

AFFERMAZIONE ORIGINARIA, ATTESTAZIONE, RICONOSCIMENTO

L'itinerario dell'antropologia filosofica di Paul Ricœur¹

Jean-Luc AMALRIC

(EHESS)²

Abstract: Through an analysis of the concepts of originary affirmation, attestation and recognition, this article aims at redefining the meaning and motivations of the reflexive progress that leads Ricœur from *Fallible Man* to *Oneself as Another* and to *The Course of Recognition*. To that purpose, the article first tries to show the profound continuity of the Ricœurian anthropological project, both in its problematic and in method; it then tries to elucidate the central difficulties inherent in the idea of a poetic constitution of the self that lead Ricœur to elaborate anew the key concepts of his hermeneutics of the self. In light of Ricœur's constant dialogue with Nabert's philosophy, it finally attempts to show how the concepts of attestation and recognition essentially originate in a closer examination of the notion of originary affirmation, itself extended by a reflection on testimony.

Keywords: Originary affirmation, Attestation, Recognition, Testimony, Nabert.

«A dire il vero, non avremo mai finito con la questione dell'identità e del sé»³

Nel momento in cui si prende in considerazione la massa di lavoro immensa che costituisce l'opera di Ricœur, non sembra contestabile che ci siano almeno tre stadi o tre tappe distinte della sua antropologia filosofica. La prima tappa, rappresentata dall'*Uomo fallibile* – testo pubblicato nel 1960 e corrispondente alla prima parte del secondo tomo della *Filosofia della volontà* – prende innanzitutto la forma di un'antropologia riflessiva della fallibilità, e trova il suo principale filo conduttore nella

¹ Traduzione di *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne*, “Études Ricœuriennes / Ricœur Studies”, Vol. 2, 1 (2011), pp. 12-34, a cura di Monica Gorza. Traduzione rivista dall'autore.

² Professore in CPGE Arte e Design a Nîmes e ricercatore associato al Centro di Ricerca sulle Arti e il Linguaggio dell'École des hautes études en sciences sociales.

³ Paul RICŒUR, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 103, traduzione italiana mia.

nozione di *affermazione originaria*, ereditata da Nabert. La seconda tappa, rappresentata da *Sé come un altro* – opera pubblicata nel 1990, vale a dire trent’anni più tardi – rinnova il progetto antropologico di Ricœur dispiegando una fenomenologia ermeneutica del sé ormai centrata sul concetto fondamentale di *attestazione*. Infine, la terza tappa, rappresentata dalla pubblicazione nel 2004 di *Percorsi del riconoscimento*, trova nell’esplorazione metodica della polisemia ritmata dal concetto di *riconoscimento* il filo conduttore di quest’ultimo “percorso” antropologico ricœuriano.⁴

Nella localizzazione delle grandi tappe dell’elaborazione della filosofia riflessiva del sé, si potrebbe essere innanzitutto tentati di sottolineare la continuità esistente tra *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento*, pur segnando lo scarto che separa queste due opere tardive da *L’uomo fallibile*. In effetti, nella misura in cui la seconda parte di *Percorsi del riconoscimento* elabora un concetto sintetico di “riconoscimento-attestazione” che costituisce allo stesso tempo una ripresa ed un approfondimento del senso del concetto di attestazione presentato in *Sé come un altro*, sembra che queste due opere s’iscrivano nell’orizzonte comune di una riflessione sulle capacità umane. All’inverso, l’antropologia dell’*Uomo fallibile* sarebbe, dal canto suo, interamente centrata sulla questione della fallibilità, poiché il suo situarsi a cerniera tra la fenomenologia dell’agire individuale, sviluppata nel *Volontario e l’involontario*, e l’ermeneutica dei miti e dei simboli del male, sviluppata nella *Simbolica del male*, consisterebbe giustamente nel mettere in luce la fragilità specifica della costituzione affettiva della soggettività umana suscettibile di rendere conto della possibilità del male, al di sotto dell’evento assurdo e contingente della colpa. Si sarebbe passati, in questo senso, da un’antropologia centrata originariamente sull’esperienza del male e sulla necessità di stabilire una distinzione tra finitudine e colpa, ad un’antropologia centrata sulle diverse modalità dell’esperienza dell’“Io posso”.

Ora, quello che vorremmo mostrare precisamente qui, è che il passaggio dall’uomo fallibile all’uomo capace,⁵ pur non essendo contestabile, rischia tuttavia di celare alcune

⁴ Nel momento in cui distinguiamo così tre tappe nell’antropologia di Ricœur, intendiamo semplicemente sottolineare il fatto che, nell’intera opera del filosofo, solo i tre testi che citiamo espongono in modo sintetico un’autentica antropologia filosofica. Va da sé che, al di là di queste esposizioni di carattere più o meno sistematico, si possa considerare che tutta l’opera di Ricœur resta d’altra parte centrata sulla questione dell’uomo agente e sofferente.

⁵ Quest’idea di un passaggio da “l’uomo fallibile” a “l’uomo capace” ha dato il suo titolo all’opera collettiva diretta da Gaëlle FIASSE e intitolata precisamente: *Paul Ricœur: de l’homme faillible à l’homme capable*, P.U.F, Paris 2008. Se, nella sua introduzione, Gaëlle Fiasse sottolinea effettivamente il passaggio da una filosofia del male e della fallibilità a una filosofia maggiormente centrata sulla tematica della felicità e della capacità, bisogna inoltre segnalare che un tale movimento era già stato messo in rilievo nell’opera di Michaël FESSEL e Olivier MONGIN intitolata: *Paul Ricœur: de l’homme coupable à l’homme capable*, ADPF Éditions, Paris 2005.

continuità decisive nel progetto antropologico di Ricœur – continuità senza le quali il *sens* e le *motivazioni* della sostituzione progressiva della nozione iniziale di affermazione originaria con i concetti successivi e complementari di attestazione e riconoscimento non sarebbero intelleggibili. Secondo noi, esiste in effetti una *continuità fondamentale* nel progetto antropologico di Ricœur che si spiega prima di tutto per il fatto che è l'ispirazione della filosofia riflessiva di Nabert e del suo concetto di affermazione originaria ad aver inizialmente dato alla filosofia antropologica sviluppata nella *Filosofia della volontà*, allo stesso tempo il suo *fondamento riflessivo*, il suo *metodo* e il suo *concetto guida*.⁶ Se gli apporti della fenomenologia, dell'ermeneutica e della filosofia analitica implicheranno ovviamente una certa presa di distanza con Nabert nelle opere successive del filosofo, ciò non toglie che, dall'inizio alla fine, l'ermeneutica ricœuriana del sé continuerà a trovare il suo fondamento e il suo metodo nella *filosofia riflessiva*.

In questa prospettiva, cercheremo dunque di mostrare innanzitutto ciò che fa la continuità profonda, *di problematica e di metodo*, del progetto antropologico di Ricœur; tenderemo poi di mettere in rilievo le difficoltà centrali legate all'idea di una *costituzione poetica del sé* che hanno condotto il filosofo a rielaborare i concetti chiave della sua ermeneutica del sé; infine, alla luce del dialogo costante di Ricœur con Nabert, cercheremo di mostrare come i concetti di *attestazione* e di *riconoscimento* trovano essenzialmente la loro genesi in un approfondimento crescente della nozione di *affermazione originaria*, lui stesso ampliato da una riflessione sulla questione della *testimonianza*. Se un'analisi dettagliata e completa dei concetti di affermazione originaria, di attestazione e di riconoscimento eccede il quadro limitato di questo articolo, è quanto meno il senso, l'orientamento e la dinamica di queste tre tappe dello sviluppo progressivo dell'antropologia di Ricœur che vorremmo qui restituire.

⁶ Nella misura in cui la nostra intenzione è di mostrare qui l'importanza dell'influenza dell'opera di Nabert sull'antropologia filosofica di Ricœur nel corso dei quarant'anni che separano *L'uomo fallibile* da *Percorsi del riconoscimento*, non possiamo che prendere le distanze dall'interpretazione d'ispirazione heideggeriana dell'opera di Ricœur che propone Bernard STEVENS nella sua opera intitolata: *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991. Seppur sia ricca ed interessante, ci sembra in effetti che la lettura di Bernard Stevens sovrastimi l'influenza di Heidegger su Ricœur, tanto quanto sottostimi l'influenza di Nabert e della filosofia riflessiva francese sull'antropologia di Ricœur. Ora, secondo noi, solamente quest'ultima influenza permette di comprendere bene lo statuto e la portata della metafisica dell'atto e della potenza che sottende l'ermeneutica ricœuriana del sé.

1. La continuità del progetto antropologico di Ricœur: cogito lacerato, mediazione immaginativa e metodo riflessivo.

Ci sembra che si possa interpretare l'insieme della progressione della *Filosofia della volontà*, dal *Volontario e l'involontario* fino alla *Simbolica del male* passando attraverso *L'uomo fallibile*, come l'approfondimento e la radicalizzazione crescente di una medesima riflessione sul carattere lacerato dell'esperienza umana. Come afferma Ricœur nell'"Introduzione generale" dell'opera, utilizzando una formula che non smetterà di riprendere e di esplicitare successivamente: «Il Cogito è interiormente lacerato». ⁷ Se le due prime opere della *Filosofia della volontà*, vale a dire: *Il volontario e l'involontario* e *L'uomo fallibile*, cercano innanzitutto di mostrare in che modo la lacerazione della nostra esperienza si radica nella nostra finitezza, la terza tappa, rappresentata dalla *Simbolica del male*, consiste in seguito ad operare un passaggio dalla finitudine alla colpa con l'obiettivo di farci comprendere l'esperienza del male come una radicalizzazione tragica della stessa lacerazione del cogito. In tale progressione, l'antropologia filosofica dell'*Uomo fallibile* rappresenta un momento cerniera perché, da un lato, ricapitola ed estende i principali guadagni di una descrizione fenomenologica delle relazioni tra volontario e involontario che si è fatta sotto "l'epoché della colpa e della Trascendenza" e, dall'altro, prepara ed annuncia un'ermeneutica dei simboli e dei miti del male, l'unica in grado di fornirci l'accesso ad una certa comprensione della cattiva volontà nel suo carattere allo stesso tempo contingente, assurdo e tragico. A monte di questa sintesi antropologica, ciò che mostra innanzitutto la fenomenologia dell'esperienza volontaria sviluppata nel *Volontario e l'involontario*, è che la nostra esperienza è interiormente lacerata perché il cogito è sempre alle prese con un'alterità irriducibile che è quella del *corpo proprio*, del *desiderio* e della *vita*. Se è vero che il cogito si pone e si scopre in primo luogo in una posizione di sé per sé attraverso la quale si distacca dall'atteggiamento naturale, allora la scoperta della dipendenza dal volontario, rispetto all'involontario che lo precede e lo dinamizza, mette quest'autoposizione in crisi. Essa conduce in effetti a una messa in luce della relazione primordiale al corpo proprio che finisce per mettere sotto scacco la pretesa del cogito dell'autoposizione pura o dell'autonomia radicale. Come scrive Ricœur: «L'estensione del Cogito al corpo proprio esige in realtà più di un cambiamento di metodo; l'io, più radicalmente, deve rinunciare ad una pretesa segretamente nascosta in ogni coscienza, abbandonare il suo desiderio di auto-posizione, per accogliere una feconda spontaneità e come una

⁷ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Éditions Aubier, Paris 1949, tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà*, Marietti Editore, Genova 1990, p. 17.

ispirazione che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso».⁸ Poiché riceve dal corpo proprio i suoi motivi, i suoi poteri e la necessità della sua condizione, la volontà resta tributaria di una passività e di un'alterità fondamentali e non smette di vivere la dipendenza sotto forma di un conflitto doloroso.

Partendo dalla constatazione fenomenologica della lacerazione dell'esperienza umana, tutto lo sforzo dell'abbozzo dell'antropologia filosofica sviluppata nell'*Uomo fallibile* consiste allora nel rendere conto riflessivamente della lacerazione del *cogito* a partire dall'idea direttrice di una di *sproporzione* costitutiva dell'uomo. Percorrendo queste tre tappe principali che sono: la "sintesi trascendentale", la "sintesi pratica" e la "fragilità affettiva", l'obiettivo di Ricœur è in effetti di mostrare che se l'esperienza umana è lacerata lo è perché essa è l'esperienza di una *tensione viva* tra un polo d'infinità e un polo di finitudine: *mediazione fragile*, l'uomo è allo stesso tempo infinità del discorso e prospettiva finita, infinità della felicità e finitudine del carattere, apertura del sentimento alla totalità e chiusura dell'"essere segnato". Ciò che fa allora tutta l'originalità della conclusione dell'*Uomo fallibile* è che essa propone un'esegesi riflessiva del *sentimento di non coincidenza del sé a sé* che costituisce la traduzione affettiva della nostra condizione lacerata. Per Ricœur, che qui s'ispira direttamente da *Elementi per un'etica* di Jean Nabert, il sentimento fondamentale di *disaccordo originario* che caratterizza il sé umano non è prima di tutto da imputare alla dismisura passionale dell'uomo, ma è al contrario ciò che testimonia nell'uomo della presenza di un atto d'esistere, di una affermazione originaria che oltrepassa ogni esperienza. L'interesse per la nozione d'*affermazione originaria* di Nabert, che Ricœur riprende per porla al centro della sua antropologia, sta nel fatto che essa permette di evidenziare una *seconda forma di alterità* all'interno dell'esperienza umana: l'alterità non è più quella del corpo proprio, del desiderio o della vita, ma corrisponde all'alterità del nostro *atto d'esistere* di fronte a dei *segni* e delle *opere* nelle quali tale atto si oggettivizza. Come mostra in effetti la nuova lettura del senso della sproporzione umana, se l'esistenza umana si scopre prima di tutto come un'esistenza lacerata, è perché essa è costituita da una *doppia relazione*: tra un'affermazione originaria che l'istituisce ed oltrepassa la sua coscienza e una mancanza d'essere che si attesta tanto nelle esperienze dell'involontario assoluto quanto nell'esperienza negativa della colpa. L'esperienza umana può così essere interpretata come la differenza incessantemente rinascete tra un atto originario che ci costituisce e i segni, i valori e le opere nelle quali questo atto s'investe. L'affermazione originaria è la potenza d'affermazione che dinamizza il nostro sapere, il nostro agire e il nostro sentire aprendoci all'infinito: anche se non è mai accessibile direttamente e se non si

⁸ *Ivi*, p. 18.

offre mai in un'intuizione intellettuale, l'affermazione originaria fornisce tuttavia all'uomo l'orizzonte di una possibile *unificazione* della sua esperienza. Oltre alla lacerazione del *cogito*, ciò che anima in questo senso l'insieme della *Filosofia della volontà*, è un tentativo per riscrivere *l'esperienza viva dell'unità dell'uomo* attraverso la riconquista dell'affermazione originaria della soggettività incarnata; in altri termini, è la ricerca di un "cogito integrale" oltre la lacerazione del volontario e dell'involontario, dell'atto e dell'essere, ma anche oltre alla ferita dolorosa dell'esperienza del male.

Nel primo abbozzo dell'antropologia filosofica centrata sull'idea di un'affermazione originaria costitutiva dell'essere-uomo, ci sembra allora che si possano individuare almeno tre guadagni essenziali che non saranno rimessi in causa in *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*.

1) Il primo di questi guadagni è che a causa della lacerazione e della sproporzione che lo costituisce, l'uomo è un essere cui tutto l'essere consiste nel *fare mediazione*. Che sia sul piano teorico della conoscenza dell'oggetto, sul piano pratico dell'azione o sul piano affettivo, l'uomo è il desiderio d'essere che non giunge mai ad uguagliare lo sforzo d'esistere che lo costituisce, perché è la mediazione senza fine rinnovata tra la finitezza del suo stato d'esistere e l'infinità del suo atto d'esistere. Il sé concreto che si trova così messo in luce nelle analisi dell'*Uomo fallibile* è dunque un *sé relazionale*⁹ che deve essere radicalmente distinto da ogni io sostanziale così come da ogni io la cui auto-posizione assoluta sarebbe eretta in quanto istanza fondatrice del vero. Per dirlo più precisamente: il sé è la relazione di tensione tra "bios" e "logos" di cui il divenire perpetuo implica una *dialettica incessante tra l'essere e l'atto*.

2) Ciò che costituisce allora il secondo guadagno del tutto decisivo del primo abbozzo dell'antropologia filosofica di Ricœur, è che non si limita a definire l'uomo come un *essere di mediazione*: essa mostra inoltre che la mediazione sempre imperfetta e sempre incompiuta nella quale consiste l'esistenza umana è fondamentalmente supportata da una certa *attività dell'immaginazione*. A questo titolo, l'apporto essenziale delle analisi dell'*Uomo fallibile*, è che descrivendo riflessivamente la genesi dell'essere-uomo come *misto di finito e d'infinito*, mettono in luce – contemporaneamente sul piano del conoscere, dell'agire e del sentire – una certa produttività dell'immaginazione capace di portare e

⁹ Sottoscriviamo, in questo senso, la tesi di Marc Antoine Vallée per quanto riguarda la natura relazionale del sé di Ricœur, ma ai nostri occhi, il carattere relazionale del sé è già fortemente affermato nell'antropologia di *L'uomo fallibile*, in una prospettiva che è precisamente quella della filosofia riflessiva francese. Il sé relazionale che descrive Ricœur durante la sua prima bozza antropologica si trova in effetti sotto la doppia influenza del concetto di Nabert di affermazione originaria e la concezione di de Biran della soggettività come sforzo e relazione originaria dell'egoità e del termine resistente. Cfr. Marc Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études ricœuriennes/Ricœur Studies", 1, 1, 2010, pp. 34-44.

di dinamizzare tutti i processi di mediazione attraverso i quali accade una soggettività concreta. Se da una prospettiva teorica e pratica l'immaginazione non ha un "per sé" e si assorbe interamente nel vis-à-vis dell'oggetto e dell'ideale della persona umana che permette allo stesso tempo di porre e di pensare, essa s'interiorizza e viene in qualche modo a rinfrangersi in quel luogo affettivo indefinito che costituisce il *cuore* o il "thumos", a metà strada tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale. Fin dall'*Uomo fallibile* e la sua teorizzazione del "cuore" e dei sentimenti "timici" dell'uomo, Ricœur mette così in rilievo l'esistenza di un "nucleo mitico-poetico"¹⁰ della soggettività umana, svelando la presenza di una sorta di *riflessione originaria del sé sui suoi atti* che si muove nell'elemento dell'immaginario simbolico e mitico ed opera già al modo di un'interpretazione spontanea di sé.

3) In questa prospettiva, il terzo e ultimo guadagno fondamentale dell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, è di mostrare infine che l'inverso della potenza immaginativa della mediazione costitutiva della soggettività umana, è la sua stessa *fragilità*. Se l'uomo può essere qualificato come *fallibile*, è precisamente perché è una *mediazione fragile*: la potenza immaginativa che apre a mediatizzare la formazione del sé concreto è indissolubilmente una faglia immaginativa nella quale si legge la possibilità della colpa e dell'illusione.

Il *cogito* è lacerato; la soggettività umana non accade che attraverso la mediatizzazione della sproporzione del finito e dell'infinito che esprime il suo "disaccordo originario"; la mediatizzazione essa stessa è tutta intera supportata dalla potenza produttiva dell'immaginazione la quale, pur essendo la sola a conferire una certa unità alla soggettività umana traduce anche la fragilità e la fallibilità del sé: si può considerare che questo susseguirsi di tesi che struttura il primo abbozzo antropologico di Ricœur non sarà fundamentalmente rimesso in questione in *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*.

Nella misura in cui essa pretende di caratterizzare il posizionamento stabile e definitivo di Ricœur verso la questione del soggetto, si può in effetti stimare che non

¹⁰ Riprendiamo qui un'espressione che Ricœur usa in un'intervista al giornale *La Croix* nel 1971: «Credo, in effetti, scrive Ricœur, che il cuore dell'esistenza umana non sia né la ragione né più esattamente il desiderio, ma quello che ho definito molto spesso il nucleo mitico-poetico. È là che l'uomo si fa e si crea», in Paul RICŒUR, *J'essaie d'être un médiateur*, intervistato da Yves de Gentil-Baichis, *La Croix*, 17 novembre 1971, p. 2. Per quanto ci risulta, è principalmente in *Storia e verità*, opera coeva alla *Filosofia della volontà*, che Ricœur usa questa espressione a proposito delle culture umane. Per essere precisi, è allora di un «nucleo etico-mitico», p. 118, di cui parla il filosofo quando evoca l'idea di un nucleo immaginario etico e mitico che sarebbe il «nucleo creatore» delle civiltà. Nota del traduttore: il saggio di *Storia e verità* cui compare l'espressione «nucleo etico-mitico» s'intitola *Civiltà universale e culture nazionali* e si trova nell'opera *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. Alessandro Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992.

solo la “Prefazione” di *Sé come un altro* si iscrive senza ambiguità nella continuità dell’*Uomo fallibile*, ma che essa definisce inoltre un certo quadro antropologico che sarà ancora quello di *Percorsi del riconoscimento*.¹¹ Situando la sua ermeneutica del sé a metà strada tra l’apologia di un *cogito* auto posizionato e la destituzione di un *cogito* lacerato, Ricœur adotta in effetti una posizione sintetica che fa allo stesso tempo riferimento a ciò che ha costituito il punto di partenza della sua riflessione – vale a dire: l’esperienza della frattura del *cogito* – e ciò che ha caratterizzato il movimento stesso di dispiegamento della sua antropologia dall’*Uomo fallibile* fino a *Tempo e racconto* e *Dal testo all’azione* – vale a dire: il tentativo di pensare le condizioni di possibilità di una certa unità e di una certa identità del sé umano, nonostante la lacerazione. Pur iscrivendo il suo progetto antropologico nella tradizione filosofica, vale a dire situando il suo approccio nell’intramezzo tra queste due figure estreme del *cogito* e dell’anti-*cogito* che rappresentano Cartesio e Nietzsche, Ricœur annuncia allo stesso tempo una nuova sequenza nello sviluppo della sua opera filosofica segnata dal superamento della querelle del *cogito* e il congedo dato alle filosofie del soggetto intese come filosofie centrate sull’idea di un soggetto formulato in prima persona (che questo ego *cogito* si definisca come io empirico o come soggetto trascendentale). Mentre alcune delle opere precedenti di Ricœur – in particolare *Dell’interpretazione* e *Il conflitto delle interpretazioni* – erano effettivamente dedicate a una discussione con le diverse decostruzioni delle illusioni del soggetto, che provenissero dalla psicanalisi, dallo strutturalismo o dalla decostruzione heideggeriana della metafisica, allo stesso tempo si può dunque considerare che *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento* si iscrivono in una nuova fase della riflessione filosofica di Ricœur che è precisamente una fase costruttiva della *ricomposizione della filosofia del sé*.

Ma aldilà della continuità di *tesi* e di *problematica*, ciò che più ci colpisce, è la *continuità del metodo di Ricœur*. Se Ricœur ha spesso caratterizzato la propria filosofia come un pensiero situato al crocevia tra la fenomenologia, l’ermeneutica e la filosofia riflessiva francese, non è esagerato affermare che è la stessa *filosofia riflessiva* che, sotto l’influenza di Nabert, ha dato il suo autentico fondamento all’antropologia filosofica di Ricœur. Ciò che conferisce in effetti all’impresa antropologica il suo carattere specificamente

¹¹ Concordiamo qui pienamente con la tesi sostenuta da Yasuhiko Sugimura nel suo articolo intitolato: *L’Homme, médiation imparfaite. De L’Homme faillible à l’herméneutique du soi* pubblicato nel 1995 nell’opera collettanea *Paul Ricœur, L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 195-217. Non solamente, in effetti, Sugimura vi difende già l’idea di una continuità tra l’antropologia de *L’uomo fallibile* e quella di *Sé come un altro*, ma insiste anche sul carattere centrale della nozione di mediazione in Ricœur. Seppur questo articolo non faccia direttamente riferimento a Nabert, pensiamo infine che Sugimura faccia parte degli interpreti di Ricœur che sono sempre stati molto sensibili all’influenza della filosofia riflessiva francese nell’opera del filosofo.

riflessivo – dall’*Uomo fallibile* a *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento* –, è che si definisce, nel suo compito principale, come un lavoro di *riappropriazione riflessiva del nostro sforzo d’ esistere*. Tuttavia, nella misura in cui Ricœur, come Nabert, rifiuta l’idea di un’intuizione intellettuale dell’agire originario che ci costituisce, lui non concepisce mai la riappropriazione riflessiva come un processo intuitivo. Al contrario, la lezione fondamentale che Ricœur riceve dalla filosofia di Nabert è che la riflessione filosofica non è intuizione, ma *interpretazione*.

Se l’antropologia di Ricœur prende dunque fin dall’inizio una forma allo stesso tempo riflessiva ed ermeneutica, è precisamente perché il compito che si assegna – vale a dire, quello di una riappropriazione del nostro atto d’ esistere – richiede prima di tutto un’interpretazione dei segni, dei simboli e delle azioni nelle quali questo atto d’ esistere si è oggettivizzato. Si può dire in questo senso che tutti gli sviluppi dell’antropologia filosofica di Ricœur derivano dalla concezione fondamentale dei rapporti tra l’atto e i segni nei quali si investe, e che obbediscono per questa ragione a uno stesso *metodo riflessivo*.¹² Nelle opere *L’uomo fallibile*, *Sé come un altro* e *Percorsi del riconoscimento*, Ricœur pratica lo stesso metodo di deviazione attraverso l’oggettivazione, per garantire una distinzione irriducibile tra l’*io immediato* e il *sé riflessivo*.

All’inverso della rivendicazione dell’immediatezza del *cogito*, l’antropologia di Ricœur rivendica fin dagli inizi uno «stile indiretto»,¹³ una deviazione della riflessione attraverso l’oggettivazione e l’analisi, che è «*il prezzo che una ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare*».¹⁴ Se *L’uomo fallibile* partiva da un’analisi riflessiva di stile trascendentale a partire dalla cosa di fronte a me, per passare in seguito ad un’analisi della persona concepita come ideale dell’io e giungere infine ad un’esplorazione della fragilità affettiva nella quale si offre a leggere la soggettività concreta; allo stesso modo, in *Sé come un altro*, la questione centrale dell’ermeneutica ricœuriana del sé – vale a dire, la domanda: chi sono io? – non è affrontata direttamente, ma richiede essa stessa una lunga deviazione attraverso la filosofia analitica (che si trattasse della semantica, della pragmatica o ancora della filosofia dell’azione). È solo a partire dal quinto studio che la questione dell’identità personale e

¹² Se l’ermeneutica di Ricœur eredita nella sua struttura riflessiva della filosofia di Nabert, è necessario precisare che si iscrive in questo modo in una tradizione riflessiva più spinozista e fichtiana che propriamente cartesiana. È spinozista nella sua insistenza con il desiderio d’essere dell’uomo e sull’obiettivo etico di una riappropriazione del nostro sforzo d’ esistere, così come è fichtiana nell’importanza che accorda al giudizio tetico e alla filosofia dell’atto che l’accompagna.

¹³ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it. Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Editoriale Jaca Book, Milano 2015, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*

narrativa si trova affrontata e che diventa allora possibile dispiegare le implicazioni etiche, morali e ontologiche di una riappropriazione filosofica del sé.

In *Percorsi del riconoscimento*, infine, è senza dubbio questo stesso movimento dal più astratto al più concreto che governa il metodo ricœuriano, poiché si passa dal riconoscimento-identificazione al riconoscimento di sé e dal riconoscimento di sé al riconoscimento reciproco. Se in quest'ultima opera, Ricœur riconosce esplicitamente il suo debito verso Nabert,¹⁵ è tuttavia notevole che lo stile riflessivo dell'opera prenda una piega nettamente meno sistematica che nelle opere precedenti. Se la *Prefazione di Sé come un altro*, a differenza dell'approccio più sintetico dell'*Uomo fallibile*, riconosceva già il carattere frammentario dell'ermeneutica del sé e pretendeva di situarsi a metà strada tra la semplicità riflessiva e la «vertigine della *dissociazione* del sé, perseguita con accanimento dalla decostruzione nietzscheana»,¹⁶ *Percorsi del riconoscimento* andrà ancora oltre nell'accettazione della contingenza dell'interrogazione filosofica, prendendo come punto di partenza un'analisi della polisemia regolata dal riconoscimento sul piano lessicale per poi dispiegare un "percorso" riflessivo suscettibile di dispiegare una polisemia regolata dalle principali occorrenze del termine "riconoscimento" nel discorso filosofico.

2. I limiti della mediazione immaginativa: verso una costituzione poetico-pratica del sé

È nel quadro di una *continuità forte*, di problematica e di metodo, che desideriamo ora tentare di pensare ciò che fa la novità e l'apporto specifico dei concetti d'attestazione e riconoscimento rispetto all'idea di affermazione originaria che struttura inizialmente l'antropologia filosofica di Ricœur. Nella misura in cui i concetti d'attestazione e di riconoscimento testimoniano in effetti delle due riforme successive dell'ermeneutica di sé, bisogna dunque innanzitutto cercare di comprendere quali sono le difficoltà riscontrate dal progetto antropologico ricœuriano che hanno motivato la rielaborazione dei suoi concetti guida.

In questa prospettiva, ci sembra che la difficoltà centrale sulla quale inciampa l'antropologia riflessiva dell'*Uomo fallibile*, è che conduce come abbiamo visto su una

¹⁵ «Da questo punto di vista, scrive Ricœur, sono debitore a Jean Nabert per l'attenzione portata al passaggio lungo il versante "oggettuale" delle esperienze considerate dal punto di vista delle capacità messe in opera. Passare per il "cosa" e il "come", prima del ritorno al "chi", mi sembra esplicitamente richiesto dal carattere riflessivo stesso del sé che, nel momento di autodesignazione, si riconosce *se stesso*» in Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, tr. it. Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 110-111.

¹⁶ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 95.

teoria del cuore umano in quanto mediazione affettiva della sproporzione umana, che scopre in uno stesso gesto: il luogo effettivo della fallibilità umana – vale a dire, la possibilità dell’alienazione passionale e del male – e il luogo effettivo di una *costituzione mitico poetica della soggettività umana*. Per dirlo altrimenti, il prezzo da pagare per la rinuncia filosofica ricœuriana all’idea di un’auto-posizione assoluta dell’io e della messa in luce correlativa di un sé relazionale e mediatore, è la scoperta di una potenza produttiva dell’immaginazione il cui statuto è fondamentalmente ambiguo perché essa è capace tanto di costruire il sé quanto di decostruirlo. Per Ricœur, in effetti, se la soggettività umana non può essere posta e afferrata in un’intuizione intellettuale dell’agire originario che la costituisce, questo significa che la costituzione del sé non è mai una realtà data, ma che essa è un *compito* sempre esposto al pericolo della disseminazione nel multiplo e al rischio dell’illusione fittizia. Come lo attesta con forza la decostruzione nietzschiana del *cogito* evocata nella “Prefazione” di *Sé come un altro*, la messa in luce di una potenza immaginativa che apre sempre già al di sotto della soggettività umana comporta un dubbio temibile circa la possibilità stessa della costituzione della cosiddetta soggettività. Ci sembra, in questo senso, che è precisamente la presa di coscienza della difficoltà centrale che conduce Ricœur – a partire dal *Saggio su Freud* e da *Il conflitto delle interpretazioni* – a sostituire progressivamente una problematica dell’illusione alla problematica della *colpa* che governava l’insieme della *Filosofia della volontà*. Da un sé minacciato da una lacerazione incessante a causa dell’esperienza tragica della colpa, si è così passati a un sé costantemente esposto al sospetto e minacciato di dissoluzione, a causa delle varie illusioni di cui è vittima.

Attraverso questa griglia di lettura, si può allora interpretare il periodo intermedio tra *L’uomo fallibile* e *Sé come un altro* come un periodo durante il quale Ricœur non cessa di mettere il suo progetto dell’antropologia filosofica alla prova della decostruzione delle illusioni del soggetto,¹⁷ pur esplorando congiuntamente – prima nella *Simbolica del male*, poi nelle due opere gemelle che sono *La metafora viva* e *Tempo e racconto* – le potenzialità creatrici dell’immaginazione operante nel linguaggio¹⁸ suscettibili d’essere

¹⁷ Ci sembra che sia Domenico Jervolino colui che ha individuato meglio il senso della messa alla prova della questione della soggettività, dal momento che caratterizza il gesto di Ricœur come «un formidabile esercizio ascetico, nel solco dell’epochè fenomenologica. Detto altrimenti, una riduzione della soggettività piuttosto che una riduzione alla soggettività, nella quale scaturisce il potere finito di dire e di agire che procede ancora dal cogito», Domenico JERVOLINO, *Ricœur: Herméneutique et traduction*, Éditions Ellipses, Paris 2007, p. 49, traduzione italiana mia.

¹⁸ La filosofia dell’immaginazione di Ricœur è tuttavia lontana dal ridursi a queste ultime opere. Secondo noi, in effetti, non solo la fenomenologia di *Il volontario e l’involontario* contiene già una teorizzazione almeno parziale della funzione dell’immaginazione nell’agire umano, ma Ricœur svilupperà inoltre in *L’ideologia e l’utopia* un’analisi del tutto decisiva dell’immaginario sociale che

inseguito reintegrate nel quadro antropologico di un'ermeneutica di sé. Come sottolinea il filosofo in una formula che riassume in modo ammirevole il *doppio fronte* delle sue ricerche durante questo periodo: «La de-costruzione delle illusioni del soggetto è solamente l'aspetto negativo di ciò che si dovrebbe chiamare piuttosto l'«immaginazione»». ¹⁹ Eppure, ci sembra precisamente che la messa in luce della correlazione decisiva tra *decostruzione delle illusioni del soggetto* ed *immaginazione* proietti una luce nuova sulle due ultime tappe dell'antropologia di Ricœur. Se *Sé come un altro* eredita della problematica del *sospetto* e se la problematica si amplia e si trasforma nella questione del *misconoscimento* che accompagna ogni tappa di *Percorsi del riconoscimento*, si può in effetti tentare di leggere i concetti d'attestazione e di riconoscimento come le due *repliche* elaborate da Ricœur per affrontare le sfide del *sospetto* e del *misconoscimento* che minacciano la possibilità stessa della costituzione di una certa identità del sé. In questa prospettiva, ciò che fa allora la novità dei concetti di attestazione e di riconoscimento, è che, pur legittimando l'idea di una costituzione poetica del sé, essi pongono allo stesso tempo un *limite* propriamente *pratico* alla costituzione poetica al fine di conferirle una forma di *verità pratica*. Per dirlo in una battuta, i concetti d'attestazione e di riconoscimento rappresentano secondo noi due sforzi successivi di Ricœur per articolare una *filosofia dell'immaginazione*²⁰ già largamente

prolungnerà e approfondirà le sue riflessioni precedenti sulla funzione pratica e poetica dell'immaginazione. Segnaliamo infine che il filosofo stesso ci consegna una relazione sintetica delle grandi articolazioni della sua filosofia dell'immaginazione in un articolo capitale del 1976 intitolato *L'immaginazione nel discorso e nell'azione. Per una teoria generale dell'immaginazione* e pubblicato in Paul RICŒUR, *Du Texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, tr. it. Giuseppe Grampa, *Dal testo all'azione*, Editoriale Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-228.

¹⁹ Paul RICŒUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in RICŒUR, *Dal testo all'azione*, p. 127.

²⁰ Tra gli interpreti di Ricœur, va notato che Richard KEARNEY è uno dei primi ad aver molto insistito sull'importanza della questione dell'immaginazione nella filosofia di Ricœur. È il caso della sua opera intitolata *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984, che sviluppa un dialogo costante con la filosofia dell'immaginazione di Ricœur, ma anche di diversi articoli dedicati a questo tema. Si veda, in particolare: *L'imagination narrative, entre l'éthique et le poétique* pubblicato in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 283-304. Alain THOMASSET, nella sua interpretazione d'insieme dell'opera di Ricœur, ha anche lui messo in rilievo la funzione centrale dell'attività immaginativa nell'antropologia ricœuriana: *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996. Si veda ugualmente su questo tema un articolo sintetico dello stesso autore intitolato: *L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet*, "Études théologiques et religieuses", 80, 2005, pp. 525-541. Aggiungiamo inoltre che, nell'ultima parte della nostra opera dedicata alla questione della metafora in Ricœur e Derrida abbiamo, da parte nostra, abbozzato la tesi secondo cui l'insieme della filosofia di Ricœur sembrerebbe potersi raccogliere attorno ad una teoria generale dell'immaginazione capace di pensare la potenza creatrice del linguaggio pur inventando un'articolazione inedita tra il poetico e la pratica: Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida: L'enjeu de la métaphore*, P.U.F., Paris 2006, si vedano in

abbozzata nelle opere precedenti con una *filosofia della testimonianza* ispirata da Nabert e capace di porre la questione della *verità* di un'ermeneutica del sé. Si può considerare in questo senso le due ultime tappe del progetto antropologico di Ricœur come un tentativo per pensare un'*articolazione del poetico e del pratico* suscettibile di condurci all'idea di una *costituzione poetico-pratica del sé nell'orizzonte di un'ontologia dell'atto e della potenza*.

Ai nostri occhi, è precisamente la conquista progressiva dell'idea d'una *affermazione poetico-pratica del sé* che spiega una certa svolta dell'antropologia di Ricœur a partire da *Sé come un altro* e da *Percorsi del riconoscimento*. Questa svolta è da una parte quella della questione dell'*identità*, che si sostituisce alla questione dell'unità della soggettività umana al di là della frattura del *cogito*, ed è, d'altra parte, la «svolta dell'intersoggettività»,²¹ segnata dalla decisione ricœuriana di offrire uno spazio crescente alla relazione con gli altri all'interno della sua antropologia filosofica.

3. Affermazione originaria, attestazione, riconoscimento: al crocevia del dialogo con Nabert e la questione della testimonianza

Se queste due svolte legate alla messa in luce della costituzione poetico-pratica di un sé agente e sofferente non ci sembrano rimettere in causa la continuità di *problematica* e di *metodo* dell'antropologia di Ricœur, per completare la nostra riflessione, vorremmo ora delineare le grandi linee di una *genesì* dei concetti di attestazione e riconoscimento nella loro relazione al concetto più antico di affermazione originaria alla luce del dialogo costante di Ricœur con la filosofia di Nabert.

particolare le pagine da 137 a 152. Segnaliamo infine che nell'introduzione dell'antologia che Michaël Fœssel dedica, con Fabien Lamouche, ai testi di Ricœur, suggerisce anche lui di considerare l'immaginazione come ciò che conferisce la sua unità tematica alla filosofia di Ricœur, poiché essa gli sembra costituire il fulcro stesso verso cui convergono le diverse questioni che attraversano l'opera del filosofo: *Paul Ricœur: Anthologie*, testi scelti e presentati da Michaël Fœssel e Fabien Lamouche, Éditions du Seuil, Paris 2007, pp. 7-22.

²¹ Riprendiamo qui un'espressione di Johann Michel il quale, nella sua opera sulla filosofia ricœuriana dell'agire, dedica un capitolo intero alla "svolta dell'intersoggettività", Johann MICHEL, *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006, pp. 73-119. Nella misura in cui ci sforziamo di mostrare nel seguito di questo articolo che le nozioni di attestazione e di riconoscimento implicheranno la sostituzione progressiva di una dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro alla dialettica dell'essere e dell'atto che caratterizzava la nozione di affermazione originaria, al cuore dell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, sottoscriviamo la tesi di Johann Michel secondo cui *Sé come un altro* segna una svolta decisiva nella riflessione antropologica ed epistemologica di Ricœur. Oramai, sono proprio le questioni allo stesso tempo pratiche ed etiche della relazione all'altro che passeranno in primo piano nell'antropologia filosofica di Ricœur.

4. Il problema dell'affermazione originaria

In questa prospettiva, colpisce innanzitutto notare che è solamente nella “Conclusione” dell’*Uomo fallibile* – vale a dire in una sorta di deduzione trascendentale delle categorie filosofiche suscettibili di rendere conto della limitazione umana e dello statuto della mediazione fragile dell’essere-uomo – che appare la nozione oltretutto centrale d’*affermazione originaria*. Che si tratti del verbo infinito, dell’idea di felicità in quanto totalità pratica o della felicità “sensibile al cuore” (vale a dire dell’infinito della nostra aspirazione spirituale ben espresso dall’Eros platonico), l’affermazione originaria caratterizza, per Ricœur, quel *polo d’infinito* a partire dal quale una soggettività umana ha maggiori probabilità di emergere. La polarità originaria che ci apre all’infinito diventa tuttavia una soggettività concreta solo attraverso una “negazione esistenziale” che prende, nell’ordine teorico, il nome di prospettiva, nell’ordine pratico, il nome di carattere e nell’ordine affettivo, quello di sentimento vitale. Per Ricœur, è solamente a partire dal misto di finitudine e infinito che può comprendersi il sentimento fondamentale di non coincidenza di sé a sé che caratterizza in proprio la soggettività umana.

Alla luce di quanto precedentemente espresso, se possiamo dunque considerare che il concetto di affermazione originaria dà indiscutibilmente alla deduzione finale dell’*Uomo fallibile* la sua coerenza, il suo polo unificatore delle diverse funzioni della soggettività tanto quanto la sua *base riflessiva*, il problema è che la conclusione del libro non offre alcuna precisazione sullo *statuto* del concetto e sulle *condizioni riflessive* della sua portata alla luce. Se, in accordo con Nabert, Ricœur considera che l’affermazione originaria non possa essere concepita come un principio metafisico distinto dall’io e suscettibile di essere conosciuto speculativamente prima di essere messo in relazione con la coscienza, al contrario, non ci mostra esplicitamente come la riflessione filosofica può, in un approccio etico di riappropriazione del nostro sforzo d’essere, accedere all’affermazione originaria. Dal momento che *L’uomo fallibile* è un’opera che è direttamente dedicata a Nabert e poiché la “Prefazione” al testo rende noto il debito di Ricœur circa la nozione d’affermazione originaria elaborata in *Elementi per un’etica*, poi ripresa ed approfondita nel *Saggio sul male*, è qui fuor di dubbio che Ricœur si è proposto di operare una certa riappropriazione del concetto di Nabert. Ma se, in *Elementi per un’etica*, è a partire da un’analisi riflessiva sulle esperienze negative del fallimento, della solitudine e della colpa che Nabert è stato portato ad evidenziare, al cuore stesso di queste esperienze del non-essere, un’affermazione originaria e assoluta, al principio stesso della nostra soggettività; nell’*Uomo fallibile*, tutto accade come se Ricœur considerasse la conquista riflessiva della nozione d’affermazione originaria come un

guadagno suscettibile di essere ripreso nel quadro della sua propria antropologia e, per questa ragione, si limitava ad inserire direttamente il concetto d'affermazione originaria nella deduzione sintetica che conclude la sua opera.²²

Quali che siano le difficoltà che riguardano l'interpretazione del debito di Ricœur verso Nabert, resta il fatto che i suoi primi lineamenti di antropologia filosofica trovano incontestabilmente il loro centro di gravità in un concetto di affermazione originaria direttamente ispirato da Nabert. Ora, è inesatto considerare che la nozione d'affermazione originaria funzionerebbe in qualche modo come una soluzione rispetto ai problemi sollevati dall'antropologia della sproporzione sviluppata nell'*Uomo fallibile*. Ereditando dal concetto d'affermazione originaria, sembra al contrario che Ricœur abbia raccolto un duplice problema. Il primo problema riguarda innanzitutto i limiti del potere d'unificazione dell'affermazione originaria: se quest'ultima sembra in effetti in misura di unificare le tre funzioni principali della soggettività umana – vale a dire, il conoscere, l'agire e il sentire – essa rende tuttavia possibile solamente un'unità ancora astratta²³ perché il piano del "thumos" o della soggettività concreta resta ancora aperto alla molteplicità e alla disseminazione. In questo senso, è precisamente perché, nell'*Uomo fallibile*, la nozione d'affermazione originaria non permette di pensare fino alla fine l'unità concreta del sé umano, che richiede una messa in discussione dell'*identità di sé* che diventerà giustamente il problema centrale dell'antropologia di Ricœur a partire da *Sé come un altro*. A questo titolo, né il concetto d'attestazione né il concetto di riconoscimento sono intellegibili se non ci si riferisce all'asse fondamentale delle due ultime tappe dell'antropologia di Ricœur che costituisce la questione dell'identità di sé.

Ma al di là del problema dell'identità, la nozione d'affermazione originaria solleva ugualmente un secondo problema che Ricœur eredita direttamente da Nabert. Se non c'è dubbio, in effetti, che l'autore di *Elementi per un'etica* cerchi di superare una certa *dualità della riflessione e dell'esperienza* nell'unità del concetto d'affermazione originaria, non è tuttavia certo che l'affermazione originaria sfugga infine ad ogni forma di dualità.

²² Nella misura in cui una nota della *Conclusion* dell'*Uomo fallibile* in – Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'Homme faillible*, Éditions Aubier, Paris 1960, tr. it. Maria Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021, p. 230 – ci rinvia direttamente ad un articolo intitolato *Negatività ed affermazione originaria* e pubblicato in Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1964, tr. it. Alessandro Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 292-324 – si può tuttavia supporre che Ricœur consideri giustamente questo articolo decisivo come la presentazione della sua propria conquista riflessiva della nozione di affermazione originaria.

²³ A questo titolo, bisogna inoltre segnalare che, in Nabert, la riappropriazione dell'affermazione originaria si accompagna ad un atto di spoliamento tanto etica quanto speculativa che non cesserà di radicalizzarsi, e che, da *Saggio sul male* a *Desiderio di Dio*, conduce infine all'idea di una certa cancellazione o spossessamento di sé.

In altri termini, potrebbe darsi che essa lasci sussistere a sua volta una sorta di sdoppiamento tra la certezza «allo stesso tempo irreal e assoluta» che costituisce e l'azione nella quale dovrebbe oggettivizzarsi.²⁴ Come sottolinea lo stesso Nabert in un passaggio decisivo di *Elementi per un'etica*,²⁵ la nozione d'affermazione originaria si presenta intrinsecamente come una *certezza* suprema conquistata attraverso la riflessione e come una *chiamata* a verificare nel mondo e attraverso l'azione la potenza del *giudizio tetico* che la costituisce. Dal momento che l'affermazione originaria non saprebbe in effetti ridursi a una pura certezza interiore, essa può mantenersi solamente se si sforza costantemente di mettersi alla prova o di “verificare” sé stessa nell'azione. Sembra in questo senso che la nozione d'affermazione originaria sollevi allo stesso tempo un problema d'*espressione* e un problema di *verifica*; e si può considerare che siano precisamente questi due problemi che Ricœur non smetterà d'approfondire nel corso della sua riflessione filosofica, anche se questo significa finalmente abbandonare il concetto d'affermazione originaria. Per dirlo altrimenti, ci sembra dunque che i concetti d'*attestazione* e di *riconoscimento* siano direttamente nati da un'interrogazione su queste difficoltà inerenti al concetto di affermazione originaria ereditato da Nabert. Se, nel capitolo di *Elementi per un'etica* dedicato a *La promozione dei valori*,²⁶ Nabert insisteva già sulla funzione decisiva dell'immaginazione nel passaggio incessante dall'*atto* al *segno* che rappresenta la “simbolizzazione” dell'affermazione originaria che ci costituisce, è chiaro che tutta la filosofia dell'immaginazione di Ricœur, in quanto essa si sforza di pensare una *costituzione poetica del sé*, s'iscrive molto precisamente nel quadro di una “filosofia dell'espressione”. Ma, accordando uno spazio crescente alla costituzione mitico-poetica del sé, Ricœur non farà infatti che accentuare e drammatizzare maggiormente il problema, già sollevato da Nabert, della possibilità costante di un *occultamento dell'atto nel segno*. Al contempo, è la problematica della *verifica* che si è così trovata posizionata al centro dell'antropologia di Ricœur. Si può in effetti considerare che l'idea nabertiana di una “verifica” dell'affermazione originaria prefiguri con tutta evidenza i concetti d'attestazione e di riconoscimento, perché essa indica già la

²⁴ Qui si trova ad ogni modo l'interpretazione che ne fa Ricœur, fin dal 1962, nella “Prefazione” che dedica ad *Elementi per un'etica* in Paul RICŒUR, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992, pp. 225-236, traduzione italiana mia.

²⁵ «L'affermazione assoluta, che si afferma attraverso la mia affermazione, scrive Nabert, produce dunque insieme una certezza e un appello. L'appello è rivolto all'io affinché, nel mondo e nella durata, col dovere e, se occorre, col sacrificio, verifichi l'io sono e ne faccia una realtà. La certezza è l'attualità d'un rapporto che non è turbato né dalle debolezze, né dall'oblio, perché questo rapporto è immanenza all'io sono d'una affermazione che supera ogni molteplicità, così come elimina ogni separazione tra i soggetti», in Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Éditions Aubier, Paris 1962, tr. it. Fabio Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975, pp. 67-68.

²⁶ NABERT, *Elementi per un'etica*, pp. 77-108.

necessità di andare oltre una semplice interpretazione dei segni in cui si oggettiva il nostro atto di esistere, attraverso l'esigenza etica di un superamento dell'interpretazione nell'azione.

5. Le ragioni dell'abbandono del concetto di affermazione originaria

Come spiegare allora che Ricœur abbia infine scelto di abbandonare il concetto d'affermazione originaria per forgiare i suoi propri concetti di attestazione e di riconoscimento, dal momento che il suo progetto eredita peraltro di una difficoltà direttamente connessa allo statuto *epistemologico* ed *ontologico* dell'affermazione originaria? Secondo noi, è prima di tutto la posizione di Ricœur riguardo al *Saggio sul male* di Nabert quanto le sue reticenze a conservare un concetto di “coscienza pura” o di “io puro” che la filosofia di Nabert ha sempre associato alla sua analisi riflessiva della nozione d'affermazione originaria, che spiegano il suo abbandono progressivo del concetto d'affermazione originaria. Come spiegato chiaramente in un articolo del 1959 dedicato al *Saggio sul male*, Ricœur ha sempre rifiutato la conseguenza ultima della riflessione di Nabert sul male che conduce alla fine il filosofo ad imputare al male l'*alterità* e l'*individuazione della coscienza*. Dal momento che Nabert interpreta prima di tutto il “commercio delle coscienze” come una certa esperienza dell'Uno o della via unitiva delle coscienze, è in effetti portato ad escludere l'idea di una pluralità numerica dell'io puro e, di conseguenza, ad identificare la finitezza della pluralità delle coscienze al male stesso. Fin dall'inizio della sua opera filosofica e sotto l'influenza di Jaspers, Ricœur difende al contrario l'idea di un carattere insuperabile della *pluralità delle coscienze*; ed è per questo motivo che, contro Nabert, ci terrà sempre a ben distinguere «la pluralità originaria delle vocazioni personali e la gelosia che oppone ed isola le coscienze». ²⁷ Se l'affermazione di una *bontà originaria della pluralità delle coscienze*, solidale ad una distinzione irriducibile tra finitezza e male, non è stata effettivamente tematizzata ed approfondita nell'antropologia dell'*Uomo fallibile*, è perché all'epoca della *Filosofia della volontà*, Ricœur considera questa antropologia come una semplice “bozza” destinata ad essere completata da un’*“empirica della volontà serva”* – che avrebbe dovuto descrivere la volontà prigioniera della colpa nella storia appoggiandosi su un dialogo con le scienze umane, il diritto e la filosofia politica – e da una *“poetica della volontà”*, il cui obiettivo centrale sarebbe stata la decodifica poetica delle esperienze di liberazione e di rigenerazione della nostra volontà. È dunque principalmente nel quadro di questa “poetica” che Ricœur avrebbe dovuto affrontare la questione della

²⁷ Paul RICŒUR, *L'Essai sur le mal*, in *Lectures 2: La contrée des philosophes*, p. 248, traduzione italiana mia.

pluralità umana e dell'intersoggettività, poiché prevedeva inizialmente di concludere la *Filosofia della volontà* attraverso una riflessione poetica sull'amore e la relazione all'altro come fonti fondamentali dell'ispirazione del nostro volere. Ora, se si può stimare che le riflessioni di Ricœur sulla psicoanalisi e sul diritto riempiono una parte del programma iniziale dell'"empirica della volontà serva", d'altra parte, Ricœur non scriverà mai la "poetica della volontà" nei termini in cui era stata progettata nell'"Introduzione generale" della *Filosofia della volontà*. Nella misura in cui questa "poetica" in cerca di un volere rigenerato si sarebbe nutrita di una certa riappropriazione dell'esperienza religiosa, si può considerare che è la decisione presa da Ricœur – alla pubblicazione della *Filosofia della volontà* – di tenersi infine nella sospensione agnostica di una "*filosofia senza l'assoluto*" che l'ha progressivamente condotto a rinunciare a tale "poetica" ispirata della metafisica di Jaspers delle cifre della Trascendenza. In questo senso, noi pensiamo che bisogna dunque interpretare il rinnovamento dell'antropologia ricœuriana alla luce di una *sospensione della questione dell'assoluto*: ci sembra in effetti che è in uno stesso gesto che Ricœur opera una sospensione dell'assoluto prima di tutto intesa come sospensione dell'Uno, che abbandona la nozione di *io puro* ereditata da Nabert – troppo legata, ai suoi occhi, allo stesso tempo al problema dell'Uno e al concetto di coscienza –, e che si assume il compito di pensare su nuove basi un'ermeneutica del sé suscettibile di porre congiuntamente la questione della costituzione del sé, nella sua pretesa alla *veracità*, e la questione della *relazione all'altro* come condizione di possibilità di una formazione identitaria del sé.

6. Dalla testimonianza all'attestazione

Il paradosso qui è che il dialogo di Ricœur con la filosofia di Nabert non viene mai interrotto: pensiamo in effetti che è grazie ad una meditazione approfondita sulla questione della *testimonianza*,²⁸ direttamente ispirata all'ermeneutica della testimonianza delineata nel *Desiderio di Dio* (vale a dire nell'ultima opera incompiuta di Nabert), che

²⁸ Ci riferiamo qui a due articoli di Ricœur del tutto essenziali. Il primo, che data del 1972, è intitolato *L'ermeneutica della testimonianza*, ed è ampiamente dedicato ad un'analisi del Libro III del *Desiderio di Dio* ("Metafisica della testimonianza ed ermeneutica dell'assoluto"); il secondo, che data 1989, è intitolato "Levinas, pensatore della testimonianza" e si propone un paragone tra tre approcci filosofici circa la questione della testimonianza, in Heidegger, Nabert e Levinas. Si veda Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994; *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, pp. 83-105; *L'Herméneutique du témoignage*, pp. 107-139. Nota del traduttore: quest'ultimo saggio, intitolato *L'ermeneutica della testimonianza* e tradotto da Francesco Franco, si trova in *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108.

Ricœur metterà in opera un lavoro concettuale preparatorio che gli servirà in qualche modo da cantiere, per l'elaborazione dei suoi concetti di attestazione e di riconoscimento. Ora, se nel suo articolo dedicato a “L'ermeneutica della testimonianza”, Ricœur esamina effettivamente le condizioni di possibilità di un'ermeneutica della testimonianza concepita come ermeneutica dell'assoluto – poiché, come l'attesta l'idea di una “testimonianza assoluta dell'assoluto”, il progetto di Nabert è proprio quello di congiungere un'*esperienza* dell'assoluto a quest'*idea* dell'assoluto che costituisce la nozione di affermazione originaria – ciò non toglie che le analisi di *Sé come un altro* e di *Percorsi del riconoscimento* si terranno su un piano intersoggettivo situato al di sotto della problematica dell'assoluto, dell'Uno e del divino che regge l'ultima filosofia di Nabert.

Quali sono dunque i principali elementi di una filosofia della testimonianza che Ricœur riprende nella propria riflessione? Per essere brevi, si potrebbe dire che la nozione di testimonianza aggiunge all'idea di una *costituzione immaginaria e poetica del sé*, l'idea di un *impegno allo stesso tempo pratico ed etico*.

Non solamente la testimonianza suppone un *impegno pratico* che rinvia dall'interpretazione all'azione e dalla pluralità delle azioni alla storia del sé, ma implica inoltre un *impegno etico*, perché è sempre davanti agli altri che io testimonia e che sono pronto a rispondere moralmente dei miei atti. Ora, ci sembra precisamente che si debba cercare nel doppio impegno della testimonianza una *doppia replica*: da una parte, a ciò che costituisce il cattivo infinito dell'interpretazione poetica del sé, e d'altra parte, al rischio dell'illusione indefettibilmente legata all'idea di una costituzione immaginativa della soggettività umana.²⁹ Ai nostri occhi, senza mai identificarsi

²⁹ Anche se il presente articolo è incentrato sull'evoluzione dell'antropologia di Ricœur e dei suoi concetti guida, ci sembra importante sottolineare il fatto che ai nostri occhi, una ricerca parallela sull'evoluzione dell'epistemologia di Ricœur porterebbe a mettere in luce una stretta correlazione tra queste due evoluzioni. Per essere più precisi, la limitazione progressiva della funzione poetica assegnata all'immaginazione nell'ermeneutica ricœuriana del sé e l'importanza crescente conferita alla funzione pratico-etica della testimonianza hanno avuto secondo noi come conseguenza la trasformazione congiunta dell'antropologia e dell'epistemologia di Ricœur. Ai nostri occhi, è ciò di cui testimonia in modo esemplare l'evoluzione di Ricœur nell'interpretazione del concetto di rappresentanza che dovrebbe esprimere secondo lui il rapporto specifico dalla conoscenza storica al passato. Da *Tempo e racconto* a *La memoria, la storia, l'oblio*, si è in effetti passati da una rappresentanza ormai generata essenzialmente dalle risorse immaginative dell'analogia ad una rappresentanza ormai sostenuta principalmente dalla potenza pratico-etica della testimonianza; o, per dirlo altrimenti, si è passati dal “come” della metafora all’“attestazione/protestazione” del “come” della testimonianza. (Su tale questione, si veda in particolare l'articolo essenziale di RICŒUR intitolato: *La marque du passé* e pubblicato nella “Revue de métaphysique et de morale”, 1, gennaio-marzo 1998, pp. 7-31; così come le pagine 226-233, 375-395 di Paul RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, tr. it. Daniella Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003).

totalmente con l'idea di testimonianza,³⁰ la nozione d'*attestazione* sviluppata in *Sé come un altro* ha giustamente la funzione di raccogliere queste due dimensioni pratica ed etica della testimonianza, in modo da integrarle ormai alla costituzione identitaria del sé. Da un lato, l'attestazione eredita proprio della dimensione pratica della testimonianza poiché, come la testimonianza, dà una "battuta d'arresto" al cattivo infinito dell'interpretazione e della costituzione mitico-poetica del sé.³¹ Ma d'altro lato, questa battuta d'arresto non può mai essere oggetto di una certezza teorica o di una conoscenza speculativa ed è per questo motivo che, in quanto emana da un'affermazione pratica del sé, esso implica, nella sua *esigenza di veracità*, un impegno morale verso gli altri. In altri termini, se l'attestazione, come la testimonianza, pretende di darci un accesso all'*esperienza viva*, non è perché essa potrebbe fare oggetto di una verifica empirica o di una riappropriazione speculativa, ma è perché essa costituisce la sola replica possibile al sospetto riguardo la possibilità stessa di una costituzione poetica del sé.³² Si ritrova in questo senso il doppio statuto, *epistemico* ed *ontologico*, del concetto di attestazione. Se, da un punto di vista epistemico, l'attestazione non è un'opinione che corrisponderebbe a un grado inferiore del sapere ma una credenza non-dossica, una fiducia nelle nostre capacità (capacità di dire, di fare, di riconoscersi personaggio del racconto e di rispondere dei nostri atti) che si apparenta dunque a una *certezza pratica*; da un punto di vista ontologico, essa è allo stesso tempo animata da una mira ontologica o da una "veemenza ontologica" che attraversa il fenomeno del sé. In altri termini, essa è la certezza pratica che ognuno ha d'essere al modo dell'ipseità, vale a dire secondo un *modo d'essere* suscettibile di trovare la sua espressione adeguata in un'ontologia dell'atto e della potenza.

Si può considerare, a questo titolo, che la questione dell'*identità narrativa* incentri tutte le sfide antropologiche della novità di questo concetto ricœuriano di attestazione. Il concetto d'identità narrativa, delineato per la prima volta in *Tempo e racconto* e

³⁰ Noi pensiamo che la distanza tra i due termini si spieghi ancora qui attraverso la sospensione agnostica della questione dell'assoluto, dell'Uno e del divino che segna la filosofia di Ricœur all'uscita della *Filosofia della volontà*; perché è nell'esperienza religiosa che il senso del concetto d'attestazione sembra sovrapporsi quasi del tutto completamente al senso del concetto di testimonianza. Tuttavia, come ne testimonia il riferimento di Ricœur al concetto heideggeriano di attestazione in *Essere e tempo* (riferimento che si ritrova tanto nel suo articolo del 1989 dedicato alla testimonianza in Levinas quanto in *Sé come un altro*), sembra che il filosofo abbia giustamente cercato un concetto più neutro e più originario che potesse servire da pietra angolare alla sua ermeneutica del sé.

³¹ «La testimonianza, scrive Ricœur, è l'*anankhé sténai* dell'interpretazione. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine», in RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, p. 99.

³² Come scrive Ricœur: «Si attesta là dove si contesta», in RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, p. 101.

pienamente elaborato in *Sé come un altro*, corrisponde in effetti a una ripresa e ad un approfondimento della problematica del “cuore” sulla quale terminava *L'uomo fallibile*.

Se il principale guadagno di *Tempo e racconto* consisteva nel mettere in luce la funzione essenziale del *potere funzionale* del racconto nella costituzione di un'identità narrativa del sé, l'apporto della rielaborazione concettuale del concetto d'identità narrativa in *Sé come un altro* – alla luce della doppia dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* e dell'*ipse* e dell'*alterità* – consiste giustamente a *congiungere ormai il carattere funzionale del racconto di sé all'attestazione*, in modo da conferire all'identità narrativa un autentico ancoraggio pratico e ontologico. Per evocare innanzitutto la prima dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, l'identità narrativa si presenta in un primo tempo come la mediazione privilegiata di questi modi di permanenza nel tempo costitutivi di sé che sono, da una parte, la “persistenza-medesimezza” del carattere e, d'altra parte, la “perseveranza-ipseità” del mantenimento di sé nella promessa. Per Ricœur, se la mediazione dialettica dell'identità-medesimezza del carattere e dell'identità-ipseità della promessa ha proprio per obiettivo l'unità narrativa della vita del sé, essa è tuttavia in grado di produrre solamente un «misto instabile tra fabulazione ed esperienza viva». ³³ In questo senso, anche se la finzione apporta il suo contributo insostituibile alla messa in forma del mantenimento di sé della promessa, essa non è tuttavia sufficiente a rendere conto della *capacità* del sé a promettere. Per Ricœur, in effetti, la capacità eccede doppiamente il potere funzionale che il sé è suscettibile di mettere in opera: non solamente essa trova la sua origine nella pluralità umana e non nel sé isolato ma, inoltre, si basa fondamentalmente sull'esigenza morale di rispondere dei nostri atti davanti ad altri. Allo stesso tempo, ciò che conferisce in ultima istanza la portata ontologica alla nozione d'identità narrativa, è la nostra capacità di *testimoniare* davanti agli altri della nostra ipseità, attraverso la promessa mantenuta.

In questa prospettiva, ciò che fa dunque l'originalità del nostro potere di raccontarci, è che ciò non implica solamente una dialettica dell'essere e dell'atto che è in fondo una dialettica dell'*auto-afezione*, ma rinvia ugualmente ad una *dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro* che è una *dialettica dell'afezione e dell'auto-afezione*. In altri termini, l'identità narrativa, dal momento che fa da cerniera tra descrizione e prescrizione, comporta una dimensione *etica e intersoggettiva* assolutamente capitale ed implica, oltre la dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, una dialettica complementare dell'*ipse* e dell'*alterità*. Non solamente, in effetti, tutta la storia della vita è intrecciata in altre storie di vita, ma la tesi di Ricœur è che, per almeno due ragioni, un'attestazione di sé isolata non saprebbe mantenersi e rinnovarsi senza il soccorso d'altri. La prima ragione della dipendenza verso altri, è che

³³ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 255.

la sola relazione all'altro permette al sé di *attualizzare i suoi poteri*, vale a dire passare dalla *capacità auto-assertiva* all'*esercizio effettivo* di questa capacità. La seconda, è che solamente la *responsabilità etica verso altri* è finalmente suscettibile di conferire all'ipseità la sua consistenza e la sua coesione. In questo senso, non c'è dubbio che il riferimento all'etica di Levinas giochi un ruolo del tutto decisivo nell'antropologia di *Sé come un altro*: conferisce in effetti all'attestazione quella dimensione etica e intersoggettiva senza la quale la veemenza ontologica dell'auto-asserzione di sé rischierebbe di perdersi nei meandri dell'immaginario. Senza l'*ingiunzione etica* dell'altro e senza il potere che ha il sé di rispondere all'accusa attraverso l'accusativo: *me voici!* eccomi! – secondo un'espressione cara a Levinas – l'immaginazione narrativa, da sola, non saprebbe mai sfuggire ai rischi di una dissoluzione del sé. In altri termini, è perché il sé è reso responsabile dall'attesa dell'altro, che è capace di un impegno etico e morale che rappresenta come una "battuta d'arresto" rispetto al *cattivo infinito dell'erranza delle variazioni immaginative del sé*. Si può dire in questo senso che ciò che fa la novità incontestabile del concetto di attestazione rispetto al concetto anteriore di affermazione originaria, è la dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro che avviluppa nelle sue pieghe. Poiché, in modo ormai esplicito, l'atto non è più identificato all'Uno, appare allora che queste tre figure dell'*alterità* che distingue il "Decimo studio" di *Sé come un altro* – vale a dire: il corpo proprio, l'altro e la coscienza, intesa al senso del *Gewissen* – corrispondono infatti a tre modellamenti possibili dell'atto. Per essere più precisi, il corpo proprio, l'altro e la coscienza si presentano ormai come *tre nuclei irriducibili dell'atto* la cui unità non saprebbe essere fondata in un Atto puro ma può solamente essere appresa attraverso l'idea di una "*unità analogica dell'agire umano*".³⁴ Se l'attestazione è proprio il tipo di certezza che corrisponde a un *cogito* lacerato e se indica un'ontologia dell'atto e della potenza, dobbiamo dunque allo stesso tempo aggiungere che essa è un'"attestazione essa stessa lacerata", nella misura in cui l'alterità unita all'ipseità si attesta essa stessa in alcune esperienze disperate.

³⁴ Nella misura in cui il "Decimo studio" di Paul RICOEUR, *Sé come un altro*, si riferisce inoltre per la prima volta all'idea di un «fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo», p. 421, sul quale si staglia precisamente l'agire umano, la questione aperta è tuttavia di sapere se questo «fondo di essere ad un tempo potente et effettivo» può essere considerato, in una prospettiva d'ispirazione spinozista, come una figura dell'Uno o, invero, se esprime – in una prospettiva che ci sembra più fedele agli intenti profondi dell'ermeneutica di Ricoeur – la trascendenza del mondo, al di sotto della trascendenza radicale dell'Uno.

7. Dall'attestazione al riconoscimento

Ci sembra quindi che la transizione tra *attestazione* e *riconoscimento* ci sia data dal concetto di *capacità* che è certamente già presente in *Sé come un altro*, ma che si impone soprattutto nella ripresa riflessiva che fa Ricœur – in *La memoria, la storia, l'oblio* ma anche più ampiamente in diversi articoli³⁵ pubblicati tra il 1990 e il 2004 – dei principali guadagni dell'antropologia dell'attestazione sviluppata in quest'opera. Ciò che fa, in effetti, tutto l'interesse del concetto di capacità, è che presenta un carattere sintetico che trascende tanto un'opposizione rigida tra *potenza e atto* che un'opposizione massiva tra *etica ed ontologia*.

Per Ricœur, parlare di una fenomenologia ermeneutica dell'uomo capace, significa parlare di un'antropologia filosofica centrata sull'esperienza dell'*Io posso*, nella sua dimensione allo stesso tempo *virtuale ed effettiva*.

Il concetto di capacità deve dunque ben essere interpretato come un concetto *misto*: non solamente perché designa allo stesso tempo un potere *e* l'esperienza effettiva di questo potere, ma anche perché esprime allo stesso tempo un potere *e* un'esigenza morale legata all'esercizio di questo potere. Se si può considerare che si tratta di un concetto che implica, come si è visto, una certa dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro, non c'è dubbio, allo stesso tempo, che indichi una certa esperienza dell'*essere come atto* che ha sempre preceduto la presa di coscienza delle nostre capacità.

Al di là dell'abbandono del concetto d'affermazione originaria, ci sembra che, in quest'ultima fase della sua riflessione antropologica che conduce a *Percorsi del riconoscimento*, Ricœur continui infatti, a modo suo, un'esegesi sempre più approfondita della nozione di Nabert. Se, come testimonia chiaramente il suo articolo del 1989 dedicato a “Emmanuel Levinas, pensatore della testimonianza”, tenta ormai, sui passi dell'ermeneutica della testimonianza di Nabert, di aprirsi una via mediana, tra *l'ontologia senza etica* di Heidegger e *l'etica senza ontologia* di Levinas, si può ugualmente considerare che la messa in luce di un *primato dell'essere come atto sui nostri poteri e le nostre capacità* lo conduce direttamente alla radice stessa dell'idea di *riconoscimento*. Perché, a titolo primordiale, sembra che la specificità stessa del concetto di riconoscimento sia di caratterizzare prima di tutto un certo *rapporto a ciò che ci precede o ci oltrepassa*.

Ora, colpisce notare che Nabert caratterizzasse già la presa di coscienza dell'affermazione originaria che ci costituisce in termini molto vicini a quelli di

³⁵ È il caso in particolare di un articolo decisivo del 1994 pubblicato inizialmente nella *Revue de métaphysique et de morale*, poi ripreso nel 1995 in *Riflessione fatta*: Paul RICŒUR, *Dalla metafisica alla morale*, in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, tr. it. Daniella Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Editoriale Jaca Book, Milano 1998, pp. 99-131.

riconoscimento. Come lo sottolineava nettamente in *Elementi per un'etica*: «Infatti, l'io sono, lungi dall'essere posizione autonoma d'un soggetto, non è altro che l'affermazione assoluta che si afferma mediante l'atto d'una coscienza che diventa coscienza di sé, nel momento in cui essa scopre di non esistere per sé». ³⁶ In questo senso, si potrebbe dire che il concetto di riconoscimento, a differenza del concetto d'attestazione che equivale a una sorta di *posizione pratica del sé*, mette maggiormente l'accento sull'esperienza della *passività* e dell'*alterità* al cuore del sé: è il segno della passività di un sé che, nel momento stesso in cui si afferma, scopre che non è affatto *per sé*.

A questo titolo, quanto costituisce l'apporto principale del concetto di *riconoscimento-attestazione* che caratterizza il riconoscimento di sé in *Percorsi del riconoscimento*, è che radica l'attestazione in un'*esperienza più originaria* del riconoscimento implicito dei nostri poteri e della nostra responsabilità e che ci lascia così comprendere l'attestazione come la *ripresa riflessiva* di una precomprensione più originaria dell'*Io posso*. Allo stesso tempo, la lista delle capacità umane si allunga, poiché, alle capacità già evocate nell'antropologia di *Sé come un altro*, si aggiungono, da una parte, la capacità di promettere e la capacità di ricordarsi – tutti e due legati alla costituzione temporale del sé –, e d'altra parte, le capacità sociali o “capabilità” che fanno la transizione tra il riconoscimento di sé e il riconoscimento reciproco.

Se fino a *Sé come un altro*, l'essenziale delle analisi antropologiche di Ricœur era stato consacrato alle *sintesi emergenti*, che queste fossero d'ordine teorico, pratico o linguistico (come è il caso delle sintesi immaginative della metafora o del racconto), sembra che l'approfondimento crescente della questione della “*connessione della vita*” (*Zusammenhang des Lebens*) elaborata da Dilthey in unione con la questione dell'ipseità abbia condotto progressivamente Ricœur – soprattutto a partire da *La memoria, la storia, l'oblio* – a mettere in luce una certa filosofia dell'*essere-nel-mondo* e delle “sintesi passive”, nell'obiettivo di svelare la base *antepredicativa della costituzione poetico-pratica del sé*.

È così che al termine dell'itinerario filosofico di Ricœur la problematica del riconoscimento incrocia ancora, ma parzialmente, la problematica del *consenso* all'involontario assoluto e alla vita che aveva occupato l'ultima parte del *Volontario e l'involontario*. Se il movimento d'insieme di *Percorsi del riconoscimento* consiste nel passare dal riconoscimento attivo di qualche cosa e di sé stesso alla domanda d'essere riconosciuto dagli altri – vale a dire dall'uso del verbo “riconoscere” alla voce attiva al suo uso alla voce passiva – il dispiegamento interno di ognuna delle tre parti dell'opera è lui stesso animato da un movimento di *decentramento della soggettività* in direzione delle

³⁶ NABERT, *Elementi per un'etica*, p. 68.

“cose stesse” che fanno l’oggetto del riconoscimento. Poiché l’opera tutta intera rivendica la possibilità di replicare alla prima rivoluzione copernicana centrata sulla soggettività attraverso una “seconda rivoluzione copernicana”³⁷ che *reinserisce il cogito nell’essere* e decentra la riflessione in direzione delle “cose stesse” e delle persone con le quali il sé è in relazione, si può considerare in questo senso che *Percorsi del riconoscimento* riannoda ugualmente, almeno in modo parziale, con il progetto di una “poetica della volontà” inizialmente formulato nella *Filosofia della volontà*.

In questa prospettiva, ciò che fa, ai nostri occhi, la grande novità del concetto ricœuriano di riconoscimento rispetto a quello di attestazione, è il fatto che rivendica la possibilità di un *accesso diretto all’esperienza viva* che va al di là di un semplice impegno pratico generato da una veemenza ontologica. Come ne testimonia il capitolo III della prima parte di *Percorsi del riconoscimento* intitolato: “La rovina della rappresentazione”, Ricœur prende atto del congedo dato alle filosofie del soggetto così come dell’uscita correlativa del «cerchio magico della rappresentazione»³⁸ per riferirsi ormai a delle esperienze che oltrepassano frontalmente le attività costituenti della coscienza ed operano in modo decisivo a un piano antipredicativo.³⁹ Ora, ciò che è nuovo, in queste esperienze che Ricœur mette d’ora in poi al centro della sua antropologia è che, se, da un lato esse procedono bene dalle nostre capacità, d’altro lato, esse ci segnano allo stesso tempo come degli eventi che sembrano oltrepassare queste stesse capacità. È, per eccellenza, il caso del riconoscimento memoriale, perché funziona precisamente come un’esperienza nella quale una certa discriminazione dell’anteriore e dell’irreale si manifesta. In quello che Ricœur definisce significativamente “il piccolo miracolo” del riconoscimento memoriale si svela così una capacità di distinguere *finzione* e *ricordo*, vale a dire una capacità inedita di differenziazione tra *l’immaginazione* e *la memoria*, che indica la possibilità di un accesso pratico al *reale*, al di là della costituzione poetica del sé.

Ci sembra, per concludere, che è la stessa convergenza tra riconoscimento ed esperienza che presuppone – al capitolo V della terza parte di *Percorsi del riconoscimento* intitolato: “La lotta per il riconoscimento e gli stati di pace” – il riferimento che fa Ricœur a queste *esperienze pacificate di riconoscimento reciproco*, capaci secondo lui di replicare all’idea hegeliana di una necessaria conflittualità della ricerca del riconoscimento. Ciò che colpisce molto, è che l’esperienza di un riconoscimento

³⁷ Ricœur utilizza quest’espressione di «seconda rivoluzione copernicana» nel primo studio di *Percorsi del riconoscimento*, p. 33, ma tale espressione era già stata utilizzata a più riprese nella *Filosofia della volontà* per caratterizzare la riforma necessaria della filosofia riflessiva che richiede una “poetica della volontà”.

³⁸ RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 67.

³⁹ Sono allora le vie di una nuova filosofia dell’immaginazione, implicata nell’esplicitazione del nostro essere-nel-mondo e nella costituzione originaria del tempo che Ricœur delinea.

simbolico nella mutualità del dono sembra giocare qui, verso il *cattivo infinito del desiderio di riconoscimento*, il ruolo che giocava la testimonianza verso il *cattivo infinito delle variazioni immaginative e delle interpretazioni conflittuali del sé*. Potremmo dire, in questo senso, che l'ultima tappa dell'antropologia filosofica di Ricœur ci conduce così ad una certa concezione del riconoscimento reciproco come *testimonianza reciproca*. Così come Jaspers parlava di un "rapporto d'esistenza ad esistenza", allo stesso modo in cui Nabert parlava di un "rapporto d'atto all'atto", l'ultimo Ricœur tenta di pensare una comunicazione delle testimonianze capace di generare l'attestazione di sé. Se, evidentemente, il riconoscimento reciproco appare ormai come una condizione di possibilità del riconoscimento-attestazione di sé, l'intersoggettività non è tuttavia situata in posizione di fondamento assoluto. Bisognerebbe dire piuttosto che, nelle sue riflessioni sempre in cammino e mai terminate sulla questione dell'identità e della mediazione umana, Ricœur è in cerca di un certo equilibrio tensionale tra queste due figure dell'alterità che sono, da una parte, l'"Altezza" della coscienza e d'altra parte, l'"Esteriorità" d'altri.

Fino alla fine, il sé di Ricœur resta dunque un *sé relazionale*: ma alla relazione verticale del sé al suo principio animata da una dialettica dell'essere e dell'atto è venuta progressivamente ad aggiungersi una relazione del sé all'altro, essa stessa governata da una dialettica della dissimmetria e della reciprocità costitutiva di ogni riconoscimento umano autentico. Se l'antropologia di Ricœur, in ragione del suo carattere *riflessivo*, resta certo nell'orbita di una *filosofia del giudizio*, e se l'attestazione rappresenta in questo senso l'istanza del giudizio che fa fronte al sospetto, la sua progressione nel corso del tempo testimonia invece di uno sforzo costante per liberare il *giudizio pratico-etico* dell'impresa di ogni teoria della conoscenza al fine di darci accesso alla significazione profonda della nostra esperienza morale.

Lungi dall'affermare che il riconoscimento venga dunque a sostituirsi all'attestazione, il riconoscimento è piuttosto ciò che la completa e l'arricchisce, radicando sempre più in basso – nel desiderio, nell'intersoggettività e nella vita – *l'affermazione poetico-pratica* di un sé in cerca della verità.

Nota bibliografica

Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida: L'enjeu de la métaphore*, P.U.F, Paris 2006.

Gaëlle FIASSE, *Paul Ricœur: de l'homme faillible à l'homme capable*, P.U.F, Paris 2008.

Michaël FÈSSEL, Olivier MONGIN, *Paul Ricœur: de l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF Éditions, Paris 2005.

- Domenico JERVOLINO, *Ricœur: Herméneutique et traduction*, Éditions Ellipses, Paris 2007.
- Richard KEARNEY, *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.
- Richard KEARNEY, *L'imagination narrative, entre l'éthique et la poétique*, in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 283-304.
- Johann MICHEL, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006.
- Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Éditions Aubier, Paris 1962; tr. it. Fabio Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975.
- Paul RICŒUR, *Civiltà universale e culture nazionali*, in ID., *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. Alessandro Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992.
- Paul RICŒUR, *Dalla metafisica alla morale*, in ID., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; tr. it. Daniella Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 99-131.
- Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1964; tr. it. Alessandro Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994.
- Paul RICŒUR, *J'essaie d'être un médiateur*, Intervistato da Yves de Gentil-Baichis, La Croix, 17 novembre 1971.
- Paul RICŒUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, in ID., *Testimonianza, parola e rivelazione*, tr. it. Francesco Franco, Edizioni Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108.
- Paul RICŒUR, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione. Per una teoria generale dell'immaginazione*, in ID., *Du Texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris 1986; tr. it. Giuseppe Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-228.
- Paul RICŒUR, *La marque du passé*, "Revue de métaphysique et de morale", 1, gennaio-marzo 1998, pp. 7-31.
- Paul RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000; tr. it. Daniella Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- Paul RICŒUR, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992.

- Paul RICŒUR, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; tr. it. Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- Paul RICŒUR, *Paul Ricœur: Anthologie*, testi scelti e presentati da Michaël Fœssel e Fabiel Lamouche, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, Éditions Aubier, Paris 1949; tr. it. Marco Bonato, *Filosofia della volontà*, Marietti Editore, Genova 1990.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'Homme faillible*, Éditions Aubier, Paris 1960; tr. it. Maria Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it. Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2015.
- Bernard STEVENS, *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.
- Yasuhiko SUGIMURA, *L'Homme, médiation imparfaite. De L'Homme faillible à l'herméneutique du soi*, in Paul RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 195-217.
- Alain THOMASSET, *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996.
- Alain THOMASSET, *L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, fonction poétique du langage et transformation du sujet*, "Études théologiques et religieuses", 80, 2005, pp. 525-541.
- Marc Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études ricœuriennes/Ricœur Studies", 1, 1, 2010, pp. 34-44.