento che si svolge al confine tra dialettica dell'hegelismo e del freudismo.

Grazie a questa dialettica, infatti, con *Percorsi del riconoscimento* si aggiunge un tassello importante alla visione antropologica ricoeuriana e il tema del riconoscimento diventa parte integrante del discorso filosofico.

Scrive Busacchi:

²⁰⁵ TR3, p. 444.

C'est de cette confrontation entre phénoménologie et freudisme que Ricoeur extrayait l'idée de *subjectivité comme processus dialecti-herméneutique* perpétuellement tendu entre les opposés d'*arché* et *telos*, d'inconscient et esprit, de nécessité et liberté, de destin et histoire. D'une manière ou d'une autre, il tentait de réaliser une synthèse entre hégélianisme et freudisme, en traduisant le *dynamisme psychique* en termes de *dialectique des figures*: c'est ainsi que le rapport entre *ça* et *Moi* (...) devenait une sorte de dialectique entre *maître* et *esclave*²⁰⁶.

Secondo questa visione, il processo psicanalitico interviene nel processo di riconoscimento dal momento che la relazione guidata dal transfert implica la riapertura del cammino della memoria e il passaggio dal misconoscimento di sé e degli altri al pieno riconoscimento.

Benché Freud non sia citato in maniera esplicita nella produzione tarda del filosofo, è lecito pensare che esso costituisca parte integrante di tutta la riflessione ricoeuriana, non solo in *Percorsi del riconoscimento*, ma anche nel precedente *Sé come un altro* dove la fenomenologia ermeneutica del sé comprende una concezione dell'identità come processo narrativo e dialettica di riconoscimento che molto deve ai precedenti studi sulla psicanalisi.

Come scrive Busacchi:

En effet, à partir des années 1990, Ricoeur n'a étudié que deux thèmes philosophiques recourant à la leçon de Freud: le thème de la *traduction* et le thème de la *mémoire* – tous deux réciproquement approfondis à travers un travail strict sur le concept d'*Arbeit* (dont les traces sont évidentes aussi dans ce passage du *Parcours*)²⁰⁷.

A questo proposito, possiamo comprendere quanto la psicanalisi abbia contribuito alla formazione del discorso ricoeuriano sull'uomo attraversando diverse fasi. La prima, quella de *La filosofia della volontà* in cui il filosofo francese costruisce una riflessione attraverso una decostruzione e una critica del freudismo; poi una fase ermeneutica della *Simbolica del male* dove Freud non è citato direttamente, ma il cui influsso è ben presente nella funzione del simbolo; fino ad arrivare alla grande fase degli anni '60 con il saggio *Dell'interpretazione*.

Qui, come abbiamo già notato, lo studio su Freud è più preciso e puntuale: la soggettività si fa processo ermeneutico all'incrocio tra archeologia e teleologia e si pongono le basi per delle questioni che saranno fondamentali per lo sviluppo a venire.

Una fra tutte, il carattere narrativo dell'identità che vede appunto nelle analisi delle prassi cliniche psicanalitiche, il compiersi di un tassello importante dell'ermeneutica della condizione umana.

Come vedremo più avanti, per Ricoeur, l'identità si costituisce attraverso un processo ermeneutico che è narrativo e allo stesso tempo interpretativo, esplicitandosi in una dialettica del riconoscimento di sé e degli altri.

²⁰⁶ Busacchi, *Ricoeur vs Freud*, pp. 81-82.

²⁰⁷ Ivi, p. 86.

Il grande lavoro che il filosofo francese compie sulla psicanalisi, che non riguarda, come gli è stato imputato, l'annessione della psicanalisi all'ermeneutica²⁰⁸, ma esattamente il processo opposto, è testimoniato non certo dall'opinione dei critici del suo tempo che attuarono nei suoi confronti un vero e proprio ostracismo, ma da uno studio attento che possiamo compiere solo a posteriori e di cui abbiamo tentato in questo paragrafo di fornire le linee essenziali.

Resta da dire che fin qui, quando abbiamo parlato di psicanalisi, ci siamo riferiti solamente a Freud. Infatti, un discorso a parte deve essere fatto per Lacan, considerato da Ricoeur come il grande incontro mancato della sua vita²⁰⁹.

Così Ricoeur racconta il motivo delle sue incomprensioni con lo psicanalista:

C'est lui qui est venu me chercher (...), il m'a entendu, il m'a ramené à Paris et m'a invité à son séminaire (...). Je l'ai déçu et je n'ai rien compris. Je reçois un coup de téléphone de Lacan après le séminaire. Il me dit: «Alors Ricoeur? Le séminaire?» J'étais tellement surpris que j'ai dit: «Je crois que vous étiez fatigué aujourd'hui». Et paf! Il a raccroché!²¹⁰.

Non sappiamo cosa sarebbe successo se le cose fossero andate in maniera diversa e in che modo il percorso ricoeuriano si sarebbe arricchito ulteriormente con la conoscenza di Lacan; quello che possiamo dire, però, è che il contributo della psicanalisi nella rilettura di Ricoeur è a nostro avviso importante, ancor più se lo mettiamo in relazione alla questione della memoria e se lo rileggiamo alla luce delle considerazioni che il filosofo francese svolge in *La memoria, la storia, l'oblio*.

Qui, infatti, come vedremo, Ricoeur torna a confrontarsi con Freud, analizzando il livello patologico e terapeutico della memoria dove assume il ruolo fondamentale la categoria di lavoro: il lavoro di memoria potrà essere tale solo se coadiuvato dal lavoro del lutto.

Scrive Ricoeur:

Si può suggerire che il lavoro del lutto si rivela costosamente liberatorio in quanto lavoro della memoria, ma che vale anche il contrario. Il lavoro del lutto è il prezzo del lavoro della memoria, e il lavoro della memoria è il beneficio del lavoro del lutto²¹¹.

²⁰⁸ Ricoeur torna su questo punto nell'intervista sopra citata di F. Ewald *Paul Ricoeur: Un parcours philosophique*.

²⁰⁹ Così spiega Ricoeur: «C'est vraiment la rencontre manquée de ma vie. Il croyait que j'allais faire un livre sur lui, j'ai fait un livre sur Freud» (Intervista di Jean Blain a Paul Ricoeur, tenuta nel dicembre del 2000, la cui copia ho potuto visionare al Fonds Ricoeur di Parigi).

²¹⁰ Ivi, p. 51.

²¹¹ *RV*, p. 77.

Capitolo II – Il “che cosa” e il “chi” della memoria

2.1. La rappresentazione del passato tra immaginazione e ricordo

Dopo aver dedicato il primo capitolo della nostra tesi alla selezione e all'analisi delle fonti utilizzate da Ricoeur per inquadrare il tema della memoria, in questo secondo capitolo il nostro scopo sarà quello di entrare nel merito della questione cercando di tratteggiare il fenomeno memoriale secondo le sue molteplici caratterizzazioni e provando a sottolineare l'originalità del pensiero ricoeuriano su tale tema.

Vedremo, infatti, in che cosa consiste la memoria, come si rappresenta i ricordi e chi è il soggetto capace di ricordare, analizzando come esso si rapporta alla narrazione e alle dinamiche temporali, entrambe necessarie per comprendere la complessità della memoria.

Per fare questo abbiamo pensato di riprendere la distinzione che il filosofo francese compie tra il "che cosa" e il "chi" della memoria: in questo paragrafo, in modo particolare, ci soffermeremo dal lato del "che cosa" e cercheremo di ripercorrere il legame tracciato da Ricoeur tra memoria e immaginazione e cioè il modo in cui il soggetto si rappresenta i ricordi.

È nella prima parte di *La memoria, la storia, l'oblio*, dedicata ad una fenomenologia della memoria, che il filosofo giustifica la sua decisione di voler partire dal "di che cosa" ci si ricorda anziché dal "chi" ricorda¹.

Le origini di tale scelta risiedono nel fatto che, nonostante la tradizione abbia fatto prevalere il versante egologico della questione, tale scelta comporterebbe non poco imbarazzo nel momento in cui alla nozione di memoria del soggetto si aggiungesse quella di memoria collettiva.

Infatti, spiega Ricoeur:

Se affermiamo troppo in fretta che il soggetto della memoria è l'io alla prima persona del singolare, la nozione di memoria collettiva può figurare soltanto come concetto analogico, anzi come corpo estraneo nella fenomenologia della memoria. Se vogliamo evitare di lasciarci imprigionare in un'inutile aporia, allora dobbiamo tenere in sospenso la questione dell'attribuzione dell'atto di ricordarsi a qualcuno – e dunque a tutte le persone grammaticali – e cominciare dalla questione "che cosa?"².

Il passaggio dal "che cosa" al "chi" non è un passaggio brusco e improvviso ma, come sempre nella tradizione ricoeuriana, è guidato da un terzo termine intermedio che ci sembra importante per tutta la riflessione sulla memoria.

¹ Scrive Ricoeur: «Le due questioni vengono poste nello spirito della fenomenologia husserliana. All'interno di questa eredità, abbiamo privilegiato la richiesta che funge al di sotto del ben noto adagio secondo cui ogni coscienza è coscienza di qualche cosa. Questo approccio "oggettuale" solleva un problema specifico sul piano della memoria. Non è questa, forse, fondamentalmente riflessiva, come tende a far pensare la forma pronomiale, che prevale in francese, per cui ricordarsi di qualche cosa vuol dire immediatamente ricordarsi di sé? Nondimeno, abbiamo tenuto a porre la questione "che cosa?" prima della questione "chi?" a onta della tradizione filosofica, la quale tendenzialmente ha fatto prevalere il versante egologico dell'esperienza mnemonica» (*MHO*, p. 13).

² Ivi.

Tale terzo termine, che va a scindere la questione del “che cosa” in due parti, è dato dalla differenza tra *mneme* e *anamnesis*, tra un lato cognitivo e un lato pragmatico.

La *mneme* è caratterizzata dalla passività e consiste in una conservazione della sensazione, mentre l'*anamnesis* è una funzione attiva che riguarda il rivivere, ricercare e recuperare delle sensazioni assenti.

Questo primo paragrafo, dunque, dedicato alla questione “di che cosa” ci si ricorda ha come oggetto la *mneme*, le risorse cognitive del ricordo e passa attraverso il “come” dell'*anamnesis* prima di poter raggiungere il soggetto della memoria stessa.

Così spiega Domenico Jervolino:

Qu'est-ce qui fait la médiation entre la question: de quoi y a-t-il souvenir? et la question : de qui est la mémoire ? En effet «se souvenir» signifie aussi bien «avoir un souvenir», dans le sens qu'un souvenir vient à l'esprit comme une affection, comme quelque chose que l'on subit passivement – dans ce cas les Grecs utilisaient le terme de *pathos* – que «se mettre en quête d'un souvenir», donc accomplir une action. Dans ce deuxième cas le souvenir fait l'objet d'une recherche appelée dans le langage ordinaire rappel, récollection. Dans le premier cas nous nous trouvons confrontés à l'aspect cognitif de la mémoire, dans le second entre en jeu l'aspect pragmatique : c'est justement parce qu'il s'agit d'accomplir une action, que jaillit aussi la possibilité d'user et d'abuser de la mémoire³.

Oltre a ciò, c'è un altro punto che merita di essere specificato. Nelle prime pagine Ricoeur espone quella che crede essere la questione fondamentale in grado di contenere al suo interno tutte le altre: si tratta del tema della rappresentazione del passato⁴.

Dal punto di vista oggettuale, il tema della rappresentazione conduce inevitabilmente verso quello dell'immaginazione, ovvero della rappresentazione presente di una cosa assente e verso quello del ricordo come rappresentazione di una cosa precedentemente percepita.

In questo contesto, che come abbiamo visto chiama in causa anche Platone e Aristotele, Ricoeur prova a rispondere a due aporie fondamentali.

La prima aporia, spiega Ricoeur,

Concerne il rapporto tra memoria e immaginazione. È corrente l'espressione *immagine-ricordo*, che pure è al tempo stesso inevitabile e fuorviante. La mia tesi è che, dopo aver riconosciuto a queste due operazioni una funzione comune – quella di rendere presente una cosa assente – bisogna sganciarle l'una dall'altra, definendo specificatamente la memoria attraverso la sua dimensione temporale; in questo modo restituiamo pieno significato all'espressione di Aristotele: «La memoria è del tempo». Tale specificità della memoria, e

³ D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2005, p. 52.

⁴ Scrive Ricoeur: «Una comune problematica, infatti, percorre la fenomenologia della memoria, l'epistemologia della storia, l'ermeneutica della condizione storica: quella della rappresentazione del passato. La questione viene posta nella sua radicalità fin dall'indagine sulla faccia oggettuale della memoria: che cosa ne è dell'enigma di un'immagine, di una *eikon* – per parlare greco con Platone e Aristotele – che si dà come presenza di una cosa assente, marchiata con il sigillo dell'antecedenza? La stessa questione attraversa l'epistemologia della testimonianza, quindi quella delle rappresentazioni sociali considerate come oggetto privilegiato della spiegazione/comprendimento, per dispiegarsi sul piano della rappresentazione scritturale degli avvenimenti, delle congiunture e delle strutture che costellano il passato storico» (*MHO*, p. 8-9).

cioè quella di segnalare la distanza temporale dalla cosa ricordata, va riconquistata contro una secolare colonizzazione della problematica della memoria da parte dell'immaginazione⁵.

La seconda aporia, collegata alla prima e cioè al ruolo fondamentale che l'immagine ha sempre svolto nei riguardi della memoria, concerne, a partire dalla forma aristotelica ricordata sopra dal filosofo francese, il fatto che il futuro viene sempre e comunque escluso e messo tra parentesi.

Quando parliamo di memoria, infatti, l'attenzione è focalizzata sul presente, inteso come presenza dell'assente e soprattutto sul passato, sul culto del ricordo.

Scopo delle analisi successive di Ricoeur, invece, sarà anche quello di riabilitare il futuro e includere la futurità⁶ là dove si presta attenzione solo all'orientamento retrospettivo.

Poste queste premesse necessarie per inquadrare il metodo ricoeuriano, entriamo nel merito della questione ed analizziamo le problematiche fondamentali connesse alla questione della memoria e ai suoi rapporti con l'immaginazione⁷.

Il tema dell'immaginazione in relazione a quello della memoria è assai antico nella storia della filosofia ed è stato trattato a più riprese dagli studiosi antichi come dai moderni. Lo stesso Ricoeur tornerà più volte sulla questione, analizzandola in maniera dettagliata e riproponendo alcuni autori che dell'immaginazione si sono occupati. In *La memoria, la storia, l'oblio*, però, il filosofo francese cita solo due autori in riferimento a questa problematica: Platone e Aristotele.

Essi, come spiega Ricoeur, costituiscono due *topoi* opposti e complementari:

Il primo, incentrato sul tema dell'*eikon*, parla di rappresentazione presente di una cosa assente; esso implicitamente fa rientrare la problematica della memoria in quella dell'immaginazione. Il secondo, incentrato sul tema della rappresentazione di una cosa precedentemente percepita, acquisita o appresa, difende l'inclusione della problematica dell'immagine in quella del ricordo. Con queste versioni dell'aporia dell'immaginazione e della memoria non abbiamo mai finito di confrontarci⁸.

⁵ *RV*, p. 63.

⁶ Il compito finale di Ricoeur sarebbe quello di inserire la memoria nel movimento di scambio tra attesa del futuro e presenza del presente, chiedendosi come la memoria può essere utilizzata rispetto all'oggi e al domani. Questo compito aiuta a pensare il tema della memoria non solo come una questione importante per la storia della filosofia, ma anche a darle, a tutti gli effetti, una portata etico-morale. Sul rapporto tra memoria e tempo torneremo più avanti; per ora basta dire che tale rapporto è elaborato da Ricoeur a partire dall'analisi della concezione agostiniana e heideggeriana del tempo.

⁷ Il solo tema dell'immaginazione meriterebbe una trattazione a parte all'interno della filosofia di Ricoeur. Come scrive Jean-Luc Amalric, che a tale tema dedica un intero libro, «Nous n'aurons pas la prétention d'affirmer ici que la question de l'imagination constitue le seul fil conducteur possible pour interpréter un ouvrage aussi riche et aussi ample que celui de Ricoeur. Après tout, d'autres entrées dans l'ouvrage – par la question du mal, du sujet, du temps, de l'interprétation ou encore de l'agir – nous semblent non seulement possible mais pleinement légitimes. Mais notre conviction profonde, c'est que la théorisation ricoeurienne de la question de l'imagination représente sans doute l'un des héritages les plus importants et les plus prometteurs de cette philosophie» (*Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann, Paris 2013, pp. 10-11).

⁸ *MHO*, p. 18.

Lo scopo del filosofo francese è quello di presentare l'enigma che si nasconde dietro al concetto di rappresentazione: il ricordo viene alla mente in forma di immagine, un'immagine presente che però non rappresenta se stessa nel presente, ma una cosa passata.

Di conseguenza si hanno tre aspetti che sono la presenza, l'assenza e l'antecedenza, ad ognuno dei quali è assegnato un'entità differente. La presenza è dell'immagine stessa, ma di un'immagine che è traccia, l'impronta platonica nella cera; l'assenza è quella di qualcosa che può essere tanto irreal e fittizio quanto reale (si tratta del rapporto tra immaginazione e memoria); l'antecedenza, invece, ci conduce direttamente nel sentimento della distanza temporale e dunque, nell'enigma dell'enigma: il passato è presente nell'immagine come segno dell'assente, un assente che non è più, ma che è stato.

È questo essere stato che la memoria prende di mira grazie alla distinzione che Ricoeur introduce attraverso la mediazione aristotelica tra richiamo inteso come semplice presenza alla mente e richiamo in quanto ricerca.

Questa distinzione è già presente nel titolo dell'opera di Aristotele che il filosofo francese prende in considerazione: *Peri mnemes kai anamneseos*: si tratta di un approccio statico del ricordo presente allo spirito e di uno dinamico riguardante il ricordo cercato risalendo la catena dei ricordi intermedi.

Ma prima di questa distinzione anche Aristotele riprende la questione del rapporto tra memoria e immagine arricchendo la metafora platonica della cera con quella del dipinto. Dopo aver constatato che la parte dell'anima che concerne la memoria è la stessa che concerne l'immaginazione, il filosofo greco si chiede

In che modo, allorché l'affezione sia presente e la cosa sia assente, si abbia memoria di ciò che non è presente. Chiaramente bisogna pensare che l'affezione siffatta si generi a causa della sensazione nell'anima, e nella parte del corpo che la possiede, come una certa raffigurazione, il cui abito abbiamo detto che è la memoria. Il movimento che si genera imprime come una certa impronta di ciò che si è sentito, come chi sigilla con gli anelli⁹.

Gli interrogativi che Aristotele si pone sono gli stessi che si pone anche Platone e riguardano la validità e la verità del ricordo: ci si ricorda, infatti, dell'affezione o di ciò da cui è generata? E come è possibile avere memoria di qualcosa che non c'è più?

È a questo punto che Aristotele introduce la metafora del dipinto:

Come l'animale raffigurato nel quadro è sia animale sia modello, ed entrambi sono una e la medesima cosa, ma la loro essenza non è la stessa, ed è possibile averne rappresentazione sia come animale sia come immagine; così anche bisogna supporre che sia l'immagine dentro di noi, che sia essa stessa per sé e anche di

⁹ Aristotele, *L'anima e il corpo: Parva Naturalia*, tr. it. A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, p. 135.

un'altra cosa. In quanto, dunque, è per se stessa, è rappresentazione o immagine; in quanto invece è di altro, è come un modello e una memoria¹⁰.

Nonostante il ricorso al concetto di traccia, di impronta e di rappresentazione, la questione non sembra risolversi. Essa rimane in sospeso in Platone e anche in Aristotele, viene ripresa da Ricoeur, che però ammette che il rapporto tra lo stimolo esterno e la somiglianza interna resterà sempre la croce di tutta la problematica concernente la memoria.

Il tema dell'immaginazione non fa altro che far ricadere la memoria in un circolo vizioso dal quale non si esce e costituisce uno dei nodi problematici più seri.

Quando pensiamo all'immaginazione, infatti, solitamente pensiamo a qualcosa in riferimento alla finzione, all'irreale; mentre la memoria pretende esattezza e fedeltà alla realtà. È ciò che Ricoeur aveva introdotto parlando di Platone e riprendendo la distinzione tra *arte eikastiké* e *arte phantastiké*: solo la prima mirerebbe alla verità, mentre la seconda rappresenterebbe per vero ciò che non è altro che apparenza.

Spiega Ricoeur:

A questo punto il lettore non mancherà di obiettare la poca affidabilità della memoria. Freud non ha mai chiuso la questione della veracità dei pretesi ricordi di seduzione delle giovani pazienti viennesi. L'inganno della memoria è anche troppo patente, ma si potrebbe rimproverare alla memoria di ingannarsi e di ingannarci, se essa non mirasse all'esattezza, alla fedeltà, che poi è il suo modo specifico di mirare alla verità, cosa che l'immaginazione non fa? È su questo punto, a mio modo di intendere, che la teoria della memoria ha sofferto maggiormente di quella che ho chiamato la colonizzazione da parte della teoria dell'immaginazione¹¹.

Dunque, siamo giunti al nucleo portante delle prime riflessioni di Ricoeur sul tema della memoria: essa, spiega il filosofo, ha l'ambizione e la pretesa di essere fedele al passato e finché consideriamo l'immaginazione come qualcosa di irreale, si rischia di compromettere la sua adesione alla verità che è anche il suo compito fondamentale.

Come spiega bene Frédéric Worms:

Il faut maintenir la différence, phénoménologique, ontologique, entre la mémoire, comme visée du passé, du passé réel, de la «réalité antérieure» et l'imagination «dirigée vers le fantastique, la fiction, l'irréel, le possible, l'utopique». Il faut s'opposer aux traditions qui tendraient à les confondre au sein de représentations homogènes entre elles dans notre esprit, comme c'est le cas dans l'empirisme de Hume où, toutes nos représentations venant d'impressions sensibles, images et souvenirs ne diffèrent pas de nature ni d'origine, mais seulement en degré et en intensité. Certes, l'histoire viendra compléter la mémoire, et sera indispensable pour lui assurer son contenu de vérité¹².

¹⁰ Ivi, p. 137.

¹¹ RV, p. 69.

¹² F. Worms, *Vie, mort et survie dans et après La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, in F. Dosse-C. Goldenstein (sous la direction de), *Paul Ricoeur : penser la mémoire*, Éditions du Seuil, Paris 2013, pp. 139-140.

La questione del rapporto tra memoria e immaginazione è certamente complessa. Abbiamo visto qui come lo scopo del filosofo francese sia quello di tentare di sganciare le due problematiche in quanto, finché la memoria resta nel campo dell'immaginazione, essa rischia la caduta nell'errore e nel dubbio, rinunciando alla sua pretesa di verità.

Questo si basa, come abbiamo detto, sul fatto che il campo di azione dell'immaginazione è associato a quello della finzione e della possibilità, ma non a quello della certezza.

A questo proposito, ci sembra opportuno completare in qualche modo la questione dell'immaginazione che ha spesso tenuto occupato Ricoeur e che non può essere considerata solo come una forma di conoscenza incerta, anzi, è giusto specificare che il filosofo francese ha spesso combattuto contro questa versione in qualche modo tramandata dalla storia della filosofia.

A questo proposito, Jean-Luc Almaric ha rintracciato due funzioni fondamentali dell'immaginazione analizzando due opere di Ricoeur, *Il volontario e l'involontario* e la seconda parte di *Finitudine e colpa*, ovvero *La simbolica del male*.

Le due funzioni di cui l'autore parla sono una pratica e una poetica: la prima, quella che definisce funzione pratica dell'agire, riguarda la prima parte¹³ de *Il volontario e l'involontario* dove l'immaginazione assume una funzione mediatrice in grado di rischiarare e alimentare l'agire volontario, anticipando l'azione e l'autocomprensione della capacità di azione del soggetto.

Già da questo primo punto è chiaro come Ricoeur voglia, fin da subito, scostarsi dall'idea di immaginazione come immagine mentale. L'immaginazione è intenzionalità che opera nella decisione, è capacità immaginativa di anticipare l'azione: ogni azione, per essere tale, deve essere guidata dal progetto dell'azione, e dunque, dalla possibilità di immaginare che quell'azione sia effettivamente realizzabile.

Scrive Almaric:

Si Aristote a bien mis en relief le caractère de «mixte» qui s'attache aux opérations de l'imagination, il semble pourtant en rester à une conception négative ou «privative» de l'imagination. Située entre le deux pôles forts de la sensation et du concept, la *phantasia* apparaît en effet comme le point faible (...) de la hiérarchie entière des facultés (...). À l'opposé de cette tradition dominante, l'émergence de la problématique entièrement nouvelle de la *synthèse* dans la philosophie kantienne entraîne une vraie révolution dans le traitement philosophique de la question de l'imagination (...), la nouvelle problématique de l'imagination met l'accent sur un *faire*, sur une *productivité* dont découle l'image¹⁴.

La sintesi e la mediazione kantiana ha il merito, secondo Ricoeur, di aver oltrepassato l'idea dell'immaginazione come rappresentazione della cosa assente e aver posto l'accento sul

¹³ L'opera è divisa da Ricoeur in tre parti fondamentali: il decidere, il muovere e il consentire. Lo studio si concentra sulla prima parte.

¹⁴ J. Almaric, *L'imagination vive*, pp. 156-157.

primato dell'immaginazione come atto: essa non è più qualcosa che si oppone al reale, ma ciò che conduce al reale e all'agire.

Il contributo kantiano alla teoria dell'immaginazione ritorna in una serie di lezioni¹⁵ tenute da Ricoeur negli anni 1973/74 dove a Kant si unisce la seconda funzione dell'immaginazione individuata da Amalric, cioè quella poetica del discorso che libera l'immaginazione dalla dipendenza nei confronti delle percezioni, sviluppando il suo potere creativo a partire da una riflessione sul linguaggio e sulla metafora.

Infatti, la metafora permette di riaprire l'interpretazione congiunta di senso e immaginazione; quest'ultima non accompagna il senso, ma costituisce la figura del senso stesso grazie allo statuto semantico che riceve dal linguaggio e grazie alla teoria del simile e del dissimile che abbiamo già visto in riferimento ad Aristotele.

Scrive Ricoeur:

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'immaginazione così identificata non è senza dubbio l'immaginazione nel suo aspetto sensibile, quasi-visivo, quasi-ottico. Ma è già l'immaginazione produttiva, schematizzante. Tutto il vantaggio di una teoria semantica della metafora è precisamente di affrontare l'immaginazione dal suo nucleo verbale e di procedere dal verbale al non-verbale e non l'inverso. Trattata come schema l'immagine è secondo le parole di Bachelard un essere del linguaggio. Prima di essere un percolato sbiadito, essa è un concetto allo stato nascente. Altrimenti detto, l'immaginazione produttiva, che permette di scoprire il gioco della somiglianza nella metafora, consiste nello schematismo dell'attribuzione metaforica¹⁶.

Sembrerebbe, dunque, non solo qui, ma anche in altri articoli del filosofo francese¹⁷, che il suo interesse primario per il tema dell'immaginazione sia legato alla volontà di "riabilitare" un concetto che nella storia della filosofia ha sofferto per lungo tempo di numerosi equivoci, legandolo alla metafora e all'innovazione semantica.

Anziché derivare l'immaginazione dalla percezione, essa può nascere dal linguaggio, tramite la potenza della somiglianza teorizzata da Aristotele.

Scrive Ricoeur:

L'immaginazione è l'appercezione, la visione improvvisa, di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza. Si potrebbe parlare qui di *assimilazione predicativa*, per sottolineare che la somiglianza è essa stessa un processo, omogeneo al processo predicativo

¹⁵ Sono lezioni tenute da Ricoeur al *Centre de Recherches Phénoménologique* di Parigi la cui versione italiana è stata curata da Rita Messori con il titolo *Cinque lezioni Dal linguaggio all'immagine*, nel dicembre del 2002, dal Centro Internazionale Studi di Estetica dell'Università degli Studi di Palermo.

¹⁶ Ivi, p. 59.

¹⁷ Ci riferiamo ad altri due articoli di Ricoeur che riteniamo importanti per il tema dell'immaginazione: *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, pubblicato in AA.VV., *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, poi pubblicato in *TA; Imagination et métaphore*, testo presentato da Ricoeur in occasione della Journée de Printemps della *Société Française de Psychopathologie de l'Expression*, a Lille il 23 e 24 maggio 1981, pubblicato nel 1982 nella rivista *Psychologie Médicale*, numero 14.

stesso (...). In tal modo viene ritrovato l'essenziale della teoria kantiana dello schematismo. Lo schematismo, diceva Kant, è un metodo per dare un'immagine ad un concetto (...). In che senso l'immaginazione è un metodo piuttosto che un contenuto? Nel senso che è l'operazione stessa del cogliere il simile, procedendo all'assimilazione predicativa che risponde allo shock semantico iniziale¹⁸.

Dunque, all'interno del linguaggio si fa spazio l'immaginazione produttrice così come era stata teorizzata da Kant con lo scopo di schematizzare l'attribuzione metaforica e fornirle un significato emergente.

L'immaginazione ha un effetto di risonanza che partecipa di tutti i campi sensoriali e permette la formazione di nuovi modi di essere nel mondo. In questo senso, grazie al gioco del simile e del dissimile, l'immaginazione produce nuovi generi logici *nelle e attraverso* le differenze e concretamente, contribuisce «à l'époque de la référence ordinaire et à la projection de nouvelles maniere de redécrire le monde. En un sens toute époque est l'oeuvre de l'imagination. L'imagination c'est l'époque»¹⁹.

L'immaginazione libera una nuova potenza ontologica, un potere di dire l'essere del mondo di *più e altrimenti*. È chiaro che questa sua funzione ontologica può esprimersi se rinunciamo a pensare l'immaginazione nel solo campo della percezione e della possibilità dell'errore.

L'allontanamento che, dunque, Ricoeur auspica all'interno de *La memoria, la storia, l'oblio*, tra immaginazione e memoria ripercorrendo le tesi della filosofia greca, è un allontanamento da un modo di concepire l'immaginazione che certamente va per la maggiore, ma che, non per questo, deve essere considerato lecito fino in fondo.

Lo scollamento tra l'immaginazione concepita in questo modo e la memoria è utilizzato dal filosofo francese per sottolineare il fatto che il fenomeno memoriale ha due caratteristiche fondamentali che non possono essere evitate: la ricerca della verità e il rapporto con il tempo.

La verità è fedeltà a ciò che nel passato è stato detto e fatto e proietta la discussione nel campo della storicità che sempre deve confrontarsi con la possibilità di fallire e di non attenersi al vero.

Come scrive Jean Grondin:

La vérité, ou la fidélité, est ici possible et d'autant que l'histoire qui fait mémoire du passé, pour le présent et le futur, peut confare un «surcroît d'être» à ce qu'elle représente. Ricoeur se dit emballé par cette idée forte de «re-présentation» dans l'écriture de l'histoire: l'historien veut présente une nouvelle fois la vie des hommes du passé telle qu'elle fut, mais ce faisant il la tire de l'oubli et lui octroie une nouvelle présence (ou «représentance») dans notre monde²⁰.

¹⁸ TA, pp. 210-211.

¹⁹ Ricoeur, *Imagination et métaphore*, p. 6.

²⁰ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Puf, Paris 2013, pp.115-116.

La seconda sfida con la quale la memoria deve confrontarsi è appunto quella del tempo: dire che “la memoria è del passato” significa, spiega il filosofo, molte cose: *in primis*, è necessario distinguere fra la memoria come mira e il ricordo come presa di mira, ovvero occorre distinguere tra due modalità, non marcata e marcata e specificare come l’esperienza iniziale si colloca nel tempo.

Spiega il filosofo francese:

Se all’inizio della nostra riflessione fenomenologica colloco la coppia abitudine-memoria, ciò è dovuto al fatto che essa costituisce la prima occasione per applicare al problema della memoria quella che, fin dall’introduzione, ho chiamato la conquista della distanza temporale, conquista situata sotto il criterio che possiamo qualificare come gradiente di distanzi azione. L’operazione descrittiva consiste, allora, nel classificare le esperienze relative alla profondità temporale, a partire da quelle in cui il passato aderisce in qualche maniera al presente fino a quelle in cui il passato viene riconosciuto nella sua caratteristica di *passità conclusa*²¹.

È qui che viene chiamato in causa Bergson che distingueva, come abbiamo precedentemente mostrato, tra la memoria-abitudine, quella che esercitiamo, per esempio, quando ripetiamo una lezione senza ripercorrere tutte le fasi che hanno condotto all’apprendimento e memoria-ricordo, ovvero quella rappresentata che permette di risalire la vita passata per cercarvi delle immagini.

Una seconda questione ribadita da Ricoeur una volta giunto alla conclusione, è quella riguardante la coppia oppositiva evocazione-ricerca.

L’evocazione è il sopraggiungere attuale di un ricordo, la *mneme* che Aristotele identificava anche con il *pathos* ovvero con l’affezione. È sul ruolo dell’affezione che si inseriscono le questioni precedentemente analizzate dell’enigma della presenza di una cosa assente, dell’immagine e della presunta affidabilità della memoria.

Dall’altro lato troviamo la ricerca, l’*anamnesis*; per Platone collegata ad una dimensione prenatale da cui saremmo separati nel momento in cui l’anima viene imprigionata in un corpo. Con Aristotele prende il nome di richiamo e si lega indissolubilmente al tema dell’oblio.

È all’oblio, infatti, che lo sforzo del richiamo si rivolge:

Si ricerca quello che si teme di aver dimenticato provvisoriamente o per sempre, senza che si possa decidere, sulla base dell’esperienza ordinaria del richiamo, fra due ipotesi che riguardano l’origine dell’oblio: si tratta di una cancellazione definitiva delle tracce di quanto è stato precedentemente appreso, oppure di un impedimento provvisorio, esso stesso eventualmente superabile, che si oppone alla loro rianimazione? Questa incertezza sulla natura profonda dell’oblio conferisce alla ricerca la sua colorazione inquieta²².

²¹ *MHO*, p. 42.

²² Ivi, pp. 45-46.

Il tema della ricerca e del richiamo non si ferma qui, anzi Ricoeur tenta di integrare il discorso con l'analisi che ne fa Bergson in riferimento alla distinzione tra "richiamo accompagnato da uno sforzo" e "richiamo istantaneo".

La distinzione è qui importante perché si tratta da un lato, di pensare il richiamo come il lato zero della ricerca, qualcosa di meccanico che sopraggiunge e dall'altro, di pensarlo invece come qualcosa di complesso.

Il richiamo, nota Ricoeur, non può essere solo legato ad un automatismo, ma è un attraversamento dei piani della coscienza, è una riflessione e una ricostruzione delle fasi di apprendimento. La ricerca del ricordo è una ricerca attiva, una lotta contro l'oblio nel timore che qualcosa venga dimenticato per sempre. Accanto, dunque, al lato passivo della meccanica, occorre recuperare il lato attivo della riflessione guidata dal richiamo.

Ciò che si evince dalle ultime pagine di questa prima parte dedicata ad una fenomenologia della memoria, è la necessità di pensare la memoria come un fenomeno attivo, come una delle capacità fondamentali dell'*homme capable* ricoeuriano che, accanto alla capacità di dire, raccontare e essere responsabile, ha anche quella di ricordare e non dimenticare.

Nel fare memoria degli eventi la componente attiva è fondamentale, è uno sforzo di riconoscimento del passato e una lotta contro il fenomeno dell'oblio che si gioca dal lato dell'azione.

Come spiega Jean Greisch in riferimento alla coppia evocazione-ricordo,

S'y ajoute en second lieu la polarité de l'évocation et de la recherche, où nous avons d'un côté les souvenirs spontanés (y compris leur substrat cortical, étudié par les neurosciences) et de l'autre côté «l'effort de mémoire» plus ou moins laborieux, allant de la perlaboration freudienne, qui doit triompher de nombreuses résistances, et notamment de la compulsion de répétition, jusqu'aux performances aussi athlétiques que vaines de l'antique *ars memoriae*²³.

Dunque, la ricerca del passato si configura come una ricerca attiva dove ad essere al centro è l'azione umana. Per ogni azione compiuta c'è sempre un soggetto che compie e che si fa garante di quell'azione, ma la ricerca del passato ha i suoi rischi e le sue fragilità.

Pensare che attraverso l'*anamnesis* il soggetto possa padroneggiare l'oggetto del passato con cui entra in contatto significa non considerare tutto ciò che sfugge alla capacità umana, tutto ciò che potenzialmente non riusciamo a recuperare per mezzo di questo processo.

È ciò che Ricoeur, in un passo di *Percorsi del riconoscimento*, riprendendo una celebre riflessione di Lévinas, definisce "la rovina della rappresentazione"²⁴. Se nel pensiero filosofico classico il soggetto si concepisce come un'unità compiuta che attraverso rigore e sforzo

²³ J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, p. 289.

²⁴ Ricoeur fa qui riferimento a E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949.

intellettuale è in grado di conoscere e, dunque, riconoscere ogni cosa, il filosofo francese propone un'alternativa in grado di superare tale visione propria di Cartesio e di Kant.

Si tratta di passare dalle filosofie del giudizio alle filosofie dell'essere-nel-mondo dove la certezza del soggetto conoscente non è garantita e dove l'errore, che prima apparteneva sempre alla coscienza del soggetto stesso, fa invece ora parte del mondo stesso.

Il riconoscimento degli oggetti del passato che abbiamo visto avvenire attraverso il ricordo e l'immaginazione è un riconoscimento che deve prendere atto del mutamento possibile delle cose, della loro incapacità di essere sempre uguali a se stesse.

Come è possibile allora rispettare l'obbligo di fedeltà alla memoria che Ricoeur si propone? La fedeltà è possibile se noi stessi ci poniamo in un'ottica di fiducia originaria e di disponibilità verso le cose.

Scriva la Castiglioni:

L'identificazione degli oggetti, ossia la possibilità di riconoscerli come medesimi nell'arco del mutamento temporale, ma anche in assenza della loro percezione costante da parte del soggetto (...), avviene in virtù di una sorta di "fiducia originaria" nella stabilità delle cose, fondata sulla intersezione/integrazione dei rapporti sensoriali (...), che danno una parvenza di continuità e stabilità alla percezione. Questa sorta di "fede percettiva" consente di riconoscere e identificare oggetti e persone nell'arco del mutamento temporale e nella dialettica del comparire e dello scomparire²⁵.

La fiducia verso la memoria e il modo in cui quest'ultima rappresenta il passato è, dunque, possibile solo se il soggetto ha fiducia verso l'alterità. In questo senso, la memoria scopre la sua valenza etica che consiste nell'atteggiamento del soggetto nel momento in cui si mette alla ricerca del passato e lo riconosce come tale.

È un atteggiamento di fiducia poiché essa si esplicita proprio lì dove non ci si svela completamente, lì dove tutto non è stato ancora detto e rivelato. Un soggetto razionale e autoposto che avesse in mano la sicurezza di padroneggiare il passato non avrebbe bisogno della fiducia che è, invece, una materia fragile e che conosce le insidie della trasparenza²⁶.

La fiducia lavora nella distanza, quella distanza che si sperimenta ogni volta che si prova a ricordare qualcosa e a ricercarla nel passato; è un patto che si istituisce con la memoria, un affidarsi che ha i suoi rischi, ma che ci istruisce sulle aperture possibili verso l'altro.

²⁵ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis Edizioni, Milano 2012, p. 173.

²⁶ Scrive Luca Alici: «Il primo elemento che la dinamica della fiducia attesta è il limite sul quale si incaglia ogni prepotenza dell'io: esso rinvia immediatamente alla condizione di finitezza della persona e quindi alla fragilità di tutto ciò che la coinvolge. Una finitezza che, in quanto tale, è fisiologicamente aperta a ciò che è diverso da sé, debitrice dell'alterità senza esserne vittima o ostaggio. Il vero cuore antropologico sta proprio nell'idea della fiducia come originario investimento, accettazione della propria vulnerabilità, consapevolezza che nessuno è autosufficiente» (*La fiducia nella società dell'esposizione*, Fede/Fiducia, "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2015, pp. 236-237).

Infatti, la fiducia che il passato e la nostra memoria non ci ingannino, è la stessa fiducia che nutriamo verso l'altro, quell'altro con il quale sperimentiamo la distanza e la difficoltà dell'incontro, ma sul quale scommettiamo proprio per mezzo della fiducia, attraverso l'attestazione del "credere-in".

2.2. Livello personale e livello collettivo: Il problema dell'intersoggettività

Come già accennato nel paragrafo precedente, la decisione ricoeuriana di focalizzarsi inizialmente sul versante del “di che cosa” ci si ricorda, aveva come scopo quello di far tacere, in maniera temporanea, i dilemmi posti dal possibile quesito “di chi” è la memoria.

Giunti a questo punto e avendo indagato le problematiche concernenti il ricordo, l'immagine e la rappresentazione, il filosofo ritiene ora opportuno focalizzarsi sul “chi”, sul soggetto della memoria, sia ribadendo il motivo per cui tale riflessione è stata posticipata, sia specificando limiti e rischi di tale scelta.

Così Ricoeur scrive:

Se non sia ha la consapevolezza di che cosa significhi la prova della memoria nella presenza viva di un'immagine delle cose passate, né di che cosa significhi mettersi alla ricerca di un ricordo perduto o ritrovato, in che modo ci si può legittimamente domandare a chi attribuire questa prova o quella ricerca? Così aggiornata, la discussione ha qualche chance di vertere su una questione meno scabra di quella ordinariamente posta nella forma di un dilemma paralizzante: la memoria, a titolo primordiale, è personale o collettiva?²⁷.

Si tratta di arrivare a comprendere di chi è la sensazione corrispondente alla ricezione del ricordo e di chi è la *praxis* che guida la ricerca del ricordo stesso: se è possibile che la memoria sia solo delle prime tre persone al singolare o invece non lo sia anche delle tre al plurale.

La tesi che Ricoeur sostiene non è quella di una rigida opposizione tra una o l'altra, ma la possibilità che tutte le persone grammaticali possano essere coinvolte nei fenomeni mnemonici.

Questa attenzione e per certi versi riserva nel parlare del soggetto deriva al filosofo, che lo ricordiamo, ha già scritto una voluminosa opera su tale argomento²⁸, dal fatto che l'emergere di una problematica della soggettività e in particolare dell'egologia, rischia di diventare radicale e questa radicalizzazione paga un prezzo molto alto: «l'attribuzione a un soggetto collettivo è diventata sia impensabile, sia derivata, o meglio francamente metaforica»²⁹.

Dall'altro versante, nota Ricoeur, l'emergere e il consolidarsi nel corso della storia della filosofia di una problematica egologica ha dovuto fare i conti con l'approssimarsi delle scienze sociali come la psicologia e la sociologia le quali hanno adottato un modello epistemologico opposto al soggettivismo radicale che si basa sull'indubitabilità dei fenomeni sociali.

Emergono, dunque, le difficoltà e gli ostacoli a cui il filosofo va incontro:

²⁷ *MHO*, p. 133.

²⁸ Facciamo riferimento a *SA*, dove il filosofo elabora quella da lui definita « ermeneutica del sé », cioè un concetto di identità che può dirsi tale solo dopo aver percorso un lungo iter ermeneutico attraverso l'altro ed essere tornato all'appropriazione di sé.

²⁹ *MHO*, p. 135.

In questa situazione altamente polemica, che oppone a una tradizione antica di riflessività una tradizione più recente di oggettività, memoria individuale e memoria collettiva vengono messe in posizione di rivalità. Ma esse non si oppongono sullo stesso piano, bensì in universi di discorso, divenuti estranei l'uno all'altro. Stando così le cose, il compito di un filosofo, preoccupato di comprendere come la storiografia articoli il suo discorso su quello della fenomenologia della memoria, consiste innanzitutto nell'afferrare le ragioni di tale malinteso radicale attraverso un esame del funzionamento interno di ciascuno dei discorsi tenuti da una parte e dall'altra; inoltre, consiste nel gettare delle passerelle fra i due discorsi, nella speranza di dare qualche credibilità all'ipotesi di una costituzione distinta ma reciproca e incrociata della memoria individuale e della memoria collettiva³⁰.

Per approfondire meglio questi due paradigmi della storia della filosofia, ovvero quello definito come dello sguardo interiore e quello dello sguardo esteriore, Ricoeur ricorre ad alcuni autori fondamentali che egli ritiene dei campioni esemplari in questo ambito. Per quanto riguarda la tradizione del soggetto individuale e dell'interiorità, il filosofo francese presenta le posizioni di Agostino³¹, Locke³² e Husserl³³.

Ci sembra fondamentale, a questo proposito, fare un passo indietro ed analizzare alcune questioni metodologiche che il filosofo francese esplicita in un'opera precedente³⁴ a *La memoria, la storia, l'oblio* e che abbiamo già trattato parlando di Agostino.

Qui, in uno dei saggi³⁵, l'esigenza ricoeuriana è quella di far comprendere il metodo e la tradizione di studi alla quale sempre rimanda, ovvero «una tradizione posta nel solco di una

³⁰ Ivi, pp. 135-136.

³¹ Come abbiamo visto precedentemente, Agostino ritorna a più riprese nell'opera ricoeuriana, non solo per ciò che riguarda la memoria e la questione del tempo, ma anche per il carattere riflessivo della sua filosofia e per la capacità di unire la questione memoriale a quella dell'identità. Come scrive Greisch: «Les chapitres du livre X des *Confessions* consacrés à la mémoire et à l'oubli nous offrent un premier grand exemple d'une phénoménologie du souvenir qui, explorant jusqu'au bout le chemin de l'intériorité, découvre le lien intime entre la mémoire et l'ipséité (...). Loin de penser que, pour le sujet soucieux de se découvrir lui-même, les "vastes palais de la mémoire" soient un labyrinthe, dans lequel nous finirons par nous perdre, Augustin découvre dans la mémoire une occasion insigne de nous rencontrer nous-mêmes» (*L'itinérance du sens*, pp. 295-296).

³² Ricoeur non dedica una gran parte dei suoi studi a Locke. Nella sua produzione troviamo qualche riferimento al filosofo inglese solo in *Sé come un altro*, *La memoria, la storia, l'oblio* e *Percorsi del riconoscimento*. Nonostante questo, a nostro avviso, Locke ci sembra costituire un terreno di confronto utile soprattutto per ciò che riguarda il tema dell'identità e il successivo riconoscimento. Così scrive Brugiattelli: «Contrapponendo l'identità a diversità, egli afferma che l'identità è quella cosa identifica a se stessa, ciò nel senso che "è quella cosa e non un'altra" (...). Ma Locke non si accorge della differenza tra *idem* e *ipse*, così da schiacciare l'identità sulla medesimezza (...). Egli tratta la problematica della memoria nel contesto dell'estensione temporale della riflessione (...). A tale proposito, Ricoeur osserva che si viene così a stabilire l'equazione tra *consciousness, self, memory*» (*Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram, Trento 2012, p. 39).

³³ Il rapporto tra Ricoeur e Husserl è certamente lungo e complesso e meriterebbe una trattazione a parte. Nella stesura dell'indice nella nostra tesi abbiamo deciso di non inserirlo tra le fonti analizzate nel primo capitolo, in quanto, benché la letteratura fra i due autori sia sterminata e benché possa essere utile trattenere il concetto di ritenzione temporale nella filosofia di Ricoeur, riteniamo che gli altri autori che abbiamo scelto e che abbiamo fatto dialogare con il filosofo francese, possano fornire un contributo più puntuale a quello che riteniamo essere il cuore della nostra tesi, ovvero il tema della memoria in relazione al riconoscimento. Tenteremo, comunque, in questo paragrafo, di fornire degli elementi utili della filosofia husserliana, soprattutto per ciò che riguarda il passaggio dall'egologia all'intersoggettività, tema che, in questa fase, sembra essere molto caro a Ricoeur.

³⁴ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

³⁵ «Dell'interpretazione», ripresa di un testo pubblicato in *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press 1983 e poi in *Encyclopédie philosophique*, PUF, Paris 1987.

filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuol essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia»³⁶.

In poche pagine Ricoeur riassume la storia del pensiero riflessivo la cui nascita associa al contributo del cogito cartesiano, passando per Kant e la filosofia post-kantiana di Jean Nabert³⁷. Scopo della filosofia riflessiva è la comprensione del sé che può essere attuata solo mediante un ritorno riflessivo a se stessi che permetterebbe chiarezza intellettuale e responsabilità morale.

Scriva Giovanni Cucci, presentando il percorso ricoeuriano:

La funzione riflessiva del filosofare si mostra inoltre dal fatto che essa nasca sempre come «parola seconda» che riprende gli stimoli e gli interrogativi di un sapere che la precede, racchiuso nella narrazione, nel mito, nel simbolo. La riflessività del filosofare si traduce nel compito di rizzare questo sapere, confrontandolo con il *logos* che ne esplicita la portata speculativa, le conseguenze e gli interrogativi esistenziali: «La filosofia di Ricoeur è la filosofia riflessiva alla ricerca di se stessa in dialogo con la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, la filosofia del linguaggio e in rapporto costante con le scienze, quelle umane in particolare. In molte deviazioni che sembrano portare altrove, la riflessione resta la stella polare che garantisce che l'orientamento, nonostante le apparenze, non è stato smarrito»³⁸.

Se la convinzione kantiana di un io penso che si fa garante di tutte le rappresentazioni è l'inizio di ogni filosofia riflessiva, è anche vero che ciò non basta e, dunque, Ricoeur reputa necessario il ricorso alla fenomenologia e poi all'ermeneutica.

Così spiega:

In effetti, all'idea di riflessione si congiunge il voto di una assoluta trasparenza, di una perfetta coincidenza dell'io con se stesso, che farebbe della coscienza di sé un sapere indubitabile e, a questo titolo, più fondamentale di tutti i saperi positivi. È tale rivendicazione fondamentale che anzitutto la fenomenologia e poi l'ermeneutica continuamente riportano in un orizzonte sempre più distante, nella misura in cui la filosofia si dà gli strumenti di pensiero in grado di soddisfarla³⁹.

Secondo la visione ricoeuriana anche la fenomenologia è in sé una forma di filosofia riflessiva: più che essere un metodo di descrizione dell'esperienza, essa è auto-fondazione e chiarezza intellettuale nel momento in cui mettere le cose tra parentesi significa liberare il senso da ogni deriva fattuale.

³⁶ TA, p. 24.

³⁷ Così Ricoeur scrive: «Per mezzo di loro (Lachelier et Lagneau), mi trovo iniziato e di fatto incorporato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, parente del neokantismo tedesco. Da una parte, questa tradizione risaliva, attraverso Émile Boutroux e Félix Ravaisson, fino a Maine de Biran; d'altra parte, essa piegava verso Jean Nabert che nel 1924 aveva pubblicato *L'expérience intérieure de la liberté*, opera che lo situava in certo modo fra Bergson e Léon Brunschvicg. Jean Nabert doveva esercitare su di me una maggiore influenza negli anni cinquanta e sessanta,» (RF, pp. 25-26).

³⁸ G. Cucci, *Il percorso filosofico di Paul Ricoeur in due recenti pubblicazioni*, "Fenomenologia e Società", 1(2008), pp. 103-104. L'autore cita nel suo contributo il saggio di O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

³⁹ TA, p. 25.

L'auto-fondazione, però, è solo l'inizio della fenomenologia. Infatti, grazie all'intenzionalità, si crea un movimento infinito di interrogazioni a ritroso e il mondo della vita sfugge sempre alla presa.

È in questo terreno che è possibile innestare l'ermeneutica: nonostante quest'ultima si sia sempre distinta per la sua domanda rivolta al "che cos'è comprendere?", ciò che cambia, nota il filosofo, è la dimensione nella quale inserire il problema del senso: quella percettiva per la fenomenologia e quella della storia per l'ermeneutica.

Così Rigobello sintetizza il metodo ricoeuriano dopo la svolta ermeneutica:

L'atto riflessivo è attività non solo critica, ma un fatto teorico di concreta e complessa conoscenza. «La riflessione, non è tanto la giustificazione della scienza e del dovere, quanto una riappropriazione del nostro sforzo per essere; di questo compito più vasto l'epistemologia è solo una parte: dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del "sé" in tutto lo spessore delle sue opere» (...). La «posizione del sé» in «tutto lo spessore delle sue opere» non è per nulla chiara e distinta, i suoi segni sono equivoci, ambivalenti. Tra segno e quell'atto di esistere, che quel segno ha generato, esiste un salto qualitativo che rende la connessione incerta, polivalente, oscura. Occorre interpretare⁴⁰.

Il passaggio compiuto da Ricoeur dal metodo fenomenologico a quello ermeneutico per mezzo dell'attività riflessiva è un passaggio che rappresenta la via lunga del filosofo francese in cui la riflessione al piano ontologico attraversa l'ermeneutica della molteplicità dei discorsi dell'essere. In questo processo, la riflessività riscopre un ruolo fondamentale, cioè quello di raggiungere, attraverso il lavoro ermeneutico di comprensione del discorso, anche la comprensione di sé.

Benché in *Dal testo all'azione* non venga citato, un autore dal quale non si può prescindere per parlare di riflessività è Agostino. Come abbiamo già specificato nel paragrafo dedicato all'Ipponate, nonostante essi provengano da tradizioni diverse, ciò che accomuna Ricoeur e Agostino è l'atteggiamento verso una riflessività che non si traduce in autocoscienza immediata, ma in una "grande navigazione"⁴¹, che procede in maniera difficile e tortuosa.

Poste queste premesse, la prima annotazione ricoeuriana allo sguardo interiore riguarda l'uso linguistico dell'autodesignazione del soggetto; infatti, attraverso il pronome riflessivo *sé*, possiamo dire che ricordandosi di qualche cosa, ci si ricorda di sé.

Come spiega Ricoeur, è questo il punto da cui partire per evidenziare il carattere privato della memoria:

⁴⁰ A. Rigobello, *Prefazione*, in *CI*, p.7.

⁴¹ Scrive Ricoeur: «Ci sono due modi per fondare l'ermeneutica nella fenomenologia. C'è la via corta (...) e c'è la via lunga, quella che proporrò di percorrere. La via corta è quella di una *ontologia della comprensione*, alla maniera di Heidegger. Chiamo "via corta" una simile ontologia della comprensione, perché, rompendo con i dibattiti di *metodo*, si colloca immediatamente sul piano di una ontologia dell'essere finito, per ritrovarvi il *comprendere* non più come un modo di conoscenza, ma come un modo d'essere (...). Anche la via lunga che propongo io ambisce a portare la riflessione al livello di una ontologia, ma lo farà per gradi, seguendo le richieste successive della semantica, prima (...), e poi della riflessione», *CI*, p. 20).

I miei ricordi non sono i vostri. I ricordi dell'uno non possono essere trasferiti nella memoria dell'altro. In quanto mia, la memoria è un modello di esser-sempre-mia, di possesso privato, per tutte le esperienze vissute del soggetto. Inoltre, nella memoria sembra risiedere il legame originale della coscienza con il passato. Lo abbiamo detto con Aristotele, lo ripetiamo ancora più fortemente con Agostino, la memoria è del passato e questo passato è quello delle mie impressioni; in questo senso, tale passato è il mio passato⁴².

La memoria, sembra dire il filosofo, attraverso Agostino, è ciò che permette continuità temporale alla persona, ciò che costruisce la sua identità. I ricordi si raccolgono e si distribuiscono in livelli di senso, mentre la memoria acquista la capacità di ripercorrerli interamente dal presente vissuto fino al passato più remoto. È chiaro, in queste poche righe, come la memoria si configuri al singolare e i ricordi al plurale.

Nel modo di procedere della memoria c'è da notare, infine, che ad esso è connesso il senso dell'orientamento del passare del tempo secondo due direzioni: dal passato verso il futuro, cioè seguendo il cambiamento e dal futuro verso il passato, movimento inverso che dall'aspettativa si rivolge, attraverso il presente, verso il ricordo.

È qui che trova fondamento l'uomo interiore di Agostino. Ricoeur, pur riconoscendo i limiti della mancata equazione di identità, sé e memoria, è consapevole che il grande merito agostiniano è stato quello di aver legato la memoria all'analisi del tempo e tale analisi si svolge su un terreno prettamente singolare, non solo perché il genere utilizzato è quello delle confessioni, ovvero un momento esclusivamente riflessivo, ma soprattutto perché si riscontra in Agostino la consapevolezza che non può esistere fenomenologia della memoria senza ricerca dell'interiorità.

Questo è testimoniato da due ordini di questioni: la prima è tratta dal libro X delle *Confessioni* dove si fa riferimento ai vasti quartieri della memoria. Dare una spazialità specifica alla memoria significa collocarla in un luogo intimo in cui i ricordi sono messi al riparo e dal quale si possono richiamare con uno sforzo che è sì faticoso, ma che può condurre ad una memoria felice.

Così spiega Greisch:

Loin de penser que, pour le sujet soucieux de se découvrir lui-même, les «vastes palais de la mémoire» soient un labyrinthe, dans lequel nous finirons par nous perdre, Augustin découvre dans la mémoire une occasion insigne de nous rencontrer nous-mêmes : «là, je rencontre aussi moi-même, je me souviens de moi, de ce que j'ai fait, quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie, quand je le faisais»⁴³.

La seconda questione che permette di pensare insieme memoria e interiorità è data dalla misurazione dei lassi di tempo in quanto è solo nello spirito che posso misurarlo.

⁴²MHO, p. 137.

⁴³ Greisch, *L'itinérance du sens*, pp. 295-296.

Scrive Ricoeur:

Così, l'*animus* è ritenuto il luogo in cui si trovano le cose future e le cose passate. Nello spazio interiore dell'anima o dello spirito si dispiega la dialettica fra *distensione* e *tensione* (...). La *distensio*, che dissocia le tre prospettive del presente – presente del passato o memoria, presente del futuro o attesa, presente del presente o visione – è *distensio animi*. Essa vale come dissimilitudine di sé a se stessi⁴⁴.

Per quanto Agostino possa essere ritenuto l'iniziatore della tradizione dello sguardo interiore, i due autori che Ricoeur decide di citare successivamente rivestono, a livello interiore e dunque, della coscienza, un'importanza non indifferente nell'analisi che stiamo trattando.

Il primo autore a cui si fa riferimento è John Locke⁴⁵ che Ricoeur ritiene essere inventore di tre nozioni fondamentali: *identity*, *consciousness* e *self*. Infatti, benché Locke sembri, per certi versi, vicino alla tradizione cartesiana, il filosofo francese nota come il soggetto grammaticale del cogito non sia il *self*, ma l'*ego*:

Il *cogito* non è una persona definita dalla sua memoria e dalla sua capacità di rendere un qualche conto a se stessa. Esso sorge nella folgorazione dell'istante. Pensare sempre non implica il ricordarsi di aver pensato. Solo il procrastinarsi della creazione a esso conferisce durata. Esso non la possiede in proprio⁴⁶.

Posta la differenziazione con il cogito cartesiano⁴⁷, ciò che Ricoeur reputa significativo è la definizione puramente riflessiva dell'identità: la cosa è identica a se stessa e a nessun'altra, in questo modo si stabilisce una relazione autoreferenziale dalla quale scaturisce il movimento di riflessione.

Il principio di individuazione è spiegato attraverso l'esempio dell'atomo che possiede una superficie invariabile esistente in un certo tempo e in un certo spazio: «il est en cet instant le même que soi-même»⁴⁸. L'atomo è lo stesso e non può essere nient'altro. Ogni differenza è esclusa nel momento in cui viene posta, essa serve solo per esplicitare l'identità e viene

⁴⁴ MHO, p. 143.

⁴⁵ Ricoeur prenderà qui come riferimento il capitolo XXVII del Libro II de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, aggiunto a partire dalla seconda edizione (1964) all'opera pubblicata da Locke nel 1960.

⁴⁶ MHO, p. 146.

⁴⁷ Lo scopo di Balibar nel commento all'opera di Locke non è tanto quello di presentare le differenze tra il filosofo inglese e quello francese, quanto piuttosto quello di mostrare come Locke sia il grande protagonista e l'inventore del concetto di coscienza, attribuito dalla tradizione filosofica a Cartesio. Così scrive: «L'idée d'une introduction par Descartes du terme de conscience en philosophie n'implique pas que Descartes mérite l'appellation de philosophe de la conscience ou du primat de la conscience: il y a ce pendant beaucoup à parier qu'elle doit son effet de vraisemblance à une telle lecture de la philosophie cartésienne, dont il serait futile de contester l'ancienneté et l'importance historique, mais dont il n'est jamais inutile de vérifier les titres. Or Descartes n'est pas "l'introducteur" ou "l'inventeur" de la conscience (...). Cette désillusion, nous ne la devons pas d'abord à une argumentation philosophique (...), mais à une rencontre philologique: celle de Pierre Coste, traducteur en 1700 de l'*Essai concernant l'Entendement humain de Locke*» (Introduction in J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Seuil, Paris 1998, pp. 13-14).

⁴⁸ Locke, *Identité et différence*, p. 139.

ripresentata per spiegare la differenziazione dei tipi di identità, ovvero corpuscoli, piante, animali e uomo.

Per quanto riguarda l'identità umana, Ricoeur, leggendo Locke, individua una differenza tra identità umana e identità personale, tra uomo e sé. Tale differenza è data dalla coscienza.

L'identità personale è, come spiega Locke,

Un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même, une même chose pensante en différents temps et lieux. Ce qui provient uniquement de cette conscience qui est inséparable de la pensée, et lui est essentielle à ce qu'il me semble : car il est impossible à quelqu'un de percevoir sans percevoir aussi qu'il perçoit⁴⁹.

La coscienza è medesima a se stessa ed è ciò che fa l'identità personale. Locke, qui, non è interessato a sapere se è la stessa sostanza identica che pensa sempre nella stessa persona, ma si focalizza sul fatto che un essere intelligente è capace di ripetere l'idea di un'azione passata con la stessa coscienza che ha avuto la prima volta e, dunque, la stessa coscienza non è altro che lo il sé personale.

A qualunque azione del passato si possa far riferimento, è fin lì che arriva l'identità del sé e l'io che ha compiuto quell'azione nel passato è il medesimo di questo momento. Dunque, identità e coscienza fanno circolo fino al punto che Locke arriva a dire che non è l'anima a fare l'uomo, ma la coscienza.

La grande intuizione di Locke è stata, secondo Ricoeur, quella di aver aggiunto al circolo identità-coscienza anche la memoria. Per capire meglio questo discorso, sottolinea Balibar⁵⁰ nel commento all'opera del filosofo inglese, è necessario tener presente che Locke in *On retention* aveva considerato la memoria come la facoltà passiva per mezzo della quale conserviamo le tracce delle percezioni e delle idee passate che poi, attraverso la facoltà attiva, possono essere richiamate alla mente. Il gioco della memoria sui ricordi è necessario per utilizzare tutte le nostre facoltà intellettive e soprattutto per risvegliare quelle dormienti.

È questa la premessa da cui il filosofo parte per instaurare poi la relazione intima tra coscienza e memoria che lo porterà a considerare quest'ultima come un altro nome della coscienza stessa e ad attribuirgli quasi una funzione trascendentale.

Identificare la memoria con la coscienza non vuol dire, secondo Locke, pensarla come infallibile di fronte a tutti i pensieri passati, ma significa mostrare come ci sia nella costituzione stessa della memoria la possibilità del riconoscimento dell'identità personale.

Spiega Balibar:

⁴⁹ Ivi, p. 149.

⁵⁰ La traduzione e il commento a Locke di Balibar sostituisce la versione precedente che era stata fatta da Pierre Coste e che risaliva direttamente al 1700.

«Retrouver des actions passées» veut dire retrouver leur représentation, ou leur idée, c'est-à-dire la façon dont elles sont ou ont été perçues par celui-là même qui les accomplissait, dans le cadre du *mind* ou du «sens interne». (...) le souvenir est la conscience d'une action *en tant que passés*, c'est-à-dire la conscience – nécessairement fragile, ou «inquiète» - d'une survivance ou d'un fil de mémoire qui relie le présent au passé, et auquel se trouve attachée l'identité⁵¹.

Dunque, la coscienza-memoria è capace di ripercorrere le azioni e le percezioni del passato considerandole come appartenenti alla stessa coscienza, che rimane sempre medesima a se stessa anche nelle distanze temporali.

La filosofia di Locke, dunque, si ferma proprio qui secondo Ricoeur: il filosofo inglese non è riuscito a varcare le porte di una filosofia del medesimo, la categoria di *sameness* pervade tutta l'opera e non c'è alternativa ad essa. L'identità personale non conosce l'*ipse*, tutto si mantiene uguale a se stesso.

Anche la questione del tempo diviene una ripetizione fine a se stessa dell'identico nella quale il passare del tempo è solo una successione delle operazioni della coscienza. Non esiste tempo vissuto in Locke, c'è solo un tempo virtuale precedente alla coscienza, che nulla incide su di essa⁵².

L'idea di una filosofia trascendentale della coscienza è propria anche di Husserl che è l'ultimo autore che Ricoeur prende in considerazione per sintetizzare la storia dello sguardo interiore⁵³.

Ad una prima lettura, Husserl sembrerebbe colui che è stato in grado di passare da una forma di egologia a una forma di intersoggettività: ciò è reso manifesto dal passaggio da le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* a la *Quinta meditazione cartesiana*.

Scriva Ricoeur:

Le “Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo” non permettevano di anticipare il cammino al termine del quale l'esperienza temporale potrebbe diventare un'esperienza condivisa. La fenomenologia, a quello stadio, condivideva ancora con lo “psicologismo”, che tuttavia essa combatteva in quanto oggettivazione del campo psichico, la problematica di una scienza della coscienza solitaria. Si pone,

⁵¹ E. Balibar, *Glossaire*, in Locke, *Identité et différence*, p. 214.

⁵² Per chiarire la questione del tempo in Locke è utile sottolineare che Balibar, nella sua traduzione, utilizza al posto di “tempo” e “spazio” le parole “moment” e “place”. Questo, spiega l'autore, per tener conto di due motivi: il primo, che è Locke stesso a preferire l'utilizzo di categorie più generali (nel suo caso, “duration” e “expansion”); il secondo è che il filosofo francese si prefigge come scopo quello di istituire un legame “genealogico” tra luoghi e momenti d'esistenza di un essere dato e le determinazioni «*du commencement*, donc le moment et l'emplacement de sa “naissance”, qui le singularisent une fois pour toutes» (Ivi, pp. 260-261).

⁵³ Il rapporto tra Ricoeur e Husserl per quanto riguarda il tema dell'intersoggettività e della relazione sé-altro, può essere indagato attraverso gli studi degli anni '50 raccolti in *EP: Studi sulle Meditazioni Cartesiane di Husserl* (1954); *Edmund Husserl. La quinta meditazione cartesiana* (1954); *kant e Husserl* (1954-1955); *Il sentimento* (1959); *Simpatia e rispetto. Fenomenologia e etica della seconda persona* (1954).

allora, la questione di sapere se l'estensione dell'idealismo trascendentale all'intersoggettività permetta di aprire la strada a una fenomenologia della memoria comune⁵⁴.

In realtà, dall'analisi delle *Lezioni* compiuta da Ricoeur emerge e ciò si evince già dal titolo dell'opera husserliana, che la coscienza del tempo è interna, ovvero si tratta di un tempo immanente al flusso di coscienza. Tale immanenza scaturisce dalla riduzione del tempo obiettivo, del tempo del mondo che rimane invece esterno.

La coscienza interna del tempo si chiude in se stessa e costituisce solo con sé la propria unità andando a legittimare un soggettivismo radicale che si oppone alla possibilità di pensare in maniera simultanea memoria individuale e memoria collettiva, proprio perché a mancare è la possibilità di un passaggio da l'ego solitario a un ego capace di diventare un "noi" e, dunque, di concepire al suo interno il carattere estraneo dell'altro⁵⁵.

Come scrive la Castiglioni:

Il concetto husserliano di «riduzione alla sfera del proprio» viene ulteriormente messo in questione da Ricoeur, il quale si chiede se possa esistere «un mondo proprio, anteriore all'intersoggettività, che meriti ancora il nome di mondo», considerando che tutto nel mondo dell'esperienza del soggetto ci parla degli altri. Si delinea fin da questi primi testi l'idea di un'intersoggettività radicalmente originaria che ritroveremo in *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*. In opposizione a Husserl, inoltre, viene qui più volte ribadita dall'autore l'impossibilità di derivare «l'estraneo» dal «proprio»: il processo analogico di genesi dell'alterità, sia a livello interpersonale che a livello della comunità intermonadica, è secondo Ricoeur caratterizzato dall'assenza di una vera dimensione di reciprocità sé-altro. Il concetto husserliano di alterità secondo la prospettiva ricoeuriana risulta così inautentico, in quanto si limita a rappresentare una derivazione egologica dell'altro⁵⁶.

Il tentativo di passare dall'egologia all'intersoggettività finisce per essere un passaggio dalla soggettività singolare all'intersoggettività monadica ed è, appunto, su questo terreno che si gioca la sfida per così dire persa della fenomenologia husserliana.

Così scrive Ricoeur al commento della *Quinta meditazione* di Husserl:

Nous l'avons vu osciller entre un sens aigu du concret et une exigence non moins pressante du radical: son goût du concret porte la phénoménologie vers une récapitulation toujours plus ample de l'expérience humaine, à la façon de la phénoménologie hégélienne ; la phénoménologie devient ainsi la description d'une totalisation en cours dont la *Lebenswelt* est l'horizon le plus lointain. Mais, à l'époque des *Méditations Cartésiennes*, Husserl est habité par une intention plus fondamentale, celle de subordonner cette progression vers le concret et vers le total au mouvement de régression vers le fondement qui, plus que jamais, consiste dans l'ego⁵⁷.

⁵⁴ MHO, p. 166.

⁵⁵ In *Kant e Husserl* Ricoeur individua la possibile soluzione al paradosso solipsistico husserliano nel concetto kantiano di rispetto, il solo in grado di fondare l'autentica reciprocità nel rapporto sé-altro. È un atto pratico e non teoretico come in Husserl a fondare l'alterità dell'altro. In questo senso, l'imperativo kantiano "Agisci in modo tale da trattare l'umanità dell'altro mai soltanto come un mezzo ma sempre anche come un fine" pone l'essenza assoluta dell'altro come autonoma e non immediatamente oggettivabile da parte del soggetto.

⁵⁶ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento*, pp. 38-39.

⁵⁷ EP, p. 222.

Dunque, la volontà husserliana di allargare il contesto della fenomenologia agli ambienti culturali o ai mondi concreti di vita e cioè al movimento progressivo verso il concreto, deve sempre fare i conti e rimane di fatto sottomesso al movimento regressivo verso l'originale e il radicale.

Scriva Franco Riva, riassumendo il percorso ricoeuriano nella fenomenologia di Husserl:

C'è un punto infatti in cui il pensiero fenomenologico è in grave difficoltà, in cui svela le sue ambiguità, e in cui richiede di essere continuato con il ricorso a «un tipo di pensiero diverso rispetto alla descrizione comprensiva di ciò che appare», diverso ancora «dall'esegesi delle apparenze». Questo punto deludente è la realtà dell'altro. L'altro infatti non mi si dà allo stesso modo di una cosa. E proprio per questo il metodo fenomenologico è incapace di approdare all'altro, impostandosi su di un tipo descrittivo e obiettivante di pensiero che, applicato all'altra persona, segnala tutte le sue insufficienze⁵⁸.

Il tentativo di instaurare una sorta di “intersoggettività trascendentale” per mezzo della funzione analogica⁵⁹ non va a buon fine dal momento che ogni intersoggettività viene riportata all'io. Scrive Giovanni Ferretti:

Husserl non sosta neppure per un istante in questa cadenza, che sembrerebbe di realismo comunitario, ricordandoci che tale intersoggettività si costituisce «solo in me, nell'ego che medita, per me e a partire dalle fonti della mia intenzionalità». Il che non toglie che essa si costituisca come «identica» per tutti e rimandi ad un mondo oggettivo ugualmente identico per tutti. L'ego, infatti, nella costituzione di tale intersoggettività deve tener conto dei punti di vista di tutti gli altri ego⁶⁰.

Forse, Ricoeur sembra suggerirlo in una breve ma incisiva frase *en passant*, la soluzione sarebbe quella di considerare il passaggio dall'io al noi più che come un arrivo che scaturisce inevitabilmente da un originale che rimane tale, come un nuovo punto di partenza e, dunque, una nuova forma di originale e radicale.

Spiega, infatti, il filosofo francese:

Le mouvement progressif et synthétique vers le concret reste ainsi fermement subordonné au mouvement regressif et analytique vers l'originel et le radical. C'est ainsi que «l'explicitation» se tient à mi-chemin d'une philosophie de la construction et d'une philosophie de la description. D'une part, contre l'hégélianisme e contre toute «construction métaphysique», Husserl maintient que la phénoménologie ne «crée» rien, mais «trouve» (...). L'explicitation est une explicitation de l'expérience (...). Et, dans chaque expérience actuelle, il est entouré (...) d'horizons qui ont besoin d'élucidation⁶¹.

⁵⁸ F. Riva, *Una possibilità per l'altro. Levinas, Marcel, Ricoeur* in F. Riva (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. XXVII.

⁵⁹ Scrive Giovanni Ferretti: «Il ricorso all'analogia si rende necessario perché – secondo Husserl – benché l'esperienza ci presenti l'altro soggetto in se stesso, “in carne ed ossa”, esso non è presente come “dato originario”, direttamente, immediatamente, ma è presente solo indirettamente, tramite il suo corpo fisico» (*Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg e Sellier, Torino 1997, p. 78).

⁶⁰ Ivi, pp. 92-93.

⁶¹ *EP*, p. 223.

Ad essere protagonista, dunque, nella filosofia husserliana, è questo movimento verso l'originario e quando si parla del rapporto fra uomini come rapporto di intersoggettività trascendentale, bisogna tener presente che tale intersoggettività si costituisce solamente nel soggetto stesso.

Scrive Franco Riva:

Il primato che Husserl concede all'io in senso trascendentale è costretto a confrontarsi più da vicino con un punto di partenza a prima vista simile, che risale a Cartesio e che evoca l'impossibilità radicale di riconoscersi in altro al di fuori di se stessi; un'impossibilità, questa, che sembrava ripresentarsi in un altro lettore di Husserl, Sartre, che a partire dal primato della coscienza – intesa come forma nientificante e oggettivante –, teorizzava negli anni Quaranta, e proprio durante la seconda guerra mondiale, l'impossibilità strutturale di rendere conto dell'altro in modo paritetico. Il rapporto interpersonale veniva infatti interpretato all'insegna di una inevitabile e violenta sottomissione: o la sottomissione sadica dell'altro a sé; oppure la sottomissione masochistica di sé all'altro⁶².

Mettere il mondo tra parentesi e ritrovarlo poi solo nel ritorno riflessivo verso se stessi non ci permette di sperimentare la vera intersoggettività che è fatta di “altri” e di “noi”.

Purtroppo lo sguardo interiore analizzato dal filosofo non riesce in quest'impresa e Ricoeur prova, dunque, ad avvicinarsi alla visione collettiva della memoria così come analizzata dai sociologi, in modo particolare da Maurice Halbwachs⁶³.

Scrive Ricoeur:

A Maurice Halbwachs dobbiamo l'audace decisione di pensiero, che consiste nell'attribuire la memoria direttamente a una entità collettiva, che egli nomina gruppo o società. Egli aveva certamente forgiato prima de *La mémoire collective* il concetto di “quadri sociali della memoria”. Era, allora, da sociologo puro, e sulla scia di Émile Durkheim, che designava la memoria alla terza persona e le assegnava strutture accessibili all'osservazione obiettiva. Il passo superato ne *La mémoire collective* consiste nel ricavare il riferimento alla memoria collettiva dal lavoro stesso della memoria personale, sulla strada di richiamare i propri ricordi⁶⁴.

La base sulla quale si apre l'opera in questione, riguarda la convinzione che per ricordare abbiamo bisogno degli altri; la memoria individuale scaturisce dall'esperienza individuale di appartenenza ad un gruppo e sulla base di ciò che abbiamo imparato dagli altri.

Gioca un ruolo fondamentale, a questo proposito, l'idea di testimonianza che ritroveremo anche successivamente quando parleremo dell'ottica storica: la testimonianza è ricevuta da me come informazione sul passato e proviene da un altro, dunque, avverte l'autore, è come se non fossimo mai soli.

⁶² Riva, *Una possibilità per l'altro*, p. IX.

⁶³ Ricoeur non considera la sociologia di Maurice Halbwachs, come è stato invece fatto da molti studiosi, un'appendice a quella più ampia di Émile Durkheim, anzi, il filosofo francese tenta di mostrare la novità del pensiero di Halbwachs, benché, anche in questo secondo caso, persista sempre un limite che costringe Ricoeur a condurre la riflessione altrove.

⁶⁴ *MHO*, p. 170.

La teoria dello sguardo esteriore mette in discussione la memoria individuale dalla base; ogni forma di solipsismo è negata e con lei cade la teoria egologica che la storia della filosofia aveva così pazientemente costruito.

Halbwachs lotta contro la pretesa antica secondo la quale la memoria individuale debba essere la condizione necessaria per il richiamo e per il riconoscimento dei ricordi e secondo cui il ricordo deriva da un'intuizione sensibile che rimane identica a sé finché non viene evocata.

Spiega il sociologo:

Deriva da tutto ciò che la memoria individuale, in quanto opposta a quella collettiva, sia una condizione necessaria e sufficiente per la conservazione e il riconoscimento dei ricordi? No, assolutamente. Poiché, se il primo ricordo è scomparso, se non è più possibile ritrovarlo, è perché, da molto tempo non facevamo più parte del gruppo nella memoria del quale si conserva (...). Non basta ricostruire pezzo a pezzo l'immagine di un avvenimento passato per ottenere un ricordo. Bisogna che questa ricostruzione sia fatta a partire da dati o da nozioni comuni che si trovano dentro di noi tanto quanti negli altri, perché passano senza sosta da noi a loro e reciprocamente; questo è possibile solo se tutti fanno parte, e continuano a far parte, di una medesima società⁶⁵.

Da questa convinzione scaturisce l'importanza dei quadri sociali, proprio perché ogni ricordo può essere evocato in quanto accade in un "luogo".

Così Ricoeur riporta le critiche halbwachiane alle teorie dello sguardo interiore:

Introvabile e inconcepibile si rivela proprio l'idea di una "sequenza interna", in cui interverrebbe soltanto un quale che sia "collegamento interno, o soggettivo", per spiegare il ricomparire del ricordo; in breve, bisogna rinunciare alla coesione del ricordo, cara a Dilthey (...), e dunque all'idea per cui "ciò che dovrebbe fondare la coerenza dei ricordi, è l'unità interna della coscienza⁶⁶."

Secondo Ricoeur, l'analisi del sociologo, per quanto stimolante, rischia di cadere in un circolo vizioso e in una sorta di paradosso dal momento che, già il semplice fatto di collocarsi e riconoscersi in un gruppo significa comunque avere una sorta di spontaneità interiore, che guida le nostre azioni e con la quale possiamo definirci a tutti gli effetti attori sociali.

Il potere di collocarsi dal punto di vista del gruppo avviene in realtà a causa di una sorta di "assuefazione sociale" che ci conduce a sminuire l'idea secondo la quale ogni gruppo è formato da individui con una propria spontaneità nel ricordare e che d'altra parte, ricordano proprio perché fanno parte di un gruppo.

L'analisi di Halbwachs è a nostro avviso importante, perché ci fa riflettere sulla possibilità che in gioco non sia la semplice scelta tra sguardo interiore e sguardo esteriore, ma

⁶⁵ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1968 tr. it. P. Jedlowski-T. Grande, *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano 2001, p. 90.

⁶⁶ *MHO*, p. 172.

che l'atto del ricordare e, dunque, del far memoria, è un atto complesso che non può svolgersi radicalmente senza l'aiuto di entrambe le prospettive.

In realtà, livello individuale e livello collettivo falliscono nel momento in cui assumono una posizione forte tentando di delegittimare l'altra e invece possono fornire un utile contributo se si tenta un accostamento tra quelle che Ricoeur chiama tesi fenomenologica e tesi sociologica.

In questo senso, una fenomenologia della memoria potrebbe prendere esempio dalla sociologia e tentare un approccio verso la realtà sociale, considerando che ogni soggetto ha una propria spontaneità e una propria consapevolezza di riconoscersi come autore di azioni e come capace, in prima persona, di ricordare.

La sociologia, d'altro canto, lontana da una concezione percettiva dei ricordi, potrà associare la rappresentazione del passato con le pratiche sociali, chiedendo aiuto a quei quadri sociali che da soli potrebbero falsare il richiamo dei ricordi, ma che coadiuvati dalle coscienze possono esser considerati al di là di un mero contenitore di rappresentazioni.

Alla fine di questa parte, Ricoeur, come spiega la Castiglioni,

Dichiara di voler integrare gli apporti principali delle due tradizioni di pensiero (la tradizione dello sguardo interiore e quella dello sguardo esteriore) all'interno di una teoria attributiva dei ricordi che rappresenta tre soggetti fondamentali (di attribuzione della memoria): l'io, la collettività e i «più vicini». In questa operazione Ricoeur estende la fenomenologia alla sfera sociale, facendo ricorso in particolare alla fenomenologia sociale di Schutz (...). Il riferimento a Schutz è qui utile a Ricoeur per sottolineare il carattere originario dell'intersoggettività e la dimensione primariamente collettiva della memoria, all'interno della quale si forma la memoria personale.

«Alfred Schutz dedica un importante studio (...) al concatenamento che, insieme, formano i regni dei contemporanei, dei predecessori e dei successori. [...] L'originalità di questa fenomenologia della memoria condivisa risiede principalmente nella disposizione dei gradi di personalizzazione e, inversamente, di anonimato fra i poli di un "noi" autentico e di un "sì", di un "loro altri" (...)»⁶⁷.

Il fenomeno memoriale è un fenomeno complesso che può e deve coniugare entrambi i livelli personale e collettivo attraverso il livello mediano della prossimità che è la sola in grado di armonizzare gli scambi fra la memoria viva degli individui e la memoria pubblica dei gruppi sociali.

La prossimità che Ricoeur introduce attraverso l'espressione "i mie prossimi, i più vicini" conduce a un mutuo scambio di memorie, necessario per elaborare e portare a compimento il lungo cammino ermeneutico del soggetto attraverso l'intersoggettività.

Dunque, dai rispettivi limiti dello sguardo interiore e dello sguardo esteriore emerge la nozione di prossimità che Ricoeur ha già elaborato in un saggio di *Storia e verità*⁶⁸. Anche qui il

⁶⁷ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento*, p. 152.

⁶⁸ Si tratta di *Le socius et le prochain*, estratto di *L'Amour du prochain*, cahier collectif de *La vie spirituelle* (1954), poi pubblicato in *HV*.

filosofo francese sottolinea i limiti della sociologia che, benché si presenti come scienza delle relazioni umane, non riesce a costituirsi come sociologia del prossimo.

Ricoeur riprende la parabola del Buon Samaritano raccontata da Gesù in risposta alla domanda rivoltagli: «Chi è il mio prossimo?». Di fronte a un sacerdote e a un levita che non si fermano alla vista di un viaggiatore aggredito dai briganti, il Samaritano è colui che, toccato da compassione⁶⁹, si prende cura di lui.

Non è possibile rinchiudere il prossimo in una categoria sociologica, in un oggetto sociale perché il filosofo francese fa notare come il prossimo sia un comportamento di prima persona, è la capacità e la condotta di rendersi presente.

La parabola, che è un racconto, diventa paradigma d'azione; la prossimità diventa prassi attraverso la capacità di riconoscere l'altro.

Scriva Maria Teresa Russo:

La prossimità, dunque, non si lascia definire in base a criteri esterni, come se fosse una caratteristica di un gruppo sociale; non esiste una *teoria del prossimo*, ma piuttosto una *prassi del prossimo*, che si realizza attraverso un incontro da persona a persona. Per questo, nota ancora Ricoeur, i due passanti incapaci di compassione sono definiti nella parabola tramite la loro categoria sociale, un sacerdote, un levita: questo sta ad indicare che sono non soltanto occupati, ma assorbiti completamente in un ruolo, in una funzione sociale e pertanto indisponibili ad accogliere quegli avvenimenti che comportano un autentico incontro con l'altro. L'incontro, infatti, porta sempre con sé la capacità di lasciarsi sorprendere e di essere disposti ad un comportamento imprevisto: cambiare il proprio programma e, nel caso del Samaritano, cambiare strada, aprendosi ad una relazione faccia a faccia, da persona a persona⁷⁰.

Attribuire la memoria ai prossimi significa, dunque, sperimentare un'approvazione reciproca in cui le nostre capacità di dire, fare, raccontare, essere responsabili e ricordare sono attestate da noi stessi e riconosciute dagli altri.

È grazie alla categoria del prossimo che il fenomeno memoriale sperimenta il grado intersoggettivo e si apre in direzione del riconoscimento. Quello che fino ad ora era stato presentato, soprattutto grazie a Bergson, come un problema epistemologico, e cioè il

⁶⁹ Si tratta di pensare la compassione all'interno di quella cultura del sentimento essenziale per la costruzione dell'identità. A questo proposito, è lecito interpretare la compassione come categoria politica e, dunque, restituire il giusto valore alla vita emotiva nell'ambito della coesione sociale, così come ha fatto Martha Nussbaum. Scrive su questo punto Francesca Brezzi: «Considerando la compassione un'emozione socialmente molto importante, idonea quindi "a guidare la deliberazione in età adulta", l'autrice ne elenca le caratteristiche: innanzitutto è una "emozione dolorosa provocata dalla coscienza della sventura immeritata toccata ad un'altra persona", e ricordando una figura paradigmatica in tal senso come Filottete della tragedia di Sofocle, la studiosa prosegue mettendo in evidenza la dimensione cognitiva della compassione, ovvero il giudizio di merito sulla sventura stessa, giudizio oggettivo collegato all'idea di realizzazione del soggetto (...). Analizza poi il riconoscimento del non aver meritato la sventura che genera compassione (...), infine tratteggia il giudizio eudaimonistico, cioè la consapevolezza della sofferenza altrui come parte essenziale del suo "schema di fini e scopi", della sua visione della vita, giudizio che si mostra quale nucleo etico della compassione così definita dall'autrice: "la considerazione dell'altra persona in quanto parte del proprio circolo di interesse", quindi un allargamento del sé da monade a io relazionale» (*L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, "Babel OnLine", 2006, p. 154).

⁷⁰ M. T. Russo, *L'etica della medicina e la bioetica fra sollecitudine e giustizia nel pensiero di Paul Ricoeur* in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Torino 2008, p. 144.

riconoscimento delle immagini del passato, diviene ora un riconoscimento etico mutuale tra me e l'altro che si manifesta in due situazioni limite, quella della nascita e quella della morte.

Nascita e morte sono, infatti, le due occasioni delle quali non possiamo avere ovviamente ricordo, ma gli altri, quegli altri privilegiati che sono i nostri prossimi, divengono depositari della memoria dal momento che conservano il ricordo della nostra nascita e ne fanno memoria dopo di noi.

Essere prossimi è, dunque, un impegno etico; tramandare la memoria significa essere responsabili della storia di vita dell'altro, una storia che si esplicita attraverso il racconto e attraverso il tempo.

2.3. L'identità narrativa e la dimensione temporale dell'esistenza umana

Il percorso ricoeuriano sulla memoria è iniziato dal “che cosa” ed è arrivato al “chi”: il *chi* che ricorda, *chi* fa memoria del passato, quel *chi* attribuito a me e ai miei prossimi. Abbiamo visto come il filosofo francese ripercorra i maggiori rappresentanti della storia della filosofia per analizzare la fondazione della soggettività dal punto di vista della memoria individuale e collettiva.

Ma al fondo dello sguardo interiore e dei quadri collettivi teorizzati da Halbwachs c'è qualcos'altro. Il referente ultimo della memoria che abbiamo visto Ricoeur identificare con il prossimo e fungere da mediazione tra sguardo personale e sguardo collettivo, porta con sé delle conseguenze.

Se, infatti, il prossimo ci apre alla conoscenza dell'altro e, dunque, al dischiudersi della prospettiva etica, tale prospettiva etica si manifesta attraverso l'unità narrativa di vita che fa in modo che le storie degli uni siano involuppate nelle storie degli altri.

Anche nel caso della nascita e della morte che abbiamo citato precedentemente, il nostro venire al mondo, che non ricordiamo, e il nostro morire, che ci sfugge, sono tramandati nella memoria attraverso il racconto d'altri.

La narrazione, dunque, che si esplicita nella dimensione dell'identità narrativa, costituisce, da una parte, il modo più adeguato per rappresentare la dimensione temporale ed etica della vita umana attraverso la possibilità di ciascuno di costruirsi raccontando e dall'altra, fornisce alla memoria la sua ragion d'essere dal momento che solo raccontando si può ricordare la propria storia e lavorare affinché acquisti senso.

Ripercorreremo, quindi, i nuclei fondamentali che hanno condotto Ricoeur a ripensare il concetto di identità, soffermandoci in modo particolare sulle potenzialità dell'identità narrativa che, per essere tale, non può fare a meno di confrontarsi con il tempo.

Così il filosofo francese spiega le implicazioni tra narratività, dunque, racconto e tempo nella sua *Autobiografia intellettuale*:

Ho fatto il mio ingresso nella questione del tempo grazie al mio interesse per il racconto e per *La fonction narrative* (...). I tre volumi di *Tempo e racconto* non fanno altro che sviluppare, complicare e, in definitiva, correggere l'idea direttrice presente fin da questi primi saggi molto veloci, e cioè l'idea che il racconto porta a compimento la sua corsa soltanto nell'esperienza del lettore, del quale esso «rifigura» l'esperienza temporale. Secondo questa ipotesi, il tempo è in qualche modo il referente del racconto, mentre la funzione del racconto è di articolare il tempo in modo da conferire ad esso la forma di un'esperienza umana. Questo ingresso nella questione filosofica del tempo attraverso il racconto presupponeva una certa anteriorità del mio interesse per la narratività rispetto a qualsiasi trattazione tematica della temporalità⁷¹.

⁷¹ RF, pp. 78.

Contro le tendenze moderne di decronologizzare il racconto, Ricoeur ha sempre voluto tenere ben saldo il rapporto tra l'esperienza spesso tragica della nostra temporalità e la replica della narratività che fornisce un senso alla nostra esperienza vissuta nel tempo.

Delle aporie del tempo il filosofo francese è ben cosciente e ne abbiamo già parlato in riferimento ai due modelli temporali, l'uno soggettivo e l'altro cosmologico, di Agostino e Aristotele⁷², ma ciò che ci interessa qui è la conciliazione, operata da Ricoeur, grazie al circolo ermeneutico.

Infatti, il tempo, enigma invisibile e inconoscibile, può essere letto attraverso i racconti e le storie che narriamo in modo tale che tempo e racconto rinviino l'uno all'altro.

Come spiega Ricoeur stesso:

Un presupposto domina tutti gli altri e cioè che la posta in gioco ultima e dell'identità strutturale della finzione narrativa e dell'esigenza di verità di ogni opera narrativa, sta nella natura *temporale* dell'esperienza umana. Il mondo dispiegato da qualsiasi lavoro narrativo è sempre un mondo temporale. O, come spesso ripeteremo nel corso di quest'opera, il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale⁷³.

Benché il tempo rimanga un mistero e sfugga continuamente alla presa, l'uomo è un essere che vive di storie, ogni storia è un intrigo, sia esso letterario o storico.

Scrive Greisch:

Tout récit, quel qu'en soit le thème, nous parle également du temps. Comment transformer ce cercle apparemment vicieux en cercle herméneutique bien portant, c'est-à-dire productif, créateur de sens? La stratégie argumentative de Ricoeur consiste d'abord à transformer ce cercle purement formel en *ellipse* à deux foyers, représentés chacun par un grand auteur de la tradition philosophique. Il nous faut en quelque sorte aborder les phénomènes narratifs par deux versants distincts: la méditation philosophique du caractère

⁷² Spiega Filippo Righetti: «Da qui si apre lo spazio verso l'altro polo dell'aporia, verso la proposta aristotelica, riportata nel Libro IV della Fisica, di un tempo cosmico non mediabile e non deducibile con la concezione della misurazione dell'anima. L'impostazione del filosofo greco sembrerebbe completamente opposta rispetto alla tendenza agostiniana, ma la particolarità del loro rapporto (...), sta nel fatto che entrambe si richiamano celatamente: Aristotele nasconde la necessità di far riferimento ad un tempo psicologico, senza però eliminare del tutto questa necessità; lo stesso, ma dal punto di vista inverso, accadeva con il tempo dell'anima di Agostino. Il canone di scientificità a cui ci ha abituato l'aristotelismo implica, in teoria, la rinuncia del presupposto psicologico, poiché è di parti che il tempo si compone. Di certo però, la sua presunta realtà cosmologica inciampa lo stesso in contraddizione. Rimane infatti la consapevolezza, come in Agostino, che il passato non è più e il futuro non è ancora; dunque, come possono passato e futuro costituirsi come le parti del tempo, essendo degli enti che non sono affatto? L'oggetto della Fisica consiste nel mutamento; se Aristotele riuscisse a dimostrare che il tempo vi appartiene, riuscirebbe anche a risolvere le aporie appena sollevate. Ma il suo è un tentativo non del tutto compiuto. Spieghiamoci meglio: come è noto, la riflessione giunge alla conclusione che il tempo è un qualcosa del mutamento e non il suo sinonimo; dunque, pur essendo qualcosa che gli appartiene, il tempo non è il mutamento. Su questo spazio di differenza ontologica si inserisce, a nostro parere, lo spettro di una prospettiva psicologica; nonostante Aristotele si impegni nel dimostrare che la successione degli istanti, seguendo il principio fisico del prima-poi, non abbia nulla a che fare con la dimensione presente dell'anima, la definizione attribuita alla temporalità ha bisogno di rifarsi nuovamente a nozioni, per così dire, pericolose, quali quelle di misura e numero del movimento; ma non può che essere così, visto che, come assunto iniziale, sappiamo che il tempo non coincide affatto con il movimento» (*Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, "Lo Sguardo-Rivista di Filosofia", 11(2013), pp. 220-221.

⁷³ TR, p. 15.

énigmatique de l'expérience temporelle d'une part, et l'analyse philosophique d'un genre très particulier de récit, en l'occurrence les intrigues narratives qui sous-tendent la tragédie grecque, d'autre part. C'est cette sorte de dialogue à deux voix qui livre accès à la théorie de la triple *mimèsis*⁷⁴.

L'idea di racconto in quanto messa in intrigo, come abbiamo visto precedentemente, è mutuata in Ricoeur dalla *Poetica* di Aristotele in cui l'intrigo rinvia alla sfera dell'azione: il *mythos* è una *mimesis*, un'imitazione dell'azione umana che conduce lo spettatore alla purificazione delle sue passioni.

Il filosofo francese si appropria dell'idea di *mimesis* non considerandola come una semplice imitazione servile, ma come una sorta di nuova invenzione creatrice in grado di configurare un intrigo nel quale l'essere umano può riconoscersi.

L'intrigo, però, è una costruzione complessa che rinvia ad un intrigo precedente, quello delle nostre stesse vite, dunque, la configurazione narrativa (*mimesis II*) si radica in una precomprensione simbolica dell'agire umano che non cessa mai di raccontarsi.

Tale precomprensione non è fine a se stessa, ma ogni essere umano la applica alla propria vita, configurando nuovi possibili mondi (*mimesis III*), così come il lettore di un'opera si appropria dell'opera stessa creando un mondo per lui abitabile.

Attraverso l'opera di prefigurazione narrativa, configurazione letteraria e refigurazione narrativa, dunque, Ricoeur costruisce un arco narrativo nel quale ogni storia non solo ha bisogno di essere raccontata, ma soprattutto merita di essere raccontata dal momento che, nel racconto, si realizza la comprensione di sé.

Di fronte alla refigurazione il soggetto impara a percepire se stesso nel tempo e nel cambiamento attraverso il tempo, pur mantenendo la coesione di vita del suo racconto di cui è lettore e scrittore allo stesso momento. Questa refigurazione fa della vita stessa un tessuto di storie raccontate in cui il sé si riconosce come il frutto di una vita esaminata, una vita purificata grazie all'effetto catartico del racconto.

È su questo sfondo che si innesta la riflessione ricoeuriana sull'identità narrativa in *Sé come un altro* dove il filosofo francese pone le basi per il passaggio dall'ermeneutica dell'identità narrativa alle conseguenze etiche che tale identità riveste nel rapporto con sé, con l'altro e con la comunità.

Nel passaggio dalla prima parte dedicata alla concezione analitica del linguaggio a quella dedicata alla questione dell'ipseità, Ricoeur riprende il rapporto tra racconto e tempo, anche in questo caso fondamentale per la costituzione dell'identità:

⁷⁴ Greisch, *L'itinérance du sens*, p. 181.

La lacuna più notevole, che i nostri precedenti studi presentano, ad uno sguardo retrospettivo, concerne evidentemente la dimensione *temporale* tanto del sé che dell'azione stessa. Né la definizione della persona nella prospettiva del riferimento identificante, né quella dell'agente nel quadro della semantica dell'azione (...), hanno tenuto conto del fatto che la persona di cui si parla, che l'agente da cui dipende l'azione, hanno una storia, sono la loro propria storia (...). Ora, in questo modo non è stata omessa soltanto una dimensione importante fra le altre, ma un'intera problematica, cioè quella dell'*identità personale* che non può precisamente articolarsi se non nella dimensione temporale dell'esistenza umana⁷⁵.

Posta questa premessa, Ricoeur indaga l'identità personale dal lato delle sue due caratteristiche: l'identità come medesimezza e l'identità come ipseità⁷⁶ la cui differenza si gioca sul terreno della permanenza nel tempo.

A prima vista, nota il filosofo, la permanenza del tempo sembrerebbe ricoprire un ruolo fondamentale solo nella medesimezza; questa, infatti, è costituita dall'identità numerica che viene ad assumere il carattere di unicità attraverso l'operazione di identificazione, dall'identità qualitativa, ovvero la somiglianza estrema attraverso l'operazione di sostituzione e dalla continuità ininterrotta che copre l'intero arco di tempo fra il primo e l'ultimo stadio dello sviluppo di un medesimo individuo⁷⁷.

Tutta la storia della medesimezza è una lotta per la ricerca di permanenza e di invariante relazionale:

Sarà, per esempio, la struttura invariabile di uno strumento, del quale si fossero progressivamente cambiati tutti i pezzi; è, poi, il caso, che ci tocca da vicino, della permanenza del codice genetico in un individuo biologico; ciò che qui permane è l'organizzazione di un sistema combinatorio; l'idea di struttura, opposta a quella di evento, risponde a questo criterio di identità, il più forte che possa essere prodotto; essa conferma il carattere relazionale dell'identità, che non appariva nell'antica formulazione della sostanza, ma che Kant ristabilisce classificando la sostanza fra le categorie della relazione, in quanto condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia, per lo meno nel momento dell'attribuzione dell'accidente alla sostanza; la permanenza nel tempo diventa così il trascendentale dell'identità numerica⁷⁸.

Per quanto riguarda l'ipseità, invece, la questione è più complessa e viene analizzata attraverso due modelli di permanenza nel tempo, cioè il carattere e la parola mantenuta. Nel primo caso, sembrerebbe che *idem* e *ipse* tendano a coincidere, mentre nel secondo caso

⁷⁵ SA, pp. 201-202.

⁷⁶ Così scrive il filosofo francese: «Par "identité dans le temps", on peut entendre deux choses différentes: soit l'immutabilité d'une substance que le changement n'affecterait pas, soit le maintien d'un soi qui, sur le modèle de la promesse, compose avec ce que Proust appelait "les vicissitudes de coeur". Pour distinguer ces deux modalités de l'identité, je propose de les rapporter respectivement aux termes latins *idem* et *ipse*, qui ont une parenté certaine avec les questions *quoi?* et *qui?* de nos premières réflexions: demander quoi subsiste et qui demeure ou persiste, c'est poser deux questions différentes dont les réponses sont aussi enchevêtrées dans l'expérience quotidienne que les réponses aux questions *quoi?* et *qui?* (P. Ricoeur, *L'interprétation de soi*, testo pronunciato a Heidelberg nel 1990 in occasione del premio Karl-Jaspers, pubblicato nella rivista "Cités", 33 (2008), p. 143).

⁷⁷ Spiega Ricoeur: «La medesimezza è un concetto di relazione e una relazione di relazioni. In testa, viene l'identità numerica: così, di due occorrenze di una cosa, designata con un nome invariabile nel linguaggio ordinario, noi diciamo che esse formano due cose differenti ma "una sola e medesima" cosa (...). Al secondo posto viene l'identità qualitativa, in altri termini la somiglianza estrema: di x e di y diciamo che indossano il medesimo abito, cioè dei vestiti talmente simili da essere indifferente che li si scambi l'uno per l'altro» (SA, pp.204-205).

⁷⁸ Ivi, p. 206.

verrebbe sottolineato lo scarto estremo. Tale discorso è importante per introdurre quello che poi sarà il ruolo fondamentale dell'identità narrativa.

Scendendo nel particolare, Ricoeur mostra come il carattere, inteso come l'insieme delle note distintive che consentono di identificare un individuo come medesimo, inizialmente concepito come sistema immutabile, possa invece esser considerato come insieme di disposizioni a partire dalle quali si riconosce una persona.

La nozione di disposizione, per un verso, si collega all'abitudine che è ciò che dà una storia al carattere e per un altro verso, si collega alle identificazioni acquisite che permettono che qualcosa di *altro* entri nella composizione del medesimo.

Quella della parola mantenuta, invece, e cioè la promessa, si manifesta come una polarità opposta a quella del carattere. Benché simili, la continuità e la perseveranza del carattere differiscono da quella della promessa.

Scriva Daniella Iannotta:

Paradigme de l'identité-*ipse*, promettre «est le verbe d'engagement par excellence», insiste Ricoeur après Vanderbeken. En rappelant la force illocutionnaire de ce verbe prononcé à la première personne du présent de l'indicatif, il souligne la «clause de bienfait» que contient l'engagement, adressé à un allocataire «à qui l'on veut “faire” ou “donne” quelque chose tenu bon pour lui». Le destinataire de la promesse est donc aussi son bénéficiaire⁷⁹.

Il mantenimento della promessa, spiega Ricoeur,

Sembra costituire in senso vero e proprio una sfida al tempo, un diniego di cambiamento: quand'anche il mio desiderio cambiasse, quand'anche io dovessi cambiare opinione, inclinazione, «manterò». Non è necessario, perché faccia senso, porre il mantenimento della parola data nell'orizzonte dell'essere-per-(o verso)-la-morte. La giustificazione propriamente etica della promessa, che si può desumere dall'obbligo di salvaguardare l'istituzione del linguaggio e di rispondere alla confidenza dell'altro nella mia fedeltà, basta a se stessa⁸⁰.

Se il carattere e la promessa sono entrambi due modelli, seppur differenti, di permanenza nel tempo, è giusto, secondo l'autore trovare una mediazione nell'ordine della temporalità. Tale mediazione è data dall'identità narrativa⁸¹.

Nel sesto studio⁸² dedicato a tale argomento, Ricoeur dichiara di voler dimostrare due cose: in primo luogo, come la costruzione dell'intreccio riesca a fungere da mediazione tra la permanenza nel tempo e la variabilità e discontinuità contraria all'identità medesimezza. In secondo luogo, si tratta di presentare la dialettica del personaggio tra medesimezza e ipseità.

⁷⁹ D. Iannotta, *Les chemins de l'attestation*, in J. Porée-G. Vincent (sous la direction de), *Paul Ricoeur La pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp. 98-99.

⁸⁰ SA, pp. 213-214.

⁸¹ *L'identità narrativa* è anche il titolo di un articolo pubblicato da Ricoeur in «Revue des sciences humaines», LXXXV, 221 (1991), in cui il filosofo ripercorre il concetto di identità e il ruolo della narrazione e dell'intrigo, incrociando i contenuti di *Tempo e racconto* con quelli di *Sé come un altro*.

⁸² Facciamo riferimento a *Il sé e l'identità narrativa* contenuto in SA.

Il filosofo francese riprendendo alcune riflessioni che aveva già compiuto in *Tempo e racconto*, analizza la costruzione dell'intreccio attraverso un doppio livello di necessità di concordanza e ammissione di discordanza⁸³.

Scrive Ricoeur:

Per concordanza intendo il principio di ordine che presiede a quella che Aristotele chiama la «composizione dei casi». Per discordanza intendo i rovesci della fortuna che fanno dell'intreccio una trasformazione regolata che va da una situazione iniziale fino ad una situazione terminale. Applico il termine di *configurazione* a quest'arte della composizione, che fa da mediazione fra concordanza e discordanza. Allo scopo di estendere la validità di questo concetto di configurazione narrativa al di là dell'esempio privilegiato da Aristotele – la tragedia greca e, ad un gradino inferiore, l'epopea –, propongo di definire la concordanza discordante, caratteristica di ogni composizione narrativa, con la nozione di sintesi dell'eterogeneo⁸⁴.

Ciò che rende il modello narrativo tale, e cioè questa ricerca di mediazione, è dato dallo statuto dell'evento che si definisce proprio in rapporto alla configurazione e partecipa alla struttura stessa della concordanza discordante.

La costruzione dell'intreccio ha in sé qualcosa di paradossale, ammette Ricoeur, perché permette di invertire l'effetto di contingenza, mettendolo in contatto con la necessità dell'atto configurante. L'evento, infatti, è l'inatteso che spiazzava le aspettative della storia e può essere compreso solo a conclusione della storia stessa.

Dunque, ciò che si evince da questa riflessione è il fatto che l'identità narrativa, con le sue operazioni e con la costruzione dell'intreccio, riesce a conciliare al suo interno le opposte categorie di identità e diversità⁸⁵.

La vera concezione narrativa dell'identità personale diventa poi ancora più chiara quando si passa dall'azione dell'intreccio al personaggio vero e proprio. Il personaggio è colui che compie l'azione ed il suo ruolo dipende dalla costruzione dell'intreccio stesso.

All'interno di se stesso si esplicita la dialettica di concordanza e discordanza in quanto, spiega il filosofo,

Secondo la linea di concordanza, il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di

⁸³ Concordanza e discordanza sono definite da Ricoeur anche con i termini *consonance* e *dissonance*. Così scrive il filosofo: «Nous pouvons être tentés de dire que le récit met la “consonance” là où il y a seulement “dissonance”. De cette façon le récit donne forme à ce qui est informe. Mais alors la mise en forme par le récit donne forme à ce qui est informe (...). Ce n'est alors que par une quelconque nostalgie de l'ordre que nous résistons à cette fascination et que nous adhérons désespérément à l'idée que l'ordre est notre patrie *en dépit de tout*. Mais alors la “consonance” narrative imposée à la “dissonance” temporelle reste l'ouvre de ce qu'il faut bien appeler la violence de l'interprétation» (P. Ricoeur, *Entre temps et récit : concorde/discorde*, in : M. Schneider-M. Philibert, *Recherches sur la philosophie et le langage*, Vrin, Paris 1982, pp. 9-10).

⁸⁴ SA, pp. 232-233.

⁸⁵ Trova qui un ulteriore sviluppo lo studio ricoeuriano compiuto su Platone e Aristotele che abbiamo analizzato nel primo capitolo: l'identità narrativa sembrerebbe portare a compimento il rapporto tra “stesso” e “altro”, grazie alle funzioni di concordanza e discordanza mutuate dallo studio aristotelico sull'intrigo.

discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che la costellano di interpunzioni (incontri, incidenti ecc.); la sintesi concordante-discordante fa sì che la contingenza dell'evento contribuisca alla necessità in qualche modo retroattiva della storia di una vita, sulla quale si modula l'identità del personaggio⁸⁶.

È questo il nucleo portante di tutta la riflessione: l'identità del personaggio non si può comprendere realmente se si prescinde dalla dialettica concordanza-discordanza; la persona non è un'entità divisa dalle sue esperienze di vita. Il racconto costituisce l'identità del personaggio ed è un'identità narrativa dal momento che è la storia stessa a fare il personaggio.

Il racconto, attraverso la concordanza-discordante dell'intrigo rappresenta l'unità sempre aperta del soggetto e il racconto, in quanto testo, tiene insieme la molteplicità sia degli eventi, che riguardano il singolo individuo, sia le storie degli altri con le quali la vita del singolo si confronta e aggroviglia.

La storia di ogni essere umano, attraverso il racconto che si sviluppa con l'intreccio, si apre all'alterità, e dunque, alla dimensione etica rendendo il soggetto persona, cioè una totalità unica identificabile.

Il concetto di persona viene elaborato da Ricoeur in *Sé come un altro* attraverso un percorso triadico dal descrivere al prescrivere per mezzo del raccontare. La prima tappa, quella del descrivere, riguarda il soggetto dal lato della semantica e della pragmatica dove la persona è intesa come oggetto all'interno di un sistema linguistico di riferimento e come soggetto di auto-designazione.

Sul piano della semantica, il linguaggio designa gli individui sulla base di specifici operatori di individualizzazione grazie ai quali è sì possibile identificare la persona, benché essa non sia ancora in grado di considerarsi come un'entità capace di designarsi come sé.

Sul lato della pragmatica, cioè quando il senso di una proposizione dipende dal contesto di interlocuzione, è necessario distinguere tra atto locutorio e atto illocutorio. Se il primo è una semplice proposizione, con il secondo si può affermare che il linguaggio fa qualcosa, riscoprendo la nozione di impegno.

Ciò che Ricoeur nota, però, è il fatto che le due discipline restano ancora nel campo dell'astratto perché non contemplano la dimensione temporale ed etica dell'esistenza che il soggetto acquista, come abbiamo precedentemente detto, con il racconto. Raccontare, infatti, significa dispiegare la propria storia di vita attraverso il tempo e soprattutto, attraverso la dimensione di alterità di coloro ai quali narriamo un racconto che non può mai essere neutro.

Spiega Ricoeur:

⁸⁶ SA, p. 239.

Che la funzione narrativa non sia senza implicazioni etiche, lo lascia già intendere il radicarsi del racconto letterario nel suolo del racconto orale, sul piano della prefigurazione del racconto. Nel suo famoso saggio su «il narratore», Walter Benjamin ricorda che, nella sua forma più primitiva, ancora più discernibile nell'epopea e già in via di estinzione nel romanzo, l'arte di raccontare è l'arte dello scambiare delle *esperienze*; con esperienze egli intende non già l'osservazione scientifica, ma l'esercizio popolare della saggezza pratica. Ora, questa saggezza non è esente dal comportare apprezzamenti e valutazioni (...); nello scambio di esperienze operato dal racconto, le azioni non vanno esenti dall'essere approvate o disapprovate e gli agenti dall'essere lodati o biasimati⁸⁷.

Anche nel racconto letterario, che sembrerebbe preferire le determinazioni estetiche a quelle etiche, in realtà, non smettiamo mai di valutare le azioni dei personaggi. Il giudizio morale non è mai abolito, semmai sottomesso alle variazioni immaginative della finzione.

Con il prescrivere l'idea di persona trova il suo compimento nella vita etica, ma non prima di essersi pensata come unità identificabile grazie al concetto di unità narrativa di una vita che il filosofo francese prende in prestito da Mac Intyre⁸⁸.

Per quest'ultimo l'unità di vita deriva dalla congiunzione tra il piano di vita del soggetto composto dall'insieme delle norme e dei valori che lo contraddistinguono e le singole pratiche per realizzarlo.

Se non ci fosse un disegno globale le singole pratiche sarebbero in balia della discontinuità e della frammentarietà, impedendo la realizzazione nella vita etica. È qui che l'identità narrativa gioca il suo ruolo più importante: l'unità narrativa della vita consiste nella possibilità di fare e disfare, comporre e ricomporre la propria storia per mezzo del racconto, grazie alla quale il soggetto è capace di valutare la propria vita e considerarsi nella sua totalità come persona.

La pensabilità del soggetto come totalità, intesa non come chiusura in se stessa, ma come fedeltà del soggetto a se stesso nel corso del tempo lo proietta nel campo del prescrivere, cioè nel campo dell'etica, lì dove la persona trova la sua massima espressione.

Se la morale esprime la dimensione deontologica della soggettività nel senso dell'obbligatorio kantiano, l'etica indica la prospettiva teleologica della vita buona intesa in maniera aristotelica ed espressa dal concetto di stima⁸⁹.

Il risvolto etico dell'identità narrativa e del concetto di persona viene elaborato da Ricoeur attraverso la struttura ternaria dell'*ethos* che il filosofo definisce così: auspicio di una vita compiuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste⁹⁰.

⁸⁷ Ivi, pp. 257-258.

⁸⁸ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, tr. it. M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

⁸⁹ Scrive Maurizio Chiodi: «L'articolazione di etica e morale ha un risvolto sul piano dell'interpretazione dell'ipseità. Ai predicati "buono" e "obbligatorio", propri dell'azione, corrispondono infatti la stima e il rispetto di sé. E la relazione tra questi due modi della designazione di sé corrisponde al nesso tra etica e morale. Perciò, egli dice, la stima di sé è "più fondamentale del rispetto di sé" e tuttavia la stima di sé esige, dall'interno, il passaggio attraverso il rispetto di sé, che è quindi propriamente una forma della stima di sé» (*L'identità narrativa ed etica nell'ontologia ermeneutica di P. Ricoeur*, "Teologia", 34(2009), p. 391).

Questi tre termini, a suo avviso, sono necessari per costituire in maniera etica la persona: l'auspicio di una vita compiuta iscrive l'etica nel modo dell'ottativo attraverso la stima di sé, intesa come capacità del soggetto di agire intenzionalmente e di stimarsi responsabile; la valutazione delle sue azioni è finalizzata alla ricerca di una vita buona e all'adeguamento tra i suoi ideali e i mezzi per raggiungerli. È in questa ottica che acquista senso l'idea di unità narrativa di vita per cui il soggetto dell'etica è quello a cui il racconto ha assegnato un'identità narrativa.

Il “con e per gli altri” riguarda il movimento di sollecitudine verso gli altri guidato dalla ricerca di uguaglianza morale per mezzo del riconoscimento. La stima di sé, infatti, potrebbe far pensare ad un ripiegamento del sé su se stesso, in realtà, Ricoeur introduce il tema aristotelico dell'amicizia per mediare fra la stima di sé della vita buona e la giustizia come virtù della pluralità umana.

Spiega Ricoeur:

Alla stima di sé, intesa come momento riflessivo dell'aspirazione alla «vita buona», la sollecitudine aggiunge essenzialmente il momento della *manca*, per la quale noi abbiamo *bisogno* di amici; per contraccolpo della sollecitudine sulla stima di sé, il sé percepisce se stesso *come* un altro fra gli altri (...). La *sollecitudine* aggiunge la dimensione di valore, per la quale ogni persona è *irrimpiazzabile* nel nostro affetto e nella nostra stima. A questo proposito, proprio nell'esperienza del carattere irreparabile della perdita dell'altro amato, noi apprendiamo, attraverso una trasposizione dall'altro su noi stessi, il carattere irrimpiazzabile della nostra propria vita. Io sono irrimpiazzabile innanzitutto per l'altro. In questo senso, la sollecitudine risponde alla stima dell'altro per me stesso⁹¹.

L'introduzione dell'alterità per mezzo della sollecitudine ci invita a considerare il terzo termine dell'*ethos* ricoeuriano, cioè “all'interno di istituzioni giuste” dove l'alterità è altro dal “tu”: si tratta del ciascuno, il senza volto delle distribuzioni giuste delle istituzioni.

Se la sollecitudine offre alla relazione il faccia a faccia del tu, l'uguaglianza delle istituzioni non le toglie nulla, la persona rimane sempre “irrimpiazzabile”, ma in un campo di applicazione più ampio dal momento che la giustizia opera per l'umanità intera.

Come spiega Melchiorre riprendendo i quattro piani del linguaggio, dell'azione, del racconto e della vita etica:

Sono i modi in cui la vita si dispiega in rapporto ad altri, che insieme è anche rapporto con una tradizione di linguaggi, di principi etici, d'istituzioni. L'arco di queste relazioni viene però inteso sullo sfondo di una struttura ternaria: stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste. Nel dirsi e nel narrarsi l'io si offre, infatti, con quella stima di sé che è desiderio di una vita compiuta, perdurare di una propria identità, coerenza e continuità di una storia, più che auto centramento e tanto meno egoismo. In questo senso, la stima di sé è anche desiderio e impegno per una reciprocità di volti e infine per una vita giusta: sollecitudine dunque per l'altro e coinvolgimento per una rettitudine delle istituzioni storiche⁹².

⁹⁰ SA, p. 266.

⁹¹ Ivi, p. 289.

⁹² V.Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007, pp. 45-46.

Le figure della stima di sé e della sollecitudine, dunque, caratterizzano la vita etica del soggetto e lo costituiscono come persona in quanto capace di pensarsi come ipseità e quindi, come capace di mettersi in relazione con l'altro.

È su questo sfondo che comincia a farsi largo il tema del riconoscimento grazie al quale la persona può attivare quel movimento che dalla stima di sé conduce alla sollecitudine e alla giustizia.

Tra il sé e l'altro permane sempre una dissimmetria originaria, ma al contempo, la reciprocità fa sì che l'alterità non resti assoluta grazie alla sollecitudine che implica la messa in gioco del soggetto nella relazione con l'altro.

La mediazione narrativa, negli intenti di Ricoeur, permette, dunque, di rinforzare e saldare la struttura ternaria presente in *Sé come un altro*: in primo luogo, la stima di sé si riflette nell'identità narrativa in quanto coesione di una persona nella concatenazione di vita; in secondo luogo, il rapporto che la sollecitudine intrattiene con l'alterità è lo stesso che l'identità narrativa sperimenta attraverso le storie di vita che si inviluppano ad essa; in terzo luogo, le istituzioni che regolano la giustizia trovano fondamento in un'identità che è anch'essa narrativa e che, proprio perché tale, si modula sulla dialettica tra mantenimento e cambiamento.

Da questa nostra analisi emerge, quindi, l'originalità del pensiero ricoeuriano che si gioca sul fornire alla memoria un sostrato etico-antropologico che possiamo rintracciare secondo tre punti: il primo, il concetto di identità narrativa mediato dal tempo e dalla costruzione dell'intrigo; il secondo, il concetto di persona che il filosofo francese rielabora in maniera originale discostandosi dal pensiero di stampo mounieriano⁹³ e il terzo, il concetto di *homme capable*⁹⁴.

Parlare dell'*homme capable*, però, non significa solo parlare del soggetto dal lato delle sue capacità costitutive. Sotto ogni capacità di parlare, agire, raccontare, essere responsabile, si staglia un'ombra e una minaccia all'integrità del sé.

⁹³ Ricoeur si avvicina al personalismo di Mounier e al gruppo Esprit tra gli anni 1947-1950 e approfondisce l'amicizia con il filosofo poco prima della sua morte avvenuta nel 1950. Egli dichiara, però, di essere stato molto più conquistato dalla persona Mounier che dalla sua filosofia dalla quale, infatti, si discosta. A questo proposito, è utile citare i due articoli *Muore il personalismo, ritorna la persona...* e *Della persona*, raccolti in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes (Meurt le personalisme, revient la personne* [1983] e *Approches de la personne* [1990]), Éditions du Seuil, Paris 1992, tr. it. I. Bertolotti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997. In questi due articoli Ricoeur, da un lato, mostra la doppia sconfitta del personalismo dal lato dell'esistenzialismo e del marxismo e dal lato dello strutturalismo e del pensiero nietzschiano, dall'altro lato, mostra il debito della filosofia di Mounier confrontandolo con le sue riflessioni sul linguaggio, l'azione e il racconto. Ne emerge tutta la portata etica della sua piccola fenomenologia ermeneutica della persona.

⁹⁴ L'*homme capable* è l'erede di un cogito che non può più pensarsi come autoposto e frutto di un'intuizione intellettuale. È il frutto di una riflessione sulle capacità, sulla varietà delle figure dell'io posso che si radica nel concetto di attestazione che il filosofo ha già presentato in *SA* e che si collega direttamente al tema del riconoscimento. Infatti, «riconoscendo di avere compiuto il tale atto, gli agenti attestano implicitamente che ne erano capaci» (*PR*, pp. 109-110).

È la minaccia dell'incapacità e della fragilità che colpisce il soggetto, un'estraneità che non si sperimenta solo nel rapporto con altri, ma anche in se stessi. A questa estraneità che colpisce il fenomeno memoriale nella sua complessità è dedicato il prossimo paragrafo.

2.4. L'estraneità del passato

Nei paragrafi precedenti abbiamo parlato non solo dei meccanismi di rappresentazione del passato, ma anche del soggetto implicato nell'atto di ricordare. Fare memoria non è solo una delle capacità *dell'homme capable*, non è solo una conquista e una fonte di ricchezza per gli esseri umani; è anche un fenomeno difficile, inquieto che sempre torna a confrontarsi con i suoi limiti, interni ed esterni.

Il percorso che conduce alla memoria, infatti, è irto di pericoli; la capacità di raccontare è messa a dura prova non solo dal rapporto con lo scorrere del tempo, ma anche dal concetto di estraneità.

Tale estraneità riguarda sia la materia stessa della memoria e, dunque, il passato, sia il soggetto che, come abbiamo detto precedentemente, non può mai dirsi concluso e anzi, non può riconoscersi veramente proprio, a causa di quella estraneità concernente il rapporto con altri, ma soprattutto con se stessi.

Il fenomeno dell'estraneità tocca in maniera a volte più velata, a volte più esplicita, tutta la produzione ricoeuriana e costituisce una delle basi fondamentali dell'antropologia del filosofo.

Scopo di questo paragrafo sarà quello di capire in primo luogo, in che cosa consiste questo concetto e poi, di indagare in che modo i fenomeni memoriali, *in primis* il passato, possano essere pervasi dall'estraneità.

Per prima cosa torneremo ad esaminare un testo che il filosofo scrive nel 1994⁹⁵ dove già dalle prime righe risulta chiara l'elaborazione del concetto di estraneità. L'intento di Ricoeur, in questo articolo, è quello di analizzare i generi sommi platonici, in modo particolare lo Stesso e l'Altro, in relazione alla fenomenologia ermeneutica.

Nello specifico, si tratta di mostrare come la fenomenologia ermeneutica possa comprendersi meglio se anch'essa utilizza la funzione *meta-* presentata non solo dalla teoria platonica dei generi sommi, ma anche da quella aristotelica delle molteplici accezioni dell'essere.

Scriva Ricoeur:

Mi arrischio a suggerire che in riferimento a una tale esplicitazione e alla luce del discorso di secondo grado articolato da Platone e Aristotele, la fenomenologia intreccia il discorso platonico dello stesso e dell'altro con quello aristotelico dell'essere in quanto potenza e atto (...). La mia tesi è che l'ontologia dell'atto, ispirata da Aristotele, ma anche da Spinoza, Leibniz, Schelling, soddisfa le condizioni dell'esercizio della funzione

⁹⁵ Torniamo a fare riferimento all'articolo *Molteplice estraneità*, tenuto al Congresso europeo di ermeneutica, 21-24 settembre 1994, tradotto dal francese da Giacomo Losito e pubblicato in D. Jervolino, *Ricoeur L'amore difficile*, Studium, Roma 1995 e in R. Boccali (a cura di), *Paul Ricoeur Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013.

meta- a patto che la dialettica dello stesso e dell'altro continui a includere, come nel Sofista, i generi maggiori assieme a quelli che Platone chiamava «movimento», «quiete» e «essere»⁹⁶.

Si tratta di un doppio fenomeno di raccoglimento e dispersione grazie al quale, da un lato, le categorie dell'atto e della potenza raccolgono la dispersione, creata da un'ermeneutica dell'agire, dall'altro, la meta categoria dell'altro disperde le modalità fenomeniche dell'alterità.

Così sintetizza Renato Boccali:

I percorsi della molteplice estraneità non possono che prendere le mosse da una fenomenologia dell'alterità posta sotto il segno dell'ermeneutica del sé. Ricoeur parla esplicitamente di una funzione «-meta» derivata dalla teoria platonica dei generi maggiori e dalla teoria aristotelica delle molteplici accezioni dell'essere (...). Si delineano le condizioni per poter pensare una fragile identità, esposta al rischio dell'attestazione e alla prova dell'esistenza. «L'attestazione – afferma Ricoeur – è quella sorta di confidenza o di sicurezza (...) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) sul modo del sé (statuto fenomenologico)». Una modalità di riconoscimento di sé, quindi, che passa però per l'articolazione di un'identità *ipse*, quella della soggettività umana colta nel suo concreto atto di esistere, in rapporto all'identità continua dell'*idem*, che connota la medesimezza del «se stesso» nello scorrere del tempo. Il sé si rivela dunque una condizione contingente e carnale, una realtà attestante ma non fondativa in senso forte (...). È qui che risiede la sua fragilità. Nell'impossibilità di avere un'identica consistenza nel corso del tempo a causa della minaccia di distruzione interna prodotta dal cambiamento. Ma anche nell'impossibilità di scartare l'estraneità che ci abita e di ridurre le molteplici forme dell'alterità – del corpo proprio, dell'altro uomo e della coscienza morale come foro interiore⁹⁷.

Queste premesse sono necessarie per capire il nucleo portante della questione, ovvero il fatto che le categorie dello Stesso e dell'Altro sono collegate, una non può dirsi senza l'altra, benché Ricoeur, in questa sede, poiché ha già esplicitato la categoria dello stesso in *Sé come un altro*⁹⁸, decide di esplorare quelle che lui definisce figure dell'alterità, ovvero la *carne*, l'*estraneo* e il *foro interiore*.

Lo scopo è quello di mostrare come in tutte e tre le figure domini il rapporto tra stesso e altro e soprattutto, come in esse si manifesti la varietà delle esperienze di passività proprie dell'agire umano.

⁹⁶ Ivi, pp. 66-67.

⁹⁷ R. Boccali, *Introduzione Ermeneutica del legame interumano. Estraneità, ospitalità, dialogo*, in Boccali (a cura di), *Paul Ricoeur Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis Edizioni, Milano 2013, pp. 14-15.

⁹⁸ Scrive la Iannotta: «Il sé e l'altro non sono più pensati come elementi separati che si presuppongono o che si intersecano o che si offrono ad una analisi comparativa: ora Ricoeur vuole pensare l'alterità come “costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al ‘come’ vorremmo anettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro –, ma ad una implicanza: sé in quanto...altro”. L'ermeneutica dell'io sono, che aveva già decretato la propria emancipazione rispetto alle astrattezze dell'io penso, trapassa nella ermeneutica del sé, la quale segna, ad avviso di Ricoeur, il definitivo abbandono della problematica del soggetto, si tratti del *Cogito* “esaltato” dalla sua “ambizione di fondazione ultima” o del *Cogito* “spezzato” dall'accusa di essere “l'illusione somma” del pensiero (*L'alterità nel cuore dello stesso*, in SA, p. 42).

Nello specifico, ci soffermiamo sulla prima figura⁹⁹, quella della *carne*, perché ci fornisce degli elementi utili per cominciare a capire meglio in che cosa consiste il fenomeno dell'estraneità, soprattutto in riferimento al passato.

Il termine *carne*, spiega il filosofo, ha una portata più grande di corpo o corpo proprio¹⁰⁰, perché riassume in sé il complesso rapporto tra analogia del patire e analogia dell'agire attraverso quelle domande che condurranno Ricoeur ad elaborare, alcuni anni più tardi, una *fenomenologia dell'uomo capace*, ovvero *Chi parla? Chi agisce? Chi racconta? e Chi è ritenuto moralmente responsabile dell'altro?*¹⁰¹.

Per ogni attestazione di capacità esplicitata nelle formule: Sono capace di parlare, agire, raccontare, essere responsabile, c'è sempre una corrispettiva forma di incapacità e di patire che rende il sé estraneo a se stesso.

È su questa dualità che si fonda la teoria ricoeuriana dell'estraneità del sé e del passato, ma tentiamo di capire in che modo. La risposta alla prima domanda *Chi parla?* conduce al fenomeno del "poter dire", non solo nel senso dell'articolare i pensieri in maniera privata, ma anche nel senso di parlare all'altro e dunque, interagire con lui.

La questione da porsi qui è se, posto che il soggetto che parla esercita una forma di padronanza su di sé, in realtà non permanga un fondo di non trasparenza che si oppone alla certezza immediata.

Il filosofo ricorre all'utilizzo delle categorie freudiane, in modo particolare a quella di inconscio che si manifesta come una fondamentale impotenza di dire.

⁹⁹ Le altre due figure, quella dell'alterità e quella del foro interiore, sono già stata analizzate nel primo capitolo.

¹⁰⁰ Il passaggio dalla nozione di *corpo proprio* a quella di *carne* segna un punto importante nella filosofia di Ricoeur che, alla prima questione, aveva dedicato alcune riflessioni negli anni '50 e '60, soprattutto in *La filosofia della volontà*. Così Philippe Rohrbach spiega l'importanza del *corpo* nella filosofia di Ricoeur: «Le corps semble, à la lecture de l'ouvrage, être davantage un "titre" qu'un concept à part entière. Il nous semble que nous ce titre se rassemblent aussi bien: 1. Une pensée de la relation, du dialogue, du débat. Le corps est en débat, il n'est pas une chose nous devrions faire le tour, et qu'ensuite, par on ne sait quel privilège, on pourrait nommer nôtre. 2. Une méthode phénoménologique, qui ne préempte pas les régions de l'expérience qu'elle explore à l'aide de décisions spéculatives préalables. 3. Une "interprétation triadique" de l'acte de la volonté ou de la volonté en acte, qui l'inscrit dans une philosophie du corps propre, corps de la volonté en un triple sens, aussi bien comme source des possible, organe du mouvoir et nécessité éprouvée. 4. Une intégration de toutes les dimensions du corps, par-delà leur pluralité voire leur hétérogénéité, dans une pensée dynamique et dialectique du corps propre (...). La philosophie du corps propre est un chemin vers le corps integra; les points de vue sur le corps cessent de s'exclure mutuellement, comme en témoigne le refus explicite du dualisme, aussi bien celui des substances que celui des points de vue (*Le corps dans la Philosophie de la volonté*, in D. Frey (sous la direction de), *La jeunesse d'une pensée Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2015, pp. 86-87).

¹⁰¹ La *fenomenologia dell'uomo capace* è teorizzata da Ricoeur in *PR* e segna la degna prosecuzione dell'*ermeneutica del sé* elaborata in *SA*. Scrive il filosofo francese: «La sequenza delle figure più significative dell' "io posso" costituisce dal mio punto di vista la spina dorsale di una analisi riflessiva in cui l' "io posso", considerato nella varietà dei suoi impieghi, attribuirebbe la massima ampiezza all'idea di azione tematizzata una prima volta dai Greci. Il fatto che l'inclusione di questa analisi delle capacità costituisca un legittimo arricchimento della nozione di riconoscimento di sé trova una giustificazione nella parentela semantica tra la modalità epistemica propria a quella sorta di certezza e di fiducia che si collega all'asserzione del verbo modale "io posso" in tutte le forme, e una delle accezioni principali del verbo "riconoscere" sul piano lessicografico, ossia il "tenere per vero", che *Le Robert* pone al primo posto di una serie di varianti: ammettere, confessare, approvare ecc (*PR*, p. 109).

Scrive Fabien Lamouche:

La psychanaliste faisant de la conscience une question, elle constitue à ses yeux «une extraordinaire discipline de la réflexion» à la fréquentation de laquelle le philosophe réflexif a tout à gagner. Si la philosophie réflexive veut «grandir», se départir de sa naïveté, elle doit faire l'aveu d'une impuissance du sujet à se fonder lui-même¹⁰².

Da qui il fenomeno della rimozione che impedisce alla parola di venire alla luce, negando quei fenomeni di autocertezza intellettuale che la storia della filosofia ha fatto propri e ha tramandato fino a noi.

La mediazione della psicanalisi nel linguaggio è fondamentale, perché, come spiega Jervolino:

Se da una parte la psicanalisi può essere reinterpretata alla luce della semiologia, essa a sua volta ricorda, contro ogni tentazione di ridurre tutto a segno, tutto a linguaggio, che l'«io sono» è più antico, più originario dell'«io parlo». Il linguaggio vuol dire, vuol mostrare l'essere: fa parte della sua essenza il trascendersi verso ciò che è altro da sé, anche se è solo nel linguaggio che possiamo dire l'altro¹⁰³.

La scoperta dell'inconscio e il relativo fenomeno di rimozione viene espressa da Freud secondo la distinzione tra *Heim*, a casa propria, e *Un*, non a casa propria, dove l'*Unheimliche* rappresenta proprio l'inconscio i cui sintomi si manifestano sul paziente¹⁰⁴ che cerca di dare una nuova risimbolizzazione alla sua vita, ma che inevitabilmente sperimenta la passività dell'azione.

Nella domanda *Chi agisce?*, infatti, risulta ancora più interessante e più evidente il nesso tra agire e patire.

Scrive Ricoeur:

Si pensi in primo luogo alle incapacità innate che fanno sì che ogni potere si stagli su uno sfondo di non-potere, e poi alle incapacità acquisite connesse alla malattia, all'invecchiamento, alle infermità – come si suol dire – inflitte nel corso della vita dagli eventi del mondo. Più rilevanti, forse, (...) sono le incapacità inflitte in occasione di molteplici relazioni d'interazione. Queste presentano infatti un tratto notevole, ossia che l'azione non si esaurisce nei suoi effetti fisici, ma si prolunga in direzione degli altri attori che la ricevono e la subiscono¹⁰⁵.

È qui che si fa più chiara la dissimmetria tra chi agisce e chi subisce perché, spiega Ricoeur, l'agire ha due contrari: non agire e subire.

¹⁰² F. Lamouche, *Le sujet du récit*, in M. Fœsse-F. Lamouche (textes choisis et présentés par), *Paul Ricoeur Anthologie*, Essais, Paris 2007, pp. 149-150.

¹⁰³ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Casa Editrice Marietti, Genova 1984, p. 38.

¹⁰⁴ Ricoeur ha qui in mente il saggio di Freud *Das Unheimliche*, tradotto in francese *Inquiétante Étrangeté* e in italiano *Il perturbante*.

¹⁰⁵ Ricoeur, *Molteplice estraneità*, p. 72

L'essere in grado di fare manifesta sempre una sorta di potere che si esercita sull'altro e si inserisce nel più grande fenomeno della diseguaglianza di distribuzione di potere per cui alcuni hanno maggiore capacità di agire ed altri invece minore.

La nostra capacità di fare è costantemente minacciata dal potere altrui, che si esercita su di noi e che si esplicita in forme di violenza più o meno dissimulate, a partire dalla nostra prima relazione, quella con i genitori. È nel nucleo familiare, infatti, che l'essere a casa propria scopre l'estraneità dell'*Unheimlich*¹⁰⁶.

Abbiamo già, nel paragrafo precedente, sottolineato l'importanza dell'identità narrativa e dell'atto di raccontare. Si tratta ora di vedere il rapporto che tali temi intrattengono con la memoria, quando il racconto si fa difficile, quando la capacità e la volontà del soggetto deve scontrarsi con l'impossibilità di narrare e dunque, ricordare.

Nell'incapacità di raccontare, le domande *Chi parla?* e *Chi racconta?* vengono a coincidere: non riuscire a ricordare, a parlare, a raccontare diventano un'unica cosa e si scontrano con la coazione a ripetere che spinge, appunto, più a ripetere il trauma che ad elaborarlo.

Il ricordo diviene allora un vero e proprio lavoro e la memoria, spiega il filosofo,

Un'attività creatrice di senso imparentata con quella del racconto. Ma a sua volta questo lavoro continua incessantemente a raccontare l'estraneità del passato stesso. In un certo senso lo possiedo, è mio. E questo è vero a tal punto che non si può trasferire la memoria di un soggetto in un altro. Un ricordo non può essere esattamente condiviso, ma soltanto comunicato: è proprio quello che cerca di fare il racconto. Ma allo stesso tempo la memoria attesta l'assenza del passato non ripetibile, abolito, e quindi impossibile da modificare, almeno quanto alla materialità degli eventi¹⁰⁷.

Dunque, non solo il soggetto è spodestato dal ruolo di certezza conoscitiva che secoli di filosofia avevano costruito per lui, ma è la memoria stessa e il ricordo che partecipano del fenomeno dell'estraneità del passato.

Il soggetto che ricorda è identico e non-identico e il racconto che mira alla coesione di una vita è ostacolato continuamente dal senso di estraneità, ma è proprio questo che il gioco della memoria comporta, tra prossimità e distanza, familiarità ed estraneità.

Un esempio al riguardo è dato dal paradosso della memoria della Shoa per cui accanto agli innumerevoli moniti di non dimenticare, persistono i sentimenti e i racconti inenarrabili e incomunicabili dei sopravvissuti.

Come scrive Jacques Sédot,

¹⁰⁶ A questo proposito, rimandiamo a P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, in E. Castelli (direction), *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu*, Actes du Congrès International, Rome, janvier 1969, poi pubblicato in *CI*.

¹⁰⁷ Ricoeur, *Molteplice estraneità*, p. 73.

Mais, face à de tels événements, se pose effectivement la question de la mémoire et des gens qui ont survécu. Ce sont des gens qui, au début, ont été obligés de se taire pendant vingt ou vingt-cinq ans, tellement ce qu'ils avaient vécu était de l'ordre de l'indicible, de l'intolérable. Pour Freud, je crois que l'on ne peut pas parler de mémoire collective. En revanche, il se situe toujours dans la perspective de la mémoire individuelle. (...) «L'hystérique souffre principalement de réminiscences», c'est-à-dire d'une mémoire qui n'est pas historicisée, à la source de résistances qui font que l'on est toujours en inadéquation avec nous-même¹⁰⁸.

Ci fa notare Ricoeur che qui non siamo più nel campo aristotelico della discordanza che ostacolava l'intrigo, ma in una vera e propria forma di estraneità che spesso congiunge all'incapacità di raccontare anche una forma di disistima verso se stessi che incide sull'uomo capace di agire e di rendersi responsabile dei propri atti.

Giunti a questo punto, la memoria e le capacità umane sembrerebbero in scacco rispetto all'estraneità e alle difficoltà che il soggetto trova sulla sua strada nell'atto di ricordare, ma in realtà, come il filosofo aveva già accennato all'inizio, la fenomenologia raccolta dell'agire è collegata alla fenomenologia dispersa del patire ed esse trovano un punto di contatto nel concetto di abitare.

Benché tale concetto non sia particolarmente approfondito dalla filosofia ricoeuriana, né qui né in opere successive, ciò che è degno di nota è il fatto che l'introduzione del paradigma dell'abitare è strettamente collegato alla coppia *heimlich-unheimlich*.

Scriva Ricoeur:

Il lato *heimlich* sarebbe rappresentato dall'atto di edificare, di costruire: atto volontario e pianificato, che un tempo è stato alla base della sedentarizzazione dei nomadi e che ai nostri giorni sottende il processo forsennato d'urbanizzazione. Ma il lato *unheimlich* della coppia dialettica non è mai riuscito a eclissare il lato *unheimlich*. Esso è oggi subito e sofferto da tutte le persone espatriate, ma anche coltivato (talvolta in maniera fine a se stessa) in un'etica dell'erranza, dello sradicamento, per cui la figura di Abramo costituirebbe il paradigma opposto a quello di Ulisse che torna ad Itaca¹⁰⁹.

Notiamo, dunque, come persista nell'essere umano una condizione originaria, una necessità di abitare e di radicamento che deve sempre confrontarsi con un bisogno il più delle volte segreto di erranza e di non essere a casa propria¹¹⁰.

A questo proposito, è interessante che il filosofo francese, dopo aver radicato il concetto di estraneità prima, nella congiunzione tra discorso platonico sullo Stesso e l'Altro e discorso aristotelico dell'essere come potenza e atto e poi, nella psicanalisi freudiana, trovi un'altra fonte

¹⁰⁸ J. Sédal, *Ricoeur, Freud et la démarche psychanalytique*, in C. Delacroix-F. Dosse-P. Garcia (sous la direction de), *Paul Ricoeur et le sciences humaines*, Éditions La Découverte, Paris 2007, p. 103.

¹⁰⁹ Ricoeur, *Molteplice estraneità*, p. 75.

¹¹⁰ Il tema dell'erranza e del radicamento è approfondito da Ricoeur in due articoli: *Étranger, moi même*, intervento proposto per la LXXII Session des Semaines Sociales de France 1997 e *L'étrangeté de l'étranger. Dialogue par P. Ricoeur et J. Daniel*, per il settimanale *Le nouvel Observateur* del 1998. Entrambi i contributi sono stati poi pubblicati in italiano (*Straniero, io stesso* e *L'estraneità dello straniero*) in Boccali (a cura di), *Ermeneutica delle migrazioni*.

di radicamento: si tratta del passo del *Levitico* (19,34) “Perché anche voi siete stati stranieri in terra d’Egitto”.

Questo testo è importante non solo perché esplicita un altro modo di intendere l’estraneità come essere straniero in terra non propria, ma anche perché collega direttamente tale concetto al tema del ricordo e della memoria, una memoria che in questo caso è simbolica.

Spiega Ricoeur a questo proposito:

La mia (...) non è una questione di esegesi, ma riguarda il significato che oggi ha per noi «fare memoria di essere stato straniero». Non si tratta necessariamente, *né* essenzialmente, di fare memoria di eventi reali. D’altronde le grandi migrazioni del primo millennio da cui discendiamo (siamo tutti dei vecchi barbari) non sono radicate nella nostra memoria collettiva, e ancor meno in quella personale. Tra noi, qui, in questa sala, solo alcuni hanno una vera memoria d’esilio. Dunque, per la maggior parte di noi si tratta di una memoria simbolica attraverso la quale interiorizziamo la condizione effettiva di straniero¹¹¹.

La memoria simbolica permette, dunque, di pensare alla nostra esistenza come non semplicemente radicata nella sicurezza dell’ambiente familiare, ma come un’esperienza di vita vissuta altrove che certamente ci affascina, ma ci spaventa e che crea un’identità fragile, sempre messa in questione e per questo, in crisi.

Una crisi, quella dell’identità, che secondo Ricoeur si sviluppa per tre questioni fondamentali. La prima riguarda il rapporto dell’identità con il tempo per cui risulta difficile il mantenimento di sé quando i cambiamenti sono repentini e frequenti. La seconda è costituita dal rischioso rapporto con altri, che sempre mettono in questione l’identità e la terza il ruolo della violenza nella fondazione delle identità, soprattutto quelle collettive.

Il ruolo collettivo della memoria e dell’identità, in relazione alla violenza originaria, è importante per analizzare le fonti della vulnerabilità che colpisce i ricordi e soprattutto, per meglio comprendere come l’estraneità giochi un ruolo fondamentale non solo per tutto ciò che riguarda l’identità, ma anche per ciò che concerne il passato.

Del passato è necessario fare una distinzione adeguata tra “ciò che non è più” e “l’essente stato”. Nel primo caso, si tratta di una forma negativa, in quanto qualcosa va sempre irrimediabilmente perduto a causa del potere distruttivo del tempo ed è necessario affidarsi alla rielaborazione del lutto.

Nel secondo caso, invece, la forma è positiva, è l’evocazione di un ricordo che torna continuamente e che ricomincia nel momento in cui sembra cessato. È ciò che permette al passato di non identificarsi con un deposito morto di ricordi, ma di poter sempre essere interpretato *altrimenti*, rendendo la memoria attiva e capace di nuove possibilità. È la tradizione

¹¹¹ Ricoeur, *Straniero, io stesso*, pp. 26-27.

bergsoniana che ritorna, come spiega Enrico Castelli-Gattinara, mostrando a questo proposito, i debiti ricoeuriani nei confronti di Bergson:

Sans l'avouer directement, et sans l'expliciter dans la construction du texte, Ricoeur a dû passer par Bergson pour récupérer le statut *réel* du passé virtuel. Le passé objet d'histoire se présente en effet, pour Ricoeur, dans son double aspect de n'être plus mais aussi d'avoir été : «La chose absente [dont la représentation historique est une image présente, ainsi que le souvenir] se dédouble elle-même en disparition et existence au passé. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été». Ce régime d'existence placé sous le double signe du passé comme n'étant plus et comme ayant été est notre condition historique : nous pouvons la représenter à travers la négativité du «n'être plus», mais c'est grâce à la positivité de l'«avoir été» qu'il n'est plus. L'acte de la mémoire, qui est l'acte de la reconnaissance, n'est possible que si l'absent qui n'est plus a pourtant bien été¹¹².

Nonostante questo livello positivo, il passato, come anche l'essere umano, deve sempre confrontarsi con l'estraneità originaria che lo costituisce. Ma in che senso il passato può dirsi estraneo?

Il passato, come sua essenza fondamentale, appartiene a un lasso temporale che non c'è più; esso è distante da noi che viviamo nel presente e, proprio per questo, difficile da comprendere. La rievocazione di ciò che è passato è, man mano che si torna indietro nel tempo, sempre più complicata soprattutto quando non possiamo più fare affidamento sui nostri ricordi personali, ma è inevitabile ricorrere alla memoria di altri che ci hanno preceduto e che in qualche modo garantiscono la veridicità dei fatti.

Come si può allora dare senso alla passività del passato? Scrive Ricoeur,

Ciò che deve essere rimesso in questione è la limitazione che la conoscenza storica deve alla propria orientazione retrospettiva. (...) lo storico, in quanto individuo dotato di passioni e in quanto cittadino responsabile, avvicina il proprio tema con le proprie attese, i propri desideri o paure, le proprie utopie, ovvero il proprio scetticismo. Questo rapporto con il presente e con il futuro influenza incontestabilmente la scelta del suo oggetto di studio, le domande e le ipotesi formulate, la portata degli argomenti che sostengono le sue spiegazioni e interpretazioni, anche se la sua posizione rispetto al presente e il futuro non fa tematicamente parte integrante del suo oggetto di studio¹¹³.

Il rapporto tra passato e futuro è fondamentale per capire le difficoltà a cui va incontro la passività e, soprattutto, per mostrare il doppio livello di azione delle due dimensioni temporali: non solo il ripercuotersi del futuro sul passato, ma anche l'effetto della rappresentazione del passato sul futuro.

L'accenno che Ricoeur qui fa e che riprenderemo in maniera estesa più avanti è quello della colpa. Essa è il fardello che il passato fa pesare sul futuro ed è dalla colpa che nasce il

¹¹² E. Castelli-Gattinara, *Les puissances actives et positives de l'oubli. Ce à quoi l'histoire ne peut pas se dérober*, in O. Abel-E. Castelli-Gattinara-S. Loriga-I. Ullern-Weitè (sous la direction de), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2006, p. 123.

¹¹³ *RV*, p. 35.

dovere di ricordare. Seguendo questa riflessione, il filosofo francese ha in mente Heidegger¹¹⁴, il privilegio accordato al futuro e all'essere-per-la-morte.

La riflessione heideggeriana sulla colpa deriva direttamente dalla distinzione, che abbiamo ricordato sopra, tra *gewesen* e *vergangen*, ossia essente stato e trascorso. L'idea di essente-stato fornisce al passato un'originalità, tutta nuova, che nasce dall'uso stesso del linguaggio quando ad esempio diciamo "già", "già allora", a differenza del "non più".

L'utilizzo dell'essente stato al posto del "non più" permette, sotto l'egida dell'essere-per-la-morte, di aprirsi verso un orizzonte di possibilità originaria, che rimette in discussione il nostro rapporto con la colpa.

Scriva il filosofo francese:

Mantengo l'idea di una dipendenza antecedente nel cuore della proiezione dei miei poteri e quindi delle mie attese. Una riserva di poteri e non poteri conferisce al poter-essere una determinazione e una orientazione preliminari, ed è nel «mantenimento di sé», sinonimo di ipseità, che si congiungono esser-colpevole e poter-essere¹¹⁵.

La colpa, così intesa, riveste un ruolo fondamentale per comprendere non solo il fatto che il passato ha un carico che fa pesare sul futuro, ma anche e soprattutto che essa non si esaurisce nell'idea di fardello. Tutto ciò che fa problema e costituisce una sfida per l'essere umano è anche una risorsa.

La colpa si fa solidale al passato nel senso di "esser stato" e lo porta a farsi domanda di un dire che continuamente si mette in discussione: è vero che obbliga, ma l'obbligazione non si rivolge al passato, bensì al futuro grazie all'utilizzo dell'essente stato del passato trascorso che continuamente convoca e rivendica una nuova riscrittura del racconto e della storia.

La distinzione tra "non più" e "essente stato" si rivolge contro il banalissimo luogo comune per cui il passato non può più venire cambiato e il futuro è incerto. Per quanto questo possa essere vero, scrive Ricoeur

Se i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, in compenso, il senso di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte; a parte il fatto che gli eventi del passato possono essere interpretati in modo diverso, il carico morale legato al rapporto di colpa verso il passato può venire appesantito oppure alleggerito, a seconda che l'accusa imprigioni il colpevole nel sentimento doloroso dell'irreversibile, o che invece il perdono apra la prospettiva di una liberazione dalla colpa, il che equivale a una conversione del senso stesso dell'evento¹¹⁶.

¹¹⁴ Ci riferiamo a P. Ricoeur, *La marque du passé*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1 (1998), pubblicato in *RV* con il titolo *L'enigma del passato*.

¹¹⁵ Ivi, pp. 38-39.

¹¹⁶ Ivi, p. 41.

Dunque, grazie a ciò, è come se il futuro svolgesse una sorta di azione retroattiva verso il passato: l'estraneità propria dei fenomeni passati ha così modo di non essere semplicemente un ostacolo alla conoscenza storica e alla rielaborazione dei fatti, ma acquista una nuova forma grazie al rapporto con il futuro.

La questione dell'estraneità, che abbiamo detto costituire, a nostro avviso, una parte importante dell'antropologia ricoeuriana, può essere definito un concetto a cerchi concentrici perché si esplicita a più livelli. Il primo è quello personale, dell'estraneità propria che ci contraddistingue individualmente e che ci fa sperimentare da un lato, il nostro "essere a casa" e dall'altro, l'essere stranieri in terra straniera.

Il secondo livello, abbiamo spiegato, è quello che tocca il passato, la materia stessa della memoria, che deve sempre confrontarsi con la distanza tra l'accadimento dei fatti, il racconto dei fatti stessi e coloro che vivono nel presente.

C'è però un terzo livello che abbiamo lasciato fino a questo momento fra le righe ed è quello dell'estraneità della storia che segna in qualche modo il punto di contatto tra la fenomenologia della memoria così come l'abbiamo tratteggiata fino a questo momento e quello che sarà il successivo discorso sull'epistemologia della storia.

Ricoeur inserisce un breve paragrafo intitolato appunto *L'inquiétante étrangeté de l'histoire* in *La memoria, la storia, l'oblio*, poco prima di introdurre il tema dell'oblio, nella parte dedicata alla condizione storica, dopo aver già parlato dell'epistemologia.

All'inizio di queste pagine il filosofo ritorna sul concetto freudiano di *Unheimlichkeit* tentando di declinarlo e approfondirlo secondo tre autori fondamentali.

Il primo è il già citato Maurice Halbwachs di cui però non riprende la differenza tra memoria individuale e collettiva, bensì il concetto di memoria storica¹¹⁷. Quest'ultima è quella, tipicamente scolastica, dell'apprendimento tramite memorizzazione di eventi e date che lo studente percepisce come esteriore a sé e come quella parte di storia di cui non ha potuto essere testimone.

Scrive Ricoeur:

¹¹⁷ Scrive il sociologo: «La memoria collettiva non si confonde con la storia, e (...) l'espressione "memoria storica" non è molto ben scelta, poiché associa due termini che in più di un punto si contrappongono. La storia, certo, è il racconto dei fatti che hanno occupato il posto più grande nella memoria degli uomini. Ma così come sono letti nei libri, insegnati e imparati nelle scuole, gli avvenimenti passati sono scelti, raccolti e classificati secondo necessità o regole che erano sconosciute ai gruppi di uomini che ne hanno a lungo custodito il deposito vivente. Il fatto è che in generale la storia non comincia che nel momento in cui la memoria sociale si estingue o si sfalda. Finché un ricordo sopravvive, è inutile fissarlo per iscritto, o fissarlo comunque. Così, il bisogno di scrivere la storia di un periodo, di una società, o di un personaggio, si desta solo nel momento in cui questi sono ormai troppo sprofondati nel passato per poter sperare ancora per molto di trovare attorno a sé molti testimoni che ne conservino qualche ricordo. Quando la memoria di una serie di fatti non ha più per supporto il gruppo che vi fu coinvolto o che ne subì le conseguenze, (...), allora il solo mezzo per salvare questi ricordi è di fissarli per iscritto in un racconto (M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. P. Jedlowski-T. Grande, *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano 2001, p. 155).

La découverte de ce qui s'appellera mémoire historique consiste en une véritable acculturation à l'extériorité. Cette acculturation est celle d'une familiarisation progressive avec le non familier, avec l'inquiétante étrangeté du passé historique¹¹⁸.

Quest'atto di *familiarisation* è un percorso che si snoda in maniera circolare a partire dai familiari e dai più prossimi fino ad arrivare alla riscoperta del passato storico e di quella memoria che possiamo definire transgenerazionale.

Tale processo permette, dunque, di allargare il cerchio che dai più prossimi arriva a metterci in comunicazione con le esperienze di altre generazioni: è un fenomeno simile a quello tratteggiato da Alfred Schutz secondo la distinzione in predecessori, contemporanei e successori¹¹⁹.

Questa sorta di memoria transgenerazionale, che sembrerebbe segnare il punto di contatto tra memoria individuale, collettiva e storica, è una memoria difficile, poiché caratterizzata da racconti distanti nel tempo, che appartengono ad un passato ancora più distante e che dunque, sfugge facilmente alla comprensione.

Memoria e storia, istanze temporali vicine e lontane possono coesistere, ma a che prezzo? Anche per Halbwachs l'estraneità della storia sembra avere un potere troppo forte, a volte più nell'ostacolare che nell'avvicinare le memorie.

Tali difficoltà sono ben presenti anche nel secondo autore che Ricoeur prende in considerazione e cioè Yerushalmi¹²⁰ che, parlando in modo particolare della storia ebraica, sottolinea la distanza tra prospettiva storica e memoria collettiva.

Scrive François Hartog:

L'histoire juive moderne, celle contemporaine de la *Wissenschaft* et de l'assimilation, et, au-delà, l'histoire moderne (...) ne se trouvent nullement reniées, mais mises en perspective. Puisque onte u longtemps cours d'autres modalités d'organisation du passé collectif, il n'y a nulle raison de tenir cette forme-là pour «le triomphe ultime du progrès de l'Histoire». Yerushalmi ne congédie pas l'histoire, dont il était un professionnel, mais il n'a pas abandonné la mémoire. Il voudrait, en somme, pouvoir se tenir des deux côtés:

¹¹⁸MHO, p. 513.

¹¹⁹ Ricoeur ha qui in mente l'opera di Alfred Schutz *The phenomenology of the Social World*. Così spiega la Castiglione: «Il tema dell'estraneità del passato – nelle diverse gradazione di prossimità e distanza – e della memoria, intesa come movimento del riconoscimento in grado di mediare l'alterità del tempo, costituisce il filo conduttore di tutta l'opera *La memoria, la storia, l'oblio*. Esso ritorna, infatti, nella terza parte dell'opera intitolata proprio "L'inquietante estraneità della storia". Qui Ricoeur fa nuovamente riferimento al concetto freudiano di *Unheimlichkeit* per esprimere il sentimento di "inquietante estraneità" rispetto al passato storico. Riferendosi ancora una volta a Halbwachs, l'autore mostra la difficoltà di conoscere la storia e il primato di un "sentimento di esteriorità" (...) rispetto a un passato che si conosce solo attraverso la mediazione della memoria storica e non per testimonianza diretta (...). La scoperta di quella che si chiamerà memoria storica consiste in una vera e propria acculturazione dell'esteriorità. Tale acculturazione è quella di una progressiva familiarizzazione con il non familiare, con l'inquietante estraneità del passato storico. E anche qui ritorna il riferimento a Schutz: "l'anonimato ha fatto ribaltare la memoria viva nella storia" (*Tra estraneità e riconoscimento*, pp. 153-154).

¹²⁰ Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982, tr. fr. É. Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris 1984.

celui de la mémoire et celui de l'histoire, posant ainsi une question de fond à toute démarche historique tout en s'interrogeant sur le « choc en retour » de tout histoire sur la mémoire¹²¹.

Ciò che Yerushalmi sottolinea è la singolarità dell'esperienza ebraica e la resistenza della memoria ad essere trattata dal punto di vista storiografico: la memoria personale e collettiva, infatti, fa riferimento a un passato che si mantiene vivo grazie alla trasmissione di generazione in generazione.

L'accento sulla capacità di tradizione orale a discapito di quella scritta della storiografia porta a pensare alla memoria come fonte orale, come capacità di tramandare non solo tra prossimo e prossimo, ma anche tra i prossimi e tutta la collettività.

È come se, non abolendo, ma mettendo da parte l'enorme potere della storiografia, venissero meno le barriere tra prossimo e lontano e si accorciasse la distanza tra vicinanza e estraneità del passato.

Resta da chiedersi però se il prezzo per vedere finalmente da vicino prossimità e distanza dei fenomeni temporali non venga pagato in maniera troppo alta dalla storiografia e se sia veramente questo il senso di una riflessione sulla memoria.

Lo scopo di Ricoeur, infatti, non è quello, a nostro avviso, di abolire la distanza, ma di mantenerla nella convinzione che le categorie di prossimità e estraneità sono necessarie e fanno parte dell'esperienza umana stessa.

Un ultimo appunto è dedicato al terzo autore citato dal filosofo francese e cioè Pierre Nora¹²² e ai così detti “luoghi della memoria” in cui è possibile trovare, secondo Ricoeur, un'inquietante estraneità.

Il primo punto su cui si sofferma riguarda la rottura tra memoria e storia e l'introduzione di una memoria *viva* per la quale il passato aderisce in maniera completa al presente, diventando un fenomeno sempre attuale.

Se il legame tra memoria e storia è rotto vuol dire che la storia perde di sacralità conferendola tutta alla memoria e ponendo le basi per la formazione dei luoghi della memoria.

Scrive Ricoeur :

Il est entendu qu'il ne s'agit pas uniquement ni même principalement de lieux topographiques, mais de marques extérieures, comme dans le *Phèdre* de Platon, sur lesquelles les conduites sociales peuvent prendre appui pour leurs transactions quotidiennes (...). Autant d'objets symboliques de mémoire offerts comme instruments de base du travail historique. Les lieux de mémoire sont, dirais-je, des inscriptions, au sens large donné à ce terme dans nos méditations sur l'écriture et l'espace¹²³.

¹²¹ F. Hartog, *L'inquietante étrangeté de l'histoire*, in Dosse-Goldenstein, *Penser la mémoire*, pp. 228-229.

¹²² P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1984-1986.

¹²³ *MHO*, pp. 526-527.

Se una società visse solo sotto l'egida della storia, spiega Nora, non si avrebbe nient'altro che una società fondata sulla tradizione di una memoria ancorata a dei luoghi. Accettare la rottura tra memoria e storia, invece, significa dimostrare che i poli in gioco non sono più il passato e l'avvenire, ma il presente e la memoria.

Il passato non è più garanzia del futuro, perché la memoria ha preso il suo posto e ha creato dei luoghi, esistenti nel presente e tangibili, dove è possibile percepire l'estraneità da una parte e dall'altra, la vicinanza.

La storia non può fare altro che inginocchiarsi sull'altare della memoria e rifugiarsi nella nostalgia della commemorazione, tanto inutile quanto dannosa per la memoria stessa.

Ciò che Ricoeur si prefigge di fare, dunque, rileggendo Nora, è, come spiega Dosse,

Constitue le champ d'investigation de ce que Reinhart Koselleck qualifie comme notre espace d'expérience, soit ce passé rendu présent. Il permet d'explorer l'énigme de la passéité car l'objet mémoriel en son lieu matériel ou idéal ne se décrit pas en termes de simples représentations, mais comme le définit P. Ricoeur en termes de «représentations ou de lieutenance, signifiant par là que les constructions de l'histoire ont l'ambition d'être des reconstructions répondant à la requête d'un *vis-à-vis*». P. Ricoeur signifie, et le projet de P. Nora n'est pas loin, que la passéité d'une observation n'est pas par elle-même observable, mais seulement mémorable. Il pose frontalement la question de ce qui fait mémoire. Insistant sur le rôle des événements fondateurs et sur leur liaison avec le récit comme identité narrative, P. Ricoeur ouvre la perspective historiographique actuelle dans laquelle l'entreprise de P. Nora s'inscrit comme monument de notre époque¹²⁴.

Dunque, la memoria non può fare a meno di esercitare una sorta di ermeneutica del tempo storico in grado di instaurare un dialogo tra le discipline, tra passato-presente-futuro e tra le generazioni che direttamente sono coinvolte nel processo memoriale.

La distanza, che non è solo temporale, ma si manifesta, come abbiamo visto, in molteplice estraneità rimane sempre il tormento costante per chiunque voglia avvicinarsi al tema della memoria e per certi versi, lo rimarrà sempre.

L'estraneità propria del passato segna il momento in cui la riflessione ricoeuriana deve farsi carico della difficoltà della memoria, soprattutto dal punto di vista della disciplina storica. La storia, infatti, è il campo più scivoloso nel quale è ben rappresentata la fragilità del fenomeno memoriale che sarà oggetto del prossimo capitolo.

¹²⁴ F. Dosse, *Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l'Histoire. Entre le dire et le faire*, in B. Müller (publié sous la direction de), *L'histoire entre mémoire et épistémologie Autour de Paul Ricoeur*, Editions Payot Lausanne, Paris 2005, p. 159.

Capitolo III – Il lato fragile della memoria tra storia e oblio

3.1. La verità della storia: credibilità, fedeltà e tradimento nella scrittura e nella testimonianza

Nel secondo capitolo abbiamo ripercorso le tappe della fenomenologia della memoria elaborata da Paul Ricoeur: dalla rappresentazione del passato fino al soggetto individuale e collettivo che ricorda, sottolineando l'importanza della narratività e del tempo, concludendo su una questione, quella dell'estraneità, che traccia un filo diretto con questo terzo capitolo.

Archiviando, dunque, la fenomenologia inauguriamo la seconda grande parte all'interno di *La memoria, la storia, l'oblio* dedicata all'epistemologia della storia¹²⁵. Abbiamo, infatti, notato che il fenomeno dell'estraneità non riguarda solo la vita personale del soggetto, ma anche il passato e la storia stessa. Gli eventi accaduti, proprio perché già accaduti, si collocano nel passato, a distanza da noi, dove la loro conoscenza, comprensione e interpretazione si fa più difficile.

Dunque, un'epistemologia delle scienze storiche sembra necessaria per inquadrare la prospettiva sulla quale il filosofo francese lavora, anche se non sarà sufficiente perché essa dovrà inevitabilmente aprirsi alla condizione storica degli esseri umani che noi siamo¹²⁶.

Ma in prima istanza, soffermiamoci sul tema della storia. È un tema difficile e scivoloso che ha creato non poche polemiche tra i lettori e gli interpreti ricoeriani non solo perché un filosofo che parla di storia è sempre visto in maniera sospetta¹²⁷, ma anche perché Ricoeur, in questa sezione dell'opera, chiama in causa molti tra filosofi e storici ed è necessario quindi avere sempre in mente lo scopo generale e il contesto dell'opera stessa.

Così scrive Ricoeur introducendo la seconda parte dedicata all'epistemologia:

¹²⁵ Così Ricoeur spiega il passaggio dalla fase fenomenologica a quella epistemologica: «Così, la fenomenologia della memoria si apre deliberatamente su un'analisi rivolta all'oggetto della memoria, il ricordo che noi abbiamo davanti alla mente ; essa attraversa, poi, lo stadio della ricerca del ricordo, dell'anamnesi, del richiamo ; per passare, infine, dalla memoria data ed esercita alla memoria riflessa, alla memoria di se stessi. Il percorso epistemologico abbraccia le tre fasi dell'operazione storiografica ; a partire dallo stadio della testimonianza e degli archivi, esso attraversa gli usi del "poiché" nelle figure della spiegazione e della comprensione, e termina sul piano scritturale della rappresentazione storica del passato (*MHO*, p. 8).

¹²⁶ «Parimenti, l'ermeneutica della condizione storica conosce tre stadi ; il primo è quello di una filosofia critica della storia, di un'ermeneutica critica, attenta ai limiti della conoscenza storica, che trasgredisce in molti modi una certa *hybris* del sapere; il secondo è quello di un'ermeneutica ontologica che attende a esplorare le modalità di temporalizzazione le quali, insieme, costituiscono la condizione esistenziale della conoscenza storica; scavato sotto i passi della memoria e della storia si apre, allora l'imepro dell'oblio, impero diviso contro se stesso fra la minaccia della cancellazione definitiva delle tracce e la sicurezza che vengono accantonate le risorse dell'anamnesi» (Ivi).

¹²⁷ Scrive Henry Rousso sulla ricezione dell'opera ricoeriana: «Quelques années après la publication de *MHO*, certains observateurs jugeaient relativement faible l'impact de cette œuvre chez les historiens. En 2006, Éric Vigne, éditeur chez Gallimard et familier de la tribu des historiens comme de celle des philosophes, administrait aux premiers un soufflet sans appel: "[...] il s'avère que dans leur masse écrasante, les historiens, peu soucieux de réflexion méthodologique et tout au positivisme de leur affaire, ont ignoré Ricoeur et refusé de s'y frotter". Le propos valait pour les travaux précédents du philosophe mais s'appliquait tout autant à son dernier ouvrage, l'auteur s'étonnant par exemple de l'absence de référence à Ricoeur durant la querelle des lois mémorielles, quelques mois plus tôt» (*La dette non acquittée Paul Ricoeur, la mémoire et le présent*, in F. Dosse-C. Goldstein (sous la direction de), *Paul Ricoeur: penser la mémoire*, Éditions du Seuil, Paris 2013, p.31).

Bisognerà innanzitutto che la storia abbia attinto la piena statura della sua autonomia in quanto scienza umana, secondo il voto che conferisce il suo orientamento a questa branca mediana del mio lavoro. Si verrà, allora, a portare, sul piano di una riflessione di secondo grado, la questione dei limiti di un progetto filosofico il più sovente rimasto tacito, che sarebbe non soltanto quello di un'autonomia epistemologica della scienza storica, ma anche quello di un'autosufficienza di un sapere di sé da parte della storia stessa, secondo l'espressione felice, che ha presieduto alla nascita e all'apologia della scuola storica tedesca. Proprio nel quadro di questa riflessione sui limiti che fanno capo a una filosofia critica della storia, possiamo condurre a buon fine il confronto fra la prospettiva di verità della storia e la prospettiva di veracità o, come si voglia dire, di fedeltà della memoria¹²⁸.

La verità della storia è uno dei primi argomenti che devono essere affrontati per tentare di capire il rapporto che lega la storia alla memoria, ma per farlo abbiamo bisogno di tornare un po' indietro nella produzione ricoeuriana.

Infatti, l'interesse per la storia, come anche altri temi del filosofo, *in primis* quello della memoria, ha avuto una gestazione lenta ed è interessante notare come si sia sviluppato all'interno della vasta produzione ricoeuriana.

In particolar modo, faremo qui riferimento ad un'opera che si trova a notevole distanza da *La memoria, la storia, l'oblio* e cioè *Storia e verità* la cui prima pubblicazione risale al 1955 e che raccoglie al suo interno una serie di articoli che possono essere divisi in due poli fondamentali, uno metodologico e uno etico, ovvero una prima parte dedicata al significato dell'attività storica e alla sua esigenza di oggettività e una seconda parte di critica orientata verso una pedagogia politica di stampo mounieriano¹²⁹.

Per ciò che ci riguarda, ci soffermeremo sulla prima parte per sottolineare alcune questioni, a nostro avviso importanti, su verità, oggettività e soggettività nella storia.

Ricoeur, che è consapevole dell'oggettività che ci si aspetta dalla storia, così la definisce:

L'objectivité ici doit être prise en son sens épistémologique strict: est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. Cela est vrai des sciences physiques, des sciences biologiques ; cela est vrai aussi de l'histoire. Nous attendons par conséquent de l'histoire qu'elle fasse accéder le passé des sociétés humaines à cette dignité de l'objectivité¹³⁰.

Accanto a questa oggettività, che è richiesta e pretesa da chiunque si avvicini alla storia, vi è però anche una forma di soggettività appropriata all'oggettività stessa, una sorta di *subjectivité impliquée* che non riguarda solo me stesso, ma l'essere umano in generale e che non è propriamente epistemologica, ma filosofica: una soggettività di riflessione che ci aspettiamo dalla lettura e dalla meditazione delle opere storiche.

¹²⁸ MHO, p. 192.

¹²⁹ Questa seconda parte è inaugurata dallo scritto *Emmanuel Mounier: Une philosophie personaliste*, datato 1950, dove Ricoeur presenta luci e ombre della filosofia personalista e dove prende congedo dall'amico ormai scomparso.

¹³⁰ HV, p. 27.

Ricoeur ha qui in mente Marc Bloch e la sua *Apologie pour l'histoire*¹³¹ dove viene ripresa l'idea della storia come conoscenza per tracce e dove ricostruire un avvenimento significa possedere sempre una certa condotta di oggettività da utilizzare nello scambio tra lo storico e i documenti.

Ma tale scambio non ha lo scopo di far rivivere le cose del passato, bensì di ricomporle grazie all'oggettività dello storico che rielabora i fatti, ricostruendoli. In questo senso, la storia è una scienza che si basa su un'analisi, non su una coincidenza emozionale; si tratta di comprendere e spiegare gli avvenimenti.

Tale richiesta di rigore da parte della storia viene però spesso disattesa dallo storico, in quanto egli si trova in difficoltà nel rapporto oggettività-soggettività per una serie di motivi. Ad esempio, per il fatto che nell'analisi storica molto è dovuto al giudizio di importanza che è ciò che lo guida nel selezionare degli avvenimenti piuttosto che altri e che rappresenta la prima forma di soggettivismo in quanto schema interpretativo.

Altra difficoltà è data da quella che Ricoeur già qui definisce come dialettica tra stesso e altro¹³², ovvero il fatto che lo storico è consapevole del problema riguardante il "come" far comprendere nel linguaggio attuale e moderno dei fatti, delle istituzioni e situazioni che non ci sono più e che utilizzavano nel passato un altro linguaggio per esprimersi¹³³.

È qui il primo momento in cui lo storico sperimenta l'alterità originale e l'estraneità della natura del passato, il momento in cui deve confrontarsi con la possibile inesattezza e non rigore della scienza storica.

Scriva Ricoeur:

¹³¹ Abbiamo avuto la possibilità di consultare questo testo nella biblioteca personale del filosofo francese al Fonds Ricoeur. Della prefazione, scritta da Jacques Le Goff, Ricoeur sottolinea a matita questo passaggio: «Mais il doit aussi se résigner à ne pas tout pouvoir connaître du passé, à utiliser "une connaissance par traces", à recourir à des procédés de "reconstruction" dont "toutes les sciences offrent de multiples exemples". Mais si "le passé est, par définition, une donnée que rien ne modifiera plus [...], la connaissance du passé est une chose et progrès qui sans cesse se trans forme et se perfectionne". Sur un point fort important, la connaissance des mentalités individuelles, les historiens des périodes anciennes, y compris du Moyen Âge, sont désarmés, car ils ne possèdent "ni lettres privées, ni confessions" et leur temps ne nous a, au mieux, légué que "de mauvaises biographies en style convenu". Il en résulte que "toute une partie de notre histoire affecte nécessairement l'allure, un peu exsangue, d'un monde sans individu"» (Préface, in M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin, Paris 1997, p. 21).

¹³² Scriva Ricoeur: «Or l'histoire a pour tâche de nommer ce qui a changé, ce qui est aboli, ce qui fut autre. La vieille dialectique du même et de l'autre resurgit ici; l'historien de métier la retrouve sous la forme très concrète des difficultés du langage historique, singulièrement de la nomenclature: comment nommer et faire comprendre dans le langage contemporain, dans la langue nationale actuelle, une institution, une situation qui sont abolies, sinon en usant de similitudes fonctionnelles que l'on corrigera ensuite par différenciation? (HV, p. 34).

¹³³ A questo proposito, Ricoeur sottolinea nuovamente il ruolo fondamentale dell'immaginazione di cui abbiamo precedentemente parlato. Anche nel campo storico, il filosofo francese è convinto del contributo che l'immaginazione può apportare nel momento in cui lo storico si trova di fronte alla difficoltà di nominare "ciò che non è più" in termini del presente. Scrive Dosse: «Il se heurte là à une impossible adéquation parfaite entre sa langue et son objet et cela le contraint à un effort d'imagination pour assurer le transfert nécessaire dans un autre présent que le sien et faire en sorte qu'il soit lisible par ses contemporains. L'imagination historique intervient donc comme un moyen heuristique de compréhension et cette dimension est aujourd'hui revendiquée par de nombreux historiens de métier comme c'est le cas particulièrement pour Georges Duby» (*Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*, L'Herne, Paris 2006, p. 21).

Il y a un futur de ce présent-là, qui est fait de l'attente, de l'ignorance, de prévisions (...); il y a aussi un passé de ce présent-là, qui est la mémoire des hommes d'autrefois, et non de ce que nous, nous *savons* de leur passé. Or ce transfert dans un autre présent, qui tient au type d'objectivité de l'histoire, est bien une espèce d'*imagination*; une imagination temporelle, si on veut, puisqu'un autre présent est re-présenté, re-porté au fond de la «distance temporelle» - «autrefois». Il est certain que cette imagination marque l'entrée en scène d'une subjectivité que les sciences de l'espace, de la matière et même de la vie laissent à la porte. C'est même un don rare de savoir *approcher* de nous le passé historique, tout en restituant la *distance* historique, mieux: tout en instituant, dans l'esprit du lecteur, une conscience d'éloignement, de profondeur temporelle¹³⁴.

A questa difficoltà si aggiunge il fatto che ciò di cui la storia parla sono gli uomini in carne e ossa; è il passato umano, dunque, che si aggiunge alla distanza temporale e il carattere umano inesauribile rende impossibile una comprensione integrale della storia.

L'idea di passato integrale è vana se considerata nel suo senso letterale, ma può essere utile alla ricerca storica se invece è intesa, alla maniera kantiana, come idea regolatrice in grado di condurci verso una conoscenza sempre più completa.

Il carattere umano del passato è ciò che fa problema, ma anche ciò che permette allo storico di sviluppare una sorta di "simpatia" verso la vita degli uomini del passato, una sorta di *transfert* temporale in una soggettività non propria, cioè in una prospettiva differente.

In questo senso, la storia diviene quella disciplina in cui gli uomini ripetono la loro appartenenza alla medesima umanità e facendo questo, l'oggettività fa pian piano affiorare la soggettività insita nella storia stessa e non solo nel mestiere di storico.

Scrive François Dosse:

Ricoeur récuse la fausse alternative, de plus en plus prégnante dans l'opération historiographique, entre l'horizon d'objectivation, avec son ambition scientifique, et la perspective subjectiviste, avec sa croyance en une expérience de l'immédiateté quant à la capacité à procéder à la résurrection du passé. Son objectif est de montrer que la pratique historienne est une pratique en tension constante entre une objectivité à jamais incomplète et la subjectivité d'un regard méthodique qui doit se déprendre d'une partie de soi-même en se livrant en une bonne subjectivité, «le moi de recherche» et une mauvaise, «le moi pathétique»¹³⁵.

L'oggettività di cui all'inizio si parlava come intenzione scientifica della storia diviene ora una *buona* oggettività, di contro ad una *cattiva* oggettività che rischia di appiattare i fenomeni storici senza confrontarsi con le difficoltà che solo una storia "di" e "per" gli uomini è in grado di apportare.

In tutto questo discorso, che ne è della filosofia e qual è il suo rapporto con la storia?

La domanda è legittima dal momento che la storia è una disciplina scritta e insegnata che termina con la fruizione da parte di un lettore, cioè di un pubblico e quando il lettore è un lettore filosofico è inevitabile farsi delle domande.

¹³⁴ HV, p. 35.

¹³⁵ Dosse, *Entre le dire et le faire*, p. 18.

All'oggettività della disciplina storica a cui lo storico risponde con una soggettività buona, anche il filosofo vuole trovare una sua propria risposta che sarà diversa perché diverse sono le premesse da cui le due discipline partono.

Mentre la filosofia è alla ricerca del senso e, in qualche modo, oppone il carattere singolare degli eventi alla presunta razionalità del movimento d'insieme degli eventi stessi, la storia si trova imbrigliata nel grande paradosso della continuità e della discontinuità. Continuità che riguarda il senso generale della disciplina e discontinuità delle persone coinvolte nei fenomeni temporali.

Scrive Ricoeur:

Peut-être est-il de l'essence de toute histoire de se prêter à cette double lecture et à cette hésitation fondamentale, quoique seule la reprise de l'histoire comme histoire philosophique de la *subjectivité* fasse mûrir et éclater le divorce latent. Du moins ce divorce, au niveau d'une réflexion sur l'histoire, éclaire-t-il rétrospectivement, justifie-t-il les embarras de l'historien, pris entre l'aspect événementiel et l'aspect structural de l'histoire, entre les personnages qui passent, et le forces à l'évolution lent (...). Les clivages philosophiques sont postérieurs au choix du philosophe. Mais la nécessité de ces clivages explique rétrospectivement que les embarras méthodologiques de l'historien sont *fondés* et que, malgré ses scrupules, il doit mener de front une histoire événementielle et une histoire structurale¹³⁶.

In soccorso di questa scelta arriva la filosofia che pensa all'essere umano come coscienza e soggettività, liberando la storia da una scelta che può essere solo limitante e ricordandole la sua vera missione, ovvero l'uomo.

Dunque, quando la storia è tentata di cedere alle fascinazioni di una falsa oggettività ingabbiata negli avvenimenti e nelle strutture dei fenomeni storici, ecco che la filosofia, con la sua riflessione, sgombra il campo delle questioni specificando che l'oggetto della storia non è altro che il soggetto umano.

Ma l'apporto positivo che la filosofia può dare alla storia non è così semplice: quando le due discipline entrano in contatto diventa difficile distinguere i meriti e i compiti di ciascuna, non solo per chi le utilizza, e cioè filosofi e storici, ma anche per coloro che ne usufruiscono.

La parte epistemologica che Ricoeur chiama in campo, dopo aver parlato della fenomenologia della memoria in *La memoria, la storia, l'oblio*, è utile per analizzare come filosofia e storia interagiscono fra loro e soprattutto come si rapportano al fenomeno della memoria.

Le fasi che il filosofo prende in considerazione sono tre: quella *documentaria*, che si sviluppa dalle dichiarazioni dei testimoni oculari fino alla costituzione degli archivi; la fase *esplicativa-comprensiva* che indaga gli usi dei molteplici connettori in risposta alla domanda

¹³⁶ HV, p. 49.

“perché?” e la fase *rappresentativa* che dà forma a ciò che sarà portato alla conoscenza dei lettori.

Tali fasi non hanno un ordine cronologicamente distinto, ma sono dei momenti metodologici che si confondono e interagiscono l'uno con l'altro, avendo tutti come punto fondamentale quello di indagare l'intenzione storica di ricostruire in maniera vera il passato e di rapportarsi alla memoria.

Per fare questo è necessario analizzare i rapporti tra la scrittura degli archivi e l'oralità dei testimoni per domandarsi fino a che punto ciò che viene tramandato è fedele a ciò che è realmente successo.

Ma, avverte Ricoeur,

Non bisognerà, tuttavia, dimenticare che tutto non comincia negli archivi, ma con la testimonianza, e che, checché ne sia della mancanza di principio di affidabilità della testimonianza, non abbiamo niente di meglio della testimonianza, in ultima analisi, per rassicurarci che qualcosa è accaduto, cui qualcuno attesta di aver assistito di persona, e che la cosa principale, se non talvolta il solo ricorso, al di fuori di altri tipi di documenti, resta il confronto fra testimonianze¹³⁷.

Il primo punto da sottolineare per indagare tale questione è quello che il filosofo francese riprende dall'*Estetica trascendentale* kantiana che associava il destino del tempo con quello dello spazio ed è ciò che avviene con la memoria e la storia tra lo spazio in cui si dispiegano i protagonisti della storia e il tempo nel quale gli avvenimenti accadono.

Tale discorso è sintetizzato dalla dichiarazione esplicita del testimone che nella frase “Io c'ero” mette in contatto l'imperfetto grammaticale del tempo con l'avverbio dello spazio: lo spazio vissuto dell'azione e il tempo vissuto della memoria si trovano insieme nello stesso quadro di significati¹³⁸.

Lo spazio è il luogo dove il corpo si muove e costruisce i suoi significati lasciando ai posteri, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, dei veri e propri luoghi della memoria soggetti alla commemorazione. Per quanto riguarda il tempo, la questione qui non è più quella che Ricoeur si proponeva in *Tempo e racconto* della differenza tra tempo cosmologico e psicologico, ma del tempo storico, ovvero di quello proprio della memoria riguardante

¹³⁷ *MHO*, p. 206.

¹³⁸ Il rapporto tra tempo e spazio è analizzato dal filosofo francese in un articolo che rilegge le tre fasi della *mimesis*, prefigurazione, configurazione e refigurazione, dal punto di vista dello spazio, in modo particolare dell'architettura. Scrive Ricoeur: «Je voudrais mettre en place une analogie, ou plutôt ce qui paraît, au premier abord, n'être qu'une analogie: un parallélisme étroit entre architecture et narrativité, en ceci que l'architecture serait à l'espace ce que le récit est au temps, à savoir une opération “configurante”; un parallélisme entre d'une part construire, donc édifier dans l'espace, et d'autre part raconter, mettre en intrigue dans le temps (...). Autrement dit, il s'agit bien de croiser l'espace et le temps à travers le *construire* et le *raconter*» (*Architecture et narrativité*, “Urbanisme”, 303 (1998), p. 44).

l'esperienza viva del soggetto che prendendo le distanze dal tempo scandito dal calendario può riconoscersi nella narratività delle sue azioni.

Posto il gioco che si instaura tra tempo e spazio, è dalla testimonianza¹³⁹ che bisogna partire, secondo il filosofo, per comprendere il processo epistemologico, che dalla memoria dichiarata, passa per l'archivio e arriva alla prova documentata.

La questione determinante, secondo Ricoeur, è:

Fino a che punto la testimonianza è affidabile? Tale questione mette direttamente sulla bilancia la fiducia e il sospetto. Allora, nel far emergere le condizioni in cui il sospetto viene fomentato, si ha la possibilità di accostarsi al nucleo di senso della testimonianza. Il sospetto, infatti, si dispiega lungo una catena di operazioni, che cominciano al livello della percezione di una scena vissuta, continuano al livello della percezione di una scena vissuta, continuano al livello della ritenzione del ricordo, per focalizzarsi sulla fase dichiarativa e narrativa della restituzione dei tratti dell'avvenimento¹⁴⁰.

Dunque, il problema rimasto irrisolto nella fenomenologia della memoria, e cioè il rapporto tra realtà e finzione nella rappresentazione presente di una cosa assente, ritorna qui, con ancora maggior forza.

Il testimone, che si trovava nello spazio e nel tempo degli eventi passati, marca la sua presenza nel presente e si auto designa in maniera referenziale come "colui che c'era", instaurando un legame implicito tra la sua storia personale e gli accadimenti della storia in generale.

Ciò che crea, per certi versi, un corto circuito tra il testimone, la memoria e la storia è il fatto che la sua auto designazione instaura una situazione dialogale, che non sarebbe propria della storia. Come aveva infatti già spiegato Ricoeur ai tempi di *Storia e verità*, la storia è il settore della comunicazione senza reciprocità¹⁴¹, perché non esiste un altro che risponda: non esiste la presenza degli uomini del passato, ma solo la loro traccia.

¹³⁹ Il tema della testimonianza in Ricoeur è certamente debitore della filosofia di Jean Nabert, considerato appunto come colui che ha sviluppato il tema di un'ermeneutica dell'assoluto e della testimonianza. Secondo Olivier Mongin, sono due i contributi fondamentali di Nabert alla filosofia di Ricoeur: «D'une part, le lien du témoignage et d'une croyance non doxique: le témoignage second relève encore d'une croyance qui n'est pas doxique. On retrouve alors la relation de la croyance et de la confiance, de la fiance, qui rend indissociable le témoignage d'une herméneutique: "La croyance-confiance du témoignage second sur le témoignage premier, absolu, ne coïncide ni avec le savoir déductif, ni avec la preuve empirique. Il relève de la catégorie de la compréhension et de l'interprétation" (L3, 95). D'autre part, le lien de la conscience morale et de la question du mal: "Le passage par la question du mal et de l'injustifiable s'avère ici décisif: la conscience morale, c'est d'abord la protestation contre l'injustifiable. Sa Hauteur réside dans la demande de justification sans quoi le mal ne serait pas tenu pour injustifiable. Son Extériorité réside dans le témoignage d'actes dont la signification étique résulte de leur position sur le trajet des approches de la justification"» (O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 193).

¹⁴⁰ *MHO*, p. 227.

¹⁴¹ Scrive Ricoeur: «C'est pourquoi la rencontre en histoire n'est jamais un dialogue, car la condition première du dialogue c'est que l'autre *réponde*: l'histoire est ce secteur de la communication sans réciprocité. Mais, sous la condition de cette limite, elle est une espèce d'amitié unilatérale, à la façon de ces amours jamais payée de retour (HV, p. 46).

Ora, il testimone, con il suo “Io c’ero” inaugura quella reciprocità che sembrava scomparsa e rinnova la dimensione del patto fiduciario nel momento in cui aggiunge alla sua affermazione “Credetemi” e, ancora più importante, “Se non mi credete, chiedete a qualcun altro”. È qui che il testimone si fa carico della sua testimonianza, accetta di essere convocato rispondendo alle eventuali tesi contraddittorie e mantenendo nel tempo le sue affermazioni.

La testimonianza trova qui un forte collegamento con l’attestazione di cui Ricoeur ha già parlato in riferimento all’ermeneutica del sé. Essa è, infatti, una sorta di testimonianza interiore, una fiducia che si instaura tra colui che racconta gli eventi del passato e coloro che lo ascoltano, è un credere alla potenza della parola che dice il vero e un patto etico che si instaura, nonostante la possibilità del sospetto e dell’errore.

Come spiega Olivier Abel,

Il s’agit bien sûr de la crédibilité des témoignages, qui demandent, par-delà la confrontation critique, un minimum d’approbation mutuelle, l’acceptation qu’il puisse y avoir pour chacun quelque chose d’indubitable (...). Je dis d’abord approbation mutuelle, car le tissu de confiance dans cette institution des institutions qu’est la parole, dans la possibilité de parler et d’agir, est comme nourri par une confiance mutuelle et fondamentale dans la simple existence les uns des autres¹⁴².

Se la testimonianza è orale e chiede di essere ascoltata, l’archivio rappresenta il momento in cui la storia si fa scritta e il luogo fisico in cui ogni traccia viene conservata e consultata. Quello che, ad una prima occhiata, sembrerebbe il luogo dell’oggettività storica, dove le tracce vengono catalogate e protette dall’interpretazione soggettiva, risulta essere, ad una analisi più accurata, un luogo molto più rischioso di quello che possa sembrare.

Non solo, infatti, i documenti sono già esposti alle difficoltà dovute all’accreditamento delle testimonianze, ma soprattutto, essi sono fondamentalmente muti e cominciano a parlare solo nel momento in cui vengono letti.

Sono gli stessi lettori, dunque, ad avere una responsabilità morale nei confronti dei documenti che si trovano ad interpretare, che sono non solo muti, ma anche orfani di padre perché appartengono a un passato spesso lontano che non può più essere chiamato in causa.

L’archivio si trova ad essere un luogo fisico, spaziale, ma anche e soprattutto un luogo sociale per due motivi: il primo è che costituisce il luogo in cui gli uomini di oggi hanno la possibilità di dialogare con quelli del passato e il secondo motivo riguarda il fatto che proprio perché i documenti non hanno nessuno che li difenda, occorre esercitare una forte responsabilità nell’utilizzo e nella divulgazione delle fonti tentando di non cadere in inutili forme di ideologia.

¹⁴² O. Abel, *L’indépassable dissensus*, in O. Abel-E. Castelli Gattinara-S. Loriga-I. Ullern Weitè (dir.), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2006, p. 29.

Nel passaggio dall'ascolto delle testimonianze alla trascrizione di tali racconti resta il caso limite, spiega Ricoeur, di alcune testimonianze orali come quelle dei sopravvissuti ai campi di sterminio durante la seconda guerra mondiale.

Scriva il filosofo francese:

Perché questo genere di testimonianza sembra fare eccezione rispetto al processo storiografico ? Poiché pone un problema di accoglimento, al quale l'archiviazione non è in grado di rispondere, e anzi sembra inappropriata, o meglio provvisoriamente incongrua. Si tratta di esperienze al limite, propriamente straordinarie – che si aprono un difficile varco incontro a capacità limitate, ordinarie, di ricezione da parte di ascoltatori educati a una comprensione condivisa. Questa comprensione è stata costruita sulla base di un senso della somiglianza umana quanto a situazioni, sentimenti, pensieri e azioni. Ora, l'esperienza da trasmettere è quella di un'umanità senza pari rispetto all'esperienza dell'uomo ordinario. In tal senso, si tratta di esperienze "al limite"¹⁴³.

La difficoltà, in questo caso, non è solo quella della comprensione degli uomini del presente, ma soprattutto quella dell'iscrizione e della messa in archivio. Si può parlare di crisi della testimonianza, dal momento che per essere ricevuta e compresa, una testimonianza deve essere per certi versi lontana dall'orrore che si vuole raccontare e tale premessa non è soddisfatta dai testimoni della Shoah.

In questo caso, infatti, il testimone non è stato a distanza dagli avvenimenti, non ha semplicemente assistito, ma ne è stato la vittima e, dunque, l'esperienza arriva direttamente a noi senza possibili mediazioni. Il testimone è vittima degli avvenimenti del passato e si riscopre, dunque, come passività originaria.

Come spiega Domenico Jervolino,

Mais, le recours au témoignage n'annule pas un élément énigmatique qui nous reconduit du témoignage à la trace. Le témoin aussi est marqué par le passé. Il suppose un être affecté, une passivité essentielle par rapport à l'événement dont il témoigne. A mon avis, c'est l'insistance sur cette dimension de passivité qui - en prolongeant la dialectique de l'identité et de l'altérité (elle même multiple et plurielle) de Soi-même comme un autre - fait la différence entre ce dernier Ricoeur et celui des années Quatre-vingt¹⁴⁴.

Se con la Donazione di Costantino di Lorenzo Valla, il problema era quello di lottare contro gli impostori e i creduloni, ora, con la testimonianza delle vittime, in quanto soggetti dotati di una passività originaria, si tratta di confrontarsi con l'incredulità dei più e con la volontà di dimenticare¹⁴⁵.

¹⁴³ MHO, p. 249.

¹⁴⁴ D. Jervolino, *Ricoeur et la pensée de l'histoire: Entre temps et mémoire*, "Labyrinth", 3 (2001).

¹⁴⁵ Questa sembra essere la paura più grande dei testimoni della Shoah: da una parte, la possibilità che ciò che si racconta non venga creduto, dall'altra, la difficoltà stessa di raccontare gli eventi traumatici. Il non essere creduti va di pari passo con il non essere credibili, proprio in quanto sopravvissuti ai campi della morte, e, dunque, secondo un meccanismo perverso, colpevoli nei confronti di chi non è tornato a casa. Scrive Jorge Semprún: «Basta lasciarsi andare. La realtà è lì, a portata di mano. La parola pure. Tuttavia mi sorge un dubbio sulla possibilità di raccontare. Non che l'esperienza vissuta sia indicibile. È caso mai invivibile, che è tutt'altra cosa, e si capisce. È qualcosa che

Contro quest'ultima si batte lo storico, che si trova faccia a faccia con le prove documentarie dell'archivio, il luogo dove la storia acquista veramente il suo significato originario di ricerca.

Sì, perché le tracce e i documenti sono muti, finché non vengono interrogati e finché non si domanda loro di verificare delle ipotesi. La storia non è composta di fatti bruti che hanno un corrispettivo nel passato, ma dalla memoria viva dei testimoni e spetta allo storico risvegliare queste testimonianze dai documenti.

Ma non si tratta solo di risvegliare le testimonianze, bisogna anche saperle spiegare e comprendere, concatenando tra loro i fatti documentati e tentando di rispondere alla domanda "Perché?". La spiegazione viene interpretata secondo due significati, quello di ricercare le cause e quello di ricercare i motivi per cui qualcuno ha fatto qualcosa.

Siamo nel campo della teoria dell'azione che si esplicita tra il poter fare di cui il soggetto ha consapevolezza immediata e il sistema articolato di cause ed effetti che l'azione stessa scatena. A questo livello è possibile congiungere la spiegazione teleologica sulle intenzioni e la spiegazione causale riguardante il sistema.

Così scriveva Ricoeur alcuni anni prima di *La memoria, la storia, l'oblio*:

Se la storia documentaria continua a soddisfare il modello popperiano della verità come falsificazione, altrettanto non si può dire della storia sul piano della spiegazione. Essa dipende piuttosto da una *logica del probabile*; poiché ci sono molti modi di concatenare i medesimi fatti, è possibile opporre una spiegazione come più probabile dell'altra, in virtù di criteri che mettono in gioco nozioni familiari alla *retorica*, come quello di importanza, peso, confutazione, conferma, approvazione, accettazione eccetera. Collegare in questo modo la storia esplicativa a una logica del probabile non significa indebolirne l'effetto critico; non bisogna infatti dimenticare che il probabile mantiene una posizione intermedia tra la prova, che costringe per mezzo della necessità dell'intelletto, e il sofisma, che seduce con gli artifici del linguaggio (...). Già a questo livello lo spirito si abitua alla pluralità dei racconti riguardanti gli stessi avvenimenti e si esercita a «raccontare altrimenti»¹⁴⁶.

Questa ultima questione ci fornisce lo slancio per passare dalla questione epistemologica della storia ad una sorta di, come la chiama Ricoeur, *ontologia dell'esistenza* che si fonda sul rapporto tra le testimonianze e il racconto così come viene recepito e tramandato, attraverso il termine da lui utilizzato "représentance".

Spiega il filosofo francese:

Il termine « rappresentanza » condensa in se stesso tutte le aspettative, tutte le esigenze e tutte le aporie legate a quella che, altrove, viene chiamata l'intenzione o l'intenzionalità storica : essa designa l'aspettativa,

non riguarda la forma di un racconto possibile, ma la sua sostanza. Non tanto la sua articolazione quanto la sua densità. Soltanto coloro che sapranno fare della loro testimonianza un oggetto artistico, uno spazio di creazione, o di ricreazione, riusciranno a raggiungere questa sostanza, questa densità trasparente. Soltanto l'artificio di un racconto abilmente condotto riuscirà a trasmettere in parte la verità della testimonianza (...). Si può sempre dire tutto, insomma (...). Ma potranno comprendere tutto, immaginare tutto? (*L'écriture ou la vie*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. A. Sanna, *La scrittura o la vita*, Le Fenici Tascabili, Parma 1996, p. 20).

¹⁴⁶ RV, pp. 89-90.

connessa con la conoscenza storica, nei confronti di costruzioni che costituiscono ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti (...). A differenza del patto fra un autore e un lettore di finzione, che riposa sulla duplice convenzione di sospendere l'aspettativa di qualsiasi descrizione di una realtà extralinguistica e, di contro, di favorire l'interesse del lettore, l'autore e il lettore di un testo storico convengono che verranno trattati situazioni, avvenimenti, concatenamenti, personaggi che sono realmente esistiti in precedenza, vale a dire prima che ne sia fatto il racconto, laddove l'interesse o il piacere per la lettura vengono quasi in aggiunta¹⁴⁷.

La questione, dunque, è quella di sapere se e in che modo lo storico rispetta il patto tra lo scrittore e il lettore. Infatti, il sospetto che le promesse del passato non possano essere mantenute ostacola continuamente la possibilità di rappresentazione del passato stesso.

Il concetto di *représentance*, come spiega François Bédarida, è un neologismo

Qui figurait déjà dans *Temps et récit* (où il était défini comme le «rapport entre les constructions de l'histoire et leur vis-à-vis, à savoir un passé tout à la fois aboli et préservé dans ses traces») est longuement développé dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, où il désigne, en liaison avec ce qu'on appelle par ailleurs l'intention ou l'intentionnalité historique, «l'attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant les reconstructions du cours passé des événements». À une autre occasion Ricoeur précise : «La représentation exprime le mélange opaque du souvenir et de la fiction dans la reconstruction du passé¹⁴⁸».

Tutto sarebbe più facile se l'esplicazione-comprensione fosse già compiuta una volta per tutte, ma in realtà, essa continua a farsi e disfarsi fintanto che la rappresentazione dona nuovo valore cognitivo alla storia.

In questo scambio interviene la scrittura che oppone resistenza al gioco tra esplicazione-comprensione e storia, creando una scissione tra ciò che è reale e ciò che si vuole raccontare, quest'ultimo sempre in bilico tra immaginazione e realtà.

Come reagire allora a questa difficoltà di rappresentare il passato? La risposta, secondo il filosofo francese, consisterebbe nel far interagire la fase di scrittura con l'esplicazione comprensiva e con la prova documentaria. Solo se tali discipline vengono lette insieme è possibile convalidare la verità del discorso storico dove l'ultima parola viene riservata al testimone.

Se, infatti, non abbiamo niente di meglio della memoria per dimostrare la verità dei ricordi, in un certo senso, non abbiamo niente di meglio del testimone, per accreditare la rappresentazione storica del passato.

Dunque, non si tratta più di analizzare la storia dal punto di vista epistemologico, ma di passare al versante della condizione storica, rimanendo sempre nell'ambito di una riflessione critica sui limiti della conoscenza.

¹⁴⁷ MHO, pp. 396-397.

¹⁴⁸ F. Bédarida, *Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricoeur*, "Revue historique", 616 (2001), pp. 731-739.

A questo proposito, è utile analizzare il rapporto tra il testimone e lo storico, ponendo attenzione alla similitudine tra quest'ultimo e la figura del giudice, accomunati dall'intenzione di verità e giustizia e dal loro occupare la posizione di terzo¹⁴⁹ nel quadro sociale.

Ricoeur introduce l'idea di terzo come paradigma della giusta distanza che, in ambito etico-politico, separa la giustizia dalla vendetta. Infatti, di fronte alla catena interminabile del farsi giustizia da soli, lo stato esercita una forza legittima che gli permette di sostituire alla violenza originaria la logica del processo rappresentata dalla figura del giudice¹⁵⁰.

Se il processo pone una giusta distanza tra il misfatto e la punizione, il giudice incarna il terzo dell'istituzione e ha il compito di aprire lo spazio del dibattito tra vittima e colpevole, confrontando le ragioni del pro e del contro.

È su questo confronto di ragioni che il filosofo francese nota una similitudine fra la prassi dello storico e quella del giudice: entrambi dovrebbero agire, nei confronti del testimone, secondo il famoso adagio del "nec studio, nec ira", la regola d'imparzialità inscritta nella loro deontologia professionale.

Infatti, scrive Ricoeur:

Nelle due situazioni è impegnata la stessa struttura di linguaggio, quella della testimonianza, di cui abbiamo fatto l'esame in precedenza, a partire dal suo radicamento nella memoria dichiarativa nella sua fase orale fino alla sua iscrizione, in seno alla massa documentaria preservata e decodificata nel quadro istituzionale dell'archivio, per mezzo di cui un'istituzione conserva la traccia della sua attività passata in vista della consultazione ulteriore¹⁵¹.

L'attenzione per le prove e l'esame critico di ciò che il testimone racconta sono comuni sia al mestiere di storico sia a quello di giudice e il processo non è altro che un modo di sperimentazione storiografica, che ci permette di mettere in luce come entrambe le discipline siano guidate dall'analisi del falso e dall'esercizio del sospetto.

Lo scopo del processo è riportare alla luce un tempo passato ricostruito e riconosciuto per mezzo della memoria. La stessa cosa fa lo storico, ma ciò che li divide è il fatto che, mentre per

¹⁴⁹ Il riferimento qui è nuovamente al terzo delle istituzioni, il ciascuno della giustizia, così come viene presentato in SA. Scrive Maurizio Chiodi: «Ma l'altro non è solo il tu: è ogni altro, il ciascuno. Il rapporto all'alterità presenta perciò anche un livello istituzionale. La giustizia, con l'uguaglianza che essa implica, è nelle istituzioni – e nei rapporti istituzionali – l'analogo di ciò che la sollecitudine è nei rapporti dialogali. Tra uguaglianza e sollecitudine c'è un rapporto intrinseco: quest'ultima da sola non basta, limitandosi ai rapporti interpersonali, e dunque non c'è vita buona senza uguaglianza» (*L'identità narrativa ed etica nell'ontologia ermeneutica di P. Ricoeur*, "Teologia", 34 (2009), pp. 392-393).

¹⁵⁰ A questo proposito, rimandiamo a *Giustizia e vendetta*, conferenza tenuta in Germania nel 1997, in Cina nel 1999 e negli Stati Uniti nel 1999, poi pubblicata in J2. Qui Ricoeur mostra come il sentimento di giustizia nasca da un profondo sentimento di indignazione in caso di distribuzioni diseguali, punizioni sproporzionate o promesse non mantenute. L'indignazione conduce il soggetto a farsi giustizia da solo, creando, dunque, un legame tra quest'ultima e la vendetta. È per spezzare questo ciclo che il filosofo francese introduce l'idea del terzo. Il corso della violenza si interrompe grazie all'esercizio delle istituzioni che, in quanto terzo, si fanno garanti di una violenza legittima al fine di ristabilire l'ordine sociale.

¹⁵¹ MHO, p. 457.

il giudice è fondamentale arrivare ad una conclusione definitiva ed irreversibile del processo, lo storico sa bene che questa conclusione è a lui preclusa dal momento che scrivere la parola fine nella sua ricerca sarebbe come erigersi di fronte al tribunale impietoso della storia.

La differenza tra storia e memoria è una differenza di scopi: se, infatti, la prima ha di mira la verità, la seconda ha come scopo la veridicità o fedeltà. Questo le porta inevitabilmente ad agire in maniera differente e a raggiungere conclusioni diverse.

Dal lato della storia, l'idea di verità si esplicita in maniera differente in ciascuno dei livelli che abbiamo sopra presentato, cioè quello documentario, quello esplicativo e quello interpretativo.

Al primo livello, la storia è una conoscenza per tracce, dove le tracce sono i racconti dei testimoni, coloro che hanno assistito agli eventi del passato e li raccontano nel presente. La lotta contro le falsificazioni e gli inganni comincia proprio qui dove il rischio che il testimone non venga creduto è grande e prosegue anche nell'archivio, il luogo delle testimonianze mute che restano in attesa di interpretazione.

Nel secondo livello, la storia si configura come volontà di spiegare le cause e i motivi per cui qualcosa è accaduto, ma la spiegazione, ponendosi a metà strada fra la prova certa e la conversazione ordinaria, attiene ad una logica del probabile, in quanto sussistono molti modi di concatenare i medesimi fatti e dunque, molti probabili modi di raccontare gli stessi avvenimenti.

Al terzo livello, la storia è letta dal lato della scrittura delle grandi narrazioni, una molteplicità di eventi che vengono raccolti in grandi unità e che fondano l'identità dei popoli. Qui il rapporto con la verità si fa ancora più difficile, dal momento che, se è già complesso raccontare altrimenti gli stessi avvenimenti, tanto più lo è quando a essere raccontati in modo *altro* sono gli eventi fondatori dell'identità e della memoria collettive.

Ma è giusto assegnare un posto di preminenza alla storia e far in modo che la verità eclissi la fedeltà della memoria?

A questo stadio la memoria conserva, secondo Ricoeur, un privilegio che la storia non ha: si tratta della capacità di ricollocare la storia nel movimento della coscienza storica, ovvero di lavorare non sui fatti in sé che, in quanto tali, non possono essere cambiati, ma sul senso che tali fatti hanno per il singolo e per la comunità, interpretandoli *altrimenti* e alleggerendo o appesantendo il carico morale che essi portano con sé.

L'etica professionale dello storico che ha di mira la verità e quella del giudice che ha di mira la pace sociale devono, in questa ottica, porsi di fronte ai suggerimenti della memoria. Da una parte, essa spezza il determinismo storico reintroducendo un elemento di contingenza in storia, dall'altra, in campo giuridico, mette in discussione il ruolo della pena.

Infatti, come nella storia è possibile che «l'incompiuto del passato può a sua volta nutrire contenuti ricchi di aspettative in grado di rilanciare la coscienza storica verso il futuro»¹⁵², così per la giustizia è lecito domandarsi cosa succede dopo la pena e come riabilitare colui che è stato punito.

La memoria, con la sua apertura al futuro, permette di rileggere i fatti del passato e le azioni del passato, dando loro nuovo senso e acquisendo, dunque, tutta la sua portata etica.

Rileggere *altrimenti* la storia significa rileggere *altrimenti* la storia di ciascuno di noi e questo processo è reso possibile da una memoria rivisitata dal progetto del futuro che spezza la fatalità di ciò che non può essere cambiato, affinché la coscienza storica non scada in patologia.

L'idea che la memoria possa cogliere le possibilità inscritte nella categoria dell'*altrimenti*, cioè la capacità di considerare il soggetto e la sua storia come sempre riscrivibili nelle molteplici maniere di essere-nel-mondo, è un'idea che Ricoeur affronta concentrandosi sul rapporto tra normale e patologico¹⁵³.

Benché lo sfondo di riferimento sia diverso – il filosofo qui si interroga sul ruolo del patologico in relazione al rapporto salute-malattia – possiamo trarre da questa riflessione alcuni punti interessanti.

Evitando il riduzionismo di un patologico interpretato come difetto e come deficienza rispetto a ciò che si ritiene comunemente normale, ad esempio la malattia che è interpretata come mancanza di salute e quindi impotenza, si tratta di riacquistare il senso positivo del patologico.

Da questo punto di vista, esso si costituisce come un'organizzazione *altra*, un modo di agire e di rapportarsi all'ambiente che differisce da quello pre-costituito. Ogni individuo si comprende in riferimento a se stesso, pensandosi come un progetto singolo, con il suo proprio modo di stare al mondo che gli fa possedere la sua dignità e lo fa essere, dunque, oggetto di rispetto e di riconoscimento.

La memoria lavora su un'identità che, da un lato, si butta in avanti attraverso il progetto, ma dall'altro, si raccoglie in se stessa rileggendo la sua storia di vita e recuperando un coraggio di essere *altrimenti* che sfida le rappresentazioni già costituite.

Non sempre, però, il sé si appropria di questo coraggio di essere; lì dove le ferite del passato sono più gravi, la memoria stessa cade nel patologico sperimentando tutta la sua fragilità. Ecco allora che la fragilità, ancora una volta, non va intesa come la sconfitta del fenomeno memoriale, ma come un modo *altro* di interpretarla, un percorso che, attraversando gli abusi e i

¹⁵² RV, p. 96.

¹⁵³ *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto* è il testo di una conferenza tenuta ad Avignone nel 1997 e a Bergerac nel 1998 e poi confluita in *J2*.

traumi della storia, riporta il soggetto a confrontarsi con se stesso e con le sue capacità che sono infinite.

3.2. Le espressioni patologiche della memoria ferita: trauma e abuso

Dopo aver parlato della verità e della fedeltà nei confronti della memoria, introdurre il problema del trauma e dell'abuso potrebbe sembrare, per certi versi, contraddittorio. Il percorso che abbiamo intrapreso fino ad ora, infatti, è stato caratterizzato da un approccio cognitivo basato sulla capacità di rappresentazione del passato e sul lato epistemologico della storia.

L'attenzione dedicata al ruolo della testimonianza e alla necessità della ricerca della verità ci sembra costituire una parte importante del percorso memoriale, anche se, sullo sfondo, sono emersi i dubbi e i chiaroscuri dovuti alla possibilità che la verità venga manipolata, o comunque, male interpretata e che il testimone possa non essere creduto.

Ora, all'analisi dell'approccio cognitivo che ha sviluppato queste problematiche si aggiunge un nuovo punto di vista basato sulla considerazione che "ricordare" non ha solo una funzione passiva, ma significa anche fare qualche cosa. In questo senso, si dice che la memoria è esercitata e, dunque, alla dimensione cognitiva si aggiunge quella pratica¹⁵⁴.

Già nel lavoro di archivio e di scrittura era emersa questa componente pratica che recuperava l'antico significato di storia come ricerca attiva della tracce del passato e con ciò, diviene ancora più chiaro che l'atto di fare memoria può iscriversi a tutti gli effetti tra le capacità dell'*homme capable* ricoeuriano¹⁵⁵.

L'esercizio della memoria e, dunque, il suo uso, avverte però il filosofo francese, comporta inevitabilmente anche il suo abuso. È quindi a questo stadio che possiamo parlare degli abusi della memoria artificiale e della memoria naturale, la cui distinzione Ricoeur spiega così:

Metteremo da parte le prodezze dell'*ars memoriae*, quest'arte celebrata da Frances Yates ; gli eccessi cui ha dato luogo sono quelli di una memoria artificiale, che sfrutta metodicamente le risorse dell'operazione di memorizzazione che noi vogliamo accuratamente distinguere, fin dal piano della memoria naturale, dalla rimemorazione nel senso limitato di evocazione di fatti singoli, di avvenimenti¹⁵⁶.

La memoria artificiale è costituita da un atto di *mémorisation* che si distingue nettamente dalla *remémoration*: quest'ultima, infatti, si basa sulla capacità della coscienza di risvegliarsi grazie ad un particolare evento, dunque, sulla doppia forma dell'evocazione da una parte e sul riconoscimento dall'altra.

¹⁵⁴ Scrive Ricoeur: «L'approccio cognitivo, che siamo venuti svolgendo nel capitolo precedente, non esaurisce la descrizione della memoria considerata sotto l'angolatura "oggettuale". A questo deve aggiungersi un approccio pragmatico. La nuova considerazione si articola sulla prima nella maniera seguente: ricordarsi, non significa soltanto accogliere, ricevere un'immagine dal passato, ma anche cercarla, "fare" qualche cosa» (*MHO*, p. 83).

¹⁵⁵ In *Percorsi del riconoscimento*, infatti, emergerà, accanto alle capacità di dire, fare, raccontare e imputare, anche quella di ricordare e di promettere: la prima, rivolta verso il passato e la seconda verso il futuro. Entrambe debbono confrontarsi con un elemento negativo. Nel caso della memoria, con l'oblio; nel caso della promessa, con il tradimento.

¹⁵⁶ *MHO*, p. 85.

La *mémorisation*, invece, è un modo di apprendere che si avvicina alla già citata memoria-abitudine bergsoniana, una sorta di *apprentissage*, ovvero un'acquisizione di comportamenti nuovi non facenti parte del *savoir-faire* ereditato. Essa si iscrive nel programma della *paideia* classica che consiste nella recitazione di una lezione appresa a memoria e che ha costituito per lungo tempo il modello privilegiato di trasmissione chiamato mnemotecnica.

In questo procedimento, a differenza di ciò che avevamo visto con il trattato di Aristotele, il ricordo non riguarda più l'evocazione presente di una cosa assente, ma concerne l'effettuazione di saperi appresi, rinchiusi in uno spazio mentale.

La memoria artificiale è stata tramandata in diversi modi dalla tradizione e si è sviluppata, cambiando, nel tempo. Con Agostino¹⁵⁷, acquisisce un'interpretazione platonica concentrandosi più sul fondamentale che sull'evenemenziale; con i medievali¹⁵⁸ è oggetto di particolare cura e elogio e la memoria viene considerata come "il tesoro di tutte le cose" fino ad arrivare a Giordano Bruno¹⁵⁹ con il quale l'*ars memoriae* diviene un'arte magica, un sistema di corrispondenze nascoste, quasi un potere divino.

Ma più che essere interessato allo sviluppo di questa disciplina, a Ricoeur interessa mostrare il perché essa sia nata e la risposta risiede nel rapporto tra memoria e oblio. Infatti, scrive il filosofo francese,

L'*ars memoriae* è una negazione eccessiva dell'oblio e, via via, delle debolezze inerenti tanto alla conservazione delle tracce che al loro richiamo. Correlativamente, l'*ars memoriae* ignora la costrizione delle tracce. Come è stato suggerito una prima volta in occasione della discussione sulla metafora platonica del *tupos*, dell'impronta, la nozione fenomenologica di traccia, distinta dalla condizione materiale, corporea, corticale dell'impronta, si costruisce sulla base dell'*essere-affetti* dall'evento di cui, in un secondo tempo, si dà testimonianza attraverso la narrazione. Per la memoria artificiale tutto è azione, niente è passione¹⁶⁰.

Se, dunque, la memoria artificiale nasce come risposta alle insidie dell'oblio e se, in essa, tutto è azione e niente è invece passivamente accolto, ciò vuol dire che il fondamento della sua

¹⁵⁷ «Innanzitutto, la reinscrizione a opera di Agostino della retorica dei Latini in un'interpretazione decisamente platonica di una memoria maggiormente attaccata al fondamentale piuttosto che all'evenemenziale. Fin dall'inizio della presente opera, abbiamo richiamato il *De memoria* del Libro X delle *Confessioni*: oltre al famoso esordio sul "palazzo" e sullo "scritto" della memoria, vi si trova l'apologo del sigillo sulla cera, sostituito dal tema delle "immagini". Inoltre, l'atto di recitare viene preso come supporto dell'analisi del richiamo. Ma conserveremo soprattutto l'esclamazione: "Grande è questa potenza della memoria"! La potenza esercitata nell'atto di fare memoria è la vera e propria posta in gioco di tutta la tradizione dell'*ars memoriae*» (Ivi, p. 92).

¹⁵⁸ Il trattato di Aristotele *De memoria et reminiscentia* viene commentato dai Medievali, soprattutto da San Tommaso. Scrive Ricoeur: «La memoria si trova, così, inscritta su svariate liste: essa è una delle cinque parti della retorica, accanto alla *intelligentia* e alla *providentia*, retorica che essa stessa costituisce una delle parti fra le sette arti liberali (...); ma la memoria è anche una parte della virtù di prudenza, che figura tra le virtù principali, accanto al coraggio, alla giustizia e alla temperanza (...). Attraverso la memorizzazione sono *inculcati*, sulla base di "promemoria", tutti i saperi, saper-fare, saper-credere, saper-vivere, che scandiscono il cammino verso la beatitudine» (Ivi, p. 93).

¹⁵⁹ «Il terzo capovolgimento, che segna il destino della memoria artificiale è marcato dal congiungimento fra mnemotecnica e *segreto ermeneutico* (...). L'arte in questione è diventata arte magica, arte occulta. A questa metamorfosi presiede la concezione, presentata come una rivelazione, come l'aprirsi di un segreto, di un sistema di corrispondenze fra gli astri e il mondo di quaggiù» (Ivi, p. 94).

¹⁶⁰ Ivi, pp. 96-97.

artificialità si trova nel fatto che nulla è lasciato al caso, ma tutto è ordinatamente scelto e, a volte, manipolato.

L'*ars memoriae* che gli antichi hanno tramandato e difeso finisce per sostituire alla memoria un'immaginazione libera dal passato, uno spazio immaginario ben costruito e per questo artificioso, che mette in crisi la *paideia* stessa su cui tante discipline antiche avevano fatto affidamento¹⁶¹.

Lo sfondo, invece, sul quale si muove la memoria naturale o *remémoration* è più complesso, dal momento che è da qui che comincia a farsi strada la nozione di giusta memoria¹⁶², la sola in grado di mantenere in equilibrio passato e oblio.

Infatti, se la memoria artificiale vuole ricordare tutto e finisce per sostituire al passato l'immaginazione, negando, dunque, dapprima l'oblio e poi il passato stesso, la memoria naturale è consapevole che non si può trattenere tutto, ma che qualcosa va inevitabilmente perso¹⁶³.

Il mantenimento di questo equilibrio, però, è difficile dal momento che, per ogni giusto uso della memoria, è presente un abuso o un cattivo uso che mette a rischio l'intero processo memoriale, facendolo scadere in patologia, strumentalizzazione o ideologia.

Scrive Ricoeur:

¹⁶¹ È interessante notare come, per Ricoeur, a differenza dell'*ars memoriae* in cui tutto diviene sapientemente costruito e quindi, artificioso, esista una forma di memoria artificiale "nobile", non soggetta all'abuso: si tratta della memoria nel campo dell'arte. Così scrive: «Come non ammirare quei ballerini, quegli attori, quei musicisti che hanno registrato talvolta repertori favolosi, che essi « eseguono » per il nostro piacere ? Si tratta di veri e propri atleti della memoria. Forse, essi sono anche i soli testimoni indiscutibili di un uso senza abuso, laddove l'obbedienza alle ingiunzioni dell'opera ispira loro l'umiltà capace di temperare orgoglio per l'impresa compiuta» (Ivi, pp. 89-90).

¹⁶² Interrogato su che cosa significhi l'espressione "giusta memoria", così Ricoeur risponde: «On ne peut pas poser des problèmes moraux et politiques avant d'avoir "réglé ses comptes" avec la question de la vérité. Car le problème qui m'occupe, c'est d'abord celui de la vérité en histoire. Le thème de mon livre est: y a-t-il une représentation véridique du passé? Comment sommes-nous sûrs qu'un récit historique n'est pas un roman? Or, nous avons dans notre culture toutes sortes d'éléments qui vont dans le sens de la fiction. Ne serait-ce, à l'époque du structuralisme, ce qui avait été écrit par Roland Barthes sur l'effet de l'histoire où régnait un doute général. Avec le postmodernisme existe aussi un brouillage de la frontière entre fiction et histoire. Par conséquent, il faut d'abord avoir rétabli la problématique de la vérité en la remplaçant à son lieu: les archives. C'est là d'abord où tout se passe. C'est là que le révisionnisme est à contrer, et pas dans notre science morale. De là, nous passons à la question de l'explication et de la compréhension: comment se joue la compréhension des intentions avec l'explication des forces historiques (...). Et, alors seulement, peut se poser le problème d'une "juste mémoire". J'entends par "juste", avec Antoine Garapon et ses travaux sur le droit pénal: mettre chacun à sa place. C'est la juste distance. Dans le cas d'une histoire criminelle, il s'agit de mettre à leur juste place – à leur juste distance – la victime et le fourreau. C'est là que je mets en jeu ce que j'appelle "les politiques de la mémoire": l'amnistie, la prescription. C'est là qu'intervient l'imprescriptible» (P. Ricoeur, *Les deux faces de la mémoire*, "Réforme", 2893 (2000), pp. 1-2).

¹⁶³ È questo il grande interrogativo della memoria, sottolineato anche da Tzvetan Todorov che così scrive: «La restitution intégrale du passé est une chose bien sûr impossible (...), et, par ailleurs, effrayante; la mémoire, elle, est forcément une sélection: certains traits de l'événement seront conservés, d'autres snt immédiatement ou progressivement écartés, et donc oubliés. C'est bien pourquoi il est profondément déroutant de voir appeler "mémoire" la capacité qu'ont les ordinateurs de conserver l'information: il manque à cette dernière opération un trait constitutif de la mémoire, à savoir la sélection» (T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Imprimerie Hérissé, Évreux 1995, p. 14).

Propongo la seguente griglia di lettura, al fine di evitare un uso massivo e indiscriminato della nozione di abuso di memoria. Segnalerò, innanzitutto, un approccio francamente patologico, che mette in gioco categorie cliniche, ed eventualmente terapeutiche, improntato principalmente alla psicanalisi (...). In secondo luogo, farò spazio a forme concertate di manipolazione o di strumentalizzazione della memoria, che scaturiscono da una critica delle ideologie. A questo livello mediano, le nozioni di abuso di memoria e, aggiungiamolo subito, di abuso di oblio, sono le più pertinenti. Infine, vorrei riservare a un punto di vista normativo, decisamente etico-politico, la questione del dovere di memoria; questo punto di vista normativo deve essere accuratamente distinto dal punto di vista precedente con il quale viene troppo facilmente confuso¹⁶⁴.

Dunque, il primo livello che il filosofo francese prende in considerazione è quello patologico in cui l'abuso conduce a una memoria ferita e malata e il cui punto di partenza è un'analisi della psicanalisi freudiana che troverà esplicitazione nel termine "lavoro".

Partendo dal lavoro dell'interpretazione, Freud identifica la difficoltà maggiore del soggetto nella coazione a ripetere, secondo la quale il paziente non ripete il trauma sottoforma di ricordi, ma di azioni.

Questo rischio del mettere in atto, spiega Ricoeur, deve essere utilizzato sia dall'analista sia dal paziente. Se il primo, infatti, deve stare in guardia nei confronti delle ripetizioni che si manifestano sottoforma di transfert, il secondo non può considerare la sua malattia come qualcosa di patologico per cui non è possibile rimedio, bensì come qualcosa contro cui combattere a viso aperto.

Spiega Dosse che, secondo Ricoeur, il grande insegnamento della pratica psicanalitica è

Le caractère blessé de la mémoire dont les mécanismes complexes visent à faire avec et donc à refouler les traumatismes subis et les souvenirs trop douloureux. Ceux-ci sont à la base de diverses pathologies. Deux essais de Freud ont pour objet le traitement du souvenir au plan collectif. Ils mettent en évidence, à une échelle individuelle, le rôle actif de la mémoire, le fait qu'elle engage un travail. La cure analytique contribue à un «travail du souvenir» qui doit passer au travers des souvenirs-écrans, sources de blocages qui conduisent à ce que Freud qualifie de compulsion de répétition chez le patient condamné à résister en s'attachant à ses symptômes. Le second usage du travail de la mémoire invoqué par Freud est plus connu encore, c'est le «travail du deuil». Le deuil n'est pas seulement affliction, mais véritable négociation avec la perte de l'être aimé dans un lent et douloureux travail d'assimilation et de détachement¹⁶⁵.

Dunque, contro le difficoltà della coazione a ripetere, Ricoeur, con Freud, propone l'analisi delle potenzialità offerte dal lavoro, in grado di innescare un meccanismo dinamico di liberazione dei ricordi del passato:

Qui, il termine importante è quello di lavoro – o piuttosto di «lavorare» - che sottolinea non soltanto il carattere dinamico dell'intero processo, ma la collaborazione dell'analizzato a questo lavoro. In rapporto a questa nozione di lavoro, enunciato nella sua forma verbale, diventa possibile parlare del ricordo stesso, così liberato, come di un lavoro, il "lavoro della memoria" (*Erinnerungsarbeit*). Lavoro è, pertanto, il termine ripetuto più volte e simmetricamente contrapposto a coazione: lavoro di rimemorazione contro coazione a ripetere, così potrebbe riassumersi il tema di questo piccolo prezioso saggio. A questo lavoro appartiene

¹⁶⁴ MHO, p. 100.

¹⁶⁵ Dosse, *Entre le dire et le faire*, pp. 72-73.

anche sia la pazienza dell'analista riguardo alla ripetizione canalizzata dalla traslazione, sia il coraggio richiesto all'analizzato a riconoscersi malato, in cerca di un rapporto veridico con il proprio passato¹⁶⁶.

Il lavoro non si manifesta solo come lavoro di rimemorazione, ma anche come lavoro del lutto che Ricoeur analizza facendo riferimento ad un altro testo di Freud, ovvero *Lutto e melanconia*¹⁶⁷. Qui il lutto è considerato come la perdita di una persona o un'astrazione amate, ma, in casi dove ad essere in questione è sempre la perdita, alcuni pazienti sono soggetti alla melanconia e non al lutto.

La melanconia agisce come una nevrosi che impedisce al lutto di lavorare bene, o meglio, che lo incentiva a lavorare diversamente, perché diverse sono le modalità di lavoro.

Se, infatti, il lavoro del lutto può essere liberatorio in quanto lavoro di memoria, con la melanconia il soggetto si sente vuoto e impoverito, si condanna e si svaluta, rimproverando se stesso al posto dell'oggetto d'amore perduto e causando una vera e propria diminuzione del "sentimento di sé".

La melanconia, analizzata da tanta storia e letteratura nei secoli scorsi, è stata per lungo tempo paragonata alla follia, considerata qualcosa di eccezionale e vicina alla teoria romantica del genio, ma non può avere l'esito positivo che Freud prevede per il lavoro del lutto.

Essa impegna il soggetto completamente in se stesso e rischia di condurlo inesorabilmente al disastro non avendo, dunque, i requisiti giusti per la rielaborazione terapeutica.

Il risvolto positivo del lavoro del lutto, invece, che consiste nell'essere anche lavoro di memoria e quindi, processo di liberazione per il soggetto, si evidenzia maggiormente se dal livello patologico-terapeutico della memoria censurata, ci spostiamo verso quello pratico della condizione storica, o meglio se dal livello individuale proviamo ad analizzare le conseguenze del lavoro del lutto nella memoria collettiva.

Scrive Ricoeur:

Checché ne sia di questa difficoltà, in vero temibile, per il nostro obiettivo è più importante rivolgersi al versante della memoria collettiva per ritrovare, al suo livello, l'equivalente delle situazioni patologiche con cui ha da fare la psicanalisi. La costituzione bipolare dell'identità personale e dell'identità comunitaria giustifica, in ultima istanza, l'estensione dell'analisi freudiana del lutto al traumatismo dell'identità collettiva. Possiamo parlare, non soltanto in un senso analogico ma nei termini di un'analisi diretta, di traumi collettivi, di ferite della memoria collettiva¹⁶⁸.

Attraverso la mediazione delle categorie freudiane, dunque, arriviamo a quel nucleo portante che segna un filo diretto tra la memoria e la condizione storica.

¹⁶⁶ *MHO*, pp. 102-103.

¹⁶⁷ S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Opere di Sigmund Freud*, Vol.8, Boringhieri, Torino 1978.

¹⁶⁸ *MHO*, p. 113.

Ciò che Ricoeur vuole mostrare qui, analizzando gli abusi della memoria, è il fatto che il lavoro del lutto segna la coincidenza tra l'espressione personale attraverso cui il lutto stesso si esprime e l'espressione pubblica, come può essere ad esempio quella di grandi celebrazioni funerarie o di commemorazioni particolari.

Come scrive François Dosse,

La mémoire individuelle et la mémoire collective ont toutes deux à maintenir une cohérence dans la durée autour d'une identité qui se tient et s'inscrit dans le temps et l'action (...). On y constate aussi des situations très contrastées où l'on se confronte dans certains cas à «un passé qui ne veut pas passer» et dans d'autres cas à des attitudes de fuite, d'occultation consciente ou inconsciente, de négation des moments les plus traumatiques du passé¹⁶⁹.

Ritorna qui a farsi avanti la distinzione tra memoria personale e memoria collettiva attraverso la categoria del lavoro del lutto. Quest'ultimo è certamente valutato, sia da Freud sia da Ricoeur stesso, dal punto di vista individuale; esso costituisce un rapporto privato tra il paziente e lo psicanalista e riguarda la rielaborazione dei propri ricordi personali.

Ma, in un certo senso, anche la memoria collettiva sperimenta un certo grado di lavoro del lutto, proprio nell'espressione pubblica delle commemorazioni che risponde a due prerequisiti essenziali affinché si realizzi: la collettività e il luogo.

Le commemorazioni avvengo in luoghi specifici, i cosiddetti luoghi della memoria o luoghi celebrativi perché attraverso di essi si innesca un doppio meccanismo di ricordo del passato e di fondazione di una comunità collettiva grazie alla quale le identità individuali possono saldarsi.

Nella commemorazione si manifesta un problema epistemologico, cioè quello di ricerca della verità, ma anche un problema morale e politico: l'ingiunzione di non dimenticare o detto in altri termini, il divieto di oblio.

Non dimenticare è necessario per conservare le tracce e, dunque, per conservare la propria identità. Ma che tipo di tracce sono quelle conservate nei luoghi della memoria e commemorate in date specifiche? Spesso sono le tracce delle ferite inflitte alle vittime della storia, spesso sono tracce censurate o di cui si abusa in una ripetizione fine a se stessa.

L'esperienza storica del paradossale aver *troppa* memoria o averne *troppo poca* da cui Ricoeur vuole difendersi può essere spiegata, da un lato, attraverso la compulsione a ripetere un passato che non vuole passare, come se ci fosse una sorta di memoria-ripetizione che resiste ed ostacola il lavoro di memoria, dall'altro, come conseguenza degli abusi subiti dalla memoria stessa.

¹⁶⁹ F. Dosse, *Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricoeur*, in M. Revault D'Allonnes-F. Azouvi (sous la direction), *Paul Ricoeur 2*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, pp. 172-173.

A questo proposito, Ricoeur ha ben presente l'opera *Les abus de la mémoire* di Tzvetan Todorov dove l'autore affronta appunto questa problematica e sulla quale ci sembra utile soffermarci seppur brevemente.

Partendo dalla premessa che ci si trova di fronte ad una pericolosa cancellazione della memoria ad opera principalmente dei regimi totalitari ma non solo, Todorov si interroga sull'utilizzo della memoria e sul ruolo che il passato gioca nei confronti del presente.

Concentrandosi sulle sfere pubblica, etica e politica e mostrando come, a suo avviso, ogni sofferenza inflitta oggi non è altro che una vendetta nei confronti di qualche evento passato, l'autore si chiede come distinguere il buono dal cattivo uso della memoria attraverso due forme di reminiscenza, *littérale* e *exemplaire*.

Così scrive:

Ou bien cet événement – mettons un segment douloureux de mon passé ou de celui du groupe auquel j'appartiens – est préservé dans sa littéralité (ce qui ne veut pas dire sa vérité), il reste un fait intransitif, ne conduisant pas au-delà de lui-même (...). Ou bien, sans nier la singularité de l'événement même, je décide de l'utiliser, une fois recouvré, comme une instance parmi d'autres d'une catégorie plus générale, et je m'en sers comme d'un modèle pour comprendre des situations nouvelles, avec des agents différents. L'opération est double: d'une part, comme dans le travail d'analyse ou de deuil, je désamorçe la douleur causée par le souvenir en le domestiquant et en le marginalisant; mais, d'autre part (...) j'en fais un *exemplum* et j'en tire une leçon; le passé devient donc principe d'action pour le présent¹⁷⁰.

In questo senso, la memoria *littérale*, se portata all'estremo, potrebbe risultare dannosa in quanto tenta di sottomettere il presente al passato, mentre quella *exemplaire* è potenzialmente liberatrice dal momento che permette di utilizzare il passato in vista del presente.

Coloro che rifiutano il carattere esemplare della memoria sono coloro che non riescono a rinunciare all'unicità e alla singolarità dell'evento.

Certo, come scrive Andris Breitling,

Chaque événement historique est singulier dans le sens qu'il ne survient qu'une seule fois dans le temps. Or, s'il ne se répète pas, s'il est irrévocablement passé, cela signifie aussi que l'on ne peut plus le changer, ou faire qu'il ne se soit pas passé – c'est-à-dire, qu'il est *irréversible*. «Il était une fois...», cela veut dire : *une fois, pas plus, pas moins*¹⁷¹.

Ammette Todorov, ogni evento, traumatico e non, è in qualche modo unico, ma come si può considerare un evento unico se non si ha la conoscenza anche di altri eventi del passato con cui paragonarlo? Riconoscere dei tratti comuni tra i fatti accaduti, pur mantenendo l'unicità iscritta in ognuno di essi, può invece aiutare a servirsi delle lezioni del passato per agire nel presente, lì dove l'uso della memoria è ancora a rischio.

¹⁷⁰ T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, pp. 30-31.

¹⁷¹ A. Breitling, *L'exemplarité du singulier: Auschwitz, un défi à la philosophie de l'histoire*, in Dosse- Goldenstein, *Penser la mémoire*, Éditions du Seuil, Paris 2013, p. 120.

È questo il caso del secondo livello analizzato da Ricoeur, ovvero quello pratico della memoria manipolata. Abbandonato temporaneamente il livello patologico, il filosofo francese si concentra sul punto di vista della manipolazione della memoria e dell'oblio da parte di chi detiene il potere. Si tratta in questo caso, più che di ferite, di una vera e propria strumentalizzazione derivante dal rapporto tra la problematica della memoria e quella dell'identità.

Spiega il filosofo francese:

La specificità di questo secondo approccio consiste nell'incrocio fra la problematica della memoria con quella dell'identità, sia collettiva sia personale (...). Il cuore del problema sta nella mobilitazione della memoria al servizio della domanda, della ricerca, della rivendicazione di identità. Delle derive che ne scaturiscono, noi conosciamo alcuni sintomi inquietanti: *troppo* di memoria in quella certa regione del mondo, dunque abuso di memoria – *non abbastanza* di memoria altrove, dunque abuso di oblio. Ebbene, proprio nella problematica dell'identità dobbiamo ora cercare la causa di fragilità della memoria così manipolata¹⁷².

A livello pubblico, il riconoscimento dell'identità si accompagna sempre ad una rivendicazione che si esplicita attraverso il fenomeno dell'ideologia¹⁷³. Quest'ultima riveste un ruolo importante nell'azione in quanto svolge una mediazione simbolica tra l'azione stessa e le strutture ereditate dei comportamenti e, in qualche modo, funge da guardiana dell'identità offrendo una replica simbolica alla fragilità dell'identità stessa.

Tale funzione dell'ideologia, però, si basa e trova fondamento sulla legittimazione di un sistema d'ordine o di potere già costituito, tra un sistema di autorità e la nostra risposta in termini di credenza.

Al tritico ideologia-identità-autorità manca però un altro termine fondamentale: si tratta della funzione narrativa. Infatti, l'ideologizzazione della memoria è resa possibile dalle variazioni offerte dal lavoro di configurazione narrativa che permette la selezione dei racconti e dunque, la possibilità di manipolazione.

¹⁷² MHO, p. 116.

¹⁷³ È interessante soffermarsi un momento sul concetto di ideologia e su i suoi rapporti con l'immaginario, in quanto entrambe le categorie rivestono un ruolo importante nel modo in cui ci collochiamo nella storia, sia per quanto riguarda le attese del futuro, sia le tradizioni ereditate e le iniziative del presente. In modo particolare, spiega il filosofo francese, alla base di ogni sistema di controllo sociale, possiamo riscontrare un funzionamento ideologico che legittima la rivendicazione d'autorità. Se, a un primo livello, l'ideologia si costituisce in maniera marxista come distorsione-dissimulazione, ad un secondo livello essa diviene giustificazione del fenomeno di dominazione sociale (soprattutto nei totalitarismi), fino ad arrivare ad un terzo livello più profondo che è a fondamento degli usi e abusi di cui stiamo trattando qui. scrive Ricoeur: «La sua funzione, mi sembra, è una funzione d'integrazione (...). Allo scopo di far comprendere di cosa si tratta, partirò da un uso particolare dell'ideologia, dove la sua funzione d'integrazione è evidente. Si tratta delle cerimonie commemorative grazie alle quali una qualunque comunità riattualizza in qualche modo gli avvenimenti che essa considera come fondativi della propria identità. Si tratta dunque di una struttura simbolica della memoria sociale (...). Qual è allora, in questi casi, il ruolo dell'ideologia? È quello di diffondere la convinzione che questi eventi fondativi sono costitutivi della memoria sociale e, per suo mezzo, dell'identità stessa della comunità. Se ciascuno di noi già si identifica con la storia che può raccontare a riguardo di se stesso, ciò vale per ogni società (...). Allora, la funzione dell'ideologia è quella di fare da intermediario per la memoria collettiva, affinché il valore originario degli eventi fondatori divenga l'oggetto della credenza dell'intero gruppo» (TA, pp. 370-371).

La dominazione non si basa solo su un dato fisico, ma su un'opera di seduzione ingaggiata dal racconto che diventa, dunque, lo strumento privilegiato di questa pratica.

Scrive Ricoeur:

Il plus-valore che l'ideologia aggiunge al credito offerto dai sudditi, allo scopo di rispondere alla rivendicazione di legittimazione portata innanzi dai governanti, presenta essa stessa una testura narrativa : racconti di fondazione, racconti di gloria e di umiliazione nutrono il discorso dell'adulazione e della paura. Diventa, così, possibile ricondurre gli abusi espressi dalla memoria agli effetti di distorsione scaturenti dal livello fenomenale dell'ideologia. A questo livello apparente, la memoria imposta è armata da una storia essa stessa "autorizzata", la storia ufficiale, la storia appresa e celebrata pubblicamente¹⁷⁴.

La memoria manipolata dal potere è una memoria esercitata basata sugli eventi fondatori della comunità che, proprio perché non scritti, possono essere strumentalizzati dal potere. Per questo al livello pratico ne segue un altro: quello etico-politico della memoria imposta che segna il vero passaggio dalla fenomenologia e dalla epistemologia all'ermeneutica della condizione storica, passando in rassegna soprattutto la manifestazione del dovere di memoria in Europa occidentale e le difficoltà del corpo politico di fare memoria di certi eventi particolari.

Questo livello, per certi versi, è più insidioso degli altri perché da una parte, c'è il rischio che la memoria trasformi il suo compito, quello della rappresentazione del passato, in una rivendicazione forzata nei confronti della storia. Dall'altra parte, la memoria non può essere un semplice oggetto tra gli oggetti per la storia, pena l'esclusione del suo valore fondamentale.

Al livello etico-politico la memoria si costituisce come un compito¹⁷⁵, così come lo era stato a livello terapeutico: il paziente contribuisce insieme all'analista alla riuscita del processo di elaborazione. Il lavoro del lutto si affianca al lavoro di memoria, ma a livello etico-politico è anche un dovere di memoria che è ben esplicitato dalla formula "tu ti ricorderai".

Benché il modo imperativo associato al ricordo possa sembrare paradossale, tale modo è proprio ciò che manca nel lavoro di memoria e nel lavoro del lutto e ciò che si costituisce come punto di congiunzione tra i due.

Il dovere di memoria non è altro che il dovere di rendere giustizia, attraverso il ricordo, ad un altro da sé; è un imperativo di giustizia che tiene insieme la dimensione veritativa e quella pragmatica della memoria.

Scrive Ricoeur:

¹⁷⁴ *MHO*, pp. 122-123..

¹⁷⁵ Se è vero che la memoria è un compito, essa può essere letta anche attraverso il recupero della categoria di utopia che si esplicita nell'azione e, dunque, nel campo dei possibili. Come scrive Dosse: «Ricoeur défend la notion d'utopie, non quand elle est le support d'une logique folle, mais comme fonction libératrice qui "empêche l'horizon d'attente de fusion avec le champ d'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition". Il défend avec la même fermeté le devoir, la dette des générations présente vis-à-vis du passé, source de l'éthique de responsabilité» (*L'histoire à l'épreuve de la guerre des mémoires*, in *Paul Ricoeur. Interprétation et reconnaissance*, "Cités", 33 (2008), p. 41).

In effetti, il nostro discorso specifico sulla memoria è stato condotto fin qui su due linee parallele, quella dell'ambizione veritativa della memoria, all'insegna della fedeltà epistemica del ricordo rispetto a ciò che è effettivamente accaduto e quella dell'uso della memoria, considerata come pratica, anzi come tecnica di memorizzazione (...). Tutto accade come se il dovere di memoria si proiettasse in avanti rispetto alla coscienza sul modo di un punto di convergenza fra la prospettiva veritativa e la prospettiva pragmatica sulla memoria¹⁷⁶.

Il dovere di memoria, ponendosi tra il lavoro del lutto e il lavoro di memoria, costituisce certamente un punto importante nella riflessione del filosofo francese. Esso supera i limiti di una fenomenologia della memoria che si interroga, lo abbiamo visto, sulla rappresentazione presente di una cosa assente, eccede i limiti dell'epistemologia della conoscenza storica e rimanda, proprio in quanto imperativo di giustizia, a una questione morale che ci interpella tutti in quanto cittadini.

Ma il dovere di memoria ha anche un rischio che già Todorov e molti altri storici avevano intercettato: si tratta del culto della memoria, di una vera e propria "maniaquerie commémorative", di quel *troppo* di memoria di cui parla Ricoeur.

Scriva Sabina Loriga:

Ricoeur si riferisce, da un lato, alla frenesia commemorativa, che ha portato a una proliferazione incontrollata di musei, monumenti e memoriali dedicati alla Shoah, e, d'altro lato, all'esplosione delle memorie particolari, frammentate, locali, private – le cosiddette Heimatgeschichte che pretendono di sostituire la Storia. In modi diversi, tutte e tre queste forme di abuso fanno emergere la vulnerabilità di fondo della memoria: dato che la storia è continuamente permeata dalla violenza, la memoria collettiva è imbevuta di ferite simboliche che chiedono di essere curate. Sia l'eccesso di memoria sia la carenza di memoria sono il frutto di una coazione a ripetere e soffrono della stessa incapacità di senso critico¹⁷⁷.

È in questo senso che il dovere di memoria viene affiancato al lavoro di memoria, dispendioso ma liberatorio in quanto lavoro del lutto e avente come fine una memoria felice.

Se, però, a livello individuale, il soggetto che rielabora è aiutato dal terapeuta, a livello collettivo, sociale e politico, il lavoro di memoria non ha una figura ufficiale che lo possa coadiuvare e, dunque, rimane più difficile difendersi dagli abusi.

Benché lo scopo sia quello di raggiungere una memoria felice, tale memoria può a volte non essere giusta: ognuno rivendica il proprio ruolo di vittima della storia e delle storie e anche se ogni memoria appare autentica a se stessa e soprattutto innocente, dobbiamo pensare che essa possa in qualche modo ferire e fare male a quella dell'altro.

¹⁷⁶ MHO, p. 127.

¹⁷⁷ S. Loriga, *Paul Ricoeur e il compito dello storico*, «Aperture», giugno 2001, pp. 23-24.

Accanto al rapporto tra prospettiva veritativa e pragmatica della memoria da un lato e lavoro della memoria e del lutto dall'altro, emerge la complessità e la fecondità del rapporto tra il dovere di memoria e l'idea di giustizia in quanto virtù¹⁷⁸.

Da questo punto di vista, certamente la giustizia è connessa all'uguaglianza, ma prima di essere un'uguaglianza di beni, è un'uguaglianza di valore fra gli agenti in quanto riconoscimento delle intenzioni, delle credenze e delle esigenze dell'altro. In questa prospettiva, il dovere di memoria è interpretato come dovere di giustizia ad un altro da sé per mezzo del ricordo.

Ma nella prospettiva del dovere, il rapporto con l'altro non riguarda solo il riconoscimento e il rispetto che a lui si deve; esiste una dimensione più strutturale che rientra nella categoria del debito¹⁷⁹.

Il debito non è mero appiattimento sul concetto di colpevolezza, ma fa riferimento all'idea di eredità sia verso il passato che verso il futuro. Infatti, per un verso, siamo debitori nei confronti di coloro che ci hanno preceduto e del passato che essi ci hanno lasciato, per un altro verso, siamo debitori e dunque, obbligati, nei confronti di coloro che verranno e ai quali lasceremo la nostra eredità.

È chiaro, quindi, che la funzione del dovere di memoria, prima di essere politica e facilmente strumentalizzabile dal potere, è certamente etica, nel senso che rinnova il nostro rapporto con altri per mezzo del debito.

Dunque, è necessario attuare una sorta di decentramento di sé in grado di poter rendere conto di ciò che la memoria personale "deve" a quella degli altri. Come scrive Olivier Abel:

Par son élargissement, la mémoire fait place à la mémoire des autres, elle devient exemplaire au sens où, loin de s'enfermer, elle ouvre sur la possibilité d'autres cas. La mémoire devient alors un schématisation radical, qui me rend capable de percevoir d'autres manières de se rapporter au passé. Cet élargissement ouvre une sorte de communauté morale universelle, sous l'idée d'un mutuel devoir de mémoire¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Scrive Ricoeur : «Che la giustizia si auna virtù non è contestabile. Da Socrate, Platone e Aristotele fino a Kant e Hegel, la filosofia morale non cessa di sottolineare la connessione fra giustizia ed uguaglianza, la famosa *isotes* dei Greci. Per uguaglianza non bisogna introdurre troppo presto il riferimento a beni, che vengano distribuiti fra agenti rivali tra loro. Il modello della giustizia distributiva, presuppone una forma più radicale di uguaglianza, un'eguaglianza di valore tra gli agenti. La formula di tale uguaglianza dovrebbe essere: la vostra vita è altrettanto importante, altrettanto significativa, altrettanto valida della mia. L'espressione minima di questo riconoscimento dovrebbe consistere nel tener conto in tutte le circostanze, delle intenzioni, degli interessi, delle credenze e delle esigenze dell'altro. La giustizia in quanto virtù implica il riferimento ricorrente a un altro» (*J2*, p. 265).

¹⁷⁹ Abbiamo qui in mente l'accenno che Ricoeur fa di Hans Jonas in *PR* dove, introducendo il concetto di nocività, come estensione nello spazio e nel tempo dei poteri dell'uomo, il filosofo francese rimoralizza e riorienta l'idea di imputabilità per mezzo del "principio responsabilità", non solo dal punto di vista giuridico come responsabilità degli effetti della sua azione, ma anche dal punto di vista morale come responsabilità dei confronti dell'altro uomo, non solo il mio prossimo, ma anche gli uomini del futuro verso i quali mi mantengo sempre in debito.

¹⁸⁰ O. Abel, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, un monument d'inquiétude*, in Dosse-Goldstein, *Penser la mémoire*, p. 107.

Il dovere di memoria si costituisce come dovere di rendere giustizia ad un altro da sé attraverso il ricordo degli eventi passati coadiuvato dal lavoro di memoria stesso. È per questo che la categoria di lavoro freudiana acquista importanza nella riflessione di Ricoeur attraverso due “opposti articolati”: la *rappresentazione* e l'*irrappresentabile* e che a loro volta, fanno riferimento a due diverse manifestazioni dell'inconscio: da una parte, quella dei pensieri rimossi dalla coscienza perché poco tollerabili e dall'altra, quella delle sensazioni e emozioni che non sono ancora state organizzate dalla coscienza.

Quest'ultime nascono dallo scarto evidente tra l'evento e la sua possibile dicibilità e tentano una traduzione verso il *rappresentabile*.

Il gioco tra *rappresentabile* e *irrappresentabile* è dato dallo strumento della narrazione che, come abbiamo già visto precedentemente, permette il passaggio da una categoria all'altra, anche se rimane sempre uno strumento imperfetto e soprattutto generatore di un nuovo irrappresentabile.

Scriva Martini a questo proposito:

La narrazione non è tuttavia solo la attivatrice di un circolo ermeneutico tra il rappresentabile e l'irrappresentabile. Essa espleta anche un'altra funzione funzione «pontica», che forse le è ancora più congeniale e naturale: quella di collegare il lutto e la memoria (...). Se infatti dobbiamo ammettere una connessione tra il lutto e la memoria, altrettanto dovremmo fare per quanto concerne il dolore non elaborato, la «sofferenza innaccettabile» nelle parole di Ricoeur, e l'irrappresentabile. È infatti attraverso il racconto (...) che la memoria consente l'elaborazione del lutto e il lutto elaborato, a sua volta, consente un surplus di memoria, un ulteriore terreno «messo a magione» dalla rappresentazione¹⁸¹.

La memoria ferita dagli abusi, dunque, è sottoposta ad una rimozione drammatica che non riguarda solo contenuti specifici, ma la stessa funzione rappresentativa dei ricordi. Il lavoro di memoria tenta di arginare questo pericolo, nella consapevolezza che rimane sempre qualcosa di non detto, qualcosa di non totalmente rappresentabile.

Ciò che accade per la memoria è ciò che Ricoeur aveva riscontrato anche per la storia: contro una riflessione hegeliana totalizzante¹⁸², esiste anche in storia una volontà di rappresentazione del passato che deve sempre confrontarsi non solo con la possibilità dello scacco e del tradimento, ma anche con quella parte di “essente stato”, il cui senso cambia nel tempo.

Il senso di vulnerabilità della questione memoriale che risulta, dunque, chiara dagli usi e abusi della memoria e dal difficile lavoro di memoria, inducono Ricoeur a tratteggiare un'altra questione nella quale il positivo si mescola al negativo, l'attività alla passività vulnerabile.

¹⁸¹ G. Martini, *Lavoro di lutto e lavoro di memoria: la funzione «pontica» della narrazione*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Torino 2008, p. 236.

¹⁸² Il problema hegeliano della possibilità di una coscienza storica unitaria era stato già affrontato da Ricoeur nel paragrafo intitolato *Renoncer à Hegel in TR3*.

Si tratta del tema dell'oblio che sarà oggetto del prossimo paragrafo e che in un certo senso "conclude" la triade inaugurata da Ricoeur.

Come scrive Jervolino:

La méditation sur la condition historique se conclut par l'introduction du troisième des trois termes qui forment le titre de l'ouvrage: l'oubli. L'oubli est l'emblème de la vulnérabilité propre à la condition historique des humains que nous sommes, dans la mesure où il est en premier lieu ressenti comme une atteinte à la fiabilité de la mémoire et la mémoire, de ce point de vue, est lutte contre l'oubli¹⁸³.

¹⁸³ D. Jervolino, *Paul Ricoeur Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002, p. 65.

3.3. La minaccia dell'oblio

Con quest'ultimo paragrafo del terzo capitolo concludiamo la parte dedicata alla fragilità costitutiva della memoria nei suoi rapporti con la storia. Abbiamo, infatti, analizzato i rischi nei quali questi due fenomeni possono incorrere: non solo dal lato della storia, le fasi di scrittura e di testimonianza sono soggette alla possibilità del tradimento e dell'errore che si estende di generazione in generazione, ma anche, dal lato della memoria, abbiamo spiegato come essa sia una memoria traumatizzata e abusata da un cattivo uso del passato finché quest'ultimo è analizzato dal solo lato del "mai più", anziché dare respiro al senso inaugurato dall' "essente stato".

Tra la storia tradita e la memoria ferita, però, c'è un terzo termine che Ricoeur si propone di analizzare nell'ultima sezione de *La memoria, la storia, l'oblio*, ovvero l'oblio. Se il dovere di memoria ci impone di non dimenticare, esiste, invece, per quanto riguarda l'oblio, un diritto di dimenticare?

Così Jorge Luis Borges descrive Funes, l'uomo che non dimenticava nulla:

Poteva ricostruire tutti i sogni dei suoi sonni, tutte le immagini dei suoi dormiveglia. Due o tre volte aveva ricostruito una giornata intera; non aveva mai esitato, ma ogni ricostruzione aveva chiesto un'intera giornata. Mi disse: - Ho più ricordi io da solo, di quanti non ne avranno avuti tutti gli uomini insieme, da che mondo è mondo -. Anche disse: - I miei sogni sono come la vostra veglia -. E anche: - La mia memoria, signore, è come un deposito di rifiuti¹⁸⁴.

Il racconto grottesco e affascinante di Funes, in grado di non dimenticare nulla, ma di conservare nella sua mente una serie infinita di dettagli è citato molto spesso da Ricoeur. Quella che, ad uno sguardo superficiale, può sembrare una capacità eccezionale, si rivela, invece, qualcosa di terribile e allo stesso tempo, impossibile.

All'uomo non è dato ricordare tutto, abbiamo visto come la memoria sia fragile e l'ultimo lato di questa fragilità è costituito proprio dall'oblio. Accanto all'antica *ars memoriae* di cui abbiamo parlato, si trova infatti un'*ars oblivionis*, necessaria ma pericolosa fase per il conseguimento di una memoria felice.

Se la memoria è stata analizzata da Ricoeur attraverso molteplici sfaccettature, la molteplicità fa parte anche dei fenomeni legati all'oblio di cui si possono dare differenti letture.

Spiega il filosofo francese:

¹⁸⁴ J. L. Borges, *Funes, o della memoria*, in J. L. Borges, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1995, pp. 102-103.

La prima inclina verso l'idea di oblio definitivo, è l'oblio per cancellazione delle tracce; la seconda inclina verso l'idea dell'oblio reversibile, o meglio l'idea di indimenticabile, è l'oblio di riserva. I nostri sentimenti ambivalenti rispetto all'oblio troveranno, così, la loro origine e la loro giustificazione speculativa nella competizione fra due approcci eterogenei dell'enigma dell'oblio profondo, laddove l'uno si svolge sul cammino dell'interiorizzazione e dell'appropriazione di un sapere oggettivo, l'altro sul cammino della retrospettione a partire dall'esperienza *princeps* del riconoscimento¹⁸⁵.

All'oblio di cancellazione e a quello di riserva seguirà poi l'oblio manifesto e il suo parallelismo con gli usi e abusi della memoria.

Ma cerchiamo di andare per ordine in questa grande distinzione che Ricoeur compie non solo in *La memoria, la storia, l'oblio*, ma anche in *Ricordare, dimenticare, perdonare*.

La prima divisione, come abbiamo accennato sopra, riguarda il tema della traccia che è sottointeso nella nozione stessa di oblio e di cui il filosofo francese ha già parlato rileggendo il *Teeteto* di Platone in riferimento all'impronta lasciata nella cera e al suo rapporto con l'immagine.

La traccia individuata da Ricoeur nel corso dei suoi studi è di tre tipi: c'è quella scritta che abbiamo visto diventare la traccia documentaria conservata negli archivi, c'è quella psichica, ovvero l'impressione lasciata in noi da un particolare evento e c'è la traccia cerebrale, oggetto delle neuroscienze.

Scrive Ricoeur:

La traccia cerebrale, corticale, ci è nota soltanto dall'esterno, per il tramite della conoscenza scientifica, senza che a essa corrisponda una prova sentita, vissuta, come nel caso di quella parte della sensibilità organica, che ci fa dire che noi vediamo "con" i nostri occhi e che noi prendiamo "con" le nostre mani. Non diciamo, allo stesso modo, che noi pensiamo "con" il cervello. Noi apprendiamo che quel cervello-oggetto è il nostro cervello, situato in quella scatola cranica che è la nostra testa, con la sua facciata del volto, la nostra testa, emblema dell'egemonia che pretendiamo esercitare sulle nostre membra¹⁸⁶.

La nozione di traccia come presenza di una cosa assente che abbiamo visto essere stato uno dei grandi paradossi non risolti della memoria, rimane in un certo senso irrisolto anche per le neuroscienze. Infatti, la loro ricerca di correlazione tra organizzazione e funzione, il loro tentare di assegnare un circuito specifico ad ogni particolare funzione mnemonica, fallisce di fronte al problema della traccia, come Ricoeur aveva già tentato di spiegare in *La natura e la regola*:

La difficoltà, contro la quale viene a cozzare tutta l'impresa, deriva da un fatto semplice: "Tutte le tracce sono al presente. Nessuna dice l'assenza, ancor meno l'anteriorità. Bisogna, allora, dotare la traccia di una dimensione semiotica, di un valore di segno, e considerare la traccia come un effetto-segno, segno dell'azione del sigillo sull'impronta" (...). In breve, "per pensare la traccia, occorre pensarla sia come effetto presente sia come segno della sua causa assente. Ora, nella traccia materiale non c'è alterità, non c'è assenza. In essa tutto è positività e presenza¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *MHO*, p. 595.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 593.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 606.

Dunque, per quanto riguarda l'oblio, esso è considerato dalle neuroscienze come una disfunzione, una distorsione e in questo senso si tratta di un oblio profondo e di cancellazione delle tracce. Esso, insieme all'invecchiamento e alla morte, è una delle forme dell'ineluttabile, il punto in cui anche le scienze fanno silenzio.

Ma accanto a questo oblio inesorabile, ce n'è un altro dove invece le tracce persistono: un evento ci tocca e la sua marca affettiva permane nella nostra mente. Questo processo, però, non esclude anche in questo caso delle difficoltà: da una parte, infatti, si ha fiducia nelle capacità di permanenza delle affezioni, ma dall'altra, tale permanenza si scontra con gli ostacoli del lavoro di memoria e con gli usi e abusi dell'oblio.

La lotta contro l'oblio definitivo e la scomparsa delle tracce può combattersi solo dal lato della loro persistenza, attraverso il fenomeno del riconoscimento, una piccola felicità della percezione e forse l'unica soluzione al paradosso della presenza dell'assente.

Scrive Ricoeur:

Questo piccolo miracolo dalle molteplici sfaccettature propone la soluzione in atto del primo enigma, quello della rappresentazione presente di una cosa passata. In proposito, il riconoscimento è l'atto mnemonico per eccellenza. Senza questa risoluzione effettiva, l'enigma rimarrebbe un'aporia pura e semplice. Proprio su questo atto converge il fascio delle presunzioni di affidabilità o di non affidabilità, incentrato sul ricordo. Forse noi abbiamo messo il piede sull'impronta sbagliata, oppure abbiamo messo la colomba sbagliata nella gabbia (...). E, tuttavia, chi mai potrebbe scuotere, con i suoi sospetti rivolti dal di fuori, la certezza connessa con la felicità di un riconoscimento tale che, nel nostro cuore, riteniamo indubitabile?¹⁸⁸.

Un ricordo perduto torna alla mente e viene riconosciuto perché, nonostante tutto, la sua immagine era sopravvissuta: così Ricoeur esplicita la persistenza delle tracce seguendo il pensiero di Bergson, l'unico in grado, secondo l'autore, di pensare insieme sopravvivenza delle immagini e riconoscimento e di dare un contributo importante al tema della sopravvivenza delle immagini stesse.

Scrive Peter Kemp:

Il suit Bergson en affirmant que nous oublions ce qui est inutile et que nous devons nous libérer des souvenirs pour faire l'histoire et utiliser comme un guide de nos actes. En ce sens, l'oubli est une condition d'une mémoire utile. Il suit aussi Bergson en affirmant que les souvenirs restent en mémoire comme ressources pour la reconnaissance et l'apprentissage : ils sont gardés prêts comme oubli en réserve pour nos actes et notre réflexion présents¹⁸⁹.

Rileggendo il terzo capitolo di *Materia e memoria*, Ricoeur ripercorre la questione della sopravvivenza della immagini secondo Bergson: ciò che si chiede il filosofo è se il ricordo, benché si realizzi nel presente, non mantenga ancora un legame con quel passato virtuale dal

¹⁸⁸ Ivi, p. 611.

¹⁸⁹ P. Kemp, *Mémoire et oubli: de Bergson à Ricoeur*, in Revault D'Allonnes-Azouvi, *Ricoeur 2*, p. 147.

quale deriva. In questo senso, il riconoscimento rinvia sempre ad uno stato di latenza del ricordo, o meglio, il passato è tale in quanto si è costituito nel presente e, dunque, passato e presente sono in qualche modo uniti.

Ciò significa che la sopravvivenza dell'immagine è contemporanea all'esperienza originaria e che accanto all'oblio che nasce dalla cancellazione delle tracce, troviamo l'oblio di riserva o risorsa.

Spiega Ricoeur:

Da una parte, facciamo quotidianamente esperienza dell'erosione della memoria e aggiungiamo tale esperienza a quella dell'invecchiamento, dell'avvicinarsi della morte. Siffatta erosione contribuisce a quella tristezza, che un tempo chiamavo "tristezza del finito". Essa ha per orizzonte la perdita definitiva della memoria, la morte annunciata dei ricordi. D'altra parte, conosciamo le piccole gioie provocate dal ritorno, talvolta opinato, di ricordi che credevamo perduti per sempre. Dobbiamo allora dire, come abbiamo già detto una volta in precedenza, che dimentichiamo meno di quanto crediamo o temiamo¹⁹⁰.

L'oblio di riserva è, dunque, ciò che sfugge temporaneamente alla coscienza, ma che, in un modo o nell'altro, abbiamo visto, compreso, ascoltato, dai saperi generali alle regole del calcolo, dalle strutture *a priori* del sapere fino ad arrivare a ciò che Ricoeur, in *Ricordare, dimenticare, perdonare*, definisce come "immemorabile", ovvero l'oblio dei fondamenti, di ciò che non abbiamo mai veramente appreso, una sorta di profondo primitivo dove la narrazione rompe con la cronologia lineare.

Sullo sfondo dell'oblio di riserva appare chiaro il senso della reminiscenza platonica: ciò che la nascita non ha potuto cancellare è ciò di cui la reminiscenza si nutre. In questo senso, l'oblio rende possibile la memoria.

Come scrive Jean-Marie Schaeffer,

Surgit ici la figure d'un oubli qui est autre chose qu'un mémoire défaillante, mais qui possède en quelque sorte une dimension active : l'oubli non pas comme quelque chose qui est subi mais comme une force agissante. Cet oubli n'est pas l'antagoniste de la mémoire mais est «imbriqué dans elle», tellement imbriqué, ajoute Ricoeur, qu'«il peut être tenu pour une de ses conditions»¹⁹¹.

È a questo punto che Ricoeur riprende la distinzione heideggeriana tra *Vergangenheit* e *Gewesenheit*, tra ciò che "non è più" e ciò che "è stato", il primo legato all'essenza, il secondo all'anteriorità che preserva.

¹⁹⁰ *MHO*, p. 626.

¹⁹¹ J. M. Schaeffer, *L'oubli de l'oubli?*, in Dosse-Goldenstein, *Penser la mémoire*, p. 256.

In questo modo, l'oblio può rivestire una funzione positiva se "l'essere stato" prevale sul "non essere più" e se «l'esser-stato fa dell'oblio la risorsa immemorabile offerta al lavoro del ricordo»¹⁹².

Spiega ancora Schaeffer:

C'est un oubli qui, loin de correspondre à un effacement, est fondé sur la persévérance du souvenir, mais qui échappe à l'attention. Cette figure de l'oubli (...) nous mène vers un territoire qui effectivement s'éloigne des neurosciences, mais cela est dû essentiellement au fait que nous nous éloignons de la question de la mémoire individuelle comme telle pour cheminer vers une interrogation ontologique. En fait, l'oubli de réserve n'est plus l'envers de la mémoire, il est, sous sa figure la plus fondamentale, ce qui la fonde. L'oubli est alors l'oubli immémorial, l'oubli de la fondation, du *Ursprung* toujours déjà là¹⁹³.

Restano da analizzare i vari livelli di manifestazione dell'oblio che, simmetricamente, ripercorrono gli usi e gli abusi della memoria censurata, manipolata e imposta.

Nella memoria censurata, l'oblio e la dimenticanza sono dovuti all'impossibilità di accedere a ciò che la memoria dovrebbe conservare. È la coazione a ripetere che produce l'oblio impedendo alla coscienza di comprendere l'evento traumatico pur sapendo che intere parti del passato perduto possono comunque tornare. Da questo processo deriva la tesi dell'indimenticabile, cioè del fatto che il passato provato è indistruttibile.

Su questa base si sviluppa lo smascheramento dei meccanismi di rimozione e si introduce la volontà di ricercare l'intelligibile, là dove veniva invocata come scusa il caso o l'automatismo. Se il passato è indistruttibile significa che ciò che credevamo perduto in realtà non lo è e può tornare sempre in superficie.

A livello di memoria manipolata, invece, la questione si intreccia a quella dell'identità, in particolare di una identità fragile dal momento che diventa occasione di manipolazione della memoria, il cui abuso è un abuso di oblio che agisce attraverso la funzione mediatrice del racconto.

Scrive Ricoeur:

In effetti, prima dell'abuso, c'è l'uso, e cioè il carattere ineluttabilmente selettivo del racconto. Se non ci si può ricordare di tutto, altrettanto non si può raccontare tutto. L'idea di racconto esaustivo è un'idea performativamente impossibile. Il racconto comporta necessariamente una dimensione selettiva (...). Come notavamo allora, l'ideologizzazione della memoria è resa possibile dalle risorse di variazione, che il lavoro di configurazione narrativa offre. Le strategie dell'oblio s'innestano direttamente su questo lavoro di configurazione; possiamo sempre raccontare altrimenti, sopprimendo, spostando gli accenti d'importanza, rifigurando differenzialmente i protagonisti dell'azione nello stesso tempo dei contorni dell'azione¹⁹⁴.

¹⁹² *MHO*, p. 630.

¹⁹³ Schaeffer, *L'oubli de l'oubli?*, p. 258.

¹⁹⁴ *MHO*, p. 636.

Il pericolo maggiore si riscontra di fronte alle identità collettive e alla storia ufficiale dove la risorsa del racconto può diventare una trappola nel momento in cui alcuni, soprattutto coloro che detengono il potere, impongono la costruzione di un racconto attraverso l'intimidazione o la seduzione.

L'oblio qui deriva da un doppio ordine di fattori: da una parte, gli attori sociali sono spossessati dal loro proprio potere originario di raccontare, dall'altro, vi è una segreta complicità con l'oblio stesso che si esprime in una forma di "cattiva fede" che conduce i soggetti a non informarsi e a non voler sapere.

È una strategia di evitamento, un oblio che, in quanto attivo, comporta lo stesso grado di responsabilità di tutti quegli atti di negligenza e di omissione in cui è chiaro a ciascuno che sarebbe stato giusto intervenire, parlare, denunciare. È qui che «la divisa dei Lumi: *sapere aude!* esci dalla minorità! può risciversi: osa fare racconto da te stesso»¹⁹⁵.

L'oblio che si insinua nella memoria manipolata è alla base, dal punto di vista storiografico, di alcuni eventi traumatici della storia come, ad esempio, spiega Ricoeur, in quelli riguardanti il regime di Vichy.

Il filosofo francese riprende il noto testo di Henry Rousso¹⁹⁶ dove gli eventi storici sono letti attraverso la categoria che l'autore definisce come "ossessione del passato".

Scrive Ricoeur:

Questo concetto è apparentato a quello di ripetizione, che abbiamo incontrato strada facendo, precisamente all'opposto di quello di rielaborazione, di lavoro di memoria. L'autore può, così, considerare il proprio contributo alla storia della "sindrome di Vichy" come un atto di cittadinanza, destinato ad aiutare i suoi contemporanei a passare dall'esorcismo, sempre incompiuto, al lavoro di memoria, di cui non bisogna dimenticare che si tratta anche di un lavoro del lutto.

La scelta del tema dell'ossessione del passato dà l'occasione di scrivere, in parallelo alla storia del regime di Vichy, "un'altra storia, quella del suo ricordo, del suo rimanere, del suo divenire, dopo il 1944". In questo senso, la sindrome di Vichy fa capo alla storia della memoria, richiamata nel capitolo precedente. L'ossessione è una categoria che dipende da questa storia della memoria, in quanto posterità dell'evento¹⁹⁷.

L'ossessione è sempre selettiva e i racconti dominanti non fanno altro che dimenticare un'altra parte di storia, convergendo lo sguardo in un unico punto: «vedere una cosa, significa non vederne un'altra. Raccontare un dramma, significa dimenticarne un altro»¹⁹⁸. La questione convoca tanto il cittadino che dovrebbe assumersi la responsabilità delle storie che ascolta e di quelle che racconta in prima persona, quanto lo storico che dovrebbe leggere gli eventi con sguardo distanziato, anche se il limite, per entrambi, rimane sempre lo stesso: l'intrasmissibile dell'estremo.

¹⁹⁵ Ivi, p. 637.

¹⁹⁶ H. Rousso, *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

¹⁹⁷ *MHO*, p. 638.

¹⁹⁸ Ivi, p. 641.

Di fronte alla memoria manipolata dal racconto e all'oblio di ciò che non viene raccontato, troviamo anche la memoria imposta, il cui oblio agisce a livello istituzionale attraverso l'amnistia¹⁹⁹ che ristabilisce la pace civile dopo gravi disordini politici.

È una forma di oblio istituzionale, marcato dalla sua vicinanza semantica con l'amnesia e dunque, con la negazione della memoria. L'esempio richiamato da Ricoeur a questo proposito è efficace: è quello dell'Atene del 403 a.c. dove, dopo la fine dei combattimenti, è proibito ricordare i mali e dunque, esiste un passato da dimenticare.

È ciò che accade, secondo il filosofo francese, anche nella Repubblica francese dove l'amnistia è diventata un atto politico tradizionale in cui ogni azione giudiziaria è sospesa, come a dire che nulla è accaduto davvero.

Il parallelismo instaurato da Ricoeur tra usi e abusi della memoria e dell'oblio ha, dunque, spostato la questione dal lato che Domenico Jervolino definisce della pragmatica:

Dire «pragmatique» signifie dire qu'aussi bien le souvenir que l'oubli sont considérés comme des aspects de la conduite humaine. L'oubli ainsi compris est appelé par Ricoeur oubli manifeste ou de rappel (en opposition à l'oubli profond) : de même que la mémoire, l'oubli aussi se prête à ce que l'on en use et en abuse, et Ricoeur offre une riche phénoménologie (...), pour conclure que l'on ne peut parler d'un devoir d'oubli, qui équivaldrait à une amnésie commandée. Dans ce cas nous serions privés de cette crise d'identité salutaire qui permet une réappropriation lucide du passé et de sa charge traumatique²⁰⁰.

L'utilizzo del dovere di memoria è uno dei temi che ha creato non pochi dibattiti nella ricezione de *La memoria, la storia, l'oblio* da parte di filosofi e storici. Come abbiamo mostrato lungo tutto questo terzo capitolo, il dovere di memoria è tale solo se possiamo leggerlo sotto la più ampia categoria di lavoro, in particolare di lavoro del lutto e lavoro di memoria.

Come scrive Olivier Abel:

De plus intime et personnel au plus public et collectif, et de la mémoire inconsolable face à l'irréversible au *dissensus* des mémoires qui ne coïncident en rien, le travail de mémoire apparaît ainsi comme la forme que prend la mémoire au travers du tragique, la mémoire rendue modeste, la mémoire en régime de sagesse pratique. Mais elle reste jusqu'au bout une mémoire «tensive», une mémoire inquiète (...). Ici le devoir de mémoire est paradoxalement ce qui oblige à inclure, au sein d'un processus qui pourrait n'être que celui d'une recherche d'apaisement (personnel ou collectif), le travail de l'histoire comme ce qui fait place à ce qui a été, à ce qui n'est plus mais qui ne cesse d'inquiéter ce qui est²⁰¹.

¹⁹⁹ Secondo Ricoeur l'amnistia è una sorta di riabilitazione che non procede dall'istanza giuridica, ma da quella politica. Essa è solitamente associata all'idea di persona, ma per il filosofo francese ne costituisce, invece, l'antitesi. Per Ricoeur si tratta di una vera e propria amnesia istituzionale che invita a fare come se l'evento non avesse avuto luogo. Così scrive: «Molti autori hanno osservato, con una certa inquietudine, quanto c'è di magico, anzi di disperato, nell'impresa di cancellare fin la traccia degli eventi traumatici; come se si potesse cancellare la macchia di sangue sulla mano di Lady Macbeth! Che cosa viene qui preso di mira? Di sicuro, la riconciliazione nazionale (...). Il prezzo da pagare è pesante. Tutti i *misfatti dell'oblio* sono contenuti in questa incredibile pretesa di cancellare le tracce delle pubbliche discordie. In questo senso l'amnistia è il contrario del perdono, il quale, come insisteremo, postula la memoria» (*Sanzione, riabilitazione, perdono* in *J1*, p. 208).

²⁰⁰ D. Jervolino, *Paul Ricoeur Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002, p. 67.

²⁰¹ O. Abel, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, un monument d'inquiétude*, in *Penser la mémoire*, p. 113.

La memoria che lavora è sempre una memoria inquieta, ma senza l'aiuto del lavoro, come ha spiegato Jervolino, rischia di cadere negli abusi e nell'oblio, legittimando un'amnesia istituzionale che non risolve il problema e che rischia di schiacciare le potenzialità di un fenomeno tanto ampio come è quello della memoria.

La centralità che Ricoeur riserva al concetto di lavoro non oscura però il dovere di memoria che resta presente nella riflessione, ma come orizzonte, perseguibile attraverso la deviazione necessaria del lavoro stesso e tramite l'oblio che si rivela essere tutt'altro che marginale.

Parlare del dovere di memoria significa anche parlare del concetto di obbligazione e chiedersi chi è che obbliga e se esiste un obbligo di ricordare gli eventi del passato.

Ricoeur mutua la categoria di dovere da Kant in *Sé come un altro* dove, come abbiamo già visto ricostruendo la portata etica del concetto di persona, il filosofo francese propone il paradigma aristotelico della vita buona e il paradigma kantiano del dovere, mostrando come, grazie a quest'ultimo, le norme possano aspirare a una validità universale senza che l'etica si trasformi in una scienza.

Nel momento in cui Kant, infatti, spiega che non è possibile riscontrare nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona, si crea una certa continuità tra prospettiva deontologica e teleologica. Non solo il buono, essendo incondizionato, esclude tutto ciò che è al di fuori del morale, ma ad avere il predicato buono è ormai la volontà che si rapporta alla legge e non più al desiderio dell'etica aristotelica.

La legge è il luogo della domanda "che cosa debbo fare?" ed è indissociabile dalla coercizione.

Scrive Ricoeur:

Per la sua costituzione fondamentale, in effetti, la volontà non è altro che la ragione pratica, comune per principio a tutti gli esseri razionali; per la sua costituzione finita, essa è empiricamente determinata da inclinazioni sensibili. Ne risulta che il legame fra la nozione di volontà buona – porta d'accesso alla problematica deontologica – e la nozione di un'azione compiuta per dovere è talmente stretto che le due espressioni diventano sostituibili l'una all'altra. Una volontà incondizionatamente buona è, a titolo iniziale, una volontà costituzionalmente sottoposta a delle limitazioni²⁰².

Se a livello universale il concetto di dovere non fa problema, diversamente accade quando il piano personale si intreccia con quello interpersonale, cioè quando l'obbligo mostra la sua struttura dialogica, come nel caso della memoria.

Il dovere di memoria, infatti, vuol dire che un soggetto si impegna nel ricordare e assume questo impegno di fronte alla collettività. Significa in un certo senso essere fedeli al passato, non

²⁰² SA, pp. 304-305.

facendo scadere “ciò che è stato” nell’oblio, a se stessi, in quanto impegnarsi vuol dire mantenere la propria identità nel tempo e agli altri, poiché si è sempre obbligati nei confronti di un altro, soprattutto quando la memoria fa parte del patrimonio della collettività.

Certo, il dovere di memoria, proprio perché è sottoposto alle possibili strumentalizzazioni e abusi da parte del potere, non può da solo costruire una giusta memoria; il dovere di non dimenticare lavora attraverso la rielaborazione del lutto e in questo lavoro, livello personale e livello collettivo si fanno più vicini.

Inoltre, l’oblio che riveste il ruolo di minaccia per la memoria e di attentato alla fedeltà, allo stesso tempo è qualcosa di tanto naturale quanto salvifico per la memoria stessa. Naturale, poiché è impossibile per noi ricordare tutto, selezionare dei ricordi vuol dire dimenticarne altri, un meccanismo di difesa essenziale.

Salvifico, poiché, lontano dall’essere un nemico per la memoria, l’oblio, dal lato del richiamo, consiste non nel tacere, ma nel dire in modo pacificato il male subito o agito. Esso non utilizza l’imperativo del dovere di memoria, ma il modo ottativo del voto che si realizza nel fenomeno del riconoscimento.

Scrive Ricoeur:

A questo riguardo, l’oblio si rivela benefico sul piano derivato del richiamare alla memoria e del rimemorare. Non ci si può ricordare di tutto. Una memoria senza lacune sarebbe, per la coscienza desta, un fardello insopportabile. A questa erosione, che Aristotele attribuiva, (...), al Tempo stesso, si aggiungono le mutilazioni del rimosso al livello pulsionale inconscio. Su questo lavoro profondo o semi-profondo dell’oblio si innestano a loro volta le modalità di selezione inerenti l’elaborazione di ciò che prima abbiamo chiamato, con Dilthey, «coesione di una vita» (...). Ed è su questi strati impilati di oblio profondo e manifesto, passivo e attivo, che si spiegano le modalità selettive dell’oblio inerenti al racconto e alla costituzione di una «coerenza narrativa». Tale oblio è consustanziale all’operazione di composizione dell’intreccio: per raccontare è ovviamente necessario omettere avvenimenti, peripezie, episodi, considerati non significativi, non importanti, dal punto di vista dell’intreccio privilegiato²⁰³.

Raccontare *altrimenti* è possibile utilizzando questa attività di selezione e mettendola al servizio del lavoro di memoria non solo nella vita personale, ma anche nella condizione storica, dove esiste una vera e propria politica di selezione grazie alla quale alcune tracce vengono seguite e altre abbandonate.

Confidare nelle tracce che resistono all’oblio è il solo modo per conservare una funzione attiva e benefica dell’oblio che in questo caso opera la configurazione tanto a livello di racconto personale, quanto di racconto collettivo.

Il fatto che l’oblio svolga una funzione benefica all’interno dell’intero processo memoriale, è spiegato da Ricoeur anche nell’ultima parte di *Ricordare, dimenticare, perdonare* dove l’autore rilegge la *Seconda Inattuale* di Nietzsche.

²⁰³ RV, pp. 106-107.

Di fronte al rischio dell'abuso di storia, Ricoeur scrive:

È un altro modo di parlare del «troppo di storia» da cui abbiamo preso avvio; ma non si tratta più di coazione a ripetere, bensì di prostrazione causata da un sapere puramente retrospettivo. Qui si ha di mira la cultura storica erudita in quanto «febbre storica divorante». Di fronte a questo abuso – abuso piuttosto che eccesso – è bene cogliere il proposito «inattuale» che pone un elogio dell'oblio alla testa del confronto tra storia monumentale, storia antiquaria e storia critica, che ha reso famoso questo testo²⁰⁴.

Dunque, al posto dell'animale che vive in un eterno presente e al quale sfugge il “così era”, l'uomo può usufruire dell'oblio liberatore dell'essere antistorico. Sospendere lo storico significa interpretare il passato solo attraverso il presente e l'oblio, dunque, acquista la parte di condizione fondamentale in tale processo.

L'esempio di Nietzsche, benché portato all'estremo, fa dire al filosofo francese che esiste un giusto tempo di sospensione dalla storia, un uso liberatore e liberatorio dell'oblio al quale segue, però, l'acquisizione consapevole della forza inscritta nel presente.

Solo maturata questa consapevolezza è possibile interpretare il passato e assicurare la dinamica giusta alla coscienza storica tra necessità dell'oblio e spazio di esperienza. È quello che in altri termini e in un altro contesto propone Marc Augé attraverso tre figure o forme dell'oblio.

La prima è quella del *ritorno*, cioè ritrovare un passato perduto dimenticando il presente per ristabilire una continuità con ciò che è stato; la seconda figura è quella della *sospensione*, il momento in cui si ritrova il presente, separandolo dal passato e dal futuro, dimenticando quest'ultimo; la terza figura è quella del *ri-cominciamento*, ovvero si tratta di creare le condizioni di una nuova nascita nella consapevolezza che una stessa vita può conoscere vari cominciamenti.

Anche per Augé, come abbiamo visto per Ricoeur, in queste figure dell'oblio il piano individuale è strettamente collegato a quello collettivo: è prima di tutto un lavoro individuale che la persona fa su se stessa e sulla propria vita, in secondo luogo, questo lavoro, non solo ha effetti sulla comunità, ma per essere efficace, presuppone la relazione con l'altro. Infatti, il tempo si pensa sempre al singolare-plurale, «bisogna essere almeno in due per dimenticare, ossia per gestire il tempo»²⁰⁵.

²⁰⁴RV, p. 109.

²⁰⁵ M. Augé, *Les formes de l'oubli*, Payot, Paris 1998, tr. it. R. Salvadori, *Le forme dell'oblio*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 85.

Capitolo IV – Percorsi di riconciliazione “con” e “nella” storia

4.1. Tra colpa e perdono

Con il capitolo precedente abbiamo cercato di percorrere le difficoltà e le fragilità che il fenomeno memoriale porta con sé: il tradimento a cui il racconto degli eventi passati è soggetto in mano alla storia, i traumi di una memoria usata e abusata a livello politico e le luci e le ombre dell'oblio che costituisce tanto una minaccia, quanto una risorsa per rileggere l'intera questione.

Quello che potrebbe sembrare, e per certi versi è, un cammino insicuro e accidentato, può in realtà condurre alla realizzazione di buone pratiche se la memoria si associa al riconoscimento e se viene considerata, in quanto "capacità di", parte integrante dell'identità umana.

Ma per cogliere la positività di questo percorso occorre attraversare nuovamente il negativo che questa volta è dato dal tema della colpa. Se l'oblio scaturisce dalla problematica della memoria e della fedeltà al passato, il perdono nasce dalla colpa e dalla riconciliazione con il passato. Nel confronto e nel dialogo tra il momento negativo della colpa e quello positivo del perdono sarà data la direzione verso il riconoscimento.

Il percorso è certamente lungo; il tema del perdono sembra essere introdotto alla fine della produzione del filosofo francese, il tema della colpa, invece, è uno dei primissimi interessi, motivato certamente anche dalla sua tradizione religiosa.

François Dosse ripercorre, nella biografia dedicata all'autore, la nascita dell'interesse di Ricoeur per il grande tema della colpa. Non è solo qualcosa che nasce dalla meditazione e dallo studio filosofico di alcuni autori come Hans Jonas¹, per il quale, le esperienze del male, come ad esempio Auschwitz, rappresentano lo scandalo di un male che è antecedente alla colpa dell'uomo e di una mancata rivelazione della divinità.

La riflessione ricoeuriana affonda le sue radici in una dimensione più personale, in un movimento profondo e interiore di ingiustizia che matura a seguito della perdita dei genitori e successivamente della sorella e al quale il filosofo, nonostante tutto, contrappone una ricerca costante del fondamento della colpa e della possibilità della grazia.

Scrive Dosse:

Ricoeur résiste à cette insistance sur le péché et lui oppose la grâce, qui fonde une asymétrie originelle et renvoie au «combien plus» chez saint Paul. Pourtant, toute la thématique calviniste de la faute, de la souillure, du péché, de l'expérience du mal, relancée par la guerre, hante Ricoeur, qui va en faire son objet privilégié d'interrogation philosophique. C'est une confrontation, une joute avec lui-même, dans laquelle il s'engage par une problématisation serrée des fondements de la culpabilité².

¹ Il rapporto tra Jonas e Ricoeur non si gioca solo sul terreno del male, ma anche su quello della responsabilità e della riflessione etica. A questo proposito, rimandiamo a un articolo del filosofo francese dove si affrontano appunto tali questioni: P. Ricoeur, *La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*, in *Le Messager européen*, 5 (1992), apparso in P. Ricoeur, *Lectures 2*, Seuil, Paris 1992.

² F. Dosse, *Paul Ricoeur Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2008, p. 150.

Dunque, è proprio dalla tematizzazione della colpa che è lecito partire per provare a tratteggiare i contorni di un tema che ritorna in *La memoria, la storia, l'oblio* e che contribuisce all'apertura del concetto di memoria verso l'orizzonte del perdono.

Per fare questo, analizziamo come la colpa viene trattata dal filosofo francese in un'opera di cui abbiamo già parlato precedentemente: *Finitudine e colpa*. Dopo aver infatti deciso, in un primo momento, di mettere da parte tale tema per concentrarsi sulla neutralità della descrizione pura degli eventi³, la colpa torna ad essere protagonista nell'elaborazione di un'antropologia della fallibilità umana e, dunque, nella riflessione sulla possibilità del male.

L'uomo ricoeuriano è un uomo lacerato, in tensione, che vive sulla sua pelle il conflitto delle opposizioni tra la volontà di affermazione originale e la differenza esistenziale⁴. In lui è ben chiara la possibilità di fallire e la fragilità della mediazione.

Sullo sfondo di questa debolezza, si gioca la riflessione sulla possibilità del male, sull'occasione, sull'origine e sulla capacità di fare il male stesso.

Scrive Ricoeur,

L'uomo centro della realtà, l'uomo che riunisce i poli estremi del reale, l'uomo microcosmo, è anche articolazione debole del reale. Ma da questa possibilità alla realtà del male vi è uno scarto, un salto: è tutto l'enigma della colpa⁵.

Ma nella colpa traspare l'originario e l'originario, d'altro canto, può manifestarsi solo nella rivelazione del male; dalla possibilità del male si passa alla sua realtà attraverso la colpa. Questo passaggio, prima di essere compreso a livello intellettuale e prima di essere agito, è un passaggio che prende forma nella parola. È il linguaggio che porta alla luce la colpa, rivelando l'assurdità dell'esperienza umana per mezzo della confessione.

Solo a partire dal linguaggio, e dunque, da una riflessione semantica, è possibile scindere gli ambiti che il tema della colpa porta con sé, cioè quello etico e quello religioso ed è solo con la confessione del male che la ragione filosofica può confrontarsi.

³ Questo era lo scopo di *Il volontario e l'involontario*, opera precedente a *Finitudine e colpa* e di cui quest'ultima segna il proseguimento.

⁴ L'affermazione originaria è «lo sforzo per esistere, identico all'essenza attuale, che è tutto potenza di *porre* (*ponere*) e non di *togliere* (*tollere*). È di questo essere che si tratta nell'essere dell'uomo. l'essere è qui affermazione, sì, gioia. Questo essere non lo respingo come divenuto e morto, io lo sono e ne sono. È di questa affermazione che la negazione esistenziale è la negazione; nessuna negazione è più intima all'essere di questa; non si tratta più del regresso nullificante al di fuori dell'essere stati, ma della manifestazione del Verbo in una prospettiva che lo nega, dell'amore in un attaccamento al vivere che lo nega» (*FC*, p. 232).

⁵ Ivi, p. 237.

⁵ Si tratta di *Culpabilité, éthique et religion* in *CI*.

In un articolo⁶ successivo a *Finitudine e colpa*, ma che riprende, sintetizzandoli, questi temi, il filosofo francese scrive:

È dunque a questa esperienza e al suo linguaggio che bisogna ricorrere, o piuttosto a questa esperienza *nel* suo linguaggio. È infatti il linguaggio della confessione che eleva alla luce del discorso una esperienza carica di emozione, di timore e di angoscia. La letteratura penitenziale manifesta una invenzione linguistica che ordina le eruzioni esistenziali della coscienza di colpa⁷.

Il tratto fondamentale di questo tipo di linguaggio è dato dal fatto che esso è simbolico, ovvero è in grado, rivolgendosi direttamente a una cosa, di rinviare a qualcos'altro non immediatamente percepibile.

Come scrive Francesca Brezzi:

In altri termini, Ricoeur crede in una filosofia che prendendo avvio dai simboli, cerca di recuperarli razionalmente, dando loro la maggiore comprensibilità, pur mantenendo intatta la loro qualità di simboli. Suo presupposto essenziale, infatti, è la «tautégorique» dei simboli e dei miti. Con quest termine, preso da Schelling, Ricoeur vuol ricordare che non si deve cercare fuori dei simboli un senso, che sarebbe loro estraneo, ma tenere invece presente che il simbolo significa ciò che enuncia, ed enuncia ciò che significa⁸.

Nel caso della colpa, questa riesce a rinviare ad altro grazie allo sfondo simbolico nel quale si dispiega. Tale sfondo è dato dal peccato ed è dal peccato che sorge l'idea di colpevolezza. Ricoeur pone una distinzione netta tra colpa (*faute*) e colpevolezza (*culpabilité*) ed è bene qui sottolinearla, così come lui stesso la spiega:

Anzitutto, la colpevolezza, considerata da sola, si scinde in più direzioni: nella direzione di una riflessione etico-giuridica sul rapporto tra *penalità* e *responsabilità*; nella direzione di una riflessione etico-religiosa sulla coscienza sottile e scrupolosa; infine, nella direzione di una riflessione psico-teologica sull'inferno della coscienza accusata e condannata. Razionalizzazione penale alla maniera greca, interiorizzazione e affinamento della coscienza etica alla maniera giudaica, presa di coscienza alla maniera paolinica della miseria dell'uomo nel regime della Legge e delle opere della Legge: ecco tre possibilità divergenti di cui è veicolo la colpevolezza⁹.

Prima di analizzare questi tre livelli è giusto soffermarsi sul doppio movimento generato dalla colpevolezza che, se da un lato, fa emergere questa nuova istanza di uomo colpevole, dall'altro, mantiene un simbolismo anteriore al peccato che si manifesta, attraverso la colpa, con il concetto di uomo responsabile.

Infatti, se la colpevolezza indica il momento soggettivo della colpa, il peccato si manifesta a livello ontologico come momento reale dell'uomo davanti a Dio. È grazie al peccato

⁶ Si tratta di *Culpabilité, étique et religion* in *CI*.

⁷ *CI*, pp. 440-441.

⁸ F. G. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 101-102.

⁹ *FC*, p. 353.

che l'uomo diventa colpevole, nel senso che diventa consapevole della sua situazione reale e, dunque, carico di un peso.

Non importa che l'uomo abbia veramente compiuto il male, ciò che conta è essere pronto a sopportare il castigo, avere coscienza della responsabilità verso qualcosa che, in realtà, non si è ancora compiuto.

Come spiega Greisch:

Dans l'économie de la souillure, culpabilité et responsabilité se confondent: peu importe que j'aie voulu transgresser l'interdit, ou non, le simple fait qu'il à été violé me rend «responsable», c'est-à-dire punissable. La conscience de la culpabilité personnelle équivaut à une «véritable révolution de l'expérience du mal». Désormais, ce qui prime, c'est «l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi»¹⁰.

Dunque, nel peccato, l'umanità è considerata come un collettivo singolare e il male è un atto che ciascuno comincia singolarmente: dalla collettività della confessione dei peccati si passa alla singolarità e alla solitudine della coscienza colpevole, da un'esperienza ugualitaria del peccato a una graduata della colpevolezza.

Questo passaggio è mostrato, come abbiamo accennato, dai tre livelli proposti dal filosofo francese, ovvero quello etico-giuridico, quello della coscienza scrupolosa e quello dell'inferno della coscienza.

È al primo livello del diritto che la giustizia non si identifica più con l'ordine cosmico, ma si apre al sistema procedurale dei tribunali. Razionalizzando il sistema penale è stato possibile distinguere la volontarietà e l'involontarietà del crimine; dalla relazione personale tra Dio e l'uomo si passa, così, all'etica della città degli uomini in cui la colpevolezza attraversa la legislazione e la sentenza dei giudici¹¹.

Al secondo livello, invece, Ricoeur è consapevole di partire da un'esperienza di particolarismo storico, cioè la coscienza scrupolosa degli ebrei, ma questo non deve turbare la riflessione in quanto a tale particolarismo è associata un'etica virtualmente universale.

Ciò che permette di passare al terzo livello è il fatto che il fariseismo possiede certamente un lato positivo forte, ma ha anche dei limiti. Se, da una parte, infatti, esso è in grado di mostrare la sua grandezza fino in fondo poiché mantiene, nonostante tutto, il carattere di eteronomia,

¹⁰ J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, p. 107.

¹¹ «Colpevolezza ed imputazione penale. Con questi termini, Ricoeur vuol mostrare come ci sia stretto rapporto tra la coscienza della colpevolezza ed il mondo dell'accusa razionale, cioè il mondo delle istituzioni penali, concrete, della città. Anzi più che rapporto c'è interdipendenza tra i due aspetti, e soprattutto nell'esperienza penale dei greci si può notare quando il vocabolo giuridico abbia concepito concetti vicini alla coscienza religiosa della colpevolezza» (Brezzi, *Filosofia e interpretazione*, p. 119).

dall'altra parte, proprio il suo essere eteronomo, lo conduce verso la mera ritualizzazione e ipocrisia¹².

È proprio spingendo al limite questo secondo livello che è possibile passare al successivo, l'inferno della colpevolezza, dove legge e peccato creano un circolo per cui è la legge stessa a costituirsi come fonte del peccato e dall'altro lato, è il peccato che utilizza la legge per sedurre se stesso.

Spiega Ricoeur:

La «maledizione della legge» rivela il senso di tutto il processo anteriore della coscienza di colpa (...) la colpevolezza, abbiamo detto, è l'interiorità compiuta del peccato; dalla consapevolezza nasce la «coscienza»: un interlocutore responsabile prende forma di fronte all'appello profetico e alla sua esigenza di santità (...). Supponendo quest'analisi alla luce dell'esperienza paolinica della giustificazione per le opere della legge appare evidente che la promozione della colpevolezza – con il suo acuto senso della responsabilità individuale, col suo gusto dei gradi e delle sfumature nell'imputazione, col suo tatto morale – è al tempo stesso l'affermazione della propria giustizia e della maledizione che vi è connessa. Ma anche l'esperienza dello scrupolo viene radicalmente interpretata: ciò che non era sentito come colpa, diviene colpa, lo stesso tentativo di ridurre il peccato con l'osservanza diviene peccato; è questo il senso proprio della maledizione della legge¹³.

La distinzione di questi tre livelli della colpevolezza segna, dunque, una distanza sempre più profonda tra essa e la colpa, distanza che invece sembra assottigliarsi in *La memoria, la storia, l'oblio* dove se, da una parte, cade questa distinzione linguistica netta fra i due termini, dall'altra, rimane sempre ben presente la questione dell'imputazione e della responsabilità che segna il punto di contatto tra il concetto di colpa e quello di perdono.

Ricoeur, in un saggio¹⁴ contenuto nella sua riflessione etico-politica de *Il giusto* dedicato al concetto di responsabilità, riscontra un *a monte* e un *a valle* di tale questione: l'*a monte* riguarderebbe l'avo, il concetto fondatore su cui la responsabilità si è innestata, l'*a valle*, invece, tratterebbe del concetto giuridico classico.

Dal primo punto di vista, l'idea guida della riflessione è quella di associare la responsabilità al campo semantico del verbo “rispondere”, inteso come “rispondere a” o “rispondere di” e quindi, avvicicabile al concetto di imputazione.

Il problema dell'imputazione è un problema di libertà e, dunque, di etica dal momento che in gioco c'è il valore attribuito a colui che compie l'azione.

Come scrive la Brezzi:

¹² «I farisei, constatato lo scacco dei profeti, la loro impotenza a cambiare il popolo di Israele, cercano di trasformare l'etica profetica in etica di dettaglio, di riti e di formalità. Lo scrupolo rappresenta questa trasformazione, in quanto la coscienza scrupolosa si attua in obbedienza totale, ma formale, all'istruzione divina» (Ivi, p. 120).

¹³ FC, p. 400.

¹⁴ *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, insieme di due articoli già pubblicati in *Esprit: Le juste entre le légale et le bon* (1991) e *L'acte de juger*, (1992).

Mentre il peccato designava la situazione reale dell'uomo davanti a Dio, anche senza che ci fosse coscienza specifica di tale situazione, la colpevolezza invece è misurata proprio dalla consapevolezza, dalla coscienza che l'uomo ha, sentendosi autore della colpa. È colpevole, perché si sente colpevole, avverte di essere caricato di un peso: questa è la nuova immagine che sostituisce quella dello scarto, della deviazione. Siamo veramente di fronte ad una rivoluzione nell'esperienza del male, perché l'uomo non subisce più il contagio della macchia, né è colpito per aver violato qualche divieto, ma è consapevole di non aver usato giustamente la sua libertà, e, di conseguenza, ha sentore di aver compiuto una mancanza, avverte una diminuzione del suo valore¹⁵.

Ciò che il filosofo francese sottolinea ora, però, è la connessione tra il tema dell'imputazione, che abbiamo visto essere indagato già a partire da *Finitudine e colpa*, e quello di obbligatorietà. I due termini intrattengono un rapporto primitivo in cui l'obbligatorio acquista la sfumatura linguistica di obbligo di riparare o subire la pena e dunque, rientra nel concetto di retribuzione.

Scrive Ricoeur:

Imputare, dicono i nostri migliori dizionari, significa *mettere in conto a qualcuno una azione riprovevole, una colpa, dunque una azione preliminarmente a confronto con un'obbligazione o con un divieto che tale azione infrange*. La definizione proposta lascia ben intendere come, a partire dall'obbligazione o dal divieto di fare, e per il tramite dapprima dell'infrazione e poi della riprovazione, il giudizio di imputazione conduca a quello di retribuzione quale obbligo di riparare o subire la pena¹⁶.

Dunque, essere responsabili concerne il campo semantico dell'imputazione e nell'imputazione si verifica il passaggio dall'attribuire al retribuire, testimoniato dal significato del verbo latino "putare" che suggerisce l'idea di una contabilità morale.

L'accento morale per cui l'idea di retribuzione concernente la colpa soppianta quella di attribuzione dell'azione all'agente viene sostituito, in epoca contemporanea, da un processo di de-moralizzazione che costituisce l'*a valle* del concetto di responsabilità.

La concezione contemporanea di responsabilità deve molto da una parte, alla filosofia analitica e dall'altra, alla fenomenologia e all'ermeneutica. Dal primo punto di vista, Ricoeur riprende il concetto di ascrizione che consiste nell'attribuire dei predicati a particolari di base specifici senza considerare l'obbligazione morale e dunque, considerando l'azione moralmente neutra.

Dal secondo punto di vista, si passa dall'azione all'agente inteso come soggetto capace di auto-designarsi grazie alle risposte alla domanda *Chi?*: l'ascrizione si trasforma in imputazione, non si tratta più di attribuire al soggetto solo un'azione, ma anche le sue conseguenze. L'attenzione per le conseguenze delle azioni proietta l'imputabilità nel campo del giuridico e qui vi rimane, focalizzandosi sulla violazione della legge e sulla possibilità della pena.

Ma ciò che manca all'imputazione viene offerto dalla responsabilità. Spiega Ricoeur:

¹⁵ Brezzi, *Filosofia e interpretazione*, p. 117.

¹⁶ *J1*, p. 54

L'idea di responsabilità sottrae l'idea di imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica. La sua principale virtù consiste nel mettere l'accento sull'alterità implicata nel danno o nel torto. Non che il concetto di imputabilità sia estraneo a questa preoccupazione, ma l'idea di infrazione tende a porre colui il quale contravviene alla legge esclusivamente di fronte alla legge violata¹⁷.

Imputabilità e responsabilità sono due concetti analoghi, ma non identici che si confrontano sul terreno del giuridico e del morale. Sul piano giuridico il soggetto è riconosciuto responsabile delle sue azioni e degli effetti delle azioni stesse; sul piano morale egli è ritenuto responsabile nei confronti degli altri che ha in carico.

Come scrive Luca Alici su questo punto:

Si passa così dalla vetta fittizia del *sui-riferimento*, tentata dalla rischiosa deriva autoreferenziale e sottoposta al giudizio parziale di un "tribunale" che in maniera miope guarda solo al torto verso la legge, alla cima autentica, dove si incontra l'altro uomo, rendendosene responsabile: «Io sono "io", responsabile del mio passato e del mio futuro, poiché sono davanti a te, che sei un'altra libertà, impegnata con me nella natura in modo tale che insieme la trasformiamo per farne un mondo, il nostro mondo». Ricoeur non intende affermare che il concetto di imputabilità sia del tutto estraneo a questa considerazione dell'altro, ma è fortemente convinto che solo la responsabilità sia in grado di riorientare l'imputabilità, evitandole di risolversi in un piano giuridico chiuso in se stesso¹⁸.

C'è un ultimo punto da sottolineare nel rapporto tra imputazione e responsabilità che indirettamente apre un varco sul tema del riconoscimento: si tratta della considerazione della dimensione temporale secondo la quale essere responsabili nel presente significa riscoprire la continuità e il mantenimento dell'*idem* tra il passato degli atti compiuti e il futuro delle intenzioni.

Come scrive Rigobello:

La dimensione temporale essenziale alla responsabilità si articola in due direzioni opposte, quella del passato e quella del futuro, ossia responsabilità per le conseguenze degli atti già compiuti o per "debiti" già contratti, e responsabilità per conseguenze, non ancora realizzatesi, di decisioni prese nel presente, qui e ora. L'imputabilità è meno coinvolta in questa articolazione temporale, poiché si riferisce alla coscienza nella sua dimensione interiore; la responsabilità ci coinvolge invece nella scena storica e alla solitudine etica dell'*idem* si contrappone la fragile coerenza dell'*ipse*¹⁹.

Il tema della colpa, dunque, declinato attraverso i concetti di imputazione, di responsabilità e sul loro rapporto tra passato e futuro, conduce la riflessione del filosofo francese verso il perdono. Il perdono si misura con la profondità di una colpa che, in quanto imputazione,

¹⁷ PR, p. 125.

¹⁸ L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 105-106.

¹⁹ A. Rigobello, *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, Firenze 1994, pp. 196-197.

è radicata in profondità nel soggetto umano e che necessita di essere confessata per poter passare dalla solitudine della confessione all'essere-con della condivisione.

Nel momento in cui viene condivisa, l'imputazione diviene responsabilità verso l'altro e scoperta del proprio essere capace che non agisce solo a livello di istituzione giudiziaria, ma a un livello etico più ampio dove il momento della giustizia assapora il momento del perdono.

Se la colpa può paralizzare le capacità, spiega Ricoeur, queste possono essere riabilite attraverso il perdono, benché i due termini mantengano una certa distanza. Ciò che li contraddistingue, infatti, è una differenza di altitudine, una disparità tra la profondità della colpa e l'altezza del perdono.

La colpa si trova nella profondità dell'essere umano, è nascosta e, come abbiamo visto in *Finitudine e colpa*, ha bisogno del linguaggio della confessione per vedere la luce. La struttura fondamentale su cui si basa è quella dell'imputazione delle nostre azioni ed è proprio a questo livello che va ricercata.

L'esperienza della colpa è interpretata come esperienza negativa e partecipazione al non-essere, dunque, accoppiata al male, cioè all'idea di un troppo insopportabile. La coscienza colpevole attraversa in profondità i gradi dell'ingiustificabile²⁰ e dell'irreparabile²¹, fino ad arrivare alla categoria dell'imperdonabile²².

²⁰ La categoria dell'ingiustificabile è ripresa da Ricoeur attraverso la mediazione di Jean Nabert. Così scrive: «Considerato dal versante oggettuale, l'ingiustificabile designa quell'eccesso del non valido, quell'al di là delle infrazioni misurate col metro delle regole che la coscienza morale riconosce: tale crudeltà, tale bassezza, tale ineguaglianza estrema nelle condizioni sociali mi sconvolgono senza che io possa designare le norme violate; non si tratta più un semplice contrario, che potrei ancora comprendere in opposizione al valido; sono mali che si inscrivono in una contraddizione più radicale rispetto a quella del valido e del non-valido e suscitano una domanda di giustificazione, che il compimento del dovere non riuscirebbe più a soddisfare» (*MHO*, pp. 657-658). Secondo questa riflessione, il male risulta inqualificabile per chi lo prova. Dal punto di vista dell'azione, e dunque, di chi la compie, il male agito e confessato rientra nel versante dell'al di là del non-valido. Dal punto di vista del soggetto, l'ingiustificabile nasce da una complicità della volontà, da un atto che mostra tutta la cattiveria intima del criminale.

²¹ Ricoeur, nell'analisi del perdono, ha in mente sia le riflessioni di Jankélévitch sia di Derrida. A soffermarsi sul tema dell'irreparabile è soprattutto Derrida, il quale nota che tale nozione ha in comune con tutte le altre che rientrano nel linguaggio della negatività (ad esempio, incancellabile, indimenticabile, ecc...), un impossibile che non si può sanare. Così scrive: «Il passato è passato, l'evento ha avuto luogo, la colpa ha avuto luogo, e questo passato, la memoria di questo passato resta irriducibile, intrattabile (...). Non si potrà mai trattare del perdono se non si tiene conto di questo essere-passato, di un essere-passato che non si lascia mai ridurre, modificare, moralizzare in un presente passato o in un passato o in un passato presentabile o ripresentabile. È un essere passato che non passa, per così dire. È questo impassabile, questa impassibilità anche del passato, e dell'evento passato che prende le diverse forme che noi dovremmo analizzare senza tregua e che sono quelle dell'irreversibile, dell'indimenticabile, dell'incancellabile, dell'irreparabile, dell'irrimediabile, dell'irrevocabile, dell'inespiabile ecc. Senza questo privilegio ostinato del passato nella costituzione della temporalizzazione, non vi è problematica originale del perdono» (J. Derrida, *Pardoner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, tr. it. L. Odello, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, pp. 51-52). Mentre per Jankélévitch, di fronte all'irreparabile non si può far nulla e ogni cosa diviene inutile, scadendo nell'inespiabile, per Derrida è proprio su questa condizione di impotenza che può nascere il perdono.

²² L'imperdonabile, per Ricoeur, è ciò che collega il tema della colpa con quello del perdono. Così scrive: «Se una sola parola dovesse essere pronunciata al termine di questa discesa nelle profondità dell'esperienza della colpa, astrazione fatta di qualsiasi scappatoia nell'immaginario mitico, è quella d'imperdonabile» (*MHO*, p. 660). Sull'imperdonabile ha anche riflettuto Jankélévitch. A differenza di un primo saggio del 1956 (*L'imprescriptible*), dove l'autore, contemporaneamente alla prescrizione politica dei crimini hitleriani, annunciava l'impossibilità del

Scrive Ricoeur:

Il termine non si applica soltanto ai crimini che, a ragione dell'immensità della disgrazia da cui le vittime sono schiacciate, ricadono sotto la denominazione dell'ingiustificabile (...). Esso non si applica nemmeno soltanto agli attori, che hanno segretamente perpetrato questi crimini. Si applica anche al legame più intimo che unisce l'agente all'azione, il colpevole al crimine. Checché ne sia, infatti, della contingenza pre-empirica dell'evento fondatore della tradizione del male, l'azione umana è per sempre consegnata all'esperienza della colpa. Anche se la colpevolezza non è originaria, essa è per sempre radicale²³.

Di fronte a questa connessione necessaria tra colpa e imputabilità e di fronte all'essenza imperdonabile della colpa stessa, emerge, dall'alto, l'illeità del "c'è il perdono".

C'è, esiste, non c'è bisogno di dire chi perdona, di istituire dei ruoli, di interpellare un'istituzione che si faccia garante, è un'esigenza infinita che si basa sulla sproporzione di pascaliana memoria²⁴, un evento eccezionale che interrompe l'ordinarietà della scansione temporale.

Come scrive Julia Kristeva:

En suspendant la poursuite historique grâce à l'amour, le pardon découvre les potentialités régénérantes propres à la gratification narcissique et à l'idéalisation internes au lien amoureux. Il tient donc compte simultanément de deux registres de la subjectivité: du registre inconscient qui arrête le temps par le désir et la mort, et du registre de l'amour qui suspend l'ancien inconscient et l'ancienne histoire, et amorce une reconstruction de la personnalité dans une nouvelle relation pour un autre²⁵.

Nonostante il perdono interrompa la storicità degli eventi e pretenda di tenersi a distanza dagli atti politici, esso, inevitabilmente, è riportato verso le istituzioni. Se, infatti, esiste una corrispondenza tra colpa e perdono e se la colpa viene collocata nella regola sociale in quanto deve essere penalizzata, anche il perdono vi è implicato.

Per analizzare questa questione, Ricoeur ricorre a un'opera di Karl Jaspers²⁶ pubblicata nell'immediato dopo guerra dove l'autore distingue quattro tipi di colpevolezza, di cui la prima, la colpevolezza criminale, riveste agli occhi del filosofo francese un'importanza particolare.

perdono, nell'ultima sezione dell'opera *Le pardon* del 1967, rivela che il perdono esiste proprio per confrontarsi con l'imperdonabile che costituisce, dunque, condizione necessaria del perdono stesso. Da una parte, si può perdonare l'imperdonabile solo non comprendendolo, dall'altra, è anche necessario che a ciò si aggiunga la disperazione e il pentimento del criminale.

²³ MHO, p. 660.

²⁴ Ritorna qui il concetto di sproporzione di cui Ricoeur aveva già parlato: «Desidererei porre la prima parte del mio studio, dedicato alla *sproporzione* tra amore e giustizia, sotto il segno di una citazione di Pascal: "Tutti i corpi insieme, e tutte le loro produzioni, non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato. Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti, non sarebbe possibile trarre un sol moto di vera carità; ciò è impossibile, e di un altro ordine, sovranaturale» (AJ, pp. 9-10).

²⁵ J. Kristeva, *Dostoïevski, une poétique du pardon*, in O. Abel (dirigé), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Éditions Autrement – Série Morales 4, Paris 1993, p. 85.

²⁶ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, R. Piper, München 1979, tr. it. A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

L'idea di colpevolezza criminale è nata con i grandi crimini del XX secolo, crimini contro l'umanità e genocidi che rientrano nella categoria dell'ingiustificabile e dove il perdono si lega alla questione dell'imprescrittibile.

La prescrizione esiste per ogni crimine e fa sì che, passato un certo periodo, chi ha compiuto l'azione sia liberato dal debito, e dunque, libero. L'azione si estingue davanti alla giustizia per effetto del tempo.

Questo, come spiega Ricoeur, comporta profonde conseguenze a livello sociale:

La sua giustificazione è puramente utilitaristica. È di pubblica utilità mettere un termine agli eventuali processi suscitati dall'acquisizione delle cose, la riscossione di un credito e l'azione pubblica diretta contro i contravenienti alla regola sociale (...). Per terminare i processi, è necessario non riaprirlo o non aprirlo del tutto. Il concetto di estinzione – estinzione del credito nel diritto civile, estinzione del diritto di perseguire nel diritto penale – è, a questo riguardo, significativo. Esso ricopre, a un tempo, un fenomeno di passività, di inerzia, di negligenza, di inazione sociale e un gesto sociale arbitrario, che autorizza a ritenere l'istituzione della prescrizione come una creazione del diritto positivo²⁷.

Dunque, al contrario, dire che un crimine è imprescrittibile significa dire che, data la gravità estrema dell'atto e data la sproporzione tra scala dei delitti e delle pene, non esiste giustizia che sia in grado di compiersi, ovvero bisogna rassegnarsi di fronte all'imperdonabile²⁸.

Questo, però, non significa che il perdono abbia già perso in partenza: Ricoeur ci fa notare che è necessario distinguere tra il crimine, certamente imprescrittibile e il colpevole, cioè l'autore, la persona.

Ogni uomo, benché colpevole, ha diritto a farsi ascoltare e a difendersi, tenendo in considerazione il fatto che la pena sarà sempre una sofferenza inflitta a un'altra sofferenza. Spesso l'atrocità dei crimini non ci permette di dare la giusta considerazione alle persone e l'orrore delle azioni finisce per prevalere. È ciò che Ricoeur definisce la «nostra incapacità ad amare assolutamente»²⁹, ma è anche ciò che collega in maniera nuova colpa e perdono.

Come scrive Guilhem Causse,

La disproportion entre le pardon et la faute décalerait l'agent vers le haut par rapport à la profondeur fautive où resterait son action, l'en déliant par le fait même. L'agent coupable pardonné serait rendu capable d'agir de nouveau dans l'intégrité de sa puissance de vie. Ricoeur donne alors droit à l'objection de Derrida: le pardon ne remet-il pas en cause l'identité du sujet, dans la mesure où celui à qui le pardon est accordé n'est déjà plus tout à fait celui qui a commis la faute? Il y répond en disant que celui qui demande le pardon, s'il est devenu meilleur que celui qu'il était lorsqu'il a commis la faute, n'en est pas pour autant devenu un autre.

²⁷ MHO, p. 668.

²⁸ È questa la visione di Jankélévitch che analizza la questione in *L'imprescrittibile*. L'autore dichiara come la prescrizione non possa essere applicata a quei crimini che rientrano nella categoria dei crimini contro l'umanità, ovvero contro l'essenza stessa dell'essere umano che sono prodotti dalla malvagità pura, quasi ontologica. Dire che tali crimini sono imprescrittibili significa che su di essi non fa presa il tempo.

²⁹ MHO, p. 672.

Il n'est encore qu'un autre en puissance, dans l'attente du pardon qui, lui étant accordé, le changera effectivement³⁰.

Se la colpa criminale riguarda ciò che può o non può essere prescritto, la colpevolezza politica deriva dal considerare i cittadini appartenenti a quel corpo politico per cui i crimini sono stati commessi, indipendentemente dagli atti individuali. In questo caso, gli effetti delle sanzioni ricadono su tutta la collettività e sono esercitati dallo Stato che si fa garante della parola di giustizia e che dovrebbe moderare l'uso del potere e della violenza.

A questo secondo livello il perdono sembra quasi essere sostituito dalla clemenza e dalla magnanimità dello Stato stesso che si trova sotto i riflettori dell'opinione pubblica e che deve, dunque, decidere della vita dei cittadini.

Alla colpevolezza politica risponde quella morale concernente azioni che, benché individuali, hanno contribuito in maniera più o meno evidente, alle colpe criminali e politiche. La colpevolezza morale, seppur sempre presente, rischia, nota Ricoeur, di essere schiacciata a livello storico dalla memoria collettiva che non ha coscienza morale, ma ragiona secondo la relazione nemico-amico, non lasciando spazio al perdono.

Che ne è, allora, dell'equazione colpa-perdono? Dobbiamo rassegnarci e mettere fra parentesi un atto, quello del perdono, che, per il suo carattere eccezionale e sovra-temporale, non riesce a mettere in questione l'istituzionalizzazione della colpa?

Un tentativo di avvicinamento tra i due ambiti è stato quello offerto dalla logica dello scambio commerciale che pone in essere una riflessione sul perdono a partire dal concetto di dono.

Proprio analizzando lo scambio tra domanda e offerta in un'economia del dono è possibile porsi alcune questioni sul perdono e capire se questo avvicinamento può essere opportuno.

Ad accostare dono e perdono è, prima di tutto, l'etimologia e la semantica di numerose lingue. Come scrive Ricoeur:

Il a autant de domaines d'application que le mot *don*. Ce n'est pas par hasard que vous trouvez dans beaucoup de langues cette proximité entre *don* et *pardon*: *forgive* en anglais, *Vergebung* en allemand. L'économie du don, à la différence de la justice, n'entre pas dans une logique d'équivalence: entre une faute et une punition, par exemple. Dans l'idée de don, on n'attend pas la réciprocité. C'est la surabondance: on donne plus qu'on ne reçoit. La justice va exiger réparation, alors que le pardon va susciter l'amnistie, qui ne peut être, on le verra sans doute, une amnésie. Le pardon, c'est par essence quelque chose que l'on ne maîtrise pas³¹.

³⁰ G. Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur*, Éditions Kimé, Paris 2014, p. 143.

³¹ Questo articolo, *La condition du pardon, c'est la vrai mémoire*, riproduce una conversazione fra Paul Ricoeur e Alain Finkielkraut pubblicata il 6 aprile 1995 sulla rivista *La vie* n. 2588. Ad essere interessante in questo intervento è la concezione ricoeuriana secondo la quale la memoria, liberata dall'odio del passato, può essere considerata come

L'intento ricoeuriano di leggere insieme, a partire dal campo semantico, dono e perdono, ci conduce ad esplorare un'economia del dono contrapposta alla regola dell'equivalenza propria della giustizia. Il dono, come ci ricorda Marcel Mauss³², non va a contrapporsi allo scambio, ma al calcolo interessato che dietro alla generosità nasconde un interesse.

Lo scambio, invece, se non è commerciale, può essere espressione di una sovra-etica, ma solo a condizione che il *do ut des*, quindi il “dare *affinché* io riceva qualcosa in cambio”, sia sostituito dal “dare *poiché* mi è stato donato”. In questo modo, la logica dell'equivalenza viene sostituita dalla logica sovrabbondante dell'amore in cui il ricevere è mosso da modestia e il donare dalla magnanimità.

Scriva il filosofo francese:

Quale nome dare a questa forma non commerciale del dono? Non più lo scambio fra donare e rendere, ma fra donare e semplicemente ricevere. Quella che, potenzialmente, ancora veniva offesa nella generosità, ancora tributaria dell'ordine commerciale, era la dignità del donatario. Donare onorando il beneficiario è la forma che, sul piano dello scambio, riveste la considerazione richiamata poc'anzi. La reciprocità del donare e del ricevere mette fine alla dissimmetria orizzontale del dono senza spirito di ritorno, sotto l'egida della figura singolare che riveste, allora, la considerazione³³.

La rilettura del dono, e quindi anche del perdono, dal punto di vista del donare e del saper ricevere, manca, però, di qualcosa: ciò che resta da considerare, infatti, è la distanza verticale fra il carattere non-condizionale del perdono e quello condizionale della domanda di perdono, tra la confessione della colpa e l'altezza del perdono stesso che si traduce nella domanda: «quale forza rende capaci di domandare, di donare, di ricevere la parola di perdono?»³⁴.

Per sanare la sproporzione tra confessione e perdono e per rispondere a questa questione, Ricoeur introduce altri due termini fondamentali: la promessa e il pentimento.

Il rapporto tra perdono e promessa è analizzato attraverso la riflessione di Hannah Arendt in *Vita activa*, la quale legge questo rapporto con la dialettica del legare-slegare e sul più ampio sfondo dell'azione.

Scriva la Arendt:

il vero perdono che dunque si costituisce come un vero e proprio atto di memoria. Per perdonare un'offesa bisogna conservarne il ricordo e darle il tempo giusto affinché il perdono maturi.

³² Mauss intende lo scambio come una forma di contratto politico che costituisce l'alternativa alla logica della violenza e della guerra. La logica della reciprocità che vi è implicata si trova in difficoltà nel momento in cui si dispiega la tensione fra gratuità del dono e esigenza di scambio. Lo scambio del dono rappresenta una contraddizione in termini, dal momento che o si insiste sul dono, quindi sul carattere della gratuità o sullo scambio che non può contemplare l'idea di dono. Per Mauss il dono è una forma fittizia che deriva dallo scambio obbligatorio, l'unico ad esistere nelle civiltà arcaiche che egli prende in considerazione, nella quali i contratti avvenivano sotto forma di regali che erano in teoria volontari, ma nella pratica, obbligatori. Mauss fa derivare questa esigenza dal concetto maori di *hau*, lo spirito del dono, che obbligava le società a ricambiare.

³³ *MHO*, p. 684.

³⁴ Ivi, p. 689.

La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stava facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini³⁵.

Senza la possibilità del perdono, continua Arendt, l'agire sarebbe bloccato in un singolo atto dal quale non è più possibile riprendersi e senza il mantenimento delle promesse, saremmo condannati nella nostra interiorità poiché il mantenere la parola data e la capacità di perdonare e di chiedere perdono si realizzano solo nel rapporto con altri, e dunque, con una pluralità.

La pluralità indica l'attraversamento del politico; benché il perdono possieda un'origine e mantenga una connotazione religiosa che la promessa non ha, entrambi, proprio perché implicano il rapporto con altri, si manifestano nel politico, pur rifiutando l'istituzionalizzazione.

La promessa, con la sua apertura al futuro, ci porta a riflettere sull'azione e sulla possibilità di sciogliere l'atto dalle sue conseguenze. Ma che ne è del suo rapporto con l'agente, con colui che compie l'azione?

La riflessione si sposta così sul rapporto tra perdono e confessione: come abbiamo spiegato all'inizio di questo paragrafo, la confessione, che esprime il linguaggio della colpa, interiorizza l'accusa e si focalizza sull'autore che si nasconde dietro l'atto.

Ad una colpa dichiarata e imperdonabile di diritto, corrisponde un perdono impossibile. Dobbiamo, dunque, dichiarare la sconfitta del perdono? A questo punto, tutto si gioca sulla possibilità di separare l'agente dalla sua azione.

Scrive Ricoeur:

Questo slegamento dovrebbe segnare l'iscrizione della disparità verticale fra l'altissimo del perdono e l'abisso della colpa nel campo della disparità orizzontale fra la potenza e l'atto. Il colpevole, reso capace di ricominciare, tale dovrebbe essere la figura di questo slegamento che comanda tutti gli altri (...): separare il colpevole dal suo atto, altrimenti detto perdonare al colpevole pur condannando la sua azione, significherebbe perdonare a un soggetto diverso da quello che ha commesso l'atto³⁶.

Tale riflessione risente di un'ultima associazione: quella fra perdono e pentimento. Ciò che li differenzia e allo stesso tempo li lega è il fatto che il perdono, ponendosi all'altezza dell'inno, una volta pronunciato, rimane. Il pentimento, invece, arriva, ma arriva nel tempo, dunque, è lecito distinguere tra ciò che resta per sempre e ciò che accade ogni volta.

³⁵ H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago, tr. it. S. Finzi, *Vita activa La condizione umana*, Bompiani, Milano 2012, p. 175.

³⁶ *MHO*, p. 697.

Ogni atto di pentimento dichiarato apre la vita alla possibilità di un'altra storia, nel perdono che sopraggiunge al pentimento, il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcos'altro rispetto agli errori commessi. Si inaugura una nuova possibilità di agire, l'azione è rinnovata e finalmente si può dire al colpevole: «Tu vali molto di più delle tue azioni»³⁷.

Giunti alla conclusione di questa riflessione sul perdono, il filosofo francese si chiede che cosa rimanga della memoria, della storia e dell'oblio quando essi sono toccati dallo spirito del perdono. Come colui che agisce, attraverso il perdono, è in grado di essere considerato di *più* e *altrimenti*, così il passato, allo stesso modo, è il terreno vivo sul quale l'essere umano continua a camminare, terreno che può sempre essere seminato da nuovi contenuti e nuovi sensi possibili.

Se, infatti, perdonare qualcuno significa rivolgersi ad un soggetto *altro* rispetto a quello che ha compiuto il fatto, tale atto inaugurale, liberatosi dalla colpa, permette di costruire una memoria felice, pacificata e condivisa.

La memoria felice, spiega il filosofo francese, non è tanto quella che tiene in considerazione il contenuto dei ricordi, ma quella che pone considerazione all'atto della reminiscenza grazie al quale è possibile attraversare l'oblio e giungere al riconoscimento, «il piccolo miracolo della memoria»³⁸.

Scrive Causse,

L'agent cherchant la mémoire et l'agent cherchant le pardon sont dans une situation similaire. Tous deux font vœu d'un miracle, un événement qu'ils désirent par-dessus tout, pour lequel ils mettent tout en œuvre de ce qui est en leur pouvoir, mais qui au final viendra d'ailleurs. Lorsqu'il advient, cet événement est révélateur d'une ressource et de la victoire sur une force adverse: cette ressource n'appartient pas à l'agent et pourtant elle lui est donnée, et cela contre une force qui menaçait de l'emporter contre tous ses efforts, force d'effacement pour la mémoire, force d'impuissance pour la capacité d'agir. Dans l'un et l'autre cas, c'est l'agent qui est touché dans sa puissance d'être soi agissant³⁹.

Se l'agire è toccato dal male, ogni capacità diviene incapacità, anche la reminiscenza che abbiamo visto essere alla base della memoria. Il perdono è, allora, ciò che permette la riconciliazione quando l'oblio sembrerebbe vincere su una memoria divenuta impotente, è il compimento della dialettica dello slegare e del legare. Il perdono slega il soggetto dalla colpa passata, rendendolo capace di altro e allo stesso tempo, lo lega, attraverso la promessa e con un gesto inaugurale, al futuro.

Lo spirito di perdono che guida la memoria felice è anche ciò che orienta la riflessione ricoeuriana verso il riconoscimento. Infatti, dire che la memoria è una forma di riconoscimento

³⁷ Ivi, p. 702.

³⁸ Ivi, p. 704.

³⁹ Causse, *Le geste du pardon*, p. 186.

significa cominciare a chiedersi quali sono i meccanismi che regolano tale processo e in che senso è possibile intendere il riconoscimento come riconoscenza e gratitudine.

Il rapporto tra colpa e perdono mostra come sussista nell'essere umano una doppia esperienza: da un lato, nella profondità della colpa l'uomo è solo e nella solitudine sperimenta la sofferenza di un portare alla luce e al linguaggio la confessione dei propri errori. Dall'altro lato, il perdono, con la sua altezza, celebra l'amore e la gioia di un soggetto pacificato; è la dimensione della poetica e della condivisione in cui l'uomo non è solo, ma sperimenta il senso della gratitudine verso altri.

Questo rapporto è ancora più difficile se è letto secondo la dinamica di giustizia. Come scrive la Iannotta:

Difficile, dunque, è l'impresa del perdono, sia poiché richiede di confessare il male morale, la colpa che ne postula la domanda, sia perché l'offeso può non concederlo, può non considerare riparata – o riparabile – l'offesa. Quanto alla riflessività, si ripresenta il problema della imputazione – a sé, ai più vicini, agli altri – dove si gioca la “solitudine” della colpa e l’ “essere-con” della condivisione. La posta in gioco è il riconoscimento, riconoscimento dovuto alla vittima, innanzitutto, ma riconoscimento dovuto anche al colpevole, laddove entrambi debbono essere messi in posizione di riacquistare la loro *capacità* di iniziativa⁴⁰.

Quando avviene questo riconoscimento, la memoria può dirsi felice, riconciliata e si apre ad un orizzonte escatologico verso il quale siamo sempre in cammino; è il momento in cui il peso della colpa si alleggerisce e la memoria lavora con l'oblio attivo: non la cancellazione delle tracce di ciò che è accaduto e che non può essere cambiato, ma la re-interpretazione di un senso che è sempre da scrivere, accettando che ci sia una perdita che ci rende debitori insolventi e dunque, responsabili.

⁴⁰ D. Iannotta, *Prefazione all'edizione italiana. Memoria del tempo, tempo della memoria*, in *MHO*, pp. XXI-XXII.

4.2. Dal conflitto al riconoscimento

Se i primi tre capitoli della nostra tesi sono stati sviluppati cercando di tratteggiare i lineamenti del fenomeno memoriale, analizzando le caratteristiche, i temi implicati e mostrando come la memoria costituisca a tutti gli effetti una delle possibili questioni in grado di fornire coerenza interna alla produzione ricoeuriana, questo quarto capitolo, invece, percorre una strada diversa.

Tale strada è quella di capire se e in che modo la memoria può avere un risvolto pratico e un uso funzionale alla gestione dei conflitti. Un primo passo è stato mosso in questa direzione grazie all'intervento, come abbiamo visto nel primo paragrafo, del perdono che costituisce la chiave in grado di creare una connessione fra memoria e riconoscimento.

Ora, cerchiamo invece di analizzare nel dettaglio la questione del riconoscimento e di come sia possibile passare da uno stato di lotta e conflitto ad uno stato di pacificazione. Infatti, la memoria felice che scopre nel riconoscimento non solo, la possibilità di recuperare i fatti del passato che sembravano perduti, ma anche e soprattutto l'idea che il senso di quei fatti possa cambiare, è una memoria capace di dire il male in maniera pacificata, una memoria che si pone in questione con la colpa e con il debito e che risorge attraverso l'altezza di un perdono che la apre verso una direzione condivisa di gratuità in cui si esprime il fenomeno del riconoscimento.

Per indagare tale fenomeno, Ricoeur, in *Percorsi del riconoscimento*, comincia a riflettere su questa parola dal punto di vista linguistico, presentando una polisemia di significati e aiutandosi, in questa impresa, da due grandi opere sulla lingua francese: il *Dictionnaire de la langue française*⁴¹ e il *Grand Robert de la langue française*⁴².

Nel primo dizionario il termine ha ben ventitré significati di cui il più naturale deriva dal passaggio dal "conoscere" al "riconoscere" attraverso il prefisso *ri-* e si traduce nel «richiamare alla mente l'idea di qualcuno o di qualcosa che si conosce»⁴³. È il *ri-* che dona a questo significato il senso della ripetizione, concentrandosi sulla capacità della mente, ma non specificando nulla su ciò che si riconosce o sulla modalità di riconoscimento.

⁴¹ Pubblicato da Émile Littré dal 1859 al 1872, lo scopo del compilatore, enunciato nella prefazione, è quello di associare l'uso presente della lingua all'uso passato tra arcaismo e neologismo. Ogni parola ha diversi significati, spesso anche distanti; il fine è scoprire la regola che, nel corso del tempo, permette di passare da un senso all'altro, facendo attenzione a quella parte di non-detto che costituisce lo scarto e il segreto del passaggio da un significato ad un altro.

⁴² Ricoeur prende in considerazione la seconda edizione del 1985 diretta da Alain Rey e lo considera il degno erede del primo dizionario. Qui, il rapporto tra i significati è regolato dall'uso dell'analogia che è in grado, dopo aver enunciato la definizione, di completarla attraverso il sistema analogico delle relazioni di senso tra le parole. A ciò si aggiunge anche l'uso costante di esempi e citazioni per migliorare la comprensione dei significati.

⁴³ *PR*, p. 11.

Il secondo significato aggiunge qualcosa: «Conoscere da qualche segno, da qualche tratto, da qualche indicazione una persona o una cosa che non si è mai vista»⁴⁴. Se l'idea di tratto è importante per caratterizzare il riconoscimento, non sappiamo nulla, però, sull'affidabilità di questo tratto, almeno fino al terzo significato: «Pervenire a conoscere, a distinguere, a scoprire la verità di qualcosa»⁴⁵ a cui si connette un quarto significato: «Riconoscere con la negazione significa talvolta non tenere più in considerazione, non ascoltare più»⁴⁶.

Se il terzo significato ha una componente importante, cioè la sottolineatura dell'idea di verità, ciò che unisce questi ultimi due significati è l'accento posto sul carattere arduo e difficile del riconoscimento.

Le idee di tratto, di verità e di difficoltà caratterizzano, in modi diversi, tutti i significati successivi fino ad arrivare ad una nuova accezione, al sedicesimo posto: «Provare riconoscenza per, manifestare riconoscenza»⁴⁷, collegata alla quindicesima: «ammettere, confessare»⁴⁸.

L'intento di Ricoeur è sottolineare la profonda unità che si cela e si dissimula all'interno dei numerosi significati che, presentati in ordine, sembrano effettivamente mostrare un crescendo di senso: se, infatti, il riconoscimento è richiamare qualcosa alla mente, il significato si sofferma anche sul come riconoscere e sul fatto che possa essere qualcosa di riconosciuto come vero, ammesso e confessato. La confessione mette in luce la possibilità di un debito e apre la strada alla riconoscenza.

La polisemia dei significati è stata aiutata, in questo primo dizionario, dal metodo del dizionario stesso basato sulle considerazioni analogiche che permettono di creare un rapporto tra un significato e l'altro proprio grazie all'uso dell'analogia.

Invece, il secondo dizionario che Ricoeur prende in considerazione utilizza una metodologia diversa, ovvero un'architettura gerarchica dei vari significati a forma di albero, grazie alla quale, per quanto riguarda il termine "riconoscimento", è possibile individuare tre usi principali: il primo, «cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione; - il secondo - accettare, ritenere come vero - e il terzo, - testimoniare con la gratitudine di essere debitori nei confronti di qualcuno di»⁴⁹.

Il primo significato allontana il riconoscimento dalla sua origine alla base della conoscenza per focalizzare l'attenzione su un'attività propria della mente, un cogliere gli oggetti con la mente che poi diventa, grazie al secondo significato, idea di cogliere questa capacità come

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ Ivi, p. 12.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Ivi, p. 13.

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Ivi, p. 17.

vera. Se la verità poi si coglie con un'approvazione per mezzo di una confessione, arriviamo al terzo significato di gratitudine.

Benché il filosofo francese tenti un interessante lavoro di collegamento e di analogia fra i significati, la derivazione di un senso da un altro è certamente difficile e spesso imprevedibile, conducendolo ad altre riflessioni.

Scrive Ricoeur:

Al termine di questo percorso lessicografico si pone una domanda: come si passa dal regime di polisemia regolata dei vocaboli della lingua naturale alla formazione di filosofemi degni di figurare in una teoria del riconoscimento?

Occorre rinunciare al progetto, in prima battuta seducente, di migliorare il lavoro lessicale, colmando per esempio il vuoto che separa le definizioni parziali con l'aggiunta di nuovi significati ritenuti essere il non-detto della definizione precedente. Questo tentativo non conduce da nessuna parte, se non a una riscrittura senza fine del dizionario (...). Ne risulta che lo scarto tra valori d'uso dei vocaboli di una lingua naturale e i significati generati all'interno di essa dalla problematica filosofica costituisce di per sé un problema filosofico. Il sorgere di un problema resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero⁵⁰.

Problematizzare filosoficamente il tema del riconoscimento risulta, dunque, difficile e ciò è dimostrato dal fatto che, fino ad ora, non è stata formulata nessuna teoria unitaria a riguardo. Il filosofo francese riscontra tre nuclei filosofici che possono aiutarci a distinguere, ad un primo approccio, tre significazioni diverse: il nucleo kantiano della ricognizione, il nucleo bergsoniano del riconoscimento dei ricordi e quello hegeliano di lotta e domanda di riconoscimento⁵¹.

Da questi tre nuclei derivano tre modi di intendere il riconoscimento: come identificazione-distinzione, ovvero riconoscere qualche cosa come medesima e distinguerla, dunque, da un'altra cosa; come riconoscimento di sé e della propria identità personale, infine, la reciprocità del riconoscimento stesso che si esprime di fronte alla richiesta di essere riconosciuti da altri.

Per la nostra tesi reputiamo utile soffermarci, in modo particolare, sul terzo studio compiuto da Ricoeur, cioè quello del riconoscimento reciproco dove l'autore sembra fare il punto tra le questioni fino ad ora trattate: memoria, dono, riconoscimento.

Nonostante questa premessa, però, è necessario porre attenzione anche agli altri due studi contenuti in *Percorsi del riconoscimento*, in modo da fornire non solo, una visione complessiva dell'ultimo scritto ricoeuriano e del suo metodo di approfondimento, ma anche i nuclei che permettono all'autore di arrivare, alla fine, a teorizzare gli stati di pace.

⁵⁰ Ivi, pp. 21-22.

⁵¹ La ricognizione kantiana acquista senso all'interno di una filosofia trascendentale che si interroga sulle condizioni *a priori* della conoscenza oggettiva; il riconoscimento dei ricordi in Bergson può essere letto nell'ambito di una psicologia riflessiva e del rapporto tra anima e corpo; la visione hegeliana si inserisce nel discorso sull'effettuazione e sulla realizzazione della libertà.

Ad essere al centro del primo studio è il concetto di riconoscimento come identificazione secondo le filosofie del soggetto di Cartesio e Kant, ma quest'ultime, Ricoeur lo spiega *en passant* secondo il suo solito metodo di fornire riflessioni importanti mentre l'attenzione è rivolta ad altro, sono le eredi di un altro problema in un'altra epoca, cioè la questione platonica della comunanza dei generi⁵².

L'ontologia di secondo grado costituisce, secondo il filosofo francese, l'origine di tutto il concetto di riconoscimento.

Scrive Ricoeur:

In questa cornice, Platone designa delle entità da lui qualificate come i "generi sommi". Da questa ontologia di grado superiore derivano non soltanto le nozioni di essere e di non essere, che si installano nel discorso platonico a partire dalla polemica con i sofisti, ma anche vari altri "generi sommi" implicati nelle operazioni di "partecipazione" tra generi di primo grado (...). Il dialogo *Sofista* accentua ulteriormente la reduplicazione dei livelli di discorso proponendo un ordine di derivazione tra qualcuno di questi "generi sommi"; così, la polarità del medesimo e dell'altro si rivela embricata nella dialettica dell'essere nella misura in cui il medesimo deve definirsi al tempo stesso tramite il "relativamente a sé" e il "relativamente ad altra cosa". Siamo qui condotti alla radice della nozione di identificazione, in quanto questa mira al "relativamente a sé del medesimo" congiunto alla distinzione del "relativamente ad altra cosa dal medesimo"⁵³.

Dunque, siamo qui all'origine del problema del giudizio e ciò spiega anche il motivo per cui il filosofo francese inauguri il primo studio proprio a partire dal concetto di identificazione, motivo non solo di ordine cronologico nella storia della filosofia, ma di profonda natura teoretica che trova senso nell'antichità del pensiero.

Ciò che è stato posto nell'antichità greca torna in vesti diverse nella modernità: l'analisi che Ricoeur compie del riconoscimento-identificazione in Cartesio lascia intravedere le potenzialità nascoste di questo termine.

È certamente vero che il primo significato rimane agganciato al termine "conoscere"; non possiamo far finta di non essere in una delle principali filosofie del soggetto, ma ciò che l'autore vuole mettere in evidenza sono due altri possibili sensi.

Il primo, è l'accezione del riconoscere come vero che implica una passività del soggetto rispetto a qualcosa che si riceve dall'esterno e che costituisce una relazione con l'alterità; il

⁵² Seppur questo passaggio sia breve all'interno del primo studio, ci sembra necessario parlarne in quanto abbiamo dedicato il primo paragrafo del primo capitolo proprio a tale questione. Non solo la scelta ricoeuriana è indicativa dell'amore che il filosofo francese ha sempre nutrito per gli Antichi, ma soprattutto, abbiamo la dimostrazione, in quella che è l'ultima sua opera, della coerenza interna che alcune questioni hanno sempre mantenuto nella sua riflessione, nonostante i detrattori e i lettori "occasionalisti" che hanno giudicato la filosofia di Ricoeur come priva di connessioni forti o peggio, relegata ad una sola disciplina specifica. L'attenzione espressa qui per la teoria platonica dei generi è una risposta decisa proprio a queste critiche dal momento che il rapporto platonico medesimezza-ipseità, medesimo-altro percorre tutta la filosofia ricoeuriana ed è alla base del concetto di identificazione, e dunque, del riconoscimento. Più che rileggere il filosofo da un unico punto di vista, a nostro avviso, si tratta di prestare attenzione ad alcuni concetti fondamentali, la cui unione va a formare l'integrità e la coerenza interna del suo pensiero.

⁵³PR, pp. 31-32.

secondo, è lo sfondo sul quale tale riflessione si distende, ovvero quello del misconoscimento. Il tema del dubbio, dell'errore e dell'incertezza è già presente in Cartesio e rappresenterà la crisi con la quale tutta la filosofia successiva si dovrà confrontare in quanto «il misconoscimento è una forma esistenziale e intramondana il cui senso non è esaurito dalla sua componente di errore, essendo quest'ultimo una forma di inquietudine prevalentemente teoretica»⁵⁴.

Come per Cartesio, anche Kant, secondo Ricoeur, merita un posto nella ricostruzione del significato del riconoscimento: in questo caso non si tratta più del riconoscere il vero dal falso, ma di cogliere, identificare per mezzo del pensiero un'unità di senso grazie all'aggiunta dei concetti di tempo e di sensibilità.

Come scrive Chiara Castiglioni:

Ricoeur mette in evidenza il contributo innovativo di Kant in molteplici sensi: con il concetto di giudizio come atto di sintesi (il «sussumere») il filosofo riesce a concepire in modo unificato la sensibilità e l'intelletto, la recettività (propria della sensibilità – estetica trascendentale) e l'attività (propria dell'intelletto – analitica trascendentale) del soggetto; al tempo stesso questa operazione avviene in modo strettamente correlato alla dimensione aprioristica del tempo; infine, in quanto forma del senso interno, il tempo in Kant svolge, secondo Ricoeur, un'altra funzione fortemente innovativa e importante, che consiste nel desostanzializzare l'idea di anima, il concetto di un io-sostanza presente in Cartesio e caratterizzante la psicologia razionale anche di Locke e Leibniz⁵⁵.

Nonostante le innovazioni kantiane, però, il concetto di riconoscimento si evolve attraverso nuove filosofie che allontanano sempre più il “riconoscere” dal “conoscere” e che orientano la riflessione sul rapporto tra il sé e l'alterità, fornendo al riconoscimento non solo spessore teoretico, ma soprattutto morale.

Nel secondo studio di *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur è interessato all'analisi del riconoscimento di sé come soggetto capace di imputazione di azioni e, dunque, di responsabilità. Esempi di questa idea sono i poemi omerici⁵⁶ e le tragedie di Sofocle⁵⁷ dove i protagonisti, in quanto centri decisionali, non smettono mai di parlare il loro agire e di cercare un riconoscimento la cui approvazione passa attraverso altri.

⁵⁴ Ivi, p. 43.

⁵⁵ C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, p. 170.

⁵⁶ Scrive Fabrizia Abbate: «Il primo nome che pesca dal fondo della memoria poetica è quella di Ulisse. Tutto il percorso avventuroso dell'eroe omerico, quei dieci lunghi anni errabondi e pieni di scoperte, sorprese, sacrifici, terminano con l'approdo ad Itaca sotto l'artificio del nascondimento/riconoscimento. Ulisse non torna a volto scoperto nella sua casa, gridando la sua identità, entrando dalla porta principale, ma l'artificio narrativo prevede piuttosto che l'ultima peripezia consista per lui nell'introdursi sotto mentite spoglie in quella che era la sua reggia e la sua gente. Il ritorno dell'eroe alla sua originale identità di re si compie solo attraverso un percorso di riconoscimento» (*Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in (a cura di) D. Iannotta, *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Torino 2008, pp. 175-176). In questa fase rappresentata da Ulisse il riconoscimento è ancora a senso unico dal momento che si tratta di una liberazione dal travestimento, ma non di un vero e proprio riconoscimento degli altri.

⁵⁷ Si tratta qui non dell'*Edipo re* che ha appena compiuto i fatti, ma dell'*Edipo a Colono*, un protagonista ormai prossimo alla vecchiaia che riflette sugli eventi accaduti di cui Ricoeur sottolinea il passaggio dall'immediatezza dell'azione appena compiuta a quella assunta nelle vesti di responsabilità. Edipo rappresenta il personaggio tragico che valuta i propri atti ed analizza, in una situazione retrospettiva, la propria colpa.

Alla base di ciò c'è ancora una volta, secondo il filosofo francese, l'antichità greca: nella concezione del soggetto responsabile e capace di essere riconosciuto risiede l'idea aristotelica di deliberazione grazie alla quale è possibile imputare al soggetto stesso le proprie azioni.

Scriva la Castiglioni,

Per Aristotele il bene è l'attività dell'anima secondo virtù ed è il bene ad essere la fonte della felicità. L'origine della felicità e del bene non è dunque divina, ma umana e risiede nella capacità di agire secondo virtù, propria del soggetto. Aristotele, come sottolinea Ricoeur, accentua il carattere volontario del soggetto agente e quindi la sua responsabilità, rispetto all'intellettualismo etico di Socrate, per il quale il male è frutto di ignoranza e il bene di conoscenza, con la conseguenza che il soggetto non è sempre immediatamente imputabile/responsabile delle proprie azioni⁵⁸.

Nonostante il contributo della filosofia greca, c'è ancora un passo da fare sulla via del riconoscimento. Ciò che, infatti, manca ai greci è la concezione moderna di autocoscienza, la riflessività dell'ipseità che si salda alla precedente visione attraverso il concetto di capacità.

Riconoscendo di aver compiuto una determinata azione, il soggetto, nello stesso momento, attesta che ne è stato capace, portando a compimento il riconoscimento di se stesso e aprendo la strada al mutuo riconoscimento.

È la ripresa del pensiero già maturato in *Sé come un altro* che la Iannotta introduce così:

L'orizzonte etico-morale si staglia come lo sfondo di senso dell'azione, o meglio dell'interazione, ove ogni agire è foriero di effetti per l'altro, che talvolta è costretto a subirlo fino a soffrirne. A questo stadio, il sé non è più soltanto colui che si designa come agente, cioè «autore e possessore delle proprie azioni», ma è anche colui che interpreta se stesso in funzione di queste azioni, cioè in funzione della «riuscita e dello scacco» dei propri progetti pratici, dei propri piani di vita⁵⁹.

Ogni figura del soggetto capace non costituisce solo un processo di auto-designazione, ma anche di eterodesignazione: il poter parlare è sempre rivolto ad un altro, la stessa cosa vale per il poter raccontare; la capacità di fare ha sempre delle conseguenze su altri e l'imputabilità implica poter portare le conseguenze dei propri atti soprattutto quando questi atti sono considerati un danno per qualcun altro⁶⁰.

Lo stesso ragionamento può essere fatto per la memoria e la promessa a cui Ricoeur dedica un paragrafo a parte e in cui riprende alcuni concetti fondamentali già espressi in *La memoria, la storia, l'oblio*.

⁵⁸ Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento*, pp. 174-175.

⁵⁹ D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in SA.

⁶⁰ È chiaro, dunque, come sia possibile rintracciare un percorso circolare che dalla fenomenologia dell'*homme capable* in *Percorsi del riconoscimento*, ci riporta all'ermeneutica del sé di *Sé come un altro*. L'uomo capace è il referente dell'imputazione che trova traduzione sociale e politica nel concetto di responsabilità. Il soggetto responsabile è tale se può riconoscersi non solo capace di agire, ma di pensare che la sua azione comporta delle conseguenze su altri. La stima di sé che permette al soggetto di rendere le sue azioni sensate all'interno del corso degli avvenimenti è anche ciò che mi porta a pensare l'altro come esso stesso soggetto di stima, instaurando quella relazione di sollecitudine che conduce al reciproco riconoscimento in quanto esseri capaci.

Non solo Ricoeur qui torna a sottolineare l'essenza del legame tra memoria e riconoscimento grazie al già noto enigma della presenza di una cosa assente e della sopravvivenza delle immagini, ma egli non manca di collocare la capacità di ricordare nell'intreccio di memoria individuale e memoria collettiva, lì dove diventa essenziale il rapporto con l'alterità della materia stessa della memoria, cioè il passato e di tutti coloro che vi sono implicati.

Su questa linea si inserisce la capacità di poter promettere, il cui carattere performativo garantisce che il soggetto sia impegnato in un'azione futura non solo con se stesso, ma anche con il destinatario della promessa.

In questo modo, memoria e promessa possono leggersi insieme. Come scrive la Castiglioni:

La memoria, infatti, come riconoscimento del sé attraverso la riappropriazione del passato, è complementare alla promessa, intesa come capacità del soggetto di mantenersi fedele a se stesso e riconoscibile nel corso del tempo. Ricoeur sottolinea con enfasi la minaccia perenne, che incombe sia sulla memoria, nella forma dell'oblio, sia sulla promessa, nella forma del tradimento, e rappresenta l'identità come il prodotto della lotta, da parte del soggetto stesso, contro entrambe le minacce, una lotta per il riconoscimento di sé nel corso del tempo⁶¹.

Comincia qui ad essere evidente che il concetto di riconoscimento è strettamente collegato a quello di lotta e di conflitto sia all'interno del soggetto stesso sia verso gli altri ai quali chiediamo riconoscimento. È questo il tema del terzo studio del filosofo francese dove svolgerà un ruolo fondamentale il confronto con Axel Honneth⁶².

Spiega il filosofo francese che per parlare di mutuo riconoscimento e dunque, degli stati di pace come esperienze possibili di risoluzione di conflitti, è necessario attraversare la dimensione del misconoscimento, ovvero quell'occasione in cui il soggetto è portato ad usare violenza verso gli altri.

Tale scelta lo motiva a ripercorrere il *Leviatano* di Thomas Hobbes⁶³ al cui centro troviamo la lotta per la sopravvivenza: l'essere umano non è per natura socievole, ma anzi, tende

⁶¹ Ivi, p. 179.

⁶² Ricoeur farà soprattutto riferimento a A. Honneth, *Kampf um Anerkennung Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, tr. it. C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁶³ Per Hobbes, al contrario di Aristotele, l'uomo non è un animale sociale e l'origine della società non è, dunque, nella simpatia, ma nel reciproco timore e nell'utile individuale che consiste nell'autoconservazione. Scrive Vereno Brugiattelli: «Lo stato di natura è segnato da un lato dalla vanità e, dall'altro, dalla paura della morte violenta. La natura ragionevole degli uomini si esplicita come meccanismo puramente formale che calcola le possibilità di autoconservazione e che induce gli uomini a comportarsi secondo norme o massime tese a salvaguardare la vita di un più grande numero di uomini possibile (...). La legge, con la sua carica coercitiva, compare con la rinuncia di ciascun uomo al proprio diritto su tutto, rinuncia implicante il trasferimento di un diritto. Tale trasferimento, quando è reciproco, stabilisce un rapporto chiamato *contratto* (...). Ciò che nell'intero itinerario hobbesiano viene a mancare, costituendo per Ricoeur il grande difetto di questa impostazione, è l'assenza di una dimensione di alterità»

all'autoconservazione e dunque, alla possibilità di danneggiare l'altro in uno stato, quello di natura, dove ognuno ha diritto su tutto.

La rinuncia di questo diritto comporta la stipula di un contratto al fine di ricercare la pace. Ma, si chiede Ricoeur, basta la formulazione del contratto alla risoluzione dei conflitti?

Così scrive, rintracciando i limiti della teoria hobbesiana:

A mio giudizio, il difetto consiste nell'assenza di una dimensione di alterità nella sequenza dei concetti che culminano nell'idea di *covenant*. In primo luogo, le nozioni di deposizione del diritto e di privazione del potere portano il marchio di un volontarismo virtualmente arbitrario. È il calcolo suscitato dalla paura della morte violenta a suggerire queste misure, che hanno una parvenza di reciprocità ma la cui finalità resta la preservazione del proprio potere (...). Possiamo rilevare la medesima carenza nel passaggio dalla persona naturale (...), alla persona artificiale, a quell'attore che interpreta il ruolo di un altro da lui rappresentato. Non è tanto l'identificazione in quanto sé di questa persona a mancare (...) ma la parte di alterità che coopera alla sua ipseità, come sembrano esigere le nozioni di trasferimento, di contratto, di *covenant*⁶⁴.

Le critiche mosse alla teoria hobbesiana spingono il filosofo francese a passare da questa teoria a quella di Hegel per il quale alla base del vivere insieme non ci sarebbe la lotta di tutti contro tutti, ma una questione morale, ovvero il desiderio di essere riconosciuti.

Spiega Stefano Curci:

L'alternativa al misconoscimento originario teorizzato da Hobbes è dunque presente in un concetto fondamentale dello Hegel di Jena: quello di riconoscimento (*Anerkennung*). Esso ha tre caratteristiche importanti: conferma il legame tra autoriflessione e orientamento verso l'altro; è legato ad un processo che va dal negativo al positivo; si articola in livelli gerarchici che corrispondono ad istituzioni⁶⁵.

Da queste riflessioni hegeliane Honneth riprende la questione del riconoscimento, riattualizzandola. Per quest'ultimo, infatti, il conflitto non nasce esclusivamente dalla volontà di prevalere sull'altro, ma da un'esigenza più profonda che consiste nell'affermazione del sé derivante necessariamente dal riconoscimento dell'altro.

Il merito di Honneth, secondo Ricoeur, è stato quello di riprendere i tre modelli di riconoscimento hegeliani e di contrapporvi tre figure del diniego che «conferiscono alla lotta la sua carne e il suo cuore»⁶⁶.

Il lungo percorso intrapreso dal filosofo francese, come spiega Brugiattelli, ha certamente un senso e uno scopo ben precisi:

Ricoeur analizza questo studio ricavandone un allargamento delle capacità individuali dell'uomo; si tratta per lui di far emergere l'idea di un uomo che lavora per conquistare la propria ipseità e che, nel mutuo

(*Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012, pp. 85-86).

⁶⁴ PR, p. 194.

⁶⁵ S. Curci, *Riconoscimento. Dal conflitto al dono. Il terzo studio dei Percorsi di Ricoeur*, "Dialegethai", 28 dicembre 2013, p. 3.

⁶⁶ PR, p. 213.

riconoscimento, giunge al compimento del percorso del riconoscimento di sé. Al tempo stesso, egli cerca di delineare una prospettiva etica che, lungi dal rinserrarsi nel cerchio incantato dell'autorealizzazione solitaria e individualistica dell'*ego* si pone sul piano intersoggettivo di una ipseità che realizza la propria vita buona con gli altri e per gli altri, dando il proprio contributo a nuovi modi di «essere-al-mondo» sempre più radicati nella giustizia e nel mutuo riconoscimento. È su questo piano teorico pratico che può così prendere vita un'etica all'insegna del superamento dei conflitti⁶⁷.

Fatta questa premessa, Ricoeur ripercorre le tre forme di riconoscimento a cui corrispondono tre livelli diversi di misconoscimento. La prima è quella dell'amore⁶⁸, caratterizzato da legami stretti e profondi, di solito familiari, amicali o erotici fra poche persone il cui rapporto si basa da una parte, sulla fusione emozionale, dall'altra, sull'affermazione di sé per mezzo della solitudine.

A questa prima forma corrisponde, dal lato opposto del diniego, il maltrattamento e la violenza che agiscono su un doppio livello: esiste, infatti, la violenza fisica dove ad essere minacciata è l'integrità fisica, ma soprattutto, esiste una violenza più profonda che consiste nella mancanza di approvazione. L'umiliazione derivata dal non essere considerati costituisce, per Ricoeur, la forma più grave di diniego in quanto il soggetto che ne è coinvolto è come se non esistesse.

La seconda forma si sposta dal lato personale per toccare quello giuridico: la fusione emozionale e la solitudine che caratterizzavano la prima forma vengono qui sostituite dal rispetto e dalla libertà nel tentativo di coniugare la singolarità della persona con la validità universale della norma, in quanto il riconoscimento giuridico, cioè del soggetto in quanto portatore di diritti, può realizzarsi solo conoscendo gli obblighi normativi che regolano il rapporto con gli altri.

Dalla questione dei diritti è facile passare alla forma corrispettiva di diniego che consiste nell'umiliazione, nell'esclusione, nella frustrazione e in ogni forma di emarginazione sociale tipica di quelle situazioni in cui non sono tutelati i diritti fondamentali.

Ma oltre al rispetto per questi diritti fondamentali, nota Ricoeur seguendo Honneth, si tratta anche di pensare a quel mutuo riconoscimento che va oltre l'uguaglianza formale fra soggetti liberi e che si muove in direzione della terza forma rappresentata dalla stima sociale.

La stima sociale riguarda quelle caratteristiche individuali che rendono la persona ciò che è, ma solo a patto che trovino un *medium* sociale, una maniera universale e intersoggettiva di esprimersi. Da ciò deriva la concezione culturale della società stessa, formata sui valori accolti e

⁶⁷ Brugiattelli, *Potere e riconoscimento*, p. 89.

⁶⁸ Ricoeur ha qui in mente la nozione aristotelica di *philia*. Come spiega Francesca Brezzi: «Ricoeur ha presente come contenutisticamente *philia* per i Greci non significhi semplicemente amicizia o amico, ma una galassia di relazioni, quali l'amore tra madre e figlio, una sorta di ascesi e discesa verticale – riconoscimento di se stesso nel rapporto di filiazione, ben espresso nella categoria arendtiana della natalità – ed altresì i legami familiari e parentali, tutti i rapporti intessuti di un profondo accordo sentimentale ed anche carichi di componenti emotive e sessuali; per Aristotele, infatti, essa non implica solo desiderio intenso e passionale, bensì, insieme, aiuto disinteressato, condivisione e reciprocità, appunto, in altre parole esprime un raro tipo di equilibrio e di armonia» (*Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in *Paul Ricoeur in dialogo*, pp. 116-117).

rispettati dai singoli individui e grazie ai quali ciascuno può essere riconosciuto come degno di stima⁶⁹.

Ciò che fa problema è, però, il caso in cui non ci sia accordo su tali valori: la questione, molto ampia, può essere trattata segnalando degli ambiti in cui è presente questo rischio anche se il filosofo francese decide di confrontarsi con un solo settore specifico⁷⁰, ovvero quello del multiculturalismo dove ad essere in gioco è il riconoscimento delle minoranze culturali.

Riprendendo le celebri tesi di Charles Taylor⁷¹, Ricoeur spiega come la costituzione dell'identità viene plasmata non solo dal riconoscimento, ma anche dall'eventuale misconoscimento da parte degli altri. Ciò va ad incidere sull'immagine stessa che i soggetti hanno di loro stessi che, in caso di diniego, percepiscono come degradante e spregevole.

Giunti a questo punto, è evidente che ad ogni fase analizzata è fondamentale l'influenza esercitata dalla lotta. Solo quest'ultima, infatti, e l'attraversamento del negativo, rivelano in maniera chiara che ogni lotta per il riconoscimento è una lotta che riguarda l'essere riconosciuto da altri.

⁶⁹ Il problema qui è quello di tratteggiare il difficile equilibrio fra l'universalismo liberale e il riconoscimento delle differenze. Se l'universalismo è astratto rischia di non riuscire a leggere i differenti gradi di complessità della realtà, quando, invece, sarebbe giusto maturare un universalismo "in situazione" fondato su una laicità plurale che fornisca ad ognuno le condizioni per operare le proprie scelte. In questo contesto si inserisce la teoria delle capacità di Amartya Sen e Martha Nussbaum che, attraverso un universalismo temperato, riesce ad elaborare una nuova concezione di giustizia sociale fondata sui diritti alle capacità e sulla libertà di fare le proprie scelte di vita.

⁷⁰ Taylor, nella lettura ricoeuriana, contrappone ad un'uguaglianza formale colpevole di utilizzare un universalismo astratto, una politica della differenza, la sola in grado di contemplare la molteplicità degli sfondi culturali della società contemporanea. Dunque, la lotta per il riconoscimento si collega qui alla richiesta di riconoscimento di tutte quelle identità considerate minoritarie e sfavorite a livello sociale e politico. Tra queste, un discorso molto ampio riveste la questione femminile che se in un primo momento (1848-1918), si pone come obiettivo principale l'uguaglianza con gli uomini, in un secondo momento, si focalizza sulla considerazione di una filosofia della differenza. Scrive Franco Restaino: «Perché, una volta aboliti la loro esclusione dal diritto di voto e lo sfruttamento economico, divenute cioè, in quanto cittadine di società occidentali democratiche ed economicamente avanzate, formalmente pari agli uomini, di fatto non lo sono mentre continua il dominio maschile nella società e nella famiglia? Di fronte a questa domanda non appaiono più sufficienti le risposte *liberali* (...) e quelle *socialiste*. La risposta deve essere diversa, deve andare alle "radici", deve essere cioè *radicale*. E alle radici di predominio dei maschi, della subordinazione delle donne, secondo le femministe più "avanzate" della seconda ondata, non c'è lo sfruttamento economico e neppure l'esclusione dai diritti politici e civili, quanto una supremazia assoluta nella sfera della sessualità e della riproduzione, nella quale una differenza biologica, anatomica, fisiologica, "sessuale" nel senso letterale del termine, viene trasformata dagli uomini (...) in differenza di "ruoli" sociali e familiari, di "genere" che impone alla donna un ruolo subordinato all'uomo» (A. Cavarero-F. Restaino, *Le filosofie femministe Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 32-33). La questione femminista meriterebbe certamente una trattazione a parte, ma rimane comunque una questione importante di riconoscimento che forse avrebbe meritato spazio nella riflessione del filosofo francese che invece, nell'arco della sua vasta produzione, non sembra parlarne mai, nonostante crediamo fosse impossibile non risentire del clima culturale che tali filosofie femministe avevano portato anche in Francia. Probabilmente, in questo caso, la formazione personale e il clima culturale in cui Ricoeur ha sempre vissuto hanno avuto la meglio sulla possibilità e sulla volontà di approfondire tale ambito.

⁷¹ Ricoeur fa qui riferimento a C. Taylor, *The politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992, tr. it. G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

L'identità è sempre coinvolta, sia che sperimenti i poteri di cui è in grado attraverso le capacità di fiducia, rispetto e stima, sia che faccia esperienza dell'impossibilità di porre la parola fine alle lotte per il riconoscimento.

È in questo contesto, tra capacità scoperte e lotte interminabili, che il filosofo francese propone "le tregue e le schiarite" degli stati di pace.

Scriva Ricoeur:

L'alternativa all'idea di lotta nel processo del mutuo riconoscimento va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali; il carattere eccezionale di queste esperienze, lungi dallo squalificarle, ne sottolinea la gravità e per ciò stesso ne assicura la forza di irradiazione e di irrigazione nel cuore stesso delle transazioni contrassegnate dal sigillo della lotta⁷².

Il filosofo francese decide, nonostante le apparenti contraddizioni, di presentare gli stati di pace nella forma biblica e postbiblica dell'*agape*⁷³, analizzandone le caratteristiche per contrasto con la giustizia.

Tale riflessione, non nuova nella produzione ricoeuriana⁷⁴, viene inserita in una logica della sovrabbondanza riscontrabile a partire dal linguaggio che ci parla attraverso la forma dell'elogio e dell'imperativo.

Con la lode, l'uomo si compiace alla vista del suo oggetto che è posto al di sopra degli altri e con la forma imperativa espressa dalla formula "tu amerai", la costrizione della legge si

⁷² PR, p. 247.

⁷³ Luc Boltanski, a cui Ricoeur si ispira, pur riconoscendo l'origine religiosa dell'*agape*, promuove una sorta di laicizzazione del termine. Così scrive: «Nella teologia cristiana questa nozione designa in primo luogo la relazione che Dio ha con gli uomini, anche se si applica pure ai rapporti che gli uomini intrattengono tra loro in quanto è resa possibile dal dono d'amore di Dio per gli uomini. Non essendo teologi, ma sociologi, cercheremo di separare l'*agape* dalla sua dimensione propriamente sovranaturale, per interessarci al modo in cui essa può regolare il rapporto tra gli uomini e, soprattutto, per cercare di esporre in un modello la concezione di cui, crediamo, ciascuno di noi abbia intuizione» (*L'Amour et la Justice comme compétences*, Editions Métailié, Paris 1990, tr. it. L. Gherardi, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 54).

⁷⁴ Nel piccolo opuscolo *Amore e giustizia*, datato 1990, Ricoeur aveva già tratteggiato questi temi dividendo l'opera in tre paragrafi: il primo, dedicato alla poetica dell'amore, il secondo, sulla prosa della giustizia e il terzo, su una possibile dialettica tra amore e giustizia. A ciò si aggiunge anche un articolo *Giustizia e amore: l'economia del dono* del 1993 nel quale il filosofo francese tratteggia due possibili vie alla collaborazione tra amore e giustizia: «La prima consisterebbe nel fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore, diventando la giustizia il *relais* dell'amore, la sua immagine quotidiana, la sua versione prosaica. È questa la via aperta dai profeti d'Israele, tali Amos e Osea. Alla critica dei sacrifici rituali, presunti piacere a Dio, come agli dei dell'antico Vicino Oriente, questi profeti associano le loro perorazioni per un amore pratico divenuto indiscernibile da una perorazione per la giustizia (*Giustizia e amore: l'economia del dono*, testo letto in francese alla Facoltà valdese di Roma il 21 aprile 1993, pubblicato in "Protestantesimo", 49 (1994) e in D. Jervolino, *Ricoeur L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, p. 147). La seconda via, presentata da Ricoeur alla fine dell'articolo, riguarda, invece, la capacità di mettere l'accento sul carattere sovversivo dell'amore e d'imprimere questo marchio anche sulla giustizia. In questo modo l'amore può destabilizzare una versione della giustizia puramente utilitaristica e orientarla verso la generosità autentica. In questa seconda via il filosofo francese inserisce tutti quelle azioni sovversive, spesso illegali, che hanno avuto un grande impatto non solo simbolico, ma anche concreto nella società come testimoniato, ad esempio, da San Francesco, Gandhi o Martin Luther King.

trasforma in un uso poetico in grado di conservare tutta la tenerezza della parola che l'amato rivolge all'amata.

Se la giustizia si basa sulla legge e sulla forza argomentativa, l'*agape* utilizza la componente metaforica, proclamandosi alla maniera dell'inno.

Attraverso l'analisi del linguaggio è chiaro come il modo di procedere di giustizia e *agape*, di disputa giuridica e stati di pace sia completamente differente. Se il processo giudiziario, con le sue consuetudini, ha il merito di sostituirsi alla logica della vendetta attraverso la regola dell'equivalenza del "dare a ciascuno ciò che gli spetta", l'*agape* segue la legge della sovrabbondanza e, basandosi sulla generosità, non si aspetta nulla in cambio⁷⁵.

Come è possibile, si chiede Ricoeur, gettare un ponte tra quelle che sembrerebbero e di fatti lo sono, due visioni opposte? La soluzione è la ripresa da parte del filosofo del tema del dono che, dopo essere stato utilizzato per spiegare il perdono, viene qui in soccorso degli stati di pace.

Il filosofo francese ritorna nuovamente sul *Saggio sul dono* di Mauss: la ripresa di questo scritto gli è utile da un lato, per presentare quella che ritiene essere la visione dominante quando parliamo di dono e dall'altro, per distaccarsene, o meglio, per presentare una visione alternativa.

Per Mauss, infatti, come abbiamo già detto, il dono è posto nella stessa categoria degli scambi commerciali. L'attenzione non è focalizzata sul donare o sul ricevere, ma solo sull'obbligo di ricambiare che è mosso, nelle popolazioni da lui osservate, dalla forza nascosta ed esercitata del dono stesso.

Nell'obbligo di ricambiare, inoltre, il soggetto riceve conferma della sua propria soggettività, riconoscendosi come un'identità compiuta e non come un mero oggetto: è questa la rappresentazione della logica della reciprocità che certamente ha il merito di superare il sistema della vendetta, pur lasciando scoperti dei nodi fondamentali.

Scrive Ricoeur:

Il paradosso si enuncia nei termini seguenti: in che modo il donatario è obbligato a ricambiare? E se questi, nel caso in cui sia generoso, è obbligato a ricambiare, in che modo il primo dono ha potuto essere generoso? In altre parole: riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo questo regalo? Se il primo dono è un gesto di generosità, il secondo annulla, sotto l'obbligo di ricambiare, la gratuità del primo⁷⁶.

La soluzione proposta, dunque, si muove in due direzioni: la prima, quella di disgiungere il dono dalle pratiche economico-commerciali, la seconda, quella di sostituire la reciprocità,

⁷⁵ La contrapposizione tra queste due logiche avviene presentando Il *Discorso della montagna* in Matteo dove, in un medesimo, contesto, la Regola d'oro del "ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" è presentata insieme al comandamento nuovo "Amate i vostri nemici".

⁷⁶ PR, p. 257.

usata per i rapporti sistematici, con la mutualità, che interessa gli scambi fra individui, accogliendone il significato autentico.

Secondo questa ottica il riconoscimento diviene un mutuo riconoscimento simbolico dove alla categoria del commerciale viene sostituita quella del dono nel suo aspetto cerimoniale, cioè del senza prezzo. Focalizzare l'attenzione sul ricambiare, secondo Ricoeur, ha fatto perdere di vista l'importanza del dono come gesto che innesca l'intero processo della generosità, grazie al quale si potrebbe considerare il primo dono come modello del secondo e quest'ultimo come una sorta di secondo primo dono.

Scriva la Brezzi:

Ricoeur si concentra sulla dimensione antropologica: il dono presuppone un essere che si dà, un soggetto non autarchico, una verità che viene da altrove, di cui non si è padroni, ma testimoni, non solo, ma essenziale nel dono è la scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, e che è rivelatrice simbolicamente di caratteristiche dell'essere umano: desiderio di donare, affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza, l'accordo con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'io. Quindi il dono palesa l'altro come simbolo della nostra incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza e insieme accentua il carattere di *relazionalità* del soggetto, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*⁷⁷.

Dunque, nella triade donare-ricevere-ricambiare, una volta accantonato il ricambiare, il dono diventa un moto del cuore che permette di offrire una parte di sé assumendosi tutti i rischi dell'attesa, dell'accettazione e della risposta. Dall'altro lato, il ricevere diviene la categoria cardine nel momento in cui è intesa come "saper accettare" con umiltà e gratitudine.

Con un percorso che possiamo definire circolare, Ricoeur, che aveva iniziato la riflessione con un'analisi linguistica sul riconoscimento, vi ritorna sottolineando che quello che nei dizionari era uno degli ultimi significati di riconoscimento, cioè gratitudine, costituisce il *focus* essenziale di tutta la teoria del mutuo riconoscimento e la base degli stati di pace fondati sull'*agape*.

La generosità libera dall'obbligo di ricambiare, trasferendo il dono nel campo del festivo, cioè dell'eccezionale, in uno spazio di speranza che alimenta gli stati di pace e permette esperienze concrete di riconoscimento.

In questa cornice le lotte per il riconoscimento non sono eliminate, permangono, ma la gratitudine permette che ci siano occasioni in cui il conflitto e la violenza vengono messi da parte e sostituiti dalla dialettica del donare e del saper ricevere.

Scriva Brugiattelli:

In definitiva, il dono simbolico cerimoniale, per avere un felice esito, chiede l'incontro tra la capacità di donare e la capacità di ricevere, esige che il donatario non metta in atto strategie finalizzate al conseguimento

⁷⁷ Brezzi, *Riconoscimento e dono*, p. 122.

di vantaggi personali, necessita che il beneficiario sia veramente capace di ricevere. In questa dinamica, il dono simbolico cerimoniale costituisce il tramite del mutuo riconoscimento. Ciò nel senso che il dono è un'estensione del donatore, è il suo sostituto. Col gesto di donare, il donatore mette in gioco se stesso, si espone al rischio del rifiuto o all'incapacità dell'altro di accogliere il dono. Ma è in virtù di questo rischio che l'«essere-al-mondo» degli uomini può porsi sotto la stella guida dello «stato di pace»⁷⁸.

⁷⁸ Brugiattelli, *Potere e riconoscimento*, p. 138.

4.3. Modelli pratici di pacificazione

Il perdono difficile, ultima parte de *La memoria, la storia, l'oblio e Percorsi del riconoscimento* di cui abbiamo parlato nel primo e nel secondo paragrafo di questo capitolo sono certamente significativi all'interno della produzione ricoeuriana e rivestono, a nostro avviso, una grande rilevanza non solo dal punto di vista accademico, ma anche da quello simbolico.

Ricoeur non smette mai di parlare di temi "scivolosi", come la colpa, l'amore, il riconoscimento, temi che è difficile trattare in maniera filosofica e che spesso implicano un'adesione o comunque un coinvolgimento particolare.

Il loro essere "scivolosi" dipende dal fatto che molte discipline vi sono implicate, filosofia, etica, politica, religione e che è il pensiero stesso a dover scivolare da una all'altra per evitare di cadere nell'ideologia e nel già detto.

I temi che abbiamo trattato in questo ultimo capitolo, proprio perché all'incrocio tra visione personale e ricerca dell'universale, necessitano di uno sforzo maggiore da parte del filosofo che volesse interpretarli come fenomeni costitutivi dell'esistenza umana.

Ricoeur, morto un anno dopo la pubblicazione di *Percorsi del riconoscimento*, ha certamente lasciato delle questioni in sospeso, questioni che ancora oggi ci convocano e ci chiamano a rispondere e sulle quali è impossibile non continuare a riflettere di *più e altrimenti*.

Se certamente è stato il limite temporale della sua esistenza a fermare la riflessione ricoeuriana, per un altro verso, il filosofo ci ha suggerito il metodo e la *praxis* della sua filosofia dell'impegno, diventando per noi lettori e studiosi, come l'ha definito la Iannotta, «un maestro per i nostri inquieti tempi»⁷⁹.

Già nel 1983, nel suo breve ma incisivo saggio *Muore il personalismo, ritorna la persona*, il filosofo francese insiste sulle potenzialità e sulla fecondità di un ritorno alla persona. Lì dove il soggetto, l'io, la coscienza, appaiono concetti ormai superati e abusati, la persona sopravvive e rinasce a nuova vita.

Ma chi è la persona di cui parla Ricoeur? Più che di persona, si tratta di quella che il filosofo definisce *attitudine-persona*, cioè un'entità che si costituisce sul modo della crisi. Sperimentare la crisi significa concepirsi come un essere che non sa qual è il suo posto nell'universo, sentirsi desituato a tal punto da non riconoscere più il sistema valoriale di riferimento.

⁷⁹ *Paul Ricoeur : un maestro per i nostri inquieti tempi* è il titolo dell'introduzione della Iannotta al volume dai lei curato *Paul Ricour in dialogo*. Qui scrive: «Ne consegue che i complessi intrecci, che la modalità indiretta dell'incedere ricoeuriano annoda nel corso degli anni, danno luogo a una eticità costitutiva del suo filosofare, di cui testimonia lo stretto legame *theoria-praxis* che attraversa per intero la sua opera e che già in *Storia e verità* veniva direttamente affrontata» (p.10).

In questa nozione di crisi, però, la persona sperimenta che esiste dell'intollerabile che si fa spazio nella crisi e che la convoca. A questo intollerabile la filosofia ricoeuriana risponde con l'impegno.

Così scrive:

L'impegno non è una proprietà della persona, ma un suo criterio; questo criterio significa che non posso discernere un ordine di valori in grado di interpellarmi [*me requérir*] – una gerarchia del preferibile –, senza identificarmi in una *causa* che mi trascenda⁸⁰.

La filosofia dell'impegno si basa sulla fedeltà ad una causa e, dunque, al mantenimento della propria identità nel tempo, significa essere fedeli alla direzione scelta, pur nel rispetto di quella differenza che è alterità.

Impegnarsi per rimanere fedeli a se stessi quando si è chiamati a rispondere alla prova della storia e del testimone, una risposta che è attestazione, cioè una sorta di sapere pratico, una fiducia nelle proprie capacità di dire e fare e che si pone di fronte all'altro con l'accusativo dell'“Eccomi”⁸¹.

La filosofia ricoeuriana non è una filosofia astratta e disincarnata, è un pensiero della razionalità filosofica che ai conflitti inevitabili risponde con la scommessa che il male non faccia sistema e che il bene sovrabbondi.

È una filosofia in cui pensiero e prassi non sono sconosciuti l'uno all'altra. In un articolo del 1953 dedicato al rapporto tra lavoro e parola, Ricoeur spiega come nella sua grandezza, il lavoro scopre il suo altro, la parola che lo giustifica e lo contesta allo stesso tempo.

Nella parola e nella riflessione, scrive Ricoeur, la persona scopre la sua esistenza militante:

Car la parole aussi est humaine; elle aussi est un mode de la finitude; elle n'est pas, comme la contemplation pure, l'au-delà de la condition humaine; elle n'est pas la parole de Dieu, la parole créatrice, mais la parole de l'homme, un aspect de son existence militante; elle opère et fait quelque chose au monde; ou plutôt l'homme parlant fait quelque chose et se fait, mais autrement qu'en travaillant⁸².

⁸⁰ P. Ricoeur, *Meurt le personalisme, revient la personne*, in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, tr. it. I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 31.

⁸¹ Spiega Ricoeur, attraverso la mediazione di Lévinas, che l'io, prima dell'incontro con l'altro, è un io ostinatamente chiuso e che è capace di aprirsi per mezzo del volto dell'altro che lo convoca all'assunzione di responsabilità. Così scrive: «Quando il volto dell'altro si erge di fronte a me, al di sopra di me, non si tratta di un apparire che io possa includere nella cerchia delle mie proprie rappresentazioni: certo, l'altro appare, il suo volto lo fa apparire, ma il volto non è uno spettacolo, è una voce. Questa voce mi dice: “Non uccidere”. Ogni volto è un Sinai che vieta l'omicidio. E io? È in me che il movimento partito dall'altro compie la sua traiettoria: l'altro mi costituisce responsabile, cioè capace di rispondere (...). Poiché l'iniziativa spetta integralmente all'Altro, è all'accusativo – desinenza quanto mai appropriata – che l'io è raggiunto dall'ingiunzione e reso capace di rispondere, ancora all'accusativo: “Eccomi!”» (SA, pp. 452-453).

⁸² HV, p. 241

La parola ci permette di fare e disfare, ci apre alla dimensione del possibile e ci fa sperimentare le nostre capacità. La potenza della parola fa sì che essa si impegni, costituendoci come esseri responsabili.

È su questo sfondo di filosofia impegnata che vorremmo provare, in questo ultimo paragrafo, a condurre la riflessione del filosofo francese verso due direzioni. La prima, riguarda il tema di una giustizia restaurativa in cui le esperienze delle Commissioni Verità e Riconciliazione, costituiscono esempi pratici dove riconoscimento, narrazione, memoria e perdono si incontrano e collaborano.

La seconda direzione riguarda, invece, il proseguimento della questione elaborata da Ricoeur su gli stati di pace, i quali dimostrano quello che a nostro avviso può essere il grande debito lasciato in eredità dal filosofo francese, cioè la congiuntura tra il tema della memoria e il tema dell'amore.

Procedendo con la prima questione, notiamo come il tema delle commissioni Verità e Riconciliazione, che, in realtà, è solamente accennato dal filosofo, rientra in quella parte della sua produzione che più possiamo definire di carattere etico-politico, risalente dagli anni '90 fino ai 2000, dove le questioni fondamentali da lui affrontate sono quelle riguardanti la pena, il diritto di punire e la giustizia⁸³.

La riflessione ricoeuriana prende il via dal paradosso su cui si fonda ogni meditazione sulla giustizia, cioè la presunta legittimità con la quale lo Stato si oppone alla violenza, a prezzo di esercitare un'altra violenza. Si tratta del rapporto tra giustizia e vendetta che il filosofo francese articola in un primo momento, attraverso il sentimento di indignazione che nel grido "È ingiusto!" sperimenta l'emergere del senso di giustizia al di sopra dello spirito di vendetta; in un secondo momento, è lo stabilirsi della distanza tra vittima e colpevole per mezzo di un terzo, che segna la rottura tra giustizia e vendetta.

Spiega Ricoeur:

All'interno di questo grande quadro, può ora essere posta la questione della giusta distanza. Proprio una simile domanda, una simile ricerca della giusta distanza postula, a sua volta, la mediazione di un'istituzione, capace di incarnare il terzo. In questo nuovo contesto, il termine mediazione non significa più soltanto moderazione nel cuore di un solo e medesimo agente, bensì arbitraggio fra pretese contrapposte, che fanno capo a persone in contrapposizione tra loro. Il nostro problema, allora, sarà di sapere in quale misura il ruolo di arbitraggio di un terzo contribuisca alla rottura del legame fra giustizia e vendetta⁸⁴.

La giusta distanza è istituita da un terzo che è rappresentato dallo Stato come detentore della violenza legittima, dall'istituzione giudiziaria in quanto tale che si fa garante di un sistema di leggi e dal giudice, uomo come noi ma innalzato sopra di noi.

⁸³ A queste tematiche sono dedicati i saggi raccolti in *J1* e *J2*.

⁸⁴ *Giustizia e vendetta*, in *J2*, p. 266.

Lo scopo del terzo è quello di aprire il dibattito nel processo, cioè lo scambio tra accusa e difesa per mezzo della parola e del racconto, ascoltare le parti e tentare di passare da uno stato di incertezza a uno di certezza per mezzo della sentenza. Quest'ultima è la manifestazione legale del concetto di colpevolezza, l'accusato diviene colpevole e deve essere sanzionato.

È in questo che secondo il filosofo francese consiste il punto cieco del sistema giudiziario, cioè in una sofferenza che è inflitta legalmente e nella pretesa che questa sofferenza, rappresentata dalla pena, possa essere razionalmente comprensibile e giustificabile.

La sanzione è dovuta al corpus di leggi dello Stato che, riconoscendo alla vittima il suo ruolo nella collettività, ristabilisce l'ordine, senza considerare, però, il risvolto morale della pena. Se, infatti, la sanzione costringe il colpevole alla detenzione imprigionando il suo corpo, tutt'altra storia è la punizione della persona in quanto trascendentalità.

Come scrive Carmelo Vigna:

Lo scandalo sta piuttosto nella tacita pretesa di stabilire un nesso fra la trascendentalità punita e la sua redenzione. Questa *seconda* mossa non può mai seguire *inevitabilmente* alla prima, per il semplice fatto che c'è di mezzo la libertà del punito. In altri termini, l'io può accettare o respingere la punizione anche nella sua intenzione redentiva (...). Un essere umano può essere punito veramente, ossia in modo che la punizione sia per lui e non contro di lui, solo se è persuaso della bontà della punizione, cioè se la punizione è, appunto, comminata in modo tale che gli appaia chiaramente *in suo favore*⁸⁵.

A dare significato morale alla sanzione è, dunque, la convinzione che il colpevole possa essere punito solo se è persuaso a punirsi, cioè a pentirsi e a chiedere perdono, attraverso un meccanismo di riconoscimento delle sue responsabilità.

È, infatti, sul riconoscimento che si giocano le conseguenze della sanzione: la vittima è riconosciuta pubblicamente come essere offeso, ma questo non basta, dal momento che esiste un riconoscimento più intimo e profondo che tocca la stima di sé e che riguarda la riconciliazione dell'anima ferita con se stessa e con gli altri per mezzo del lavoro del lutto.

D'altra parte, nota Ricoeur, il colpevole, del quale si parla sempre in forma passiva – in quanto di lui si dice che è imputato, punito, sanzionato – necessita di percorrere la strada del riconoscimento fino alla fine e di riconoscersi, nonostante tutto, come persona ragionevole, responsabile dei propri atti e capace di altro.

È questo il senso della cosiddetta “pedagogia della pena” che fa della riabilitazione del condannato il suo scopo fondamentale, basandosi sulla possibilità di ristabilire la capacità fondamentale della persona in quanto cittadino con diritti civili e giuridici e tentando di superare quell'eccesso di distanza che si è venuto a creare con la reclusione.

⁸⁵ C. Vigna, *Sulla giusta pena. Qualche considerazione a partire da Ricoeur*, in E. Bonan – C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 44-45.

Al di fuori della riabilitazione, ma sempre sulla stessa traiettoria, il filosofo francese enuncia l'idea del perdono che non appartiene all'ordine giuridico, ma che ci permette di esplorare il campo della giustizia non violenta, così come è presentato da Ricoeur in un articolo del 2001⁸⁶.

Qui il filosofo, ritornando nuovamente sul rapporto tra il diritto e la giustizia penale e sullo scandalo provocato dalla sofferenza che lo stato esercita sul colpevole condannato e attraversando l'analisi storica di come questo problema è stato trattato in modo diverso da diversi filosofi quali Platone⁸⁷, Aristotele⁸⁸, Kant⁸⁹ ed Hegel⁹⁰, arriva a teorizzare la possibilità di una giustizia non violenta, o meglio un progetto di giustizia in cui ad essere al centro siano la restaurazione e la ricostruzione del legame sociale.

Attuare una giustizia restaurativa significa porre al centro le potenzialità della narrazione, non solo nel processo che per Ricoeur rappresenta uno scambio di parole in grado di sostituirsi alla violenza originaria, ma anche nella confessione della colpa e nel riconoscimento della vittima e del colpevole.

È su questo sfondo che emergono le esperienze particolari di una giustizia restaurativa, così come quella delle Commissioni per la Verità e la Riconciliazione che Ricoeur introduce così:

Passiamo allora, progressivamente e attraverso esperienze alternative, alla vocazione più preventiva o educativa che regressiva (...), a delle esperienze che si direbbero sostitutive, sul modello della commissione "Verità e Riconciliazione" in Sudafrica. Lo scopo di questa lodevole istituzione, patrocinata da Nelson Mandela e dall'arcivescovo Desmond Tutu, è stato giustificare domande di amnistia, quindi mandare in una sorta di corto-circuito la giustizia penale a fronte di una confessione pubblica sia dei pregiudizi che delle sofferenze⁹¹.

⁸⁶ Si tratta dell'intervento del filosofo alla "Commission nationale Justice et Aumônerie des Prisons" del 2001 poi pubblicato in "Bulletin périodique d'information de l'Aumônerie des Prisons", 41 (2002), tradotto in italiano da Luca Alici in L. Alici (ed.), *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2012.

⁸⁷ Nella ricostruzione ricoeuriana, Platone interpreta la pena come necessaria per liberarsi dal male dell'anima rappresentato dall'ingiustizia. Così come è lecito soffrire per guarire da una malattia, allo stesso modo la pena è l'unica soluzione per chi ha commesso ingiustizia e il colpevole può solo trarne vantaggio.

⁸⁸ Con Aristotele l'attenzione si sposta dal colpevole alla vittima, introducendo così il tema della vendetta che sembra costituire una funzione regolatrice nei confronti dell'ira. Il tema della giusta vendetta trova legittimazione nell'idea arcaica dello scambio tra dono e contro-dono.

⁸⁹ In Kant la vendetta non viene più legittimata attraverso la passione dell'ira, ma con la legge: poiché vi è stata un'infrazione, la legge deve punire. Qui la pena assume tutta la sua disumanità dal momento che l'essere colpevole può essere punito solo attraverso il soggetto empirico senza considerare che quest'ultimo può anche essere altro rispetto l'infrazione commessa.

⁹⁰ Secondo Hegel la violazione deriva inevitabilmente dal diritto che si basa sulla volontà degli individui di disobbedire o no. Scegliendo, gli individui si costituiscono come esseri razionali e legittimano, essi stessi, la razionalità della pena.

⁹¹ Ricoeur, *Il diritto di punire*, p. 86.

Questo è uno degli esempi che il filosofo francese propone quando parla di giustizia restauratrice, di una logica *altra* che si oppone a quella della retribuzione tentando di ricostituire la capacità di relazione tra le persone coinvolte.

Uno degli interessi di Ricoeur, infatti, è quello che, trovando radicamento nella filosofia dell'*homme capable*, da una parte, si indirizza verso la cura del colpevole e la sua reintegrazione nella società e dall'altro, si rivolge alla vittima e al suo lungo percorso di lavoro del lutto; è questo che secondo il filosofo manca nella visione attuale della giustizia ed è questo l'oggetto di molti suoi articoli sulla riabilitazione⁹².

Da questo punto di vista, le commissioni per la Verità e la Riconciliazione, di cui quella istituita in Sud Africa è certamente la più conosciuta⁹³, mettono in discussione la concezione classica della giustizia e si avvicinano alle questioni trattate da Ricoeur nella sua riflessione.

In Sud Africa, ad esempio, la commissione non è un tribunale, anche se si interroga sulle responsabilità e sulla possibile concessione di amnistia, non è un evento spettacolarizzato, anche se giornalisti da tutto il mondo hanno documentato i lavori e soprattutto, non è un confessionale o un luogo di comizi, pur dando la possibilità a ciascuno di esprimersi e raccontarsi.

La commissione entra a tutti gli effetti nelle questioni di giustizia, ma il suo compito non è quello di fare giustizia, bensì di "fare la Verità", quella verità che è stata taciuta e dissimulata e che può esprimersi solo attraverso il racconto della propria storia e dunque, della propria identità.

⁹² Scrive Ricoeur dopo aver accennato alla riabilitazione prevista dal nuovo Codice penale francese: «Non mi impegnerò in tali questioni di procedura, che non aggiungono niente alla finalità presa di mira dalla riabilitazione di pieno diritto, che viene manifestata, come abbiamo visto, dalle espressioni: cancellare delle incapacità, ristabilire dei diritti, vale a dire finalmente restituire una *capacità umana fondamentale*, quella di cittadino che ha diritti civili e giuridici. Evidentemente è proprio a queste idee di cancellazione, ristabilizzazione, restituzione che ci si riferisce quando si cerca di introdurre nella *esecuzione della pena* un progetto di riabilitazione. Si tratta proprio di rendere al condannato la *capacità* di ridiventare pienamente un cittadino al termine della pena e, dunque, di mettere fine all'esclusione fisica e simbolica, portata al suo culmine dalla carcerazione» (*Sanzione, riabilitazione, perdono*, in *J1*, pp. 205-206).

⁹³ La commissione fu istituita nel 1995, dato che, dal 26 al 28 aprile 1994 si erano tenute le prime elezioni libere a suffragio universale vinte dal partito di Nelson Mandela che era stato liberato quattro anni prima dopo essere stato in carcere ben ventisette anni. Dal 1996 al 1998 più di ventimila persone hanno testimoniato davanti alla commissione gli orrori subiti durante l'apartheid, orrori che affondano le radici da una parte, nel lontano 1652 quando i primi olandesi sbarcarono al Capo di Buona Speranza riducendo in schiavitù i nativi e dall'altra, nell'800, quando alla colonizzazione boera si affiancò quella degli inglesi. La popolazione civile fu sterminata, molti morirono nei primi campi di concentramento che nacquero proprio durante la guerra anglo-boera; tutto questo trovò poi legittimazione nella legge promulgata nel 1913 che assegnava la quasi totalità dei territori sudafricani ai bianchi e nella vittoria, nel 1948, del National Party, il partito della destra bianca che applicò la teoria dello sviluppo separato e la legittimazione ufficiale della segregazione razziale.

Era l'inizio dell'apartheid caratterizzato dalla negazione, da parte del governo, di ogni dialogo con l'opposizione e poi, dalla soppressione violenta di ogni atto di resistenza o di disobbedienza civile. Il clima di terrore che stava vivendo il Sud Africa non passò inosservato all'estero, ma a nulla valsero le sanzioni Onu o le condanne unanimi. Ormai lo stato era diventato uno stato-bunker, chiuso verso l'esterno e dove l'esercito, il governo e la polizia agivano con poteri illimitati.

La scarcerazione di Mandela e la possibilità di nuove elezioni segnarono sicuramente un momento importante nella storia del Sudafrica, ma le trattative non bastavano: il paese era al collasso, gli scontri ancora all'ordine del giorno, i bianchi mantenevano il potere e i neri respingevano ogni forma di amnistia.

Lo scambio dei racconti non è necessario solo per indagare il non-detto della storia lì dove gli abusi e le patologie della memoria hanno nascosto la verità, ma è fondamentale per quello che Ricoeur considera il punto importante della giustizia ricostruttiva, cioè la restaurazione della relazione fra le parti coinvolte: vittima, colpevole, legge.

Spiega Luca Alici:

Ricoeur propone di raccordare la pluralità apparentemente inconciliabile di questi tre riferimenti nell'esercizio del diritto penale; ciò implica il superamento della lesione che in ognuno di essi domanda giustizia (ovvero la colpa da parte dell'accusato, il pregiudizio da parte della vittima e la trasgressione della legge) e la compartecipazione delle tre finalità (e quindi la riabilitazione del colpevole, la riparazione nella vittima e la retribuzione per l'infrazione della legge). Occorre perciò una triplice riconciliazione, possibile solo nell'ottica di una ricostruzione che non si limiti solamente alla legge, alla vittima e all'accusato. Torna la necessità di una reciprocità e la capacità di una mutualità⁹⁴.

La mutualità è possibile se si riscopre il legame relazionale tra le parti per mezzo del nesso tra memoria e identità guidato dalla narrazione. Infatti, da una parte, il lavoro giudiziario, come abbiamo avuto modo di vedere nel terzo capitolo grazie al confronto con il lavoro dello storico, è un lavoro di memoria e di ricerca del passato, dall'altra, le parti coinvolte si confrontano con la loro storia personale, tentando di darle un senso e di comunicarla agli altri con la narrazione.

È qui che vengono poste le basi per una giustizia della memoria che consiste nel fare memoria di un passato che è in grado di generare futuro, recuperando la relazione con gli altri e un senso di giustizia che va al di là della punizione per ristabilire la persona nelle sue capacità fondamentali.

Lo scambio tra vittime e colpevoli è, allora, uno scambio di memorie in cui il riconoscimento accoglie il suggerimento linguistico della riconoscenza, aprendosi ad una logica della sovrabbondanza in cui la memoria si incontra con il perdono e dunque, con l'amore.

Scriva Ricoeur:

Per comprenderlo bisogna dire, innanzitutto, *chi* può esercitarlo. Assolutamente parlando, non può essere che la vittima. Al riguardo, il perdono non è mai dovuto. Non soltanto esso non può che essere domandato, ma la domanda può legittimamente essere rifiutata. In questa misura, il perdono deve, in prima istanza, aver incontrato l'imperdonabile, vale a dire il debito infinito, il danno irreparabile. Ciò detto, sebbene non dovuto, esso non è senza finalità. E questa finalità ha rapporto con la memoria. Il suo «progetto» non è di cancellare la memoria; non è l'oblio; proprio al contrario, il suo progetto, che è di *spezzare il debito*, è incompatibile con quello di *spezzare l'oblio*. Il perdono è una sorta di guarigione della memoria, il compimento del suo lutto; sciolta dal peso del debito, la memoria è libera per grandi progetti. Il perdono accorda un futuro alla memoria⁹⁵.

⁹⁴ Alici, *Introduzione. Rendere ragione della pena*, in *Il diritto di punire*, p. 25.

⁹⁵ *Sanzione, riabilitazione, perdono*, in *J1*, p. 209.

Nella forza che il perdono sprigiona per modulare le corde di una giustizia che da sola si fermerebbe alla freddezza della sanzione, si innesta così il contributo finale di Ricoeur al concetto di memoria.

Dall'analisi incrociata dei due brevi testi *Amore e giustizia* e *Giustizia e amore* emerge come il filosofo francese abbia lo scopo di gettare un ponte tra la prosa della giustizia e la poetica dell'amore, individuando una terza via possibile verso l'azione che entrambe rivendicano.

Tra la logica della giustizia fondata sul concetto di equivalenza e la logica dell'amore fondata sul concetto di sovrabbondanza che Ricoeur rielabora leggendo il *Discorso della montagna* di Matteo, esiste una tensione, una discordanza che non va eliminata, ma che bisogna assumere e abitare affinché essa stessa faccia della giustizia il medio dell'amore.

Come scrive Ricoeur:

Proprio perché l'amore è sovra-morale, esso entra nella sfera pratica ed etica sotto l'egida della giustizia. Come talvolta è stato detto delle parabole che riorientano disorientando, questo effetto è ottenuto sul piano etico attraverso la congiunzione del comandamento «nuovo» e della Regola d'oro e, più in generale, dell'azione sinergica dell'amore e della giustizia (...). In tal senso, il comandamento d'amore, in quanto sovra-morale, è una forma di sospensione dell'etica. Questa è riorientata solo attraverso la ripresa e la correzione della regola di giustizia, di contro alla sua inclinazione utilitaristica⁹⁶.

Nella vita quotidiana, si tratterebbe di incorporare un grado maggiore di compassione e generosità nei codici e in tutta la giustizia in generale, compito questo difficile ma che, secondo Ricoeur, apre a quella che definisce la via dell'amore pratico secondo l'adagio del «fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore, diventando la giustizia il *relais* dell'amore, la sua immagine quotidiana, la sua versione prosaica»⁹⁷.

Alla via dell'amore pratico può essere aggiunta un'altra considerazione: si tratta di porre l'accento sul carattere sovversivo dell'amore cercando di imprimerlo sulle pratiche di giustizia. In questo senso, il calcolo e l'equivalenza sarebbero disorientate dalla generosità sovversiva che scavalca le regole pre-costituite e si fa portatrice di azioni esse stesse sovversive, incarnate nella storia, ad esempio, da Martin Luther King, da Gandhi, dal cancelliere Brandt.

Anche le Commissioni per la Verità e la Riconciliazione sono in qualche modo sovversive: collaborano con la giustizia poiché non possono farne a meno, ma una giustizia mitigata dall'attenzione verso le vittime e i colpevoli, verso le persone coinvolte, opponendosi ai limiti storici, alle restrizioni e ai pregiudizi. Da questo punto di vista, è significativo, spiega la Brezzi, come «l'azione rivoluzionaria dell'amore consenta alla giustizia di liberarsi dai limiti

⁹⁶ AJ, pp. 43-44.

⁹⁷ Ricoeur, *Giustizia e amore*, p. 147.

culturali inevitabili, dalle figure storiche contingenti, dalle restrizioni etniche e dai pregiudizi di classe, raggiungendo forse l'ideale di una giustizia radicale, la sua mira universalistica»⁹⁸.

Nei conflitti inevitabili delle nostre società complesse, l'amore, attraverso il suo potere sovvertivo, converte la giustizia illuminandone il suo scopo autentico e più originario, cioè la riconciliazione e il compromesso.

Scriva Claudia Dovolich:

Lo scopo del nostro autore è quello di offrire una possibile lettura «disinteressata» della regola di giustizia che, se lasciata a se stessa «tende a subordinare la cooperazione alla competizione, o piuttosto ad attendere dal solo equilibrio di interessi rivali il simulacro della cooperazione». In un discorso assai più complesso ed articolato si tratta comunque della stessa preoccupazione che lo motiva ne *Il socius e il prossimo*, ora si tratta di arricchire il nostro senso di giustizia, o meglio di farlo «segretamente sorvegliare» dalla poetica dell'amore per non farlo scadere in una variante «sottilmente sublimata» dell'utilitarismo⁹⁹.

L'amore ha di mira la riconciliazione non solo se lo leggiamo nei suoi rapporti con la giustizia, ma anche se lo poniamo in relazione con il perdono. Nel perdono, infatti, l'amore è costretto a fare i conti con il passato della colpa, ma anche con il riconoscimento e la memoria. Esso innesca un percorso difficile di raccoglimento e accoglimento di situazioni del passato irreparabili, di conflitti insanabili che grazie al riconoscimento possono condurre ad una memoria felice.

Il carattere sovvertivo dell'amore non solo permette al perdono di guarire la memoria, ma sovverte la memoria stessa. Se l'amore è sovversivo in quanto è in grado di mettere in discussione le teorie dell'equivalenza nella giustizia, la memoria è essa stessa sovversiva perché sovverte la rappresentazione del passato e inaugura un tempo nuovo.

Il tempo nuovo della memoria è quello che Ricoeur definisce come equiprimordialità delle istanze temporali: passato, presente e futuro non sono collocati in una scala gerarchica, essi collaborano l'uno con l'altro. È nel passato che andiamo a cercare i nostri ricordi per mezzo del riconoscimento che è un processo che avvertiamo nel presente; è, infatti al presente che, nel momento in cui ricordiamo, esclamiamo: «È lui, è lei!».

Il presente è il tempo del riconoscimento e il tempo dell'azione, dell'iniziativa che ci fa agire e dell'amore inteso come *agape*. L'*agape*, infatti, si mantiene sempre nel presente, incurante del domani, essa agisce sull'uomo che le si pone di fronte, sul prossimo.

Che dire allora del futuro? Contro il pensiero comune che relega la memoria nel passato, Ricoeur restituisce il futuro alla memoria, dandole capacità di progettare.

L'amore nel senso agapico del perdono guarisce la memoria, curando le sue ferite attraverso il compimento del lavoro del lutto; dall'altra parte, potremmo dire che, in un certo

⁹⁸ Brezzi, *L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, BabelOnline, 23/10/2006, pp. 152-153.

⁹⁹ C. Dovolich, *Per amore di giustizia*, in *Paul Ricoeur in dialogo*, p. 79.

senso, è la memoria a riscattare l'*agape* dal presente e a fornirle la conoscenza del passato e la progettualità del futuro.

Scrive Ricoeur:

Bisogna mettere in discussione un pregiudizio tenace, la credenza ben radicata che soltanto il futuro sia indeterminato e aperto, mentre il passato sarebbe determinato e chiuso. Certo, i *fatti* passati sono incancellabili: non si può disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che quanto accaduto non lo sia. Di contro, il *senso* di quello che ci è successo, sia che lo abbiamo fatto, sia che lo abbiamo subito, non è fissato una volta per tutte. Oltre al fatto che gli avvenimenti del passato restano aperti a nuove interpretazioni, si produce un contraccolpo dei nostri progetti sui nostri ricordi per mezzo di un considerevole effetto di "retrospezione". Allora, del passato possiamo cambiare la carica morale, il peso del debito con cui esso grava a un tempo sul progetto e sul presente. In tal modo il lavoro della memoria ci mette sulla strada del perdono¹⁰⁰.

Nel futuro *agape* e memoria collaborano, la loro promessa è una promessa che si mantiene nel tempo e di cui la persona si fa carico per sé e per l'altro. La promessa che il male non faccia sistema, che gli stati di lotta si trasformino in stati di pace convoca ciascuno di noi in quanto cittadini di un mondo globale, in quanto persone.

È un percorso difficile come difficile è il perdono da accordarsi e da accordare all'altro e come difficile è l'amore.

Scrive Jervolino:

La proiezione della tragicità del conflitto sulla tematica dell'amore, che proprio per questo diventa «difficile», e la problematica dell'amore giusto. L'amore difficile di sé è un amore che combatte e che è combattuto in mille conflitti e che si interroga sulla propria giustizia. Ad un sé inquieto che si domanda fino a qual punto è giusto amarsi e che dalle esigenze dell'amore è portato verso la spoliatura più completa, ma che dall'amore medesimo è ricondotto ad amare se stesso come ogni altro, la misura dell'amore rappresenta un orizzonte di pace¹⁰¹.

La delimitazione di un orizzonte di pace guidato dall'amore conduce la persona a vivere nella speranza che non sia valutata per le sue azioni passate, che possa essere detta *altrimenti*, in uno sperare che si traduce nella confidenza e nella fiducia verso l'altro, guidate dall'amore e dall'impegno in cui si manifesta la responsabilità.

Il vivere nella speranza è, come spiega Rigobello, una modalità dell'uomo interiore, è attestarsi sul modo dell'attesa:

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *Le pardon peut-il guérir?*, testo apparso su *esprit* nel 1995 e poi pubblicato con il titolo *Il Perdono può guarire?* Nella rivista "La società degli individui", 19 (2004), tradotto da Daniella Iannotta, pp. 7-8.

¹⁰¹ D. Jervolino, *Ricoeur L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, p. 85.

La speranza che l'esistenza abbia un senso, la speranza di salvezza, eccedono la dinamica della responsabilità, non riguardano direttamente l'iniziativa volontaria, ma si configurano sul piano dell'attesa, della disponibilità ad accogliere, a credere, ossia ad affidarsi a qualcuno¹⁰².

L'attesa, che è il tempo della relazione con l'altro attraverso il dono e il perdono, si realizza nella speranza delle pratiche guidate dalla poetica dell'amore. Se, infatti, il senso della storia rimane nascosto e inintelligibile agli esseri umani, esistono le esperienze festive degli stati di pace, capaci di mettere in circolo quella dose di senso che si è sempre cercata altrove, tra le rovine e le colpe di un passato che non passa.

Si tratta, allora, di dare sepoltura alle storie che ci tormentano, facendo i conti con l'assenza degli oggetti perduti e con la presenza di un debito che non si può cancellare, ma che può essere abitato dal perdono.

Il perdono è un gesto di sepoltura che rappresenta la marca durevole del passato e insieme sigla l'inizio della riconciliazione personale e con altri. In questa riconciliazione, l'amore non mette la parola "fine" e non si appaga delle facili conclusioni, ma ha il compito di rinnovare in maniera infinita la dialettica tra passato, presente e futuro, manifestando la sua sovrabbondanza.

Non è un amore che cerca la vittoria e si compiace, esso lavora a fianco delle fragilità che ci costituiscono e in un certo senso, è un amore melanconico, dove la melanconia fa parte della nostra condizione umana, è l'acconsentire all'assenza di ciò che non è più ma che è stato, è la tristezza del finito¹⁰³ che ci caratterizza.

La potenza dell'amore permette alla memoria di raccontare l'assenza di quel passato che è stato, facendo prevalere la vita sul ricordo e soprattutto, guarendo la memoria senza morirne nel raccontarla.

¹⁰² A. Rigobello, *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, in Danese (a cura di), *Persona, comunità, istituzioni*, p. 199.

¹⁰³ FC, p. 235.

Conclusione

Giunti alla conclusione di questo percorso, ci sembra opportuno ripercorrere i nuclei principali della nostra tesi che ha avuto inizio dalla lettura dell'opera *La memoria, la storia, l'oblio* del filosofo francese Paul Ricoeur.

Avendo come scopo fondamentale quello di presentare la complessità della teoria ricoeuriana della memoria, la prima cosa sulla quale ci siamo interrogati riguarda la collocazione di questa teoria all'interno della totalità del pensiero del filosofo.

Il fatto che *La memoria, la storia, l'oblio* sia stata pubblicata nel 2000 non deve trarci in inganno, anzi, proprio perché così recente, quest'opera mostra come la memoria sia un punto di arrivo che affonda le radici nella produzione precedente del filosofo a cui deve molto.

Ciò che è emerso dallo studio, infatti, è che effettivamente la memoria ha avuto una lunga gestazione nella filosofia ricoeuriana e solo ponendo attenzione alla totalità del suo pensiero è possibile coglierne una fecondità che non è stata ancora degnamente riconosciuta dagli interpreti.

Poste queste premesse e considerata la vastità e la varietà degli scritti ricoeuriani, abbiamo deciso di ricercare le fonti che il filosofo ha utilizzato, in maniera più o meno evidente, circa il tema della memoria e, dunque, rintracciare il dialogo che egli instaura con la tradizione, o meglio con quegli autori dal cui confronto emerge un contributo significativo alla sua teoria.

Questo ci ha permesso, da un lato, di chiarire i debiti verso la tradizione secondo dei nuclei tematici e dall'altro, di mostrare l'originalità del pensiero di Ricoeur.

Nel primo capitolo, quindi, passando in rassegna la totalità dei testi ricoeuriani, sono stati ricostruiti i rapporti tra il filosofo francese e alcuni autori: Platone, Aristotele, Agostino, Bergson e Freud.

Dal confronto con Platone è emerso l'interesse del filosofo francese per un'ontologia di secondo livello che sviluppa il rapporto Uno-Molteplice in direzione del pluralismo e della relazione e che è interpretato da Ricoeur come dialettica dello Stesso e dell'Altro, categorie queste analizzate anche in *Sé come un altro* e tradotte in identità e differenza.

Il rapporto tra identità e differenza è regolato attraverso la funzione analogica della metafora che il filosofo francese prende in prestito da Aristotele. Ricoeur spiega come il saper trovare belle metafore significhi cogliere la somiglianza delle cose fra loro attraverso una tensione continua fra identità e differenza, dove il simile è percepito a dispetto della differenza.

I generi sommi platonici dello Stesso e dell'Altro trovano una forma compiuta nella metafora che, andando alla ricerca della somiglianza, crea in quest'ultima un luogo di incontro del medesimo e del differente.

Stesso-Altro, identità-differenza sono le categorie su cui il passato, oggetto principale della memoria, si basa. Infatti, se da una parte, il passato è ciò che ci appartiene, ciò che conosciamo e che fa parte della nostra identità, dall'altra parte, mantiene sempre in sé un'inquietante estraneità, una differenza originaria e una distanza che non è possibile percorrere fino in fondo.

Se grazie alla filosofia greca è stato possibile dimostrare l'attitudine e la fondazione ontologica della filosofia dell'autore, con Agostino ci si sposta su un altro terreno. Prima di tutto, è bene ricordare che entrambi condividono un interesse comune per la riflessività e l'interiorità, che si manifesta grazie a un punto di vista di prima persona e che ci ha permesso di introdurre il metodo filosofico di Ricoeur tra riflessività, fenomenologia ed ermeneutica.

La riflessività agostiniana è alla base di quella che Ricoeur definisce tradizione dello sguardo interiore e che interpreta la memoria come fenomeno individuale, dal momento che ricordarsi di qualche cosa è ricordarsi di sé e che i ricordi di ciascuno non possono essere trasferiti nelle memoria di un altro.

Il secondo punto da sottolineare e che è sempre collegato al tema della memoria, è la questione del tempo su cui si gioca il confronto tra Agostino e Aristotele, tra concezione psicologica e cosmologica. Abbiamo visto che, secondo il filosofo francese, non si tratta di scegliere una teoria o l'altra, ma di leggerle insieme e di mediare le aporie per mezzo della narrazione, in quanto il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo e il racconto, dunque, è il mezzo attraverso cui mettere ordine all'esperienza temporale di per sé confusa e informe.

È nel movimento del tempo, nel gioco tra distanza e profondità temporali che è possibile riafferrare il passato nel presente. Si tratta della prima manifestazione del riconoscimento che Ricoeur rileva in Bergson grazie alla distinzione che quest'ultimo compie tra memoria-abitudine e memoria-ricordo.

A questa distinzione ne segue una più importante: quella tra due tipi di riconoscimento, il primo, automatico, legato all'ordine motorio, e dunque, al corpo, senza bisogno che intervengano i ricordi e il secondo, che agisce sui ricordi-immagine, su una percezione attenta che modella i ricordi sul contorno degli oggetti.

Se il primo è in qualche modo involontario, il secondo implica uno sforzo dal momento che ricordare è anche un fenomeno attivo, vuol dire esercitarsi, cioè utilizzare la memoria stessa. È questo il punto che Ricoeur sottolinea: la memoria implica sempre uno sforzo, l'utilizzo di uno schema che lavora sulle immagini e in questo senso, costituisce una sorta di lavoro.

Questo punto viene esplicitato ulteriormente nello studio che il filosofo francese compie su Freud. Per Ricoeur la psicanalisi si configura a tutti gli effetti come un vero e proprio luogo di

interpretazione dei simboli che lavora sulla narrazione e sulla molteplicità dei significati grazie all'esperienza clinica.

Ricoeur, leggendo Freud, si rende conto che il lavoro di psicanalisi è in grado di trasformare un racconto inintelligibile in un racconto comprensibile e coerente e che la mediazione narrativa è fondamentale per la ricostruzione della coscienza lacerata e per riaprire il cammino della memoria.

Una volta analizzati i rapporti tra Ricoeur e questi autori, i nuclei fondamentali che sono emersi e che caratterizzano il fenomeno memoriale sono stati maggiormente esplicitati nei due capitoli successivi.

Nel secondo, in modo particolare, abbiamo ripreso la nota differenza che il filosofo compie tra il *che cosa* e il *chi* della memoria, cioè tra l'oggetto stesso della memoria e il soggetto che ricorda.

Dal primo punto di vista, abbiamo introdotto quello che Ricoeur definisce come il concetto fondamentale di tutta l'opera cioè la rappresentazione del passato, analizzando due questioni fondamentali: la prima, la riabilitazione del concetto di immaginazione, per lungo tempo associata al campo dell'errore e del falso, alla quale va restituita tutta la sua potenza ontologica e la capacità di rinnovare lo statuto semantico del discorso; la seconda, l'attenzione verso il carattere attivo della ricerca del ricordo (*anamnesis*), di quel richiamo accompagnato dallo sforzo che mette al centro la capacità di azione del soggetto.

Dal secondo punto di vista, cioè del soggetto che ricorda, il filosofo sottolinea come questa capacità attiva del ricordo sia indistintamente associata alla prima persona singolare (tradizione dello sguardo interiore) o alla collettività di un gruppo (memoria collettiva) i cui ricordi rientrano in quadri sociali della memoria.

Più che scegliere tra una visione e l'altra, si tratta, secondo Ricoeur, di pensarle insieme dal momento che i quadri sociali senza le coscienze rischiano di essere dei meri contenuti e le coscienze singolari, da sole, si negano l'ingresso nella realtà sociale. Pensarle insieme significa chiedersi chi è il referente ultimo della memoria, quel referente che il filosofo francese rintraccia nel *prossimo* e grazie al quale è possibile che le nostre capacità vengano attestate e riconosciute da un altro.

Se il prossimo ci introduce alla conoscenza dell'altro e, dunque, al dischiudersi della prospettiva etica poiché siamo noi che ci facciamo prossimi di qualcuno, tale prospettiva etica si manifesta attraverso l'unità narrativa di vita per mezzo della quale, non solo ci riconosciamo come soggetti capaci di raccontare, ma soprattutto comprendiamo come le nostre storie siano intrecciate con quelle degli altri.

La narrazione, dunque, che si esplicita nella dimensione dell'identità narrativa, costituisce, da una parte, il modo più adeguato per rappresentare la dimensione temporale ed etica della vita umana attraverso la possibilità di ciascuno di costruirsi raccontando e dall'altra, fornisce alla memoria la sua ragion d'essere dal momento che solo raccontando si può ricordare la propria storia e lavorare affinché acquisti senso.

Ricoeur mostra che lo scambio delle memorie è reso possibile dalla natura stessa dell'identità narrativa, in continuo mutamento e quindi sempre costretta a confrontarsi con il tempo. È grazie al mutamento, infatti, che il personaggio del racconto è capace di rielaborare i fatti del passato e di predisporre all'ascolto delle storie altrui creando uno scambio ermeneutico e una condivisione di memorie.

La capacità di raccontare e scambiare memorie non è però semplice, dal momento che il soggetto è costretto a confrontarsi con la molteplice estraneità che lo costituisce e con il passato che, non solo, posto a distanza, sfugge sempre alla presa dei ricordi, ma anche può essere tradito e mal interpretato. Se, infatti, ci disponiamo con fiducia verso il passato, questa fiducia che è attestazione delle nostre capacità, che è un "credere in", può essere disattesa.

Il terzo capitolo è stato dedicato, appunto, alla fragilità del fenomeno memoriale nei confronti della storia, il luogo delle promesse non mantenute, il luogo in cui la distanza diviene oblio e tradimento.

L'analisi storico-epistemologica di Ricoeur si è modulata attraverso il rapporto fra verità della storia e fedeltà della memoria. Il filosofo francese rintraccia tre livelli di analisi del rapporto verità-storia: documentario, esplicativo, interpretativo, ad ognuno dei quali corrisponde un termine fondamentale, cioè ricerca, spiegazione, scrittura.

Al primo livello, la storia si costituisce come conoscenza per tracce, dove le tracce sono i racconti dei testimoni, coloro che hanno assistito agli eventi del passato e li raccontano nel presente. La lotta contro le falsificazioni e gli inganni comincia proprio qui dove il rischio che il testimone non venga creduto è grande e prosegue anche nell'archivio, il luogo delle testimonianze mute che restano in attesa di interpretazione.

Nel secondo livello, la storia si configura come volontà di spiegare le cause e i motivi per cui qualcosa è accaduto, ma la spiegazione, ponendosi a metà strada fra la prova certa e la conversazione ordinaria, attiene ad una logica del probabile, in quanto sussistono molti modi di concatenare i medesimi fatti e dunque, molti probabili modi di raccontare gli stessi avvenimenti.

Al terzo livello, la storia è letta dal lato della scrittura delle grandi narrazioni, una molteplicità di eventi che vengono raccolti in grandi unità e che fondano l'identità dei popoli. Qui il rapporto con la verità si fa ancora più difficile, dal momento che, se è già difficile

raccontare altrimenti gli stessi avvenimenti, tanto più lo è quando a essere raccontati in modo *altro* sono gli eventi fondatori dell'identità e della memoria collettive.

La ricerca della verità e delle fedeltà trova degli ostacoli anche dal lato della memoria, dei suoi usi per eccesso o per difetto. Alla ferite della memoria Ricoeur contrappone il concetto di lavoro di rimemorazione, mutuato da Freud, che permette di ristabilire un rapporto veridico con il proprio passato grazie alla collaborazione del lavoro del lutto con il lavoro di memoria per mezzo del dovere di memoria.

Abbiamo mostrato come il dovere di memoria, che si esplicita nell'imperativo di non dimenticare, vada a costituire il risvolto etico-antropologico della memoria, dal momento che ricordare implica un duplice impegno che si configura dal lato del debito e dal lato della responsabilità: debito nei confronti di coloro che non ci sono più e che, nonostante la loro assenza ci impongono di tramandare il passato e responsabilità verso gli uomini del futuro che vorranno conoscere ciò di cui non sono stati partecipi.

È in questo gioco tra dovere e lavoro che abbiamo riscontrato il giusto uso della memoria, la quale si modula attraverso l'oblio. Benché quest'ultimo costituisca una vera e propria minaccia all'atto di ricordare, Ricoeur ne sottolinea le potenzialità: se è vero che non è possibile ricordare tutto e che alcune cose vanno inevitabilmente perse, come quando nell'operazione di composizione dell'intreccio raccontiamo una storia omettendo degli episodi non ritenuti significativi, è altresì vero che esiste un oblio che, proprio nella sua capacità di selezione, si rivela benefico per la memoria.

Per ogni cosa dimenticata ne esiste una che torna alla coscienza e che è recuperata attraverso il riconoscimento, innescato da un lavoro di memoria continuo e dalla fedeltà verso il proprio racconto di vita.

Il riconoscimento ha segnato il punto di contatto con il quarto capitolo il cui scopo è stato quello di mostrare la coerenza del tema della memoria all'interno della riflessione di Ricoeur che si è sempre mostrata come una riflessione concreta, incarnata di un pensiero militante che non può non pensarsi radicato nella *praxis*.

Da questo punto di vista, infatti, la memoria, grazie al riconoscimento, costituisce l'antidoto giusto ai conflitti delle società moderne per mezzo della costituzione degli stati di pace, esperienze che rifiutano la logica della violenza per abbracciare quella dell'amore e della riconciliazione.

Per affrontare questo argomento abbiamo affrontato, in un primo momento, il tema della colpa, associandola all'imputazione, per cui il soggetto si riconosce capace di compiere delle azioni e alla responsabilità, nel momento in cui egli è capace di portare su di sé anche le conseguenze che quelle azioni comportano.

Se la colpa rappresenta ancora il lato interiore e profondo dell'essere umano, Ricoeur sottolinea che, invece, il perdono, nel momento in cui viene pronunciato, si costituisce in tutta la sua altezza ed è sempre declinato in rapporto agli altri, dal momento che ci spinge ad essere responsabili.

Il perdono ci ha condotto ad analizzare le sue implicazioni con un'economia del dono che, a sua volta, si confronta con la regola di equivalenza propria della giustizia sul terreno dello scambio. Se, infatti, lo scambio commerciale intercetta dietro la generosità un interesse nascosto e si mantiene nello spazio dei beni-merce, trovando legittimità nella logica della giustizia e dell'equivalenza monetaria, diversa è la situazione nella prospettiva del dono per cui lo scambio è regolato dall'amore, da quella gratuità e sovrabbondanza in grado di spezzare la reciprocità ed esigere l'estremo.

È in questa nuova logica che acquista senso il saper ricevere, attraverso la gratitudine e la riconoscenza. Proprio quest'ultima rappresenta una delle sfumature semantiche del termine "riconoscimento" di cui abbiamo ripercorso, con Ricoeur, le sfumature linguistiche e concettuali fino ad arrivare all'idea di mutuo riconoscimento.

L'idea che qui abbiamo sottolineato riguarda il fatto che ogni lotta per il riconoscimento è una lotta per essere riconosciuti dagli altri in cui entra in gioco l'identità personale sia che sperimenti i poteri di cui è in grado attraverso le capacità di fiducia, rispetto e stima, sia che faccia esperienza dell'impossibilità di porre la parola fine al conflitto.

È in questo contesto, tra attestazione di capacità scoperte e manifestazione dei conflitti, che il filosofo propone le "tregue e le schiarite" degli stati di pace, esperienze di pace in cui, grazie alla mediazione simbolica, può realizzarsi il mutuo riconoscimento.

Sono esperienze ed episodi singolari, dal carattere eccezionale che si ritagliano un tempo festivo all'interno della lotta, uno spazio di gratitudine e di pace basato non sull'obbligo di ricambiare, ma, assumendosi i rischi dell'attesa e del rifiuto, sul saper ricevere ed accettare con umiltà, e, dunque, sulla logica dell'amore.

Nell'ultima parte della tesi abbiamo cercato di mostrare le conseguenze della teoria ricoeuriana basata sulla congiunzione tra amore, perdono e memoria.

Lo abbiamo fatto ripercorrendo le riflessioni etico-morali più recenti del filosofo sul rapporto tra giustizia, vendetta e amore, sottolineando la mediazione che può realizzarsi tra una logica della giustizia, fondata sull'equivalenza, e una logica dell'amore, fondata sulla sovrabbondanza.

Questa mediazione è data dal riscoprire il carattere sovversivo dell'amore che avrebbe il compito di riorientare la freddezza delle istituzioni giudiziarie, di cui abbiamo mostrato le contraddizioni della pena, e che è dimostrata, nella storia, da esperienze concrete che hanno fatto

di questa logica il loro monito, come ad esempio, le commissioni per la Verità e la Riconciliazione.

Si tratta, dunque, di una giustizia restaurativa in cui ad essere restaurate sono le capacità dei soggetti coinvolti, delle vittime e dei colpevoli, una giustizia della memoria perché è proprio la memoria, nell'analisi ricoeuriana, che ci permette, attraverso la mediazione del perdono, di rileggere in maniera differente i fatti del passato e quindi, anche le nostre colpe.

Grazie all'equiprimordialità delle istanze temporali, la memoria, recuperando i fatti del passato e riportandoli, per mezzo del riconoscimento, al presente, elabora i lutti della storia e permette al soggetto di aprirsi verso il futuro, alleggerendo il debito e la colpa che egli porta con sé.

La promessa che ciò che è successo non accada più libera l'essere umano e lo rende capace di progettare il suo futuro e di essere riabilitato dalla storia. È questo il senso della riflessione di Ricoeur che ha saputo leggere la realtà conflittuale, evitando di fornire facili soluzioni e di cadere nelle aporie di un sistema giudiziario in cui ad essere assente è chi dovrebbe essere il protagonista, cioè la persona.

Il grande contributo del filosofo francese, allora, è aver valorizzato il risvolto etico-antropologico della memoria, per lungo tempo considerata come un mero raccoglitore di fatti e di immagini del passato dei quali non era possibile avere certezza.

La memoria, invece, orienta il passato verso il futuro, riscoprendo la nostra capacità di essere responsabili e di poter agire per il bene nostro e dei nostri prossimi, rispondendo alla convocazione di un debito infinito. È la capacità del tempo di sciogliere dei nodi e di crearne altri, lasciandosi guidare da quell'amore che non è uno sterile sentimentalismo, ma un potente atto di coraggio sovversivo che alla violenza risponde con la gratuità e il perdono, ristabilendo le relazioni perdute, in vista di un mutuo riconoscimento.

Bibliografia

Bibliografia diretta

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

Histoire et vérité, Éditions du Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco-A. Rosselli, Edizioni Costantino Marco, Lungro 1994.

Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. I L'homme faillible. II La symbolique du mal, Aubier Montaigne, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Éditions du Seuil, Paris 1965, tr. it. E. Renzi, *Della interpretazione Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Éditions du Seuil, Paris 1969, tr. it. R. Balzarotti-F. Botturi-G.Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

La métaphore vive, Éditions du Seuil, Paris 1975, tr. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book 1976.

Temps et récit. Tome I, Éditions du Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume I*, Jaca Book, Milano 1983.

Temps et récit. Tome III. Le temps raconté, Éditions du Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto Volume 3 Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève 1986, tr. it. I. Bertolotti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Éditions du Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989.

À l'école de la phénoménologie, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1986.

Soi-même comme un autre, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Amor et justice, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, tr. it. I. Bertoletti, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

Lectures 2. La contrée des philosophes (Meurt le personalisme, revient la personne; Approche de la personne), Éditions du Seuil, Paris 1992, tr. it. I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

Réflexione faite. Autobiographie intellectuelle, Éditions Esprit, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

La critique et la conviction, Calmann-Lévy, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997.

La condition du pardon, c'est la vraie mémoire, "La vie", 2588 (1995).

Le pardon peut-il guérir?, "Esprit", 210 (1995), tr. it. D. Iannotta, *Il perdono può guarire?*, "La società degli individui", 19 (2004), pp. 5-10.

Architecture et narrativité, "Urbanisme", 303 (1998).

Thinking biblically. Exegetical and Herneutical Studies, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, tr. it. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia 2002.

Das Ratsel des Vergangenheit. Erinnern-Vergessen-Verzeihen, Wallstein, Gottingen 1998, tr. it. N. Salomon, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

Paul Ricoeur: un parcours philosophique (propos recueillis par François Ewald, "Magazine littéraire", 390 (2000).

Les deux faces de la mémoire, "Réforme", 2893 (2000).

Paul Ricoeur : Un parcours philosophique, "Magazine littéraire", 390 (2000).

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Éditions du Seuil, Paris 2000, tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine, Aesthetica Preprint, 66 (2002).

Parcours de la reconnaissance, Éditions Stock, Paris 2004, tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Écrits et conférences I, Autours la psychanalyse, Éditions du Seuil, Paris 2008.

Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à Strasbourg en 1953-54, Éditions du Seuil, Paris 2011, tr. it. M. Possati, *Essere essenza sostanza in Platone e Aristotele*, Mimesis Edizioni, Milano 2014.

Bibliografia indiretta

F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.

M. Schneider-M. Philibert, *Recherches sur la philosophie et le langage*, Vrin, Paris 1982.

D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, Marietti Genova 1984.

O. Abel (dirigé), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Éditions Autrement, Série Morales 4, Paris 1993.

L. Alici, *Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricoeur*, "Augustinus", 39 (1994).

A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, Firenze 1994.

D. Jervolino, *L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995.

A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosemberg e Sellier, Torino 1997.

O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1998.

F. Riva (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

F. Turolfo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000.

S. Radstone-B. Schwarz, *Memory: histories, theories, debates*, Fordham University Press, New York 2000.

J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Éditions Million, Grenoble 2001.

D. Jervolino, *Ricoeur et la pensée de l'histoire: Entre temps et mémoire*, "Labyrinth", 3 (2001).

F. Bédarida, *Une invitation à penser l'histoire: Paul Ricoeur*, "Revue historique", 616 (2001).

S. Loriga, *Paul Ricoeur e il compito dello storico*, "Aperture", giugno 2001.

R. Longo, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricoeur*, "Segni e comprensione", 42 (2001), pp. 37-46.

L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, Città Nuova, Roma 2002.

L. Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 2002.

D. Jervolino, *Il saggio su Freud di Paul Ricoeur. Psicanalisi ed ermeneutica: equivoci, convergenze, prospettive*, www.centropsicanalisiromano.it, 20 settembre 2003.

I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éditions Facultés jésuites de Paris, Paris 2004.

M. Revault D'Allonnes-F. Azouvi (sous la direction), *Paul Ricoeur 2*, Éditions de l'Herne, Paris 2004.

C. Vigna, *Sulla giusta pena. Qualche considerazione a partire da Ricoeur*, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 41-47.

D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2005.

B. Müller (publié sous la direction de), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricoeur*, Éditions Payot Lausanne, Paris 2005.

O. Abel-E. Castelli Gattinara-S. Loriga-I. Ullern Weité (sous la direction de), *La juste mémoire. Lectures autours de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2006.

F. Brezzi, *L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, "BabelOnline" 2006, pp. 145-155.

F. Dosse, *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*, L'Herne, Paris 2006.

L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

M. Føesse- F. Lamouche (textes choisis et présentés par), *Paul Ricoeur. Anthologie, Essais*, Paris 2007.

C. Delacroix- F. Dosse- P. Garcia (sous la direction de), *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, Éditions La Découverte, Paris 2007.

V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007.

O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Torino 2008.

G. Cucci, *Il percorso filosofico di Paul Ricoeur in due recenti pubblicazioni*, "Fenomenologia e società", 1 (2008), pp. 103-116.

F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2008.

Paul Ricoeur: Interpretation et reconnaissance, "Cités", 33 (2008).

M. Chiodi, *L'identità narrativa ed etica nell'ontologia ermeneutica di P. Ricoeur*, "Teologia", 34 (2009).

É. Jaudel, *Justice sans châtement. Les commissions Vérité-Réconciliation*, Odile Jacob, Paris 2009, tr. it. G. Prucca, *Giustizia senza punizione. Le commissioni Verità e riconciliazione*, O barra O edizioni, Milano 2010.

V. Busacchi, *Entre narration et action. Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité*, Études Ricoeuriennes, 1 (2010).

J. Porée-G. Vincent (sous la direction de), *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010.

V. Busacchi, *Ricoeur vs Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*, L'Harmattan, Paris 2011.

M. Antoniel, *Il concetto di metafora tra Black, Ricoeur e Blumenberg*, www.academia.edu, 2011/2012.

V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni, Trento 2012.

Paul Ricoeur, un'opera ancora da compiere, "Il Protagora", 17 (2012).

C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012.

J.L. Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann, Paris 2013.

F. Righetti, *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, "Lo Sguardo" - Rivista di filosofia, 11 (2013).

"Lo Sguardo" - Rivista di filosofia, 12 (2013).

F. Dosse- C. Goldstein (sous la direction de), *Paul Ricoeur: penser la mémoire*, Éditions du Seuil, Paris 2013.

J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Puf, Paris 2013.

J. L. Vieillard-Baron, *Mémoires et conflits. Conflits des mémoires, collision des durées*, "Études Ricoeuriennes", Vol. 4, 2 (2013).

I. Bochet (teste éditées par), *Paul Ricoeur: mal e pardon*, Éditions Facultés jésuites, Paris 2013.

R. Boccali (a cura di), *Paul Ricoeur. Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contenuti*, Mimesis, Milano 2013.

S. Curci, *Riconoscimento. Dal conflitto al dono. Il terzo studio dei Percorsi di Ricoeur*, "Dialegethai", 28 dicembre 2013.

L. Tengelyi, *L'expérience de la singularité*, Hermann, Paris 2014.

G. Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur*, Éditions Kimé, Paris 2014.

Fede/Fiducia, "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2015.

D. Frey (sous la direction de), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2015.

Bibliografia complementare

H. Bergson, *Matière et mémoire. Essais sur la relation du corps à l'esprit*, Éditions Flammarion, Paris 1896.

H. Arendt, *The human condition*, The university of Chicago, Chicago 1958, tr. It. S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2012.

V. Jankélévitch, *Pardonnez?*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1967, tr. it. D. Vogelmann, *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987.

M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. P. Jedlowski- T. Grande, *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano 2001.

S. Freud, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, R. Piper, München 1979, tr. it. A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

Platone, *Dialoghi filosofici*, Classici Utet, Torino 1981.

P. Nora (edition), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1984-86.

C. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, tr. it. R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli Editore, Milano 1993.

A. Honneth, *Kampf um Anerkennung Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, tr. it. C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

C. Taylor, *The politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992, tr. it. G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

L. L. Borges, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1995.

J. Semprún, *L'écriture ou la vie*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. A. Sanna, *La scrittura o la vita*, Le Fenici Tascabili, Parma 1996.

M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin, Paris 1997.

J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Éditions de Seuil, Paris 1998.

A. Krog, *Country of my skull*, Random House (Pty) Ltd, Johannesburg, tr. it. M. Rullo, *Terra del mio sangue*, Nutrimenti, Roma 2006.

M. Augé, *Les forms de l'oubli*, Paris 1998, tr. it. R. Salvadori, *Le forme dell'oblio*, Il Saggiatore, Milano 2000.

Aristotele, *L'anima e il corpo: Parva Naturalia*, tr. it. A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.

J. Derrida, *Pardoner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, tr. it. L. Odello, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

Ringraziamenti

Questa tesi è il frutto dei miei ultimi tre anni, tre anni di studio e di vita, tre anni belli e terribili allo stesso tempo.

Arrivata ai ringraziamenti, non citerò per nome nessuno; vorrei mantenere l'anonimato perché questo lavoro deve tanto a tante persone: sono tutti/e coloro le cui strade di vita si sono intrecciate alla mia in questi tre anni.

Alcuni/e ne hanno sempre fatto parte e ne continuano, pur nelle difficoltà, a farne parte. Lì dove la scalata si è fatta impervia e il tempo si è fatto tiranno, abbiamo sempre trovato la forza di continuare e di sorreggerci a vicenda, anche quando la vita ci ha detto che aveva per noi progetti differenti.

Altri/e, sono coloro che hanno conosciuto la me stessa di questi tre anni, quando già molte cose erano cambiate. A loro devo tanto, soprattutto a quelli/e le cui storie di vita hanno fatto parte della mia seppur per poco, pochissimo tempo. Serbo con voi dei ricordi speciali, non c'è giorno in cui non pensi con nostalgia ad una quotidianità ormai perduta. Probabilmente, senza di voi, questa tesi non avrebbe mai trovato il suo senso.

Spero un giorno di ritrovarvi tutti/e, che le nostre strade possano incrociarsi di nuovo, anche se non saremo più ciò che siamo stati, mi piace immaginare che potremo essere altrimenti, ma comunque insieme.

Fino a quel momento, mi mantengo fedele alla memoria, fiduciosa che lo facciate anche voi.