

IL CONTRIBUTO DE RICOEUR AL PERSONALISMO

Attilio DANESE¹

Università degli Studi de Teramo - Italia

RESUMO

O autor examina as estreitas relações do pensamento de Ricoeur com a filosofia de Mounier, e o diálogo com Marx, Nietzsche, Freud, Hegel, Heidegger, que o conduziram à meditação sobre o "eu penso", "eu quero". Mostra o itinerário do pensador em

⁽¹⁾ *Docente di Analisi del linguaggio politico* presso l'Università degli Studi di Teramo, e di Correnti Filosofiche contemporanee presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium" di Roma, direttore del Centro Ricerche Personaliste e della rivista "Prospettiva Persona" (Andromeda, Teramo). Fa parte dell'Editorial Boards delle riviste "Notes et Documents" (Roma < Italy), "Intams Review" (Bruxelas, Belgium). Svolge attività culturale in Italia e all'estero (in Brasile, Canada, U. S. A., Belgio, Francia, Germania, Spagna, Svizzera, Romania, Ungheria, Polonia) sulle problematiche relative al personalismo, al federalismo, alla bioetica e all'etica politica.

Tra le pubblicazioni più significative:

Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona, pref. di Paul Ricoeur, Città Nuova, Roma 1984, pp. 194; questo libro ha ricevuto il Premio internazionale "E. Mounier" 1985.

Simone Weil. Abitare la contraddizione in coll. con G. P. Di Nicola, Dehoniane, Roma 1991, (premio di saggistica nazionale città di Montesilvano 1991).

Riscoprire la politica. Storia e prospettive, Città Nuova, Roma 1989, 1992.

Cittadini Responsabili. Questioni di etica politica, Dehoniane, Roma 1992.

L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur (a cura di), Marietti, Genova 1993.

Persona, comunità e istituzioni. Dialettica ricoeuriana tra giustizia e amore (a cura di), ECP, Firenze 1994.

I federalismo. Cenni storici e prospettive politiche, Città Nuova, Roma 1995.

Il papa scrive. Le donne rispondono, in coll. con G. P. Di Nicola (a cura di), EDB, Bologna 1996.

direção a uma aprofundada compreensão da identidade do sujeito e os laços deste com a reflexão sobre a ética, nos planos individual e social.

RÉSUMÉ

L'auteur examine les liaisons étroites de la pensée de Ricoeur avec la philosophie personaliste de Mounier, et le dialogue avec Marx, Nietzsche, Freud, Hegel, Heidegger, lequel l'a amené à la méditation sur le "je pense", "je veux". Il montre l'itinéraire de philosophe vers la compréhension plus profonde de l'identité du sujet humain, et les liens entre cette réflexion et la méditation sur l'éthique, dans le domaine de la conscience morale et dans le domaine social.

A. IL PERSONALISMO TRA MARX E NIETZSCHE

Ricoeur sottolinea una costante attenzione de Mounier all'etica concreta (anche nelle opere del secondo dopoguerra) in risposta ad un purismo che sconfinava nell'utopia, nell'astrattezza, nell'infantilismo. Ciò gli consente un dialogo serrato col marxismo non scolastico², del quale accoglie il richiamo alla materia e un robusto giudizio della concretezza storica, contro i vuoti moralismi e spiritualismi. Tuttavia la centralità della persona è la discriminante tra la rivoluzione personalista e la rivoluzione marxista, la quale non pone a fondamento e telos i valori personali dai quali e verso i quali occorre muoversi, se non si vogliono generare nuove alienazioni.

L'esito totalitario del marxismo è più fortemente avvertito da Ricoeur che da Mounier, avendo il primo assistito alla caduta delle attese suscitate dalla rivoluzione proletaria. In Ricoeur la constatazione dell'esito della rivoluzione marxista dà il colpo definitivo ai dubbi sul suo antiumanesimo e lo convince a spostare l'intollerabile di oggi dalla questione economica a quella del potere. "Il nostro dibattito - afferma Ricoeur - è molto più da fare con Hegel che con Marx. Non voglio dire che il problema del marxismo sia inesistente o risolto, ma che oggi

riusciamo ad avere un rapporto più libero con Marx al di là delle interpretazioni ufficiali dei partiti comunisti e dell'URSS. E' un autore che leggiamo con la stessa libertà di spirito che abbiamo con un Kierkegaard o con uno Spinoza. Lo possiamo utilizzare tranquillamente precisamente perché il centro del dibattito si è spostato verso il 'politico', il 'potere', dove incontriamo Hegel piuttosto che Marx¹³.

Il personalismo esige come il marxismo un giudizio storico perché non è solo speculativo, ma grazie all'intuizione di uno "*spirituel-charnel*" e di un "*eternel-historique*", denuncia le forme concrete "di antipersonalismo che si relizzano in una determinata fase storica. Tuttavia non abbraccia soluzioni preconfezionate come nell'irenismo marxista e nel catastrofismo degli spiritualisti. Senza cadere appunto nel filone apocalittico, già in Mounier, L'ottimismo storico si connotava di una venatura tragica. "Ottimismo tragico" significava la consapevolezza delle ambiguità della scelte personali, capaci di creare e ricreare il mondo umano. Per Ricoeur Mounier lascia il problema aperto là dove la teologia biblica si interseca con la filosofia della storia. Egli approfondirà la questione attraverso il percorso ermeneutico che riconduce all'uomo la ridefinizione del mondo attraverso l'analisi dei simboli, del linguaggio, del racconto storico, della narrazione fantastica.

Ricoeur vede nel modello di cristianesimo testimoniato dalla vita e dal pensiero di Mounier una risposta valida al marxismo e all'esistenzialismo, ma soprattutto alla critica nietzschiana e al suo attacco al cristianesimo. In una recente intervista ha confermato che in Nietzsche si possono individuare tre grandi linee di pensiero difficili da districare. Per un aspetto vi si trova una critica forte, del resto giustificata, di tutta la tradizione idealistica da Cartesio, a Kant a Hegel con un io, che è una sostanza, un assoluto⁴. Si trova ancora in Nietzsche un aspetto anticristiano con l'apologia della volontà di potenza, che non si distingue bene se è una potenza violenta, una lotta, o una potenza creatrice. C'è infine una terza direzione, quella dell'*eterno ritorno*, per la quale l'io sembra scomperire di fronte ad un destino più grande di lui, in una specie di abnegazione buddista. Resta difficile comprendere come Nietzsche possa conciliare la volontà affermativa

di potenza e lo scomparire del soggetto di fronte alla ripetizione cosmica dell'eterno ritorno. Ma con la sua critica potente alle filosofie idealiste e al cristianesimo occorre continuamente rimisurarsi come un pungolo per un impegno di vita più coerente e totalitario. Si ritiene d'accordo con Valadier quando dice che noi cristiani siamo invitati ad essere degni di un ateo così⁵. Si deve riconoscere a Nietzsche una saggezza, una forma di abnegazione che fa pensare alla grande tradizione dei santi cristiani (S. Francesco d'Assisi e di Sales, S. Teresa d'Avila). Egli ci sollecita a recuperare la spoliatura dell'io, senza perdere la nozione della responsabilità. Del resto il cristianesimo richiede all'io di annullarsi e non di nientificarsi e ciò lo distingue dal buddismo.

Il cristianesimo forte, reclamato da Mounier e condiviso da Ricoeur, risponde alla critica nietzschiana ed esige il superamento delle manifestazioni infantili della fede, l'assunzione di uno stile di vita combattivo, forgiato sui mistici, capace di distinguere un sano senso di umiltà dal servilismo, la spiritualità dallo spiritualismo, la responsabilità etica dal moralismo e dal legalismo.

B. QUALE PERSONA

Ricoeur fa riferimento all'opera di Mounier, *Traité du caractère*, per la sua particolare attenzione alla problematica del soggetto. Nel *Trattato* Mounier si confronta con le scuole psicologiche a lui contemporanee rispetto alle quali egli ripropone la centralità della forza etica della persona. Si comprende da una parte l'indefinibilità della persona, dall'altra il suo dinamismo creatore, continuamente teso a dipanare le molteplici dialettiche e relazionalità, impegno orizzontale e impegno verticale. Questo movimento d'essere, nel quale emerge la persona, ridimensiona le accentuazioni delle diverse scuole psicologiche; rende impossibile per esempio una scienza oggettiva che possa scindere il carattere ascritto da quello acquisito.

Anche per Ricoeur l'io non può essere analizzato da una scienza oggettiva, giacché la trama del suo vissuto sfugge ad ogni irrigidimento teorico: egli condivide con Mounier la vicinanza del caratterologo al romanziere più che al moralista⁶.

Sappiamo che in Ricoeur c'è un passaggio dalla filosofia dell'io come volontà a quella del soggetto nella interpretazione creatrice⁷. Ciò implica l'aver accolto la prospettiva mounieriana che vede l'emergere della persona in relazione ai molteplici condizionamenti dal basso (influsso vitale), dall'alto (grazia creatrice), lateralmente (l'altro). Riportando il pensiero mounieriano che minimizza l'importanza della volontà e la vede piuttosto come impazienza di fronte all'ostacolo Ricoeur conviene: "La volontà non è altro che l'atto stesso della persona considerata nel aspetto offensivo piuttosto che nel suo aspetto creatore"⁸.

Ricoeur si rifà al concetto di "attitude", dalla *Logica della filosofia* di Eric Weil⁹, per significare che le nuove categorie nascono da attitudini prese dalla vita e che, "in una sorta di pre-comprensione ... orientano la ricerca dei nuovi concetti che sarebbero le loro categorie appropriate"¹⁰. La persona risulta allora come "*le foyer d'une attitude*" cui possono corrispondere delle categorie multiple e molto differenti. Si al concetto di persona si aggiunge un lavoro di pensiero concettuale, senza essere particolarmente razionalista, si comprende come esso possa generare diversi sistemi filosofici e non solo il personalismo (che si rivelerebbe piuttosto uno dei pensieri filosofici per esprimere quest'attitudine). L'impiego del pensiero si gioca sulla capacità di passare dall'affermazione di una attitudine alla ricerca di categorie, in un compito che è propriamente filosofico perchè raccoglie la domanda di concettualizzazione implicita e la elabora. In questo passaggio la persona si collega ad una catena di mediazioni categoriali che comprendono il cosmo, la società, il diritto in una diversità di interpretazioni possibili che esprimono quella attitudine nella pluriforme varietà del pensiero umano.

In riferimento a Mounier, Ricoeur chiarisce i referenti necessari a definire l'*attitude-personne*. Il primo è il concetto di crisi,

non nel senso stretto della crisi economica del '29, ma in quello più profondo attribuito da Max Scheler all'essere della persona senza ancora, senza riferimenti precisi, "*déplacé*", senza gerarchia stabile di valori¹¹. Aveva scritto Landsberg su "Esprit": "In un mondo dove non ci fossero persone non ci sarebbero neppure valori e viceversa ... I valori sono transpersonali nel senso che la loro esistenza forma una dimensione di trascendenza che appartiene alla persona... così appare chiaramente che tra la persona e i valori esiste una relazione ontologica tale che l'esistenza dell'una suppone l'esistenza degli altri e reciprocamente. Si sa che verità filosofica risiede nel tutto. Il soggettivismo al contrario afferma la dipendenza ontica e unilaterale dei valori rispetto all'individuo empirico"¹². La prima domanda di concettualizzazione nasce dunque dal percepire se stessi senza un posto nell'universo. La crisi ha anche in alcune situazioni, il tratto dell'intollerabilità, ma si rivela capace di stimolare il discernimento di una struttura di valori in rapporto ai quali la persona si impegna.

Ed è questo il secondo criterio dell'*attitude-personne*. Parlando di impegno, certamente non si pensa ad una qualità sostanziale di spinoziana memoria, ma ad una *attitude* al discernimento che consente di identificarsi in una causa che sorpassa il singolo. Il rapporto tra crisi e impegno sembra costituire in Ricoeur la "convinzione", nel senso hegeliano di coscienza certa di se stessa. Il criterio dell'impegno esula certo dalla neutralità assiologica o dall'avalutatività weberiana, come anche dal paesaggio desolato descritto da Jasper in *Psychologie der Weltanschauungen*, quando tutte le concezioni del mondo sembrano insieme belle e ripugnanti, in un totale relativismo. Scrive Ricoeur: "Nella convinzione io rischio e mi sottometto. Scelgo, ma mi dico: non posso altrimenti. Prendo posizione, prendo parte e così riconosco ciò che, più grande di me, più durevole di me, più di degno di me, mi costituisce come debitore che non può togliersi il debito. La convinzione è la replica alla crisi: il mio posto mi è stato assegnato, la gerarchia delle preferenze mi obbliga, l'intollerabile mi

trasforma, da fuggiasco o da spettatore disinteressato, in uomo di convinzione che scopre creando e crea scoprendo”¹³. La fiducia nell’attitudine all’impegno della persona e nella sua fedeltà nel tempo all’impegno preso, evita al pensiero della crisi di naufragare nel nichilismo. “La sola cosa importante - scrive Ricoeur - è discernere in un tono giusto l’intollerabile di oggi e riconoscere il mio debito riguardo alle cose più importanti di me stesso”¹⁴.

Il personalismo si connota con Ricoeur di una profonda ispirazione umano-cristiana, che tonifica e trasforma l’impersonalità del personalismo greco e suscita focolai di responsabilità personale, senza essere una proiezione temporale e laicizzata del regno di Dio (come la città dei fini kantiana o la società senza classi marxiana). Il riferimento indispensabile alla storia scritta delle persone implica un’etica concreta in cui i valori (sulla scia di Max Scheler e di Landsberg¹⁵) possono attingere alla fonte nella coscienza personale, ma ne sono relativamente indipendente nell’incidenza storica. Nella chiarezza dell’ispirazione e nella totale disponibilità al confronto, non si crea confusione o eclettismo, ma una duplice fecondazione tra valori umani e cristiani. Commenta Ricoeur: “Perciò, se il personalismo è una pedagogia, il cristiano non è necessariamente il pedagogo dell’agnostico, ma apprende continuamente dal non cristiano che cos’è il potere civilizzatore dell’uomo etico, al quale la cristianità di fatto lo “desensibilizza” spesso. Il cristiano spesso ha anche un immenso ritardo da colmare sul non cristiano, per esempio nell’ordine della comprensione della storia, della dinamica sociale e politica”¹⁶. Come giustamente sottolinea Melchiorre è con *Soi même comme un autre* che Ricoeur tocca i nodi essenziali “per la definizione della persona umana: la corporeità come ancoraggio e condizione di una coscienza prospettica, la scansione della persona fra identità e ipseità, la costituzione del sé in funzione dell’altro e a partire dallo sguardo dell’altro”¹⁷. Egli lo fa seguendo la via della ricognizione fenomenologica, mirando a porre le basi per una ontologia della persona.

C. FREUD E HEGEL: INCONSCIO E COSCIENZA:

Rispetto a Mounier, Ricoeur risente maggiormente della critica di Freud al concetto di coscienza. Egli accoglie la convinzione della mancanza di una soglia percepibile tra conscio e inconscio, che rende impossibile fare riferimento ad un soggetto sicuro. Il filosofo che ha riconosciuto il valore del filtro critico freudiano assume l'inconoscibilità dell'inconscio e si trova di conseguenza privo di ogni sicurezza sulla coscienza, sulla quale stessa coscienza, sulla quale si fonda la possibilità di un pensiero fenomenologico. La problematica si decentra dall'io al suo rapporto col mondo. Parimenti sfuma la certezza della verità, mentre assume rilievo la relazione tra l'oggetto e il soggetto così come si viene costruendo nel rapporto creativo di un io che si sa nei simboli, nelle interpretazioni. "Il filosofo contemporaneo - scrive Ricoeur - incontra Freud nello stesso campo di interessi di Nietzsche e Marx, tutt'e tre stanno davanti a lui come i protagonisti del sospetto"¹⁸. Per Ricoeur infatti l'incontro con Freud mette in questione il fondamento stesso della filosofia e non questo o quel tema, poiché getta dubbi sulla coscienza, che si rivela spesso come pregiudizio¹⁹.

Freud quindi svolge un ruolo di disincanto anche nei confronti della fenomenologia husserliana giacché la certezza dell'io non è la prova della sua verità, non è un vero sapere²⁰. La critica freudiana ha il vantaggio di andare fino in fondo allo scacco ed avere così la forza di liberare la coscienza da una forma narcisista di concupiscenza di sé, di avarizia dell'io immediatamente certo ddi sé, che appare ormai a Ricoeur una "presunzione" dal punto di vista etico e metafisico.

Nello stesso tempo però Ricoeur sente il bisogno di rifondare il concetto di coscienza (che meglio ritiene più tardi di poter chiamare *Self*) che tenga conto dell'inconscio. Spostando il centro dell'attenzione dall'immediato al mediato, dall'io in sé alla sua relazione al mondo, il soggetto accede al pensiero non più nel ripiegamento della coscienza sulla coscienza, ma con un'analisi del dire o di ciò che viene detto nel dire, attraverso l'interpretazione.

Il confronto con Freud mette in discussione altresì la possibilità di un'antropologia filosofica che comprenda la responsabilità della dialettica tra conscio e inconscio, dal momento che il soggetto non ha più il suo centro nella coscienza. La rivelazione dell'inconscio così pone uno scarto iniziale tra la certezza e il sapere vero e consente all'io di decentrarsi, di porsi in ascolto e ritrovarsi solo in questa positiva e voluta alienazione. Ricoeur nota che in questo senso la critica hegeliana alla coscienza individuale e alla sua pretesa di eguagliarsi ai propri contenuti, di essere coscienza di sé, conduce agli stessi effetti della critica freudiana, sia pur passando per le figure della razionalità dello Spirito. Infatti in Hegel il sapere assoluto si trova alla fine del processo, è il termine di una filosofia dello Spirito e non della coscienza²¹.

In questo senso sia Hegel che Freud ritengono che la coscienza non si può assolutizzare e che è impossibile una filosofia della coscienza. Il ricorso di Ricoeur ad Hegel evita il rischio di ricadere nella psicologia introspettiva nella quale rientra anche, per esempio, il tentativo di H. Hartmann di elaborare la nozione di coscienza a partire dalla "sfera libera dai conflitti"²². A Hegel occorre riconoscere il merito di aver ispirato le filosofie del negativo, invitandoci a percorrere un cammino filosofico che vuole appocciare l'essere prendendo le distanze dalla questione della cosa in sé, dell'essenza, della quiddità, argomenti tipici delle filosofie classiche che rimangono filosofie della forma o come idea o come sostanza. Ponendo in rilievo il negativo, diviene impossibile insistere su una filosofia dell'essere, sulla scia della opposizione soggetto-oggetto e occorre recuperare una nozione di essere diversa che sia "atto piuttosto che forma, affermazione vivente, potenza di esistere e di far esistere"²³.

Dopo la psicanalisi freudiana si può parlare di soggetto solo recuperando il metodo hegeliano che non è un approfondimento dell'introspezione (giacché non si basa sul prolungamento della coscienza immediata) ma una genesi dello *Spirito*²⁴, figure chiaramente diverse da quelle utilizzate da Freud ma che portano ugualmente alla convenzione che l'uomo diventa adulto passando per nuove *interpretazione-chiave*.

La vicinanza di Ricoeur ad Hegel dipende dal fatto che l'esegesi della coscienza segue un metodo riflessivo che ha il punto di partenza nel movimento oggettivo delle figure dell'uomo e si costituisce nello stesso tempo in cui si genera l'oggettività.

La posta in gioco è la nascita del se nello sdoppiamento della coscienza attraverso tappe di riconoscimento dell'altro, piché prima non c'è nessun sé. Tali tappe sono regioni di significati umani che in Ricoeur sono nella loro essenza non centrare sulla sessualità, ma sull'aver, il potere e il volere²⁵. In tutt'e tre quiete sfere la consapevolezza del sé adulto non nasce in rapporto ad una psicologia della coscienza che ne è soltanto la riflessione soggettiva, ma dal movimento che l'uomo percorre generando una oggettività economica, politica e culturale, quindi le istituzioni, e tutte le opere e le testimonianze dell'opera umana.

Il realismo freudiano necessario per andare fino in fondo alla sconfitta della coscienza e poter poi avviare un movimento di conversione, costringe a spostare la prospettiva: "la coscienza non è origine, ma compito"²⁶. Il fatto di avere una coscienza non realistica ma dialettica ci isterroga sul ruolo che svolge l'inconscio in chi ha il *compito* di essere una coscienza. Una posizione dunque etica, teleologica e dialettica della coscienza - secondo un percorso "epigenetico" - che invita ad una attività creatrice e responsabile, fuori da ogni forma di ripiegamento su di sé e perciò proprio l'inverso di quello che fa l'analista quando, mettendo a nudo la frammentazione della coscienza in preda ai tre padroni dell'*Es*, del *Super-io* e della *realtà*, ci dà il negativo del compito della coscienza.

Il realismo dell'inconscio freudiano, quando viene posto in rapporto dialettico con l'appercezione mediata di sé, appare in relazione di opposizione, come un "cammino regressivo" di contro al "cammino progressivo della sintesi hegeliana"²⁷. Ma, se si può dire che la coscienza è l'"ordine del terminale", mentre l'inconscio "l'ordine del primordiale", nella interpretazione di una stessa esperienza le due spiegazioni non si escludono, bensì si incrociano e sovrappongono. Di

fronte alla dedizione di qualcuno ad un ideale (politica, religione, filantropia), l'analista sospetta che si mascheri una fuga (e ciò è utile al disincanto della coscienza ingenua), ma compirebbe un'estensione indebita se considerasse il politico e il religioso come frutto di istinti di fuga. L'analisi freudiana svolge perciò un ruolo positivo nello smascherare i lati deboli della falsa coscienza, ma rischia di involuparsi ancora nelle analisi psicologiche dell'io se si ferma all'analisi e alla sua pretesa assolutizzante.

Occorre trovare il modo di uscire da un'opposizione astratta tra inconscio e conscio: il primo come origine (genesi) e il secondo come fine (apocalisse). Bisogna evitare il pericolo di lasciare in un comodo eclettismo Hegel e Freud, dando a ciascuno una metà dell'uomo: "l'ermeneutica del Giorno e quella della Notte". L'eclettismo infantile è nemico della dialettica e conduce piuttosto ai procedimenti di opposizione, di identità, di sintesi tra conscio, preconsciouso e inconscio. Del resto la *Fenomenologia dello Spirito* e l'analisi dell'inconscio non fanno riferimento a due metà dell'uomo, ma hanno una pretesa totalizzante sull'uomo intero.

Il confronto con Freud ed Hegel, meno presente in Mounier, ma che torna così spesso nei testi ricœuriani, costituisce il necessario lavoro di revisione di una filosofia che voglia ancora fare riferimento alla persona, quando non può più aggrapparsi al concetto di coscienza, così come è stato demolito dall'analisi dell'inconscio in Freud né allo spirito assoluto frutto della razionalità idealistica in Hegel.

D. CONFRONTO CON HEIDEGGER²⁸

Lo studio del soggetto umano ha un riferimento necessario in Heidegger nel suo spostamento dell'attenzione filosofica dal *cogito* al problema dell'essere. Tale problema ("il problema dell'essere è oggi dimenticato"²⁹), ponendosi come una domanda, fa riferimento a colui che pone la domanda insieme a ciò che è stato dimenticato. Ogni domanda infatti evoca un cercare e quindi un cercante e un cercato. Il

soggetto che interroga non si pone più al centro poiché è tutto incentrato nella domanda sull'essere.

In *Sein und Zeit* l'ego non si pone come immediata certezza di sé, ma come l'essere che pone la domanda: come io sono e non come io penso, come un *Dasein*. Acquista importanza la priorità ontica rispetto a quella ontologica, il cercare rispetto al cercato³⁰. Nella mentalità cartesiana, che si muove nell'ambito della scienza, "la ricerca dispone dell'ente"³¹ nel senso che il mondo diviene un'immagine (*Bild*) che l'io si rappresenta di fronte (*Vor-Stellung*). L'ente è davanti all'uomo come qualcosa di obiettivo di cui egli può disporre. Ma si avverte così che il cogito, come dottrina filosofica dell'uomo che spiega l'ente a partire da sé, appartiene alla tradizione metafisica poiché spiega la relazione soggetto-oggetto obliterando l'appartenenza del *Dasein* all'essere. Il *Dasein* ha però anche le caratteristiche del sé ed in questo senso si ricongiunge al cogito: Il *Dasein* comprende se stesso, esiste e così si collega il circolo dell'essere e dell'esserci, dell'interrogante e dell'oggetto dell'interrogazione.

Benché con Heidegger si torni a porre l'attenzione sul cogito cartesiano, Ricoeur concorda che ciò non implica alcuna immediatezza, perché l'io-sono deve essere riconquistato con una interpretazione. L'io sono diviene il tema di un'ermeneutica e non soltanto di una descrizione intuitiva. L'altra importante convenzione che Ricoeur sottolinea è che il *chi*, il soggetto, deve restare una domanda. Non è quindi un dato di partenza su cui si poggia per ulteriori dimostrazioni, ma qualcosa che bisogna ricercare. L'io rimane sempre qualcosa di nascosto sia dal punto di vista ontologico dell'essere sia da quello ontico e per questo motivo deve essere interpretato: *la fenomenologia è un'ermeneutica*.

Tale interpretazione ha un luogo filosofico che introduce il problema della vita quotidiana e di una coscienza di sé che emerge attraverso lo sviluppo dell'intera dialettica dell'esistenza inautentica ed autentica, senza la quale l'uomo rimane un'anonimo nel mondo dell'*on*. Anche qui dunque la domanda sul soggetto implica il poter essere se

stessi, un'ermeneutica del sé, dell'io sono, specie nella ricapitolazione dell'esistenza davanti alla merte.

La filosofia del linguaggio in una certa misura prende il posto dell'analitica dell'esserci, nel momento in cui questa analitica subisce una certa articolazione e l'esegesi dell'esserci cede il posto all'esegesi della parola. Gli stessi problemi connessi al sé del *Dasein* in Ricoeur vengono alla luce nella filosofia del linguaggio se l'essere è espresso nel linguaggio. Il vocabolo è l'opera dell'uomo, il *Da* del *Dasein*. "Il vocabolo - conferma Ricoeur - fa nascere nell'ultimo Heidegger, esattamente lo stesso problema del *Da* del *Dasein* nella misura in cui il vocabolo è, a modo suo, il *Da*"³². Con il linguaggio l'uomo esercita un dominio ragionante sull'essere una sua cultura dentro la parola. "L'atto di raccogliere (il Logos) implica quella sorta di delimitazione secondo la quale l'essere è costretto alla manifestazione...D'ora in avanti l'esserci potrà ormai concepirsi come il creatore del linguaggio"³³. Il rischio è nella pretesa di dominare il linguaggio e di farne con la logica un tribunale dell'essere. Il sé, l'autenticità dell'io sono, viene ricercato nella vita poetica (nell'*Urdichtung*) come potere dell'uomo di formare il linguaggio³⁴. L'ermeneutica dell'io sono che divesta filosofia del linguaggio è in Ricoeur anche etica nel senso lato spinoziano di un processo umano non tanto in quanto legato a principi formali o a valori ma in quanto *conatus*, "questo processo non è regolato da un principio formale di obbligazione, e ancor meno da una intuizione dei fini e dei valori, ma dallo sviluppo dello sforzo, del *conatus*, che ci pone nell'esistenza inquanto modo finito di essere. Diciamo sforzo ma dobbiamo subito aggiungere desiderio, per porre all'origine del problema etico l'identità tra lo sforzo, nel senso del *conatus* di Spinoza, e il desiderio nel senso dell'*eros* nel senso di Olatone e di Freud"³⁵. Commenta opportunamente Rigobello: "La riflessione mira a 'cogliere l'ego nel suo sforzo per esitare, nel suo desiderio di essere'. In tutto ciò è presente la concezione platonica della filosofia come eros, am anche la concezione spinoziana che vede nel *conatus*, nello sforzo, la fonte della conoscenza"³⁶. Dal momento che la parola mette in luce il nucleo attivo

della nostra esistenza, la filosofia del linguaggio è anche filosofia della volontà e dunque una filosofia della persona. Proprio nel rapporto con Heidegger Ricoeur esprime anche il collegamento tra ermeneutica dell'io sono e creatività del sé come poetica della libertà. Il problema della persona si esplicita come problema della creatività umana nella capacità infinita di escogitare nuove forme di mediazione sia come singolo uomo che come gruppo.

E. OLTRE L'IO PENSO E L'IO VOGLIO

Ripensare il significato della soggettività è necessario ad una filosofia che, avendo vagliato le critiche alla metafisica di Nietzsche e di Heidegger, voglia poter tornare a pensare il soggetto attraverso l'ermeneutica.

Si può ben dire che la questione del soggetto è in Ricoeur la costante della riflessione filosofica. Essendo la realtà umana caratterizzata da antinomie, dalla non coincidenza dell'uomo con se stesso, dal paradosso e dalla sproporzione tra finito e infinito³⁷, il compito della libertà - il suo cammino e la sua peripezia - passa per le mediazioni operate dall'io. "La sua caratteristica ontologica *diessere-intermediario* consiste nel fatto che il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli di realtà al di fuori de sé e in se stesso"³⁸.

Paul Ricoeur, sin da quando sostituisce "l'io voglio" all' "io penso"³⁹, si cimenta con la critica al cogito cartesiano "costante punto di riferimento per ogni pensatore francese"⁴⁰. Egli respinge la pretesa del *cogito* alla certezza immediata di sé nella pura riflessione, per sottolineare *in primis* il ruolo pratico dell'atto di esistere operando mediazioni: "Riflettere è infatti - commenta Rigobello - "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. Ocorre *interpretare*. L'attività del *cogito* è questa attività interpretante che, mediante la riflessione, intende recuperare la densità dell'atto esistenziale mediante l'interpretazione appunto dei segni dell'agire umano "perduti nel mondo della cultura"⁴¹.

Anche nella trilogia di *Temps et récit*, che interpreta il racconto come una *imitazione creatrice* dell'azione, resta centrale la questione del soggetto come riconquista dell'*io sono* nella funzione rappresentativa che lo riveste⁴². L'*io sono*, al cuore della filosofia dell'incarnazione (G. Marcel⁴³) - sostiene Ricoeur - rivive nell'agire e nel soffrire della teoria del racconto⁴⁴. La critica del *cogito* è dunque la riconquista dell'*io sono* sull'*io penso*, con tutti i tentativi relativi di trasformazione degli antagonismi in mediazioni. Il soggetto rinuncia alla certezza immediata de sé, alla creazione speculativa del mondo e risorge nella libertà attraverso l'esperienza del non essere e delle alienazioni, come condizione perché si ritrovi come un *io* che dare significati umani all'umano operare.

La scelta dell'ermeneutica è per Ricoeur la possibilità di concepire l'attività mediatrice come attività tipicamente umana di un soggetto che non si conosce nella pura riflessione dell'*io* e che vuole uscire dal vicolo chiuso dell'alternativa tra la pura creazione dell'oggettività, tra il soggetto cartesiano vuoto e autotrasparente e l'oggettività nuda della scienze esatte. La ricerca di un *cogito* integrale infatti vuole superare la *riflessione*, fondata sulle opposizione astratte (soggetto-oggetto, teoria-prassi, anima-corpo), per riconoscersi costituito nelle dialettiche.

L'attività del mediare è strettamente correlata alla storia in cui il soggetto è situato come una interpretazione che è anche una riappropriazione ed una recriazione del mondo attraverso i simboli, i lor significati impliciti, il confronto con i teste e la loro descrizione di mondi nuovi⁴⁵. Essa è anche una rifigurazione del tempo nella finzione narrativa, in un unica attività che fa riferimento alla polisemia del linguaggio e alla pluralità delle interpretazioni.

Il rapporto tra pensiero e azione, l'uno non astratto e l'altro non prassico, fa giustamente parlare della filosofia di Ricoeur in

referimento al soggetto come poetica della libertà. In termini mounieriani, nella pluridimensionalità del tema della persona, si ritrovano la forza e la grazia. Commenta Ricoeur, a conclusione del primo saggio sul personalismo: "E' questo sottile intreccio di una bella virtù 'etica' con una bella virtù poetica che facera di E. Mounier quell'uomo *à la fois irréductible et offert*"⁴⁶.

Il movimento interpretativo, come attività principale della persona, ha in Ricoeur un particolare accento nella oggettività (il tempo cosmico, il testo). L'io si colloca di fronte ad un mondo che è stato umanamente già interpretato, si inserisce in una storia umana e legge i segni oggettivati nella cultura, mediante cui ciascuno ri-conosce il mondo, l'altro e se stesso. L'ermeneutica dunque assume un significato ontologico che supera il carattere particolare e riduttivo (interpretazione di testi) che aveva prima di Schleiermacher, per divenire problema filosofico generale, nel senso che l'interpretazione è l'approccio fondamentale dell'essere al mondo. Rispetto a questa impostazione, anche l'ermeneutica di Dilthey rimane psicologista, nel senso che è tesa a fondare il sapere storico e le scienze dello spirito contro la pretesa assolutistica del sapere scientifico, ma accentuando il ruolo del soggetto e relativizzando quello del messaggio che viene dal testo, dall'opera. Per comprendere l'approccio filosofico di Ricoeur, occorre invece superare l'idea dell'ermeneutica come problema del metodo ed entrare piuttosto nell'ottica di Heidegger e Gadamer, che ne fanno il problema dell'essere, ovvero di quell'essere persona umana che esiste comprendendo⁴⁷. Non si tratta dunque di fondare in maniera rigorosa e legittimare con metodo le scienze dello spirito, ma di risalire allo statuto costitutivo di quell'essere che si conosce inserito in una storia universale, al confronto con una memoria oggettivamente depositata nel suo farsi universali nell'ermeneutica, grazie a quel confronto. Comprendere dunque non in senso strettamente razionalistico, ma come impegno di tutta l'esistenza a vivere creativamente la propria storia, in continuità con la storia umana e cosmica.

La riflessione di Ricoeur è insieme etica e politica, poichè mira a suscitare un'azione liberatrice⁴⁸, a partire dagli aspetti etici

dell'intersoggettività e della produzione fantastica del sociale, sulle due forme contrastanti dell'ideologia e dell'utopia, sino alla questione del potere, ritenuta centrale per una qualunque riflessione politica oggi⁴⁹. Si apre quindi la via ad uno sviluppo interpretativo che unisce la poetica alla pratica, ritenendo così superata la sfida dell'alternativa marxiana (*XI Tesi su Feuerbach*) di una filosofia che deve passare dalla interpretazione del mondo alla trasformazione. Il soggetto che interpreta è insieme impegnato nella trasformazione del mondo, poiché è lontano dalla riflessione posticcia rispetto all'essere dell'io, ed impegnato nella attività recreatrice di un mondo nuovo (libertà di agire in vista di un mondo ripensato e poetica dell'interpretazione). La questione del soggetto può essere posta soltanto da una riflessione che si integra con l'interpretazione come azione, si il soggetto si mette in questione nel suo immediato porsi (*Cogito*) per potersi cimentare nel processo interpretativo⁵⁰. Interpretare infatti è anche rivedere le cose nella loro possibilità altra, attraverso il potere dell'immaginazione creativa che si rivela nel discorso e nell'azione.

F. TEMPO E RACCONTO

Nella trilogia *Temps et Récit*, Ricoeur parte dall'ipotesi che la temporalità non si lascia dire nel discorso diretto di una fenomenologia, ma richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione⁵¹.

Così diceva già nel 1982, mentre lavorava sui temi dell'identità del soggetto nel tempo: "Attraverso il racconto organizziamo il tempo umano e il tempo diventa tempo umano quando è raccontato...lo penso che l'arte di raccontare non è solo questione per ragazzi, ma anche per noi stessi che abbiamo bisogno di riunificare le nostre vite, le nostre vite, le nostre esperienze con la capacità di farne un racconto intelligibile". Egli citava come esempio il lavoro dello psicanalista e dello psichiatra con i malati mentali, allorché essi ascoltano racconti illogici per tentare di trasformarli in intelligibili, sollecitando una fatica di ricomposizione di sé attraverso l'espressione della propria storia. "Non

si tratta della storia dell'umanità, ma è la nostra storia personale che possiamo elevare al rango di storia. Unificando la nostra esperienza in un racconto, non facciamo solo un lavoro di espressione linguistica, ma di autocomprensione⁵². Viene valorizzata la memoria, la fedeltà, la continuità, la perseveranza, doti dimenticate nel mondo contemporaneo, che vive piuttosto nell'irruzione verticale dell'eternità nel tempo, né sull'idea del tempo espressa dal romanticismo tedesco, con la sua estetica del genio, ma di porre in evidenza la continuità dell'esperienza che implica per il soggetto la capacità di sopportare, soffrire, avere riconoscenza verso coloro che ci hanno preceduto, restare creativamente fedeli al disegno della propria storia di vita.

Il problema del tempo, così come è vissuto dall'uomo, riguarda il rapporto tra esperienza ordinaria e ri-creazione nel racconto, storico o fantastico, per il potere di trasformazione che ha l'immaginazione produttrice. Tre i riferimenti: la fenomenologia e le sue aporie, la storiografia (configurazione), la critica letteraria (prefigurazione). La fenomenologia ha l'ambizione di derivare il tempo fisico dalla semplice distensione dell'anima, ma si infrange sullo scoglio aristotelico, lasciando parte del tempo fuori di sé. Ricoeur esamina tre connettori tra tempo oggettivo cosmico e tempo umano: il *calendario*, che reiscrive il tempo vissuto in quello cosmico, il *processo generazionale*, che innesta il tempo vissuto nel problema dei rapporti tra generazioni in comunicazione nel ritmo biologico della vita, la *traccia*, col suo duplice statuto relativo a due registri temporali eterogenei: quello oggettivo, come documento inerte di ciò che non è più, e quello noetico, con significato soggettivo.

Sebbene anche Heidegger abbia riconosciuto lo statuto ontologico della traccia (ma ha considerato il mondo come un *Dasein*), i tre connettori di Ricoeur esplicitano la relazione soggetto-oggetto, soprattutto nella tipicità dell'approccio dello storico che assolve al debito della collettività verso i morti; è delegato alla memoria e deve far ricorso al documento. La sua ricostruzione del passato è sotto tre generi. L'*identico* esprime la reiffettuazione del passato, dell'avvenimento e delle motivazioni dell'azione e costituisce perciò il

primo momento dialettico (*reenactment*). L'*altro* esprime l'ontologia negativa del passato, ciò che per Dilthey è il trasferimento in una coscienza straniera. L'*analogo* esprime la portata metaforica del *wie*, che accomuna adentità e differenza, corrispondenza senza ripetizione (per Ranke: descrivere il passato così come è stato). Lo storico dunque passa per le tre fasi della rieffettuazione, posizione di differenza, presa analogica.

Anche la finzione narrativa fa un lavoro di verosimiglianza plausibile e lo offre al lettore che, come l'autore, rediscrive la realtà e media il mondo dell'opera fantastica con quello suo proprio. La finzione è certo libera dal doversi confrontare col documento, potenzia l'esperienza comune del tempo e può esplorare il futuro e l'eternità, ma anche la storia richiede un grado di finzione per potersi rappresentare il passato. Viceversa, il fantastico, per essere offerto al lettore, deve essere vicino al quasi vero (l'autore non è vincolato qui dai documenti, ma interiormente dal servizio che sente di dover rendere al "quasi passato" e ai morti). In entrambi i casi abbiamo un'attività di mediazione tra il soggetto (il suo mondo, il suo tempo) e l'oggetto (la realtà umana espressa nelle opere degli uomini passati).

Dall'incrocio tra storia e finzione nella refigurazione del tempo, procede la scoperta o la invenzione di ciò che è il tempo umano, in cui si uniscono la rappresentazione del passato storico e le variazioni immaginative della finzione, sullo sfondo delle aporie della fenomenologia del tempo.

Tra le aporie, la prima riguarda il divario tra tempo fenomenologico e tempo cosmologico. "Il tempo raccontato - scrive Ricoeur - è come un ponte gettato al di sopra della breccia che la speculazione non cessa di *approfondire* tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmologico"⁵³. La poetica del racconto offre una risposta all'occultazione mutua tra le due prospettive temporali, inventando un "terzo-tempo", risultato dell'incrocio tra il racconto storico e il racconto fantastico. A questo terzo tempo, Ricoeur assegna una propria dialettica che produce un terreno comune tra storia e finzione: *l'identità narrativa*.

Il problema torna allo scandaglio del *chi*, ossia alla risposta alla domanda: "Chi ha fatto tale azione? Chi ne è l'agente, l'autore? Si risponde dapprima alla domanda nominando qualcuno, cioè designandolo con un nome proprio. Ma qual è il supporto della permanenza del nome proprio? Cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione così designato con uno stesso nome lungo il corso di tutta una vita che si estende dalla nascita alla morte? La risposta non può essere che narrativa. Rispondere alla questione "chi?" ...è raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chio* dell'azione. *L'identità del chi non è dunque che un'identità narrativa*⁵⁴.

Senza la narrazione, il problema dell'identità personale cade in un'antinomia senza soluzione, giacché o lo pone come un soggetto identico a se stesso oppure lo vanifica, sostenendo, con Hume e Nietzsche, che il soggetto identico sia un'illusione sostanzialista. Bisogna dunque sostituire ad una identità (*idem, même*) del soggetto una identità narrativa (*soi-même, ipse*). Viene superata la questione dell'identità sostanziale, giacché si evita di cadere nel dilemma dell'identico e dell'altro, grazie all'identità dinamica della poetica del racconto. Se l'io non è l'astratto *même*, ma la *ipseità* che resta mutabile nel corso di una vita, il soggetto può essere colui che legge e interpreta, scrive la propria vita e la vita stessa, in una rfigurazione creatrice che si intreccia col tessuto di storie raccontate. L'obiettivo di Ricoeur è ancora quello di superare una conoscenza ripiegata su di sé e narcisistica, nonché il rifugio teoretico in una superstruttura ideologica, per riproporre un sé che è frutto del ripensamento della propria storia e in essa della storia di quanti si sono incontrati: una vita esaminata, purificata, clarificata dagli effetti catartici del racconto, sia che si tratti di un individuo che di una comunità nazionale e delle sue opere culturali.

Il soggetto e la sua storia stanno alla base in qualche misura anche della seconda aporia che riguarda la dissociazione tra futuro, passato e presente, concepita come un singolare collettivo: il tempo. Riprendendo l'esame del tempo in Aristotile, Agostino, Kant, Husserl e Heidegger, Ricoeur denuncia gli slittamenti verso una teoria della

totalità, frutto dell'ambizione del pensiero di operare una totalizzazione della storia, alla luce del concetto dell'eterno presente, del sapere assoluto. A questa totalità, Ricoeur oppone la mediazione imperfetta tra le dimensioni dell'attesa, della tradizione e della forza del presente. E' ancora l'iniziativa del soggetto che opera tale mediazione impeerfetta, ricollegando l'unità plurale del tempo nella coscienza storica. Nel presente il soggetto è colui che riceve il messaggio del passato per proiettarlo in maneira nuova nell'avvenire (in Heidegger è piuttosto ripetizione). Nel presente, la forza di ricapitolazione e di creatività etica del soggetto a Ricoeur pare possa eswprimersi al meglio nell'esempio della promessa. In essa si esprime "l'impegno personale, la fiducia interpersonale e il patto sociale, tacito o virtuale, che conferisce al rapporto dialogico stesso la dimensione cosmopolitica nello spazio pubblico"⁵⁵.

Anche nella terza aporia dell'imperscrutabilità del tempo e dei limiti del racconto, il soggetto, con la sua storia raccontata, permette di rispondere alla domanda "chi?" (personale o di gruppo) attraverso l'identità narrativa. In tal modo il tempo, tema filosofico che ha impegnato generazioni di filosofi con le sue aporie, trova nella risposta ricoeuriana della poetica del racconto un significato umano unitario senza formare una centena oppressiva, giaché l'idea dell'unità della storia, dal momento che essa riconsocce i limiti del racconto di fronte al mistero del tempo, ma è anche vero che i limiti del racconto non aboliscono l'unità della storia con le sue implicazioni etiche e politiche. Conclude Ricoeur: "Non si potrà dire che l'elogio del racconto avrà in modo subdolo ridoneto vita alla pretesa del soggetto di costituirsi come signore del senso. E' opportuno al contrario verificare la validità di tutti i modi di pensiero e del suo impiego nella circoscrizione che gli è assegnata, prendendo esatta misura dei limiti del suo impiego"⁵⁶.

I limiti del racconto così come il mistero del tempo non costituiscono un freno alla necessità umana di parlarne, ma stimolano l'esigenza di "*penser plus*" e di "*dire autrement*", rispondendo così con pertinenza alle aporie del tempo attraverso l'identità narrativa singola e di gruppo.

G. L'ITINERARIO DELL'IO NEL SELF

Ricoeur si è concentrato sempre più sulla persona tentando di precisare i termini della questione del soggetto: "Cosa ne è della questione del soggetto dopo tanti capovolgimenti?" si domandava nel colloquio del gennaio 1986. "Si può ancora parlare del soggetto nella fase di anticartesianesimo in cui ci troviamo?. In effetti, in filosofia, si è passati da un estremo all'altro: da una parte un'accentuazione eccessiva del soggetto con Descartes (*cogito ergo sum*), dall'altra una eliminazione eccessiva del soggetto nei pensiero sistemici e in quella che in Germania chiamano la "teoria dei sistemi"... In questo modello, il soggetto scompare completamente a vantaggio del sistema: l'importante è che il sistema funzioni... Ma mi sembra che ciò conduca all'anonimato, dal momento in cui il sistema si distacca dagli uomini"⁵⁷. Egli riprendi il pensiero di K. O. Apel, secondo cui la comunicazione non può avvenire che tra due soggetti responsabili, il cui occultamento a vantaggio dei sistemi non può non avere un esito totalitario.

Ricoeur, nel tratteggiare il soggetto nella tensione dialettica tra l'individuo e la persona, preferisce il termine inglese *Self*, alla ricerca di un vocabolo che non sia "*le je, le moi, le sujet*". Il termine per certi versi è più neutro, ma sembra introdurre l'idea della possibilità per ciascuno di esorimere, oltre l'immediatezza dell'io autocentrato, la forma riflessa del "self" valida per ciascuna persona grammaticale (me-stesso, te stesso...). "Il secondo vantaggio di questo termine - sottolinea Ricoeur - è che si tratta di un riflessivo in posizione di complemento e non di soggetto grammaticale: negli esempi "il rispetto di sé", "la padronanza di sé", il *sé* è sempre complemento di qualcos'altro; di conseguenza il soggetto non è colui che si afferma, ma colui che viene attermato, in una modalità sempre riflessiva. In effetti, inizialmente il soggetto è portato verso le cose, verso l'altro, verso il mondo, verso Dio e in un secondo movimento si riappropria come sé, come soggetto. Attribuisco molta importanza all'aspetto etico di questa dinamica; c'è sempre un altro di fronte al sé, verso cui ci si impegna ("mi impegno nei confronti tuoi", "ti prometto")"⁵⁸.

Fedele al desiderio di sfuggire agli eccessi così come alle carenze della soggettività umana nel pensiero contemporaneo, nel *Self* Ricoeur vede la possibilità di esprimere la continuità con la tensione etica della persona in Mounier e nello stesso tempo la possibilità di sottolineare la tensione pratica conoscitiva che la spinge fuori di sé, per potersi ritrovare in piena coscienza. Certo egli è cosciente dell'ambiguità dei termini, come mi ha confermato: "Per me la persona deve realizzare la dimensione del sé sviluppando i tre elementi: l'incarnazione, perché la persona è veramente con il suo corpo; la dimensione comunitaria, perché non si danno persone al di fuori della comunità, e infine la crescita interiore, come elemento di autotrascendenza. Direi quindi che si può parlare di persona ogni volta che si attribuiscono al *Self* questi tre elementi. Ma una delle grandi difficoltà in questo campo è l'incertezza del vocabolario, perché ciascun autore dà un senso diverso alle parole "soggetto", "persona", "personalità", "individualità"⁵⁹.

Ciononostante le diverse sfumature semantiche lasciano intuire una maggiore neutralità del *self*, distinto dalle teorie del soggetto pensante e dalla più esplicita connotazione etica che si evidenzia nel personalismo, ma senza opposizione di significati, essendo il primo la condizione del realizzarsi della tre direzioni etiche, con le quali Ricoeur caratterizza l'*ethos* personale.

Ricoeur concorda col personalismo mounieriano nel riconoscere che l'esistenzialismo ha abbandonato la centralità della teoria della conoscenza per riportare al centro l'esistenza, il soggetto. Rispetto alla priorità ai temi drammatici della vita quotidiana, il personalismo ha un'intenzione rivolta all'impegno nella vita reale, alla costruzione di una società a misura d'uomo evitando il rischio di costruire un'altra ideologia. Specie nel problema del rapporto con l'altro, si vede la distanza tra personalismo ed esistenzialismo che, pur studiando a fondo questo problema, rimane a livello di ricerca filosofica, piuttosto indifferente ai collegamenti oggettivi della dimensione comunitaria. Scrive Mounier: "Se il pensiero non si fa comunicabile, dunque impersonale per certi aspetti, non è pensiero, ma delirio. La

scienza e la ragione oggettive sono i supporti indispensabile della interoggettività. Anche il diritto è un mediatore necessario”⁶⁰.

I termini intersoggettività, comunitario, personale, richiamano una certa concezione utopica della relazioni interpersonali, basate sui valori spirituali, poco validi ad interpretare la complessità sociale rete regole del sistema. È importante però trattare di questo aspetto senza escludere l'altro, sapendo che il rischio di un discorso personalista puro è che la relazione comunione occulti il ruolo positivo della mediazione istituzionale. Ma Ricoeur, per la sua accentuazione del ruolo positivo della mediazione, vede il dialogo tra le persone sempre intrecciato ad una mediazione istituzionale in qualche modo impersonale e nella quale i ruoli sono anonimi. È infatti impossibile che tutte le relazioni che si intrattengono nella società complessa possano essere relazioni di profonda comunione, perché sono limitate e selezionate le possibilità concrete che la persona ha di emergere uno spessore di relazione personale significativa, su uno sfondo di rapporto anonimo e istituito di ruoli. Si valorizza pertanto massimamente la capacità che ciascuno ha di suscitare rapporti personalizzati (“focolari di amicizia”), con diverse sfumature di intensità qualitativa, ma si riconosce altresì l'importanza di questo sfondo anonimo istituito, “non necessariamente negativo”, ma che al contrario rende possibile l'incontro personale.

Questa convinzione è collegata da Ricoeur esplicitamente al contributo del personalismo sia mounieriano, sia di quello scheleriano: “In una recente intervista alla radio parigina in cui mi hanno domandato che cos'era per me il personalismo, ho risposto che è l'utopia (in un senso molto positivo) nella quale la società sarà una “persona di persone”. Ciò non si raggiungerà mai. È l'ideale di tutte le società quello di personalizzare il più possibile i rapporti sociali”⁶¹. Al polo opposto, c'è la massificazione, ovvero la società priva di relazioni interpersonali, nella quale tutto è istituzione pura, inumana e senza volto. Tutti i gradi intermedi sono forme o figure di realizzazione parziale dell'ideale personalista. Siamo di fronte ad un progetto che unisce insieme intelligenza e poesia, volontà di trasformazione e ascolto dell'oggettività, libertà e condizionamenti.

Il discorso sulla persona conserva così tutta la problematicità della dialettiche che seguono una logica relazionale in cui ciascuno cerca di sfuggire ai rischi della confusione, dell'appiattimento, degli eclettismi e delle sintesi, come pure degli antagonismi, come l'autore bene ha scritto sottolineando "la stritura dialogica che presiede, a tutti i livelli cui può giungere il pensiero, ai rapporti tra l'uno e il molteplice... è la stessa struttura dialogica, la stessa energia comunicativa che si lascia percepire a diversi livelli... a livello teologico nella dottrina trinitaria, mediante la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice, distinguendo in Dio stesso un aspetto societario, ossia insieme una kenosi nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa dialettica tra l'uno e il molteplice si ripete analogicamente al livello antropologico, dove la persona sembra costituita dal sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista e alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una ritmata dalla assunzione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca di una comunità che sia persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia scoprire a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, le costrizioni inevitabili nella costruzione di una società più giusta e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino"⁶².

Il problema dell'intersoggettività reclama l'approfondimento del senso dell'istituzione come canale distributivo di umanità in senso molto lato, dal semplice gesto alla parola, alle macro-istituzioni sociali, giuridiche, ecclesiale e politiche⁶³. La comunicazione umana infatti è sempre intrecciata con una mediazione oggettiva e impersonale, sia nella relazione diretta io-tu, che si serve del corpo e i suoi strumenti espressivi, sia nell'anonimato dei ruoli istituiti, regolati da una struttura formale socialmente condivisa. Gran parte del pensiero spiritualista, essendo molto sensibile al modello di comunione pura, tende a sottovalutare la funzione costitutiva dell'istituzione, dal momento che l'intensità della vita di unità è in qualche modo superiore qualitativa-

mente all'apparato istituzionale di per sé statico. Ma un aspetto non può essere circoscritto occultando l'altro perché ne verrebbe a soffrire la dimensione integrale della relazionalità umana. L'io, l'altro e l'istituzione costituiscono il "triangolo di base dell'etica"⁶⁴.

Oggi si avverte la necessità di accentuare il ruolo indispensabile ed eticamente positivo della mediazione istituzionale, per non caricare tra il modello di comunione pura e la "peccaminosità" degli apparati istituiti. Questi invece appaiono non solo indispensabile alla convivenza civile, ma anche dotati di senso in ordine all'eticità. L'amicizia fa da figura paradigmatica di un rapporto interpersonale animato dalla sollecitudine. In essa, infatti, si suppone l'uguaglianza, si esige la reciprocità, si stabilisce la reversibilità. L'altro interpella l'io, che risponde con una sollecitudine che sancisce la stessa stima di sé; il tu convoca, l'io risponde responsabilmente.

È il terzo elemento dell'interazione, però, che impedisce che l'io debba tutto se stesso all'altro e dunque anneghi nel tu. Giustamente a tal proposito nota Lévinas: "Se io fossi solo con l'altro, gli dovrei tutto. Ma c'è il terzo... Il terzo è altro rispetto al prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'altro e non unicamente il mio simile"⁶⁵. Nello stesso tempo, è la presenza del volto che impedisce al terzo di prendersi tutto e sovrastare con la sua neutralità la dimensione personale⁶⁶. I due processi perciò sono in un rapporto dialettico di verifica reciproca. Per Lévinas, è il Viso dell'Altro che prevale, comandando: "tu non ucciderai" e costituendo l'io responsabile dell'attuazione di questo imperativo che lo trascende. "La giustizia - scrive Lévinas - passa nella mia responsabilità per l'altro, nella mia ineguaglianza in rapporto a colui di cui sono l'ostaggio"⁶⁷. R. Simon sottolinea che anche in Ricoeur si può evidenziare l'importanza dell'altro nel convocare alla responsabilità: "già in *'Avant la loi morale: l'éthique'*, egli [Ricoeur] scrivera: 'L'altro fa ricorso a me' e 'attraverso questa richiesta, io vengo reso capace di responsabilità'⁶⁸. Scrive Ricoeur: "Certamente il sé è chiamato alla responsabilità dall'altro. Ma poiché l'iniziativa dell'ingiunzione compete all'altro, il sé viene raggiunto dall'ingiunzione soltanto all'accusativo. E la chiamata alla responsabilità

ha come solo faccia a faccia la passività di un io convocato⁶⁹. Ma nello stesso tempo, "l'elemento etico...può essere espresso dalla nozione di *stima di sé*. In effetti, qualunque si a il rapporto con gli altri e con le istituzioni, non ci sarebbe *soggetto responsabile*, se non potesse stimare se stesso in quanto capace di agire intenzionalmente, ossia secondo ragioni riflesse⁷⁰. Anche la seconda e la terza persona sono capaci di stima di sé, definita mediante l'intenzionalità. La stima di sé d'altra parte si radica nella capacità di scegliere intenzionalmente, di stabilire una gerarchia di preferenze; comporta altresì la capacità di assumere iniziative, di modificare il corso degli eventi. La prassi permette una riflessione che porta alla stima di sé: "apprezzando le nostre azioni, apprezziamo anche noi stessi come autori"⁷¹

L'espressione "vivere bene *con e per gli altri*" esprime la sollecitudine, ossia il movimento di sé nella cura, sulla base di un riconoscimento che implica la nozione di reciprocità, "che istituisce l'altro come simile e l'io come il simile dell'altro"⁷². La sollecitudine perciò non è un imperativo della persona autocentrata sul sé, non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma ne "spiega la dimensione dialogale implicita". Perimenti la reciprocità viene fondata nella stessa esigenza dell'io di sdoppiarsi tutte le volte che dice "io stesso" e dunque torna a sé dopo aver, implicitamente o esplicitamente, dialogato con un altro. Stima di sé e sollecitudine non possono pensarsi l'una senza l'altra. "Dire *soi* - continua Ricoeur - non è la stessa cosa che dire *moi*. *Soi* implica l'altro da sé, per potere dire di qualcuno che stima se stesso come un altro. A dire il vero, è per astrazione solamente che si è potuto parlare di stima di sé senza metterla in coppia con una domanda di reciprocità, secondo uno schema di stima incrociata che riassume l'espressione *toi aussi*: Anche tu sei un essere di iniziativa e di scelta, capace di agire secondo delle ragioni, di gerarchizzare i fini"⁷³.

Si è detto che tale reciprocità raggiunge nell'amicizia il culmine della corrispondenza tra l'io e il tu, quando l'altro stima il tu come se stesso, può dire "io" come "tu", sapendo che ciascuno riconosce se stessocome responsabile dei suoi atti. Può così stabilire

una vera ugualianza nel rispetto della differenza e dell'unicità dell'altro: "Il miracolo della reciprocità consiste nel fatto che le persone si riconoscono come insostituibili l'un all'altra nello stesso scambio. Questa reciprocità degli insostituibili è il segreto della sollecitudine"⁷⁴. Quando invece la sollecitudine va dal più forte al più debole, come nella compassione o nel rapporto maestro-scolaro, essa si presenta in forme diseguali, benché vi sia implicito sempre un riconoscimento che il forte riceve dal debole. In questo caso: "la reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta della forme ineguali della sollecitudine"⁷⁵. Se l'ineguaglianza proviene dalla debolezza dell'altro, dalla sua sofferenza, è la compassione che tende a ristabilire la reciprocità, e spesso accade che "colui che sembra essere il solo a dare riceve più di quanto dà, attraverso la gratitudine e la riconoscenza"⁷⁶. La sollecitudine per l'altro quindi - nelle diverse situazioni in cui concretizza - tende a ristabilire l'eguaglianza là dove essa è minacciata. Certamente la pur breve esperienza di comunione vissuta con Mounier e con gli amici della rivista ha influenzato decisamente questi aspetti del suo pensiero.

H. PERSONA, COMUNITÀ E ISTITUZIONI

Ciò che maggiormente caratterizza P. Ricoeur, specie rispetto ai personalisti classici, è la sottolineatura di un'intersoggettività a tre poli piuttosto che a due: l'io, l'altro e il terzo elemento, che è espressione del legame sociale, senza essere il prodotto dell'uno, perché sussiste in una qualche oggettività⁷⁷. Al terzo punto del tripode etico Ricoeur colloca perciò l'*aspirazione a vivere in istituzioni giuste*. Col termine istituzione si fa riferimento a forme di esistenza sociale nelle quali i rapporti tra gli uomini sono strutturati e volti in modo normativo, con senso dell'istituzione, che ne uscirebbe limitata e dunque malcompresa. "Se consideriamo l'istituzione sotto l'angolo visuale della dinamica sociale, essa non è più rappresentata dal diritto, ma da ciò che noi possiamo chiamare, nel senso più ampio del termine, il politico, cioè

l'esercizio della decisione della forza al livello della comunità⁷⁸. Questa distinzione permette di individuare un livello di esigenza di giustizia che abbraccia tutto l'ambito politico, soggetto a progressi e regressi, pretese e illusioni, da leggere con un'ottica diversa rispetto agli altri ambiti istituzionali. A questo livello l'altro non è solo il mio tu, ma anche lo sconosciuto, il lontano, il diverso. La ricerca di eticità nelle istituzioni perciò deve andare oltre la qualità delle relazioni interpersonali, perseguendo un'a regione propria, un metro di giudizio caratterizzante⁷⁹. La giustizia "presenta tratti etici che non sono contenuti nella sollecitudine, ossia un'esigenza di eguaglianza di tipo diverso da quella dell'amicizia"⁸⁰.

L'antica radice dell'impegno e della volontà torna, temperata dagli anni, nella convinzione che la persona non può contentarsi di stabilire rapporti affettivi amicali ottimali; l'*ethos* del riconoscimento implica una sollecitudine più estesa, diretta al raggiungimento di quanti esseri umani popolano la terra, senza dei quali alla felicità mancherebbe la sua completezza. "La persona perciò ha un'obbligazione non solo nei confronti di chi può incontrare faccia a faccia, ma tramite le istituzioni di distribuzione, anche con i tanti tu con cui non stabilirà mai una relazione d'amicizia, ma nei cui confronti avvertirà l'esigenza di una proporzionalità equa nella distribuzione dei beni, dei diritti e dei doveri"⁸¹. L'istituzione traduce in norma la sollecitudine a condividere, distribuire e redistribuire diritti e doveri, guadagni e patrimoni, responsabilità e poteri, vantaggi e svantaggi. Se una tale sollecitudine è inerente alla comune appartenenza al genere umano, in particolare essa dovrebbe essere tipica del politico, la cui azione deve tener conto dei tanti tu senza volto e senza nome, quegli anonimi che non incontrerà mai, ma per i quali si impegna a tentare di migliorare la qualità della vita. Egli agirà assumendo i criteri dell'equa ripartizione impersonale delle risorse. "Una istituzione ha in affetti un'ampiezza più vasta del faccia-a-faccia dell'amicizia o dell'amore: nell'istituzione, e attraverso il processo di distribuzione, l'aspirazione etica si estende a tutti coloro che il faccia a faccia fuori, a titolo di terzo"⁸².

Commenta Bianco: “Ciò che appare notevole è infatti l'intimo, indisciungibile nesso che viene istituito tra il comportamento del singolo e il quadro delle istituzioni, senza il cui soccorso non è possibile realizzare quella vita buona, insieme e per gli altri, che i principi etici del comportamento individuale richiedono. Politica ed etica giungono così ad integrarsi più strettamente che mai, poiché so mostra che sono essenziali l'una alla definizione dell'altra: l'etica non è senza la politica, ma la politica, a sua volta, non senza l'etica”⁸³.

Ciò che Ricoeur mette in evidenza, nel continuo e attento confronto con le filosofie contemporane, è che in qualunque ambito, sia pur in maniera indiretta e implicita, è indispensabile coniugare pensiero e azione, ermeneutica ed etica. Il soggetto che pensa e che agisce, sia a livello interpersonale che politico, non può essere neutro; anche se segue le regole di una neutralità relativa all'ambito istituzionale, il suo stesso essere presente è un continuo ricondurre l'oggettività all'etica⁸⁴.

Già nel linguaggio, ciò che è genuinamente personale viene incanalato in un insieme di regole oggettive e impersonali, in cui l'io media la sua spontaneità per rendere se stesso accessibile agli altri: il suo è un comunicare e non un delirare alla ricerca del modo migliore di esprimersi. Di qui la ricerca di una mediazione ottimale, che sia un terzo in grado di ben canalizzare i flussi comunicativi tra l'io e il tu, nel quale l'io e il tu possano ritrovarsi uniti restando se stessi, senza annegare l'uno nell'altro. Del resto, come potrebbe realizzarsi armonia tra contrari, ossia tra individui ciascuno dei quali dice “io”? Non ne risulterebbe che una conflittualità senza fine. Per poter vedere l'altro come simile e diverso occorre uscire dalla gabbia della propria prospettiva, rinunciare al potere principale che un uomo ha, che è quello di pensare in prima persona, di leggere l'universo dal proprio centro. La comunicazione interpersonale, per essere tale, deve adottare un punto di vista impersonale, esterno rispetto agli interessi dell'io o, come dice Nagel, “uno sguardo da nessun luogo”⁸⁵. In tal caso, infatti, l'io è in grado di porsi di fronte a se stesso come fosse “uno qualunque”. Questo distacco gli consente di costruire piattaforme neutrali sulle

quali anche l'altro può convergere, come la sintassi, che traduce e articola il discorso. Sul piano etico, lo stesso distacco crea una gerarchia di valori oggettivamente riconoscibili, come un sistema di riconoscimento di obbligazioni, valido ad articolare la sollecitudine per l'altro, che sia conosciuto o che sia quella persona che non potrà mai essere raggiunta personalmente, ma che non cessa per questo di essere soggetto di diritto, referente della destinazione delle risorse⁸⁶. L'esistenza delle istituzioni è in un certo senso indipendente dalla volontà dei soggetti, anche se è vero che continuamente dipende dal tasso di fiducia che le persone continuano ad attribuire ad esse, come depositarie del legame sociale.

Questa attenzione al canale della comunicazione nell'oggettività istituzionale, in quanto dimensione etica della vita di relazione, attesta l'impegno del pensiero e della vita di Ricoeur a salvare, nelle diverse situazioni storiche e nelle diverse teorie, da una parte tutta la potenzialità della libertà della persona in rapporto a sé e all'altro, dall'altra ad affrontare l'impersonale che costituisce l'oggetto della politica, in maniera personale, da quello amministrativo, a quello artistico e spirituale. In quanto strumento di equità, il terzo evita alla dimensione espressiva di scadere nello spiritualismo dell'"anima bella", e a quella oggettiva di scadere nel fattualismo dell'indifferenza etica.

Il senso della giustizia distributiva di beni materiali e simbolici, proprio per poter agire seguendo la tendenza verso l'eguaglianza proporzionale, a partire dalla prospettiva dei più deboli, deve fare ricorso all'impersonale. Siamo a livello di quell'"esso" che per Francis Jacques è l'"assente": "la terza persona - commenta R. Simon - non entra nella reciprocità interlocutiva e interazionale delle prime due persone: il terzo è assente; parliamo di lui, esso non partecipa alla comunicazione attraverso l'immediatezza della sua presenza e del suo intervento...è una persona e non una cosa e non può giammai essere trattato come cosa. La sua assenza fa sì che non può entrare, nell'istante in cui parlo, nel quadro della relazione intersoggettiva... La mia preoccupazione o la mia sollecitudine per lui prende qui la forma della

relazione lunga dell'istituzione, dei regolamenti di costume e delle codificazioni normative⁸⁷.

Il terzo polo, quello dell' "egli/esso", rappresenta l'imparzialità, la regola capace di rendere impersonale, senza annullare il personale, il rapporto tra due libertà, quella dell'io e quella del tu, "dalla mia libertà a quella dell'altro - commenta R. Simon - e dai due alla regola, che costituisce la mediazione istituzionale dei loro rapporti; dalla libertà dell'altro alla mia libertà, sollecitata dal rispondere all'appello dell'altro, sempre attraverso la mediazione oggettiva dell'istituzione; da questa, come processo di socializzazione, alla mia libertà in reciprocità di relazione alla libertà dell'altro"⁸⁸. È il rapporto circolare dei tre poli che sostanzia l'etica che Ricoeur ripropone in *Soi même* Ricoeur come dinamismo triangolare tra stima di sé, la sollecitudine per l'altro e le istituzioni giuste.

Nelle istituzioni, l'equità ha lo stesso compito etico che nelle relazioni intersoggettive svolge la sollecitudine⁸⁹. "L'etica, innanzi tutto, non può prescindere dalla giustizia, poiché la sua stessa nozione centrale, quella dell'altro, implica fin dal principio una qualche idea di giustizia. Il riconoscimento dell'altro - sottolinea Ricoeur - non può infatti arrestarsi alla cura, alla sollecitudine per chi ci è vicino; in esso è sempre operante un senso più generale di eguaglianza, che rinvia a delle istituzioni giuste e, in questo senso, ad una dimensione politica insopprimibile"⁹⁰. Il ciascuno a cui si rivolge l'istituzione è infatti pensato come "*socius*" (*Histoire et Vérité*), per essere comunque simile, anche se prossimo-lontano, raggiungibile attraverso l'anonimato delle strutture istituzionali⁹¹.

Una relazione mancante del terzo, ferma ad uno schema binario, è una vicinanza di solitudini, priva di slancio, di quella scintilla di vita espressa, non senza un alone di mistero, nel termine "reciprocità", terzo vitale per quel che riguarda il puro livello amicale, terzo istituzionale per quel che riguarda il livello oggettivo. N. Bobbio ne mostra il carattere di mediazione tra le parti in conflitto: "Ogni conflitto termina o con la vittoria di uno dei due rivali oppure con l'intervento di un Terzo o sopra

o in mezzo o contro i due rivali. In altre parole, se un conflitto ha da risolto con la forza, uno dei due deve essere eliminato; se deve essere risolto pacificamente, occorre che emerga un Terzo cui le parti si affidino o si pieghino⁹².

Quanto detto evidenzia che il terzo non può essere inteso in senso cronologico; è contemporaneo a qualunque rapporto io-tu, alla stima di sé e alla sollecitudine per l'altro, consentendo la possibilità stessa dell'incontro e impedendo che si instaurino relazioni di tipo duale, che sfociano nella fusione o nell'opposizione irriducibile, "due perrossismi che ondeggiando continuamente l'uno nell'altro"⁹³. La fusione e la "differenza abissale" negano la relazione intersoggettiva e annullano ciascuno dei due termini⁹⁴. "Non si può dunque concepire - sottolinea R. Simon - una relazione intersoggettiva pura che esisterebbe indipendentemente dall'istanza terza della regola e dell'istituzione. La relazione triadica è data sin dal punto di partenza, da sempre, con i suoi tre termini, nel dinamismo del movimento che la percorre, nel riconoscimento e rispetto delle differenze che esistono tra la mia libertà e la tua, tra la mia responsabilità e la tua, attraverso la mediazione della terza istanza dell'istituzione"⁹⁵.

NOTAS

(2) Cf. E. MOUNIER, *Marxisme ouvert et marxisme scolastique*, in "Esprit", n.145 (1948), 705-708. Per un approfondimento più ampio rinvio al mio *Il personalismo e l'ermeneutica di Paul Ricoeur*, in A. Danese (a cura di), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 116-149 e a *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in VIRGILIO MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 381-430.

(3) A. DANESE, *Conversazione con Paul Ricoeur*, in "Nuova Umanità", n.27 (1983), 89-107, 102.

(4) Cf. *Intersubjectivité, socialité, religion. Entretien avec P. Ricoeur*, par A. Danese, "Notes et Documents", 14 (1986), 75-83.

(5) Cf. P. VALADIER, *Essais sur la modernité: Nietzsche et Marx*, Cerf, Paris 1974.

(6) Cf. E. MOUNIER, *Traité du caractère* (1947), in *Ouvres* < Seuil, Paris 1961-63, t.II.

(7) Cf. *Ivi*, 52.

- (8) E. MOUNIER, *Traité du caractère*, cit., 46.
- (9) Cf. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1974, 105.
- (10) Cf. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in "Esprit", n. 1 (1983), 113-119, 116.
- (11) Cf. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Francke, Bern und München 1983..
- (12) P.L. LANDSBERG, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in "Esprit", n. 62 (1937), 179-197.
- (13) P. RICOEUR, *Meurt cit.*, 117. Sul concetto di persona ricoeuriana come categoria pratica cf. lo studio di M. BUZZONI, *Paul Ricoeur, persona e ontologia*. Studium, Roma 1988, 12-22.
- (14) P. RICOEUR, art. cit., 118.
- (15) Sull'influsso di Scheler e Landsberg sul concetto di comunità, attraverso la Gesamtperson cf. il mio *Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, pref. di Paul Ricoeur, Città Nuova, Roma 1984, 175-176.
- (16) P. RICOEUR, art. cit., 145.
- (17) V. MELCHIORRE, *Per una teoria dell'intersoggettività*, in A. DANESE (a cura di), *L'io dell'altro*, Marietti, Genova 1993, 77-96, 78.
- (18) P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. Jaka Book, Milano 1977, 115 (abbr. C.I.).
- (19) Cfr. Il saggio principale su questo argomento P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. E. Renzi, *Dell'interpretazione. saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- (20) Anche se Husserl introduce il tema del "preriflessivo" e dell'irriflesso, lo limita però ad un momento *pre*, che può divenire coscienza ed appare perciò come una coscienza inattuale rispetto ad una attuale.
- (21) Cf. G.G. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, 2 voll., II. Frequente è il confronto di Ricoeur con Hegel, nei cui confronti conserva un atteggiamento di attenzione e di critica. Cfr. in particolare *Hegel aujourd'hui*, in "Études théologiques et religieuses", n. 3 (1974), 335-354; e i recenti *Le salut de la Vorstellung dans philosophie hégélienne de la religion in Qu'est-ce Dieu? Philosophie/théologie*, Bruxelles 1985, 185-206; *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in AA.VV. *reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Meiner, Hamburg 1979, 13-29; *Rénoncer à Hegel*, in *temps et récit*, II, 280-299.
- (22) Cfr. C. I., p. 125.
- (23) ID., *Negativité et affirmation originaire*, in *Histoire et vérité*, cit., 336-360, 360.
- (24) G. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, 20-28.
- (25) C. I., 125.
- (26) C. I., 124.
- (27) C. I., 128.
- (28) Cf. in particolare P. RICOEUR, *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*, in *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago 1968, 62-75, or in C.I., 239-250, Il confronto con Heidegger in Ricoeur è costante anche nell'ultima trilogia di *Temps et récit*, I, 96-100, 125-129; III, 90-144, 177-183, 191-200, 284-296.

- (29) M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, 17.
- (30) *Ivi*, 26.
- (31) M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, tr. it. P. Chiodi La Nuova Italia, Firenze 1968, 83.
- (32) P. RICOEUR, *C. I.*, 249.
- (33) P. RICOEUR, *C. I.*, 249.
- (34) In questa capacità del Sé Ricoeur non vede nessuna differenza tra l'ultimo Heidegger e il primo che invece caratterizzava lo stesso problema dell'autenticità dell'esserci nella "libertà per la morte". Come sottolinea D. Jervolino, Ricoeur si avvicina troppo alle posizioni di Heidegger proiettandovi le sue (D. JERVOLINO, *op. cit.*, 90).
- (35) P. RICOEUR, *Religion, atheismo, foi*, in C.I. p. 466; cfr. anche *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, *Ivi*, 331-348, 344.
- (36) A. RIBOBELLO, *Prefazione* a P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., 9. Cfr. anche A. RIGOBELLO, *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in AA.VV., *La filosofia dal'45 ad oggi*, a cura di V. Vera, Torino 1976, 211-223; ID., *L'impiego ontologico. Prospettive attualità in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Roma 1977, 87-108.
- (37) Cfr. P. RICOEUR, *Préface* à D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984.
- (38) Cf. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960, tr. it. *Finitudine e colpa*, di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970; *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- (39) Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, tr. it. e introduzione di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1981.
- (40) Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Seuil, Paris 1983.
- (41) A. RIGOBELLO, *Prefazione*, cit., p. 9.
- (42) Cf. P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 12977, tr. it. e introduzione di A. Pieretti, *La semantica dell'azione*, Jaka Book, Milano 1986.
- (43) Cf. P. RICOEUR, *Historie et Vérité*, Seuil, Paris 1955, 1984, 235-36; lo ha ribadito anche nella mia *Conversazione con P. Ricoeur*, in "Nuova Umanità", n.27(1983), 89-107.
- (44) Cf. P. RICOEUR, *Préface* à D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit. p.8. Jervolino rilegge la questione del soggetto in relazione critica al cogito convinto com'è che "Il cogito nella integralità del suo significato appare essere il centro segreto dell'impresa filosofica di Ricoeur" (*op. cit.*, p. 32).
- (45) Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, tr. it. e introduzione di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1981.
- (46) P. RICOEUR, *E. Mounier cit.*, 163.
- (47) Cf. L'interpretazione che Ricoeur dà di Heidegger (la meraviglia originaria dell'uomo come fonte della filosofia) in *La tache del'herméneutique*, 190.
- (48) Cf. P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 1977, tr. it. e introduzione di A. Peiretti, *La semantica dell'azione*, Jaka Books, Milano 1986.
- (49) Cf. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit., 235-316. Sul pensiero politico di Ricoeur cf. Ph. SECRETAN, *Vérité et Pouvoir*, L'âge de l'homme, Lausanne 1970, 117-145.

(50) Cf. P. RICOEUR, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, II, 181-200, tr. it. in *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974, 238-259; ID., *Expliquer et comprendre*, In "Revue philosophique de Louvain", n 75 (1977), 126-147. Cfr. ancora *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, 53-100; *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth 1976.

(51) Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 t., III, Seuil, Paris 1985, 349.

(52) *Conversazione con P. Ricoeur*, cit., 92-93. "lo direi che essa (la storia) è un debito che abbiamo nei confronti dei morti...Dal punto di vista religioso collego questa idea alla comunione dei santi che presuppone l'esaltazione della linea di continuità...Non si può pensare il discontinuo che sullo sfondo della contunuità... questo problema del rapporto continuità e discontinuità non è per me solo un problema scientifico, ma profondo e spirituale" (pp.94-95).

(53) P. RICOEUR, *Le temps raconté*, cit., 352.

(54) *Ivi*, 355.

(55) *Ivi*, 371.

(56) *Ivi*, 392.

(57) *Intersubjectivité, socialité, religion, Entretien avec P. Ricoeur*, par A. Danese, "Notes et Documents", 14 [1986], 75-83, p. 79.

(58) *Ibidem*.

(59) *Ibidem*.

(60) E. MOUNIER, *Le personalisme*, III, 459.

(61) *Intersubjectivité, socialité, religion...*, cit., 77.

(62) P. RICOEUR, *Préface a A. DANESE, Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984.

(63) In queste pagine riprendo alcune considerazioni già espresse in P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, ECP, Firenze 1994, 18-25, che mi sembrano particolarmente adatte a caratterizzare gli ultimi sviluppi del pensiero ricoeuriano.

(64) Cf. P. RICOEUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, in "Encyclopaedia universalis", II, "Les Enjeux", Paris 1985, 42-45, 42.

(65) Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhof, La Haye 1974, 200; cf. anche ID., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhof, La Haye 1961, 187-191. Sull'argomento cf. G. MURA, *La "provocazione" etica di Lévinas*, in E. LÉVINAS, *Etica ed infinito*, tr. it. Città Nuova, Roma 1984, 5-38; ID., *La riscoperta dell'etica*, in AA.VV., *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, 45-67.

(66) Cf. l'ultima parte del libro di I. MANCINI, *L'ethos dell'occidente, Marietti*, Genova 1990, 600-621.

(67) E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-dellà de l'essence*, cit., 201.

(68) P. RICOEUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, cit., 43. Cf. R. SIMON, *P. Ricoeur e l'etica contemporanea*, infra.

(69) P. RICOEUR, *Soi-même...*cit., 221.

(70) P. RICOEUR, *Il tripode etico*, 67.

(71) ID., *Éthique et morale*, cit., 257.

(72) ID., *Il tripode etico...*, 68.

(73) ID., *Éthique et morale*, cit., 258.

(74) *Ibid.*, 258.

(75) ID., *Il tripode etico...*, 69.

(76) ID., *Éthique et morale*, cit., 258.

(77) Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 199-236, tr. it. di D. Iannotta *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993. Cf. anche ID., *Avant l'loi morale: l'éthique*, cit., 42-45, dove parla di di "triangolo di base dell'etica", riferendosi all'io, al tu, all'egli/esso. "In effetti - mi aveva anticipato in una conversazione - non c'è linguaggio che se uno parla a qualcun altro, ma c'è il linguaggio stesso che non è affatto l'invenzione di uno die due. Questo linguaggio è un lessico, di una grammatica, di un insieme di struttura fissate che consentono di parlare all'interno di un sistema che è un'istituzione. È questo rapporto tra interlocuzione e istituzione che mi interessa, questo ruolo dell'istituzione che interviene come un *terzo mediatore* tra colui che parla e l'interlocutore" (*Intersubjectivité, socialité e religion...* cit., 76-77). Anche nell'intervento al Convegno romano su *Intersoggettività, socialità e religione* (4-7. I. 1986), organizzato dall'Istituto di studi filosofici "E. Castelli", P. Ricoeur suggeriva di studiare l'intersoggettività a partire da tre termini.

(78) ID., *Taches de l'éducateur politique*, in *Lectures I*, cit, 239-255, 242.

(79) "Bisogna intendere per istituzione a questo primo livello d'indagine tutte le strutture del vivere insieme di una comunità storica, irriducibile alle relazioni interpersonali anche se ad esse collegate nel senso importante che la nozione di distribuzione - che si trova nell'espressione "giustizia distributiva" - permette di illustrare" (ID., *Éthique et morale*, cit., 259).

(80) ID., *Éthique et morale*, cit., 259.

(81) A. DANESE, *La struttura triadica dell'ethos della persona*, in AA. VV., *L'io dell'altro*, 18-19. Il discorso viene applicato alla filosofia del linguaggio, ma vale anche per la teoria dell'azione e del racconto. Ricoeur così sottolineava l'importanza del racconto della propria vita in una conversazione: "Penso che l'arte del racconto non è una cosa solo per ragazzi, ma anche per noi, che abbiamo bisogno di riunificare le nostre vite, le nostre esperienze, con la capacità di farne dei racconti intelligibili. Non si tratta della storia dell'umanità, ma della nostra storia personale che dobbiamo elevare al rango di storia. Unificando la nostra esperienza in un racconto non facciamo un lavoro di espressione linguistica, ma di autocomprensione" (A. DANESE, *Conversazione con Paul Ricoeur*, cit., 92-93). Nel racconto la persona ricrea l'esperienza, grazie al potere di trasformazione dell'immaginazione produttiva. La capacità di dire "IO" sembra legata alle relazioni interpersonali, nelle quali la persona dona se stessa, tramite il racconto della sua storia vissuta giorno per giorno (Cf P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris 1983-1985, 3t., III, 355).

(82) ID., *Éthique et morale*, cit., 259.

(83) F. Bianco, *Alla confluenza*, cit., infra.

(84) Per un'analisi preliminare del concetto di persona riferito alle acquisizioni della linguaggio cf. P. RICOEUR, *Soi-même...*, cit., 39-54. Ricoeur sottolinea che non sono solamente l'io e il tu che intervengono nel processo di interlocuzione, ma il linguaggio stesso che ne rappresenta la dimensione istituzionale, almeno nel senso che nessuno inventa il linguaggio, ma lo anima prendendo la parola in un contesto fissato da sistemi

fonologici, lessicali, sintattici, stilistici e da tutto ciò che è già detto. Questa correlazione tra il linguaggio come istituzione e il discorso come locuzione e allocuzione, costituisce perciò un modello di riferimento per intendere il rapporto tra le istituzioni (politiche, giuridiche, economiche) e le interazioni umane (Cf E. SOETJE, *Ricoeur tra narrazione e storia*, Rosenberg e Sellier, Torino 1994).

La triade locuzione, interlocuzione, linguaggio-istituzione esprime in forma diversa la triade dell'*ethos*: stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste. La promessa è la forma in cui è più evidente il parallelismo tra la triade linguistica e la triade etica: essa è un atto del discorso perché implica il porsi nell'obbligazione e dunque impegnarsi a mantenere la promessa, come espressione di coerenza della propria identità (stima di sé). Essa inoltre è impegno verso qualcuno (relazionalità etica). Infine, implica fiducia nello strumento che veicola l'obbligazione di preservare l'istituzione del linguaggio, come struttura fiduciaria su cui riposa la possibilità di comunicare. Il linguaggio e le istituzioni politiche appaiono dunque canali di distribuzione del dono che ciascuno è per l'altro, attraverso la fiducia che l'io e il tu ripongono nello strumento istituzionale che veicola la loro reciproca obbligazione. Cf P. RICOEUR, *Filosofia e Linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini Associati, Milano 1994.

(85) Cf. T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1988; cf anche ID., *Questioni mortali*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1986.

(86) Cf D. PERFIT, *Ragioni e persone*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1989.

(87) R. SIMON, *Éthique...*, cit., 89. Cf F. JACQUES, *Différence et subjectivité*, Aubier-Montaigne, Paris 1982, 56.

(88) R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993, 83.

(89) P. RICOEUR, *soi même...*, 232.

(90) F. BIANCO, *Alla confluenza...*, cit., infra.

(91) Cf. P. RICOEUR, *La Socius et le Prochain*, in *Histoire et Vérité*, Paris 1995, 99-111.

(92) Cf N. BOBBIO, *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1990, 217.

(93) Cf D. VASSE, *Un parmi d'autres*, Seuil, Paris 1978, 7.

(94) La critica al concetto di "differenza abissale", legato alla cultura della differenza e in particolare a L. Irigaray, si trova in G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, *concetto di reciprocità*, nel citato *L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, alle pp. 109-129.

(95) R. SIMON, *Éthique...*, cit., 90.