

À mi chemin. Paul Ricœur tra moderno e postmoderno

Alessandro Colleoni, Francesca D'Alessandris

Curatori del numero 12 della rivista *InCircolo* dedicato a Paul Ricœur

In un'affermazione molto nota ai suoi lettori, che si può leggere nell'autobiografia intellettuale *Réflexion faite* (*Riflession fatta*), Ricœur mette in sequenza le matrici della sua filosofia, che identifica nella fenomenologia di Edmund Husserl, nello spiritualismo di Gabriel Marcel e nella tradizione della filosofia riflessiva francese, in particolare nel suo epigono Jean Nabert. Un intreccio peculiare già dalle sue radici, che tengono insieme tradizioni diverse, e reso ancora più singolare dal fatto che, tra i riferimenti essenziali del pensiero di Ricœur nel corso degli anni, ritroviamo anche i nomi di Heidegger, Gadamer, Lévinas, dei maggiori esponenti del pragmatismo e dello strutturalismo linguistico, ma anche quelli di Derrida, Lyotard, Habermas... per citarne soltanto alcuni. E ancora, guardando alle spalle dell'ermeneutica fenomenologica di Ricœur, è esplicita e più volte tematizzata dal filosofo anche la sua filiazione dal pensiero di Platone, Aristotele, Cartesio, Leibniz, Spinoza. Filosofie antiche, moderne e cosiddette "postmoderne" si incontrano – *à mi chemin* –, mantenendosi in un equilibrio labile e spesso paradossale. È questo equilibrio che la filosofia di Ricœur invita a pensare ancora, rigettando ogni facile riduzionismo e accettando la sfida di tenersi nel conflitto delle interpretazioni.

Non è soltanto la varietà delle fonti a sfidare il lettore che si accosta a Ricœur. È anche, correlativamente, la varietà delle domande filosofiche attorno alle quali gravita il suo pensiero: domande di natura fenomenologica, etica, politica, teoretica, estetica. Questioni che toccano lo statuto del sé, dell'altro, dell'identico, del diverso, della verità, degli aspetti intersoggettivi del mondo della vita. E ancora, alla difficoltà di orientarsi nell'intreccio di questi temi si aggiunge quella data dal senso di incompiutezza che avvolge il complesso della sua filosofia. Per quanto si possano stabilire dei nuclei tematici ricorrenti, così come dei fili rossi che accompagnano e guidano la lettura dei testi di Ricœur, è facile infatti notare come questi fili non siano fatti per condurre a una meta certa, ma piuttosto per essere prolungati da chi legge.

È esattamente questo che ci siamo proposti di fare con questo numero della rivista. La fatica di tenersi *à mi chemin*, non assecondando le polarizzazioni nelle quali la discussione filosofica rischia di atrofizzarsi, rendendosi sterile, è oggi palpabile tanto quanto nel secolo scorso. Partendo dall'opinione condivisa e condivisibile che la postmodernità, intesa come un movimento pervasivo di

destrutturazione delle certezze moderne, sia ormai tramontata, l'urgenza è ora quella di articolare linguaggi di mezzo, che elaborino ancora le domande fondamentali della filosofia non cercando risposte univoche ma tentando piuttosto un'intelligenza della plurivocità. Adottare una postura filosofica come quella proposta da Ricœur, recuperando, al di là della lettera, lo spirito delle sue suggestioni mai assolutorie è a questo scopo un esercizio ancora fecondo.

E, poiché se c'è uno stile, un genere – come direbbe Olivier Abel – che è proprio della filosofia e della filosofia così come essa è espressa dall'itinerario di pensiero di Ricœur, questo stile è il dialogo, il *dialegesthai*, la conversazione tra punti di vista che accade in un gioco nel quale si avanza seguendo un movimento a spirale, abbiamo pensato che non ci fosse modo migliore di introdurre questo numero che dialogando sui temi che, sviluppati ampiamente da Ricœur, intercettano in modi diversi il dibattito filosofico attuale: lo statuto del soggetto, della verità, dell'altro, dell'identità e della differenza, della fede e delle fedi in rapporto alla ragione. Dal dialogo su ognuno di essi emerge chiaramente come la dialettica tra moderno e postmoderno sia, appunto, una dialettica, una tensione non esclusiva e irriducibile tra la posizione di una verità e la sua negazione. Proprio questo rende la filosofia di Ricoeur di un "modernismo paradossale", seguendo la bella espressione che dà il titolo all'intervento di Johann Michel che abbiamo avuto la possibilità di tradurre per il nostro numero.

Il sé al di là della sostanza

Il pensiero di Ricœur si pone nel solco della tradizione della filosofia riflessiva francese, ovvero di quella linea di pensatori che, da Descartes a Jean Nabert, hanno dato centralità al soggetto e al movimento con cui questo si riappropria di sé, torna a sé e si comprende attraverso la riflessione. L'idea di soggetto, che ha evidentemente le sue radici nella modernità, non è dunque assente in Ricœur. La sua fenomenologia ermeneutica ripensa il *Cogito* ponendolo al centro di una riflessione che lo riguarda essenzialmente e sotto molteplici aspetti. Il Cogito diventa, in Ricœur, un polo, sebbene in sé inafferrabile, da cui si irradiano una molteplicità di domande filosofiche, che ruotano tutte attorno alla questione: "chi?". Chi parla? Chi agisce? Chi si narra? Chi è il soggetto dell'agire etico? Come l'essere per Aristotele, il Cogito di Ricœur si dice in molti modi, ognuno dei quali è in una relazione paronimica con l'idea più generale di soggettività o, in termini più precisi, di ipseità. La questione dell'ipseità apre la serie di studi di *Sé come un altro*, testo in cui si raccolgono le riflessioni di Ricœur sul sé, fino a quel momento elaborate in modo discontinuo in opere incentrate tematicamente su altre questioni (la fenomenologia della volontà, l'antropologia della finitezza, la psicoanalisi e l'ermeneutica...). L'ipseità è il sé inteso nel suo modo di essere più personale. È il sé *ipse*, nel senso latino del sé *in persona*: il sé nella sua autenticità. Ed è questo un concetto centrale nel pensiero di Ricœur, che nasce dalla sfida di pensare il "Cogito integrale" (come scrive nella sua tesi di dottorato, *Il volontario e l'involontario* - 1950), ovvero il Cogito nella complessità delle sue

funzioni, volontarie e involontarie, consce e inconsce, corporee e intellettive, teoriche e pratiche. Il compito di pensare il Cogito nella sua integralità di soggetto incarnato, non solo conoscente ma anche agente e desiderante (nel senso del desiderio di essere, del *conatus* spinoziano) confluisce in quello altrettanto fondamentale, per Ricœur, di pensare il sé, ovvero il Cogito che torna a sé stesso, il Cogito riflesso, come è chiaro a partire dallo studio su Freud. In termini etici, la stessa questione si ripresenta nella necessità di ripensare la persona (si ricorderà il celebre saggio *Meurt le personnalisme... revient la personne*), non abbandonando l'idea di un soggetto etico, di un soggetto agente responsabile per sé e responsabile di sé per l'altro. In un certo senso, allora, la posizione del sé, cara ai moderni, è inaggirabile per Ricœur.

* * *

Tuttavia, il Cogito pensato da Ricœur è un Cogito "*brisé*", spezzato, o "*blessé*", ferito. Quali ferite vengono a intaccare l'autoriferimento che ogni filosofia riflessiva domanda al soggetto? Non si può non pensare al celebre passo in cui Freud parla di tre schiaffi al narcisismo del genere umano, quello di Copernico, che ha tolto la Terra dal centro dell'universo, quello di Darwin, che ha tolto la *scala naturae* da sotto i piedi dell'essere umano, che si è ritrovato animale tra gli animali, e quella di Freud stesso (che dimostra così a sua volta un narcisismo non indifferente, per quanto forse giustificato), che ha introdotto il "sospetto", nei termini di Ricoeur, all'interno di quello che, da Cartesio in poi, era stato considerato il luogo della certezza per eccellenza: la coscienza di sé. Tale "sospetto", del resto, caratterizza anche gli altri "maestri" che hanno segnato la generazione "postmoderna". Ricoeur si confronta in particolare con Nietzsche e Freud, come rappresentanti esemplari di un modo di indagare la soggettività come un effetto di superficie, se ci si permette un'espressione deleuziana. Quello che il soggetto incontra quando esercita il platonico dialogo dell'anima con se stessa è solo una superficie, la punta di un iceberg, per usare un'altra celebre metafora freudiana. Sotto il pelo dell'acqua si trovano le pulsioni, le ideologie interiorizzate, i malcelati risentimenti, che si travestono tutti da idee e convinzioni. L'io diventa allora sé, diventa terza persona per se stesso: solo adottando uno sguardo critico, che cerca di determinare le causalità nascoste che determinano il contenuto della nostra coscienza, possiamo comprendere noi stessi.

* * *

Questa comprensione, però, non si ferma al livello della spiegazione. Ecco che il Cogito spezzato ha la possibilità di recuperarsi, con un movimento che ha un'esplicita ispirazione hegeliana (*De l'interprétation*). Estraniatosi, il sé può ricomprendersi, guadagnando una comprensione più grande di sé una volta attraversato il sospetto. Chiaramente l'identità del soggetto che ha percorso questo viaggio non sarà più un'identità fissa, data, ma rimarrà un compito mai compiuto, il compito della costante messa in discussione e ripresa di sé. L'identità intesa come ipseità infatti risulta ben più vulnerabile di quella intesa come medesimezza, come ripetizione dell'identico. La mediazione

compiuta dall'identità narrativa, tuttavia, permette di affrontare il compito della costruzione di una trama coerente, per quanto sempre instabile e pronta ad essere "rfigurata", che attribuisca una forma a tale ipseità, mettendola anche a contatto con gli elementi più stabili che il soggetto continua a possedere, come le abitudini sedimentatesi nel carattere. Questo compito del resto presenta anche una evidente dimensione etica, oggetto di preoccupazione costante da parte di Ricoeur: il sé è imputabile delle sue azioni e dunque responsabile nei confronti dell'altro.

La critica e la convinzione

L'idea di verità è forse il vero pomo della discordia tra moderni e "postmoderni". La cifra della modernità, nelle sue tensioni tra empirismo e razionalismo, realismo e idealismo è la ricerca del vero e di qualcosa che, a priori o a posteriori, garantisca la validità del sapere. I pensatori cosiddetti "postmoderni" affermano invece all'incertezza dell'esperire e del conoscere, alla loro radicale dubitabilità. Ora, in Ricoeur la possibilità che si dia qualcosa di afferrabile con sicurezza non è assente. Quando considera ad esempio in che modo possa porsi qualcosa come un Cogito, Ricoeur formula l'idea di "attestazione". Come mostra l'intervento di Jean-Luc Amalric che inseriremo nel nostro numero, questa è una parola chiave che attraversa l'intero percorso del pensiero di Ricoeur. L'attestazione è un tipo di certezza, è il "modo aletico" appropriato all'ermeneutica del sé, e corrisponde più precisamente alla modalità veritativa della credenza. Al sospetto tipico dei detrattori della modernità Ricoeur contrappone infatti il concetto di "*créance*", ovvero di quella fiducia che corrisponde al credere *in* e non soltanto del credere *che*: la fiducia che si accorda a un testimone al quale crediamo perché lo riteniamo affidabile. Ed è importante comprendere che quel testimone possiamo essere noi stessi, esseri consapevoli e fiduciosi nelle proprie capacità. È evidente allora che sia contemplato un grado di certezza in tutto questo, in questa esperienza dell'altro e di sé. In un certo senso, l'idea di verità, cara ai moderni, non è dunque abbandonata da Ricoeur. Lo si vede anche, forse con ancora maggiore nettezza, nel discorso condotto sui concetti di critica e di convinzione. "La critica e la convinzione", come recita il titolo della nota intervista di Azouvi e de Launay a Ricoeur, sono inscindibili, legate da un'"alleanza sottile". La convinzione è un cardine dell'ermeneutica di Ricoeur, presa nella sua parte riflessiva tanto quanto in quella – mai del tutto scindibile dalla prima – etica, politica e religiosa.

* * *

"Che cos'è allora la verità? Un esercito in movimento di metafore", scrive Nietzsche in un noto testo dall'emblematico titolo "Su verità e menzogna in senso extramurale". E Ricoeur non è forse il pensatore che più di tutti ha sottolineato il vivo potere della metafora di innovare, mutare, trasformare il linguaggio? Di più, a suo avviso sono proprio le metafore che, morendo,

sedimentandosi, danno vita ai concetti, perfino in ambito scientifico. Ma di quali concetti stiamo allora parlando, che statuto veritativo potranno vantare se provengono da un linguaggio che non ha altro statuto che quello della messa in figura? Siamo così spinti nella direzione nietzscheana di un superamento del concetto stesso di verità, secondo un approccio di pensiero che in Italia ha avuto una notevole fortuna sotto l'appellativo di "pensiero debole". Il superamento del concetto di verità, sosteneva e sostiene ancora oggi Vattimo, è toccasana per la democrazia, perché ci permette di abbandonare le secche della metafisica e ci apre all'accettazione della prospettiva dell'altro come valida tanto quanto la mia. In uno dei suoi ultimi lavori scopriamo che questa via condurrebbe perfino al socialismo. Il sospetto sulla coscienza si trasferisce così sui suoi oggetti intenzionali, rendendo incerta, rivedibile e parziale ogni conoscenza.

* * *

Ricoeur tuttavia, dopo aver condotto la sua lunga analisi del concetto di metafora, nel suo libro dedicato a questo tema pubblicato nel 1975, affronta di petto l'ipotesi di una generale metaforicità del linguaggio, formulata da Derrida a partire dalle osservazioni di Nietzsche cui ci siamo riferiti. Il rifiuto di seguire questa linea fino in fondo si basa in Ricoeur sulla volontà di rendere conto della capacità del linguaggio, persino del linguaggio poetico, di dare una forma al mondo in cui viviamo. L'idea di verità cui il nostro autore punta è allora chiaramente prospettica, e dunque plurale, ma rifiuta di cadere in uno scetticismo o in un relativismo assoluti. Su questo tema si concentra il contributo di Olivier Abel che aprirà il numero che abbiamo curato. Proprio perché le verità sono molte e contraddittorie, è necessario a suo avviso continuare a metterle in comunicazione, a tradurle e ritradurle, pur sapendo che mai la traduzione sarà perfetta comprensione reciproca. Ciascuno deve continuare a testimoniare la propria convinzione, ma con la sincera volontà di cercare un "equilibrio riflessivo", secondo un'espressione che Ricoeur trova in Rawls e fa immediatamente sua, senza per questo condividere fino in fondo l'approccio rawlsiano al pluralismo, ma apprezzando lo spirito che tale idea trasmette: uno spirito di riflessione condivisa e ricerca di equilibrio, che continua a potersi chiamare verità. Utilizzando un'espressione proprio di Abel, in Ricoeur è possibile pensare un "universale metaforico".

Le identità collettive, tra ideologia e utopia

Una delle ipotesi più studiate e dibattute della filosofia di Ricoeur è l'ipotesi dell'identità narrativa. Questa, come si legge nelle conclusioni del terzo volume di *Tempo e racconto*, si applica non soltanto all'individuo, ma anche alla comunità storica. Nel caso dell'Israele biblico, esempio scelto da Ricoeur, l'identità collettiva è data dal nucleo mitico attraverso il quale questo popolo costruisce sé stesso e si riconosce come identico a sé. L'identità di una comunità storica si lega così alla costruzione simbolica e mitica che scaturisce dall'esercizio di una funzione narrativa

autopoietica, di un racconto condiviso. I racconti nei quali una comunità si riconosce sono delle forme culturali che tendono a stabilizzarsi, costituendo un deposito di significati storici sedimentati e cristallizzati. È lo stesso meccanismo che è in atto quando si formano delle ideologie, nel significato più ovvio del termine. Ed è innegabile, per Ricœur, che delle ideologie si dia. Nel corso di lezioni tenuto a Chicago nel 1975, dedicato appunto a *Ideologia e l'utopia*, Ricœur non demonizza le forme ideologiche che caratterizzano il mondo sociale e politico. Al contrario, egli riconosce come queste forme siano così radicate in questi contesti da intesserli nel profondo, da permeare e strutturare la *praxis* che ne è la matrice fondamentale. In *Tempo e racconto*, che succede di qualche anno questo corso di lezioni, la struttura simbolica è identificata come un'articolazione portante dell'azione, come ciò che rende questa azione comprensibile e dicibile. Riportando questo discorso su un piano che riguarda non il singolo ma la collettività, si comprende come l'ideologia sia una mediazione simbolica che costituisce il legame sociale, per il quale essa è imprescindibile. È questo un punto che Ricœur sottolinea nel dialogo con Marx, Mannheim, Weber: pur riconoscendo come all'ideologia si connetta una forma di distorsione del reale o, in altri termini, pur non negando che l'ideologia tenda a dissimulare sé stessa, Ricœur ne riafferma la necessità sociale e politica. L'ideologia è una forma di linguaggio condiviso, come direbbe Clifford Geertz, che stabilizza i nessi sociali e consente il vivere politico intersoggettivo. Una posizione dunque che, per certi versi, non accetta la demitizzazione delle ideologie operata da Marx e, prima ancora, da Feuerbach.

* * *

Sebbene l'ideologia sia una delle forme simboliche che strutturano l'azione umana per Ricoeur, sebbene sia solo all'interno di un insieme di narrazioni comuni che, ci dice l'autore in *Sé come un altro*, è possibile individuare gli standard per valutare le azioni e gli agenti, queste forme simboliche, queste pratiche narrative sono però spesso e volentieri il luogo privilegiato del sedimentarsi di forme di potere economico e di dominazione politica, che tendono ad occultare l'elemento ideale del "voler-vivere-insieme", espressione che viene a Ricoeur da una riflessione su Arendt. Esso anzi si mostra solo in rare occasioni, tendenzialmente coincidenti con momenti di crisi del potere politico, quando è necessaria la ricostruzione di uno Stato su fondamenta nuove, ma rimane invece normalmente occultato. Ecco allora che un ruolo fondamentale è svolto per il nostro autore dalla critica delle ideologie, sul modello marxiano ripreso dalla Scuola di Francoforte, oltre che nel marxismo strutturalista di Althusser. L'autore che svolge per lui il ruolo chiave è Habermas, in quanto si è confrontato direttamente con la tradizione ermeneutica, in particolare con Gadamer, che tende ad accentuare l'inevitabile appartenenza ad un quadro ideologico della nostra conoscenza, il quale la rende possibile. Habermas ha opposto all'idea di un'impossibilità di fuoriuscire dalla prospettiva politica e culturale nella quale siamo cresciuti il modello di una scienza critica modellato sulla psicanalisi, sapere che si trova in un'analogia situazione paradossale di essere compresa all'interno del suo ambito, eppure ciò non nega il suo potenziale trasformativo.

* * *

Se però Habermas ha opposto una sorta di neo-illuminismo che entra in uno scontro netto con quella sorta di neo-romanticismo che è l'elogio gadameriano del pregiudizio, Ricoeur cerca ancora una volta una via mediana, che ammetta che ogni sapere, anche quello critico, è sempre all'interno di una specifica tradizione, ma che nondimeno affermi la possibilità di uno sguardo critico nei confronti della propria tradizione. A consentire lo sguardo critico è per Ricoeur una narrazione che si trova allo stesso livello immaginativo a cui si colloca l'ideologia, ovvero l'utopia. Essa, come immaginazione di possibilità *altre* di pensare il sociale, consente di vedere per contrasto i limiti e le deformazioni del nostro modo di pensare la realtà. Riprendendo il socialismo premarxiano di autori come Saint-Simon e Fourier, Ricoeur riabilita le possibilità trasformative dell'immaginario, una volta superata l'idea di un marxismo scientifico di tipo riduzionistico.

Fede e ragione nell'era della demitizzazione

Uno dei saggi più complessi e appassionanti del *Conflitto delle interpretazioni*, una raccolta di studi che Ricœur pubblica alla fine degli anni Sessanta, ha per titolo "Religione, ateismo, fede". La filosofia di Ricœur è anche una filosofia della religione, non una teologia, né una riflessione dogmatica o fideistica, ma una filosofia della religione di chiara ispirazione kantiana, un pensiero di Dio e della relazione a Dio che si muove entro i limiti della sola ragione. La possibilità di pensare ragionevolmente la fede in Dio è affermata con consapevolezza e convinzione da Ricœur, che si fa sostenitore di un'idea specifica del rapporto con la trascendenza. Tale rapporto si dà nei termini di una postura esistenziale – nella quale si rivede, in filigrana, l'idea paolina, che ha ispirato anche le prime riflessioni di Heidegger sul tempo e sulla religione –, ovvero di un vissuto temporale finito intonato a una trascendenza. Anche in *La libertà secondo la speranza*, altro testo pubblicato nella stessa sezione della raccolta, Ricœur offre un'intelligenza del concetto religioso di speranza – anche in questo ispirandosi a Kant – pensandola come fiducia in una grazia sovrabbondante, secondo la lezione paolina.

Ricœur si interroga non soltanto sul significato fenomenologico del vissuto del credente, in particolare del cristiano, ma anche della cristianità in quanto tale in rapporto alla modernità, in rapporto alla demitologizzazione – il riferimento è chiaramente Bultmann –. Rispetto alle critiche demitologizzanti, egli riafferma la valenza di significato dei simboli religiosi e la loro capacità di parlarci ancora. In *La crise, un phénomène spécifiquement moderne ?* si trova un'ulteriore conferma di questa convinzione di Ricœur che la cristianità abbia ancora una linfa vitale tangibile, e che si dia una "chiesa invisibile" in grado ancora di dare un senso a sé stessa. In un certo senso, allora, la religione e la fede non sono da dismettere per Ricœur.

* * *

Ma di quale religione stiamo parlando? E quale ruolo svolge questa dimensione nella sua filosofia? In Italia, come altrove, troppo spesso Ricoeur viene associato ad una difesa della religione *à tout prix*. Si sente spesso dire, ad esempio, che *De l'interprétation* altro non sarebbe che un'apologia della fede cristiana di fronte al sospetto freudiano. Certo è innegabile che una motivazione di questo genere sia ampiamente presente, ad esempio, nel suo studio su Freud. Non si deve però dimenticare che Ricoeur ha sviluppato progressivamente quello che egli stesso definisce un agnosticismo metodologico (*Sé come un altro*): il tentativo di offrire, nelle sue opere strettamente filosofiche, solo argomenti che non implicino l'adesione alla fede cristiana per poter essere accettati, anche quando essi siano per Ricoeur legati alle sue convinzioni di fede. Sul modello di Pierre Thévenaz, la sua vuole essere una "filosofia senza assoluto".

Ma ciò non basta, la fede non passa infatti indenne dal confronto con il sospetto. Lo si comprende anche solo considerando la dura affermazione ricoeuriana secondo cui "l'idolo deve morire, se si vuole che il simbolo viva" (*De l'interprétation*). Le tradizioni religiose si aprono ad una considerazione critica del loro aspetto secolare ed istituzionale, nella linea inaugurata da Marx e proseguita dalla tradizione sociologica. I loro simboli e testi si offrono inoltre all'interpretazione da parte delle scienze del testo, che ne individuano le stratificazioni storiche, le strategie retoriche e ne valorizzano gli elementi contraddittori e plurali come segnali della peculiarità della religione come simbolo, che deve allontanarsi da ogni ipostatizzazione che la rende idolatria.

* * *

Quest'opera di demitologizzazione, tuttavia, non diviene, come in altri autori, una separazione netta tra fede e religione, in termini barthiani. La divinità non è qualcosa di assolutamente trascendente che assuma le forme dell'Essere heideggeriano, essa infatti si dà proprio attraverso la pluralità dei simboli e dei testi che ne parlano, che sono oggetto di una riappropriazione postcritica analoga a quella del sé. Tale approccio caratterizza anche la concezione ricoeuriana del pluralismo religioso, che invita costantemente ad una costante opera di traduzione tra le religioni che ne metta in evidenza affinità e differenze, come modalità diverse di simbolizzare il mondo e le esperienze ultime che lo caratterizzano, senza che alcuna di esse pretenda di possedere la verità ultima, ma anche senza tentare di superare le differenze in una forma di sincretismo.

Per concludere, non è possibile non accennare un riferimento all'ultimo gioiello della produzione ricoeuriana, *Vivant jusqu'à la mort*, una raccolta di appunti scritti da Ricoeur nei suoi ultimi giorni, nei quali traspare una prospettiva davvero unica nei confronti della trascendenza. Vediamo qui un cristiano che si affida completamente al divino, senza chiedere nulla, e che si apre

a forme di teologia come quella processuale che, in qualche modo, superano l'orizzonte teologico puramente cristiano, in una forma di spinozismo che ben si sposa con l'ispirazione spinoziana che ha attraversato la sua intera filosofia.