

RECENSIONE A “PAUL RICŒUR FILOSOFO DEL ‘900. UNA LETTURA CRITICA DELLE OPERE”

Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*, Mimesis, Milano 2013

Gianni TRIMARCHI

Franco Sarcinelli è, come noto, il fondatore di *Filosofia in circolo*, ma è anche un buon conoscitore del pensiero di Paul Ricœur al quale, nel corso degli anni, ha dedicato vari articoli e interventi a convegni.¹ Nel centenario della nascita del grande filosofo, egli ha scritto il volume qui in oggetto, che prende in esame ben dodici opere del nostro autore, dividendo ogni capitolo in due parti dedicate rispettivamente a un'*expositio literae* e a una lettura critica, ampiamente corredata di riferimenti bibliografici, riferiti a contrastanti letture dei testi.

Dall'inizio alla fine del suo percorso, il pensiero del filosofo francese è venato da una sensibilità ermeneutica, consonante con una radice religiosa a carattere protestante, che si volge a favore dei valori dell'uomo, dei suoi simboli e della sua capacità di agire positivamente nella storia. In questa prospettiva, la comprensione della realtà non avviene attraverso riduzioni fisicaliste, ma passa per la «via lunga [...], alla ricerca di una comprensione di un sé sottomesso alla mediazione, attraverso i segni, i simboli, i testi e l'azione, cioè alla ricerca di una riflessione [...] che si pone in ascolto dei suoi risvolti pratici» (p. 11). Uno dei riferimenti del discorso è costituito dalla polemica contro quelli che egli definisce ironicamente come “i quattro cavalieri dello strutturalismo” (p. 24).² L'aspetto “apocalittico” del loro pensiero consisterebbe

¹ Va anche ricordato: Franco SARCINELLI, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, Mimesis, Milano-Udine 2007.

² I quattro nefasti cavalieri sono Althusser, Lacan, Levi-Strauss e Foucault, fautori di uno strutturalismo «orchestrato sulla base della linguistica predisposta da De Saussure [...] A questo corso anti-soggettivista si aggiungeranno in seguito il decostruzionismo di Derrida e il differenzialismo nietzschiano di Deleuze» (p. 24).

nell'«attacco al cuore della filosofia del soggetto, che mette in discussione l'impostazione di tipo riflessivo-fenomenologico adottata da Ricœur, nonché una prospettiva storica dell'analisi» (p. 24).

Per sottolineare l'importanza delle costruzioni di senso operate dal soggetto nei confronti della realtà, in *Finitude et culpabilité* egli fa riferimento a vari temi biblici, fra i quali risulta essenziale il peccato di Adamo, segno ad un tempo di una caduta e di un riscatto. Si tratta di fenomeni collocati nel profondo del vissuto e poco connessi con la referenzialità dei fatti (p. 88). L'espressione simbolica possiede in questo contesto una grande potenza, in quanto «nasconde e mostra, traveste e svela, rimanda all'arcaico e muove al profetico» (p. 112). Essa trascende la mera comprensione intellettualistica, in nome di una costruzione di senso che si lega allo sviluppo del soggetto.

Si tratta di un impegno teorico che non abdica ai presupposti della razionalità, ma tiene conto dei caratteri e delle tensioni della vita (p. 225).

La valenza religiosa, prima che etica del peccato *non è tanto la trasgressione di uno specifico valore* e di un determinato comandamento, nella sua dimensione positiva, ma è la rottura di un legame personale, riflesso e reiterazione del Patto sancito dal popolo con Dio, di una sacra Alleanza che in questo modo viene violata e infranta. (p. 83)

Troviamo nel testo un esplicito riferimento al salmo 51 e alla colpa inconfessabile del re Davide, che esprime tuttavia anche il desiderio di «una ricucitura del dialogo interrotto [e] la tenerezza nascosta nel cuore dell'accusa profetica» (p. 83). Questa situazione non toglie il peso della responsabilità individuale, ma ad un tempo apre spiragli di una redenzione conseguibile con categorie trascendenti: «non sono le opere, ma è la fede, elargita da Dio, a salvare l'uomo» (p. 84). In questo senso si può leggere anche la funzione simbolica del mito, che «fa affiorare nella coscienza i significati più pieni, più pesanti, più legati alla presenza del sacro nell'uomo» (p. 85), «dal tragico della colpa, alla perdizione dell'uomo, alla nostalgia dell'anima esiliata» (p. 86).

Qui Prometeo si accosta ad Adamo, sia pure con le dovute distinzioni (p. 86).

La dissipazione del simbolico operata dal razionalismo moderno va quindi emendata e contrastata con il recupero della memoria del pensiero, tramandato dall'antichità e più prossimo alle risorse originali del linguaggio. Questo recupero è possibile adottando uno stile ermeneutico. «Il simbolo non consiste in un significato primario di puro transito, [...] bensì contiene in sé un'ulteriorità di senso, quindi è matrice delle operazioni di interpretazione» (p. 90).

Qui Ricœur distingue fra demitologizzare e demitizzare (p. 90). Un conto è denunciare l'ingenuità pseudo-storica dei miti dell'antichità. Altro invece è demitizzare, cioè occultare, lo scenario di senso che il mito permette di aprire. I simboli contenuti

nei miti vanno invece intesi come una presenza viva per il pensiero, anche a prescindere da un discorso religioso in senso stretto.

L'ermeneutica di Ricœur trova una tappa essenziale in *De l'interprétation, essai sur Freud* del 1965. «Questo saggio è la prima risposta forte data al paradigma trionfante dello strutturalismo» (p. 102). Il Nostro apprezza il realismo naturalistico della psicoanalisi, ma ad un tempo contesta l'illusione in esso insita, che «tratta i depositi dell'inconscio come una cosa fisica [...] In questo caso l'uomo nella sua interezza sarebbe consegnato al determinismo» (p. 103). Ricœur rifiuta la trasparenza e l'immediatezza della coscienza (p. 104), mettendo in atto un atteggiamento di «sospetto» (p. 104), non nei confronti degli aspetti empirici della psicoanalisi, ma verso i problemi di metodo che essi implicano.

Ricœur ravvisa nella psicoanalisi «l'innesto della dialettica fra archeologia e teleologia» (p. 108). Questo grazie alla dimensione polifonica del simbolo, che «fa emergere un fondo di senso non dicibile secondo un linguaggio univoco... perché dice di più di quanto dice e perché non ha mai finito di dire» (p. 108). Il torto di Freud consiste nel «depotenziare i simboli, interpretandoli solo come segni stenografici abituali di desideri della sfera sessuale», per cui [in Freud] non esiste una funzione simbolica di sensi inediti (p. 111).

Il simbolo realizza l'identità concreta fra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significati fondamentali dell'inconscio. Su questo terreno Freud avrebbe potuto disporsi, se avesse formulato in modo soddisfacente il concetto di sublimazione, ma il fallimento di Freud deve farci riflettere, in quanto non ha connesso la sublimazione al simbolo nella sua accezione più alta di creazione di senso. (p. 111)

In questa «archeologia» il soggetto procede in quanto «cogito ferito [...] frammentato, spossessato e decentrato dai moti degli impulsi» (p. 110). Ai simboli sedimentati e depotenziati dall'uso se ne contrappongono altri «ricchi della loro polisemia e aperti a nuove creative significazioni» (p. 110). Freud tuttavia non sembra cogliere il carattere misto dei simboli nei suoi caratteri più ricchi, in quanto «nasconde e mostra, traveste e svela, rimanda all'arcaico e muove al profetico» (p. 112).

Quest'opera in Francia diede luogo a un ostracismo generalizzato, in quanto sembrava introdurre nella tradizione psicoanalitica «una pericolosa deriva spiritualistico-religiosa» (p. 115). Al contrario in Italia venne apprezzata da Enzo Paci, che nel 1966 le dedicò un articolo.³ Emilio Renzi, suo allievo, ne curò la traduzione e successivamente scrisse un commento al testo.⁴ In particolare egli sottolineò «lo

³ Enzo PACI, *Psicoanalisi e fenomenologia*, "Aut Aut", 92, 1966.

⁴ Emilio RENZI, *Freud e Ricœur*, "Aut Aut", 98, 1967, pp. 7-51.

spossestamento della conoscenza in relazione alla messa fra parentesi del mondo come ovvietà, l'intenzionalità fungente, il tema del corpo proprio e la teoria dell'intersoggettività» (p. 116).

Si apre a questo punto il problema del rapporto con la storiografia, o anche della dimensione storica della coscienza, intesa nella sua dimensione dinamica.

In una versione ispirata allo scientismo positivista, la storia può rappresentare l'«imperialismo di una verità trovata una volta per tutte, che d'improvviso abolisce la storia» (p. 64). Questo anche nel caso del pensiero di Hegel, che «alimenta un processo di modernità autoreferenziale, depositaria della realizzazione di umanità [...] Il tratto peculiare di questa teoria sembra consistere nello «scrollarsi di dosso come ingombro inutile i resti del passato» (p. 249). Al contrario, per autori come Braudel e Ricœur la storiografia non è mai definitiva: «facciamo la storia vivendo» (p. 250) e «la vita è irraggiungibile con il solo strumento del pensiero» (p. 73, nota 12). «Salvando il colore, il suono e il sapore della parola, l'artista, senza volerlo esplicitamente, resuscita la verità più primitiva della nostra vita, che lo scienziato seppellisce» (p. 67).

In questo contesto si pongono due tipi di problematiche. Per un verso ci si chiede se la coscienza vada intesa come un fenomeno interiore immodificabile, o se per altro verso non si tratti di un fenomeno dotato di radici storiche ben definite. Bisogna poi osservare che in questa prospettiva lo studio del passato non si presenta solo come una raccolta di dati di fatto, bensì come il loro ripresentarsi ai soggetti come «ritorno di possibilità rimosse» (p. 253). In questo senso il lavoro storiografico non è tanto una presa d'atto sul passato, quanto una provocazione, che pone nel presente nuovi problemi di scelta.

Esiste peraltro in questo contesto una tendenza non a considerare tutto il vero in forma problematica, ma ad unificarlo in forma menzognera e violenta. In questo caso «il totale porta al totalitarismo» (p. 68). Questo discorso, secondo Ricœur, ha un margine di verità, sia pure con intensità diversa, presso i regimi più disparati, «i cui segni si ritrovano a diverso grado di intensità non solo nei regimi fascisti, ma anche in quelli comunisti e addirittura negli stessi gli stati cosiddetti democratici» (p. 69).⁵

Tutto questo ci porta a «distaccare il soggetto da un'immagine troppo univoca di soggettività» (p. 208), per cui «il congedo definitivo da una filosofia del soggetto incentrata sull'io (o meglio sull'Io penso) si configura come abbandono di un fondamento ultimo e definitivo attribuito al Cogito» (p. 219). Si tratta in sostanza di

⁵ In altri ambiti, quanto sopra è attestato dalle critiche di Adorno e Marcuse all'*industria culturale* americana. Potremmo ricordare anche le lucide dichiarazioni pubblicate fin dagli anni venti da autori come E. Bernhais e W. Lippmann, che dell'industria culturale furono ad un tempo gli ideatori e i primi critici.

riconoscere la coscienza nella polisemia dinamica dei rapporti di alterità (p. 221), dove le identità personali non sono separate in forma netta dalle situazioni storiche, benché il legame non sia deterministico.

La felicità non si coltiva all'interno delle mura del proprio egotismo, ma nel contesto della polis, per cui ne viene che la politica costituisce l'architettura dell'etica [...]. Senza la mediazione istituzionale, l'individuo non è che l'abbozzo di un uomo. La sua appartenenza ad un corpo politico è necessaria al suo sviluppo umano e in questo senso non merita di essere revocata. (p. 230)

Queste tematiche avranno il loro peso nelle teorizzazioni di Ricœur sulla giustizia, dove ogni sentenza rischia di contenere un deprecabile «germe di vendetta» (p. 231). Anzitutto il colpevole deve riconoscere la sua colpa, ma bisogna anche porsi il problema del suo inserimento in un «corpo politico» (p. 230), diverso da quello iniziale, capace di operare una «rigenerazione della volontà» (p. 233), in termini non meccanicistici, ma operanti. Qui il discorso non è astrattamente etico e trova riscontri anche nella bibliografia sociologica.

L'ultimo capitolo del nostro libro è poi dedicato a *Vivant jusqu'à la mort*, appunti scritti da Ricœur fino agli ultimi giorni della sua vita. Qui compaiono dei simboli religiosi, in un discorso privo tuttavia di illusioni teologiche, legate al *resurgebunt*.

Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – cerco di rinunciare – a reclamare e rivendicare. Dico: Dio tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più. (p. 274)

In conclusione Sarcinelli ci ha offerto un bel lavoro, in cui con molta chiarezza percorre le tappe essenziali del pensiero di Ricœur e dei testi critici che le accompagnano. Il tema essenziale che compare nelle sue pagine non è soltanto una polemica contro lo strutturalismo e i suoi quattro «apocalittici» cavalieri, ma soprattutto un approccio alla vita vivente, alla polifonia speculativa e alla poliedricità del simbolo. Si tratta di fattori che non risultano leggibili con categorie meramente cognitive, ma palesemente fanno parte della realtà effettuale.⁶

⁶ Sulla pregnanza delle categorie elaborate da Ricœur, può valer la pena di osservare che i suoi temi sono stati ripresi in Francia da vari psicologi, i quali ritengono necessario fare riferimento alla sua ermeneutica per poter spiegare i processi del mondo del lavoro nella loro complessità. Nelle loro ricerche compare in forma eminente il problema del senso, in contrapposizione al behaviorismo, inteso come troppo arido per poter dare conto della realtà. Uno dei testi più significativi in questo ambito è *Travail et pouvoir d'agir* di Yves CLOT, PUF, 2008. Cfr. in particolare le p. 12, 100 e 102, ma anche più in generale il senso di tutto il testo.