

mondo, utopie.

La funzione narrativa indagata nella grandiosa silloge su *Tempo e racconto* prosegue a sua volta l'indagine sul "da pensare" del simbolico e riformula il grande tema dell'esperienza secondo le modalità del racconto (mi sembra davvero felice, oltre che assolutamente pertinente, la descrizione di *Tempo e racconto* da parte di Francesca Brezzi come «crogiuolo alchemico», p. 88, in cui convergono elementi niente affatto disparati, ma tenuti insieme da una solidissima impostazione, quali l'interesse per lo strutturalismo, l'epistemologia della conoscenza storica, la filosofia anglosassone del linguaggio, l'esegesi biblica e giuridica). Nei tre corposi volumi la configurazione e la rifigurazione dell'esperienza e del mondo attraverso la conversazione, la registrazione storica degli eventi e il racconto confermano e anticipano quella presentazione del soggetto come lettore ed autore di sé che in fondo era presente sin dall'uomo capace dei primi anni Cinquanta e che troverà il suo coronamento nel grande testo degli anni Novanta: *Sé come un altro*.

Anche in questo capolavoro della maturità ricœuriana un ruolo significativo è svolto dalla funzione del raccontare per tratteggiare l'identità (anche narrativa) del sé. Il doloroso intermezzo su Antigone dedicato al figlio suicida può essere considerato come un interludio poetico, laddove non si tratta certo delle belle illusioni ed inganni di una letteratura decorativa, ma della riflessione sulla tragicità ineliminabile nella storia collettiva e individuale, riflessione resa possibile di nuovo ascoltando una voce diversa dalla filosofia, confrontando la filosofia con la non filosofia per dire l'esperienza limite, aporetica, dell'impotenza di fronte al dolore e al male.

Anche nei successivi scritti di Ricœur il nesso tra pensiero e immaginazione, tra filosofia e non-filosofia, tra concetto e simbolo resta attivo e all'opera. Ne *La memoria, la storia, l'oblio* il narrare altrimenti, il raccontare degli altri, lo scambio delle memorie mettono ancora in campo la questione del racconto e del balsamico rfigurare l'esperienza condivisa dal punto di vista della sofferenza dell'altro e del naufragio dei vinti. L'irrealizzata poetica della volontà riaffiora anche nella dimensione "poetica" nel dono, possibile controaltare di una cultura utilitaristica, individualista, omologante, da rilanciare nella sua valenza etico-politica, come avviene nel saggio sul tema del perdono o negli ultimissimi percorsi del riconoscimento e della riconoscenza.

Si potrà forse sostenere che l'irrealizzata (e forse irrealizzabile!) poetica della volontà ha teso in qualche modo l'arco della produzione ricœuriana, alimentandola continuamente di interrogativi e spunti? Si dovrà assumere che la varietà dei temi e dei problemi, l'enciclopedismo dei rimandi, l'erudizione dei riferimenti era sempre volta a rispondere a quell'unica domanda intermittente sul "simbolo che dà da pensare", sul non filosofico che incalza il pensiero, sull'ulteriore cui comunque non arriviamo? Questo è, mi sembra, un suggerimento prezioso che viene dall'*Introduzione a Ricœur* di Francesca Brezzi, che ci invita a rileggere questo nostro maestro nel suo tormentato e fruttuoso confrontarsi con quelle questioni impossibili che costantemente alimentano il pensiero di tutti i tempi e che ci rendono amabile e amato Ricœur come un classico del nostro tempo.

Gabriella Baptist

Paul Ricœur filosofo della complessità

Il particolare rapporto di Paul Ricœur con l'Italia è attestato dalla presenza nel nostro paese di una fitta rete di allievi diretti, fatto che rappresenta, nella ricezione di un filosofo, un evento non consueto e tutt'altro che scontato. Ancora oggi – in una situazione nella quale può dirsi colmato anche quell'iniziale ritardo che ha caratterizzato il generale muoversi dell'attenzione degli studiosi europei, e di quelli francesi nello specifico – il grande lascito di Ricœur discendente dalle intense relazioni intellettuali con gli studiosi della sua opera filosofica fa sì che la vigile e partecipata ricezione italiana emerga per quantità e qualità. All'interno di un quadro come quello ora rapidamente tratteggiato, bene si inserisce la puntuale ed efficace sintesi dell'opera del maestro francese che

Francesca Brezzi offre al pubblico in questa *Introduzione a Ricœur*.

Autrice, nel 1969, per i tipi de il Mulino, di *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*, Brezzi ha per prima aperto, sul piano internazionale, il dibattito filosofico su un pensatore i cui scritti avevano visto la luce all'inizio degli anni Cinquanta, senza raccogliere nell'immediato la meritata risonanza. Ma credo di poter dire che per la studiosa italiana Paul Ricœur non abbia rappresentato soltanto una fonte di ispirazione filosofica, bensì una presenza umana e un maestro nel senso più autentico della parola. E non è un caso che Francesca Brezzi abbia, a sua volta, orientato la formazione di allieve e allievi lungo le vie maestre aperte dal pensiero ricœuriano. Voglio ricordare qui almeno Daniella Iannotta che, nell'arco dell'ultimo decennio, ha tradotto e presentato in Italia un numero cospicuo di opere di grande rilievo del filosofo francese. Possiamo quindi attestare, attraverso queste rapide notazioni preliminari, l'avvio di un "percorso italiano" nella critica ricœuriana di cui Brezzi è stata sensibile promotrice e che oggi vanta risultanze eccellenti sul piano filosofico e storiografico, tali da collocare la letteratura critica espressa dal nostro paese in una riconosciuta posizione di supremazia, come a loro volta attestano anche le risultanze dell'intensa collaborazione intrattenuta con Ricœur da Domenico Jervolino, dell'Università di Napoli.

La peculiarità della ricezione italiana di Ricœur trattiene, dunque, una componente non accessoria, di cui è bene avvalersi anche nell'interpretazione del filosofo. Con riguardo a queste problematiche, il lettore che voglia avere una più ampia e articolata rappresentazione della fortuna del pensiero ricœuriano, può rivolgersi alla preziosa *Storia della critica* presente in questa *Introduzione a Ricœur* (pp. 141-170). Una sezione che rappresenta uno strumento indispensabile per chiunque voglia accostarsi al pensiero del filosofo per approfondirne aspetti particolari. Uno strumento come questo è oggi ancor più indicativo se si pensa che la fama di Ricœur appare ormai indiscussa anche oltreoceano, all'interno, cioè, di territori filosofici che per un lungo periodo non si sono certo rivelati agevoli per la filosofia europea. È noto, invece, come, soprattutto dopo la cosiddetta svolta "post-analitica", Ricœur sia tra i filosofi più studiati, apprezzati e discussi anche negli Stati Uniti d'America, un altro paese, insieme all'Italia, con il quale il filosofo francese ha intrattenuto un rapporto particolarmente intenso e dove ha insegnato per un decennio dopo l'esperienza di Nanterre. E per dare rapidamente indicazione di questi nuovi referenti, cito qui Charles Larmore fra i nostri contemporanei, che dell'ermeneutica del sé ricœuriana propone un'interessante ripresa e un'estensione in *Les pratiques du moi*, del 2004. Ma sarebbe altrettanto interessante considerare gli intrecci tra alcune risultanze del pensiero ricœuriano relative alla questione della relazionalità a sé del soggetto morale con tutta quella tradizione di pensiero che precede e prepara la svolta di cui si è detto. Ci si potrebbe domandare, insomma, se il rapporto di Ricœur con la filosofia analitica statunitense – un rapporto di "presa di distanza" così rispettoso da tradursi in rigoroso impegno preliminare di acquisizione di competenza – esaurisca il suo rapporto con la filosofia americana. Si tratta di un contatto non superficiale di cui, a mio giudizio, gioverebbe mettere in luce articolazioni e intrecci, non sempre così direttamente manifesti, eppure ben presenti, come attestano le consonanze di pensiero con Martha Nussbaum o Michael Walzer, opportunamente messe in evidenza anche da Brezzi.

Entrando più direttamente nel merito dell'interpretazione dell'A. circa le peculiarità dell'approccio ermeneutico ricœuriano, occorre richiamarsi a quella forma «restauratrice», e pertanto "costruttiva" e avversa al nichilismo, opportunamente e tempestivamente indicata nel sottotitolo del libro di Brezzi del 1969, secondo una lettura che induce a porre il filosofare ricœuriano sotto l'egida della "complessità".

Nelle migliaia di pagine che compongono la sua opera, Ricœur, senza mai ricercare sintesi semplificatrici, mostra come la complessità coincida col fenomeno stesso del vivente, che è un vivente-pensante-significante, secondo un paradigma dell'umano che rivela l'insufficienza di un approccio al problema uomo di tipo meramente scientifico o, in generale, riduttivistico. Si pensi, per esempio, alle tesi espresse nel 1998, nel libro-intervista con il neuroscienziato Changeux su *La*

nature et la règle. È noto come, nell'occasione, accentuando la valenza «normativista» dell'agire e del pensare umani il filosofo francese apra alla molteplicità delle *dimensioni di senso* dell'azione, come attesta l'estensione della sua poliedrica ricerca alle diverse branche della filosofia, del diritto, della psicoanalisi e delle scienze sociali, ma anche della semiotica, della linguistica, della storia e della letteratura. Dopo aver abbracciato una prospettiva di ricerca metodicamente orientata al domandare socratico, ciò che caratterizza in modo qualificante "le sintesi" di volta in volta offerte alla riflessione dai diversi processi della conoscenza umana diviene, paradossalmente, proprio la loro provvisorietà e precarietà. Credo dunque che a buon diritto Francesca Brezzi, ponendo fin dal principio in evidenza la "triplice radice" del pensiero ricœuriano (fenomenologia-filosofia/e dell'esistenza-ermeneutica) intenda specificamente fare leva sugli elementi della complessità, dell'intreccio e della provvisorietà, quali momenti chiave di una "ragione ermeneutica" che, pur rifuggendo con vigore il nichilismo – e, anzi, proprio per questa ragione – *fa del riconoscimento della propria debolezza un autentico punto di forza*. La collocazione di Ricœur nel panorama filosofico novecentesco che ne scaturisce appare ben calibrata; il filosofo francese viene caratterizzato da Brezzi come un «autorevole» personaggio che opera: «nella linea dei filosofi post-heideggeriani che con originalità hanno continuato a pensare l'identità e la differenza», lungo un itinerario volto a seguire: «il filo rappresentato dalla ricostruzione del sé e focalizzando il vagabondare inquieto, lungo e accidentato del soggetto stesso alla ricerca dei segni e delle cifre del suo senso» (p. 3).

È proprio questo il «filo» che conduce diritti alla questione cruciale dell'identità personale, articolatamente trattata nello scritto capitale del 1990, *Soi-même comme un autre*, ma meticolosamente preparata da un'intensa e avvertita, pluridecennale, stagione di studi dedicati al problema della volontà e al suo rapporto con l'involontario e il pulsionale. Emerge la figura di Ricœur filosofo della vicenda umana: una vicenda irrimediabilmente segnata dalla colpa; di Ricœur interprete della fallibilità della ragione, che discende dalla sua radicale aporeticità; della vulnerabilità, che in lui diventa – con Kierkegaard e "dopo" Kierkegaard – puntuale determinazione antropologica della contingenza. Si delinea la vicenda di un filosofo che, dopo aver percorso una prima parte del suo cammino avendo come compagni di strada filosofi di ispirazione cristiana, sensibili interpreti delle complesse vicende della filosofia francese di impronta riflessivista, come Jean Nabert, o esistenzialista e «personalista», come Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, in *De l'interprétation*, non esita ad attuare una accorta e scrupolosa lettura delle opere dei «maestri del sospetto», Nietzsche, Marx, Freud, senza tuttavia cadere nella trappola tesa da troppo nette oggettivizzazioni delle dinamiche dei processi psichici o dalle radicalizzazioni della "logica" che ne discende, che è, appunto, una logica di *diffidenza* totale, e *totalizzante*, e pertanto «nichilistica». La ricercata ontologia dell'umano passa, così, attraverso una faticosa ricostruzione della nozione della soggettività in termini di relazionalità con l'altro, lungo tracciati che portano Ricœur a rinnovare l'incontro con Husserl e Lévinas non senza, però, un certo – pur meditato e rispettoso – distacco da entrambi.

Questa, dunque, la via maestra da percorrere secondo i modi e le prospettive propri dell'«età ermeneutica della ragione». Un'età di scelte problematiche e di responsabilità, che, come è noto, imbocca una *via lunga*, ben distinta da quella che lo stesso filosofo definisce «la via breve» percorsa dall'ontologia heideggeriana, e che orienta l'appassionata, oltre che rigorosa, analisi della molteplice varietà di approcci alla realtà umana. Una *ricerca infinita* che, nel 1969, conduce Ricœur a teorizzare nella forma del *conflitto di interpretazioni* le linee portanti delle dinamiche che si intrecciano nella concreta esperienza esistenziale e storica dell'uomo.

Mi è sembrato utile ripercorrere, sia pure rapidamente, questo tracciato per accostarmi a un punto che, a mio giudizio, contraddistingue la lettura di Ricœur di Francesca Brezzi individuandone un senso non trascurabile nella caratterizzazione filosofico-morale e *radicalmente* antropologica.

«Il filo rappresentato dalla ricostruzione del sé» sembra, infatti, condurre a meta proprio nell'opera capitale del 1990 sul tema dell'identità narrativa. Come Brezzi rileva – perseguendo una linea interpretativa che mi sembra privilegiare una certa *ritornante continuità* del pensiero del filosofo –

in questo scritto cruciale si sedimenta una prima «ricapitolazione» di quella «antropologia morale sulla quale Ricœur già si interrogava fin dagli anni cinquanta» (p. 94). Si tratta, tuttavia, di una tappa «non conclusiva» all'interno di un cammino deliberatamente e programmaticamente pensato come «interminabile», e sempre «perfezionabile» nella costante ripresa del domandare metodico concettualizzato come responsabile impegno etico: la filosofia penetra nella vita, scopre i sensi della vita e dà senso alla vita. *Soi-même comme un autre* segna, pertanto, un arresto momentaneo che anche gli studiosi di Ricœur sembravano attendere, desiderosi di cogliere i primi frutti del percorso teoretico innescato dalla critica all' «io» del *cogito* cartesiano. E i risultati, come è noto, non sono stati di poco conto. Proprio in questo scritto, Ricœur contrappone alla nozione cartesiana di soggetto un'idea ben più «complessa» della soggettività: una soggettività intensamente coinvolta nel contesto esistenziale e morale, ben esprimibile, a livello linguistico, con il *sé riflessivo*. L'«ipse» viene a designare proprio quell'identità soggettiva che si mantiene in maniera precaria attraverso confronti e conflitti identitari con tutto ciò che è altro rispetto al se stesso, pur abitando le medesime stanze della coscienza. Ed è proprio questa forma di identità, più fragile e «vulnerabile», che costituisce la soggettività umana colta nel suo vario, concreto esercizio. In luogo della formulazione di un'astratta filosofia dell'io, Ricœur, attraverso l'analisi del *sé*, e senza decostruzioni nichilistiche, giunge alle soglie di una ontologia, enucleando, come egli stesso scrive: «frammenti stratificati di filosofia pratica».

Anche alla luce di queste sommarie indicazioni trova attestazione la consistenza della linea interpretativa che guida la lettura di Brezzi dell'opera ricœuriana; quella, cioè, di una radicata impronta morale del pensiero complessivo del filosofo francese, e non solo di quello dell'«ultimo Ricœur» dove l'impronta etico-sociale e quella in senso lato politica appaiono esplicite e palesi; di quel Ricœur, per intenderci, che pensosamente negli ultimi anni di vita si interroga sul «giusto» e sul «legale», sullo «scacco della giustizia penale» e sullo «scandalo intellettuale» di un'idea mercificata della pena, sul senso «etico» della memoria e dell'oblio, sul perdono, sul riconoscimento. È presente, al fondo della speculazione ricœuriana, un'istanza guida di carattere etico che deliberatamente colora, per così dire, le direttrici e le risultanze fondamentali di un'attenta e rigorosa disamina del tema del soggetto, della sua identità, della sua difficile «autenticità». Un'«autenticità» che, in palese polemica con Heidegger, rappresenta un impegno etico e una *conquista* più che una *gratuita scoperta*. Lo sviluppo del pensiero ricœuriano si raccoglie così intorno a quel filo di cui si è detto, e che nella pluralità di temi e problematiche affrontati ne indica la sostanziale unitarietà di intenti: un'unitarietà che si compone – come abbiamo detto – di ritornanti approfondimenti.

Devo dire che condivido l'ipotesi storiografica di fondo di questo libro e ritengo che una lettura attenta ed esaustiva dell'opera ricœuriana conduca l'interprete precisamente in quella direzione. Ritengo anche che si tratti di una lettura che trattiene un'interpretazione 'forte' del messaggio ricœuriano, che può essere ed è stato letto anche in molti altri modi, talvolta frammentari.

Con estrema sintesi, introduco rapidamente una terza e ultima indicazione sul libro di Brezzi, guardando più da vicino agli sviluppi dei diretti interessi filosofici dell'Autrice. Usando una formula di massima, l'etica di Ricœur e – se vale l'osservazione precedente – il senso intero della sua filosofia possono venire rintracciati nella ricerca di un'«etica della buona e giusta relazionalità con l'altro». Si tratta, cioè, di un approccio che pone la *relazione stessa* al centro della riflessione, cosciente di non poterne cogliere separatamente gli estremi, l'io e l'alterità, se non in forma astratta o formalistica. Appare così di non scarsa rilevanza per gli interpreti di Ricœur il fatto che in quello stesso 1990 nel quale il filosofo pubblicò a Parigi *Soi-même comme un autre*, a Tubinga vide la luce, in veste di piccolo libro, *Liebe und Gerechtigkeit*, un breve e intenso saggio dedicato ai temi dell'«amore» e della «giustizia» e alla loro relazionalità. Questo scritto, che rappresenta una sorta di attestazione circa i modi e le possibilità dell'amore cristiano, chiama direttamente in causa i compiti di teologia e filosofia. A quest'ultima, nell'esercizio del «giudizio in situazione», Ricœur riconosce la capacità di instaurare e favorire un certo equilibrio, anche se instabile, tra due termini apparentemente contrapposti e inconciliabili quali appaiono quelli di «amore» e «giustizia».

I due scritti di Ricœur sono strettamente collegati, come attesta proprio il rinvio al concetto di «giudizio in situazione» elaborato nella “piccola etica” ricœuriana di *Soi-même comme un autre* e, del resto, proprio quest’ultima opera è riconosciuta come un capolavoro, e per alcuni come “il” capolavoro di Ricœur. Eppure è difficile dire in assoluto quale dei due scritti abbia ottenuto migliore e più meritata fortuna tra gli studiosi. Pur senza voler qui azzardare ipotesi “risolutorie”, personalmente sono convinta che una lettura di *Soi-même comme un autre* che prescindendo totalmente dai temi trattati in *Liebe und Gerechtigkeit* rischi di soppesare il senso e le finalità delle problematiche connesse alla ricœuriana «ricostruzione del sé» servendosi di una bilancia senza ago. Credo, infatti, che tanto le questioni sulla giustizia poste da Ricœur nella “piccola etica” – e poi riprese nei due tomi su *Le juste*, rispettivamente del 1995 e del 2001 – quanto il problema circa la possibilità di un *transito* tra “amore” e “giustizia” argomentato da Ricœur nella conferenza del 1990 nei termini di una *esigentissima* “logica del dono”, rappresentino, nel lungo come nel breve periodo, un costante banco di prova al quale l’intero tracciato ermeneutico ricœuriano va riportato. Sotto questa angolatura critica, *Amore e giustizia* appare, così, il luogo di analisi privilegiato di una “difficile” relazione, postulata sulla base della sofferta esigenza umana di una giustizia “non violenta”. Una forma di giustizia *tutta ancora da costruire*: un compito della filosofia morale «perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile» (p. 45).

Al fondo della ripresa del tema ricœuriano della «giustizia non violenta» opera il rinvio a una giustizia «ricostruttiva» dei fili del tessuto sociale lacerati dalle azioni delittuose; questa appare la sola forma di giustizia capace di opporsi alla violenza del mondo, a quella del singolo, all’azione «senza pensiero» cui rinvia la riflessione di Hannah Arendt. E, non ultima, è presente la connotazione dell’etica in termini di «*philia*», secondo tutta la ricchezza semantica che il termine trattiene nella cultura filosofica e letteraria del mondo antico e relativamente alla quale vale, infine, andare alle dirette risultanze della personale ricerca di una sensibile lettrice di Ricœur quale Francesca Brezzi.

Anna Maria Nieddu

***I generi della scrittura filosofica* (Montecompatri 6-8 settembre 2007)**

Una spiegazione contemporanea del dissolvimento subito dalla categoria di soggetto è da attribuirsi all’elemento antropologico del linguaggio, inteso non solo come *prodotto* delle capacità logico-rappresentative dell’uomo, ma anche come l’insieme di molteplici espressioni della scrittura che acquistano autonomia e guidano le condizioni del suo cambiamento. L’infinita ricchezza di prospettive, presenti nella produzione filosofico-letteraria, rende attuale l’affermazione del protagonista dell’*Iperione* di Hölderlin che declama: «Senza poesia non sarebbero [gli Ateniesi] mai stati un popolo filosofico!», «Che rapporto c’è – rispose quegli – tra la fredda sublimità di questa scienza e la poesia?» «La poesia è l’alfa e l’omega di questa scienza». (*Iperione*, libro I, 1797). Oltre a superare le barriere di genere fra filosofia, scienza e poesia, alcune tendenze dell’estetica contemporanea considerano superflua la presenza degli autori accanto ai loro testi e nociva la pretesa che la soggettività intervenga all’interno di creazioni di pensiero autonome; su questa direttrice può allinearsi il concetto derridiano di *écriture*, in base al quale, nel rimandare ad un testo dove scompare la distinzione fra mondo vero e finzione, si dissolve l’idea che, nello scrivere, il soggetto sovrano possa organizzare il mondo. Lontano dall’autore, il pensiero filosofico valorizza tutte le più alte manifestazioni nei vari generi di scrittura in cui si è espresso, annullando insieme la distanza che lo separava nel passato dalle altre forme letterarie. A partire da Anassimandro, la filosofia sceglie la poesia per affascinare chi la ascolta, fino all’apparire dei *Minima moralia* di Th.W. Adorno o alla pubblicazione del libro di Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß* (1987),