

# IL MODERNISMO PARADOSSALE DI PAUL RICŒUR<sup>1</sup>

Johann MICHEL

(Université de Poitiers, EHESS)

**Abstract:** The links Paul Ricœur's works maintain with modernity cannot be taken for granted. Being deeply immersed in the Judeo-Christian Legacy, wary of abrupt breaks, concerned about embodying the Cogito in existence, his philosophy could be easily associated with a neo-traditionalist trend. This anti-modern dimension is strengthened because of the chief place that Ricœur attaches in his philosophy to the post-modern ways of thinking, whatever inspiration they come from: vitalist, structuralist or post-structuralist. However, the philosopher abandoned neither the emancipatory project, nor the reflexive practice of the Cogito carried by modernity. Therefore, in his works, the subtle and original dialectics of these three philosophical paradigms expresses itself in the way of a paradoxical modernism which can be better understood when it is considered within a political and ethical reformism. Such a point of view is opposed to a praise of tradition as well as to revolutionary outbursts.

**Keywords:** Ricœur, modernity, anthropology, traditionalism, post-modernity, ethics.

Se l'opera di Paul Ricœur è ormai riconosciuta all'interno della comunità intellettuale, è necessario tuttavia constatare che la sua ricezione filosofica è tutt'altro che omogenea. Che si possa parlare a tal proposito di un "conflitto di interpretazioni" è in particolare evidente per quanto riguarda il ruolo che la modernità occupa nel suo pensiero. Certe volte, infatti, la sua filosofia viene trascinata su di un versante antimoderno, di tipo tradizionalista e spesso tinto di cristianesimo.<sup>2</sup> Altre volte viene invece collocata in un'orbita neokantiana e universalista.<sup>3</sup> Altre ancora, infine, essa

---

<sup>1</sup> *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur* è apparso in francese nel numero 67 (2004) di *Archives de Philosophie*. Traduzione di Alessandro Colleoni.

<sup>2</sup> Di tal genere sono le interpretazioni privilegiate da Rainer ROCHLITZ (*Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 139-161) e Christian BOUCHINDHOMME (*Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, *ivi*, pp. 163-183).

<sup>3</sup> Si tratta della linea difesa tanto da Olivier MONGIN (*Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994), quanto da Pierre BOURETZ (con la tonalità molto ricoeriana del suo libro su Max Weber: *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris 1996) e Anne-Marie ROVIELLO, (*L'horizon kantien*, "Esprit", 7-8, 1988, pp. 152-162).

viene ricondotta ad un orizzonte heideggeriano e perfino decostruzionista.<sup>4</sup> Tradizionalista, moderna, postmoderna, la filosofia ricœuriana è combattuta tra direzioni quantomeno contrastanti. Cos'hanno infatti in comune il recupero dell'eredità greca o cristiana, il rinnovamento del progetto incompiuto dell'Illuminismo e la decostruzione di ogni eredità?

L'approccio Ricœur in un certo senso favorisce questo equivoco, dato che il filosofo lavora costantemente "in mezzo" alle grandi contraddizioni intellettuali, al punto da creare delle coppie concettuali apparentemente sorprendenti quali "kantismo posthegeliano", "marxismo postweberiano" o "cartesianesimo postnietzscheano". Questa posizione mediana, lontana però da ogni sincretismo, impedisce di collocare con precisione l'opera di Ricœur nei dibattiti filosofici riguardanti la modernità, perlomeno se si intende andare oltre tassonomie abituali come la sua affiliazione all'"umanesimo cristiano". Bisogna notare fin da principio che la sua strategia filosofica sfugge alle categorie dominanti (razionalismo, empirismo, idealismo, umanismo, vitalismo...), aprendosi una via propria. Riconoscere distintamente la sua posizione intellettuale è poi un compito reso ancora più arduo dal fatto che Ricœur sfrutta l'intera storia della filosofia per dominare cantieri di riflessioni immense (l'identità personale, l'azione, il linguaggio, l'etica, il diritto, la giustizia...).

Presente in ognuna di queste tematiche, la questione della modernità è raramente affrontata di petto negli scritti di Ricœur, eccezion fatta per il finale di *Tempo e racconto III*,<sup>5</sup> nel quale egli discute le tesi di Reinhart Koselleck.<sup>6</sup> Le posizioni di Ricœur non sono mai nette su questo tema, tanto che si esita a classificare il filosofo come ardente difensore della modernità, almeno se la si intende come un'"epoca del mondo" che si pensa in termini di discontinuità rispetto alle eredità ricevute, un "Tempo nuovo" che esorta a un progresso scientifico, morale e politico correlato al posto dominante concesso all'uomo, innalzato a partire da Cartesio "al rango di unico vero fondamento", in termini heideggeriani.<sup>7</sup> Nel presente articolo ci si propone di chiarire la posizione di Ricœur soprattutto sulla base della sua teoria del soggetto, poiché proprio lì si gioca il fondamento antropologico della modernità.

---

<sup>4</sup> Si trova una prospettiva di questo tipo in Françoise Dastur e soprattutto in Bernard STEVENS, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

<sup>5</sup> Paul RICOEUR, *Temps et récit, III, Le Temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, III, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 318-324.

<sup>6</sup> Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Berlin 1988, tr. it. A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

<sup>7</sup> Martin HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege (1935–1946), Gesamtausgabe, V*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2003, tr. it. P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

## 1. Le ambiguità della filosofia riflessiva

Dato che egli rivendica la sua appartenenza al pensiero riflessivo, Ricœur si pone come l'erede della tradizione filosofica moderna avviata da Cartesio. Solo da questo punto di vista non si deve, a suo avviso, abbandonare il problema del Cogito, che costituisce il nucleo della via inedita della sua antropologia filosofica.

Reinterrogando il corpus cartesiano, Ricœur si pone invece in netto contrasto rispetto alla sua base soggettivista, contestando il carattere di immediatezza del Cogito, ovvero la possibilità per il soggetto di coincidere immediatamente con se stesso. Ciò che per Cartesio è un dato diventa con Ricœur enigma e problema. Si tratta di una posizione certamente sorprendente, poiché, pur sollevando un forte sospetto nei confronti dell'idea di un'autofondazione del Cogito, essa rivendica al tempo stesso una filiazione nei confronti della filosofia riflessiva. Com'è possibile una riflessività del soggetto su se stesso se questi è spodestato fin da principio dalla sua postura fondazionale? Una filosofia riflessiva è possibile senza presupporre una previa autofondazione del soggetto?

Nulla in Ricœur prepara l'idea di una rottura radicale come quella rivendicata dalla coscienza moderna. Questa convinzione si incontra fin dai primi scritti sulla fenomenologia della volontà,<sup>8</sup> nella misura in cui il Cogito ricœuriano, privo di ogni pesantezza trascendentale, è sistematicamente radicato nell'esistenza, nel mondo, e nel corpo proprio. Non c'è posto qui per una ragione disincarnata: l'esistenzialismo di Ricœur, ancora impregnato del pensiero di Gabriel Marcel, si colloca allora all'estremo opposto rispetto alla tradizione idealista moderna:

Il Cogito è interiormente lacerato (...), l'io, più radicalmente, deve rinunciare ad una pretesa segretamente nascosta in ogni coscienza, abbandonare il suo desiderio di autoposizione, per accogliere una feconda spontaneità e come una ispirazione che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso.<sup>9</sup>

Come può Ricœur fare ancora riferimento alla filosofia riflessiva se l'uomo è fin da principio definito attraverso la sua incarnazione nell'esistenza? In effetti, bisogna distinguere due tendenze contrarie nella filosofia riflessiva. Da una parte, vi è una tendenza razionalista che mette in primo piano l'autoposizione della coscienza. Questa linea è dominata certo da Cartesio, ma anche dal criticismo di Kant e dalla fenomenologia trascendentale di Husserl. In direzione contraria, invece, si sviluppa una

---

<sup>8</sup> Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, tr. it. M. Bonato, *Filosofia della volontà*, I, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 17-18.

tendenza più “vitalista”, che colloca la coscienza in una posizione di dipendenza nei confronti del desiderio e della vita. Ciò accade quando Spinoza riconduce i gradi della conoscenza al *desiderio di essere* e allo *sforzo per esistere*, quando Leibniz articola le percezioni tra loro per mezzo dell'*appetizione*, quando Nietzsche fa derivare i valori dalla *volontà di potenza*, o ancora quando Freud assoggetta le rappresentazioni della coscienza alla *libido*. Senza esitazioni, Ricœur privilegia la seconda linea:

Tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere.<sup>10</sup>

Spesso ignorata, la dimensione quasi vitalista dell'antropologia di Ricœur mal si concilia con la tendenza razionalista della modernità. Se il soggetto, per come lo intende Ricœur, non è il centro di ogni cosa, è proprio perché esso è subordinato a delle “forze” che gli impediscono di coincidere con se stesso. Nella misura in cui trae il potere della ragione e l'universalismo dei valori da un «relativismo delle forze», nella misura in cui è «minata a parte a parte dall'idea nietzscheana di volontà di potenza», incapace quindi di porre fine alla «guerra degli dèi», la filosofia di Ricœur deve essere ricollocata, secondo Rainer Rochlitz, tra le correnti postmoderne.<sup>11</sup> Affrontando tutti i temi della modernità, ma senza mai aderirvi, Ricœur sarebbe un autore fermamente antirazionalista e perpetuerebbe la tradizione “decostruzionista” inaugurata da Nietzsche, presto seguito dai suoi futuri allievi. In contrasto con le interpretazioni più usuali, ecco Ricœur collocato dal lato dei vitalisti e dei “trasvalutatori dei valori”.

Per dar forza alla lettura di Rochlitz, va sottolineata la vicinanza di Ricœur a un pensatore come Michel Foucault. In questo senso, non c'è motivo di opporre nettamente i “pensieri del fuori”, come li chiama Olivier Mongin,<sup>12</sup> e la filosofia di Ricœur. Quello che interessa quest'ultimo nella variante husserliana della fenomenologia è proprio il tema della coscienza «rivolta all'esterno, dunque gettata fuori di sé, meglio definita dagli oggetti che essa intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionarli».<sup>13</sup> Se ne trova conferma anche nelle pagine che egli dedica a Foucault

---

<sup>10</sup> Paul RICŒUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 225-237.

<sup>11</sup> ROCHLITZ, *Proposition de sens et tradition*, p. 160.

<sup>12</sup> MONGIN, *Paul Ricœur*, pp. 17-28.

<sup>13</sup> Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Seuil, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta*, Jaca Book, Milano 1998, p. 28.

in *Tempo e racconto*, certo in disaccordo con la sopravvalutazione delle discontinuità storiche che caratterizza *L'archeologia del sapere*, ma «senza per questo eludere il decentramento del soggetto pensante operato da Marx, Freud e Nietzsche. Niente esige che la storia divenga “per la sovranità della coscienza un riparo privilegiato”. (...) Al contrario, la nozione di una memoria storica in preda al travaglio della storia mi sembra esiga il medesimo decentramento invocato da Michel Foucault». <sup>14</sup> Pertanto, non si può concepire il progetto filosofico ricœuriano nei termini di una replica allo “scetticismo” antiumanista espresso dalle correnti post-nietzscheane. Contestando con forza l'aderenza del soggetto a se stesso, facendo del desiderio l'affermazione originaria dell'essere umano a detrimento della Ragione, Ricœur partecipa ampiamente al progetto di decostruzione del pensiero moderno.

## 2. La giustificazione di una filosofia del radicamento

La dimensione quasi-vitalista della sua antropologia filosofica si accompagna paradossalmente a una dimensione quasi tradizionalista, che fa largamente eco alla chiamata heideggeriana a “rammemorare” il senso della tradizione, che non cessa di sostenere il soggetto meditante. Tale atteggiamento ermeneutico, stabilito fin dal secondo tomo della sua *Filosofia della volontà*, si smarca così dalle “filosofie che si vogliono esiliate dal mondo”, cioè senza punti d'appoggio e senza presupposti. In controtendenza rispetto allo *sradicamento* veicolato dal kantismo, Ricœur invita a una “meditazione” sui simboli culturali che parta dal «linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; essa vuole essere il pensiero con i suoi presupposti», <sup>15</sup> per resistere al “deserto simbolico” dell'epoca moderna. In un'ottica certo più cristiana di quella di Heidegger, Ricœur milita così «per ribattere a questa modernità stessa» che è il momento storico dell'*oblio*, «oblio delle ierofanie, oblio dei segni del sacro, perdita dell'uomo stesso come appartenente al sacro». <sup>16</sup> Da ciò deriva l'importanza per l'ermeneuta di scoprire i propri presupposti per poter interrogare gli altri universi simbolici, ciò a sua volta al fine di meglio comprendere il suo stesso radicamento simbolico. E si sa che questo consiste nella sua appartenenza alla fede biblica e al mito adamitico.

---

<sup>14</sup> Paul RICŒUR, *Tempo e racconto*, III, pp. 335-6.

<sup>15</sup> Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 624-5, tr. modificata.

<sup>16</sup> Paul RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 304.

Non c'è però nulla di ingenuo e immediato in questa strategia interpretativa, poiché essa implica una “decostruzione” della fede in una “mito-logica” del mondo per meglio liberare un “mito-simbolo” la cui virtù consiste nel far comprendere la situazione dell'uomo nell'esistenza. Se l'immediatezza della fede è definitivamente perduta, è però possibile «tendere (...) ad una seconda ingenuità» in cui, «interpretando, possiamo di nuovo comprendere».<sup>17</sup>

Non stupisce che, per questo aspetto della sua opera, Ricœur sia bollato da Christian Bouchindhomme come pensatore antimoderno al seguito di Heidegger, al punto da fare di *Essere e Tempo* la fonte nascosta di *Tempo e racconto*. Al tempo stesso, Bouchindhomme sottolinea la posizione ambigua di Ricœur sulla questione dell'umanesimo:

Ricœur deve decidere: o segue Heidegger ed è costretto come lui a postulare che l'essere sia la fonte del senso e della verità, ammettendo però che né l'uno né l'altro sono accessibili per mezzo del *Logos* se non a condizione di oltrepassare la logicità, oppure, nella misura in cui egli è parte della modernità, ne ammette le condizioni, e accetta con Schleiermacher – e in larga misura con Gadamer – che senso e verità rimandano all'uomo – attraverso la comunità degli esseri parlanti per Schleiermacher e attraverso la tradizione culturale per Gadamer. Ebbene, Ricœur non segue nessuna di queste due vie: non ammette, e lo si comprende, quel che si potrebbe chiamare “l'arcilogicità del *Logos*”, nella misura in cui questa è essa stessa non-*Logos*, ma non segue nemmeno l'idea di fare dell'uomo il padrone [*maître*] del senso.<sup>18</sup>

In altri termini, e più semplicemente, come può Ricœur rifiutarsi di approvare l'idea di “morte dell'uomo” senza però porre l'uomo al centro di tutte le cose?

Bouchindhomme pensa di risolvere questa ambiguità recuperando un presupposto non esplicito di *Tempo e racconto*, cioè il Dio della Bibbia, che è egli stesso *Logos*. Si spiegherebbe così il fatto che

Ricœur aderisce alla posizione heideggeriana che ritiene che la modernità, con la sua preoccupazione di trovare in se stessa le proprie garanzie, ponga l'uomo in una posizione tragica, ma poiché il Dio della Bibbia è Dio dell'umanità, egli non è costretto a tendere verso il rifiuto dell'umanesimo che si associa alla posizione heideggeriana. Si capisce quindi che Ricœur non deve concepire il linguaggio come principio di umanità, inteso come principio di socialità, aderendo in questo all'analisi heideggeriana, analisi che egli però rifiuta quando sarebbe suscettibile di indicare il Dio della Bibbia come fondo oscuro.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> RICŒUR, *Finitudine e colpa*, p. 627, tr. modificata.

<sup>18</sup> BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, p. 178.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 179-180.

Questa tesi rinforza l'idea di un *umanismo paradossale*, poiché l'antropologia ricœuriana, pur non abbandonando mai il riferimento all'uomo, rifiuta di farne un fondamento radicale. L'umanismo di Ricœur è paradossale proprio nella misura in cui esso è un umanismo cristiano. Questa prospettiva implica infatti che, per quanto "spezzato", poiché accolto nell'esistenza, l'uomo possa riconquistarsi davanti a Dio. Non è forse questo un elemento chiave del cristianesimo? Il fatto cioè che l'uomo, anche se è una creatura di Dio, resta nondimeno responsabile e libero.

Si sa però che Ricœur ha sempre militato per il mantenimento di una frontiera volutamente impenetrabile tra le sue convinzioni religiose e lo statuto della sua argomentazione filosofica. La risposta che egli rivolge a Bouchindhomme pare in questo senso inequivocabile:

La fede nel Dio della Bibbia non appartiene ai presupposti delle mie ricerche filosofiche e il motivo è che essa non ha lo statuto di presupposto filosofico. In questo, sono vicino al mio compianto amico Pierre Thévenaz, che definiva la sua "filosofia protestante" come una filosofia senza assoluto.<sup>20</sup>

Se Ricœur non ha sempre rispettato questo principio, specie nel primo volume della sua *Filosofia della volontà*, alla fine del quale egli toglie *in extremis* la parentesi della "Trascendenza" per introdurre la questione della *speranza* religiosa, va riconosciuto che in *Tempo e racconto* e in *Sé come un altro* egli non utilizza mai convinzioni religiose per giustificare argomenti filosofici. In contrasto con quanto asserito da Bouchindhomme, Ricœur si appoggia sul *Logos* filosofico per discutere dei problemi "moderni" come quelli posti dalla storiografia, dalla critica letteraria... Si farebbe fatica a trovare Dio sfruttato come argomento nella totalità delle sue analisi.

Ciò detto, manteniamo comunque l'idea che il Dio della Bibbia costituisca un presupposto imprescindibile, una convinzione ineliminabile della sua filosofia; lui stesso non ne fa un segreto nella sua autobiografia intellettuale: «più profonda, più forte rispetto al senso di colpa, era la convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla "Parola di Dio"». <sup>21</sup> Questa convinzione interviene in effetti in maniera indiretta, come *trasposta*. La nostra tesi è la seguente: Ricœur giustifica la convinzione biblica del *decentramento* dell'uomo facendo ricorso in particolare alle scienze umane (psicanalisi, sociologia, linguistica...). Al di là di tutte le loro differenze, il fondo comune che unisce il cristianesimo alle scienze umane d'obbedienza "strutturalista" e alle filosofie cosiddette "postmoderne" è il presupposto antimoderno secondo cui "il soggetto non è il padrone del senso". Si chiarisce così il paradosso precedente, ovvero la combinazione

---

<sup>20</sup> Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, p. 211.

<sup>21</sup> RICŒUR, *Riflession fatta*, p. 24.

della dimensione tradizionalista, tinta di cristianesimo, della sua antropologia, con una versione post-nietzscheana e quasi strutturalista del soggetto. Una conferma di questa tesi si trova in questa citazione molto importante, nella quale Ricœur spiega il suo rapporto con il cristianesimo:

Esso si colloca per me nella relazione con il sacro, con il divino; ci vedo un limite alla pretesa del soggetto di porsi come centro. A questo proposito ritrovo appieno, in una tradizione religiosa, la critica che fa Heidegger al Cogito cartesiano: io non sono il fondamento della mia esistenza, sono dato a me stesso. Sono responsabile, ma a partire da una donazione d'esistenza fondamentale. In questo senso, la critica dell'umanismo proposta da Heidegger o quella delle pretese del soggetto proposta da Foucault non mi hanno mai riguardato, poiché esse vanno esattamente nella stessa direzione della mia convinzione, ovvero sostenere che il soggetto non è il centro di ogni cosa, che non è padrone del senso – è un allievo, un discepolo del senso.<sup>22</sup>

Non vi è forse qui uno spostamento della convinzione nell'ambito dell'argomentazione?<sup>23</sup>

### 3. Archeologia e teleologia del soggetto

Facendo del soggetto il “discepolo del senso”, rifiutando ogni postura autofondazionale, iscrivendosi in una prospettiva quasi vitalista, tutto nell'antropologia ricœuriana sembra dunque convergere verso un dichiarato antimodernismo. Per quanto paradossale questo possa sembrare, bisogna tuttavia riconoscere che dei principi ereditati direttamente dalla modernità non solo permangono nella sua antropologia filosofica, ma sono condizioni indispensabili della sua realizzazione. Come potrebbe un “discepolo del senso” essere ancora un soggetto nel senso forte di Cartesio o di Kant? Risulta importante qui distinguere due percorsi differenti.

Resta inteso che il punto di partenza di Ricœur non è l'autoposizione del soggetto meditante, a causa del decentramento dell'uomo nell'esistenza, incarnato com'è nella tradizione, nel linguaggio, nell'inconscio, nella vita. Si comprende meglio perché

---

<sup>22</sup> Paul RICŒUR, Carlos OLIVEIRA, *De la volonté à l'acte. Entretien*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, p. 35.

<sup>23</sup> Si tratta della stessa idea che si trova espressa nella prefazione di *Sé come un altro*: «i dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica. Non pretendo che, al livello profondo delle motivazioni, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli argomenti che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione o di sospensione rispetto alla fede biblica» (Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 100-101).



Ricœur si rivolga a questo punto più verso Freud, Spinoza o Nietzsche che verso Cartesio, poiché egli rifiuta l'idea di una corrispondenza pura e semplice dell'*io penso* e dell'*io sono*: «io sono, ma che sono io che sono? Ecco quello che non so più».<sup>24</sup> Non è perché *io penso*, che *io sono*, è perché *io esisto* in questo mondo, che *io sono*. È questo il rovesciamento esistenzialista, già preparato da Heidegger, che viene ripreso da Ricœur. Sembra allora che io sia “separato dal centro della mia esistenza”, nel senso che la mia esistenza non è data fin dall'inizio, posseduta, o almeno questo è quel che emerge quando si segue il *percorso archeologico* che si immerge nelle profondità dell'esistenza umana: lungo tale percorso si incontrano meno trasparenza e luce che abisso e oscurità, come conferma anche la traversata ricœuriana di Freud, che non può lasciare intatta l'eredità dell'antropologia trascendentale ereditata dai Moderni.

Si tratta allora di lasciar morire la filosofia del Cogito insieme alle rovine della modernità? Come conservare un'etica della responsabilità, cui Ricœur pare così legato, quando al cuore del sé regnano solamente dissonanza e caos? Si giustifica così l'opportunità di un percorso che si vuole *teleologico*, fa seguito al precedente e consiste in un processo di riconquista di sé. Si tratta del tipo di percorso che né Bouchindhomme, né Rochlitz hanno preso in considerazione, poiché questa esigenza di ricostruzione del soggetto pone Ricœur nella discendenza dell'Illuminismo. Che l'uomo sia un “discepolo del senso” implica reciprocamente una riappropriazione di questo senso che era all'inizio sottratto. È proprio attraverso uno “studio dei segni” che si opera la ripresa di sé, riflettendo su tutti i documenti nei quali l'esistenza umana si oggettiva. L'appartenenza della sua antropologia alla tradizione della filosofia riflessiva appare qui più chiaramente. Non si tratta di una riflessione *immediata* della coscienza di sé, ma di una riflessione *mediata* sui “segni” che il soggetto pre-comprende anzitutto “in modo naturale”. Mediata e concreta, la filosofia riflessiva di Ricœur è quindi

il contrario di una filosofia dell'immediato. La prima verità – io sono, io penso – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile; ad essa è necessario essere «mediata» dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, monumenti, che la oggettivano; è in questi oggetti, nel senso più vasto della parola, che l'Ego deve perdersi e trovarsi. In certa misura paradossalmente, possiamo dire che una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se per coscienza intendiamo la coscienza immediata di se stessi. La coscienza, diremo poi, è un fine, ma lo è in quanto non è un dato...<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Paul RICŒUR, *La question du sujet : le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 256.

<sup>25</sup> Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. Emilio Renzi, *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 59-60.

La linea di demarcazione tra “l’ermeneutica ontologica” inaugurata da Heidegger e “l’ermeneutica metodologica” rivendicata da Ricœur si chiarisce qui ulteriormente, non solo per il riferimento alla riflessività, assente presso l’esistenzialista tedesco, ma anche per il passaggio obbligato attraverso le scienze umane rivendicato dall’ermeneuta francese. Non c’è alcun dubbio che per Ricœur la comprensione sia una modalità fondamentale dell’esistenza umana, ma questa comprensione presuppone un *détour* riflessivo attraverso queste scienze, la cui finalità consiste precisamente nello spiegare i “segni” nei quali si dà l’esistenza umana. Attraverso questo sforzo, questo studio riflessivo, il Cogito ricœuriano può così sperare di ritrovare una maggiore padronanza di sé. La sovranità perduta lascia spazio a una sovranità promessa; il soggetto, svuotato delle sue iniziali illusioni di corrispondenza con se stesso, si trasforma in soggetto che apprende, in soggetto ermeneutico che si comprende attraverso l’interpretazione dei “segni” della vita. La filosofia di Ricœur cessa allora di essere paradossale, se si comprende che l’uomo non è un dato, non è un’originaria corrispondenza con se stesso, ma una conquista. L’autore di *Dell’interpretazione* può allora far suo il progetto del Freud *Aufklärer*: «dove era l’Es, deve subentrare l’Io». <sup>26</sup>

Ciò significa forse che il Cogito ricœuriano può nutrire la speranza di ritrovarsi pienamente al termine di questa lunga ricerca di sé? Non sembra che le cose stiano così, non solo perché l’interpretazione dei “segni” è un processo infinito, ma anche perché ogni comprensione di sé si opera sempre a partire da un’antecedente precomprensione. Di nuovo si giustifica qui il *circolo ermeneutico* che impedisce di principio ogni posizione di sorvolo, conservando in tal modo la memoria della via ermeneutica aperta da Heidegger e Gadamer. Si tratta allora di un *circolo vizioso*, nel quale il soggetto rimarrebbe chiuso, senza poter uscire da tale precomprensione ontologica e ripetendo unicamente ciò che precomprende? In virtù della riflessività, Ricœur non può che credere al *progresso* della comprensione di sé, pur riconducendone il compimento a un compito infinito, nel senso in cui in fondo lo intende Kant. In altri termini, come la pace perpetua secondo quest’ultimo, l’autonomia piena e completa del soggetto non va compresa come un dato, ma come un “orizzonte infinito” che non cessa di orientare la riflessione qui ed ora. Non c’è dubbio che Ricœur si ponga nella tradizione dell’emancipazione del XVIII secolo, facendo della *perfettibilità* il senso e il divenire per eccellenza della specie umana e avvalorando così i commenti più “modernisti” di Pierre Bouretz, Olivier Mongin e Anne-Marie Roviello.

---

<sup>26</sup> Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, tr. it. M. T. Dogana, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 489.

#### 4. La svolta etico-politica

Se la componente moderna dell'antropologia filosofica di Ricœur è presente fin dai suoi primi scritti, essa si conferma e si radicalizza a partire dagli anni '80-'90 a motivo di un'attenzione nuova rivolta alla mediazione dell'altro. Si deve infatti riconoscere che prima di questa svolta la sua antropologia risulta del tutto incentrata su di un soggetto solitario che cerca di decifrare il testo dell'esistenza, facendo dell'altro una mediazione in fondo anonima, senza ancora incontrare dei volti.

Si potrebbe certo obiettare che, fin dagli anni '50, Ricœur ha pubblicato degli articoli (che si possono leggere in *Storia e verità*) nei quali viene dato ampio spazio alle relazioni morali con l'altro.<sup>27</sup> Ma queste riflessioni, non solo si inscrivono essenzialmente in un quadro religioso, ma sono anche sganciate tanto dalla sua filosofia riflessiva, quanto dalla sua ermeneutica. Inoltre, il lettore odierno può rimanere sorpreso dal modo in cui Ricœur attacca l'eredità della morale kantiana, seguendo l'impresa di *desoggettivazione e demoralizzazione* radicale inaugurata da Nietzsche e Heidegger: l'essere umano non viene definito a partire dalla sua facoltà di autoposizione, ma dalla sua destituzione in favore dell'"ascolto dell'essere":

Voglio considerare innanzitutto la mia relazione alla parola – alla parola del poeta o del pensatore, cioè ad ogni parola che dice qualche cosa, che rivela qualche cosa riguardo degli esseri dell'essere. È in questa relazione alla parola, ad ogni parola significativa, che è implicata una specie di obbedienza totalmente spoglia di ogni risonanza etica; è dunque questa obbedienza non etica che può trarci dal labirinto della teoria dei valori, che forse è il punto debole della filosofia stessa.<sup>28</sup>

Se l'affermazione è radicale, e contrasta nettamente con gli scritti più recenti di Ricœur sulla morale, la giustizia e il diritto, è perché egli vede nella teoria dei valori solo una fonte di *impasse*, ed in particolare la causa di quella patologia che è il senso di colpa, specie quando prende la forma della "coscienza scrupolosa". Che il senso di colpa riveli la maledizione di una vita sotto il regno della legge è quel che appare quando

l'obbedienza al comandamento, perché è comandato, diventa più importante dell'amore del prossimo e dell'amore stesso di Dio. (...) Entriamo nell'inferno della colpa, come ce l'ha descritta san Paolo: la legge stessa diventa sorgente di peccato, perché, dando la conoscenza del male, eccita il desiderio della trasgressione, suscita il movimento senza fine

---

<sup>27</sup> Si veda in particolare Paul RICŒUR, *La socius et le prochain*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 101-116.

<sup>28</sup> Paul RICŒUR, *Religion, athéisme, foi*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Religione, ateismo, fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 463.

della condanna e della punizione. (...) La colpa è divenuta quella infelicità senza ritorno descritta da Kafka: la condanna è divenuta dannazione.<sup>29</sup>

Questa resistenza paolina alla legge morale trova conforto in particolare nel sospetto nietzscheano: poiché essa è l'origine del senso di colpa e del risentimento, l'obbedienza morale è "il nemico della vita". Nietzsche appare qui, nello specchio di San Paolo, come interlocutore privilegiato di Ricœur nel denunciare «quel punto debole della filosofia», nel rivelare «la maledizione di una vita posta sotto la legge». E se «tutto rest[a] aperto dopo Nietzsche», scrive Ricœur, è perché

siamo ormai incapaci di restaurare una forma della vita morale che si present[i] come una semplice sottomissione a dei comandamenti, ad una volontà estranea e suprema, anche se questa volontà [è] rappresentata come volontà divina. Dobbiamo considerare un bene la critica dell'etica della religione condotta dalla scuola del sospetto: da essa abbiamo imparato a discernere un prodotto e una proiezione della nostra debolezza nel comandamento che dà la morte e non la vita.<sup>30</sup>

Ricœur non ha qui di mira unicamente il legalismo religioso, ma l'intera tradizione metafisica dei costumi, compresa la morale kantiana (fatta eccezione per la filosofia della religione di Kant<sup>31</sup>), «presa nella rete del risentimento», «correttamente caratterizzata da Hegel come un pensiero astratto, un pensiero dell'intelletto».

Siamo qui ben lontani dagli studi di *Sé come un altro*, nei quali si sa quale posto centrale occupino la morale kantiana e le forme contemporanee del kantismo. Da questo punto di vista è legittimo parlare di una "svolta morale" della filosofia ricœuriana, di cui *Sé come un altro* offre una vera e propria sintesi inedita. A tal proposito un articolo molto importante, pubblicato nell'*Encyclopaedia Universalis*,<sup>32</sup> svolge un ruolo di transizione tra il Ricœur ancora assai vitalista del periodo "del conflitto delle interpretazioni" e il Ricœur più morale di *Sé come un altro*. È interessante notare che in questo articolo egli non parla di etica nei termini aristotelici di "prospettiva della vita buona"; egli parla di "intenzioni etiche", ma in riferimento all'affermazione spinoziana della vita e della libertà, dunque in termini che si possono ancora definire vitalisti. Si tratta di attestare «questo sforzo per essere» attraverso le opere e i segni nei quali la vita si

---

<sup>29</sup> Paul RICŒUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Colpa, etica, religione*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 444.

<sup>30</sup> RICŒUR, *Religione, ateismo, fede*, pp. 461-2.

<sup>31</sup> Si veda in particolare Paul RICŒUR, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 415-438.

<sup>32</sup> Paul RICŒUR, *Avant la loi morale : l'éthique*, in *Encyclopaedia Universalis*, II, Encyclopaedia Universalis, Paris 1985, pp. 42-45.

oggettiva. Ciò che resta assolutamente primitivo «è l’affermazione gioiosa del poter-essere, dello sforzo per essere, del *conatus* – nel senso di Spinoza – all’origine della dinamica dell’essere». <sup>33</sup> Da questo punto di vista nulla è cambiato dal “conflitto delle interpretazioni”, dato che il punto di riferimento è rimasta un’etica della vita.

Ricœur introduce però un elemento nuovo nella misura in cui tale etica non viene ormai più definita solo in riferimento al sé, rivelando così la dimensione dialogica e istituzionale del rapporto ai valori. Si assiste qui alla famosa fuoriuscita da sé del Cogito ricœuriano: non si tratta più solo di un’affermazione del sé, della sua libertà, ma anche di un atto di riconoscimento della libertà altrui e delle istituzioni. Non vi sono ancora allusioni ad Aristotele, ma già ci si riferisce a Lévinas.

Non si sottolineerà mai abbastanza il debito di Ricœur nei confronti di Lévinas nel suo percorso intellettuale, il che conferma una delle nostre ipotesi: è l’incontro con l’etica levinassiana ad aver contribuito in modo determinante alla “svolta morale” della filosofia pratica di Ricœur. In questo modo l’atto di affermazione di sé non è più un atto solitario, ma diviene una condivisione della libertà con l’altro: «tutta l’etica nasce dunque da questo sdoppiamento del compito di cui parliamo: far avvenire la libertà dell’altro come simile alla mia. L’altro è il mio simile! Simile nell’alterità, altro nella somiglianza». <sup>34</sup>

Il secondo grande sovvertimento concettuale riguarda questa volta la giustificazione di una morale la cui terminologia non cambierà più fino a *Sé come un altro*. Una morale tutta impregnata di razionalismo, il che attesta il famoso “ritorno a Kant” del filosofo. Che una tale svolta si sia resa necessaria appare al livello della “patologia” che è propria ai desideri che si trovano nell’*affermazione della vita*, soprattutto quando essi ledono l’essere dell’altro. Si giustifica allora il momento del divieto, dell’“imperativo categorico”, e per Ricœur quello di fare ormai l’elogio del formalismo kantiano:

L’idea di legge è certamente insostituibile. Posso volere che tutti facciano lo stesso? Attraverso questa domanda metto alla prova il mio stesso desiderio; può esso valere come legge per tutti? Da tale domanda non è possibile trarre alcun contenuto, e in un certo senso è bene che sia così: il formalismo kantiano, ricondotto a queste proposizioni più modeste, è veramente liberatore. <sup>35</sup>

Si nota facilmente che il tono non è più lo stesso del periodo dei testi “freudiano-nietzscheani”. Ricœur non parla più qui delle *impasse* della legge morale, intesa come origine del senso di colpa e del risentimento. Non si fa più riferimento al luogo «pre-

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 45.

etico della parola dei poeti»; il problema, è l'altro – di fronte a sé. Rimane comunque il fatto che in *Sé come un altro* e nei testi successivi il “momento kantiano”, per quanto essenziale, non sarà mai primo, non sarà mai giustificato come fondamento, costituendo piuttosto un criterio di messa alla prova dei nostri desideri. Ciò che però risulta radicalmente mutato è il fatto che Ricœur pone qui dei limiti alla potenza d'essere e allo sforzo per esistere, rivalutando in qualche modo la necessità della legge morale.

Si comprende ora meglio in che cosa l'opera di Ricœur non abbia nulla a che fare con il pensiero tradizionalista, inteso nel senso dell'eredità controrivoluzionaria o in quello di un neoromanticismo alla Gadamer. Non si troverà mai sotto la penna di Ricœur un “elogio del pregiudizio”. Quando egli insiste sulle eredità che pesano sul soggetto, lo fa certo implicitamente in nome di una convinzione religiosa che egli convoglia in ognuna delle sue ricerche, ma soprattutto con lo scopo di confermarla facendo leva su delle “ricerche empiriche” come quelle condotte dalle scienze umane di approccio “strutturalista”. Se la “morte dell'uomo” è un momento necessario dal punto di vista dell'*archeologia* del soggetto per meglio liberarlo dalle sue false pretese, essa serve infine a ritrovare un soggetto più lucido a proposito di sé, per quanto la coincidenza con se stesso rimanga per lui un “orizzonte infinito”. È vero che la consolazione religiosa non sarà mai totalmente abbandonata, anche solo per il fatto che la *speranza* di una riconciliazione con sé stessi, di una “rigenerazione” nel senso del Kant del *Male radicale*, svolge il ruolo di *orizzonte* per un soggetto che non potrà mai del tutto superare il proprio decentramento, nemmeno attraverso uno sforzo riflessivo di “studio dei segni”. In questo modo la rinuncia alla totalizzazione del sé, invece di condurre alla disperazione dell'“esistenzialismo nero”, come lo chiama Ricœur, apre la strada, come in Kant, a una problematica di tipo religioso, a condizione però che questa sia pensata “nei limiti della sola ragione”.

La ragione non è certo un concetto frequente nei testi ricœuriani, se non per denunciarne le pretese indebite, anche, anzi soprattutto, sul piano pratico. Ma se Ricœur rinuncia all'autofondazione radicale del soggetto, egli non abbandona mai invece il “compito della riflessione” e l'ideale di un'emancipazione dell'uomo da parte dell'uomo. Dato che Ricœur è anche il filosofo dell'“iniziativa”, della “capacità di iniziare qualcosa di nuovo nel mondo”, i fattori determinanti che pesano sull'azione umana non riescono ad inibire del tutto il progetto di una trasformazione storica. Certamente è paradossale questa posizione politico-filosofica, che ricorda la variante antropologica del marxismo ricœuriano, come lo è il suo andirivieni tra l'eredità heideggeriana di un Gadamer e l'eredità kantiana di un Habermas. Conferendo egual diritto alle tradizioni e alla “forza del presente”, essa introduce una tensione che non

cessa di marcare la sua impronta nell'edificio della filosofia pratica di Ricœur, confermandone il *modernismo paradossale* e attestando la singolarità del suo pensiero, che sfida le categorie forse troppo rigide di moderni, tradizionalisti e postmoderni.

Un'originalità che egli condivide con una filosofa iconoclasta come Hannah Arendt. Iconoclasta e, si dovrebbe aggiungere, paradossale, considerando il suo forte attaccamento alla "tradizione dell'autorità" nel momento stesso in cui la sua filosofia politica è tutta tesa verso la forza dell'iniziativa, al punto da perorare delle *insurrezioni* quando il potere si trasforma in violenza. E non c'è nulla di casuale nell'accostare questi due filosofi. Il richiamo che essi ancora provano nei confronti di una problematica del radicamento va ricondotto alla loro fascinazione per l'autore di *Sein und Zeit*, che ha segnato parte della loro gioventù filosofica e non si esaurirà nemmeno al raggiungimento della loro maturità intellettuale. Se il marchio dell'ontologia heideggeriana rimane indelebile, è invece per ragioni essenzialmente etico-politiche che essi hanno potuto mantenere una distanza critica. Ciò probabilmente perché la neutralità ontologica del *Dasein*, per quanto esso sia votato a conquistare le sue possibilità più proprie, rimane indifferente rispetto alle sorti del "tragico dell'azione", specie quando si tratta di resistere alle diverse "figure del male". Questa eredità, al contempo "moderna" e giudeo-cristiana, è un altro elemento che Ricœur e Arendt condividono, di contro a un'ontologia che si vuole "al di là del bene e del male", giustificando così delle ragioni per agire in forza di un presente che, attraverso la loro (ancora una volta comune) esperienza della guerra, era chiamato a rompere con il male politico per eccellenza.

Per tutte queste ragioni, nel panorama dei filosofi contemporanei, è certamente Arendt l'autrice cui Ricœur è più vicino, poiché essi coltivano lo stesso *modernismo paradossale* e la stessa volontà di costruire uno spazio politico post-totalitario. Si potrebbe ritirare la qualifica di "paradossale", a condizione però di intendere la modernità non nel senso della *hybris*, della rottura radicale (nei confronti della tradizione, del mondo vissuto, dell'esistenza...), ma nel senso di un *riformismo* morale e politico: ogni trasformazione dell'uomo, delle istituzioni, dei costumi, deve operarsi in modo progressivo, sulla base di uno studio riflessivo e tenendo conto delle eredità, senza il fantasma della *tabula rasa*, se non si vuole vedere un cambiamento troppo rapido trasformarsi, all'apice della crisi, in un regime di terrore. Meglio una riforma che vada in profondità, per quanto lunga e laboriosa possa essere, che una rivoluzione fallita. Se l'uomo è una "terra promessa", come ribadisce spesso Ricœur, la sua emancipazione deve costituire essa stessa un orizzonte, pur continuando a svolgere un ruolo regolativo nei confronti dell'agire presente.

## Nota bibliografica

- Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 163-183.
- Pierre BOURETZ, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris 1996.
- Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, tr. it. M. T. Dogana, E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- Martin HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege (1935–1946), Gesamtausgabe, V*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2003, tr. it. P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.
- Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Berlin 1988, tr. it. A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- Olivier MONGIN, *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994.
- Paul RICŒUR, *Avant la loi morale : l'éthique*, in *Encyclopaedia Universalis, II*, Encyclopaedia Universalis, Paris 1985, pp. 42-45.
- Paul RICŒUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969 tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Colpa, etica, religione*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 439-453.
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. Emilio Renzi, *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Paul RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 303-330.
- Paul RICŒUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 225-237.



- Paul RICŒUR, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 415-438.
- Paul RICŒUR, *La question du sujet : le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 251-281.
- Paul RICŒUR, *La socius et le prochain*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955, tr. it. C. Marco, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 101-116.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, tr. it. M. Bonato, *Filosofia della volontà, I, Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, II, Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, tr. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970.
- Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Seuil, Paris 1995, tr. it. D. Iannotta, *Riflession fatta*, Jaca Book, Milano 1998.
- Paul RICŒUR, *Religion, athéisme, foi*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Religione, ateismo, fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 455-481.
- Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, 185-212.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit, III, Le Temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, III, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1994.
- Paul RICŒUR, *Réponses de Paul Ricœur à ses critiques*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 185-212.
- Paul RICŒUR, Carlos OLIVEIRA, *De la volonté à l'acte. Entretien*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 15-36.

Rainer ROCHLITZ, *Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, pp. 139-161.

Anne-Marie ROVIELLO, *L'horizon kantien*, “Esprit”, 7-8, 1988, pp. 152-162.

Bernard STEVENS, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.