

PAUL RICŒUR TRA MODERNO E POSTMODERNO

Introduzione

Alessandro COLLEONI

(Fondazione Collegio San Carlo, EHESS, Centre Marc Bloch)

Francesca D'ALESSANDRIS

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, EHESS)

Nel 1979 Jean-François Lyotard pubblicava *La condizione postmoderna*, celebre testo con cui restituiva in poche pagine il senso di instabilità intellettuale e politica della seconda metà del secolo scorso, e che avrebbe segnato l'inizio di una presa di coscienza e di una riflessione tematica, in Europa, sulla crisi delle “grandi narrazioni” della modernità. L'ideale di una filosofia fondativa, certa dei criteri che servono a distinguere il vero e il falso, l'essere e il non essere, che era stata l'idea-guida dell'avvicinarsi dei modelli e dei sistemi di pensiero moderni, era ora dichiarato illusorio. La condizione postmoderna è la condizione della perdita delle certezze. Più radicalmente, essa definisce il momento in cui la filosofia rinuncia ad ogni possibilità di legittimazione del conoscere, diventando così “pensiero debole”, per usare l'espressione con cui, in Italia, Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti avrebbero poi definito, in continuità con Lyotard, quella che consideravano la forma più propria del sapere contemporaneo.

Paul Ricœur, negli stessi anni, in particolare tra il 1975 (anno in cui pubblica *La metafora viva* e in cui tiene il corso di lezioni sull'*Ideologia e l'utopia*) e il 1983 (anno in cui esce l'ultimo volume della trilogia di *Tempo e racconto*), rifletteva sulla verità e sulla finzione, su come entrambe abbiano a che fare con la nostra esperienza pratica di vita e con il modo in cui rendiamo questa esperienza dicibile e comprensibile. Per farlo, ripartiva da Aristotele e da Agostino, da Spinoza, da Leibniz e da Kant, da Husserl, da Heidegger e da Gadamer. Niente di più moderno, niente di più postmoderno. Nel

ripensare la metafora e il racconto, anche nelle loro forme esplicitamente politiche – l'ideologia e l'utopia – Ricœur intrecciava questioni trasversali ai piani temporali della filosofia. Associati alla riflessione sullo statuto teorico di quelle peculiari forme linguistiche e narrative erano infatti anche i temi, al contempo moderni e postmoderni, dell'ideale e del reale, dell'identità e della differenza, del sé e dell'altro. Nell'accostarsi a ognuno di essi, in questi testi degli anni Settanta e Ottanta così come nell'insieme della sua produzione, Ricœur adottava uno "stile" filosofico – per usare un'espressione di cui Olivier Abel ha sottolineato più volte l'importanza negli studi ricœuriani – che, lontano dall'essere alternativo alla modernità o alla postmodernità prese in sé stesse, si imponeva piuttosto come un'alternativa alla loro contrapposizione, smascherando e smentendo indirettamente la parzialità della prospettiva di Lyotard nel momento esatto in cui questa prendeva forma.

La forza del pensiero di Ricœur è di costringerci a tenerci in quel "tra" che è forse la parola più importante del titolo che abbiamo scelto per questo numero, e a reinterrogare sempre di nuovo la tensione irrisolvibile che unisce il moderno e il postmoderno piuttosto che cedere a categorizzazioni che non si limitano a dilatare – "facendo oscillare più lentamente", avrebbe detto Montaigne – ma che si spingono fino a negare, illusoriamente, il flusso della storicità. «La parola "postmoderno"», scrive Ricœur, «mi è del tutto estranea, semplicemente perché io non so cosa sia il moderno. Supporre che sappiamo in quale tempo viviamo è, a mio parere, un pregiudizio storicistico. Io non ne ho proprio idea! Questo modo di collocarsi nella storia o dopo la storia non capisco cosa significhi».¹ La riflessione polifonica di Ricœur ci invita a sfidare la logica binaria delle dicotomie e, da "eterni principianti" che si interrogano sulla realtà, come avrebbe detto Merleau-Ponty, ad abitare la crisi come la forma più propria e autentica del pensare.

Una sfida, questa, che è la sfida della filosofia *tout court*, e dunque anche del filosofare dei nostri giorni. Per fare solo qualche esempio, pensiamo al rinnovato interesse per il concetto di realtà, esploso con il *Manifesto del nuovo realismo* di Maurizio Ferraris (2012) e alla base dell'ontologia ermeneutica di Markus Gabriel (*Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, 2016) e di Anton Koch (*Hermeneutischer Realismus*, 2016). La contrapposizione tematica di questo movimento al pensiero debole esprime una polarità di visioni uguale e contrapposta a quella segnalata da Lyotard tra il moderno e il postmoderno, e nella quale sono ora le istanze della modernità a trovare nuova forza, emancipandosi dalle decostruzioni postmoderne. Su un versante in un certo

¹ Paul RICŒUR, Giuseppe MARTINI, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur*, *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 7, 10, 2016, p. 28, tr. nostra.

senso opposto a quello dei nuovi realismi, le riflessioni che, sviluppate inizialmente da Donna Haraway (*Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, 1989) e Judith Butler (*Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, 1990), hanno dato origine a un pensiero sempre più strutturato sull'identità fluida degli individui, sottolineano invece come la filosofia operi ormai tra le rovine della modernità. Un ulteriore esempio della tensione viva tra un pensiero più vicino allo spirito moderno e uno che da esso prende le distanze è il dibattito ormai decennale sul mondo postcoloniale e sulla crisi, a esso legata, delle identità collettive fondate su una memoria sempre parziale (si veda ad esempio Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, 1992). In questi e altri casi, la frattura posta tra il mito della modernità e la sua rovinosa dissoluzione appare sclerotica e ormai anacronistica. Il moderno e il postmoderno, in modi diversi, non fanno infatti che ripresentarsi dialetticamente legati, in una continua ridefinizione critica l'uno dell'altro.²

Cercare di tenere aperto il dialogo tra il moderno e il postmoderno è allora un modo per ripensare la filosofia come pensiero critico della complessità. Rileggere Ricœur è una via possibile in questa direzione, che ci permette di vedere dall'interno i modi in cui una riflessione dialogica di questo tipo possa costituirsi. Da un lato, infatti, l'incontro di questo autore con il sospetto, atteggiamento chiave del postmoderno, data addirittura al suo studio liceale della filosofia con il suo "primo maestro" Roland Dalbiez, introduttore del pensiero di Freud in Francia. Se l'insegnamento di Dalbiez ha lasciato in Ricœur una traccia importante, nella forma di una messa in discussione della «pretesa di immediatezza, di adeguazione e di apoditticità del *Cogito* cartesiano e dell'«Io penso» kantiano», nei suoi studi universitari egli si è però trovato ad inserirsi «nella movenza degli eredi francesi di questi due fondatori del pensiero moderno».³ Ricœur vive dunque una vera e propria "doppia fedeltà", che, pur caratterizzando l'integralità della sua opera, viene in primo piano a partire da *Dell'interpretazione* (1965). Il confronto che Ricœur svolge in questo testo proprio con l'opera di Freud può considerarsi un caso esemplare di quel pensiero dialogico che si sta presentando, in quanto il filosofo francese, dopo aver costruito una lettura della psicanalisi freudiana come impresa ermeneutica di tipo "regressivo", propone di affiancarvi un'ermeneutica "progressiva" che permetta una riappropriazione del senso da parte della coscienza, sul modello del pensiero di Hegel. Se il compito dell'analista è quello di individuare i fenomeni che si nascondono al di sotto della superficie della coscienza, questo scavo

² Rimandiamo su questo punto alle riflessioni di Elio FRANZINI, *Il moderno e il postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

³ Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 22.

“archeologico” non è fine a sé stesso, non serve unicamente a denunciare la coscienza come nient’altro che illusione, ma ne permette al contrario un ampliamento.

Naturalmente l’idea di *Cogito* proposta da Ricœur non potrà essere la medesima della tradizione cartesiana: il passaggio attraverso il sospetto ha minato definitivamente ogni speranza di fondazione definitiva e indubitabile della conoscenza, compresa la conoscenza di sé. Si tratta di un *Cogito* “ferito”, secondo una nota espressione di Ricœur, a volte perfino “spezzato”. Ma sono proprio la conoscenza che si ottiene attraverso l’ermeneutica regressiva (che non è solo psicanalitica, dato che i maestri della “scuola del sospetto”, come li definisce Ricœur, sono anche Nietzsche e Marx) e la possibilità di una sua ripresa riflessiva a costituire la chiave di volta del pensiero ricœuriano. Confrontandosi con gli stessi autori che portano i filosofi post-strutturalisti e i loro eredi postmoderni a operare una “decostruzione” totale dell’eredità della modernità, Ricœur propone piuttosto una “ricostruzione” che, egli afferma provocatoriamente, potrebbe essere definita altrettanto postmoderna, in quanto parte dalla consapevolezza dei limiti che tale eredità presenta, ma cerca di ricostruire uno spazio che permetta di parlare ancora, seppur in modo diverso, non ingenuo, di temi come l’identità, la verità, la fede.⁴ Questa ricostruzione costituisce un compito costantemente incompiuto: quella tra il sospetto e la riflessione è una dialettica che permane sempre aperta, senza alcuna sintesi finale, ed è qui la più grande distanza di Ricœur da Hegel, che pure ha un ruolo così importante per il suo pensiero.

Ma di quali risorse dispone il filosofo per affrontare la sfida di questa ricostruzione? L’interesse per la problematica dell’interpretazione ha portato Ricœur, fin dagli anni del testo su Freud, ad interessarsi all’ermeneutica filosofica, cui egli aderisce esplicitamente, pur rimarcando sempre la sua provenienza riflessiva e l’importanza che ha avuto per lui il passaggio attraverso la fenomenologia. È proprio l’ermeneutica a permettere di rispondere a questa domanda: le risorse per la ricostruzione vanno cercate all’interno della tradizione stessa, nella forma di “promesse non mantenute” che è possibile recuperare per pensare altrimenti le domande che il nostro passato ci ha consegnato. La tradizione non è da concepire come un tutto organico che necessiti di essere smantellato per far posto a qualcosa di radicalmente nuovo, essa è invece uno spazio plurale di riflessioni, che non ha senso rifiutare *in toto* riducendolo a una parte. Lo stesso Ricœur ammette esplicitamente la necessità di andare oltre la modernità, se quest’ultima è fatta coincidere con «l’idea razionale di progresso».⁵ Il punto è però che nessuna generalizzazione di questo genere può raccogliere la totalità di una tradizione,

⁴ Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, p. 163.

⁵ Paul RICŒUR, *La crise de la conscience historique et l’Europe*, in *Politique, économie et société. Ecrits et conférences*, Seuil, Paris 2019, p. 301.

e tantomeno la pluralità delle tradizioni che convivono nelle società contemporanee. Anche da questo punto di vista, se il postmoderno, nel tentativo di decostruire la concezione presunta unilaterale di razionalità della “modernità”, tende a trasformare questo pluralismo in una “ideologia della differenza”, una filosofia dialogica come quella di Ricœur cercherà di pensare insieme la differenza e l’identità, tenendo ancora una volta in dialettica gli opposti che le filosofie “postmoderne” tendono ad assolutizzare.⁶

Il presente numero si propone dunque di reinterrogare alcuni momenti dell’opera ricœuriana nei quali questa dialettica tra problemi e idee ereditate dalla modernità e critiche provenienti da forme più o meno recenti di sospetto si coniugano costruttivamente, nel tentativo di sondare alcune delle possibilità che una tale forma di pensiero offre. L’intento non è necessariamente quello di invitare a una ripresa delle idee di Ricœur, quanto piuttosto di mostrare come il suo gesto teorico possa costituire un modello da ripetere in ambiti nuovi e diversi, nei quali è possibile metterne alla prova le potenzialità e i limiti. Gli studi ricœuriani più recenti stanno del resto già andando in questa direzione: basti pensare al modo in cui concetti di questo autore sono stati ripresi per pensare il nostro rapporto alla corporeità, alle tecnologie più recenti o alla spazialità, urbana e naturale.⁷

Per dirlo in modo diverso, allora, queste pagine sono il frutto di una fedeltà inevitabilmente “eterodossa” all’opera di Ricœur, della quale prolungano la disposizione plastica, moderna e postmoderna, a mantenersi rinnovandosi. Proprio per questa ragione, esse aspettano a loro volta di essere smentite, riaffermate, contaminate, vivificate come parti di una conversazione ripetuta e, per questo, “perennemente nuova”.⁸

Presentazione dei contributi

Ne *Il modernismo paradossale di Paul Ricœur*, **Johann Michel** affronta direttamente la questione del rapporto di Ricœur con la modernità. Egli parte da una constatazione: esiste un “conflitto delle interpretazioni” intorno all’opera di questo autore. La ragione

⁶ Paul RICŒUR, *Etranger moi-même*, in *L’immigration : défis et richesses. Semaines sociales de France*, Bayard, Paris 1998, tr. it. R. Boccali, *Straniero, io stesso*, in *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013, p. 35.

⁷ Si può avere un’idea di queste nuove prospettive, in particolare per quanto riguarda gli interpreti italiani, consultando il numero monografico della rivista *Discipline filosofiche* intitolato *Il rinnovamento dell’ermeneutica con e oltre Paul Ricœur* (XXX, 2, 2020).

⁸ L’espressione è usata, in altro contesto, da Teju COLE, *L’estraneo e il noto. Entusiasmi, incontri, letture, fotografie*, Contrasto, Roma 2018, p. 44.

di tale pluralità di letture, secondo Michel, è da identificarsi nell'impossibilità di collocare il pensiero di Ricœur all'interno di definizioni nette, per la sua tendenza a occupare una posizione mediana che sfida le dicotomie del corrente dibattito filosofico. L'articolo cerca di mostrare concretamente questa tendenza analizzando il modo in cui Ricœur affronta uno dei temi cardine del suo pensiero: la questione del soggetto. Michel discute anzitutto la complessa relazione del filosofo francese con la tradizione moderna del *Cogito*, sottolineando come egli vada considerato, più che in continuità con la concezione cartesiana, come un erede della linea vitalista della modernità. Proprio per questo, tuttavia, egli presta il fianco anche ad una lettura postmoderna, subordinando il *Cogito* a delle forze che non può controllare. Questo decentramento, sottolinea Michel, non è però un carattere esclusivo del postmoderno: in Ricœur esso si lega tanto alla concezione cristiana dello svuotamento di sé per fare spazio all'Altro, quanto al confronto con le scienze umane. La necessità di una riconquista di sé può inoltre essere ricondotta, ancora una volta, alla tradizione moderna: basti pensare all'importanza che in questa riveste il concetto di perfettibilità. Sempre da tale tradizione, infine, sorge la concezione della responsabilità morale che caratterizza soprattutto gli anni della maturità del pensiero di Ricœur, concezione di cui Michel sottolinea la difficile ma fondamentale sintesi operata dal filosofo con i presupposti vitalistici del suo pensiero.

La paradossalità *sui generis* del pensiero di Ricœur è anche al centro dell'intervento di **Olivier Abel**. In *Il dialogo degli scetticismi*, Abel coglie infatti lo spirito più proprio della filosofia di Ricœur nella combinazione, spesso presente negli autori della tradizione filosofica francese – da Bayle a Diderot –, di riflessione e scetticismo. Per l'autore, lo *skeptēin* è lo "stile" più autentico della filosofia ricœuriana, la quale è da intendersi come una riflessione che non ha mai fine perché è continuamente alimentata da un dubbio inesauribile. È in questa chiave che Abel legge il celebre innesto operato da Ricœur dell'ermeneutica sulla fenomenologia, interpretato come l'espressione di un equilibrio tra la fiducia nel dato e l'accettazione della sua inaggrabile opacità. La filosofia di Ricœur, spiega Abel, a differenza di quella di alcuni degli autori della cosiddetta "scuola fenomenologica francese" (Lévinas, Lyotard, Sartre, Henry, Derrida, Merleau-Ponty), pur non rinunciando a comprendere ciò che è, accetta di farlo nel conflitto delle interpretazioni, ovvero nello scarto tra punti di vista passati, presenti e futuri, dando forma a un pensiero che sfida la fissità della parola scritta e recupera lo spirito dialogico dell'opera di Platone.

Ma a quale tipo di verità potrà ambire una filosofia di questo genere? **Jean Luc Amalric**, in *Affermazione originaria, attestazione e riconoscimento. L'itinerario dell'antropologia filosofica di Paul Ricœur*, indaga tre forme nelle quali questo concetto si trasfigura nel

pensiero di Ricœur. Tali forme corrispondono a tre tappe fondamentali del percorso teorico di questo autore. Anzitutto, nell'*Uomo Fallibile*, Ricœur riprende l'idea di "affermazione originaria", formulata da Jean Nabert, per pensare la mediazione immaginativa che risulta necessaria per una soggettività che si trova costitutivamente decentrata. In *Sé come un altro*, tale idea viene superata a favore di quella di "attestazione", che mette al centro la dimensione intersoggettiva e pratica del sé, nel recupero, questa volta, di un altro concetto di Nabert, ovvero quello di testimonianza. Infine, in *Percorsi del Riconoscimento*, Ricœur allarga il campo: pur mantenendo il ruolo essenziale dell'attestazione, egli ne individua le condizioni di possibilità nel riconoscimento intersoggettivo, che si rivela più originario dell'attestazione stessa. Anche in questo caso Amalric, pur sottolineando la presenza di diverse fonti in questa fase del pensiero ricœuriano, individua in Nabert un interlocutore privilegiato per il pensatore francese.

Questa centralità della dimensione intersoggettiva è un aspetto fondamentale anche per il ripensamento ricœuriano del concetto di identità. **Paolo Furia**, in *Il dilemma dell'identità. Francesco Remotti e Paul Ricœur a confronto*, analizza le critiche rivolte a Ricœur dall'antropologo Francesco Remotti, il quale, da un punto di vista vicino a quello postmoderno, mette in discussione la radicalità di tale ripensamento. Remotti interpreta infatti l'idea ricœuriana di identità-*idem* come la riproposizione di un nucleo sostanziale al cuore del soggetto e l'idea di identità-*ipse* come un tentativo di integrare narrativamente in essa ogni elemento di eterogeneità. Furia sottolinea come questa lettura inverta l'ordine fondazionale, in quanto per Ricœur è in realtà l'identità-*ipse* ad avere il ruolo più importante, mentre l'identità-*idem* non è che il prodotto del suo sedimentarsi. Inoltre, nota l'autore, Remotti ignora la matrice etica della concezione ricœuriana dell'identità personale, che ne testimonia l'intrinseca apertura all'alterità, così come il radicamento del soggetto in un fondo d'essere d'impronta vitalista che è il cuore della concezione ontologica del filosofo francese.

L'identità è anche al centro del contributo di **Silvia Pierosara**, *Una modernità ben temperata. Ricœur, le identità collettive e la storia, attraverso Castoriadis*. L'autrice si concentra, in questo testo, sulla modernità di due concetti chiave del pensiero di Ricœur: soggetto e libertà. Pierosara mette in luce il ruolo svolto da tali concetti nell'analisi ricœuriana delle identità collettive, messa a confronto con il pensiero di Cornelius Castoriadis. Entrambi questi autori ritengono impossibile superare completamente l'idea di soggettività, tanto in riferimento all'individuo, quanto alle comunità. Essa va tuttavia, a loro avviso, ripensata più come un compito che come una sostanza. Altro elemento in comune tra i due autori è l'importanza che essi attribuiscono agli immaginari che accompagnano le identità collettive. I due autori concepiscono però in maniera

differente la libertà che l’individuo possiede nel suo rapporto con tali immaginari: per Ricœur, essi devono essere ripresi creativamente dagli individui; Castoriadis considera invece la storia come un avvicinarsi di inizi radicali più che come una costante ripresa innovativa del passato. Pierosara conclude però sottolineando che tale elemento di distanza, esplicitato dai due in un noto dibattito radiofonico, andrebbe ridotto di portata considerando l’integralità della loro produzione.

Il ripensamento della soggettività, nella sua declinazione personale e interpersonale, non è del resto solo una questione teorica, ma tocca anche gli aspetti più applicativi del pensiero di Ricœur. **Fabrizia Abbate**, nel suo contributo, *Paul Ricœur. Un’etica per la medicina e l’intelligenza artificiale*, si concentra ad esempio sull’importanza, particolarmente evidente in questo tempo di pandemia, del singolo nella relazione medico-paziente, per come questa è intesa da Ricœur. Si tratta, per il filosofo, di una relazione tra persone che si fonda su un patto di fiducia che nasce dal rispetto, in un’esplicita ripresa della morale kantiana. La soggettività relazionale svolge del resto un ruolo centrale anche nelle riflessioni critiche di Ricœur nei confronti del riduzionismo neurobiologico, che l’autrice analizza nella seconda parte del suo scritto. Al dualismo di matrice cartesiana, che opponeva mente e corpo come due sostanze, Ricœur sostituisce un dualismo di prospettive, di registri linguistici, su quell’unico fenomeno che è l’uomo. La potenza delle oggettivazioni scientifiche non deve far dimenticare che è sempre il paziente che descrive la condizione che sta vivendo, che la racconta al medico o allo scienziato che ha di fronte. Tali oggettivazioni vanno dunque ricondotte sempre di nuovo al mondo della vita da cui provengono, non per negare il valore del discorso scientifico, ma per evitare che esso si consideri l’unico discorso possibile.

Anche **Jacopo Cecon**, in *Le influenze freudiane nel pensiero del primo Ricœur: dal cogito cartesiano al cogito “spezzato”*, si appunta, con un’attenzione specifica verso la ricezione dell’opera di Freud, sulla critica di Ricœur al *Cogito* di Cartesio, inteso come un’idea vuota di io alla quale deve sostituirsi lo sforzo della riappropriazione ermeneutica del sé. In questa critica giocano un ruolo fondamentale i “maestri del sospetto”: Marx, Nietzsche e Freud. È però quest’ultimo in particolare, spiega Cecon, a essere all’origine dell’idea di Ricœur della coscienza come un compito e non come un dato, ovvero come il risultato di un processo temporale nel quale il “*Cogito ferito*” torna a sé stesso, nel movimento dialettico dell’archeologia e della teleologia del sé. La lettura di Freud segna allora, per Ricœur, il punto di abbrivio dal quale ricostruire, una volta perse le certezze della modernità, un’idea del sé forte soltanto della capacità di attraversare sempre e di nuovo le sue strutturali debolezze.

La rinuncia al *Cogito* “moderno”, ovvero al *Cogito* sostanziale e fondativo, è letta invece nel contributo di **Giulia Zaccaro** attraverso la lente della religiosità di Ricœur. Nel suo *Tremando di tenerezza. Passività e consentimento tra Georges Bernanos e Paul Ricœur*, l’autrice si concentra sull’idea di consentimento, funzione essenziale della volontà indagata da Ricœur nel *Volontario e l’involontario*, ponendola in analogia con l’idea di riconciliazione di *Diario di un curato di campagna* di Bernanos. La prossimità cronologica e spirituale, così come la risonanza tra le vite di Ricœur e di Bernanos, attraversate entrambe dalla sofferenza e dalla sua accettazione, motiva la proposta originale di Zaccaro di interpretare l’atto di acconsentire alla finitezza, in entrambi gli autori, come una forma di tenerezza, insieme attiva e passiva, che, vivificata dall’amore e dalla speranza, permette di abitare il paradosso della libertà finita, ovvero dell’unica libertà che pertiene all’umano.

In maniera simile, il contributo di **Rafael Lima Barros de Oliveira**, *Incarnation et existence: les transformations de la chair chez Ricœur et Derrida*, si sofferma sulla passività originaria dell’esistenza, mostrando come essa si leghi inscindibilmente, in Ricœur, all’essere incarnati. Per farlo, l’autore intreccia il pensiero ricœuriano con quello di Derrida, restituendoci due maniere di ripensare, in un dialogo critico con Husserl, il rapporto tra il corpo (*Körper*) e la carne (*Leib*) e, con esso, lo statuto della fenomenologia *tout court*. Nel caso di Ricœur, la rivisitazione originale di questa distinzione forza infatti i limiti stessi del pensiero fenomenologico husserliano, spostando l’asse della riflessione dalla relazione tra il corpo vivo e il corpo oggetto al mistero dell’incarnazione. Qualcosa di simile accade nel ribaltamento del rapporto tra scrittura e oralità operato da Derrida: anche in questo caso, il tentativo è quello di pensare al di là di Husserl, puntando verso un movimento differenziale (la *différance*) di auto-affezione del presente che sfugge all’analisi eidetica, e del quale la significazione è primariamente una traccia. Ci piace concludere la *Questione filosofica* del presente numero con questo contributo, che mette in luce un incontro possibile tra Ricœur e un filosofo spesso preso a riferimento dagli autori postmoderni, perché questo permette di vedere, una volta di più, quanto il suo pensiero non si lasci ingabbiare entro rigidi schemi, che gli impedirebbero di essere quello che è per sua natura: dialogo.