



 **MIMESIS** / *Collana di filosofia*
Premio "Domenica Borello"

n. 2

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo* (Università di Torino)





PAOLO FURIA

RIFIUTO, ALTROVE, UTOPIA

Una fenomenologia estetica del riconoscimento
nell'opera di Paul Ricoeur

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Collana di filosofia. Premio "Domenica Borello"*, n. 2
Isbn: 9788857551067

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

| | |
|-----|---|
| 9 | INTRODUZIONE |
| 25 | 1. RIFIUTO |
| 25 | 1.1 Il bisogno di riconoscimento, o la rottura della dimora moderna |
| 35 | 1.2 Rifiuto locale e rifiuto radicale |
| 42 | 1.3 Hobbes e la riduzione naturalistica del riconoscimento |
| 51 | 1.4 Rousseau tra rifiuto radicale e oltre |
| 51 | 1.4.1 Rousseau e il riconoscimento difficile |
| 53 | 1.4.2 Il rifiuto del legame sociale |
| 67 | 1.4.3 La <i>pitié</i> : il riconoscimento universale |
| 72 | 1.4.4 Rousseau e Ricoeur: tra <i>pitié</i> e <i>sollicitude</i> |
| 95 | 1.5 Da Rousseau all'antropologia culturale: la lettura di Claude Lévi-Strauss |
| 103 | 2. ALTROVE |
| 103 | 2.1 L'Altrove nella fenomenologia del riconoscimento |
| 108 | 2.2 Ricoeur e Lévi-Strauss: due casi di riduzione dell'altro? |
| 131 | 2.3 L'altro sono io. La questione dell'identità |
| 131 | 2.3.1 Il desiderio di altrove |
| 136 | 2.3.2 La dissoluzione dell'identità |
| 153 | 2.3.3 La terza via di Geertz |
| 161 | 2.4 La terza via di Ricoeur |
| 191 | 2.5 Il desiderio di identità, il desiderio di altrove e il riconoscimento |

| | |
|-----|--|
| 197 | 3. UTOPIA |
| 197 | 3.1 L'utopia nella fenomenologia del riconoscimento |
| 201 | 3.2 L'utopia tra primato del cognitivo e immaginazione |
| 201 | 3.2.1 <i>Storia dell'utopia</i> di Mumford: l'utopia tra immaginazione e realtà |
| 208 | 3.2.2 Contro l'utopia |
| 224 | 3.2.3 Tra critica e desiderio |
| 235 | 3.2.4 La consistenza immaginaria dell'utopia: Vercellone e la sfida etica |
| 250 | 3.2.5 Macherey e il rapporto tra utopia e quotidiano |
| 263 | 3.3 Ricoeur pensatore dell'utopia |
| 263 | 3.3.1 Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale |
| 272 | 3.3.2 Il "principio di umanità" nell'immaginazione |
| 283 | 3.3.3. L'ideologia e l'utopia nelle Conferenze |
| 307 | 4. I QUATTRO RICONOSCIMENTI |
| 307 | 4.1 L'utopia del riconoscimento nei <i>Percorsi</i> |
| 315 | 4.2 Riconoscimento universale, o l'umanità come una |
| 320 | 4.3 Riconoscimento particolare: l'identità e l'apertura |
| 328 | 4.4 Riconoscimento particolare: la capacità |
| 334 | 4.5 Riconoscimento universale: l'agape |
| 353 | CONCLUSIONI |
| 371 | BIBLIOGRAFIA |
| 385 | RINGRAZIAMENTI |

Plaidons pour l'utopie. J'appelle utopie cette visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne. C'est bien la visée qui peut donner un sens : vouloir que l'humanité soit une, vouloir qu'elle se réalise en chaque personne

P. Ricoeur



INTRODUZIONE

Quando amore non mi riconoscerai è il titolo del libro in cui il regista teatrale e scrittore Vincenzo de Mattia racconta il proprio cammino di accompagnamento della moglie ammalata di Alzheimer. In questa tragica storia non c'è solo una sensibile testimonianza di cosa sia la malattia neurologica, come si sviluppi e come condizioni la vita dei cari destinati ad affrontarla. Il libro racconta la tenerezza, la cura, il paziente richiamo alle memorie e alla storia comune, messe in campo dall'autore (e dalla figlia) verso una donna la cui identità personale è condannata, per effetto di una malattia fisica ben nota, a sgretolarsi. Già il titolo esprime un nesso, invero molto produttivo filosoficamente, tra amore e riconoscimento.

La dissoluzione dell'identità è descritta in termini di perdita della capacità di riconoscimento: di non riconoscere i propri cari, da cui il titolo, ma anche di non riconoscere se stessi. Il riconoscimento compare al centro di un prisma complesso di esperienze centrali per la percezione che il sé ha di se stesso come umano. Da un lato l'esperienza cognitiva di riconoscersi come persona, dotata di un'individualità e portatrice di un patrimonio di memorie e disposizioni, nonché quella di riconoscere l'ambiente, gli oggetti e le persone intorno per ciò che sono. In questo senso, il riconoscere è un identificare, o per meglio dire, un conoscere. Da un altro lato, l'esperienza affettiva di riconoscere la persona cara per la costellazione di significati e di valori affettivi che ricopre e, perciò, di esserle riconoscente, per la cura offerta nelle condizioni di fragilità manifesta che la rendono incapace di prendersi cura di sé. Il libro racconta come il riconoscimento continui a operare anche in regime di reciprocità impossibile: anche se una persona è ridotta al completo oblio di se stessa e del suo prossimo, non svanisce l'impegno rivolto da parte del prossimo verso di lei; così, il

riconoscimento è un mantenersi, nei confronti di un'alterità, reale o immaginaria, finanche perduta come nel caso dei morti, ma che in virtù di esso vengono onorati, ricordati e convocati nella memoria e nella ritualità dei discendenti.

L'agnizione è uno dei momenti fondamentali della letteratura greca, in epica come in tragedia. Oltre a essere stata descritta da Aristotele nella *Poetica*, se ne danno ampie testimonianze negli intrecci delle opere drammatiche e narrative della cultura greca e latina e di lì sino a noi. La sua pervasività nella cultura di massa contemporanea è attestata in innumerevoli circostanze. Nelle *soap operas*, ad esempio, accade talvolta che compaia qui e là un personaggio la cui vera identità è tenuta nascosta. Egli intrattiene con gli altri personaggi alcuni rapporti, che per un certo periodo si sviluppano al di là della sua "vera identità", un po' come avviene a Edipo con Giocasta¹. Quando avviene la scoperta della "vera" identità del personaggio, e dunque dell'effettiva natura dei rapporti che lo legano agli altri, generalmente egli stesso e tutti gli altri personaggi ripensano alle interazioni condotte fino al momento della rivelazione, giudicandole inautentiche. Allo stesso modo ragionerà lo spettatore.

Avviene però anche che alcune delle interazioni avvertite lì per lì come "inautentiche", in quanto costruite prima che il personaggio rivelasse la propria identità, sfidino l'idea precostituita di come esse dovrebbero essere, o cambiare, alla luce della rivelazione d'identità. In altre parole: un rapporto umano costruito nell'ignoranza dell'identità può ancora essere autentico, proprio in quanto non determinato dalle tipiche attese che ciascuno automaticamente si fa del comportamento che ciascun altro dovrebbe tenere alla luce della sua identità. Nelle *soap*, questo è il caso ad esempio dell'erede occulto di una famiglia che si innamora della figlia di una famiglia rivale. Presentandosi dapprima, magari furbescamente, come slegato dalla famiglia rivale di quella dell'amata, egli costruisce però

¹ Sul significato dell'agnizione come passaggio da una condizione di ignoranza ad una di conoscenza, e quindi sull'equivalenza di conoscenza e riconoscimento dalla letteratura greca fino a noi cfr. P. Boitani, *Riconoscere è un Dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Einaudi, Torino 2014.

un rapporto autentico e “reale” con lei. Al momento dell’agnizione lei sarà portata a considerare quel rapporto come inautentico, ma se nel frattempo il sentimento che si era sviluppato è rimasto “vero”, si genera un’evoluzione nella trama: ad esempio, nel senso di modificare i rapporti tra le due famiglie, oppure ad uno scontro tragico tra aspettative di riconoscimento confliggenti.

Il caso più tipico delle agnizioni da *soap opera* è quello da parente prossimo perduto: un figlio, una madre, una sorella di qualcuno di già presente nella serie viene introdotto senza che lo spettatore sappia dei reali legami di parentela. La scoperta dell’identità ereditata, rappresentata quindi dai legami “non scelti”, in cui si è “gettati” (proprio quelli di parentela), modifica sensibilmente il corso degli eventi, senza tuttavia ridurre il personaggio alle mere attese che discendono da un’interpretazione socialmente affermata di cosa significhi stare in quei legami. Inoltre, ci si riconosce come figlio o come genitore: ma ci sono molti modi di essere figli e di essere genitori; e, sempre per fermarci sulle *soap operas*, basti vedere con quali sensibili differenze tali vicende vengano trattate nel contesto di una *soap* americana, sudamericana, italiana, oppure tedesca.

Infine, alcuni casi di agnizione vengono imposti agli spettatori: può infatti capitare da un giorno all’altro che l’attore che interpreta da anni un personaggio venga sostituito da un attore diverso. Normalmente una voce fuori campo si incarica di presentare il nuovo attore al suo manifestarsi; sebbene il gioco di finzione preveda, naturalmente, che l’identità del personaggio sia diversa da quella del suo attore, non sarà facile per uno spettatore affezionato adattarsi subito al cambiamento. Il disorientamento è ancora più grave in caso dovesse aggiungersi, come avviene per le *soap operas* straniere importate in Italia, la mediazione del doppiaggio: uno stesso doppiatore per uno stesso personaggio, in caso di cambiamento di attore, produrrà un effetto di straniamento intenso nello spettatore. Ciò tuttavia già dice qualcosa di come il mondo dell’immaginazione contempra contestualmente uno spazio di esperienza, dove vi sono punti di riferimento stabili (lo stesso attore, lo stesso doppiatore per uno stesso personaggio), e un orizzonte di cambiamento possibile, talvolta anche straordinario.

Lo straniamento alla sostituzione dell’attore, d’altronde, si può comprendere perché le identificazioni tra un attore e un personaggio tendono, soprattutto nelle *series* di lungo periodo, a essere

molto forti, fino a assumere il carattere dell'abitudine e della naturalezza. Questo tipo di identificazione dal lato dell'attore può essere analoga all'identificazione che un altro lavoratore può provare nei confronti di un mestiere molto amato, che ad esempio non riesce a lasciare nemmeno in dirittura di pensionamento e tramite il quale ha concepito una parte consistente del proprio riconoscimento sociale e anche del proprio auto-riconoscimento. Si pensi ad esempio al personaggio di Bertha Bauer in *Guiding Light* (*Sentieri*) introdotto da signora relativamente giovane negli anni '50, che rimarrà fino agli anni '80 quando l'attrice, ormai anziana, si ammalerà di cancro. Non volendo lasciare l'attrice il lavoro, anche il suo personaggio viene ad ammalarsi di tumore; quando all'attrice sarà amputata una gamba, al personaggio sarà amputata una gamba; e quando l'attrice morirà, sarà realizzato il funerale del personaggio nella *soap*.

Uno degli esempi di agnizione più interessanti della cultura *pop* globale è rappresentata da Darth Vader in *Star Wars*. Non solo in questo caso il problema del riconoscimento si manifesta nel contesto di una moderna *Telemachia*, in quanto il figlio, che cerca il padre (in realtà cerca di ricostruirne le ragioni della presunta morte), infine lo trova, proprio nelle sembianze nelle quali mai e poi mai si sarebbe aspettato di trovarlo (quelle del suo presunto omicida, secondo la storia che gli era stata raccontata dal precettore Jedi Obi One Kenobi). Il problema del riconoscimento qui si svolge in due passi, di cui quello della scoperta da parte di Luke Skywalker che Darth Vader è il suo stesso padre è solo il primo. Il secondo passo è quello del riconoscimento dell'umanità del padre, celata dal potente *medium* metaforico rappresentato dalla maschera².

La maschera di Darth Vader si erge all'altezza degli occhi del grande pubblico come uno dei simboli culturali del nostro tempo. Ciò non solo grazie ad un poderoso ed inesaurito *merchandising*, che continua a portare l'immagine della maschera più temuta dei racconti di fantascienza nelle case di tutti gli spettatori di cinema

² Sul rapporto tra maschera e identità, cfr A. Pizzorno, *Sulla maschera*, Il Mulino, Bologna 2008.

e televisivi da più di trent'anni a questa parte. Nessuno strumento dell'industria culturale potrebbe artificiosamente generare e tenere in vita un simbolo se questo non continuasse a comunicare esperienze e significati sentiti come attuali da parte di diverse generazioni di esseri umani. Sarà forse perché Darth Vader ci racconta che l'essere umano non è una natura, ma l'esito di una costruzione tecnologica, politica e morale; o sarà perché, tra questi quattro attributi, occorre riconoscere la centralità, ad un tempo materiale e simbolica, del tecnologico. La storia di Darth Vader è una tragedia politica e morale nel tempo del soggetto post-umano.

La maschera di Darth Vader è dotata di un preciso valore antropo-poietico. Essa occulta una parte dell'identità di chi la indossa, ma così facendo innesca una nuova costruzione del sé la quale implica forme di riconoscimento nuove e socialmente molto rilevanti. Il rapporto tra la maschera e il volto non si risolve semplicemente nella dicotomia tra apparenza posticcia e nuda autenticità. A pensarla così si resterebbe in debito con una concezione ingenua del rapporto tra realtà e apparenza, come se gli artefatti culturali di cui la maschera è un potente esempio fossero un elemento distorcente di qualcosa come una natura autentica. La considerazione del potere trasformante e di riconoscimento intrinseco nella maschera è sufficiente a revocare una siffatta concezione in favore di una considerazione più processuale del rapporto tra natura e cultura. Tramite la maschera, il volto di chi la indossa trova uno dei suoi complimenti possibili. In effetti, la maschera disumanizzante di Darth Vader non rappresenta tanto l'oscuramento dell'umanità di Anakin Skywalker, che vi si nasconde dietro, quanto il compimento simbolico di una nuova soggettività disumanizzata, incominciata in un segmento di trama precedente³.

Se in questo senso la maschera di Darth Vader non rappresenta una mera distorsione posticcia della sua natura umana, bensì un'effettuazione reale di una nuova soggettività, è anche vero che la maschera meccanica e metallica, che sostituisce il volto umano, viene, nella saga, caricata di un significato morale. In fondo Luke

³ In questa disumanizzazione, Slavoj Žižek vede addirittura l'affermarsi della soggettività vera e propria, laddove il togliimento della maschera coinciderebbe con un regresso all'"umano, troppo umano" di nietzschiana memoria (cfr. S. Žižek, *The parallax view*, 2006; tr. it. di P. Terzi, *La visione di parallaxe*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013).

potrà riconoscere il padre come umano solo quando questi si sarà redento delle sue ignobili azioni e avrà chiesto il suo perdono; in quel momento, che coincide anche con il punto di morte, il riconoscimento assume un significato che va oltre la semplice agnizione, ossia il riconoscimento d'identità individuale. Il riconoscimento di umanità può essere, in questo caso, efficacemente metaforizzato tramite il gesto di Luke di togliere la maschera del padre.

Si è detto che la maschera di Darth Vader non rappresenta tanto l'oscuramento della sua umanità, bensì la rappresentazione simbolica della sua disumanizzazione. In questo senso, nessun gesto teoretico di conoscenza, nel senso di attribuzione della corretta identità alla persona, esaurisce il significato del riconoscimento qui in gioco. Il perdono si propone invece come un gesto pratico che consente di riscattare un umano che si è degradato nelle azioni e nelle imprese compiute a danno di altri, anche grazie al potere attribuitogli dall'estensione meccanica, "post-umana" delle capacità (l'Impero, di cui Vader è tra i principali comandanti, rappresenta tra le altre cose una forma di potere dispotica, razionalistica, burocratica e meccanica, efficiente e brutale, dimentica della virtù morali della Repubblica nonché della Forza). Un gesto pratico col quale viene qualificato il campo dell'umano e che non sembra essere contestato o sconfessato anche in una narrazione quale quella di *Star Wars*. Il riconoscimento ha qui dei significati pratici che la ragione teoretica non può indagare.

La questione dei rapporti familiari in presenza di un membro della famiglia colpito da Alzheimer è uno degli innumerevoli esempi che possono essere fatti per mostrare la centralità del concetto di riconoscimento per la ricostruzione dell'esperienza, dell'esistenza e del senso stesso della vita degli uomini. Non solo la percezione della realtà, ma il senso etico delle relazioni viene ripreso attraverso la nozione di riconoscimento. I mondi della finzione, poi, mostrano come l'immaginazione, anche quella più standardizzata e dipendente dalle logiche dell'industria culturale di massa, presenti uno straordinario laboratorio di esperienze di riconoscimento, strettamente connesse alla reinterpretazione costante delle categorie etiche agite dai personaggi: la persona, la libertà, la

dignità, l'umanità, il bene e il male, etc. I tre esempi che abbiamo scelto manifestano dunque l'importanza, per la vita del nostro tempo e non solo, del concetto del riconoscimento; ma l'urgenza pratica di un pensiero più completo e ampio sul riconoscimento, all'altezza delle sfide che esso nasconde, viene forse meglio rivelata dalle circostanze reali di mancato riconoscimento, che procurano preoccupazione e angoscia. Per fare un esempio: secondo la Federazione Italiana Medici Pediatri, il mancato riconoscimento della cittadinanza italiana ai bambini nati in Italia da genitori stranieri residenti in Italia è un elemento sfavorevole per la loro crescita personale e psicologica⁴. Il mancato riconoscimento della cittadinanza introduce tra bambini che hanno vissuto in una medesima comunità potenziali elementi di discriminazione materiale oltreché simbolica. L'introduzione di uno stigma è forse il più grave dei disagi connessi ad una condizione di esclusione perpetrata dalla società: la persona non riconosciuta socialmente si ritrova esposta al rischio della disistima di sé, dunque all'incapacità dell'auto-riconoscimento. Ancora una volta, riconoscimento non significa solo identificazione conoscitiva, ma ha a che vedere con un complesso di significati pratici irriducibili al problema teoretico della conoscenza: l'essere accolti in una dimensione comunitaria e simbolica; l'essere giuridicamente ammessi nella collettività dei tutelati dalla legge; l'essere considerati degni di stima sociale e dunque il sentirsi degni della stima di sé.

In questo libro è proposto un tragitto concettuale col quale mettere in ordine le molteplici sfumature di significato del riconoscimento tratte dall'esperienza. Dalla centralità del riconoscimento per l'esperienza discende la centralità del concetto per la filosofia. L'importanza filosofica del riconoscimento, non ancora sufficientemente "riconosciuta", si rivela nella sua capacità di reinterpretare la razionalità pratica in un senso non riduzionista e, allo stesso tempo, di recuperare una nozione possibile di soggettività, a cavallo tra attività (l'auto-riconoscimento e la forma attiva del verbo "riconoscere") e passività (l'"essere-riconosciuto" da parte di altri). L'orizzonte entro il quale la categoria di riconoscimento assume il pieno significato filosofico è dunque quello di una filosofia

⁴ Cfr <http://www.healthdesk.it/diritti/ius-soli-fimp-mancato-riconoscimento-cittadinanza-lede-diritto-salute-bambini>.

del soggetto, nella misura in cui proprio quella del soggetto è la discussa e discutibile figura che in qualche modo il riconoscimento consente di recuperare. Si tratterà naturalmente di un soggetto contraddittorio e contingente: il giusto corollario di un riconoscimento che non si esaurisce nel processo di conoscenza al termine del quale viene acquisita una certezza su una realtà preesistente, ma che piuttosto costituisce, come i pochi esempi di prima hanno cominciato a mostrare, il terreno della razionalità pratica e i suoi risvolti etici.

L'accostamento di riconoscimento e soggetto può essere svolto adottando un approccio fenomenologico al problema del riconoscimento. La nostra scelta è di proporre un percorso che si snoda attraverso alcune figure fondamentali dell'esperienza, affrontato in prima persona da un ipotetico io che cerca il riconoscimento di sé. Si tratta, certo, di una prospettiva che incrocia e dialoga con le trattazioni del problema del riconoscimento entro dimensioni regionali già oggettivate e come tali dotate di una propria logica interna: il riconoscimento giuridico, il riconoscimento politico, eccetera. L'ipotesi metodologica di una prima persona che cerca il riconoscimento di sé ci è sembrata la più adeguata ad attraversare la polisemia del riconoscimento nel modo più rispettoso possibile della ricchezza e della contraddittorietà dell'esperienza. In questo modo, ci proponiamo non già di ridimensionare l'importanza delle trattazioni regionali del riconoscimento, bensì di ricondurre tali variegate configurazioni del tema ad una sorgente fenomenologica comune: quella dello statuto problematico del soggetto nel suo emergere processuale.

In altre parole, la trattazione del concetto di riconoscimento nella sfera della filosofia politica o della filosofia sociale ha certamente il pregio di precisarne le implicazioni concrete entro campi precisi dell'esperienza. Ciò che un approccio fenomenologico al tema del riconoscimento permette di cogliere è l'insieme di significati cui il riconoscimento allude in generale nell'esperienza. In effetti, la vera posta in gioco del riconoscimento resta, nelle tematizzazioni di filosofia politica e sociale, sullo sfondo. Essa può essere espressa con la seguente domanda: che cosa chiede effettivamente un soggetto,

quando chiede di essere riconosciuto? O ancora: che cos'è questo riconoscimento che si desidera per sé? In questo senso, la nostra tesi cerca di fornire un modello per la ricostruzione dell'esperienza del riconoscimento, dal rifiuto al desiderio alla lotta.

I tre concetti in cui la fenomenologia del riconoscimento si svolge possono essere colti come figure: è per questo che possiamo chiamare questa fenomenologia "estetica". Le figure nelle quali la coscienza individuale si imbatte, alla ricerca del riconoscimento, sono: il rifiuto, esplorata nel capitolo 1; l'altrove, discusso nel capitolo 2; l'utopia, presentata nel capitolo 3. Ciascuna di queste figure rappresenta una posizione della coscienza in relazione al problema del riconoscimento. Il presente lavoro procede, attraverso una descrizione delle varie figure, ad acclarare il rapporto tra ciascuna di esse e lo sviluppo della problematica del riconoscimento per un io che cerca se stesso. La descrizione che si propone è supportata dal commento alle posizioni filosofiche e teoriche più adatte a fornire un orizzonte di storia delle idee alle tre categorie. Sono ora anticipate alcune tesi sviluppate nel corso del volume, al fine di meglio mettere in luce, con un unico colpo d'occhio, l'unità del percorso.

Nel momento del rifiuto, la coscienza rinnega attivamente (anche se generalmente a fronte di un precedente misconoscimento agito dalla società circostante, problema su cui torneremo) le proprie determinazioni identitarie ricevute in eredità dalla società cui appartiene. La sola possibilità di compiere il gesto del rifiuto pone la coscienza nella superiore condizione di potersi auto-riconoscere come, nell'essenza, indipendente dal contesto che la ha prodotta. Questa posizione nasce reggendosi su una comprensione metafisica del sé come natura autentica contrapposta all'artificio del legame sociale da cui proverrebbe il riconoscimento. Quando però questa comprensione viene incrinata, ciò che resta è un sé che cerca se stesso essendo insoddisfatto delle determinazioni ereditate, senza però alcuna garanzia di trovare "qualcosa" al termine della sua ricerca. Resta lo sforzo di dire "io", di diventare soggetto, senza la certezza di potercela fare. L'auto-riconoscimento, nel rifiuto, si contrappone al riconoscimento da parte di altri: così sorge il soggetto, in una resistenza agli schemi di riconoscimento imposti. Nella figura del rifiuto è ricapitolata la problematica del negativo, che, da Hegel in poi, sarà una categoria dominante nella costellazione del soggetto moderno. Si individua tuttavia in Rousseau

il più esplicito precursore del rifiuto del riconoscimento sociale. In un certo senso è proprio questi a riunire in un'unica trama il rifiuto del riconoscimento e la nascita del soggetto: per questo ci è apparso come il miglior candidato a rappresentare la coscienza in posizione di rifiuto.

La coscienza, che non è più contestualmente una metafisica natura o una sostanza indipendente, rivela la propria struttura intenzionale. Se non si perde in quello che chiameremo “rifiuto radicale”, essa si concreta e trasforma nella figura dell’*“homo viator”*, alla ricerca di fonti di senso che egli non possiede e non genera, ma cui si espone nel corso della sua esistenza viandante. Ecco che la seconda figura del riconoscimento, in posizione dialettica rispetto alla prima, è appunto quella dell’altrove: l’orizzonte immaginato e immaginario, ma anche concreto, tensionale, conflittuale della vita dell’altro, con la quale il sé entra in contatto. In questo contatto il sé deve relativizzare la scoperta di poter essere un soggetto libero nel proprio auto-riconoscimento: l’altro “urta” il sé in modo che esso scopra la propria innegabile realtà, in quanto portatore di istanze reali, modelli cognitivi e assiologici ereditati. In senso rigoroso, il primo “altrove” cui l’individuo è esposto è l’esterno del ventre materno e il primo altro concreto con cui si incontra e scontra è il proprio nucleo familiare elementare (la madre innanzitutto, e poi padre e fratelli/sorelle...). Anche i comportamenti che ci appaiono maggiormente consuetudinari, o i valori che più fortemente sentiamo appartenerci, sono in effetti degli “altrove” che danno corpo alla sfera del “proprio”. Questa elementare ed originaria presenza dell’alterità nel sé rappresenta forse la condizione stessa di possibilità per qualsiasi confronto che una psiche adulta, “fatta e finita” potremmo dire, deve sostenere con ulteriori “altrove”, in parte o del tutto estranei alla sfera del “proprio” in cui egli trova certezza e conforto. Lungi da ogni idealizzazione dell’alterità, l’incontro con altri che provengono da concreti altrove può produrre disagio, fastidio, ira, scandalo; facilmente conduce e ha condotto alla guerra. D’altra parte esso può stimolare il soggetto a un ritorno produttivo sulla propria identità storica d’origine, che può finalmente essere compresa non più come un assoluto dal quale separarsi radicalmente (la coscienza nella posizione del rifiuto), ma come una determinazione particolare e parziale che avrebbe potuto essere diversa da così e ancora potrà cambiare. Verso questa

nozione viva, non idealizzata, non reificata, ma già sempre in gioco con noi, si muovono gli sviluppi teorici dell'antropologia culturale post-strutturalista, in particolare in riferimento all'antropologia ermeneutica di Geertz.

Con l'altrove, il sé che cerca il riconoscimento si rende conto che altre società sono possibili rispetto a quella di partenza; può perciò tornare in quest'ultima, cosciente del proprio radicamento storico, programmando, progettando e lottando per la sua trasformazione nel senso di una maggiore capacità inclusiva. Abbiamo deciso di chiamare utopia questa terza posizione perché l'orizzonte ideale entro il quale una lotta per il riconoscimento viene agita è quella di un mondo del pieno riconoscimento, dove l'auto-riconoscimento e il riconoscimento da parte di altri coincidono perfettamente e definitivamente. In questo senso, il riconoscimento è anche un orizzonte di compimento antropologico, che copre esperienze fondamentali per la dimensione affettiva e emozionale, e non solo giuridica e sociale, del sé. A supporto di una ripresa del concetto di utopia all'interno di una filosofia del soggetto, tramite la mediazione della categoria di riconoscimento, ci riferiremo soprattutto al pensiero di Paul Ricoeur, il quale, come a breve spiegheremo, è in realtà il vero sostegno di tutto il libro.

Alcune osservazioni preliminari debbono essere fatte intorno a questo abbozzo di una fenomenologia del riconoscimento.

Innanzitutto, in ciascuna delle tre figure rappresentate dal rifiuto, dall'altrove e dall'utopia si dà una specifica dialettica tra due poli tensionali rappresentati dall'auto-riconoscimento e dal riconoscimento da parte di altri (il lato attivo e quello passivo del riconoscimento). Nel rifiuto, l'auto-riconoscimento si nutre della negazione del riconoscimento da parte di altri, percepito addirittura come distorto e inautentico. Nell'altrove, l'auto-riconoscimento di sé come soggetto concreto è vincolato al riconoscimento da parte di altri: lo sguardo d'altri ci restituisce infatti alla nostra origine, ma contestualmente mette in luce virtualità trasformative e orizzonti di cambiamento che da soli non avremmo potuto raggiungere. Nell'utopia, l'auto-riconoscimento e il riconoscimento da parte di altri si congiungono perfettamente, in modo che nel

legame sociale non vi sia più nessuna espropriazione di autenticità. La congiunzione perfetta è qualificata come utopica, in quanto si tratta di un orizzonte asintotico che è destinato a non raggiungersi mai, pena la caduta in una sorta di “fine della storia”, il cui ultimo significato teorico è proprio quello dell’annullamento della dialettica propria del riconoscimento.

In secondo luogo, l’articolazione di rifiuto, altrove e utopia si svolge sotto il segno della contingenza. Sebbene il superamento di una figura nell’altra possa far pensare ad un’ispirazione diretta dalla fenomenologia hegeliana della coscienza, diremmo che questa teleologia del soggetto che cerca il riconoscimento è affidata a numerose condizioni che non è detto si verifichino come una legge in tutti gli individui. Anche la scelta di completare il percorso con la nozione di utopia va nella direzione di rafforzarne la dimensione di contingenza, nella misura in cui l’utopia indica, già etimologicamente, un non-luogo che innesca la funzione critica del soggetto e riabilita l’orizzonte delle possibilità, sostituendosi così alla pretesa destinazione reale della storia rappresentata da una comunità totale del pieno riconoscimento. La teleologia della coscienza che cerca il riconoscimento è dunque una teleologia contingente; ma è pur sempre una teleologia: sebbene essa non trovi fondamento in alcuna destinazione razionale finale della storia, essa rende conto dell’importanza della categoria di fine per la strutturazione del campo pratico nel complesso e in particolare per la corretta comprensione dell’intenzionalità della coscienza, soprattutto nel rivolgersi all’alterità o a se stessa.

La contingenza del percorso che proponiamo si rivela anche in questo: che la disposizione di rifiuto, altrove e utopia potrebbe essere diversa da come la proporremo. Capitolo per capitolo, cerchiamo di rendere conto della ragione per la quale, nel nostro abbozzo di fenomenologia, una figura compaia nella posizione in cui compare e in quale relazione essa si trovi con quella precedente e quella successiva. Vi sono tuttavia delle equivocità nei termini rifiuto, altrove e utopia, che consentirebbero costruzioni diverse. Ad esempio: in fondo, l’utopia è un altrove. Se l’utopia è considerata come dimensione di inattività e di vagheggiamento fantascientifico (e fantasmagorico), allora essa consiste in un rifiuto e nulla di più. Se invece il rifiuto si riduce alla semplice espressione di una insoddisfazione, esso non genererà un

soggetto che si auto-riconosce, bensì un soggetto malato, che non sa come aggredire la propria malattia. La nostra società produce una grande quantità di questi soggetti e, forse, un tratto di malattia autoreferenziale, di malessere senza risposta né soluzione deve accompagnare anche il nostro soggetto che cerca il riconoscimento. Inoltre può accadere che, sebbene soddisfatto del proprio sé sociale (e quindi la sua coscienza non sia nella posizione di rifiuto), un soggetto scopra la necessità di opporre un rifiuto nei confronti di qualche aspetto di sé ereditato e non problematizzato a seguito di un viaggio rivelatore, nel quale un altrove faccia da detonatore del rifiuto.

La nostra scelta di individuare come prima posizione quella del rifiuto risponde all'esigenza teorica di sottolineare il ruolo del negativo nella costruzione del soggetto e dell'auto-riconoscimento, in ciò essendo chiaramente debitori della prospettiva hegeliana, che inquadra il problema del riconoscimento entro la sfera dello sviluppo delle autocoscienze. L'altrove ha una funzione, per così dire, riparatoria rispetto alle unilateralità del negativo portate dal rifiuto. In ogni caso, non solo, come si è detto, nessuna delle tre figure pretende di rappresentare un superamento dialettico necessario di quella precedente; ma nemmeno si può dire che una di esse sia più importante di altre. Esse, ci sembra, si nutrono vicendevolmente e costituiscono, in fondo, un'unità: nelle tre figure prese insieme nel loro vicendevole ispirarsi e contaminarsi si sviluppano, da un punto di vista fenomenologico, i percorsi del riconoscimento. L'esempio di un paese dove vi sia una legislazione più avanzata in materia di riconoscimento dei diritti civili per gli omosessuali può ispirare militanti di un paese dove l'omosessualità sia considerata un reato e muoverli alla lotta, sotto il segno dell'utopia di un mondo migliore dove ciascuno possa essere riconosciuto per quello che è. Oppure: il rifiuto, da parte del lavoratore, della radicale precarizzazione del mondo del lavoro in atto ai nostri giorni si nutre della memoria, viva o ereditata, di un altrove temporale, magari idealizzato, in cui si assumeva con contratti stabili e vi erano maggiori promesse di miglioramento della propria posizione. Ciò può portare il lavoratore a ragionare, o perché no compiere alcune scelte di azione e di vita, in vista di un altrove utopico in cui l'esistenza sua e dei suoi colleghi e compagni non sia più esposta alla grave precarietà del presente.

Non deve sfuggire, infine, il fatto che la differenza tra redistribuzione e riconoscimento, cara alla filosofia sociale e politica, è indifferente al livello cui si pone il nostro discorso di impronta fenomenologica. Essere mal pagati o mal trattati nella posizione professionale può essere un'esperienza di misconoscimento personale non meno grave di una discriminazione fondata sul colore della pelle, sulla lingua, sull'appartenenza nazionale o religiosa, sull'orientamento personale o sul gusto politico. L'esperienza del misconoscimento, come quella del riconoscimento, ha una sua grammatica formale: in questo senso ci sembra che anche alle esperienze di mala redistribuzione, in quanto esperienze di mancato riconoscimento, siano suscettibili di un'analisi fenomenologica analoga a quella che in questo volume proponiamo.

L'intero lavoro che stiamo proponendo è ispirato all'ultima opera di Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), dove la questione filosofica del riconoscimento viene posta precisamente a partire dalla ricchezza delle esperienze di riconoscimento (e del suo contrario) della vita quotidiana, le quali stabiliscono un *range* di significati ordinari tra loro distinti e talvolta contraddittori. La scommessa di Ricoeur è dunque di offrire una comprensione filosofica del riconoscimento, in grado di ricoprire e dialettizzare i vari significati ordinari del termine, così da offrire un rischiaramento dell'esperienza.

Negli ultimi vent'anni il tema del riconoscimento ha acquisito una certa importanza soprattutto all'interno del discorso etico-politico contemporaneo. Come osserva Michael Sohn:

Recognition has emerged as an important and contentious concept in political philosophy for it raises the question of whether demands for recognition of group rights trump the recognition of individual rights and therefore whether multiculturalism and identity politics are consistent with modern liberal democratic principles⁵

⁵ M. Sohn, *The ethics and politics of recognition*, in "Eco-Ethica", vol 4, 2015, p. 218.

Tra le riflessioni più accurate sul problema del riconoscimento nel campo etico-politico, l'autore individua le posizioni di Charles Taylor, Axel Honneth e Paul Ricoeur: tra di essi, viene individuato un progressivo ampliamento della problematica, dal terreno più stretto, ancorché attuale, del multiculturalismo e delle politiche dell'identità, fino a quello più ampio della nozione di soggetto come tale:

Ever since Taylor's distinct use of recognition, political theorists have narrowed tied recognition to the issue of identity politics and multiculturalism (...) fundamental questions such as "What does it mean for a political community to recognize and individual or a group?" and "What grounds the need for an importance of recognition?" remain unraised and unanswered (...) Honneth's differentiated account of recognition is not only broader for extending beyond political theory, but it is also deeper because he seeks to decode the "moral grammar" underlying struggles for recognition. (...) Honneth's emphasis that there is a moral grammar of social conflict is significant, for it rejects the Hobbesian view of social conflict in the struggle for self-preservation as a fundamental feature of the human condition. (...) His socially differentiated concept of recognition remains employed at the service of structuring and emancipating social and institutional life, so that it overlooks the phenomenon of recognition in its multiple modes in everyday life.⁶

La prospettiva ricoeuriana si dota di un concetto di riconoscimento fondato sulle molteplici esperienze della vita quotidiana, con l'obiettivo di individuarne le logiche profonde, alla luce della questione, fondamentale per l'intera produzione filosofica ricoeuriana, di come poter dire ancora il soggetto dopo la crisi delle sue formulazioni "forti". Per questo, la filosofia ricoeuriana è l'ispirazione e l'orizzonte entro cui l'abbozzo di fenomenologia del riconoscimento che proponiamo viene costruita.

Anche se la scansione dei percorsi del riconoscimento secondo le tre figure del rifiuto, dell'altrove e dell'utopia non appartiene all'opera ricoeuriana, questa è, nel suo complesso, disseminata di strumenti teorici e concettuali per pensarla. Anche se *Percorsi del riconoscimento* rimane un imprescindibile riferimento, sarà necessario ricercare altri supporti in opere precedenti di Ricoeur, dove la tematica del riconoscimento, ancorché subordinata ad altre, è

⁶ Ivi, pp. 219-221.

tutt'altro che assente. Secondo questa linea interpretativa, condivisa da numerosi interpreti del pensiero ricoeuriano (si darà atto di questo dibattito in seguito), i *Percorsi del riconoscimento* rappresentano il tentativo di dare sistematicità ad un insieme di spunti e di intuizioni sul riconoscimento, maturate sostanzialmente nel corso di tutta l'attività filosofica di Ricoeur. Ciò pare suffragato non solo dalla presenza del termine "riconoscimento" in pubblicazioni anche molto distanti nel tempo dai *Percorsi*, ma soprattutto dall'importanza teorica che il problema del soggetto, cui il riconoscimento è strettamente legato, ricopre nel pensiero di Ricoeur.

Per quanto riguarda la presenza, nell'opera di Ricoeur, delle tre figure intorno alle quali ruota la nostra proposta ci limiteremo, in questa sede introduttiva, a queste poche righe, per poi estendere e dettagliare il ragionamento nel corso dei capitoli. Il rifiuto fa eco al momento della presa di distanza e della critica, che come vedremo caratterizza l'ermeneutica ricoeuriana (del testo e dell'azione, quindi del mondo della vita nel complesso) nel senso di un'ermeneutica metodica. L'altrove offre l'occasione per ricapitolare la dialettica ricoeuriana di alterità e identità, che influenza la teoria del riconoscimento dell'autore. L'utopia, infine, è, come vedremo, un dispositivo concettuale di prima importanza per articolare il punto di vista militante di Ricoeur con quello teoretico e filosofico, come sarà mostrato nel cap. 4. Così, alcuni luoghi della filosofia ricoeuriana del soggetto vengono ripresi in ciascuno dei capitoli, in alcuni casi riprendendo dialoghi con scuole, autori e tendenze di pensiero con cui Ricoeur si è confrontato da sé, in altri integrando questi dialoghi con confronti nuovi, magari alla luce di piste di pensiero che si sono sviluppate dopo la morte del Nostro.

1. RIFIUTO

1.1 IL BISOGNO DI RICONOSCIMENTO, O LA ROTTURA DELLA DIMORA MODERNA

“Quel che è nato con l’età moderna non è il bisogno di riconoscimento, ma le condizioni per le quali questo può non verificarsi”¹. La celebre frase del capitolo V de *Il disagio della modernità* di Charles Taylor puntualizza l’attualità e, per così dire, l’urgenza della questione del riconoscimento. Il fatto che, nell’età moderna, esso non sia più garantito mostra in modo inedito l’importanza per i processi di elaborazione ed affermazione dell’identità umana (individuale e collettiva).

Tra le diverse categorie riconfigurate dal termine “riconoscimento”, almeno nelle lezioni che hanno dato vita alla raccolta *Il disagio della modernità*, i riflettori sono puntati sul soggetto, l’identità personale e/o collettiva, non limitandosi quindi alle implicazioni politiche della questione, che Taylor svilupperà rigorosamente altrove². La posta in gioco è la possibilità di parlare ancora di soggetto – un qualche tipo di soggetto. In questo modo, la questione riguarda anche il problema della razionalità *tout court* e la sua specificità nel vasto campo delle “scienze dello spirito”. Alcuni sostengono che una teoria generale del riconoscimento debba necessariamente partire da una considerazione teoretica dello stesso, secondo la quale riconoscimento significa identificazione. Certo, ci sono affinità semantiche e percorsi concettuali possibili tra i

¹ C. Taylor, *The malaise of modernity*, 1992; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1993, p. 57.

² Cfr. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002.

diversi usi rigorosi del termine nei suoi diversi campi, ma è legittimo isolare ed osservare il già sufficientemente complesso campo in cui peraltro è stato discusso di più negli ultimi decenni, quello etico/politico. Questo stesso isolamento metodico funge da cominciamento e non è una limitazione assoluta, poiché le accezioni di riconoscimento non immediatamente abbordate dalla teoria del soggetto o dalla sua nozione sociale verranno chiaramente messe in gioco dal prosieguo del cammino su più aspetti.

L'esito all'orizzonte di un percorso del riconoscimento è una definizione sostenibile, un'identità possibile del sé. Taylor argomenta:

Prima dell'epoca moderna, non si parlava di "identità" e di "riconoscimento", non perché le persone non avessero ciò che noi chiamiamo una identità, o perché non dipendessero dal riconoscimento altrui, ma piuttosto perché questi non costituivano un problema e non potevano essere dunque oggetto di discussione.³

Nella ricostruzione di Taylor, è la nascita dell'individualità moderna a porre in questione i dispositivi identitari tradizionali, in grado di fornire a ciascun uomo e donna una dimensione d'esistenza ed un piano di vita confacenti alla propria posizione sociale e ai modelli valoriali dominanti.

Il processo che Taylor osserva è contraddittorio. Da un lato, il passaggio da una società dell'onore, tipica dell'*Ancien Régime*, a una società moderna fondata sulla nozione di dignità⁴, favorisce il diffondersi di dispositivi di riconoscimento del sé in quanto eguale a tutti gli altri: dispositivi ora naturalisticamente fondati e ora giuridicamente accordati, a seconda delle diverse formulazioni. Dall'altro, però, il sentimento dell'interiorità rafforza la percezione che ognuno ha di sé come di un essere unico ed indisponibile. Con

³ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 57.

⁴ Per avere una ricostruzione dettagliata della storia della dicotomia onore/dignità applicata al passaggio al moderno delle società tradizionali, segnaliamo l'opera di sociologia di Andrea Mubi Brighenti, *Tra onore e dignità. Per una società del rispetto*, Quaderno 40, Università degli Studi di Trento – Facoltà di sociologia, 2008. In questo studio si riferisce l'introduzione di questo dualismo sin da Alexis de Tocqueville, per mostrare la differenza tra la "vecchia" Europa, aristocratica e fondata sull'onore, e la "moderna" America, che attribuisce status e ruoli sociali secondo un impianto valoriale democratico ed egualitario. Tra gli altri autori fondamentali per la riflessione sull'onore e la dignità, Mubi Brighenti cita Georg Simmel e poi, tra i contemporanei, Pierre Bourdieu e Charles Taylor.

ciò, si afferma il desiderio di segnare la propria unicità distinguendosi negli stili di vita (*voilà* l'individualismo della modernità, che secondo Simmel ha origine nel Rinascimento italiano⁵). Entrambe queste declinazioni della modernità, per quanto contraddittorie, ingaggiano una lotta contro quelle che già Martin Buber chiamava "vecchie forme organiche di diretta convivenza tra gli uomini"⁶. Il processo del riconoscimento non è più scontato e può finire in scacco quando l'antropologia divorzia dalla cosmologia; quando il mondo perde quei significati condivisi che solo l'integrazione comunitaria o le società tradizionali sembrano in grado di offrire; quando la posizione del sé nel mondo diventa discutibile, ambigua e revocabile; quando, quindi, le attese che legittimamente ciascuno può farsi riguardo il proprio futuro sono sottoposte allo stress di un non prevedibile cambiamento. Il riconoscimento fa problema quando i processi che storicamente e culturalmente sono associati alla modernizzazione della società mettono in discussione la costruzione stabile delle identità delle società tradizionali.

D'altra parte, è proprio la crisi dei dispositivi identitari della tradizione a fornire l'occasione per chiarificare il concetto stesso di riconoscimento ed il suo modo di funzionare. Il concetto moderno di riconoscimento si configura come una conquista della modernità, da applicarsi retrospettivamente a tutti i modelli in cui l'identità è data per scontata.

Si può affermare che il concetto del riconoscimento implica una nozione di identità del sé fondata, garantita e legittimata dalla presenza di un'alterità che lo riconosce. L'alterità in questione può essere un'altra autocoscienza, una tradizione depositata in libri ed opere, un insieme di istituzioni politiche, giuridiche e sociali. Questo è il significato del concetto di riconoscimento: la dipendenza di un'identità dall'attestazione che non proviene da se stessa, ma da altro da sé. Taylor lo afferma esplicitamente: "Io non pretendo che

⁵ "È opinione comune europea che sia stata l'epoca del Rinascimento italiano a creare ciò che chiamiamo individualità: il distacco interiore ed esteriore del singolo dalle forme comunitarie del medioevo (...) Ciò che qui entra in gioco è l'individualismo della distinzione, connesso all'ambizione dell'uomo rinascimentale, al suo imporsi senza riserva alcuna, all'enfaticizzazione del valore dell'essere unico" (G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, 1957; tr. it. a cura di F. Andolfi, *L'individuo e la libertà*, in *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001, pp. 47-48).

⁶ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948; tr. it. di F. Sante Pignagnoli, *Il problema dell'uomo*, Pàtron, Bologna 1973, p. 57.

questa dipendenza sia apparsa all'epoca dell'autenticità. Una forma di dipendenza è sempre esistita. L'identità socialmente derivata era per natura dipendente dalla società⁷. È tautologico: parlare di identità è parlare del modo in cui essa viene conosciuta e riconosciuta: questa parentela di riconoscimento e identità è dipendente dalla modernità solo epistemicamente, ma non ontologicamente. D'altronde, senza la crisi di quelle condizioni epistemiche, assiologiche e cognitive che garantivano il successo del *processo* di riconoscimento intersoggettivo, e quindi la costituzione di identità percepite come immediate e definitive, non sarebbe maturato il *concetto* di riconoscimento.

In questa prospettiva, il “disagio” della modernità che non garantisce più un riconoscimento compiuto agli uomini è l'occasione per avviare un'entusiasmante ricerca dei meccanismi del riconoscimento, ossia di quegli ingranaggi che stanno alla base della costruzione identitaria del sé, in ogni circostanza. Anche un autore come Martin Buber descrive il travaglio fecondo che segna l'antropologia quando essa non è più garantita da una solida e condivisa cosmologia in termini positivi: l'uomo si vede infatti costretto a uscire dalle rassicuranti dimore del senso e, denudato delle proprie certezze, si rivolge alla propria interiorità, l'unico fragile riferimento rimasto. Paradossalmente, solo in queste condizioni, sostiene Buber, lo stesso incontro con l'altro può farsi più autentico, poiché si presenta come portatore di un'unicità che la condivisione di paradigmi comunitari più forti avrebbe avuto l'effetto di ridimensionare ed omologare.

La prima grande dimora che la modernità filosofica ricorda ed attribuisce agli uomini classici è forse la *polis* spezzata da Antigone⁸ riletta da Hegel⁹. Com'è noto, il primo luogo classico del

⁷ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 57.

⁸ Tra i filosofi contemporanei che si confrontano col problema del riconoscimento in Hegel e il rapporto che esso intrattiene con la vicenda di Antigone, vi sono le letture, innovative rispetto alla configurazione hegeliana del problema, Judith Butler (*Antigone's Claim*, 2000) e Paul Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, 1990).

⁹ “Nel suo sussistere il regno etico è un mondo non macchiato da scissione alcuna” (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, Vol. 2, p. 21). La sostanza etica “bella” è davvero quella circostanza nella quale i dispositivi di riconoscimento non emergono al livello della coscienza in quanto perfettamente funzionanti: le leggi sono infatti accettate dalla comunità intera poiché valgono senza alcun residuo di

riconoscimento si trova nella *Fenomenologia dello Spirito*¹⁰ come esito di un conflitto in cui in gioco erano dapprima la vita e la morte e poi la reciproca posizione del servo e del padrone. La dialettica che porta l'autocoscienza a maturare una concezione adeguata della propria libertà, in quanto intersoggettivamente mediata e confermata, superando il punto di vista inadeguato e solipsistico dell'autocoscienza, non ha luogo nella sostanza etica rappresentata dal mondo della *polis* prima del passaggio di Antigone, in cui l'autentica natura della libertà non era cosciente. Solo l'infrangersi dell'eticità bella produce le condizioni per il sorgere dell'interiorità dell'individuo cristiano e moderno e per la venuta alla luce del processo di riconoscimento reale che l'armonia dell'eticità organica teneva nell'ombra.

Occorre tenere presente che la nozione di riconoscimento, con la dialettica del servo e del padrone, viene tematizzata esplicitamente nel Capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*,

esteriorità come massime individuali dei cittadini; questi ultimi, afferma Hegel, hanno per somma ragione di vivere per le leggi: da questa adesione alla legalità naturale della *polis* deriverebbe ogni fonte di stima e di autostima, che è una delle poste in gioco del riconoscimento anche in situazioni nelle quali i paradigmi valoriali non siano altrettanto condivisi. Anche in Hegel, dunque, l'identità è sempre socialmente determinata; ma se questa determinazione non fa problema, il riconoscimento, il cui puro concetto vale in ogni condizione, non viene tematizzato. L'assenza di una presa di coscienza del problema del riconoscimento sembra inoltre fare il paio con una circostanza che Hegel stesso attribuisce alla condizione della sostanza etica: "Non è ancor sorta nel suo diritto come individualità singola. [...] Questo singolo ha validità soltanto come ombra irreal" (ivi, p. 22). Così, si dà il caso che, se è vero che la struttura del riconoscimento si dà in ogni condizione di definizione identitaria, è altrettanto vero che solo quando l'autocoscienza giunge a tematizzare esplicitamente questa struttura l'individualità si afferma come tale.

¹⁰ Emmanuel Renaut ha svolto una ricognizione della presenza del problema del riconoscimento nell'opera hegeliana nonché una storia ragionata della sua ricezione che tenga conto delle ambiguità interne all'impostazione hegeliana della problematica: "Il n'y a certes ni conception univoque ni théorie complète de la reconnaissance chez Hegel, mais seulement un ensemble d'analyses relatives à ce thème dans *Le Système de l'éthicité*, les *Philosophies de l'esprit* d'Iéna, la *Phénoménologie de l'esprit*, les *Principes de la philosophie du droit* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. La diversité des approches du thème autorise différents usages de Hegel. Néanmoins, on peut considérer que l'analyse proposée dans la *Phénoménologie*, parce qu'elle constitue la version définitive (reprise dans ses grandes lignes par l'*Encyclopédie*) et publiée (contrairement aux autres textes d'Iéna), constitue le cœur de ce qui peut légitimement être considéré comme le modèle hégélien de la reconnaissance" (E. Renaut, *Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien*, in *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 24).



nell'ambito dell'analisi delle figure dell'autocoscienza. L'eticità viva e la sua rottura tragica interpretata dalla figura di Antigone si trova invece nel Capitolo VI. Il punto di vista dei primi capitoli della *Fenomenologia* è, come è noto, quello della coscienza individuale che arriva a riconoscere che "io che è Noi, Noi che è io" (come recita il celebre adagio contenuto già nelle pagine finali del Capitolo IV della *Fenomenologia*). Dal Capitolo VI si dovranno considerare le figure dell'autocoscienza individuale dei capitoli precedenti come delle astrazioni. La dinamica della costituzione dell'individualità viene ripresa, a partire dal Capitolo VI, nella sua collocazione vera, ossia a partire da una realtà sociale (conseguita fenomenologicamente nella prima parte del testo, attraverso il superamento del punto di vista immediato e "naturale" di un io che non si sa "Noi") che è già sempre là per l'autocoscienza individuale, prima di essa.

Sarà dunque la storia dello Spirito, o in altre parole l'evoluzione della realtà sociale, a determinare la costituzione e la percezione di sé degli individui nel tempo: ed è per questo che, sebbene nel testo hegeliano la problematica del riconoscimento sia affrontata esplicitamente nel Capitolo IV, è doveroso reconsiderarla nel Capitolo VI tenendo conto delle evoluzioni dello Spirito "vero"¹¹. Questa strutturazione del discorso sul riconoscimento nella *Fenomenologia dello Spirito* certamente risulta dalla caratteristica dialettica hegeliana che informa già tutto il susseguirsi delle figure dell'opera riepilogativa degli studi del periodo jenese. Essa ha comunque il pregio di presentare allo stesso tempo da una parte l'innovazione logica della nozione di riconoscimento applicata al soggetto individuale e collettivo (innovazione che pone strutturalmente l'alterità al centro dell'essere, del potere e del volere dell'io) e dall'altra il suo inveramento temporale, almeno nella misura in cui la logica del

¹¹ "(...) La dialettica dell'autocoscienza è "astratta": non riguarda la storia reale, la storia nel suo effettivo svolgimento, ma la storia com'è vista dalla coscienza; concerne la coscienza dell'esperienza, non ancora l'esperienza della coscienza. La storia reale, l'esperienza della coscienza, lo sguardo puro della *Fenomenologia* potrà osservarla e descriverla solo dopo che avrà criticato l'idealismo vuoto dell'autocoscienza stoica, infelice e scettica, e 'narrato' il tentativo della ragione di trovare se stessa prima nell'esteriorità nel mondo naturale, poi nella comunità, pur essa ancora esteriore, dell'agire pratico" (V. Vitiello, *Hegel: la solitudine della ragione comunitaria*, in *Lo spazio sociale della Ragione - da Hegel in avanti*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 56).



riconoscimento si rivela nei contesti storici in cui, come si è detto, il suo conseguimento è messo sotto scacco. Si tratta di un'intuizione filosofica decisiva, perché da un lato constata e sancisce la posta in gioco logica, ideale, teoretica del concetto e dall'altro mostra la necessità, al fine di coglierne fino in fondo le implicazioni e le applicazioni (nel senso nobile, "gadameriano" del termine, senza le quali cioè il concetto sarebbe solo una astrazione irreali), di uno sguardo che, oggi, solo le scienze storiche e sociali sono in grado di esercitare. Questo ovviamente volendo attualizzare la *démarche* hegeliana, ossia recuperarne l'intuizione ed esercitarla in un'epoca, la nostra, in cui il sapere storico e sociale non viene più affidato ad una filosofia dello spirito oggettivo, bensì alle scienze sociali, come la storiografia, la sociologia, l'antropologia, la geografia, la psicologia e tutte le loro articolazioni interne, dalle ambizioni più modeste e dai confini costantemente rimessi in gioco.

È dunque certamente possibile richiamare l'autorità di Hegel per affermare la legittimità di una riflessione sul riconoscimento che articola la dimensione logica, categoriale, trascendentale del problema e quella storico-sociale. Nella misura in cui le discussioni affrontate dalle discipline storico-sociali sollevano continuamente questioni attinenti alla problematica concettuale ed offrono spesso strumenti di lavoro utili alla riconfigurazione della stessa, non sembra possibile, nel presente lavoro, distinguere analiticamente i due piani del discorso, nella speranza di poter fare a meno di uno. Pur nel rispetto dei diversi terreni disciplinari, quando si tratta di un concetto filosofico come il riconoscimento, seguire un approccio rigorosamente interno ad una disciplina, escludendo i contributi provenienti dalle altre che pure si trovano a lavorare sullo stesso concetto, risulterebbe in una povera astrazione.

È decisivo che l'infrangersi della "prigione dorata" della bella eticità, tanto rassicurante nella sua condizione di oblio dei processi di riconoscimento, sia dovuto a un *rifiuto*. Antigone si rifiuta di eseguire l'ordine di seppellire il fratello fuori delle mura della città, come aveva ordinato Creonte. Con un rifiuto, Antigone sorge come antagonista della bella eticità, o, se si preferisce, come protagonista della liberazione. Pur portatrice di un punto di vista unilaterale che, a causa della sua stessa unilateralità, è destinato a essere superato, Antigone muove il fatidico passo che apre i percorsi del riconoscimento: quello del rifiuto.

Per lungo tempo le interpretazioni prevalenti della prospettiva hegeliana ha voluto che la figura del rifiuto – il negativo – fosse parte di un percorso del riconoscimento autoconclusivo e totalizzante. Se e quanto sia effettivamente chiusa e compiuta la realizzazione dell'individuo nel “Noi” alla fine del tragitto della *Fenomenologia*, ma anche nel corso della trattazione dello Spirito nell'*Enciclopedia*, è tema oggi prediletto degli studi hegeliani e volentieri ad essi occorre affidarsi. Si deve certo tenere conto che le interpretazioni più recenti, di matrice pragmatista o analitica, contestano quelle più consolidate, spesso ispirate a filosofie esistenzialiste o fenomenologiche, che vogliono Hegel come il pensatore del sistema assoluto e della razionalità integrale, che risolve pienamente il singolare nell'universale¹². Esse cercano piuttosto di

¹² Com'è noto, tra le critiche classiche al pensiero hegeliano, oltre a quelle di matrice personalista o esistenzialista, la filosofia politica di Hegel ha trovato un avversario molto serio in un esponente del pensiero liberale come Popper (cfr *The Open Society and Its Enemies*, 1945). La tesi interpretativa è nota e in fondo converge con quella degli esistenzialisti: la pretesa di superiorità della razionalità collettiva rispetto a quella individuale risolve la libertà individuale nella necessità sociale, soffocandola. Tra coloro, invece, che hanno riletto Hegel con gli occhi del pragmatismo e che hanno voluto accentuare l'aspetto tensionale ed aperto della sua dialettica, troviamo decisivi i contributi americani di R. Pippin, *Hegel's Idealism. The satisfaction of Self-consciousness*, (1989) e di T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason* (1994). Nella critica italiana vogliamo ricordare l'innovativa proposta di Italo Testa contenuta in *La natura del riconoscimento* (2010): il riconoscimento sociale/spirituale, almeno nel *corpus* degli anni jenesi, emergerebbe da una disposizione riconoscitiva che, sulla scorta della teoria della *Recognition* dell'antropologo Platner e che era diffusa nel pensiero gnoseologico tardo-settecentesco, inerisce la sfera dell'identificazione di oggetti, fatti, fenomeni e validità da parte della coscienza. In questa prospettiva, la costituzione della soggettività comincerebbe a pieno titolo nel pre-sociale, in quanto già definisce le sue competenze cognitive ed epistemiche elementari, potremmo dire “fisiologiche”, per via riconoscitiva. Il riconoscimento sociale/spirituale non sarebbe dunque totalizzante nei riguardi del sé individuale, anche perché l'emergere di questo livello del riconoscimento non rende meno necessario il mantenersi di quello precedente. La compresenza di diversi livelli del riconoscimento, attestata soprattutto nei corsi che Hegel ha tenuto nel corso degli anni 1801-1806 a Jena appena prima di scrivere la *Fenomenologia* e di cui vi sarebbe traccia nella stessa, garantirebbe l'apertura del processo e l'assenza di una sua risoluzione definitiva in una figura dello spirito oggettivo. Tuttavia, l'argomentazione di Testa ci sembra più adeguata a dare conto del rapporto, spesso disconosciuto dagli autori degli studi hegeliani anche i più recenti, tra il riconoscimento pratico e spirituale e la dimensione (che va compresa anche essa in termini processuali) teoretica e percettiva, della identificazione di oggetti e di validità, che non a dimostrare l'inevitabilità dei processi in cui si concretano i diversi livelli del riconoscimento. Ci

sottolineare il potenziale di apertura, possibilità e cambiamento che sarebbe implicito nelle opere hegeliane, nelle lezioni, nella *Fenomenologia* e perfino nell'*Enciclopedia*. Ciò che tuttavia sembra indubitabile, quanto al ruolo del riconoscimento in Hegel, è che ad esso è affidata la scoperta della verità dell'autocoscienza, e questa verità è la sua dipendenza da un'altra autocoscienza, il suo poter essere libera dapprima contro, e poi insieme con qualcuno. Sembra inevitabile che l'esito di questo processo sia la costituzione di una nuova eticità, ossia di un contesto nel quale, comunque si intenda interpretare la filosofia politica e dello Stato di Hegel, il sé individuale, finalmente cosciente della propria costitutiva interdipendenza con gli altri sé individuali dello stesso popolo, ottenga pieno riconoscimento. In altre parole, nello sviluppo dello spirito oggettivo il riconoscimento è garantito dall'appartenenza del sé ad un sistema giuridico ed istituzionale che regola ed articola le istanze di autoaffermazione, da quelle più intime (l'amore e la famiglia) a quelle più pubbliche (la società civile, lo Stato). Lo Stato è il luogo finale che garantisce il riconoscimento del sé, declinato nel senso della sua appartenenza ad un "Noi" storico, concreto e

sembra anzi che alcuni passi di Hegel (soprattutto andando oltre gli scritti jenesi) siano, quanto alla cessazione felice della lotta per il riconoscimento in un soggetto comunitario moderno compiuto, inequivocabili. Riportiamo il seguente: "L'individuo trova di conseguenza innanzi a sé l'essere del popolo come un mondo già pronto e saldo, che egli deve assimilare. Egli deve appropriarsi questa realtà sostanziale, affinché divenga suo carattere e capacità, affinché egli stesso sia qualche cosa. L'opera esiste, e gl'individui debbono adeguarsi ad essa, farsi ad essa conformi. Se consideriamo il periodo di questo prodursi, troviamo che qui il popolo agisce per il fine del suo spirito, e lo chiamiamo morale, virtuoso, forte, perché produce ciò ch'è intima volontà del suo spirito e perché difende la sua opera, nel solo laborioso della sua oggettivazione, anche contro violenze esterne" (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Surhkamp, Frankfurt 1970; tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni di Filosofia della Storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941- '63, I, p. 52). Sono affermazioni come queste che hanno portato il celebre biografo di Hegel, K. Rosenkranz, a dichiarare: "È sorta nel mondo una nuova epoca. Sembra che lo spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estranea essenza oggettiva, ad intendere finalmente se medesimo come spirito assoluto e a creare da se stesso ciò che per lui è oggettivo e a mantenerlo tranquillamente in suo potere. La lotta dell'autocoscienza finita contro l'autocoscienza assoluta, che alla prima appare fuori di sé, cessa" (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844; tr. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Mondadori, Milano 1974, p. 218). In questo modo ci sembra ammissibile sostenere che, per Hegel, il processo del riconoscimento si concluda "felicitemente".

positivo¹³. Ora, se Hegel è autore “moderno”, anche solo nel senso più distratto che possiamo dare a questo attributo multiforme, lo è in un senso che non sembra andare del tutto nella direzione di cui parlava Taylor. Se la modernità è quel momento della storia in cui il processo di riconoscimento viene posto a pieno titolo sotto i riflettori della ricerca filosofica e scientifica a causa delle intervenute complicazioni nel percorso che lo garantiva nelle società tradizionali, allora Hegel è un moderno “ottimista”. Infatti, pur (anzi, proprio in quanto) cosciente di quello scacco del riconoscimento che lacera l’eticità tradizionale e apre concettualmente le porte alla modernità, tenendo conto di tutte le mediazioni storiche, il pensatore idealista propone un modello che è contemporaneamente teoretico, politico, giuridico, culturale e sociale, in cui tale processo torna a compiersi.

Il rapido e ingeneroso sorvolo sulla tematica del riconoscimento in Hegel ha qui la stessa funzione dell’altrettanto rapido contatto con il punto di vista proposto da Taylor. Ci hanno aperto al rapporto, costitutivo e tematizzabile, tra riconoscimento e modernità. Una coppia concettuale problematica, se è vero che la modernità può, a seconda degli autori che ne trattano, garantire l’unica forma davvero compiuta di riconoscimento (quella cosciente di sé), oppure rappresentare lo scacco, spesso concepito come insanabile, del processo stesso di riconoscimento. La questione si fa ancora più controversa alla luce della sovradeterminazione concettuale e dell’ampiezza spesso contraddittoria di significati attribuiti alla nozione di “moderno”. Anche se non si tratta qui di ricostruire dettagliatamente il dibattito storiografico e concettuale intorno ad essa, occorre ribadire che proprio in concomitanza con la comparsa della specifica autocoscienza moderna assume grande importanza la problematica del rifiuto del sociale. Definiamo a questo punto il rifiuto come ineludibile punto di partenza problematico di ogni percorso del riconoscimento intrapreso da un sé che non si riconosce *tout court* nel complesso di valori e di simboli culturali nei quali si costituisce la società di cui fa parte. La rottura dei dispositivi tradizionali del senso e dell’appartenenza, di cui i vari

¹³ L. Ruggiu definisce questa nuova eticità come “l’opera comune, il medio nel quale si riconoscono tutte le autocoscienze che hanno la medesima forma di vita comune, cioè spirito del popolo” (L. Ruggiu, *Ragione sociale e soggettività*, in *Lo spazio sociale della ragione*, cit., p. 18).

intrecciati fenomeni che costituiscono la modernità storica e i suoi discorsi filosofici, implica il seguente paradosso: che i percorsi del riconoscimento non si risolvono più nella scontata affermazione di un'appartenenza; ma semmai, che il riconoscimento è il frutto possibile di un percorso che comincia con un rifiuto.

1.2 RIFIUTO LOCALE E RIFIUTO RADICALE

Generalmente le teorie si concentrano sulla dialettica tra il riconoscimento e il suo polo negativo, il misconoscimento, dal punto di vista delle condizioni sociali che determinano la dis-integrazione di individuo e società. È questo, ad esempio, il caso di Nancy Fraser e Axel Honneth. Fraser tiene distinto il problema dell'equità distributiva da quello del riconoscimento. Se l'equità distributiva è un problema giuridico-economico, il riconoscimento è una questione simbolico-culturale. Fraser constata l'azione reciproca di cattivo riconoscimento e cattiva distribuzione economica e sostiene che la mancanza di riconoscimento simbolico è "una relazione istituzionalizzata di subordinazione"¹⁴ e, parallelamente alla redistribuzione iniqua, si configura come un problema di giustizia. Honneth polemizza con l'"artefatto sociologico"¹⁵ rappresentato dalla posizione di Fraser e contrappone ad esso la priorità logica e pratica del riconoscimento sulla redistribuzione, quindi la deducibilità del problema dell'equa distribuzione da quello del riconoscimento; in ogni caso, anche Honneth assume la prospettiva del misconoscimento dal lato di una società che non riconosce. Il motore della patologia individualistica e poi del conflitto con la società è sempre colto nella società escludente. L'individuo chiede di essere accettato nella propria specificità e rispettato in quanto attore morale; il disprezzo sociale, l'esclusione giuridica, l'abuso economico e l'umiliazione morale sono solo forme specifiche di una dimensione unitaria di misconoscimento.

Ciò che stiamo cercando in questo capitolo invece è un punto di vista attivo del soggetto che si contrappone ad un'eticità, una

¹⁴ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political – philosophical Exchange*, 2003; tr. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Milano 2007, p. 43.

¹⁵ Ivi, p. 151.

Sittlichkeit: il rifiuto deve essere dunque il rifiuto di un sé contro una realtà sociale nella quale non si riconosce. Il momento dell'autonomia sorge infatti in questo rifiuto: solo assumendo questa ipotesi di partenza è possibile svolgere qualcosa come una fenomenologia del riconoscimento, dal punto di vista quindi della prima persona. L'assunzione di questo punto di vista in prima persona qualifica l'approccio fenomenologico alla questione del riconoscimento. Certamente, l'impostazione di Honneth e di Fraser impone alla fenomenologia del riconoscimento alcuni limiti, affinché essa eviti di prendere una deriva francamente idealistica. Il rifiuto del sociale agito dal sé deve essere senz'altro pensato alla luce del rifiuto opposto, e probabilmente primitivo, del sociale contro il sé, per via della sua anormalità, della sua estraneità, della sua differenza o della sua sistematica subordinazione. Alla radice del movimento di contrapposizione e di rifiuto del sociale, movimento che pone le premesse per l'affermazione del sé come polo autonomo, come libertà, vi sono in effetti le logiche di misconoscimento implicite in ogni forma sociale. Di qui proviene l'indiscutibile legittimità del punto di vista "in terza persona" operato dalla filosofia politica e sociale.

Non ha senso dunque pensare che l'approccio fenomenologico alla questione del riconoscimento debba porsi in conflitto o in competizione con l'approccio della filosofia politica e sociale. Una fenomenologia del riconoscimento deve semmai porsi il compito di descrivere e raccontare il "chi" dei percorsi del riconoscimento, alla luce di una condizione di misconoscimento che, perlopiù, è subita prima di essere agita come rifiuto del soggetto. In ogni caso, una fenomenologia del riconoscimento integra il discorso della filosofia politica e sociale nella misura in cui mostra, a fronte del rifiuto del sociale, il sorgere del soggetto, che passa a sua volta da un rifiuto nei confronti del sociale che lo rifiuta.

I percorsi del riconoscimento hanno bisogno di un soggetto. La pura esclusione, il mero isolamento, e poi l'annientamento dell'escluso, che passano spesso per l'introjezione delle categorie sociali escludenti da parte dell'escluso stesso (è il tragitto, più volte studiato nell'ambito della psicologia sociale, che va dal disprezzo sociale all'auto-disprezzo), può generare un senso di rifiuto di sé che annulla il soggetto invece che farlo emergere. Il sociale impedisce al soggetto di sorgere non solo quando risolve completamente un individuo nei propri confini (alla maniera dei dispositivi

identitari tradizionali, almeno nella loro stilizzazione), ma anche, e più drammaticamente, quando lo esclude e lo convince che questa esclusione sia un atto scontato, dovuto e naturale. In entrambi i casi, il sociale impone le proprie regole del gioco e il soggetto è deprivato della capacità di cambiarle; nel secondo caso, il rifiuto interiorizzato del sé trova il proprio limite nel suicidio. Se invece la reazione dell'individuo alle condizioni di esclusione perpetrate da una società è un rifiuto di direzione eguale e contraria, allora sorge il soggetto; contestualmente si dà lo spazio concettuale di una fenomenologia del riconoscimento che contemperi la subordinazione patita con la contrapposizione agita. La lotta per il riconoscimento, così, potrà essere pensata non solo e tanto per superare una condizione di esclusione e per ottenere l'inclusione in società, ma anche e soprattutto per l'allargamento dei confini dell'accettabile e dunque per la trasformazione della società stessa in un senso sempre più compatibile con le ambizioni di autenticità del sé. Come si vedrà nel prosieguo del capitolo, il rifiuto del legame sociale, per quanto radicale, porta spesso con sé l'ideale positivo di un legame sociale diverso e di una società trasformata alla luce di questo ideale. Occorre dunque riflettere su questo rifiuto, assumendolo non solo dalla prospettiva della società che rifiuta, ma anche dell'individuo che rifiuta la società: solo così sarà chiaro che l'auto-riconoscimento, momento essenziale del percorso del riconoscimento, non è solo una variabile dipendente del riconoscimento da parte di altri, ma è anche ad esso contrapposto e si nutre di questa contrapposizione.

Il rifiuto da parte di un individuo verso la società può essere di due tipi: il rifiuto verso la sua società di provenienza, perciò si dovrebbe parlare di un "rifiuto locale"; il rifiuto verso il principio della società, il legame sociale come tale, e allora si potrà parlare di un "rifiuto radicale". In questo capitolo si discuterà solo il rifiuto radicale, come momento dell'auto-riconoscimento ottenuto per differenza e come premessa necessaria alla re-integrazione consapevole, partecipante e creativa nel tessuto etico. Il percorso fenomenologico del riconoscimento si nutre di un rifiuto radicale che vale contemporaneamente come negazione esistenziale e biografica del legame sociale e sua messa alla prova concettuale. Naturalmente, un percorso del riconoscimento, che deduce, per la definizione stessa di riconoscimento, l'individualità dall'essere riconosciuti,

dovrà negare questo momento di rifiuto radicale come tale e considerarlo transitorio, mentre, come si vedrà, non sopprimerà il momento del rifiuto locale. Tra il rifiuto locale e quello radicale vi è una differenza fondamentale circa il giudizio che si esprime nei riguardi del legame sociale in generale. Mentre il rifiuto locale riguarda una certa determinazione storica del sociale, il rifiuto radicale è un atteggiamento della prima persona che si fonda su un'analisi pessimistica della natura del legame stesso, indipendentemente dalle configurazioni assunte nelle diverse fasi storiche. Ciò che di questa analisi verrà mantenuto nelle fasi successive della fenomenologia del riconoscimento è la sua potenzialità critica nei confronti della degradazione, già sempre possibile, del legame sociale, oltre che l'insistenza sul sussistere di una dimensione del sé che non può essere ricondotta interamente alla attestazione da parte di altri – la dimensione propriamente autoriconoscitiva.

Pur non essendo possibile prescindere dal riferimento a Hegel per una filosofia del riconoscimento, la figura del rifiuto ci trasporta più indietro nel tempo, alle origini del pensiero moderno e delle esperienze storiche che quel pensiero interpreta. Questo spostamento all'indietro non è giustificato dall'obiettivo di elaborare una genesi del problema del riconoscimento alternativa a quella dominante, secondo cui il problema sorge con la tematica hegeliana dell'autocoscienza. Piuttosto si tratta di pensare il rifiuto in quanto momento fondamentale dei percorsi del riconoscimento: il rifiuto come tale, che non fa parte di un processo di successive mediazioni e che non si lascia mediare esso stesso da figure successive. Occorre risalire alle spalle di Hegel per ritrovare quei pensatori per i quali l'esperienza del rifiuto non è immediatamente funzionale alla ricostruzione di un positivo. Pensatori, cioè, per i quali i percorsi del riconoscimento non sono l'esito rassicurante di un tragitto che include e supera il momento del negativo; pensatori per i quali i dispositivi di riconoscimento sociale sono al contrario un ostacolo ora ai processi di autoriconoscimento, ora alle istituzioni politiche, pensate piuttosto come un rimedio di secondo livello, una pezza se vogliamo, alle distorsioni del riconoscimento sociale, come tali ineliminabili. Per cogliere tutta la portata del rifiuto come figura essenziale dei percorsi del riconoscimento, occorre dunque trovare supporti nella storia delle idee precedente a Hegel e che, anzi, ha trovato in Hegel, come vedremo, una sorta di replica.

È Ricoeur a portarci alle radici della modernità introducendo Hobbes all'inizio dell'ultima parte dei *Percorsi del riconoscimento*, avente per oggetto la questione della reciprocità. L'intera problematica del riconoscimento è da Ricoeur definita come una "replica di natura morale alla sfida lanciata da un'interpretazione naturalistica delle sorgenti della politica"¹⁶. Ricoeur intende recuperare, tramite il concetto di riconoscimento, una giustificazione morale all'azione politica. Questo è necessario perché, nella ricostruzione ricoeuriana, l'interpretazione naturalistica del soggetto ha depolitizzato l'uomo e ha prodotto una concezione di bene che non ha più nulla a che vedere con il bene politico, il bene comune, quel bene in cui tutti i membri di una determinata comunità possono riconoscersi. Secondo Aristotele, osserva Ricoeur, il bene della città e quello dell'individuo coincidevano; se però accadesse che non coincidano, il bene della città sarebbe quello prevalente, poiché il bene è più perfetto e più divino se applicato a una nazione o una città che a un individuo¹⁷. Nella coincidenza tra bene dell'individuo e bene della società consiste uno degli aspetti centrali dei dispositivi identitari e, dunque, del processo del riconoscimento. La perfetta armonia di individuo e società è la già richiamata bellezza etica della *polis* di Hegel, prima delle divergenze che la porteranno a dissolversi. Interrompendo la continuità tra bene individuale e bene comune e introducendo l'idea che l'unico bene empiricamente tangibile è il piacere, oggetto della facoltà di desiderare del soggetto individuale, l'interpretazione naturalistica della politica elimina ogni riferimento morale dalla sua definizione. La "scoperta" dell'individuo naturale, i cui bisogni sono letti in relazione ad una struttura biologica che viene studiata applicando il metodo sperimentale della fisica al corpo umano, rappresenta la rivoluzione antropologica fondamentale alla fonte della modernità. Il bene viene ricondotto a questa struttura: non è più autogiustificato per via metafisica, trascendente e nemmeno morale, ma è connesso alla naturale tendenza al piacere del corpo umano.

Ci si riferisce normalmente alla modernità filosofica come a un orizzonte imperniato sul pilastro fondamentale del soggetto.

¹⁶ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, 2004; tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 185.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 185-186.



Ma il soggetto moderno non è solo il *cogito* razionale che tratta il mondo intorno a sé come un oggetto; bensì anche il soggetto naturale, biologico, che può essere, come un fenomeno qualsiasi, fatto oggetto della riflessione del soggetto razionale. Come detto, la genesi del soggetto moderno e la corrispondente erosione dei dispositivi tradizionali d'identità rappresentano, secondo autori come Charles Taylor, i fattori che rendono problematico il riconoscimento, supponendo che invece il riconoscimento, prima di questo processo, fosse meglio garantito. Scegliendo di confrontarsi con Hobbes e di riportare così l'attenzione sulle origini del pensiero moderno, Ricoeur rafforza la tesi secondo la quale il discorso filosofico della modernità rappresenti, allo stesso tempo, un formidabile ostacolo ai processi di riconoscimento e l'inedita possibilità di pensarli consapevolmente.

Ricoeur ripercorre un ragionamento che gli stessi autori della interpretazione naturalistica avevano avanzato per descrivere se stessi e il loro tempo. Sono infatti proprio loro, i fondatori della filosofia politica moderna, a illustrare la propria distanza dai classici; una distanza descritta con più o meno nostalgia, ma con rigorosa consapevolezza. Rousseau ce ne dà un esempio chiarissimo, ad esempio, nel Libro I dell'*Emilio*. Incomincia con un richiamo alla distinzione tra uomo naturale e uomo civile:

L'uomo naturale è un'entità del tutto a sé stante, è l'unità numerica, è l'intero assoluto che ha rapporto solo con se stesso o col suo simile. L'uomo civile non è che un'unità frazionaria condizionata dal denominatore e il cui valore risiede nel rapporto con l'intero, che è il corpo sociale.¹⁸

Tale differenza vien fatta valere per distinguere l'educazione da rivolgere all'uomo civile da quella destinata all'uomo naturale. Quanto alla possibilità di armonizzare i due tipi di educazione, in queste prime fondamentali pagine del celebre libro, Rousseau è perentoriamente per un *aut-aut*: "Di fronte alla necessità di contrastare o la natura o le istituzioni sociali, bisogna decidere se formare un uomo o un cittadino: formare l'uno e l'altro insieme non

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, 1792; tr. it. di P. Massimi, *Emilio*, Mondadori, Milano 2004, p. 11.



si può”¹⁹. Rousseau aggiunge poi che: “L’educazione pubblica non esiste più e non può più esistere; perché dove non è più patria non possono essere più cittadini”²⁰.

Si riflette in questa frase tutta la sensibilità neoclassica del tempo. In Rousseau essa assume una funzione di critica morale nei riguardi del presente. La perdita delle condizioni per avere una vera e propria patria, un vero e proprio cittadino è legata soprattutto alla crisi morale dei costumi e dei “tempi moderni”, la cui qualità morale pare non paragonabile con quella dei “tempi antichi”. Volersi rivolgere, con l’educazione, all’individuo naturale, appare un compito obbligato, stante l’impossibilità di avere un autentico “*politikòn zôon*”. Ciò tra l’altro non impedisce a Rousseau di esprimersi in materia di istituzioni politiche. Come si mostra nel *Contratto sociale* (1762), l’istituzione gradita a Rousseau è una patria capace di ripristinare il soggetto politico attraverso la soppressione dell’orrido soggetto sociale contemporaneo, tutto amor proprio e ansia da riconoscimento, e pure dell’individuo naturale, che pure rappresenta, nelle altre opere dell’autore, il miglior antagonista di quel tremendo essere-sociale dei tempi moderni. Una “patria” degna di questo nome fa questo: sopprime contemporaneamente l’amore di sé e l’amor proprio, sostituendovi l’amor di patria²¹. Se vogliamo, la dimora di Martin Buber richiama la patria di Rousseau: l’uomo della patria sa cosa deve fare, sa cosa deve volere, la sua identità è garantita dalla sua appartenenza. L’uomo senza dimora è l’uomo moderno. Nel linguaggio di Rousseau, è l’uomo che non sa quale partito prendere tra sentimenti naturali e doveri di patria: “Sempre in contraddizione con se stesso, sempre oscillante tra inclinazioni e doveri, non sarà mai né uomo né cittadino, non sarà buono né per sé né per gli altri; sarà un uomo dei nostri tempi, un Francese, un Inglese, un borghese; non sarà niente”²². Applicando

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 13.

²¹ Non si tratta solo di un modello concettuale: infatti, Rousseau porta considerazioni raccolte dalla saggistica storiografica classica a sostegno della sua tesi: “Una donna spartana aveva cinque figli soldati e attendeva notizie sull’esito della battaglia. Arriva un ilota ed a lei che, tremante, lo interroga, annunzia: “I vostri cinque figli sono stati uccisi”. “Vile schiavo, è forse questo che ti ho domandato?” “Abbiamo riportato vittoria!” E la madre corre al tempio e rende grazie agli dei. Ecco la cittadina” (*Ivi*, p. 12).

²² *Ibidem*.

il lessico del riconoscimento a Rousseau, si può dire che l'uomo del *Contratto Sociale* è l'uomo del vero riconoscimento; mentre l'uomo sociale dei "tempi moderni" è l'uomo del riconoscimento sociale, precario ed affamato di nuove conferme, irrequieto e viziato, fondato sull'amor proprio. Possiamo qui anticipare la ragione per la quale possiamo considerare anche Rousseau un autore del rifiuto radicale: perché non c'è nessuna continuità tra il modello idealizzato del riconoscimento, quello della *polis* greca, quello del contratto sociale, e i processi del riconoscimento sociale della società moderna, fondati sull'amor proprio o, in senso morale, sul desiderio di essere riconosciuti. Il rifiuto di quest'ultima forma di riconoscimento suona come una denuncia nei confronti dell'alienazione di sé cui le dinamiche del riconoscimento sociale espongono; ma il modello di un riconoscimento idealizzato di Rousseau, che del tutto prescinde da queste dinamiche, può essere sostenuto unicamente dall'interno di un modello metafisico che proprio la maturazione più tarda della sensibilità moderna rende ormai impossibile.

Il capitolo si svolgerà come un'analisi della filosofia del riconoscimento in Hobbes e Rousseau, svolta alla luce della tesi ricoeuriana secondo cui essi sono soprattutto autori del rifiuto del riconoscimento. Cercheremo di verificare nel dettaglio in che senso si possa sostenere che i due padri del pensiero moderno siano pensatori della negazione del riconoscimento e come, solo in un apparente paradosso, essi possano a buon diritto essere considerati come gli iniziatori della filosofia moderna del riconoscimento. In altre parole, mostreremo che la figura del rifiuto da essi elaborata costituisce in realtà il primo passo per concepire i percorsi del riconoscimento in prospettiva fenomenologica. Il capitolo sarà svolto nell'ambito di un confronto con alcuni aspetti del pensiero di Ricoeur, che gioca qui il ruolo di *terminus ad quem* di un movimento di pensiero iniziato proprio coi pensatori del rifiuto.

1.3 HOBBS E LA RIDUZIONE NATURALISTICA DEL RICONOSCIMENTO

Secondo Ricoeur la naturalizzazione della politica, ossia la deduzione della politica da un'antropologia naturale che mette al primo piano il principio biologico del piacere e dell'autoconservazione, è

ciò che genera lo scarto tra naturale e civico. Ma, prima ancora che sulla forma di governo e sulla costituzione propriamente politica della società, l'emergere dell'antropologia naturale moderna implica delle prese di posizione sul legame intersoggettivo come tale. Il filosofo francese ritiene che i percorsi del riconoscimento riguardano precisamente il legame intersoggettivo, il rapporto tra il sé e l'altro, prima e, come vedremo, oltre la costituzione politica. Se, da un lato, la naturalizzazione del soggetto ha delle esplicite ricadute sul modo di concepire la politica, dall'altro, per apprezzare fino in fondo l'emergere, nella storia delle idee, della figura del rifiuto come declinazione decisiva del riconoscimento, sarà sulle implicazioni in senso lato sociali (e non invece su quelle in senso stretto politiche) dell'antropologia naturale moderna che dovrà concentrarsi la riflessione che segue. Riflessione che si propone come una ripresa dell'interpretazione ricoeuriana di Hobbes e una messa alla prova, tramite un incontro diretto con alcuni passi dell'opera di Hobbes, della tesi di Ricoeur secondo la quale, in sostanza, l'antropologia naturale del filosofo inglese rappresenta *tout court* la negazione del riconoscimento.

Confrontare il pensiero di Ricoeur con l'approccio hobbesiano al riconoscimento richiede alcuni accorgimenti, il più importante dei quali consiste nel dover tenere in considerazione la distanza tra l'universo metafisico e concettuale dell'uno e dell'altro (ciò ovviamente vale anche per il punto di vista rousseauiano, che affronteremo nel prossimo paragrafo). In particolare occorre darsi questa prudenza: quando Ricoeur parla di motivo originariamente morale, non si riferisce a una condizione morale dell'uomo in stato di natura. Il tema, con Ricoeur, non è più se l'uomo sia "naturalmente" propenso a fare del male ai propri simili oppure intrinsecamente mosso da sollecitudine naturale; né si tratta di radicare la proposta morale ed etica in una struttura biologica. Innanzitutto, perché l'ontologia è per Ricoeur una "terra promessa" sempre. Ciò ad esempio significa che è non è lecito costruire delle metafisiche della natura a partire dai dati e dalle nozioni che provengono dalla scienza biologica. Piuttosto, il punto, per Ricoeur, è che l'identità del sé, senza lo sguardo d'altri, non è nulla. Anche rinunciando a definizioni ontologiche "forti", se l'io deve pur essere qualcosa, esso è desiderio di essere riconosciuto: ed è precisamente in questo desiderio che consiste il motivo originariamente morale

del riconoscimento, che Ricoeur coglie ben tematizzato in Hegel. L'auto-riconoscimento, in Ricoeur, rimane logicamente e geneticamente subordinato alla struttura del riconoscimento, ossia della dipendenza costitutiva del sé dallo sguardo d'altri, che, se per un verso certamente espone alle asimmetrie del legame sociale, per altro verso nutre e vivifica un soggetto che altrimenti sarebbe, semplicemente, niente. Questa dipendenza è messa in discussione, Ricoeur lo condivide, dalla nascita dell'individuo come concetto riflessivo, come scarto produttivo, come snodo ineludibile e attivo nel processo di trasmissione del senso. La nascita dell'individuo come concetto critico, contrapposto alla società, è un fatto moderno ed ha a che vedere con i processi di secolarizzazione e naturalizzazione che la cultura europea ha incontrato tra il Sei e il Settecento²³. Ricoeur sviluppa il suo argomento filosofico entro questo quadro.

Diverso era l'universo concettuale in cui il problema del riconoscimento emergeva in Hobbes. Barbara Carnevali propone una pista metodica per accostarsi ad esso:

I testi da cui partire sono i *Traité des passions* dei moralisti francesi ed inglesi. È nell'ambito della moderna teoria dell'affettività, infatti, che il nucleo soggettivo della filosofia del riconoscimento è stato messo per la prima volta a fuoco: vi sono passioni – cioè slanci intenzionali della coscienza, stati emotivi rivolti teleologicamente al mondo esterno – il cui oggetto privilegiato è l'immagine che, del nostro io, ci riflette la soggettività degli altri.²⁴

Secondo Hobbes, l'uomo è sospinto da due tipi di passioni: quelle del corpo e quelle dell'anima. Carnevali le spiega così: “Les premières cherchent le plaisir physique vers des objets matériels, comme la nourriture, les boissons, les plaisirs sexuels; les secondes

23 “In un'ottica sensibile alle discontinuità storiche, il riconoscimento va considerato una questione moderna, perché intimamente legata al modo con cui la modernità ha pensato il problema sociale. Per concepire come problematico il rapporto tra l'autocoscienza e le attestazioni intersoggettive (...) bisogna infatti disporre delle nozioni di “individuo” e di “società”: due idee che nella filosofia premoderna si presentano in forma episodica, soprattutto mai affiancate in una polarità di concetti specularmente opposti e complementari” (B. Carnevali, *Società e riconoscimento*, in G. Paganini, E. Tortarolo, *Illuminismo. Un vademecum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 282).

²⁴ Ivi, p. 283.

visent des objets symboliques dont l'âme jouit de manière spirituelle, non par les sens mais par la faculté de l'imagination"²⁵.

Sono le passioni simboliche a distinguere l'umano dagli altri animali: ma questa distinzione non ha nessuna radice morale. In fondo, le passioni simboliche non sono altro che il modo specifico della "bestia umana" di competere con i suoi simili. La dinamica, ben nota, è la seguente: l'uomo in stato di natura è caratterizzato da una condizione di guerra reciproca perpetua coi suoi simili a causa della propria tendenza naturale all'espansione di sé, che procede analiticamente dal principio di autoconservazione. La descrizione dell'uomo in termini di *conatus* consente di pensare il principio di autoconservazione e quello dell'espansione del sé come essenzialmente correlati. Ricoeur ricorda le tre passioni che, nel *Leviatano*, vengono associate allo stadio prepolitico della guerra di tutti contro tutti: "la competizione, la diffidenza, la gloria"²⁶.

In tutti e tre i casi, si tratta di passioni relazionali. Competizione, in questa circostanza, è il termine usato per indicare la pulsione che genera lo scontro per l'assicurazione del profitto, dunque delle risorse materiali; per gloria si intende invece un altro tipo di competizione, fondata sulla reputazione. Se la gloria è una passione naturale e primitiva, allora per il tramite di essa vengono alla luce tre dimensioni della natura umana che intuitivamente non vengono associate all'antropologia hobbesiana. Queste dimensioni sono: la temporalità, l'immaginazione e l'intersoggettività. Hobbes, contemplando ciascuna di queste dimensioni nella natura dell'uomo stesso, pone in fondo le condizioni concettuali per la filosofia del riconoscimento. D'altra parte, ciascuna di queste dimensioni risente di un'interpretazione naturalistica che non prevede l'iscrizione di un motivo, come dice Ricoeur, "originariamente morale" del riconoscimento; anzi, lo esclude.

La temporalità è implicata nella tematica generale delle passioni in Hobbes e si lega in particolare alla sfera semantica del potere. Michel Malherbe argomenta:

²⁵ B. Carnevali, "Glory". *La Lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, in *Communications*, 1-2013, vol. 93, p. 52.

²⁶ "Quindi nella natura dell'uomo troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo, la competizione; in secondo luogo, la diffidenza; in terzo luogo, la gloria" (T. Hobbes, *Leviathan*, 1651; tr. it. di T. Magri, *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 73).



Comme la vie est une persévérance, le bien est en fait la série de ces biens par lesquels le vivant se conserve et assure le progrès de son existence (...) Le bonheur est dans l'enchaînement du désir. Mais cette transition en exercice suppose qu'au moment même où elle se fait le terme soit anticipé et lié. La facilité fluide du plaisir qui passe requiert paradoxalement la maîtrise du temps.²⁷

L'idea del tempo è generata dalla percezione attuale di quelli che possono essere intesi che come gli effetti di azioni o poteri che si manifestano nella durata. Se un effetto procura piacere, si sviluppa sia la memoria del piacere sia quella della forza, o dell'oggetto, che ha determinato tale potere. Così, le azioni che saranno compiute in futuro punteranno a ottenere un godimento futuro sulla base della memoria dei godimenti passati. L'uomo in stato di natura non gode che di alcune facoltà, le quali richiedono di essere rafforzate e potenziate nel tempo: questo potenziamento è il fine interno del *conatus*. Hobbes, negli *Elementi*, parla del potere in un modo che tiene conto della dimensione temporale della sua acquisizione:

By this power I mean the same with the faculties of body and mind, mentioned in the first chapter, that is to say, of the body, nutritive, generative, motive; and of the mind, knowledge. And besides those, such farther powers as by them are acquired riches, place of authority, friendship or favour, and good fortune.²⁸

La nozione di “poteri acquisiti” afferma una struttura temporale dell'individuo in lotta per acquisirli. La temporalità struttura in generale un individuo che, sulla base delle impressioni sensibili, costituisce per sé un insieme di esperienze che lo orientano nel presente e che definiscono gli oggetti in quanto desiderabili o meno. Nel caso della gloria, il ruolo della temporalità è ancora più marcato. La gloria di un uomo può infatti essere misurata unicamente in relazione ad un consenso che proviene dagli altri uomini; consenso che assume stabili e misurabili forme se si concreta in segni e manifestazioni destinati a perdurare nel tempo e a sottrarre così, almeno in parte, la fortuna degli uomini al più totale arbitrio.

²⁷ M. Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris 2000, pp. 107-108.

²⁸ T. Hobbes, *The Elements of Law*, I, 8, 4, a cura di F. Tönnies, Simpkin, Marshall and Co., London 1889, p. 34.



La dimensione temporale della gloria in Hobbes è indisciungibile dalla sua consistenza intersoggettiva ed immaginaria. Ognuna delle tre passioni fondamentali di Hobbes è relazionale; la gloria è tuttavia l'unica nella quale, allo stato di natura, non è possibile pensare alla presenza dell'altro solo in termini di potenza opposta:

Dans le modèle hobbesien, l'équilibre des rapports intersubjectifs est déterminé par la tension entre deux pulsions opposées, également produites par le désir de gloire : à la pulsion affirmative qui s'exerce au dépens des autres s'oppose nécessairement le besoin des autres, indispensable pour garantir à la conscience individuelle l'attestation ou la preuve externe de sa valeur.²⁹

Il fatto che la gloria richieda l'attestazione e il riconoscimento da parte dell'altro è supportato da due argomenti. Il primo è l'esistenza, nel modello hobbesiano, di un momento pubblico del riconoscimento. La gloria, passione della mente, non è soddisfatta dalla realtà sensibile, la quale semmai entra in gioco nel tema della competizione per le risorse e per il profitto; al contrario, una passione della mente costituisce la propria realtà materiale: un insieme di simboli con i quali il riconoscimento sociale di un individuo, in termini di gloria, si fa pubblico³⁰. Ora, un sistema di simboli non può semplicemente essere imposto da qualcuno a qualcun altro con la forza o la paura. Esso per funzionare richiede di essere riconosciuto. Il secondo è tratto dall'esistenza, nell'opera di Hobbes, di una distinzione tra gloria, vanagloria e falsa gloria, assai importante negli *Elementi*, ma presente anche nel *Leviatano*³¹. Se la gloria

²⁹ B. Carnevali, *Glory*, cit., p. 55.

³⁰ "Les passions symboliques essaient de satisfaire les besoins insatiables du *conatus* en cumulant des éloges, des titres honorifiques, des révérences, des sourires, des signes de préférence et de distinction" (Ivi, p. 54).

³¹ Sulla base degli studi contenuti nell'opera *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory* (2000), di Gabriella Slomp, Carnevali ritiene che questa distinzione, seppure ritenuta "cruciale" (ivi, p. 54), tenda a svanire: "Dans les *Elements*, Hobbes distingue entre *true glory*, *vain glory* and *false glory* (il parle aussi, dans l'Anti White, d'*empty glory*) (...) Cette doctrine ne semble pas avoir évolué dans les œuvres hobbesiennes et n'a pas d'influence sur l'argument du *Léviathan*" (Ivi, p. 66 n. 17). D'altra parte, è possibile riscontrare un passaggio dove la distinzione tra gloria e vanagloria è ripresa in modo affine agli *Elementi* proprio nel *Leviatano*: "I vanagloriosi che traggono piacere dal supporre uomini di valore, senza essere consapevoli di avere in sé delle grandi capacità, sono inclini all'ostentazione, ma non all'azione (...) Invece, quei vanagloriosi che stimano la propria



si fonda sul riconoscimento reale da parte di molti, la vanagloria è un vuoto autoriconoscimento senza fondamento sociale, mentre la falsa gloria (riassorbita nella vanagloria nel *Leviatano*) proviene invece dagli altri, ma è retta dalla dissimulazione e dall'inganno.

In entrambi i casi della vana e della falsa gloria entra in gioco una interessante dialettica tra realtà e immaginazione. Nel caso della vanagloria, l'immaginazione si contrappone nettamente alla realtà: la gloria immaginaria avvicina l'uomo alla follia. Il vanaglorioso non si confronta con gli altri e la loro opinione per davvero, ma si rinchiude in un solipsismo che è incompatibile con la struttura autenticamente desiderante della coscienza individuale. Inoltre, il vanaglorioso non agisce, poiché, non avendo percezione delle condizioni reali, cioè pubbliche, della gloria, confonde il proprio desiderio con la sua soddisfazione e gode di un fantomatico stato di gloria pur in sua palese assenza. Hobbes non sembra giudicare il vanaglorioso con parametri morali: d'altronde, siamo ancora sempre al livello dell'analisi delle passioni naturali. Il parametro è quello della verità e della falsità, o, se si vuole, della salute o della malattia: vivere nel falso riconoscimento di sé è vivere una vita meno degna, meno attiva, malata, in quanto ispirata da parametri che non reggono la prova della realtà. La gloria ha bisogno di un contesto simbolico che faccia esistere nella realtà, pubblicamente, i criteri del riconoscimento; ma, una volta stabilito il contesto simbolico, l'attivazione dei simboli, dei titoli e degli elementi rituali connessi alla gloria diventa la condizione oggettiva, reale e sana della gloria. L'immaginazione può operare in un senso dissimulante nei confronti di questo contesto, facendo bastare l'uomo a se stesso. L'uomo reale di Hobbes, però, non basta a se stesso. Egli anzi necessita dell'altro per soddisfare la propria tendenza ad espandersi. La sua felicità dipende non già dalla felicità dell'altro, ma nemmeno dalla distruzione dell'altro. L'altro dell'uomo naturale di Hobbes è l'altro reale, non l'altro immaginato da una coscienza solipsistica.

capacità secondo l'altrui adulazione (...) sono inclini ad avventurarsi in imprese arrischiate" (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 66). La differenza tra vana e falsa gloria, istituita negli *Elementi*, è effettivamente superata nel *Leviatano*, ma questo non fa venire meno la sussistenza, nel *Leviatano*, di un criterio di verità per l'attestazione della gloria contro le mal fondate pretese vanagloriose. Questo elemento reale è sociale e consiste nel soggiogamento mentale da parte dei molti nei confronti dei pochi degni di gloria.



L'antropologia fondamentale di Hobbes contempla senz'altro una nozione di temporalità, di immaginazione e di intersoggettività: solo che la temporalità di Hobbes è puramente quantitativa, in quanto entra in gioco nella misurazione dell'espansione del sé e nel raggiungimento di un piacere e di un potere sempre superiori. L'immaginazione, come si è visto, è una facoltà sostanzialmente distorsiva e non invece costitutiva del reale. L'intersoggettività, infine, è il criterio tra la vanagloria e la gloria reale e perciò sta dalla parte della realtà contro l'immaginazione: essa è il luogo neutro in cui la realtà sociale e morale si costituisce. In questo modo, il principio in cui il sociale si costituisce è in grado di separare la realtà dalla finzione, ma non rivela alcun ordine morale oggettivo, trascendente e sovra-storico. L'intersoggettività costituisce un dato di realtà dello stato di natura, se è vero che la gloria è una passione naturale già immediatamente sociale; ma in questa intersoggettività, l'unica posta in gioco rimane l'accrescimento individuale.

Non sfuggirà che la temporalità, l'immaginazione e l'intersoggettività sono i tre cavalli di battaglia dell'antropologia filosofica di Ricoeur e forse, potremmo osservare, di tutta la sua filosofia. Chiaramente la riflessione sul riconoscimento in Ricoeur si nutre delle concezioni maturate nel corso della sua attività su questi tre aspetti. Hobbes non è privo di un punto di vista su queste tre idee; Hobbes è infatti, come rileva Carnevali, un pensatore del riconoscimento. Ricoeur ha invece sostenuto che, nello stato di natura, l'uomo hobbesiano è posto accanto agli altri uomini, ma in una condizione di reciproco radicale misconoscimento. Stando alle considerazioni raccolte sulla figura della gloria in Hobbes, dovremmo desumere che questo non è completamente vero.

Il punto è che si tratta di due modelli di riconoscimento completamente diversi. Secondo una definizione minimale di riconoscimento, ossia l'appartenenza naturale dell'altro nella sfera della conservazione e dell'estensione dell'io, Hobbes e Ricoeur si pongono sullo stesso livello: a rigore, nessuno dei due autori è un solipsista. La definizione minimale del riconoscimento tuttavia non soddisfa i requisiti ricoeuriani del riconoscimento. L'esistenza di un motivo morale, non riconducibile al narcisistico accrescimento di sé, è la condizione necessaria per poter

parlare di percorsi del riconoscimento. Hobbes e Ricoeur stanno parlando in due lingue diverse. La commensurabilità della loro posizione è nel fatto che entrambi sono dotati di un punto di vista sulla temporalità, sulla immaginazione e sulla intersoggettività, tre problemi strettamente in connessione tra loro e con il problema del riconoscimento: ma, osservate dal punto di vista di Ricoeur, queste tre categorie centrali della filosofia riflessiva sono nell'approccio naturalistico/riduzionista di Hobbes impoverite. Ricoeur si batte in numerosi luoghi della sua opera contro interpretazioni a suo modo di vedere riduzioniste di queste tre categorie. In particolare, l'assenza di un motivo morale dell'interazione interpersonale e la concezione solo distorta dell'immaginazione sociale sono due elementi, a parere di Ricoeur, riduzionisti ereditati in alcune evoluzioni della critica delle ideologie e del pensiero marxista, come quella althusseriana, sulla quale Ricoeur si concentrerà lungamente nelle lezioni che confluiranno nelle *Conferenze su Ideologia e Utopia* (1986). Sembra d'altronde possibile cogliere un filo conduttore nella critica ricoeuriana a Hobbes dei *Percorsi* e a Althusser nelle *Conferenze*: l'assenza di motivi morali nell'interazione reciproca e la denuncia della funzione distorta dell'immaginazione producono un modello teorico a disposizione di una fenomenologia del puro rifiuto.

Ciò che in Hobbes vale come pura descrizione del legame sociale – a tutti gli effetti un dis-legame, può essere messo al servizio di un giudizio integralmente pessimista sul legame sociale: giudizio che, come si è visto all'inizio del capitolo, caratterizza l'atteggiamento del rifiuto radicale. Se l'atteggiamento di neutralità valutativa assunto da Hobbes nei riguardi del suo modello di legame sociale maturasse in una consapevole attitudine critica, allora avremmo il rifiuto radicale del legame sociale. Se questo rifiuto radicale venisse fatto nel nome di nulla, perché il rifiuto radicale intacca come un malefico tarlo ogni aspetto della vita, delle relazioni, delle attese e delle memorie, dei valori e degli ideali di un individuo, allora avremmo un suicida; se invece questo stesso rifiuto radicale sospingesse all'ostinata e a tratti contraddittoria ricerca di condizioni individuali di autenticità, pace, felicità, realizzazione che il legame sociale, così concepito, semplicemente impedirebbe, allora avremmo Rousseau.

1.4 ROUSSEAU TRA RIFIUTO RADICALE E OLTRE

1.4.1 ROUSSEAU E IL RICONOSCIMENTO DIFFICILE

Si diceva nelle prime pagine del capitolo che il soggetto sorge nel rifiuto e nella contrapposizione agita nei confronti del sociale. Il “rifiuto locale” è rivolto a un determinato impianto cognitivo, assiologico e normativo riscontrato in una società; il “rifiuto radicale” attribuisce al legame sociale come tale la causa dell’alienazione, della perdita dell’autenticità, della competizione, della sofferenza. Assumere rigorosamente il secondo punto di vista conduce dritti ad una posizione di scetticismo e pessimismo cosmici, il cui limite può essere individuato nella forma di fuga più estrema che un essere umano possa conoscere, ossia il suicidio. Si incontra Rousseau a questo punto perché egli è uno straordinario esemplare della modernità nascente, in quanto implacabile difensore delle prerogative interiori del soggetto, fatte valere contro il legame sociale: precisamente ciò che una fenomenologia del riconoscimento andava cercando in questi primi passi.

Non sarebbe d’altra parte corretto affermare che Rousseau esprima unicamente una posizione di “rifiuto radicale”. Certo, il pessimismo nei riguardi del legame sociale non potrebbe essere più esplicito; nel contempo, più volte la critica di Rousseau viene rivolta precisamente alla società del proprio tempo. La critica alla cultura, all’educazione, alle istituzioni e ai valori della Francia settecentesca è il punto di fuga alla luce del quale risalire all’indietro, alle cause storico-antropologiche del degrado. “Rifiuto radicale” e “rifiuto locale”, perciò, sono in Rousseau compresenti. Esiste perciò un Rousseau moderno, che contribuisce all’emersione della figura moderna del soggetto, attraverso l’esaltazione dell’interiorità, dell’autenticità e della coscienza; ed un Rousseau critico della modernità, ossia dei difetti di quelle società del proprio tempo che già erano segnate dalla patologia individualistica, che viene fatta integralmente dipendere dal reciproco confronto tra gli uomini³².

32 “Toute l’œuvre de Rousseau est dominée par le sentiment du caractère aliénant des rapports qui s’étaient instaurés à son époque. C’est de ce sentiment que provient le recul que Jean-Jacques prend à l’égard de son siècle” (B. Baczkó, *Rousseau: samotność i wspólnota*, 1970; tr. fr. di C. Brendel-Lamhout, *Rousseau: solitude et commonauté*, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton Paris 1974, p. 14).



È comunque la ricostruzione storica delle radici del male sociale, che com'è noto è l'oggetto del celeberrimo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755), ad aprire la via ad una interpretazione paradigmatica delle criticità del legame sociale come tale³³. È certamente vero, come osserva Bazcko, che “Rousseau lui-même considèrait que les processus d'aliénation, caractéristiques de toute société, se manifestent à son époque avec un'intensité particulière”³⁴. Allo stesso tempo, è vero che tutte le società umane in generale, non solo quella della Francia settecentesca che Rousseau conosceva bene e che aveva fatto oggetto di feroce critica sotto numerosi aspetti, presentano dei rischi. Ciò accade per via del loro stesso principio di costituzione: l'interdipendenza e il reciproco confronto tra gli uomini, dai quali sorgono sentimenti di distinzione e competizione: in questo senso è legittimo discutere Rousseau nel luogo della fenomenologia del riconoscimento dedicato al “rifiuto radicale”.

Sussiste però un altro motivo per essere prudenti. Esiste infatti nella proposta di Rousseau la possibilità di operare sul reciproco confronto in modo che non siano favoriti tali sentimenti di distinzione e competizione. Esiste il modello rappresentato dalle società classiche, dove l'interesse del collettivo era, secondo un filosofema ampiamente nella temperie illuminista e ripreso ed arricchito in quella romantica, sovrastante rispetto a quello individuale, il cui prevalere nelle società moderne implica competizioni, invidie e frustrazioni sociali. Esiste, e Rousseau batte questa strada, la possibilità di adottare dal punto di vista logico modelli politico-istituzionali e dunque sociali che riassorbano ogni individuo entro qualcosa di più grande, cosicché gli venga risparmiata la sofferenza della competizione coi suoi simili.

La contraddizione rappresentata dalla concezione rousseauiana del legame sociale è conclamata e ha prodotto le ricezioni più variegate. Come ha osservato Honneth:

33 L'atteggiamento di Rousseau nel Secondo Discorso è quello di un “médecin qui ayant constaté un mal incurable ne se contente pas de préconiser les médicaments ou remèdes susceptibles d'adoucir et d'atténuer les douleurs de la fin, mais qui cherche encore à connaître l'origine du mal” (A. Philonenko, *Jean Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur Vol.I, Le traité du mal*, Vrin, Paris 1984, p. 157).

³⁴ B. Bazcko, *Rousseau: solitude et commonauté*, cit., p. 14.



A seconda delle proprie convinzioni e della temperie storica, in Rousseau si può scorgere l'antropologo che si richiama al modello della natura umana, il filosofo morale che, al pari degli inglesi, pone in rilievo il "sentimento", o il teorico dell'autodeterminazione democratica anticipatore di Kant. Se i tempi richiedevano una valutazione filosofica diversa, allora si poteva scoprire in Rousseau anche il precursore di una concezione totalitaria della democrazia, il fervente sostenitore dell'eguaglianza repubblicana o il difensore di un ideale di autenticità della persona. Tutte queste interpretazioni, per quanto eterogenee, hanno dovuto combattere con il medesimo, grande problema: poter fare riferimento unicamente a determinate parti dell'opera, lasciandone in secondo piano altre di segno contrario.³⁵

Nel presente percorso si intende prima di tutto ripercorrere il rifiuto del sociale da parte di Rousseau prendendone sul serio i tratti di radicalità; si mostrerà poi come la presenza, nel pensiero rousseauiano, di un sentimento propriamente morale nella "natura" umana porti al superamento della mera logica del rifiuto; si potrà infine argomentare, a partire da un approccio ricoeuriano, la necessità, per una fenomenologia del riconoscimento, di superare il momento del rifiuto e recuperare, dopo l'emersione del soggetto, la dimensione storico-sociale in un modo diverso da come ha potuto fare Rousseau.

1.4.2 IL RIFIUTO DEL LEGAME SOCIALE

Nella storia recente delle interpretazioni di Rousseau, si distinguono le proposte volte a individuare nel percorso dell'autore un pensiero del riconoscimento, preso nel suo senso minimale che si è fatto valere per Hobbes: il sé dipende dallo sguardo altrui. Su questa scia sembrano andare i principali studi in lingua inglese: dal *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* di N. J. Dent (1988) al *Rousseau's Theodicy of Self Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition* di F. Neuhauser (2008). Honneth, dal canto suo, cerca di rifarsi a questo filone interpretativo pur senza sottovalutare le buone ragioni della linea ermeneutica prevalente, che, da Cassirer a Taylor, fa di Rousseau il pensatore dell'autenticità, dell'invulnerabilità dell'interiorità e dell'autodeterminazione.

³⁵ A. Honneth, *Le ambivalenze del riconoscimento. L'eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, tr. it. di M. Ponso, in "Storia del pensiero politico", 1/2013, p. 12.

Centrale, nel celebre articolo di Cassirer *Das Probleme Jean-Jacques Rousseau* (1932), il problema della volontà, poiché, come sintetizza Honneth, all'uomo è attribuita la capacità di "autodeterminarsi nonostante tutti gli ostacoli sociali e politici"³⁶. In questo modo, però, Rousseau diventava "il diretto precursore di Kant"³⁷: tale interpretazione oscurava e non giustificava i tratti schiettamente collettivistici presenti nel *Contratto Sociale*. La questione diventava dunque quella di conciliare il tratto innegabilmente antisociale di Rousseau con l'elemento collettivistico proprio del modello politico del *Contratto Sociale*. La mossa che Honneth propone è quella di scovare nei meandri dell'opera rousseauiana un'ambivalenza valutativa nei confronti dell'*amour propre*, il sentimento propriamente sociale sul quale, *en passant*, si fonda la nozione stessa di stima di sé proposta da Honneth altrove nella sua teoria del riconoscimento. Questo è in sintesi il ragionamento di Honneth: il contratto sociale è possibile perché l'*amour propre*, sentimento propriamente sociale come si avrà modo di sottolineare più tardi, non deve necessariamente implicare la distinzione, lo scontro, la vanità. Esso, pur essendo la passione propriamente responsabile di generare asimmetrie di interessi e istanze tra il sé e l'altro, può in linea di principio essere fatto coincidere con l'interesse collettivo. L'atto spontaneo con il quale i cittadini stipulano il contratto sociale determina l'eliminazione "di tutti quegli incontrollabili criteri di giudizio del valore individuale semplicemente imposti al singolo, finora responsabili dei viziosi incitamenti dell'amor proprio"³⁸. Honneth continua: "Quel che resta al loro posto sono fonti trasparenti, puramente autoimposte, del riconoscimento sociale, che in ultima analisi possono implicare soltanto che i membri della società si rispettano tra loro esclusivamente in quanto liberi e uguali"³⁹.

Al legame sociale non risolto nella volontà generale, Rousseau contrappone la "società totale", in cui il punto di vista dell'interesse collettivo vien fatto trasparentemente e volontariamente coincidere con quello dell'interesse individuale⁴⁰. Gli interpreti

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ivi*, p. 23.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ "Se volete che si compia la volontà generale, fate in modo che tutte le volontà particolari vi si conformino; e siccome la virtù non è altro che questa armonia

che supportano la tesi che Rousseau sia il padre delle teorie del riconoscimento si soffermano sulla necessità che si dia, dunque, nel discorso rousseauiano, un significato positivo ad una certa declinazione dell'amor proprio e dunque alla dipendenza da altri, preso atto che, qui, i soggetti umani devono la loro capacità d'agire socialmente al riconoscimento da parte di altri soggetti. Se la dimensione del legame sociale distrugge la libertà esistenziale di cui l'uomo dispone nello stato di natura, autoregolato com'è dalle leggi della natura trasmesse al sentimento dell'amore di sé, esso è tuttavia la condizione del contratto sociale, ossia della risposta politica al problema del male degli uomini.

Non è però meno vero che, rispetto ai rischi impliciti nel legame sociale, Rousseau dipinga con toni molto più sereni e rassicuranti la condizione dell'uomo in stato di natura. Nello stato di natura l'individuo è libero perché le sue intenzioni e i suoi motivi d'agire si rifanno unicamente alla natura e non ad autorità esteriori. Se la natura "concentre l'individu sur soi-même"⁴¹, la socialità strappa l'uomo allo stato di natura. Come osserva Bazcko:

Conscient de sa dénaturation, l'homme se trouve face au problème de son émancipation de l'état présent, du recouvrement de sa propre nature qu'il a perdue et qui, pourtant, lui est inhérente. La conscience du caractère inéluctable du processus accompli n'implique donc pas qu'il faille l'accepter, du moins l'accepter entièrement.⁴²

Anche se regredire allo stato di natura non è possibile, sono sempre a disposizione degli uomini alcune esperienze nelle quali riscoprire l'armonia del sé con la natura, ossia l'autentico se stesso. Queste esperienze, dall'auto-confessione alle passeggiate solitarie, presuppongono la solitudine, l'isolamento, il raccoglimento.

A risolvere il dilemma del riconoscimento in Rousseau c'è dunque la soluzione comunitaria del *Contratto Sociale* e degli scritti politici, mediato, come dicono Honneth e Neuhauser, da una certa declinazione positiva dell'amor proprio; oppure la soluzione

della volontà particolare con quella generale, per dire la stessa cosa in una parola, fate che regni la virtù" (J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, 1755, in *Œuvres Complètes*, p. 245; tr. it. a cura di P. Alatri, *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici di J.-J. Rousseau*, Utet, Torino 1970, p. 385.

⁴¹ B. Bazcko, *Rousseau: solitude et commonauté*, cit., p. 82.

⁴² Ivi, p. 86.

solitaria, propria del discorso auto-biografico e del raccoglimento nella natura che vengono presentati nelle *Confessioni* (1782-1789) e le *Rêveries* (1782). Ora, queste forme di riconoscimento, proposte da Rousseau, sono certamente molto distanti l'una dall'altra, persino opposte, ma non certamente contrarie. Sono accomunate perlomeno da un elemento, cioè di non essere compatibili con le variazioni, le opacità e le asimmetrie cui i percorsi del riconoscimento vanno incontro. Di contro alle asimmetrie strutturali del sociale, Rousseau preferisce l'auto-riconoscimento del sé che rifugge la società e recupera la propria dimensione naturale; oppure il riconoscimento assoluto fornito da una collettività forte, in grado di espropriare ognuno dei propri interessi individuali, facendoli coincidere semmai con quelli della volontà generale: "Datelo [l'uomo] tutto intero allo Stato o lasciatelo tutto intero a se stesso se ne dividete il cuore, questa lacerazione lo renderà infelice"⁴³. In queste due alternative senza mezze misure si può scorgere quello che Tzvetan Todorov ha colto come il rifiuto della contraddizione da parte di Rousseau:

Rousseau è convinto che tale contraddizione [uomo/cittadino], come del resto ogni contraddizione, sia una fonte di sventura irreparabile (la nostalgia provocata dalla perdita dell'unità è presentata come un assioma non argomentato); sarebbe addirittura la principale fonte di sventura tra gli uomini.⁴⁴

Se si intende dunque sostenere che Rousseau interpreti l'atteggiamento del rifiuto radicale nei riguardi del riconoscimento, si deve altresì precisare che il rifiuto è rivolto ai percorsi del riconoscimento, nella misura in cui essi trovano la loro origine negli asimmetrici e sbilanciati contesti della società. La critica al legame sociale e ai suoi effetti deleteri sul piano psicologico e sociale resta in effetti pervasiva in tutta l'opera e lo stesso Honneth, pur sostanzialmente condividendo la linea interpretativa di Neuhauser secondo la quale l'idea che la volontà agente del soggetto dipenda dagli altri derivi non da Hegel ma da Rousseau, deve riconoscere

⁴³ J. J. Rousseau, *Fragments Politiques*, in *Œuvres Complètes*, p. 510; tr. it. a cura di P. Alatri, *Frammenti politici*, in *Scritti politici di J.-J. Rousseau*, cit., p. 664.

⁴⁴ T. Todorov, *Frêle bonheur: Essai sur Rousseau*, 1985; tr. it. a cura di R. Bodei, L. Xella, *Una fragile felicità: saggio su Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 19.

che persiste uno scarto tra l'aspirazione individuale al riconoscimento e la possibilità del collettivo costituito nel contratto sociale di saturare tale aspirazione. Afferma Honneth:

L'insicurezza sul fatto che il nostro operato venga adeguatamente apprezzato da tale giudizio pubblico perdurerà ancora, anche quando in qualità di co-artefici della *volonté générale* contribuiremo a stabilire i criteri di valore universalmente vincolanti; per evitare eventuali errori di valutazione della nostra personalità, pur alle condizioni di eguale rispetto, siamo perciò costretti ad aspirare a un riconoscimento che ci faccia distinguere da tutti gli altri.⁴⁵

La distinzione, come la contraddizione, fa problema. Ma può darsi individualità senza distinzione? In fondo, ciò che sembra far problema per Rousseau è l'individualità, in quanto coinvolta in percorsi di riconoscimento sempre aperti e mai conclusi. L'individualità che si auto-riconosce pienamente è infatti quella dell'uomo che recupera un rapporto autentico con se stesso, senza la mediazione dell'altro. Un'individualità naturale, e non sociale. Quest'uomo autentico, in cui Charles Taylor ha visto un'istanza fondativa del moderno, è interamente abitato dalla natura, con essa si confonde ed in essa trova la sua regola. L'autodeterminazione dell'uomo naturale, o del fortunato moderno – Jean-Jacques – che, nelle *Rêveries* (1776-1778), riscopre il puro piacere di esistere in piena armonia con la natura, è priva di sensibili variazioni individuali, precisamente in quanto priva di stimoli sociali. L'autodeterminazione nell'ambito della volontà generale, invece, deve sopprimere le variazioni individuali riconducendo le aspirazioni di ciascuno a quelle della totalità sociale. Il problema è l'individuo, dunque: non come principio coscienziale originariamente naturale, ma come prodotto storico della reciprocità sociale.

Come nel paradigma del riconoscimento, anche in Rousseau l'io non viene a essere senza l'altro. Ma questo io che viene a essere e ad agire grazie all'altro è l'io invidioso, l'io che compete, che gode e che soffre a seconda della posizione che occupa nei riguardi dell'altro. Solo l'uomo naturale, guidato dalle pure prescrizioni del corpo e dei sensi, oppure l'uomo assorbito nella volontà generale, che

⁴⁵ A. Honneth, *Le ambivalenze del riconoscimento. L'eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 30.

si concepisce parte di una comunità etica totale, possono essere felici. Se il riconoscimento fosse assoluto, l'uomo sarebbe felice; ma il riconoscimento, nella storia in cui sorgono gli "io" gli uni accanto e contro gli altri, non è mai assoluto: la felicità cui l'uomo può aspirare è, nella migliore delle ipotesi, fragile⁴⁶. La questione si pone in questi termini se, in generale, l'ambizione del compimento di sé è posta oltre il campo delimitato dalle risorse sempre parziali cui ogni radicamento e ogni contestualizzazione storica, sociale e culturale rinvia. Come si vedrà, questi sono i termini della questione anche per un pensatore del riconoscimento come Ricoeur, fermo restando che questi non è palesemente un pensatore del "rifiuto radicale". Il "rifiuto radicale" di Rousseau si spiega in quanto, tra l'aspirazione al compimento e il legame sociale, tra individuo e riconoscimento, vien posto non tanto e solo uno scarto, che mantiene sempre in movimento la dialettica del riconoscimento, ma un vero e proprio iato, poiché il legame sociale che contempla le individualità concrete viene considerato soprattutto come un ostacolo ad un compimento concepito nei termini dell'integrazione assoluta tra l'io e la fonte normativa e del senso (ora la natura, ora la volontà generale). Se quello di Rousseau è un pensiero dello iato, che richiede soluzioni radicali e rivoluzionarie, quello di Ricoeur sarà un pensiero dello scarto, storicista, non continuista ma sicuramente non rivoluzionario (potremmo dire "riformista"). Una fenomenologia del riconoscimento che assume lo iato tra l'autenticità del sé e il legame sociale come concezione finale si ferma qui e salta alle conseguenze radicali: superare lo iato negandolo, combattendolo, fronteggiandolo apertamente. Una fenomenologia che invece assume lo scarto tra il sé e la società supera la logica dello iato rivelando il presupposti reciproco delle due figure, con tutto il carico di contraddizioni dialettiche che questo presupposti implica.

Se la natura e la collettività della volontà generale sono le due totalità ideali che nutrono, orientano, istruiscono e sollevano l'individualità dal dolore e dalla precarietà, la storia, non necessaria, ma ineluttabile quando avvenuta, è segnata da conflitti, asimmetrie, commerci, costruzioni sociali precarie e cangianti. Dopo aver individuato le due totalità ideali del discorso di Rousseau, occorre

⁴⁶ *Una fragile felicità* è non a caso il titolo del saggio divulgativo che Todorov consacra a Rousseau.

osservare più da vicino cosa avviene, secondo l'autore, nella società reale. Non è scorretto, in Rousseau, considerare quella miriade di dimensioni sociali in cui si sostanziano i percorsi "reali" del riconoscimento che coinvolgono gli individui storici come "falso riconoscimento"⁴⁷. In Rousseau l'alienazione è la dimensione del riconoscimento sociale. L'uomo sociale vive nel giudizio altrui, quindi, letteralmente, fuori di sé. *L'amour propre* è la modalità di relazione a noi stessi e di auto-riconoscimento propriamente sociale: in esso, i valori socialmente costituiti e i giudizi dei più sono introiettati come modelli da raggiungere per ottenere la stima di sé e degli altri. Alla normatività propria della natura si sostituisce la precaria, instabile, parziale normatività scaturente dai confronti sociali. Come nota Carnevali, Rousseau condivide con Hobbes almeno un'idea antropologica fondamentale, ossia che la socialità è, immediatamente e soprattutto, conflitto. L'amor proprio, sentimento sociale per eccellenza, è, come la gloria di Hobbes, un sentimento dotato di una "radice simbolica"⁴⁸.

È luogo comune considerare Hobbes e Rousseau agli antipodi quanto alle loro antropologie fondamentali. La concezione assai simile della socialità non può non avere ripercussioni sulla concezione di uomo che i due autori propongono. Certamente è vero che per Rousseau l'uomo in stato di natura non è mosso dal desiderio mimetico: la gloria, desiderio mentale naturale al pari dei bisogni materiali secondo Hobbes, non è una passione dell'uomo naturale di Rousseau. Tuttavia, come fa notare Mario Reale trattando il confronto tra l'antropologia che Rousseau propone nel *Secondo Discorso* e quella che regge il discorso hobbesiano:

La fragilità dell'impianto rousseauiano viene chiaramente a luce: la risposta a Hobbes è tutta fondata sulla solitudine (e sulla abbondanza che la rende possibile) ma questa condizione esterna non incide in realtà sull'essenza dell'uomo naturale (...) Si configura una permanenza di Rousseau sul terreno hobbesiano, non appena le condizioni della solitudine vengono a mancare.⁴⁹

47 Cfr. E. Pulcini, *Il sé mimetico e il falso riconoscimento*, in *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, a cura di M. Calloni et al., Carocci, Roma 2001, pp. 1-24.

48 B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento: figure della coscienza in Rousseau*, Il Mulino, Milano 2004, p. 31.

49 M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 154.

Ciò che Rousseau attribuisce all'uomo sociale, Hobbes attribuisce all'uomo naturale, il quale è però già sempre sociale.

D'altronde, se prendiamo altri luoghi della letteratura rousseauiana, ci si dovrebbe chiedere se l'uomo che non è entrato in relazione con gli altri, cioè che non sia uscito dallo stato di natura, sia da chiamarsi per davvero uomo. In stato di natura, l'uomo raggiunge il proprio genere prossimo e non si discosta dall'animale; esiste però anche in Rousseau una differenza specifica dell'uomo, rappresentata dalla perfettibilità: il poter essere altro da sé, incrementando la propria natura, sia di specie che di individuo, nel male, ma anche nel bene. L'uomo di Rousseau è perfettibile, mentre l'animale di Rousseau, "passato qualche mese, è quale sarà tutta la sua vita"⁵⁰. Se è così, l'uomo di Rousseau non è l'uomo naturale della ipotesi metodologica presentata dallo stesso autore nella prima parte del *Secondo Discorso*. Quest'ultimo è, al pari dello stato di natura in cui vive, appunto, un'ipotesi metodologica. O, meglio ancora, una costruzione critica, dal momento che, nell'economia del discorso rousseauiano, permette di cogliere quegli aspetti che accomunano l'uomo all'animale (il genere cui appartiene) e che troppo spesso sono stati, nella tradizione filosofica, rinnegati, condannati e considerati inessenziali. Ciononostante, l'uomo "reale" di Rousseau è già sempre un uomo sociale: un uomo esposto dalla sua stessa perfettibilità ai rischi e alle mollezze dell'amor proprio.

Inoltre, l'uomo di Rousseau e l'uomo di Hobbes si assomigliano precisamente quanto alla presenza di un tratto mimetico nella definizione dei suoi desideri; tratto che si deve alla prossimità sociale, alla vicinanza, alla dipendenza. Come in Hobbes, anche in Rousseau entra in gioco una posizione critica nei confronti dell'immaginazione sociale. Uno dei momenti fondamentali nella formazione di Emilio è proprio quando l'immaginazione, come facoltà propria dell'uomo, comincia a svilupparsi: se non opportunamente guidata e regolata dall'invisibile azione del pedagogo, essa, invece che far fiorire sulle buone potenzialità della natura le corrette astrazioni della ragione e di lì i concetti generali e i valori morali, farà al contrario entrare il fanciullo nel regno delle apparenze, suscitando in

50 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; tr. it. a cura di V. Gerratana, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 110.

lui il desiderio di essere qualcun altro e non se stesso, nella brama di volere qualcosa d'altro rispetto a ciò che naturalmente si sarebbe voluto⁵¹. Come in Hobbes, anche in Rousseau l'immaginazione si trova in dicotomia con la realtà. Tanto in Hobbes quanto in Rousseau l'immaginazione è la facoltà grazie alla quale l'uomo rivela a se stesso la possibilità di essere altro, di potersi oltrepassare, di poter occupare uno spazio ed un ruolo nuovi; in entrambi gli autori, inoltre, l'immaginazione ha un uso non patologico, e cioè quando opera in senso non contrario alla realtà⁵².

Si manifesta però a questo punto una sensibile differenza tra i due autori, quanto al rapporto tra immaginazione e intersoggettività. Se infatti la patologia dell'immaginazione in Hobbes rinchiudeva l'uomo nel proprio chiuso mondo mentale, oscurandogli il punto di vista degli altri "reali", l'unico a fornirgli il giusto criterio per valutare il proprio operato e soddisfare la propria naturale sete di gloria, in Rousseau la patologia dell'immaginazione è proprio rappresentata dal fatto che, a causa dello sguardo d'altri, vengono costituiti oggetti fittizi del desiderio, sproporzionati rispetto alle reali capacità degli uomini di realizzarli⁵³. Da questa sproporzione tra immaginazione e realtà, in Rousseau, nascono tutte le sofferenze che rendono l'uomo davvero infelice. In altre parole, il punto di

51 "(...) quanto meno l'uomo si è discostato dalla condizione naturale, tanto minore in lui è il divario tra facoltà e desideri e tanto meno, per conseguenza, egli è lontano dall'essere felice (...). Il mondo reale ha i suoi limiti, il mondo immaginario è infinito (...) Ove si escludano la forza, la salute e la buona coscienza di sé, tutti gli altri beni di questa vita sono opinione; eccettuati i dolori del corpo e rimorsi della coscienza, tutti i nostri mali sono immaginari" (J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 75).

52 L'immaginazione può infatti operare secondo realtà. In *Emilio*, Rousseau afferma che "non appena le sue [dell'uomo] facoltà potenziali cominciano ad operare, l'immaginazione, che è la più attiva di tutte, si sveglia e sopravanza le altre. È questa facoltà che estende per noi la misura delle cose possibili, sia in bene che in male" (*Ibidem*). Il risveglio dell'immaginazione è implicato nello sviluppo dell'umano. Essa è, potremmo dire, il motore della perfettibilità. Il giudizio che Rousseau ne dà è, come per quanto riguarda la perfettibilità stessa, ambivalente: le grandi possibilità aperte dall'immaginazione sono foriere di rischi gravissimi, in quanto, allontanando l'uomo dalla condizione di equilibrio tra desideri e possibilità di soddisfarli proprio dello stato di natura, lo espone all'infelicità mentre lo vizia e lo abitua all'irrealtà.

53 "Ma l'oggetto, che pareva dapprima a portata di mano, fugge più rapido della nostra brama e, quando lo crediamo raggiunto, si trasforma e riappare lontano da noi" (*Ibidem*).

vista sociale, che in Hobbes è criterio di realtà e dunque di valutazione delle “*performance*” dell’uomo in società, è in quanto tale fittizio, patologico e perverso in Rousseau, nella misura in cui suscita il funzionamento patologico dell’immaginazione.

Ciò porta ad un paragone interessante. L’idea che il giudizio altrui costituisca il criterio della condotta dell’individuo appartiene anche all’antropologia di fondo dell’empirismo inglese di matrice liberale. Se il giudizio altrui per Hobbes è soprattutto ciò che consente di valutare i risultati ed i riscontri delle nostre condotte, unico tipo di riscontro di realtà possibile nel discorso hobbesiano, per l’empirismo anglosassone il giudizio altrui è addirittura il criterio della condotta morale. Si tratta in entrambi i casi di un approccio empiristico: non vi è nessuna condizione a priori che garantisca il successo o l’insuccesso, e nemmeno il giusto o l’ingiusto. A ben vedere, però, l’empirismo che incontriamo nell’antropologia di matrice anglosassone prevede, per esempio nella versione di Adam Smith, un passo in più:

Ci sforziamo di esaminare la nostra condotta come immaginiamo che la esaminerebbe ogni altro equo e imparziale spettatore. Se, mettendoci al suo posto, prendiamo parte del tutto alle passioni e alle motivazioni che l’hanno influenzata, la approviamo, per simpatia con l’approvazione di questo immaginario giudice equo.⁵⁴

Honneth confronta questa frase di Smith con l’amor proprio di Rousseau. In realtà, questo confronto è reso problematico dal fatto che, in Smith, l’altro che immaginiamo esamini la nostra condotta non è l’altro reale, storico, infarcito di opinioni e criteri di giudizio tratti dalla cultura e dall’interesse individuale non conciliato con un’istanza unitaria superiore, bensì un “giudice equo”. L’ottimismo di Smith nei riguardi della dipendenza del sé dallo sguardo altrui è basato su un’astrazione. Se l’amore di sé naturale assume, dalla prospettiva smithiana, una auto-referenzialità che non dovrebbe essere preferita al giudizio degli altri, per Rousseau tale auto-referenzialità è al contrario da preferirsi rispetto ad un riconoscimento inautentico fondato sul giudizio di altri, ben poco equi giudici, ma già sempre portatori di interessi o caratteri particolari,

⁵⁴ A. Smith, *The theory of moral sentiments*, 1758; tr. it. di Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995, p. 252.

per di più percepiti dal sé come minacce. Come in Hobbes, in Rousseau non vi è un giudice equo; ma proprio questo conduce Rousseau a diffidare della fondatezza del giudizio altrui come criterio di realtà, come invece faceva Hobbes. Lo stesso empirismo senza astrazioni di Hobbes e Rousseau e la stessa concezione pessimistica della relazione sociale, sia detto per inciso, hanno portato entrambi gli autori alla definizione di soluzioni politiche inconciliabili con il liberalismo.

D'altra parte si potrebbe ribattere che se la mossa di Smith funziona sulla base di un'astrazione, quella di Rousseau è resa possibile sulla scorta di una petizione di principio: quella che la natura nell'uomo comandi i giusti criteri del bene e del male senza la necessità che vi sia su di essi un accordo tra punti di vista diversi. La natura, così ipostatizzata come fonte del criterio oggettivo del bene e del male, diventa il rifugio cui rivolgersi per recuperare un rapporto autentico con se stessi. L'amor proprio sventra questo rapporto introducendo l'altro reale di Hobbes, e non il giudice equo di Smith, precisamente a mediare il rapporto stesso, letteralmente opacizzandolo e disperdendolo. L'altro reale, l'altro storico, parziale e interessato, dominato dall'opinione e non dal retto criterio naturale, diventa in effetti un giudice interiore: un Super-Io *ante litteram* che dispone della nostra felicità, della nostra autostima, del nostro successo; ma è un Super-Io instabile e volubile, che sposta l'asticella della propria pretesa sempre un po' più in là e che si prende gioco della nostra stessa volubilità. La struttura dell'auto-riflessività predisposta dallo stesso Rousseau rappresenta nello stesso tempo la risposta e la condizione dell'amor proprio: vi è infatti un interstizio tra l'io e se stesso, che può essere occupato da qualcosa di esteriore. Questo interstizio, che è l'auto-coscienza (e l'auto-riconoscimento), proprio del modo moderno di concepire la soggettività (e di questa "scoperta" Rousseau è un interprete tra i più esemplari), è il luogo in cui si dispone la possibilità sia dell'autonomia sia della dipendenza⁵⁵.

⁵⁵ Non deve sfuggire la problematicità dell'interpretazione del pensiero rousseauiano come di un pensiero dell'auto-riflessività. La questione non è triviale. Per un verso, si riscontra in più parti dell'opera di Rousseau la diffidenza nei confronti della riflessività in generale; ciò potrebbe portare a pensare che la "sostanza dell'io", per usare la formula di Carnevali, non debba nulla all'auto-riflessività, in quanto immediatamente saturata dalla natura. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, la riflessività viene senz'altro contrapposta al sentimento naturale della pietà su cui si tornerà nel prossimo paragrafo: "È la

Se però lo stato di natura come tale è irraggiungibile ed i recuperi concessi dal raccoglimento sono solo temporanei, e se anche la volontà generale non è in grado di rimuovere completamente, nelle sue realizzazioni pratiche, le asimmetrie dell'amor proprio, allora

ragione che genera l'amor proprio, ed è la riflessione che lo fortifica; è essa che fa ripiegare l'uomo su se stesso e lo allontana da tutto ciò che lo molesta e lo affligge (...) Si può tranquillamente sgozzare un suo simile sotto la sua finestra, ed egli non ha che da tapparsi le orecchie e trovare qualche argomento per impedire alla natura che si ribella in lui di farlo identificare con la vittima. L'uomo selvaggio non ha questa ammirevole abilità; e, per mancanza di saggezza e di ragione, lo si vede sempre abbandonarsi storditamente al primo sentimento dell'umanità" (J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., p. 124). Per un altro verso, pur tenendo fermo il modello rappresentato dall'uomo naturale che, senza ricorrere alla riflessività, è immediatamente aderente alla natura, bisogna tenere conto dei numerosi luoghi dell'opera rousseauiana in cui si auspica, per l'uomo moderno, il ritorno a se stesso: "Cominciamo a ridiventare noi stessi, a concentrarci in noi, a circoscrivere la nostra anima con gli stessi limiti che la natura ha dato al nostro essere, cominciamo insomma a raccoglierci intorno a ciò che siamo, di modo che, volendo conoscerci, tutto ciò che ci compone ci si venga a presentare tutto in una volta" (J.-J. Rousseau, *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 158). Pulcini osserva, commentando questo passo tratto da una lettera scritta a Sophie d'Houdenot, che si tratta di un "programma quanto mai ambizioso, che peraltro inaugura quell'individualismo dell'unicità di cui parlerà Georg Simmel agli inizi del Novecento: vale a dire una forma di individualismo che, a partire dal XVIII secolo, pone l'accento sull'originalità dell'io e sul valore della differenza individuale e della singolarità" (E. Pulcini, *Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale*, in *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G. Chiodi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 43-44). D'altra parte la stessa Pulcini, poco oltre, chiarisce che "è vero allora (...) che l'identità (...) viene adottata, ma è vero anche che essa viene, in questo caso, anche scoperta, o meglio riscoperta: le sue radici naturali ed autentiche, cioè, sono lì, a disposizione dell'io, a patto che questo sappia recuperarle e riscoprirle" (Ivi, p. 45). La presenza di una concezione essenzialista della natura nel discorso rousseauiano sembra smentire ogni interpretazione dell'auto-riflessività come auto-poiesi. Taylor, nel sottolineare il ruolo di Rousseau per la definizione e l'affermazione dell'ideale dell'autenticità del moderno che prevede il senso di unicITÀ e di originalità, come afferma Jonathan Marks, vuole comprendere "the forces a thinker and his followers helped set in motion, not (...) what the thinker meant to say" (J. Marks, *Misreading One's Sources: Charles Taylor's Rousseau*, in "American Journal of Political Sciences", Vol. 49, n. 1/2015, p. 119). In definitiva, sembra ragionevole ammettere che, seppure la "sostanza dell'io" non debba nulla alla riflessività, l'auto-riflessività abbia un ruolo innegabile per il recupero di tale sostanza da parte dell'uomo moderno che ha sviluppato, con tutto il degrado che questo sviluppo implica, le "facoltà superiori" dell'immaginazione e della riflessività; ma questo ruolo non è in alcun modo rivolto alla creazione di soggettività nel senso che si incontrerà nei prossimi capitoli, bensì alla riscoperta e alla riappacificazione con la sua natura, che, lungi dall'essere distintiva ed originale, è comune a tutti gli uomini.

occorre ammettere che l'autonomia rimane un'utopia, sviluppata rigorosamente sul piano logico ed assiologico, mentre la dipendenza e l'eteronomia incarnano il passato, il presente e il futuro effettivi della realtà sociale e sono, perciò, l'oggetto delle scienze che, dopo Rousseau, si costituiranno al fine di metterla in luce.

In *La distinzione* (1979), Bourdieu mette in rilievo il fatto che l'individuo contemporaneo, definito in quanto consumatore, distingue o uniforma il proprio gusto rispetto agli altri perché egli sa che ne andrà della propria considerazione sociale: sarà percepito in un modo o in un altro a seconda del tipo di scelte di consumo che farà. Sarebbe interessante approfondire il paragone tra l'*habitus* di Bourdieu, iscritto nel corpo stesso dell'individuo sociale, e questo giudizio interiorizzato denunciato da Rousseau in quanto insinua e dissipa la struttura auto-relazionale della coscienza. Sarebbe tanto più interessante, quanto più si tiene presente che nella sociologia di Bourdieu, tutta concentrata a far emergere le cause sociali del sé e le eteronomie del volere, dell'agire e del pensare, l'autonomia si è trasformata da premessa logico-metafisica, come era in Rousseau, a progetto politico, etico e morale. Ciò che vale per Bourdieu, d'altronde, vale per l'atto inaugurale delle scienze sociali in generale: lo stesso gesto di fondazione del sapere autonomo sulla società è un passo, secondo Comte il più alto ed importante, nel cammino dell'emancipazione.

Certo, Bourdieu, da sociologo, si avventura a cercare le condizioni sociali del gusto, le corrispondenze effettive tra determinati gusti e determinate estrazioni sociali e le loro gerarchie; Rousseau invece ha proceduto con l'implacabilità del moralista e lo spirito d'osservazione dello psicologo a denunciare la dinamica dell'amor proprio, nei termini di una impetuosa attività che:

(...) non conosce limiti, in quanto, a causa della sua natura meramente relativa, consuma rapidamente ogni segno di distinzione, spingendoci così a sempre nuovi sforzi per dimostrare in modo credibile la nostra superiorità: quel che ieri poteva valere come indice di una superiorità individuale quanto a ricchezza, potere o bellezza, oggi deve essere nuovamente superato per effetto mimetico, cosicché in tutti gli ambiti della concorrenza di *status* domina una tendenza ad alzare continuamente il livello del comportamento distintivo.⁵⁶

⁵⁶ A. Honneth, *Le ambivalenze del riconoscimento. L'eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 19.



Ora, le considerazioni di Rousseau sulla distinzione convergono sul piano analitico con quelle che apparterranno a Bourdieu sul piano sociologico: mostrare le cause sociali dei nostri paradigmi d'azione e di giudizio significa immediatamente relativizzarli, non scambiarli, come spesso si è portati a fare, per assoluti o necessari. Nella prospettiva di Bourdieu questo lavoro, che il *savant* deve fare, ha un compito emancipativo che, se il più delle volte viene tenuto sotto discrezione nel nome di una rigorosa diffidenza nei confronti del soggetto e delle sue potenzialità attive, talvolta è conclamato. In *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme* (1996), Bourdieu afferma che il dovere del *savant de profession* verso la *gens du commun* è di condividere strumenti intellettuali volti a comprendere certi meccanismi sociali che mettono a rischio la sfera della vita culturale, della vita politica e della democrazia, a causa di un sistema anonimo, ma efficace. La comprensione dei meccanismi sociali è coniugata dunque con un impegno critico in difesa dell'autonomia delle sfere in cui la società democratica si costituisce, così come del giudizio degli individui e di ciascuno, contro meccanismi di origine sociale, economica e politica che tendono a dissiparli. In qualche modo, l'impegno del sociologo è rivolto ad una conoscenza pratica finalizzata a far emergere i condizionamenti delle azioni, dei gusti, delle scelte degli individui, affinché siano maggiormente coscienti e, nei limiti del possibile, più liberi. La soluzione più lineare per ricostituire l'auto-coscienza espungendo l'eteronomia è, invece, come si è visto, per Rousseau, l'elogio della solitudine: il rifiuto del sociale. Questo perché "la sostanza dell'io riposa in un ordine diverso da quello pubblico"⁵⁷.

In questo ordine naturale, dove risiede la sostanza dell'io, l'altro tuttavia esiste. L'esistenza dell'altro nel sentimento naturale della *pitié* è totalmente diversa da quella che si costituisce e si trasmette nel legame sociale. Da polo dell'eteronomia, egli diventa l'*alter ego*, grazie al quale un certo livello del riconoscimento che non dipenda da alcuna metafisica della natura o della collettività può essere raggiunto: il riconoscimento di sé e dell'altro come eguali, come umani.

⁵⁷ B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, cit., p. 54.



1.4.3 LA *PITIE*: IL RICONOSCIMENTO UNIVERSALE

Si è osservato quanto le descrizioni dell'uomo sociale – e in definitiva dell'uomo in generale, in quanto socialmente implicato – di Rousseau e di Hobbes si approssimino. È però sul terreno dell'ipotesi metodologica dello stato di natura che Rousseau riporta esplicitamente il confronto con Hobbes. Un'ipotesi metodologica che, se certamente, come si è detto, restituisce la figura di un uomo naturale che nessuno ha mai conosciuto e che non può essere integralmente ricostruita, offre però il vantaggio di riunire e sintetizzare quei tratti che gli uomini storici hanno mantenuto come istintivamente e indipendentemente dalla storia e dalle culture⁵⁸. Sono, nel pensiero rousseauiano, tratti essenziali e trans-culturali che la vita in società e il sentimento dell'amor proprio che questa ingenera annacquano e affievoliscono, ma che possono a buon diritto essere richiamati attraverso il semplice ascolto della natura in noi. Le considerazioni che si sono fatte in merito alla somiglianza dell'uomo concreto e storico in Hobbes e in Rousseau non possono dunque oscurare il fatto che Rousseau scelga di sfidare Hobbes sul piano dei principi:

C'è d'altronde un altro principio che Hobbes non ha affatto intuito, e che è stato dato all'uomo per attenuare in alcune circostanze la

⁵⁸ È utile richiamare a questo proposito la precisazione che Rousseau offre riguardo all'intero impianto del *Secondo Discorso*: “Non bisogna considerare le ricerche nelle quali potremmo addentrarci a proposito di questo argomento come verità storiche, ma solamente come ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne l'effettiva origine, e simili a quelli che fanno quotidianamente i nostri fisici sulla formazione del mondo. La religione ci ordina di credere che, poiché Dio stesso ha tolto gli uomini dallo stato di natura, essi sono ineguali perché egli lo ha voluto; ma essa non ci vieta di fare delle congetture basate sulla sola natura dell'uomo e degli esseri che lo circondano (...)” (J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, cit., pp. 98-99). Geloso, come lo spirito del suo tempo, dell'autonomia intellettuale rispetto ad ogni forma di ipotesi dogmatica, Rousseau rivendica la libertà di formulare ipotesi sulla natura dell'uomo a partire dal rapporto diretto, contemporaneamente empirico ed interiore, con essa. Nel passo qui citato, Rousseau chiarisce lo statuto logico/metafisico dell'ipotesi metodologica e non storico/genetico. Questo statuto consente alla natura rousseauiana di essere criterio non solo del bene, ma anche del vero. Se però, come si è osservato, il sociale è complessivamente la dimensione del falso riconoscimento, non può che saltare agli occhi quanto sia il peso del falso nella realtà vista con gli occhi di Rousseau.



ferocia del suo amor proprio, o l'istinto di conservazione prima che questo amore nascesse; tale principio modera l'ardore per il suo benessere con una innata ripugnanza a veder soffrire il proprio simile.⁵⁹

La ripugnanza naturale per il dolore altrui tempera l'ardore dell'amor proprio una volta che questo è sorto: in altre parole, essa persiste anche nella condizione sociale e anzi svolge il ruolo straordinario di "voce della natura" contro le intemperanze ed i ciechi ardori suscitati dal confronto sociale. La ripugnanza naturale per il dolore, inoltre, addolcisce in stato di natura il desiderio dell'uomo di conservarsi, prima ancora che sorga, da esso, la sua involuzione sociale. Amore di sé e ripugnanza per l'altrui dolore sono posti come principi naturali dai quali ogni vizio e virtù (a seconda che in società se ne verifichi una distorsione o una maturazione) sorgono.

Sebbene sia, in senso proprio, non congruente chiamare virtù un principio della natura in cui non esistono profili assiologici e morali, alla maniera di Hobbes, Rousseau si spinge fino a chiamare la ripugnanza per l'altrui dolore "virtù naturale"⁶⁰. Il primo motivo di tale licenza è che la pietà, il nome proprio di questa virtù naturale, appare agli occhi dell'uomo civilizzato, che dispone della nozione riflessiva di virtù, come un pregio grazie a cui possono essere prevenuti gli orrori e le sofferenze del conflitto e della guerra. Il secondo è che tutte le virtù propriamente dette, ossia "la generosità, la clemenza, l'umanità (...) la benevolenza"⁶¹, sono rese possibili ed autentiche in società a partire dal loro comune fondamento naturale, pre-riflessivo e istintivo. Per metonimia, è dunque plausibile parlare della pietà come virtù naturale: ma essa è, in senso proprio, il fondamento naturale di ogni virtù. Il carattere pre-riflessivo della pietà caratterizza l'uomo naturale per il suo genere prossimo, e non per la sua differenza specifica. Se è vero, come richiamato nel paragrafo precedente, che questa seconda è caratterizzata dalla perfettibilità⁶², il primo presenta caratteristiche

⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, cit. p. 122.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 123.

⁶² Nel *Secondo Discorso*, Rousseau precisa che la differenza specifica, per dir così, tra uomo e animale, non sta nell'intelligenza, che non manca agli animali in quanto anch'essi, in una certa misura, condividono le idee, provenienti dai sensi, ma nella libertà, dal momento che di fronte ad una impressione della natura



comuni all'uomo e ai viventi in generale. La pietà non emerge nell'ambito del cammino degli uomini verso il perfezionamento, ma risiede già nella natura animale, per dir così, che ogni uomo porta con sé. Ecco perché, nel *Secondo Discorso*, non sono stonati gli esempi di pietà tratti dal mondo animale. Sulla prossimità tra uomo naturale e animale in Rousseau si è scritto moltissimo. In particolare, Singer riconosce a Rousseau un'importanza strategica per aver riconosciuto le basi biologiche dell'etica, prendendo le distanze così dalla tradizione umanistica⁶³.

In un saggio recente dedicato al confronto tra la pietà rousseauiana e la sollecitudine ricoeuriana, Annie Barthélémy ha mostrato la presenza, in Rousseau, di una nozione più specificatamente umanistica della pietà. Nel libro IV dell'*Emilio*, osserva l'autrice, la pietà compare nell'adolescenza, e quindi dopo che fondamentali passi dell'educazione del fanciullo sono già stati compiuti in accordo con lo sviluppo delle sue facoltà naturali e dei suoi bisogni. Si tratta, in questo caso, di una vera e propria virtù sociale, mentre nel *Secondo Discorso* l'istintiva ripugnanza per il dolore degli altri viventi non è riconducibile alla socievolezza, né è considerato il motore storico del legame sociale. Se così fosse stato, forse, la concezione complessiva del legame sociale di Rousseau sarebbe sensibilmente diversa. Il punto che interessa qui sottolineare è che Emilio, il quale istintivamente avrebbe a rigore potuto provare ripugnanza per l'altrui dolore in praticamente qualsiasi momento dell'infanzia dopo le fasce, arriva a provare pietà in una forma diversa da quella in cui essa si presenta nell'uomo naturale:

Selon le traité de l'éducation, elle devient un sentiment naturel qui s'éveille à l'adolescence, car à l'état civil elle n'est plus ce mouvement du cœur instinctif et frustré devant la souffrance mais un sentiment qui suppose l'expérience de la souffrance et la capacité à s'identifier à autrui par l'imagination.⁶⁴

l'uomo "si sente libero di acconsentire o di resistere" (Ivi, p. 109), e nella perfettibilità, facoltà che "con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre" (Ivi, p. 110).

⁶³ Cfr. P. Singer, *Animal liberation*, 1975; tr. it. a cura di P. Cavalieri, *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

⁶⁴ A. Barthélémy, *Le lien social entre justice et sollicitude*, in "Lo Sguardo – rivista di filosofia", n. 12, 2013 (II), p. 125.

Si tratta dunque di un sentimento naturale, ma in un senso lievemente diverso, in quanto sorge nell'ambito del cammino della perfettibilità: il tratto che fa dell'uomo, ancora secondo Rousseau, una differenza specifica, pur nell'ambito di un recupero generoso e coraggioso dell'animale. La parola a Rousseau:

Per diventare sensibile e pietoso, bisogna che il fanciullo sappia che esistono esseri simili a lui che soffrono ciò che egli ha sofferto, che sentono i dolori che egli ha sentito ed altri ancora di cui deve farsi un'idea, pensando che potrebbe un giorno sentirli una volta. E in effetti come potremmo provare pietà, se non trasferendoci fuori da noi e identificandoci con colui che soffre, abbandonando, per così dire, il nostro essere per assumere il suo?⁶⁵

Anche qui, a rigore, l'autore parla di capacità di immedesimazione con "esseri simili a lui": è chiaro che la somiglianza si estende sino agli animali che soffrono, e così la simpatia. Ciò che però l'animale non ha, ma che il fanciullo umano ha, è l'immaginazione, come facoltà che permette all'alterità umana di manifestarsi e di stabilirsi come analoga a lui. Inoltre, fatto non secondario, l'immaginazione organizza l'esperienza dell'altro temporalmente: l'analogia infatti si sviluppa, fenomenologicamente, secondo ritenzione e protenzione, riguardando tanto i dolori già provati e i dolori non ancora provati. La pietà mediata dall'immaginazione ha la chiara funzione di fondare empiricamente l'idea di umanità, sottratta quindi a ogni sostanzialismo razionalistico di ispirazione cartesiana, nondimeno riaffermata:

Insegnate al vostro allievo ad amare tutti gli uomini, anche quelli che disprezzano i loro simili; fate in modo che non si rinchioda in nessuna classe sociale, ma si ritrovi in tutte; dinanzi a lui parlate del genere umano con tenerezza, con pietà, giammai con disprezzo. O uomo, non disonorare l'uomo!⁶⁶

Il tono retorico di questo passo (ce ne sono molti di simili nell'*Emilio* e in generale nella produzione rousseauiana) non deve portare a sottovalutarne la portata teorica. Quello proposto da Rousseau non è un antropocentrismo, ma è ancora un umanismo.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 294-295.

⁶⁶ Ivi, p. 299.

In particolare, è un umanismo egualitario: dalla base biologica dell'etica, si passa alla sollecitudine propriamente umana degli uni verso gli altri nella quale il riconoscimento universale dell'uomo in quanto uomo è possibile.

Immaginazione, analogia, umanità: ecco i tre ingredienti che caratterizzeranno la posizione dell'*alter ego* husserliano nella *V Meditazione*⁶⁷. Di là dall'importante distanza teorica, dal diverso quadro paradigmatico e categoriale e dalla distanza temporale fra Husserl e Rousseau, è interessante osservare come, in entrambi gli autori, l'analogia e l'immaginazione, nel senso di poter uscire da sé immaginando di essere l'altro, non servono a mostrare il lato oscuro, inaccessibile e perturbante dell'alterità, bensì l'eguaglianza tra gli uomini. Ne deriva una concezione di umani i quali, pur partendo sempre dall'esperienza in prima persona (l'amore di sé in Rousseau, l'esperienza del corpo proprio in Husserl), non sono tuttavia chiusi in un monologo solitario, proprio grazie a immaginazione e simpatia. Certo, in Rousseau, l'immedesimazione è rivolta all'altro che soffre (o perlomeno, si fonda sulla ripugnanza naturale verso l'altrui dolore), elemento che peraltro, come si vedrà a breve, avvicina ulteriormente la pietà rousseauiana alla sollecitudine ricoeuriana. Non può sfuggire però che, grazie al sentimento naturale della pietà mediato dall'immaginazione, vien resa possibile una sola figura del riconoscimento. Non quella dell'uomo unico, dell'individuo originale, del soggetto storico figlio della propria tradizione e della propria storia; non quella dell'uomo che, esercitando la creatività, produce un altro da sé, attingendo alle risorse di senso disponibili nel proprio contesto e nei contesti altri, lontani, conflittuali o contaminanti. Viene invece fondato il riconoscimento del sé come un altro, dell'uomo in quanto uomo: il riconoscimento universale. Come osserva Annie Barthélémy, "La pitié n'est pas un attendrissement condescendant, car elle procède de la prise de conscience de notre commune identité"⁶⁸.

⁶⁷ Nei *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur, ritornando sull'intersoggettività asimmetrica di Husserl già fatta oggetto di numerosi altri interventi e studi precedenti, sintetizza efficacemente il contenuto della *V Meditazione* di Husserl riguardante la derivazione dell'estraneità dell'altro uomo a partire dal corpo proprio e coglie il "diretto ricorso all'immaginazione: l'altro è là dove io potrei essere se mi spostassi; e così l'immaginazione fa coincidere il "qui" per lui con un "là" per me" (P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, 2004; tr. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina Raffaello, Milano 2005, p. 177).

⁶⁸ A. Barthélémy, *Le lien sociale entre justice et sollicitude*, cit., p. 127.

“Fate in modo che non si rinchioda in nessuna classe sociale, ma che si ritrovi in tutte”: si tratta di una frase molto significativa. Essa contiene infatti, in un unico rigo, il rifiuto del legame sociale e l’affermazione dell’eguaglianza tra tutti gli uomini. Il legame sociale è rifiutato in quanto strutturante asimmetrie, disegualianze e valori simbolici a copertura di esse; l’affermazione dell’eguaglianza tra tutti gli uomini è, da questo punto di vista, il corollario salvifico, l’ideale in nome del quale non far ricadere il discorso rousseauiano sul legame sociale nel pessimismo cosmico; ed è anche, nell’economia del presente contributo, il frutto maturo della fenomenologia del riconoscimento nella figura del rifiuto. Se il limite del rifiuto radicale è il suicidio, la sua via d’uscita è l’affermazione di una possibilità radicale del riconoscimento, che non si riduce e che in qualche modo prescinde dai percorsi sociali in cui esso concretamente si dà, e che anche con essi entra in conflitto.

Si tratta ora di mostrare come il discorso rousseauiano sulla *pitié*, caratterizzandosi come sentimento dell’umanità e quindi fondando il principio del riconoscimento universale, apra le strade per il suo stesso superamento, nella direzione di un tipo di riconoscimento che non si proponga come semplicemente antagonista alle particolarità costituite simbolicamente e socialmente, ma che le integri e le preservi. Lo faremo in due passi: prima, confrontando la nozione di pietà in Rousseau con quella di sollecitudine in *Sé come un altro* di Ricoeur; poi, commentando la postfazione all’*Emilio* proposta da Claude Lévi Strauss, con cui verrà introdotto il tema dell’altrove, oggetto del terzo capitolo.

1.4.4 ROUSSEAU E RICOEUR: TRA PITIÉ E SOLLICITUDE

Axel Honneth, come si è detto, ha visto in Rousseau il filosofo che prima di Hegel ha scoperto l’importanza del riconoscimento, riconnettendo la volontà individuale e la dignità del singolo con la volontà generale, il legame collettivo al quale l’interesse individuale può esser fatto aderire integralmente. In fondo, il tema è quello di affermare la funzione della sfera politico/istituzionale e giuridico/normativa di riequilibrare gli squilibri generati dalla relazione sociale, diciamo così, “pre-politica”, potendo offrire schemi di riconoscimento comuni per una collettività. Prima di Honneth, Ricoeur ha tematizzato questo potenziale dell’opera di Rousseau:

C'est la gloire de Rousseau, avant Hegel, d'avoir, si l'on ose dire, rapatrié pour la philosophie de la liberté la question du pouvoir politique et de la souveraineté. Il n'est pas sûr que le contrat soit la véritable connexion par laquelle la volonté de chacun engendre la volonté générale ; du moins, la philosophie du contrat aura servi, avant Hegel, à rappeler la grande philosophie de la liberté ; le concept de volonté générale est ici le témoin de cet effort pour dépsychologiser le problème de la volonté libre et, si l'on peut dire, pour le repolitiser (...).⁶⁹

Nelle riflessioni di Ricoeur, Rousseau torna anche più tardi, come esempio di un autore che ha tentato, tramite la “finzione del contratto”⁷⁰ di risolvere il paradosso determinato dalla coesistenza di una concezione deontologica della giustizia, che prevede il potere politico e la subordinazione a norme, e il principio morale dell'auto-determinazione e dell'autenticità individuale. In altre parole, di conciliare la sovrana figura del soggetto individuale e l'esistenza dello stato politico in cui lo stesso soggetto individuale si trova subordinato a norme che regolano la vita comune. Beninteso, questo è lo stesso problema di Hegel; e solo in Hegel, agli occhi di Ricoeur, esso viene avviato a una soluzione percorribile ed attualizzabile. Anche in questo, Ricoeur converge in fondo con le osservazioni di Honneth, il quale, nonostante la grande attenzione rivolta a Rousseau, non si discosta fondamentalmente dall'assunto, proprio delle teorie del riconoscimento da Siep⁷¹ in poi, che il primo ad aver colto in tutta la sua ampiezza il ruolo del riconoscimento è stato Hegel⁷². Rousseau, tuttavia, è individuato, alla stregua

⁶⁹ P. Ricoeur, *La Liberté*, 1971; in P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, a cura di J. Michel et J. Porée, Seuil, Paris 2013, pp. 219-220.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 331.

⁷¹ Cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 1978; tr. it. di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

⁷² Si veda a questo proposito la stessa struttura dei *Percorsi del riconoscimento*: dopo il paragrafo intitolato *La sfida di Hobbes*, che abbiamo commentato in precedenza, ne seguono addirittura due dedicati a Hegel: il primo, *Hegel a Jena: Anerkennung* (pp. 195-209), ricostruisce il significato della nozione di riconoscimento nella filosofia politica jenesi elaborata tra il 1802 e il 1807 e confluita nella *Fenomenologia dello Spirito*, compresa da Ricoeur come risposta alla sfida lanciata da Hobbes e dalla sua costituzione del politico a prescindere da motivi morali del legame sociale; il secondo, *Riattualizzazione dell'argomento di Hegel a Jena* (pp. 211-245), dà ampiamente conto della possibilità, intravista da Ricoeur, di adottare la *démarche* hegeliana sul riconoscimento.

di Kant, come una premessa decisiva della filosofia del riconoscimento di stampo hegeliano, con la quale solamente convergono la preoccupazione per l'autonomia, la priorità del legame sociale per la realizzazione del sé e la necessità che tale legame si strutturi in un complesso di norme che prevedono il riconoscimento contestuale di un'autorità. In un certo senso, Ricoeur considera Rousseau come un prodromo di Hegel, in quanto avvia la problematica del riconoscimento politico nel contesto della naturalizzazione del soggetto a soluzione.

In quest'ottica, la tesi che Rousseau sia l'autore del rifiuto radicale appare di primo acchito contraddetta: Rousseau figura, in Honneth come in Ricoeur, non tanto come esempio paradigmatico del rifiuto radicale del legame sociale, ma piuttosto come uno degli autori che tenta di rimediare alle asimmetrie proprie del legame sociale tramite il ricorso alla sfera giuridica e politica. Non a caso Ricoeur cita, sia in *La Libertà*, sia nei *Percorsi del riconoscimento*, brani tratti dal *Contratto Sociale*, il testo dove con maggior insistenza Rousseau tenta di proporre una via d'uscita al rifiuto radicale del sociale attraverso la costituzione dell'unità civica e l'identificazione di volontà individuale e volontà generale. Ricoeur relega ad una sola frase il proprio dubbio nei riguardi della soluzione tutta politica adottata da Rousseau: "Il n'est pas sûr que le contrat soit la véritable connexion par laquelle la volonté de chacun engendre la volonté générale"... La ragione del dubbio, che spinge Ricoeur a considerare Rousseau solo come premessa della filosofia del riconoscimento inaugurata da Hegel, e non invece autore di una soluzione percorribile e atualizzabile in quanto tale, appare chiara se si ricapitolano i risultati dell'indagine svolta nei paragrafi precedenti. La volontà generale è concepita, nel discorso rousseauiano, in modo da uniformare le volontà individuali e fornendo ad esse motivi d'azione che le mobilitano unanimemente verso il medesimo interesse comune. Il riconoscimento non è, in questo contesto, il frutto negoziale della mediazione sempre emendabile di individui storicamente contraddistinti e portatori di diversità, ma un'omologazione politica che inibisce il potenziale distorsivo delle asimmetrie del sociale. La volontà generale è in grado di far emergere la sostanziale uguaglianza dei soggetti che liberamente contraggono il patto sociale, ma non riconosce l'emersione delle individualità storiche, delle loro differenze, delle loro reciproche

dissimmetrie; anzi, risolve queste nella totalità, annullandole. Certo, come ha mostrato Honneth, Rousseau sa che tale risoluzione non è mai definitiva: il punto è che questa mancata definitività viene letta da Rousseau in termini critici, come il ritorno degli abusi dell'amor proprio contro l'omogeneità e la mancanza di contraddizione dello stato civile compiuto nel contratto. Il concetto può essere formulato più sinteticamente in questi termini: Rousseau avvia a soluzione il problema del riconoscimento politico, in quanto tutti gli individui possono nel *Contratto Sociale* riconoscersi come eguali e egualmente implicati da una comune autorità; ma non avvia affatto a soluzione il problema del riconoscimento sociale, che più da vicino interessa la questione dello statuto della soggettività. Tra il riconoscimento politico e il riconoscimento sociale persiste uno iato; anzi, la soluzione prospettata dal riconoscimento politico deve la sua inesorabile radicalità precisamente all' insanabile concezione pessimistica e critica del legame sociale.

La soluzione rappresentata dal contratto sociale rousseauiano inoltre apre ad un equivoco fatale che riguarda la questione del riconoscimento universale conseguito grazie alla pietà. Se, da una parte, per il tramite della pietà viene a fondarsi il sentimento dell'uguaglianza reciproca esteso a tutta l'umanità, d'altra parte, tramite la "finzione" (per usare il termine ricoeuriano) del contratto, la volontà individuale viene risolta nell'artificio radicale di una totalità politica che, per definizione, è dotata di confini che sono anche *sociali e culturali*. Tra il riconoscimento universale dell'umanità e il riconoscimento di sé in quanto membro di una comunità legata dal vincolo del contratto sociale si genera uno scarto che Rousseau non ha gli strumenti per sanare. Hegel ha affrontato precisamente questo nodo articolando l'emergere della figura universale dell'umano, astrattamente eguale a tutti gli altri membri della specie, come momento subordinato alla costituzione dell'eticità concreta, dove i processi concreti di riconoscimento hanno luogo ed il cui compimento è rappresentato dalla totalità politica. Il desiderio di ciascun individuo di essere riconosciuto, il motivo morale ricercato da Ricoeur e assente nella logica esclusivamente individualistica e competitiva di Hobbes, si realizza compiutamente in Hegel solo nella sfera dello spirito oggettivo, che vale come universale concreto laddove l'idea di umanità valeva come universale astratto.

Ora, la nostra tesi è che, nel non sanare la contraddizione tra riconoscimento universale dell'umanità per il tramite della pietà e il riconoscimento di sé in quanto parte di una totalità politica siglata nel contratto sociale, Rousseau colga *ante litteram* la natura dialettica aperta tra l'idea del riconoscimento universale e quella del riconoscimento particolare. Alla luce di questa tesi, Rousseau e Ricoeur possono giocare insieme un ruolo importante per l'edificazione di una filosofia del riconoscimento che non si risolva in una filosofia dello spirito oggettivo, quale quella che ci proponiamo di abbozzare nel presente lavoro.

Se si assume che ogni totalità politica fornisca legittimità normativa a una cultura, intesa come patrimonio di significati condivisi da una comunità dotata di confini, possiamo individuare in Rousseau sotto traccia una divaricazione tra l'universalismo proprio dell'approccio dei Lumi e il culturalismo che troverà i suoi sviluppi nella concezione romantica della nazione. La discussione sarà aggiornata molte volte e assumerà configurazioni ed implicazioni diverse a seconda del quadro categoriale adottato dagli studiosi e delle sfide poste dalle diverse epoche storiche. Uno degli aggiornamenti più recenti e significativi è per esempio rappresentato dal già citato dibattito tra Habermas e Taylor, presentato in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Proprio su questa divaricazione tra culturalismo e universalismo, la posizione di Ricoeur offre spunti interessanti che saranno oggetto della parte finale del presente lavoro. Ciò che a questo punto ci interessa, però, è che l'idea di umanità in Rousseau sia, in qualche misura, una strada alternativa, e non fondamentalmente connessa, a quella del contratto sociale. Certo, si fa giustamente notare tra gli interpreti che Rousseau, lungi dall'essere un autore individualista, caratterizzando la pietà come fondamento naturale di ogni virtù degna di essere perseguita nel contesto civile, pone in fondo le condizioni per la buona riuscita del contratto sociale nella natura stessa dell'uomo. Ciò nondimeno, la pietà rigorosamente intesa fonda un sentimento di eguaglianza che si estende al di là dei vincoli spazio-temporali e contestuali in cui il contratto sociale si inquadra. Ricoeur può in via definitiva essere affiancato a Rousseau proprio in quanto egli considera possibili forme di realizzazione del soggetto che vadano oltre la dimensione sociale, cognitiva e culturale in cui il soggetto si forma la propria identità storica. Tali forme di realizzazione

del soggetto sono ancora forme del riconoscimento, ma non si risolvono né nel riconoscimento politico né in quello sociale. Esse sono piuttosto in debito con una concezione del riconoscimento specificatamente morale, che può travalicare i confini e i limiti in cui si danno i dispositivi del riconoscimento politico e sociale. Il supporto di questa concezione di riconoscimento morale è, tanto in Rousseau quanto in Ricoeur, l'esistenza di un sentimento morale: una posta in gioco che, nella problematica di Ricoeur, è già implicita nel proposito di offrire una "replica morale" alla naturalizzazione hobbesiana.

Se la pietà è senz'altro il sentimento morale naturale di Rousseau, Annie Barthélémy identifica la categoria ricoeuriana più prossima a quella di pietà nella sollecitudine.

Pour désigner l'élan de compassion face à la souffrance d'autrui, Ricoeur emploie le nom de sollicitude qui renvoie à une relation asymétrique par laquelle un être souffrant reçoit en don la sympathie – au sens étymologique du terme –. Cette notion de sollicitude prend place dans l'herméneutique du soi, déployée dans *Soi-même comme un autre*, au cœur de la petite éthique où Ricoeur traite de l'articulation entre la visée éthique – "viser à la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes" – et la norme morale.⁷³

Negli Studi VII, VII, IX di *Sé come un altro*, Ricoeur compie due operazioni decisive per portare a compimento il progetto di realizzare un'ermeneutica del sé. La prima vale nei riguardi dell'intero impianto dell'opera e retroagisce anche sui risultati di *Tempo e racconto*, che tra le sue conclusioni vede spiccare la nozione di "identità narrativa", la "risoluzione poetica del circolo ermeneutico"⁷⁴. Alle aperture e all'aporeticità della narrazione replica la teleologia intrinseca del campo etico. Ricoeur osserva, nelle *Conclusioni di Tempo e racconto III*: "come è possibile comporre diversi intrighi a proposito dei medesimi accadimenti (i quali, per ciò stesso, non meritano più di essere chiamati gli stessi accadimenti), così è sempre possibile costruire sulla propria vita intrighi differenti, anzi opposti"⁷⁵. L'ultimo paragrafo del VI Studio di *Sé come un*

⁷³ A. Barthélémy, *Le lien sociale entre justice et sollicitude*, cit., p. 125.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit III*, 1985; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III*, Jaca Book, Milano 1994, p. 379.

⁷⁵ *Ibidem*.

altro, avente per oggetto proprio il tema dell'identità narrativa, si intitola *Le implicazioni etiche del racconto* e viene introdotto dalla seguente domanda: "In che modo la componente narrativa della comprensione di sé richiede a complemento le determinazioni etiche proprie dell'imputazione morale dell'azione al suo agente?"⁷⁶. L'esposizione dei nessi tra funzione narrativa e funzione etica porta l'indagine di *Sé come un altro*, rivolta allo statuto del sé, dal terreno inesauribile e già sempre rivedibile della narrazione a quello direttamente e immediatamente etico, che non a caso è oggetto degli Studi successivi. In effetti, donare unità narrativa alla vita è una preoccupazione etica, nel senso teleologico che Ricoeur sceglie di attribuire al termine "etica", seguendo Aristotele. Perché ci raccontiamo? Perché recuperiamo il filo della nostra vita davanti agli altri e a noi stessi? Perché il non senso è insopportabile. Dare, costruire, cogliere un'unità narrativa della vita che si è condotta e si conduce è elemento essenziale della stima di sé; un fattore determinante della felicità, l'obiettivo della prospettiva etica di stampo teleologico adottata da Ricoeur. Così, l'etica si caratterizza come il motore e la ragion d'essere della stessa narratività: essa è certo una forma della razionalità, ma è motivata praticamente da un'esigenza di senso⁷⁷.

La seconda operazione che viene compiuta da Ricoeur nei tre Studi della "piccola etica" è la subordinazione del momento deontologico normativo a quello propriamente etico, teleologico, orientato alla felicità. Se il momento deontologico sorge soprattutto come un'istanza negativa, in quanto comanda di non fare ciò che lede la dignità e l'umanità in tutti ed ognuno⁷⁸, il momento etico rappresenta il polo positivo in nome del quale sorge l'esigenza di rispettare la norma morale. In breve: se il male è proibito, il bene è desiderato ed è questo desiderio del bene a istruire tutta la vita etica e morale. Nel VII Studio in particolare, Ricoeur riassume il contenuto della prospettiva etica, destinato a attraversare la doppia prova della norma morale e delle sue aporie⁷⁹, con una

⁷⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 257.

⁷⁷ Torneremo più diffusamente sul rapporto tra narratività e etica nel prossimo capitolo, quando la tematica dell'altrove porterà al centro dell'attenzione la questione dell'identità.

⁷⁸ Cfr. VIII Studio di *Sé come un altro: Il sé e la norma morale*, pp. 301-341.

⁷⁹ L'applicazione generica ed indiscriminata della norma morale può portare a degli attriti con la prospettiva etica. Per regolare questi attriti Ricoeur non vede

celebre espressione: “*la prospettiva della vita buona con e per l’altro all’interno di istituzioni giuste*”⁸⁰. La prospettiva etica è dunque costituita da tre momenti: quello della stima di sé, in cui consiste la felicità personale di ciascuno; la sollecitudine, per la quale il sé vive con e per gli altri; la giustizia, con cui vengono amministrate secondo equità le questioni che riguardano la vita dei molti in società. Ricoeur sottolinea il fatto che i tre momenti della vita buona sono solo analiticamente, “didatticamente” distinguibili, ma che in effetti costituiscono un tutto organico. Non si dà la prospettiva della vita buona, non si dà la stima di sé, senza la sollecitudine e senza l’esistenza di istituzioni giuste:

E se la stima di sé effettivamente trae la sua prima significazione da momento riflessivo attraverso il quale la valutazione di talune azioni ritenute buone si riflette sull’autore di tali azioni, questa significazione rimane astratta finché ad essa fa difetto la struttura dialogica, che il riferimento all’altro introduce. A sua volta, questa struttura dialogica resta incompleta al di fuori del riferimento a delle istituzioni giuste. Sotto questo riguardo, la stima di sé acquisisce il suo senso completo soltanto al termine del percorso di senso, delimitato dalle tre componenti della prospettiva etica.⁸¹

Ora, come è possibile sostenere, con questi presupposti, che la sollecitudine (il momento dialogico interpersonale senza il quale la stima di sé non sarebbe possibile) sia analoga alla pietà rousseauiana? In effetti saltano agli occhi innanzitutto le differenze.

Nel *Secondo Discorso* e nell’*Emilio* troviamo delle espressioni che sembrano porsi in completa contraddizione col discorso ricœuriano e ci riportano al Rousseau autore del “rifiuto radicale” del legame sociale. Nell’*Emilio*, Rousseau dichiara risolutamente: “Un essere veramente felice è solitario”⁸². Non solo: nella *Professione di fede del Vicario Savoiardo*, si sostiene che “la coscienza è timida, ama la solitudine”⁸³. Le due affermazioni non sono identiche,

una soluzione definitiva, ma invoca le risorse della filosofia pratica aristotelica ed in particolare la nozione di phronesis. Sul punto, cfr. *IX Studio di Sé come un altro: il sé e la saggezza pratica: la convinzione*.

⁸⁰ Ivi, p. 266.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² J.-J.- Rousseau, *Emilio*, cit., p. 292.

⁸³ Ivi, p. 396.

ma fortemente connesse. L'essere solitario e indipendente è l'uomo naturale, retto dall'istinto, in grado di corrispondere ai propri bisogni attraverso le proprie forze, non esposto alle deturpazioni derivanti dal risveglio dal confronto con gli altri, che porta l'uomo, a partire da un certo momento della sua crescita, a voler essere diverso da quel che è. La coscienza invece, nell'esposizione attribuita al Vicario, è la voce dell'anima immateriale, che dà la regola all'azione e alla volontà e fermamente orienta alla rettitudine e conduce alla felicità. Tra l'istinto, proprio dell'animale non dotato di perfettibilità, e coscienza, propria della specie umana, vi è un isomorfismo fondamentale: essi sono la voce immediata della natura per specie diverse della creazione. In ogni caso, l'essere solitario è quello che davvero sa cosa deve fare per essere felice. Che sia mediante istinto, o mediante la coscienza, la natura ha un modo comunque diretto per comunicare all'individuo la strada per la felicità. Nel caso dell'umano, dotato di intelligenza e libertà, il Vicario afferma: "Tutta la moralità delle nostre azioni è nel giudizio che noi stessi ne diamo. Se veramente il bene è bene, dev'essere tale nell'intimo dei nostri cuori come nelle nostre opere, e il primo premio della giustizia è nella coscienza di praticarla"⁸⁴.

In Rousseau, dunque, il rapporto che l'uomo intrattiene con la propria coscienza è decisivo e prioritario rispetto al rapporto con gli altri: si potrebbe dire che l'altro che soffre è la causa efficiente che attiva le risorse della coscienza; ma, formalmente, il bene è nell'io, prima che nel noi. Se, perciò, in Ricoeur, la stima di sé dipende dalla positività delle relazioni messe in campo con gli altri, nell'ambito di regolazioni istituzionali che le favoriscano e le tutelino, in Rousseau la stima di sé dipende dalla coerenza dell'intenzione individuale con la regola della natura comunicata dalla voce della coscienza, uguale per tutti gli uomini⁸⁵. Ciò rende non

⁸⁴ Ivi, p. 390.

⁸⁵ Viene così da Rousseau guadagnata contemporaneamente l'importanza dell'indipendenza come condizione per un buon rapporto con la propria coscienza e l'uguaglianza di tutti gli uomini, egualmente contraddistinti da questo rapporto interiore. Coscienza, cuore e sentimento morale sono, in Rousseau, nomi dello stesso filosofema, volto a rappresentare l'immediatezza del rapporto tra l'io e la voce interiore della natura. Perciò, questo insieme di concetti viene contrapposto alla ragione: "Troppe volte la ragione ci inganna, e fin troppo, perciò, abbiamo acquisito il diritto di ricusarla; ma la coscienza non ci inganna mai, è la vera vita dell'uomo: è per l'anima quel che l'istinto è per il corpo" (Ivi, pp. 389-390). In

contraddittoria la pietà e il principio dell'indipendenza: l'uomo non è animale socievole innanzitutto, tuttavia l'uomo soffre per simpatia dell'altrui sofferenza.

Va così ammessa una differenza di fondo tra il discorso rousseauiano e quello rousseauiano, che sembra in contraddizione col proposito che ci siamo dati, di avvicinare Ricoeur e Rousseau nel nome di una comune concezione di reciproco riconoscimento che in una certa misura prescinda dal riconoscimento sociale e politico. Questa differenza ribadisce le ragioni per cui abbiamo scelto Rousseau come riferimento della figura del rifiuto. D'altronde, tra Ricoeur e Rousseau è differente lo statuto dell'uomo naturale. In Rousseau sussiste un modello per il quale il soggetto è autosufficiente e solitario, e solo storicamente si rende dipendente in un senso "mentale" e non solo "naturale". In Ricoeur questo modello non c'è. Più vicino alle strade aperte dal *politikòn zôon* di Aristotele, Ricoeur afferma al contrario la dipendenza come condizione fondamentale dell'individualità autentica. Il *cogito* è *brisé* grazie alle scoperte, agli "scavi" dei maestri del sospetto⁸⁶. Ciò non significa solo che la ragione non può essere fondata come una sostanza, o come un insieme di condizioni trascendentali che permettono l'edificazione di un sapere stabile. Significa anche che la coscienza non può più essere concepita come il luogo di una pura determinazione della natura contrapposta a quelle artificiali destinate a disperdere l'uomo.

Di più: come la ragione e la coscienza, così anche la stessa natura ha perduto lo statuto chiaro su cui scommetteva Rousseau. Certo, anche per Rousseau, della natura possono essere conosciute solo le caratteristiche visibili e le regolarità formalizzabili

questo senso, Kant non è stato un rousseauiano. E però, come non osservare che l'autonomia di Kant, che solo nella sua versione materiale incontra l'alterità come fine e non solo come mezzo, sia fundamentalmente una questione di rapporto dell'io con la voce della coscienza? Come non sottolineare l'esito non consequenzialistico e fundamentalmente connesso allo statuto dell'intenzione di entrambe le proposte? Come non cogliere, infine, il profondo debito di Kant nei riguardi delle conseguenze morali che possono essere tratte dal discorso rousseauiano, prima tra tutte la nozione universale di umanità? Sul rapporto tra Kant e Rousseau, resta fondamentale lo scritto di Cassirer *Kant e Rousseau* (1945).

⁸⁶ A proposito di questo restano magistrali le analisi dedicate ai "maestri del sospetto" di Paul Ricoeur (P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, pagg. 46-48)

ed empiricamente comprovabili; come annuncia il Vicario savoiardo, è impossibile conoscere la volontà che muove la natura, il cosmo e dunque gli uomini stessi e per quale fine: “La volontà mi è nota per le sue operazioni, non per la sua natura”⁸⁷. In ciò può senz’altro essere colta un’incrinatura della concezione metafisica della conoscenza, che sarà portata a compimento nelle tre Critiche da Kant. Tuttavia la voce della natura in Rousseau esiste e parla chiarissimo. Non poterne penetrare l’essenza segreta non significa che si possa dubitare della sua realtà, in quanto il sentimento, asserisce Rousseau, ce ne dà prova ogni momento. La presenza di un’impalcatura in fondo ancora metafisica non consente a Rousseau di porre l’intersoggettività in posizione costitutivamente prioritaria rispetto alla soggettività: l’affermazione etica e, per così dire, esistenziale dell’individuo dipende dalla coerenza con le leggi della natura comunicate dalla coscienza. Sarà il tracollo di questa impalcatura a far emergere nuovi significati dell’intersoggettività. La libertà, l’autonomia, dopo questo tracollo, si trasforma da premessa a istanza; la coscienza, da garanzia a compito; il momento dialogico della comunicazione tra coscienze, da implicazione della coscienza sussistente per sé a momento della produzione effettiva e storica della coscienza. La sollecitudine è in fondo uno dei luoghi ricoeuriani in cui si riafferma la necessità costitutiva, prima che etica e normativa, dell’altro per la definizione del sé. Sul piano etico, ciò si traduce nell’idea che la stima di sé non sia raggiungibile se non per il tramite dell’altro.

La presa in carico della ricchezza e anche delle contraddizioni del *corpus* rousseauiano conduce tuttavia a sfumare le differenze con la posizione ricoeuriana. Dopo aver separato i due autori quanto all’uso delle categorie fondamentali, allo statuto del sé e a quello del sentimento morale naturale, sembra interessante riavvicinarli al fine di oltrepassare il momento del rifiuto radicale rappresentato da Rousseau nella nostra fenomenologia del riconoscimento.

La prima osservazione che tempera la distanza tra pietà e sollecitudine è da svolgere dal lato di Rousseau. Esiste infatti nel pensiero rousseauiano uno scarto tra il soggetto solitario, autosufficiente e pienamente felice, nutrito di salde certezze da una natura benevola, e l’uomo reale. L’antropologia rousseauiana, come si

⁸⁷ Ivi, p. 370.

è notato, si fonda sul confronto tra un modello naturale e l'uomo concreto e storico corrotto da vizi e dipendenze; ma giungere alla pienezza del modello naturale è impossibile. E non solo perché lo stato di natura è un'ipotesi alla quale non è possibile tornare una volta che vi è la civilizzazione; ma anche perché l'altro carattere naturale dell'uomo che persiste è quello della sua fragilità e debolezza. L'introduzione del motivo della fragilità naturale dell'uomo può apparire stonato rispetto al modello del soggetto autosufficiente e pienamente felice, ma può aprire, tra le pieghe del discorso rousseauiano, una via alternativa a quella rappresentata dalla metafisica delle coscienze che si riconoscono identiche. Nello stesso luogo in cui Rousseau parla del legame di solitudine e felicità, afferma anche:

Se ciascuno di noi non avesse bisogno degli altri, non penserebbe affatto a unirsi a loro. Così, proprio dalla nostra inferma natura nasce la nostra fragile felicità. Un essere veramente felice è solitario. Soltanto Iddio gode una felicità assoluta, ma chi di noi può farsene un'idea? Se un essere imperfetto potesse bastare a se stesso, quale fonte di gioia pensiamo che avrebbe? Sarebbe solo e infelice. Io non capisco come colui che di nulla ha bisogno possa amare qualcosa: non capisco come colui che nulla ama possa essere felice.⁸⁸

Sul piano logico, Rousseau trae le dovute conseguenze dall'idea che la dipendenza è alienante e mortificante: solo l'essere completamente solitario è felice in modo assoluto. Sul piano empirico, tuttavia, l'autore riconosce l'imperfezione, l'insufficienza, la finitezza dell'uomo. Ecco perché Rousseau, in questo essendo prodromico a Ricoeur, non propone un'etica della felicità incentrata sulla solitudine. Egli dice che un essere completamente indipendente è anche un essere interamente felice. Quando il criterio di giudizio della bontà della propria vita è valido in se stesso e non è fatto dipendere dalla volontà altrui, la stima di sé è autoconseguita e dell'altro non vi è necessità costitutiva per il raggiungimento della stima di sé. In fondo questo è anche il modello dell'amicizia di Aristotele, ricostruito nel VII Studio di *Sé come un Altro*. Ecco Aristotele: "Dicevamo che l'esistere è desiderabile per il fatto che si ha coscienza di essere buoni, e tale coscienza è piacevole per se

⁸⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 292.

stessa. Dunque bisogna prendere coscienza, oltre che della nostra esistenza, anche di quella dell'amico"⁸⁹. Come dice Ricoeur commentando Aristotele, "Alla stima di sé, l'amicizia aggiunge senza togliere nulla. Ciò che essa aggiunge è l'idea di mutualità nello scambio tra umani che stimano ciascuno se stesso"⁹⁰. Ma la stima di sé conseguita immediatamente, cioè senza la mediazione dell'altro, dipende, in Aristotele come in Rousseau, dalla presenza di un'architettura concettuale di tipo metafisico. L'amicizia vera non genera il buono, ma è secondo il buono, determinato indipendentemente dalla relazione: la capacità dell'essere ragionevole di cogliere il buono per se stesso è perciò la preconditione dell'amicizia.

Da un punto di vista rigorosamente logico, osserva Rousseau, l'essere sommamente indipendente è solitario in quanto autosufficiente e un mortale non può capire come un tale essere "possa amare qualcosa": in ciò assomiglia a quel motore immobile aristotelico che è oggetto di amore da parte di tutti gli esseri, ma, sovrano di sé, non ha bisogno di alcuno di altri esseri, e quindi pensa solo se stesso ed ama solo se stesso. Commentando ancora Aristotele, Ricoeur ammette che l'uomo, pur essendo capace da sé di riconoscere il buono e di sceglierlo senza la mediazione dell'altro grazie alla parte migliore di sé (l'anima razionale), si dota di amici perché "l'amico, in quanto egli è questo altro da sé, ha il ruolo di provvedere a ciò che uno è incapace di procurarsi da sé"⁹¹. In altre parole, l'uomo aristotelico, ancorché dotato di un'anima razionale, non è un motore immobile: già Aristotele fornisce gli strumenti per pensare la vulnerabilità e l'insufficienza della natura umana. Il tema, come si vede, è sviluppato da Rousseau, il cui sfondo metafisico risente del pensiero morale francese che, per il tramite di Pascal, risale sino a Sant'Agostino. Non solo egli afferma infatti di non saper immaginare come un essere perfetto e compiuto possa amare qualcosa al di fuori di sé; con forza egli richiama alla "natura imperfetta" dell'uomo e, di qui, si spinge sino a domandare, retoricamente, come potrebbe, un essere metafisicamente imperfetto come l'uomo, essere felice nella solitudine. "Se potesse bastare a se

⁸⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170 b 9-11, cit. in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 282.

⁹⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 282.

⁹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169 b 6-7, in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 281.

stesso”, anzi, sarebbe “solo e infelice”⁹². Ecco perché l’uomo ama: ecco perché il suo cuore si scioglie alla vista dell’altrui sofferenza e si riscalda al tepore degli autentici affetti, si nutre dei rapporti di cura soprattutto nei momenti in cui le forze individuali non sono sufficienti a garantirgli le risorse di cui ha bisogno per sopravvivere (tipicamente nell’infanzia dunque), si surriscalda all’insorgere delle emozioni carnali. Tutto il problema antropologico di Rousseau sta nella compresenza di un “piano logico” della natura, quello per cui l’uomo tende spontaneamente alla solitudine, condivide con gli animali l’istinto che immediatamente lo orienta al bene e sviluppa sull’istinto la coscienza, che ne costituisce l’evoluzione propria della specie umana; e un “piano empirico”, in cui l’autosufficienza della coscienza si scontra con i limiti dell’individuazione: quelli per cui l’autodeterminazione della coscienza è in verità insinuata dalla inerzia e dalla passività della materia.

Ora, anche in Ricoeur l’alterità è legata alla passività intrinseca dell’umano. La sollecitudine assume la sua piena dimensione quando inquadra l’amicizia aristotelica come caso speciale di un ventaglio ben più ampio e comune di rapporti umani: quelli in cui prevalgono l’asimmetria, la passività dell’uno verso l’altro, la sofferenza e la necessità dell’altro. L’antropologia ricoeuriana appare tuttavia più risolta di quella rousseauiana, nella misura in cui l’apparato metafisico in cui la coscienza e la natura erano pensate in Rousseau è stato abbandonato. In Ricoeur, insomma, il problema di conciliare l’imperfezione della natura con la piena auto-determinazione della coscienza non si pone: la coscienza, infatti, non è in grado di auto-determinarsi se non in rapporto all’alterità, in quanto, come sostanza, come anima immortale, come certezza garantita dal sentimento, essa non sussiste più. Tutta l’antropologia di Ricoeur è giocata sul terreno della finitezza, del limite e della non auto-sufficienza: ecco perché la sollecitudine è una figura unita alla stima di sé tanto intimamente da rendere impossibile concepire questa senza quella. La debolezza dell’uomo non viene più messa a confronto con un essere infinito, che basta a se stesso, dunque solitario. Il tema della debolezza porta sia Rousseau sia Ricoeur all’affermazione della necessità del legame sociale: ma se questo genera in Rousseau un conflitto che occorre risolvere di nuovo

⁹² J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 292.

per via metafisica, rimuovendo la contraddizione cui il legame sociale espone, per Ricoeur è qui che si dà la prova dell'insufficienza non solo etica, ma sostanziale, della soggettività.

Anche dal lato di Ricoeur possono essere mossi dei passi per accorciare le distanze da Rousseau. In primo luogo, Ricoeur, che pure rinuncia a paragonare l'uomo all'astrazione metafisica di una coscienza libera dall'elemento involontario e quindi autonoma e auto-determinata, denuncia i rischi della passività, della debolezza, dell'esposizione dell'uomo all'altro. La sollecitudine è la figura in cui viene tematizzata la necessità dell'alterità per la realizzazione positiva del sé: "Un sé richiamato alla vulnerabilità dalla condizione mortale può ricevere dalla debolezza dell'amico più di quanto non gli dia attingendo alle proprie riserve di forza"⁹³. La sollecitudine può essere interamente risolta come il movimento del "condiviso riconoscimento della fragilità"⁹⁴. Nel VIII Studio, tuttavia, Ricoeur tratta il momento deontologico della sua costruzione etica. Esamina cioè la ragione per la quale la sua prospettiva etica, di tipo teleologico e eudemonistico, deve nondimeno superare la prova della norma morale. Il passaggio può essere sintetizzato con una domanda: perché è necessario ricorrere ad una norma che proibisca di fare del male all'altro, imponendo il rispetto, se i rapporti tra gli uomini descritti dalla figura della sollecitudine sono originariamente di reciproca necessità e se la felicità non può che essere raggiunta insieme? Ricoeur, seguendo le tracce di Kant e dell'interpretazione di Nabert, asserisce che "poiché c'è il male, la prospettiva della "vita buona" deve assumere l'esame dell'obbligo morale"⁹⁵. Il male è, dunque, una realtà; il luogo del suo sorgere non è altro che l'interazione tra due soggetti i quali, in quanto fragili, istituiscono tra loro rapporti di asimmetria. Anche il rapporto prototipico della sollecitudine è asimmetrico: in quel caso, il sé sofferente, nel suo appello per ricevere l'aiuto dell'altro, dona qualcosa all'altro a cui ha chiesto aiuto, cosicché si realizzi tra i due un reciproco riconoscimento di tipo agapico fondato sull'accoglienza della propria e dell'altrui fragilità. Ma la dissimmetria dell'interazione, osserva Ricoeur, non va sempre come dovrebbe andare secondo sollecitudine. Anzi:

⁹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 287.

⁹⁴ Ivi, p. 288.

⁹⁵ Ivi, p. 318.

Ora, il passaggio dalla sollecitudine alla norma è strettamente solidale con questa dissimmetria di base, nella misura in cui proprio su quest'ultima si innestano tutte le derive malefiche dell'interazione, a cominciare dall'influenza, per compiersi nell'omicidio. Al termine estremo di questa deriva, la norma di reciprocità sembra distaccarsi dallo slancio della sollecitudine per concentrarsi sull'interdetto dell'uccisione: "Non uccidere".⁹⁶

Eccoci dunque al momento della diffidenza nei confronti del legame sociale in Ricoeur:

Il potere-su, innestato sulla dissimmetria iniziale fra ciò che l'uno fa e ciò che viene fatto all'altro – in altri termini, ciò che quest'altro subisce – può essere ritenuto come l'occasione per eccellenza del male di violenza. La china discendente è facile da scaglionare a partire dall'influenza, forma dolce del potere-su, fino alla tortura, forma estrema dell'abuso.⁹⁷

La dissimmetria originaria tra gli uomini storici, incompiuti e già sempre in relazione tra loro per superare l'incompiutezza, è il terreno su cui si innesta il "potere-su": una modalità della relazione che si espande sino all'omicidio ma che incomincia con la semplice, "dolce" influenza. Ciò che è minato a vari gradi nelle diverse modalità del "potere-su" è contemporaneamente l'autonomia e l'autenticità del sé: l'essere se stessi indipendentemente dall'influenza di altri, il poter determinare il proprio futuro senza permettere che altri lo facciano al nostro posto. Ma questo polo positivo e contrapposto al "potere-su" mette in questione proprio quello che sembrava essere il punto di distanza più marcato tra Ricoeur e Rousseau, ossia l'affermazione ricoeuriana della costitutiva necessità d'altri per la prospettiva etica e per il compimento esistenziale di ciascuno. Così, ad un tratto, conciliare il sentimento etico della sollecitudine con la diffidenza nei riguardi del legame sociale spontaneo, in quanto esposto alle "derive malefiche dell'interazione" in Ricoeur appare problematico almeno tanto quanto era apparso problematico, in Rousseau, conciliare il sentimento morale della pietà con il rifiuto radicale del legame sociale, in quanto sempre foriero di alienazione.

⁹⁶ Ivi, p. 320.

⁹⁷ Ivi, p. 321.

In effetti, tra i discorsi di Ricoeur e di Rousseau si disegna un parallelismo piuttosto stretto. Si ha un sentimento morale, ancorché diversamente concepito, che consente di manifestare gli uni gli altri la propria ed altrui umanità; subito dopo, si ha la diffidenza nei confronti del legame sociale, in quanto portatore di “potere-su” e quindi di violenza; poi, si ha il ricorso al momento normativo per ripristinare gli effetti del sentimento morale, dopo che essi sono stati oscurati o inibiti dal degrado della relazione morale. Lo iato rousseauiano e lo scarto ricoeuriano hanno una cosa in comune, e cioè la non coincidenza, la dicotomia, l’asimmetria. Tuttavia, come le osservazioni riguardanti il momento normativo che seguono dimostrano, tra iato e scarto sussiste una differenza, che ci porterà a concludere il confronto tra Ricoeur e Rousseau. Ricoeur si rifà, nella “piccola etica” alla traccia arendtiana della distinzione tra *potere in comune* e *potere-su*⁹⁸:

Abbiamo anche chiamato *potere-in-comune* la capacità che hanno i membri di una comunità storica di esercitare in modo indivisibile il loro voler-vivere insieme, e abbiamo accuratamente distinto questo potere-in-comune dalla relazione di dominio, in cui si colloca la violenza politica dei governanti così come dei governati.⁹⁹

Tanto il potere-in-comune di Arendt quanto la volontà generale di Rousseau identificano il problema che Ricoeur considera centrale per il discorso politico, e che abbiamo già citato: quello di conciliare la filosofia dell’azione, della libertà e della volontà con l’esigenza di strutturazione oggettiva, ossia normativa e istituzionale, di un popolo. Ricoeur incrocia Hannah Arendt nella terza parte del VII Studio, quella relativa all’istituzione:

⁹⁸ Il confronto tra Ricoeur e Arendt è vasto e corposo. Come suggerisce Luca Alici, per il filosofo francese “si tratta di un confronto con un’autrice rispetto alla quale Ricoeur condivide un orizzonte critico (il tentativo di evitare ogni possibile ricaduta nell’ipostatizzazione dell’”io pensante”) ed è vicino in più di un itinerario (il riferimento aristotelico e l’attenzione verso una prudenza fronetica; le questioni della temporalità e della narratività, della promessa e del perdono; la contestazione del primato metafisico dell’Essere e il rapporto “difficile” con l’ontologia)” (L. Alici, *La tradizione dell’autorità. Un confronto tra Paul Ricoeur e Hannah Arendt*, in “CosmoPolis – rivista semestrale di cultura”, V, 2/2010).

⁹⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p.p. 320-321.

Il vivere bene non si limita alle relazioni interpersonali, ma si estende alla vita delle istituzioni (...) Per istituzione, intenderemo qui la struttura del vivere insieme di una comunità storica – popolo, nazione, regione ecc. – struttura irriducibile alle relazioni interpersonali, e tuttavia, ad esse collegata in un senso degno di nota (...) L'idea di istituzione si caratterizza fundamentalmente attraverso costumi comuni e non attraverso regole coercitive. Siamo con ciò ricondotti all'*éthos*, da cui l'etica trae il suo nome. Un modo felice di sottolineare il primato etico del vivere insieme sui vincoli connessi ai sistemi giuridici e all'organizzazione politica è quello di sottolineare, come fa Hannah Arendt, lo scarto che separa il *potere-in-comune* dal *dominio*.¹⁰⁰

La stima di sé, sostiene Ricoeur, dipende da un contesto intersoggettivo che integra il sé nel tessuto simbolico e culturale condiviso, rappresentato dalle istituzioni. Esse sono più fondamentali della norma che sorge dall'esistenza del male, inteso relazionalmente come dominio, e infatti vengono presentate nello Studio VII di *Sé come un altro*, e non nel VIII, dedicato alla necessità di sottoporre la norma morale. E questo perché “ancora più fondamentale della nozione di dominio è la nozione di potere-in-comune”¹⁰¹. Non sarebbe appropriato, in Ricoeur, parlare di una natura umana primaria, rispetto alla quale la norma morale interviene successivamente come replica ad una caduta. Lo schema è tuttavia simile. Si potrebbe dire, piuttosto, che il VII Studio di *Sé come un altro* presenta una sorta di situazione trascendentale del sé, che viene dialettizzato dall'introduzione del tema del male nello studio successivo e riequilibrato con il ricorso alla legge morale¹⁰².

Sotto quest'aspetto, due sono le differenze principali che emergono ancora tra il discorso ricoeuriano e la filosofia rousseauiana. La prima è che la situazione trascendentale descritta da Ricoeur è già integralmente intersoggettiva, laddove per Rousseau la *pitié* è

¹⁰⁰ Ivi pp. 290-291.

¹⁰¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 291.

¹⁰² Si consideri, a questo proposito, la seguente affermazione di Ricoeur: “Sul piano della prospettiva etica, in effetti, la sollecitudine, in quanto mutuo scambio tra stime di sé, è completamente affermativa. Questa affermazione, che si può ben dire originaria, è l'anima nascosta dell'interdizione. Proprio essa, in fondo, arma la nostra indignazione, cioè il nostro rifiuto della *indegnità* afflitta all'altro” (Ivi, p. 322). La sollecitudine, in quanto articolazione della prospettiva etica, è la condizione formale di possibilità della norma, la cui causa occasionale, se vogliamo, è rappresentata dall'esistenza del male.

fatta dipendere da un contesto di sostanziale indipendenza dell'individuo nella sua capacità di stimare e di amare se stesso. In conseguenza di ciò, si ha che l'istituzione giusta, in Rousseau, è un artificio necessario per replicare allo stato di caduta in cui gli uomini, dotati di libero arbitrio e avendo sviluppato l'amor proprio, si sono gettati; mentre per Ricoeur, come per Arendt, l'istituzione è il luogo in cui si compie la situazione trascendentale del sé. Se è chiarissimo dove sta lo iato tra individuo e società in Rousseau, dove sta però in Ricoeur lo scarto, se addirittura la società sarebbe implicata in quella che abbiamo chiamato situazione trascendentale del sé? Ebbene, sta nella presenza del male, nella dissimmetria tra le persone, che a sua volta è dovuta alla fragilità: la stessa fragilità di cui, in quanto espone alla dipendenza, Rousseau si rammarica e che cerca di risolvere con la figura del riconoscimento assoluto: la volontà generale.

La seconda differenza che emerge a questo punto del confronto è poi che il momento normativo reso necessario dall'esistenza del male, in Ricoeur, non serve a superare lo scarto tra autenticità dell'individuo e figure sociali del riconoscimento attraverso un'identificazione tra individuale e collettivo. Questa identificazione era l'oggetto della volontà generale. Invece, la legge morale oggetto dello Studio VIII di Ricoeur provvede intanto a fornire lo strumento performativo con il quale le istituzioni si rendono vincolanti: la forma della legge, in un contesto di realtà in cui i costumi e la condivisione sentimentale di ambienti e motivazioni non sono sufficienti a garantire la tenuta sociale e la felicità degli uomini, come la situazione trascendentale descritta nel VII Studio avrebbe suggerito. Inoltre, la legge morale nella versione ricoeuriana indica, in quanto formale, la revocabilità di ogni possibile contenuto normativo, nella misura in cui esso può già sempre implicare un tratto di subordinazione, di esclusione e di mortificazione verso uno o molti uomini: "In quanto la società si presenta come sistema di distribuzione, ogni divisione è problematica e aperta ad alternative ugualmente ragionevoli; poiché ci sono svariati modi di ripartire vantaggi e svantaggi, la società è da parte a parte un fenomeno consensuale-conflittuale"¹⁰³. La società presenta, proprio nel momento in cui viene regolata tramite norme,

¹⁰³ Ivi, p. 336.

le sue parzialità. Non solo la giustizia presenta diverse possibilità di applicazione ed interpretazione: anche la valutazione dei beni sociali da perseguire cambia storicamente e socialmente, e con essa i criteri con i quali le società e le culture sanciscono ciò che rende una vita felice e infelice:

Un secondo problema è posto non più soltanto dalla diversità dei beni da dividere, ma dal carattere storicamente e culturalmente determinato della valutazione di questi beni. Il conflitto, qui, è tra la pretesa universalistica (...) e le limitazioni contestualistiche della regola di giustizia.¹⁰⁴

La legge morale che impone il rispetto si gioca, in Ricoeur, su un piano diverso e non si traduce in un sistema istituzionale e normativo predefinito. Ciò che la legge morale vieta è universale e fonda il sentimento dell'umanità, esattamente come la *pitié* di Rousseau. Commentando la versione "materiale" della legge morale di Kant, che fa entrare le nozioni di umanità, persona e fine nella formulazione universale dell'imperativo categorico, Ricoeur afferma il proprio punto di vista: "Cosa significa, infatti, trattare l'umanità nella mia persona e in quella dell'altro come un mezzo, se non esercitare sulla volontà dell'altro quel potere che, pieno di ritegno nell'influenza, si scatena in tutte le forme della violenza e culmina nella tortura?"¹⁰⁵.

Nessuna norma degli uomini può controvertire la legge morale; ma nessuna norma storica si limita a prescrivere l'interdizione della legge morale: vi aggiunge invece qualche elemento di parzialità storica col quale un soggetto individuale o collettivo, una persona o un gruppo di persone, può già sempre entrare in contraddizione. È dunque in nome della legge morale che ogni norma storica è revocabile, poiché nessuna norma è assoluta, se non la legge morale, che da Ricoeur è interpretata come l'interdizione ispirata, secondo il suo senso, dal principio etico della sollecitudine. Tra la norma morale, che fonda il valore dell'umanità universale e che offre alle massime delle azioni e ai principi di giustizia la forma della legge, e i complessi di norme storiche, si ha dunque in Ricoeur uno scarto che le pone in dialettica: ma, in Ricoeur, a

¹⁰⁴ Ivi, p. 357.

¹⁰⁵ Ivi, p. 326.

custodire questa dialettica è l'interiorità di ciascuno, giudice nei riguardi del potenziale di alienazione implicito in una determinazione normativa specifica e ultimo referente dell'azione volta a perseguire il bene in un contesto dato. La rottura rousseauiana tra universalismo dell'umanità reso possibile dalla *pitié* e volontà generale di una comunità storica concreta è da Ricoeur affrontata preservando per il singolo la possibilità di giudicare secondo coscienza sull'esercizio del potere e sui principi di giustizia in vigore nella sua comunità storica di riferimento: alla volontà generale viene negata l'ultima parola, al prezzo di mantenere lo spazio per una contraddizione, quella tra individuo e società, che Rousseau aveva voluto ad ogni costo rimuovere. Si tratta d'altronde di una contraddizione che ha il pregio di mantenere aperta la storia. La ricerca della felicità, del compimento, del riconoscimento, infatti, non è mai esaurita in nessuna forma di riconoscimento assoluto, ma è guidata da un'inesausta ed inesauribile aspirazione al riconoscimento, che la legge morale consente di intravedere sotto traccia in ogni sforzo etico e normativo.

Ciò che in definitiva Ricoeur recupera come risorsa è esattamente ciò che Rousseau considerava problematico in quanto portatore di asimmetrie: il soggetto storico, portatore di istanze che possono divergere dal "contratto sociale" vigente, facendolo evolvere. È infatti il soggetto storico, in quanto animato da un'ambizione etica al compimento, a dover esercitare quella che, con Aristotele, Ricoeur chiama saggezza pratica, oggetto del IX Studio di *Sé come un altro*. Essa è il risultato di un percorso che, senza fare a meno dell'universale della morale, mostrati i conflitti cui ogni costruzione normativa inevitabilmente porta, finisce per calare l'universale all'interno di un quadro ermeneutico. Con ciò, riprende valore il soggetto, in quanto portatore di un punto di vista che può non essere uniforme rispetto ai parametri della vita buona dominanti in una determinata società, tradotti in norme e in specifici principi di giustizia. Questa devianza individuale non è tanto, nel discorso ricoeuriano, da intendersi come il capriccio dell'individuo nella sua originalità; al contrario, essa è la capacità di far valere l'ambizione a essere riconosciuto, il senso della giustizia, il valore della sollecitudine al di là e oltre le pratiche correnti in cui le forme del riconoscimento, della giustizia e dei rapporti interpersonali trovano concretezza in un dato contesto.

Si può concludere osservando che in Ricoeur la mancanza di una metafisica della natura e della coscienza implica l'assenza di soluzioni assolute e definitive allo scarto tra individuo e società; l'accettazione della contraddizione del legame sociale, intrinsecamente asimmetrico e quindi fonte di distorsione e alienazione e nello stesso tempo condizione del "reciproco riconoscimento delle fragilità"; il conseguente superamento della logica del rifiuto radicale del legame sociale, con la congiunta consapevolezza che la realizzazione solitaria del sé è impossibile, illusoria e anzi dannosa. D'altra parte, la consapevolezza delle distorsioni implicate dal legame sociale, in quanto stretto tra soggetti intrinsecamente fragili e opachi, posti ordinariamente in condizioni di asimmetria reciproca, porta Ricoeur a mantenere sempre in vigore la possibilità del "rifiuto locale": la possibilità, cioè, di contrastare un sistema storico di norme in nome non tanto di un altro sistema che potrebbe realizzare il riconoscimento assoluto, ma semplicemente dell'inesauribile ed incostringibile ambizione al riconoscimento. Volere una vita buona, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste: ecco l'ambizione etica fondamentale, custodita nel cuore di ognuno, nel nome della quale è possibile emendare le configurazioni già sempre parziali delle norme e delle culture. Nella formulazione della prospettiva etica è implicata l'idea del riconoscimento universale – l'umanità che viene rispettata nell'ambito delle istituzioni giuste; e quella del riconoscimento del sé individuale – la stima di sé, l'unicità della persona che cerca la propria radicata dimensione della felicità.

Questa ambiziosa formulazione, che disegna lo sfondo e la direzione dell'etica ricoeuriana, richiede una nozione di cultura che sia, contemporaneamente, di più del semplice luogo in cui si definiscono delle parzialità che ottenebrano la voce universale della natura in noi, com'era la coscienza rousseauiana; e di meno dell'unico orizzonte di senso possibile entro cui la ricerca del riconoscimento e del compimento viene a definire i propri percorsi. Se è vero che la volontà generale rousseauiana è già sempre legata al vincolo storico e geografico di una comunità, e quindi ad una parzialità storica, è appena evidente che i percorsi del riconoscimento non possono accontentarsi di una adesione assoluta ad essa da parte della volontà individuale. Soprattutto nelle società multiculturali come quelle contemporanee, i soggetti, pur nella loro finitezza, si ritrovano a confrontarsi con una miriade di influenze culturali tra

loro a vario titolo meticciate, non senza contraddizioni storiche, forme di violenza, colonialismi. In ogni caso è a questo punto della fenomenologia del riconoscimento che compare il tema dell'altrove. Quando i confini di una cultura di provenienza, con tutto il suo complesso di valori, immagini e norme, stanno stretti, il soggetto, nella sua finitezza, avverte il richiamo dell'altrove, alla ricerca di una figura dell'umanità più ricca e completa di quella che ha ereditato. Se dunque la strada del "rifiuto radicale" può condurre allo scetticismo assoluto nei riguardi del legame sociale, quella del "rifiuto locale" conduce logicamente alla ricerca di legame sociale rinnovato grazie al confronto con l'alterità. Questa ricerca richiede da un lato una struttura della soggettività aperta, ossia non deterministicamente decisa dalle strutture intersoggettive ereditate in cui ha preso forma, e dall'altro una nozione di cultura fluida, che dia conto tanto della sua tendenza a permanere e a perpetrarsi nel tempo, quanto della sua possibilità di evolvere e cambiare grazie all'intervento proattivo e creativo dei soggetti. Al termine di questa analisi, sembra che l'etica di Ricoeur, in quanto la strada della metafisica della natura e della coscienza è stata abbandonata, conduca proprio alla ricerca della dialettica viva che si innesca *tra una soggettività aperta e una cultura in movimento*: i percorsi del riconoscimento non possono che avere luogo qui, nel regno della precarietà e della finitezza, in cui il compimento della coscienza si è trasformato, da premessa perduta, a compito inesauribile.

Prima di addentrarci nella seconda figura della nostra fenomenologia del riconoscimento, quella stilizzata dal termine "altrove", vogliamo ancora soffermarci un momento su Rousseau. L'antropologia culturale novecentesca, che ha contribuito a configurare la nozione di cultura che andiamo cercando e che Ricoeur stesso ha adottato come vedremo nel prossimo capitolo, si è interrogata sul contributo che Rousseau ha dato per la costruzione delle categorie fondamentali della scienza antropologica contemporanea. Il luogo più celebre di questa interrogazione è la lezione che Lévi-Strauss ha dato all'Università di Ginevra nel 1962 in occasione del 250 anniversario della nascita del filosofo francese. Ripercorrendo gli argomenti di Lévi-Strauss, cercheremo ancora a partire da Rousseau le radici di un superamento ormai prossimo della concezione metafisica della natura e della coscienza, che pure il filosofo francese ancora adottava. Nell'ambito di questo superamento, come si

è visto, possono procedere i percorsi del riconoscimento ed effettivamente procedono nel discorso ricoeuriano. Solo a questo punto potremo congedarci da Rousseau, verso i nuovi orizzonti aperti dall'antropologia culturale contemporanea.

1.5 DA ROUSSEAU ALL'ANTROPOLOGIA CULTURALE: LA LETTURA DI CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Se coscienza e natura sono i capisaldi, ancora metafisici, dell'antropologia rousseauiana, è l'uso che l'autore francese ne fa ad autorizzare una lettura come quella di Lévi-Strauss, il padre dell'antropologia strutturalista, il quale intravede invece in Rousseau l'ispiratore delle scienze sociali contemporanee. L'uso innovativo di queste categorie è stato intravisto anche nel corso di questo capitolo. L'avvicinamento dell'uomo al regno animale e la stessa ipotesi metodologica dello stato di natura; l'insistenza sull'immediatezza interiore della voce della coscienza, con la relativa rivalutazione del sentimento individuale; il corrispondente deprezzamento della riflessione, delle idee dei filosofi e del loro atteggiamento¹⁰⁶; il rispetto per tutti gli uomini in quanto avvertiti sensibilmente come analoghi, in virtù della loro eguale condizione di fragilità; il recupero dell'autenticità grazie ad un vero e proprio "scavo" autobiografico che anticipa la configurazione narrativa del sé: ecco alcuni dei passaggi in cui si vedono i concetti di coscienza e natura in Rousseau evolvere, prendendo le distanze dalla tradizione filosofica occidentale, come afferma Lévi-Strauss, sconvolgendola¹⁰⁷.

Le scienze sociali sono un fatto moderno: in esse procedono i progetti di razionalizzazione, di secolarizzazione e disincantamento e, per gli intellettuali più sensibili al risvolto pratico della loro opera, di autonomia ed emancipazione degli uomini. L'abbandono

¹⁰⁶ Il Vicario Savoiaro dice: "Non c'è un solo filosofo che, venendo a conoscere il vero ed il falso, non preferirebbe la menzogna da lui inventata alla verità scoperta da un altro. Non ce n'è uno che, per la sua gloria, non ingannerebbe volentieri il genere umano" (J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 362-363). Celebri sono le stoccate nei riguardi degli uomini di cultura del suo tempo in generale.

¹⁰⁷ "Rousseau sconvolge davvero la tradizione filosofica nel modo radicale che noi crediamo" (C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau fondatore des sciences de l'homme*, in *Jean-Jacques Rousseau*, 1967; tr. it. di P. Caruso, *Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Emilio*, cit., p. 706).

delle categorie generali della metafisica non implica affatto la caduta del sapere nella pura opinione: il progetto delle scienze sociali è invece quello di meglio fondare sull'esperienza, sui rapporti diretti, sull'osservazione e sull'esperimento le proposte teoriche volte a spiegare i diversi aspetti dell'umano. Se è assodato che i Lumi vadano nel complesso in questa direzione, ponendo in generale le basi per il superamento della struttura metafisica del pensiero e del mondo, Lévi-Strauss individua in Rousseau tre mosse che renderebbero il filosofo pre-rivoluzionario una sorta di anticipatore e di maestro non solo delle scienze sociali in generale, ma per l'etnologia e l'antropologia in particolare.

La prima è di tipo epistemologico e consiste nell'idea che gli intellettuali debbano giudicare il problema dell'uomo lasciando da parte i libri, i dogmi e le dispute sulla natura dell'anima o dell'intelletto e considerando la diversità degli uomini:

Immaginiamo un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un D'Alembert, un Condillac, o altri uomini di questa tempra, viaggiare per istruire i loro compatrioti, osservare e descrivere, come essi sanno fare, la Turchia, l'Egitto, la Barbaria, l'impero del Marocco, la Guinea, i paesi dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, i Malabari, il Mogol, le rive del Gange, i regni di Siam, di Pegu e dell'Ava, la Cina, la Tartaria, e soprattutto il Giappone; poi, nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre di Magellano, senza dimenticare i Patagoni veri o falsi, il Tucumán, il Paraguai possibilmente, il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutte le terre selvagge: viaggio più importante di tutti e che bisognerebbe fare con maggior cura; immaginiamo che questi nuovi Ercoli, tornando da questi giri memorabili, scrivessero in seguito la storia naturale, morale e politica di quello che avessero visto, vedremmo anche noi uscire dalla loro penna un mondo nuovo e impareremmo così a conoscere il nostro.¹⁰⁸

Questo passo, che Lévi-Strauss riporta per intero nel suo discorso per il duecentocinquantenario anniversario della nascita di Rousseau, si presta perfettamente ad essere affiancato alla *démarche* etnologica. La distanza geografica produce tipi umani distanti da quelli cui siamo abituati. Se le idee trovano la loro sorgente nella sensibilità, come Rousseau riconosce più volte, allora sembra giusto

¹⁰⁸ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, nota X, cit., p. 197.

prendere in considerazione la vita sensibile dei popoli più disparati, per comprendere lo spirito dell'uomo con un ampio grado di generalità. Questa lezione è applicata ad esempio da Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi* (1748) alla diversità delle forme di governo, ma in generale essa apre la strada all'idea che anche le domande filosofiche debbono essere comprese alla luce delle loro condizioni sensibili di produzione e di senso. Se questa operazione non viene compiuta, le risposte a tali domande si riducono a essere niente di più che il riflesso non meditato di una particolare cultura. Ciò significa che la domanda filosofica con cui l'Oracolo di Delfi guida la nascita della filosofia, inerente alla natura dell'uomo, può essere ancora posta, ciò che peraltro è nelle precise ambizioni speculative di Rousseau¹⁰⁹; ma essa deve ormai trasformarsi e diventare una domanda sugli uomini, la loro storia, le loro differenze. La questione "chi è l'uomo?", in un mondo geograficamente più esteso e connesso di quello premoderno, deve diventare: "chi sono gli uomini?". Lévi-Strauss intravede in Rousseau questa consapevolezza e può così contrapporlo a Cartesio: "Cartesio crede di passare direttamente dall'interiorità dell'uomo all'esteriorità del mondo, senza rendersi conto che fra tali due estremi si collocano le società, le civiltà, ossia i mondi degli uomini"¹¹⁰.

In generale, ciò a cui l'approccio di Rousseau sembra poter fare da premessa è la critica al pensiero del *cogito*, dell'io al centro, del monologo dell'io-sostanza o della ragione trascendentale. Questa critica è d'altronde un *tòpos* che accompagna da cima a fondo l'intelligenza ermeneutica novecentesca, la quale, a sua volta, soprattutto nella sua versione "metodica" proposta da Ricoeur, ha molto a che vedere col tipo di razionalità proposta dalle scienze sociali. Anzi, come si vedrà, l'intelligenza ermeneutica ha ancora qualcosa da far valere dal lato del senso, del radicamento e dei punti di vista radicati del soggetto interpretante, contro una versione troppo generalizzata e razionalista dello strutturalismo quale quella che, almeno secondo Ricoeur, sembra emergere dallo stesso Lévi-Strauss soprattutto in *Il Pensiero Selvaggio* (1962)¹¹¹.

¹⁰⁹ "La più utile e la meno progredita di tutte le scienze umane mi pare che sia quella dell'uomo (*Nota II*) e oso dire che l'iscrizione del tempio di Delfo contenesse da sola un precetto più importante e più difficile di tutti i grossi libri dei moralisti" (Ivi, p. 87).

¹¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques fondatore delle scienze dell'uomo*, cit., p. 706.

¹¹¹ Il confronto tra Ricoeur e Lévi-Strauss sarà oggetto del prossimo capitolo.

Le due ulteriori mosse in cui Lévi-Strauss sintetizza il contributo di Rousseau per la fondazione delle scienze sociali, e dell'etnologia in particolare, sono l'identificazione ad altri ed il rifiuto dell'identificazione a sé: "Il pensiero di Rousseau prende dunque le mosse da due principi: quello dell'identificazione agli altri e addirittura al più "altro" degli altri; e quello del rifiuto dell'identificazione a se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere accettabile l'io"¹¹². Si tratta di due principi di tutto interesse, in quanto hanno direttamente a che vedere con il riconoscimento. Debbono essere letti insieme: il rifiuto dell'identificazione a sé va inteso come condizione per l'identificazione ad altri; la scoperta degli altri e della loro differenza è allo stesso tempo la condizione reale decentramento dell'io, ciò che ne fornisce l'occasione storica.

A dirla tutta, non si tratta di un'interpretazione di primo acchito intuitiva. Certo, in Rousseau la natura umana non è più accessibile per via di concetto, ma deve essere raggiunta per via osservativa tramite il confronto tra tipi umani, popolazioni e culture diverse; però l'obiettivo della ricerca etnologica che sembra paventata dal Rousseau dei *Discorsi* resta di disegnare i tratti essenziali della natura umana, il che risulta possibile grazie alla comparazione e alla scrematura degli elementi artificiali da quelli naturali. Insomma, Rousseau sembra interessato all'alterità dell'altro al fine di fondare una nozione di umano che sia veramente universale, cioè che valga veramente per tutte le popolazioni (e persino su quelle specie di scimmie che condividono comportamenti analoghi a quelli dell'uomo) in quanto fondata sulla natura e non sulla speculazione astratta; una nozione di umano che, oltretutto, si riappacifichi con la natura nel suo complesso, che sveli tutto il suo debito nei confronti del resto del vivente e che, su questo Lévi-Strauss va certamente seguito, detronizzi l'io umano da una posizione di superiorità ontologica. Ma questo sforzo di Rousseau, se da una parte consente di pensare in sede morale all'universalità del rispetto e della dignità, e dunque in una parola al riconoscimento del sé universale, ha come contropartita di considerare le differenze tra gli uomini come artifici imputabili alla storia, che devono essere come

¹¹² Ivi, p. 707.

sottratti affinché si possa pervenire ad una “struttura” comune dell’umanità¹¹³. L’ambizione di Rousseau assomiglia dunque all’ambizione di Lévi-Strauss. L’intelligenza ermeneutica e le tendenze post-strutturaliste in antropologia culturale sfideranno Lévi-Strauss proprio sul piano su cui abbiamo inteso confrontare Ricoeur e Rousseau: quello del riconoscimento della differenza e non solo dell’universale alla sua radice; o, detto altrimenti, quello dell’emergere di una nozione di alterità che non sia sussumibile in alcuna figura universale. È comunque innegabile che la ricerca delle strutture, in cui gli uomini sono tutti uguali, alla base della pluralità delle culture, in cui gli uomini appaiono tutti diversi, rinnova le intuizioni e gli obiettivi di ricerca di Rousseau e rappresenta essa stessa un poderoso strumento per la relativizzazione dei contenuti culturali, spesso interpretati dalle diverse culture come assoluti e dunque degradati in fattori ideologici retri ad ogni messa in discussione.

Ancora più controintuitiva è la considerazione di Lévi-Strauss secondo la quale Rousseau avrebbe introdotto il rifiuto dell’identificazione a sé. Nulla è infatti più certo, in Rousseau, dell’esistenza della coscienza: nulla è più sicuro, per l’io, della propria esistenza e della voce della coscienza in lui. E tuttavia qualche ostacolo nell’opera di Rousseau si pone a questa apparente auto-trasparenza. Innanzitutto, dal punto di vista metafisico, il Vicario Savoiaro fa proprio un argomento non sconosciuto all’empirismo inglese, riferimento costante del discorso rousseauiano, e che tanto in profondità verrà approfondito da Kant:

Io sento la mia anima, la conosco mediante il sentimento e il pensiero, so che esiste, ma ignoro quale sia la sua essenza: non posso ragionare intorno a idee che non posseggo. So bene invece che l’identità dell’io persiste solo in virtù della memoria e, perché io sia effettivamente lo stesso, occorre che mi ricordi di essere stato.¹¹⁴

¹¹³ Il Vicario Savoiaro opera a modo suo la scrematura degli elementi artificiali da quelli naturali, precisamente al fine di mostrare l’esistenza di principi morali universali: “Gettate uno sguardo su tutte le nazioni del mondo, percorrete tutte le storie. Tra tanti culti disumani e bizzarri, in così prodigiosa diversità di costumi e caratteri, troverete dappertutto le stesse idee di giustizia e onestà, dappertutto le stesse nozioni di bene e male” (J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 393).

¹¹⁴ Ivi, p. 385.

Se certa è l'esistenza dell'io, la sua vera essenza, l'anima, è inconoscibile: la coscienza è dunque un'istanza dotata di una voce, ma non una sostanza che può essere catturata dall'intelletto. L'io recupera il senso della propria identità grazie alla memoria, proprio alla maniera di Locke; ma questa identità personale non è affatto l'essenza dell'anima, la cui voce prende il nome di coscienza. Rispetto alla memoria di sé, all'identità personale, la coscienza si pone semmai in una posizione giudicante e afferma così la sua infinita alterità. La posizione di fragilità dell'uomo, nelle confessioni del Vicario Savoiaro, si precisa: essa deriverebbe da un conflitto tra diverse istanze dell'umano. L'identità personale è in fondo la forma individuale che questo conflitto assume in ciascuna storia di vita, di cui si ha memoria. La memoria di un essere dotato di coscienza è dunque già sempre una memoria morale: ed è per questo che essa consente, eventualmente, di prendere le distanze da sé, di non identificarsi con se stessi, di potersi oltrepassare.

Dunque, la memoria dell'io del Vicario Savoiaro dà conto dell'individualità e della sua specificità, rispetto alla quale la coscienza si pone in costante dialettica. Se essenziale è la coscienza, ancorché tale essenza non possa essere oggetto di scienza, l'identità personale di ciascuno è rispetto ad essa l'inessenziale: o meglio, è tanto più inessenziale quanto meno essa si è costruita e definita nell'oblio della coscienza. L'identità personale, che in questa accezione non coincide con la coscienza rousseauiana e che Ricoeur chiamerà "carattere", è acquisita: non è il frutto della spontaneità della coscienza, bensì dell'incontro tra questa e le fonti esteriori delle disposizioni personali. In altre parole, l'identità personale è il luogo dell'etero-determinazione, in quanto si nutre di connotazioni culturali, artificiali e non naturali, che si insinuano a tal punto nell'interiorità dell'individuo al punto da intimidire la coscienza e farla retrocedere. Il prevalere del sentimento della propria specificità, esaltato nell'identità personale, è il narcisismo dell'io, l'individualismo, la malattia di una modernità che, già secondo la critica di Rousseau, aveva rinunciato di fondare l'io nella natura e aveva sostituito l'amor proprio all'amore di sé. Se la coscienza è il polo autentico dell'io, l'artificialità dell'identità personale è più spesso il suo polo inautentico. Allo stesso modo, *en passant*, è interessante osservare che in Ricoeur un'identità personale compresa nel solo senso del carattere

e della permanenza psichica e mnemonica dell'io è altrettanto inautentica: l'io si trova presto prigioniero di se stesso, non sopravvive “alle aporie di un'identità sospesa al filo della sola testimonianza della memoria; aporie psicologiche concernenti i limiti, le intermittenze (per esempio durante il sonno) i mancati della memoria”¹¹⁵, decade presto nell'illusione (come nella versione radicale della teoria empirista dell'identità personale, rappresentata da Hume¹¹⁶).

Come in Ricoeur l'altra polarità esistenziale del sé, l'*ipse*, libera l'identità-*idem* dal tracollo su se stesso legando il destino del sé ad un impegno spossessante, che spezza il cerchio magico dell'identità personale conchiusa in se stessa grazie all'appello dell'altro¹¹⁷, così il rifiuto dell'io inautentico ed artificiale apre alla realtà degli altri e al sentimento universale dell'umanità di cui la coscienza è autentica testimone in Rousseau. Lévi-Strauss, che non fa cenno a Ricoeur in alcuna parte dell'elogio dedicato a Rousseau, sottolinea d'altronde l'importanza di quest'ultimo per il sorgere di quello spossessamento dell'io che è posto a condizione dell'etnologia contemporanea e delle sue ambizioni conoscitive, con parole che impressionano per la somiglianza con il tragitto filosofico dell'antropologia filosofica ricoeuriana:

Rousseau (...) con tanta eloquenza, parla di sé alla terza persona (giungendo persino talvolta, come nei *Dialogues*, a sdoppiarla, anticipando così la formula famosa “Io è un altro” (formula che l'esperienza etnografica deve averare, prima di dimostrare, com'è suo compito, che l'altro è un io).¹¹⁸

In gioco qui è, secondo Lévi-Strauss, la presenza di un'intima alterità in seno all'io: alterità che sostituisce, alla granitica certezza del *cogito*, un dubbio radicale foriero di novità che l'antropologia novecentesca avrebbe potuto intercettare:

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 216.

¹¹⁶ Cfr *ivi*, pp. 217-218.

¹¹⁷ Sarà necessario tornare analiticamente sulla dialettica tra *idem* e *ipse* nei prossimi capitoli, in quanto aiuterà a precisare lo statuto inesauribile dei percorsi del riconoscimento in Ricoeur.

¹¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, cit., p. 704.



Al “che cosa so” di Montaigne (da cui è derivato tutto), Cartesio credeva di poter rispondere che io so di essere, dato che penso; al che Rousseau ritorce un “che cosa sono?” senza garanzia di via d’uscita, in quanto il problema presuppone che un altro, più essenziale, sia stato risolto: “Ma io sono?”; e in quanto l’esperienza intima fornisce solo quel “lui”, che Rousseau ha scoperto e di cui ha lucidamente iniziato l’esplorazione.¹¹⁹

Così deve essere interpretato lo sforzo auto-riflessivo, che assume la forma della confessione e della narrazione di sé, di cui Rousseau dà prova nelle *Rêveries*: “Ma io, distaccato da loro e da tutto, che cosa sono mai? Ecco quanto mi resta da cercare”¹²⁰. E così interpretato, il punto di vista di Rousseau sembra davvero aprire le porte a una nozione di riconoscimento più compiuta, in quanto giocata sull’impossibilità di definire l’io se non in relazione con l’alterità dentro e fuori di sé: quell’altrove delle culture altre e, nello stesso tempo, quell’altrove dell’interiorità che, nell’incessante ricerca della propria autenticità, non può accontentarsi di ereditare passivamente i tratti che gli vengono dalla propria storia, ma che, dal confronto con le culture altre, può trovare nuove ispirazioni, nuovi significati e nuove interpretazioni del sé e del proprio posto nel mondo.

¹¹⁹ Ivi, p. 705.

¹²⁰ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 1782; tr. it. Di A. Canobio, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario, Passeggiata I*, Se, Milano 2014.



2. ALTROVE

2.1 L'ALTROVE NELLA FENOMENOLOGIA DEL RICONOSCIMENTO

Immaginiamo l'avventura di un giovane proveniente da una società che reputa ingiusta o di cui ha valutato, alla maniera di Rousseau, molti vizi e distorsioni. Immaginiamo il rifiuto di questo giovane, che possiamo così bene identificare in tanti che vengono da province o paesi di cui hanno potuto sperimentare le difficoltà della vita quotidiana e gli ostacoli a ciò che chiamano “realizzazione personale”. Talvolta, e perlopiù sulla base di storie biografiche peculiari (oltre che dalla diffusione di determinate patologie psicologiche in un dato contesto spazio-temporale), questo rifiuto si traduce in un pessimismo cosmico che trascina sino alla depressione o al suicidio. Più probabilmente, il giovane vagheggerà di remoti Eldorado, di immaginari lontani e di altrove esotici in cui fuggire e rifarsi una vita. La dialettica peculiare del rifiuto locale è questa: se qui ed ora c'è da essere critici e senza speranza, c'è da poter sperare in un altrove. Se qui ed ora non ci si sente riconosciuti, occorre cercare riconoscimento altrove. La città di Mosca che compare nelle *Lettere dei Condannati a Morte della Resistenza* di ispirazione comunista non è poi molto diversa dall'America che tanti giovani degli stati dell'Europa dell'Est hanno immaginato quando il sogno del socialismo reale che aveva animato tanti dei loro padri stava tracollando e non significava ormai altro che oppressione e fragilità¹. Da questo punto di vista non importano

¹ L'immaginario della guerra fredda, dal lato Occidentale, è sempre stato quello del mondo libero contro la società comunista: “There are many people in the world who really don't understand, or say they don't, what is the great issue between the free world and the Communist world. Let them come to Berlin” (Dal discorso del Presidente americano John F. Kennedy dell'estate 1963 a Berlino, di cui

i concreti contenuti culturali delle realtà che costituiscono l'altrove e nemmeno importa se essi corrisponderebbero davvero alle aspettative di riconoscimento di chi vi ambisce. Ciò che conta è che sorge, contestualmente al momento del rifiuto locale, un certo desiderio dell'altrove nel quale il soggetto si scopre aperto e persino bisognoso dell'altro.

Delle tre figure della fenomenologia del riconoscimento, la prima, quella del rifiuto, si muove per contrapposizione nei riguardi del contesto d'origine. Se, prima del rifiuto, l'individuo è la maschera e la variabile del suo contesto, col rifiuto l'individuo sorge come istanza autonoma. In quanto portatore di bisogni etici, l'individuo si afferma anche come soggetto universale, ossia come fondo di istanze e diritti che lo riguardano più radicalmente di quelli derivanti dal contesto. Questo fondo che non deve nulla alla storia non smette tuttavia di operare storicamente: l'individuo, ancorché elevatosi a universale, non potrà realizzarsi concretamente se non in relazione a un contesto rinnovato che ne riconosca le ambizioni e le aspirazioni più radicali. Perciò il rifiuto si trasforma in istanza progressiva di cambiamento: si tratta dello sforzo dell'io di farsi mondo attraverso l'azione della libertà. Se però nelle filosofie dell'idealismo classico questo sforzo è giustificato sulla base di una determinata concezione dell'io come motore primo e teleologico del progresso conoscitivo e dell'evoluzione storica, nella fenomenologia del riconoscimento occorre svolgere una ricognizione delle forme concrete attraverso le quali il soggetto svolge la propria ricerca di senso.

Ora, la figura dell'altrove è un'eminente forma di questa ricerca. La storia ci offre innumerevoli esempi della sua importanza. Il rifiuto di una data circostanza storica che determina misconoscimento non si traduce immediatamente in un'azione volta a creare, nel proprio contesto di origine, i presupposti di un cambiamento in cui il riconoscimento si realizzi. Nessuna di queste azioni volte al cambiamento, invero, si svolge senza che sia nutrita dall'immaginazione di un altrove, reale o fittizio a questo livello poco importa,

un estratto consultabile sul sito <https://www.jfklibrary.org/JFK/JFK-in-History/The-Cold-War-in-Berlin.aspx>). Questo elemento proprio della dialettica politica è entrato nell'immaginario dei giovani europei dell'Est soprattutto per l'impatto che il diffondersi dei costumi, della musica e del cinema provenienti dal "free world" ha avuto oltre il Muro.

da prendere come esempio in nome del quale lottare. Basti pensare agli elementi che costituiscono gli immaginari dei principali movimenti di lotta del XX secolo: l'Unione Sovietica idealizzata per i comunisti europei che agiscono nel blocco di influenza americana, la Cina di Mao per i giovani comunisti disillusi verso l'Unione Sovietica a partire dalla generazione del Manifesto nel Sessantotto, la rivoluzione cubana per i giovani dell'America Latina e non solo, o ancora, i simboli culturali dei movimenti della cosiddetta Nuova Sinistra. La tesi del presente capitolo è che, di là dall'uso politico dell'altrove, la tensione verso l'altrove si radica in una precisa struttura della soggettività che è inclusa nello sviluppo della categoria del riconoscimento. L'altrove è una forma privilegiata e concreta di quel soggetto che deve all'alterità la propria consistenza esistenziale e morale e di cui la categoria del riconoscimento fornisce una buona descrizione. Questa profonda connessione di altrove e alterità è senz'altro intuitiva. Di essa porta traccia l'etimologia stessa del termine altrove: *alter-ubi*, un altro luogo. L'interesse della figura dell'altrove sta nell'immediato rimando concreto rappresentato dall'*ubi*, dal luogo: non si parla dunque qui del confronto tra un individuo ed un "Altro" astratto e disincarnato, bensì dell'incontro tra persone che provengono, attraversano, vivono luoghi e che ad essi devono la loro storicità e finitezza. Una finitezza che tuttavia si conferma come aperta e trasformabile, proprio grazie alla portata seduttiva dell'altrove.

Così come è stato utile distinguere, nello scorso capitolo, tra un rifiuto radicale, che ci ha spinto sino alle estreme conseguenze del suicidio come contemporanea negazione del mondo e del sé, e un rifiuto locale, che gioca in questo contesto la parte della condizione per l'altrove, così in questo capitolo sembra utile distinguere una tensione per "l'Altrove" e "gli altrove" concreti in cui accade l'incontro. Come si è accennato, l'Altrove con la A maiuscola rappresenta poco più del desiderio di un luogo in cui il riconoscimento sia pieno. Esso ha poco a che vedere con "gli" altrove reali, ma dà origine a proiezioni, idealizzazioni positive e negative dell'altro. Se da un lato la tendenza all'"Altrove" è l'indice di una generale dipendenza del sé dall'alterità, proprio nel momento in cui il sé cerca di allargare la propria identità oltre il contesto d'origine, dall'altro essa nasconde i più inaspettati ritorni proprio di quell'immaginario di partenza che si era consapevolmente rifiutato. Il cammino che

porta alla liberazione dell'altro nella sua alterità, e contestualmente ad una produttiva riflessione sul sé che accetta la scommessa del decentramento, non è scontato.

Il passaggio dalla figura del rifiuto a quella dell'altrove ci conduce a muoverci, nell'arco della storia delle idee, dalle origini della modernità, con la sua elaborazione del soggetto in quanto istanza autonoma, ad una fase più recente dello sviluppo delle scienze sociali. La ripresa del discorso rousseauiano da parte di Lévi-Strauss fornisce un supporto decisivo alla transizione che ci proponiamo di svolgere qui, dal rifiuto all'altrove. Del cammino alla scoperta dell'alterità nell'altrove e del superamento delle tendenze ipostatizzanti e riduttrici o delle proiezioni dell'io (individuale e collettivo) di partenza, è un ottimo esempio lo stesso tragitto interno all'antropologia culturale come disciplina a sé stante. In questo capitolo non sarà certo possibile ripercorrerlo tutto. Vi sono tuttavia alcuni luoghi dell'antropologia post-strutturalista contemporanea che ben catturano l'esigenza, avvertita in reazione a una certa vulgata del razionalismo strutturalista, di restituire un'immagine non chiusa, non deterministica e realmente "altra" delle culture diverse, che meritano di essere richiamati in questo capitolo. Non solo: la scoperta dell'alterità dell'altro lascia emergere la peculiarità del sé che si impegna concretamente in questa scoperta: le sue aspettative, le sue istanze etiche, le sue ambizioni, insomma la cifra della sua soggettività incarnata e finita, benché aperta. Il soggetto che emergerà al termine di questo capitolo sarà diverso dall'astratto universale che sorge nel rifiuto del riconoscimento sociale: avrà piuttosto acquisito la consapevolezza della propria radicale dipendenza da altri tanto nella loro prossimità quanto nella loro lontananza. Avrà conseguito dunque la consapevolezza tanto della necessità, quanto della revocabilità delle determinazioni sociali: ed in questo gioco di necessità e revocabilità del sociale si innesterà la terza figura del riconoscimento, quella dell'utopia.

Come nei capitoli precedenti, così anche qui le riflessioni che seguiranno saranno accompagnate dal confronto costante con la filosofia di Paul Ricoeur. Come si è già avuto modo di precisare, la posizione di rilievo accordata a Ricoeur è dovuta alla sua intuizione fondamentale che la categoria del riconoscimento ha a che fare con la ristrutturazione delle categorie teoretiche di razionalità e soggetto prima che con la dimensione socio-politica

in cui generalmente essa viene discussa. Per questo gran parte delle categorie che sono mobilitate nella presente tesi trovano un importante appoggio nelle riflessioni che ci sono tramandate nel vasto *corpus* ricoeuriano. Per quanto riguarda la figura dell'altrove, occorre precisare che Ricoeur non ha trattato la dimensione dell'alterità, per così dire, geografica in una sede distinta. Sono tuttavia noti i commenti che Ricoeur ha dedicato all'antropologia strutturale di Lévi-Strauss e all'antropologia culturale di Clifford Geertz, fino a spingersi, più recentemente, ad un'acquisizione delle tesi dell'antropologia del dono di Marcel Mauss e Marcel Hénaff in *Percorsi del riconoscimento*. L'orizzonte etico e morale del discorso ricoeuriano richiede un superamento del razionalismo strutturalista ed una accettazione dell'inesauribile alterità dell'altro. Da questo viene la simpatia ricoeuriana per la nozione di cultura elaborata da Geertz, su cui torneremo.

Nel corso del capitolo cercheremo in primo luogo di dare conto del superamento del razionalismo strutturalista facendo convergere le critiche provenienti dall'ermeneutica filosofica di Ricoeur e quelle di autori non strutturalisti o post-strutturalisti quali Clifford Geertz, James Clifford, Francis Affergan e Francesco Remotti, con cui integrare e rafforzare le intuizioni di fondo del discorso ricoeuriano sul riconoscimento. Il capitolo si concluderà con un approfondimento della dialettica tra *ipse* e *idem* in Ricoeur, reinterpretata alla luce dello sviluppo della figura dell'altrove.

Dobbiamo infine precisare che questo capitolo vuol essere in onore di una certa antropologia fondamentale già presente ai filosofi che costituiscono l'orizzonte più intimo del lavoro di Ricoeur. *Homo viator* è il titolo di una raccolta di saggi di Gabriel Marcel, il cui "filo d'Arianna", per dirla con l'autore, è rappresentato dalla seguente frase: "Un ordine terrestre stabile si può forse instaurare solo se l'uomo conserva una viva coscienza della sua condizione itinerante"². La frase di Marcel si gioca tutta su una contraddizione irresolubile: quella tra ordine stabile e condizione itinerante. La logica è quella del paradosso: un ordine che si regge sulla sussunzione razionale delle differenze e sul loro irrigidimento è destinato a tracollare. Un ordine che si fonda sul riconoscimento

² G. Marcel, *Homo viator*, 1944; tr. it. di L. Castiglione, M. Rettori, *Homo Viator*, Borla, Roma 1980 (2 ed.), p. 11.

della condizione itinerante dell'uomo, non piegabile alla razionalità strumentale, aperto alle trasformazioni che tale riconoscimento certamente richiede in continuazione, è invece in grado di mantenersi stabile. La stabilità è conseguita tramite il riconoscimento della condizione viandante dell'uomo, non attraverso la risoluzione di questi diversi viaggi in un unico senso predefinito e precostituito, rappresentato, ad esempio, da una filosofia della storia che risolve il movimento individuale e collettivo degli uomini in momenti necessari di un disegno razionale complessivo che si svolge nel tempo. La figura dell'*homo viator* si mantiene saldamente nell'orizzonte di un compimento che non si avrà mai la pretesa di realizzare una volta per tutte. Nell'immaginario poetico della nostra tradizione culturale, si tratta molto spesso di un orizzonte che assume le forme indeterminate, vaghe e problematiche, ma significative e potenti, di un "Altrove" nel quale l'uomo, ogni singolo uomo, e l'intera umanità possano compiersi. Di questa tendenza è un bell'esempio la poesia di Fernando Pessoa: *L'Altrove*.

Andiamo via, creatura mia, via verso l'Altrove.

Lì ci sono giorni sempre miti e campi sempre belli.

La luna che splende su chi là vaga contento e libero
ha intessuto la sua luce con le tenebre dell'immortalità.

Lì si incominciano a vedere le cose,

le favole narrate sono dolci come quelle non raccontate, là le canzoni reali, sognate sono cantate

da labbra che si possono contemplare. Il tempo lì è un momento d'allegria, la vita una sete soddisfatta,

l'amore come quello di un bacio

quando quel bacio è il primo.

Non abbiamo bisogno di una nave, creatura mia,

ma delle nostre speranze finché saranno ancora belle, non di rematori, ma di sfrenate fantasie.

Oh, andiamo a cercare l'Altrove.

2.2 RICOEUR E LÉVI-STRAUSS: DUE CASI DI RIDUZIONE DELL'ALTRO?

L'ipotesi su cui si muove il presente capitolo è che, in quanto figura dei percorsi del riconoscimento, l'altrove appartenga come istanza costitutiva alla genesi del sé in relazione all'alterità. All'origine, si potrebbe dire, è il desiderio dell'altrove (e dell'altro) e

non il desiderio della sua soppressione o della sua riduzione a sé, per il semplice fatto che il sé senza l'altro non è, e che nell'alterità il sé sperimenta la propria strutturale apertura. Il desiderio dell'altro (e dell'altro) non potrebbe ricoprire questo ruolo centrale in un'antropologia centrata sul *conatus* individuale, che attribuisce allo sguardo d'altri la funzione strumentale della conferma di sé, come avveniva per il sentimento della gloria in Hobbes. Una concezione amorale del legame sociale, come ha osservato Ricoeur a proposito di Hobbes in *Percorsi del riconoscimento*, è incompatibile con la posizione primaria qui riconosciuta al desiderio dell'altro (e dell'altro). Naturalmente la storia ci consegna innumerevoli esempi che sembrano maggiormente accordarsi con un'antropologia dell'estensione del sé piuttosto che non con un'antropologia della costitutiva incompiutezza e della insopprimibile apertura all'altro. Colonialismo e imperialismo, depredazione e conquista, invasione e furti identitari, colonizzazione dell'immaginario³ manifestano un rapporto all'alterità che appare molto lontano da quel genuino desiderio dell'altro che una fenomenologia del riconoscimento ricerca e esige. Tutta l'antropologia post-coloniale, peraltro, assume come presupposto che il razionalismo moderno occidentale abbia interpretato la "scoperta dell'altro" nel senso di una sua sussunzione a schemi esplicativi universalmente validi: un'impostazione epistemologica letta come solidale con l'obiettivo dell'omologazione dell'altro a sé e dunque del suo annientamento come tale. Già Husserl, nella *Crisi delle Scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, affermava che l'indebita estensione della matematizzazione delle scienze naturali a tutta la realtà implicasse la prospettiva del "dominio sull'umanità che rientra nel mondo reale circostante", quindi un "dominio su se stessi e sugli altri uomini"⁴. La critica che Husserl ha rivolto al positivismo delle scienze in Occidente e l'approccio fenomenologico in generale, rivolto alle cose stesse e ai loro specifici regimi di donazione e intuizione, ha

³ L'espressione "colonizzazione dell'immaginario" offre il titolo a un libro di S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI°-XVIII° siècle*, Gallimard, Paris 1988.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*, 1936; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 94.

mantenuto la sua attualità in molteplici tentativi di riforma delle scienze sociali nel corso del Secondo Novecento.

Nella Francia dominata dal paradigma strutturalista in antropologia, la critica interna alla disciplina viene condotta da autori che rileggono la fenomenologia con interesse. È nel quadro di questo confronto tra approccio strutturalista e approccio fenomenologico che hanno luogo anche i confronti di matrice schiettamente filosofica intorno al paradigma strutturalista, alle sue possibilità e ai suoi limiti. Il nostro punto d'aggancio alla problematica è rappresentato dunque dal confronto che Ricoeur e Lévi-Strauss intraprendono nel corso degli anni '60 del XX secolo. Si tratta di un confronto molto istruttivo, in quanto Ricoeur, in effetti, lavora contro il sapere astratto e senza presupposti del razionalismo e dunque contro le pretese implicite dello strutturalismo. Un momento importante per la definizione matura dell'antropologia filosofica ricoeuriana è, *ça va sans dire*, proprio la sua critica allo strutturalismo. La critica che Ricoeur formula negli anni '60 nei confronti dello strutturalismo non è tuttavia esente dal rischio della semplificazione e della proiezione del sé: dopo aver messo in luce i termini del dibattito, occorrerà mostrare come, per giungere alla nozione di altrove adeguata alla fenomenologia del riconoscimento, sarà necessario, in un certo senso, "far giocare Ricoeur contro Ricoeur".

Nel 1963 a Roma si tenne il congresso internazionale dal titolo "Ermeneutica e Tradizione"⁵. Ricoeur vi partecipò con un testo dal titolo originale *Symbolique et temporalité*, poi pubblicato in *Il conflitto delle interpretazioni* col titolo *Structure et herméneutique*. In questo testo, Ricoeur si propone di articolare correttamente l'esigenza metodica, rappresentata dallo strutturalismo, e quella della comprensione ermeneutica in modo da renderle compatibili: individuando per questa seconda una specifica dimensione che resta inaffrontabile per gli strumenti della spiegazione metodica, l'autore intende preservarla e rilanciarla. Trattandosi di un testo filosofico, e non di antropologia, l'oggetto intorno a cui devono articolarsi l'esigenza metodica e l'istanza ermeneutica è il senso, in quanto trasmesso e interpretato in un complesso semantico che, in piena coerenza con gli assunti dell'ermeneutica filosofica fissati da

⁵ Gli atti del Congresso sono stati pubblicati in "Archivio di Filosofia", diretto da E. Castelli, n. 3, 1963.

Gadamer, Ricoeur chiama tradizione⁶. Il proposito esplicito di Ricoeur non coincide dunque con quello che successivamente muoverà in seguito i post- strutturalisti in antropologia culturale: non si tratta, per Ricoeur, né di invadere il campo del dibattito metodologico in etnologia, né di contrastare lo strutturalismo come tale, fintanto che esso si concepisce come metodo, e non come filosofia generale. Ricoeur a questo riguardo è chiaro:

Non è affatto mia intenzione contrapporre l'ermeneutica allo strutturalismo (...) Lo strutturalismo appartiene alla scienza, e al livello di intelligenza che gli è proprio, non vedo attualmente un approccio più rigoroso e più fecondo di quello dello strutturalismo. L'interpretazione della simbolica non merita di essere chiamata ermeneutica se non nella misura in cui è un segmento della comprensione di sé e della comprensione dell'essere; al di fuori di questo lavoro di appropriazione del senso, essa non è nulla. In questo modo l'ermeneutica è una disciplina filosofica. (...) Non si tratta dunque di giustapporre due maniere di comprendere; il problema è piuttosto quello di concatenarle come l'oggettivo e l'esistivo (o l'esistenziale!).⁷

Per un verso, questa dichiarazione rappresenta una delle numerose conferme dell'attitudine dialogica e anzi dialettica del pensiero di Ricoeur: l'interlocutore del filosofo francese può ritenersi quasi sempre al riparo da una contestazione radicale. La mediazione che Ricoeur intende operare tra istanza ermeneutica e esigenza metodica non è d'altronde di secondaria importanza: essa è anzi al centro della proposta ermeneutica ricoeuriana, il cui motto, "spiegare di più per comprendere meglio"⁸, sarà dominante nei testi degli anni '70⁹. Che la mediazione elaborata da Ricoeur tra metodo

⁶ "Il colloquio che iniziamo ora ha per tema: ermeneutica e tradizione" (P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, in "Esprit", 1963; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 41).

⁷ Ivi, p. 44.

⁸ Su questa frase, di cui si trova traccia soprattutto nei testi confluiti in *Dal testo all'azione* (1986), Ricoeur stesso dichiara: "essa è divenuta in qualche modo il motto dell'ermeneutica" (P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2013, p. 51).

⁹ L'importanza dell'elemento metodico nel discorso ricoeuriano viene messa in luce da numerosi commentatori. Cfr. ad esempio Franca D'Agostini, secondo cui un aspetto fondamentale dell'opera di Ricoeur è "il tentativo di recuperare all'ermeneutica quel buon rapporto con la scienza (e più propriamente con quella

e senso sia già in questo testo pienamente matura e operante è reso esplicito da affermazioni come la seguente:

Ci si appropria soltanto di ciò che si è tenuto a distanza da sé, in un primo tempo, per considerarlo. Voglio mettere in pratica questa considerazione oggettiva (...) nella speranza di condurre l'ermeneutica da un'intelligenza ingenua a un'intelligenza matura, attraverso la disciplina dell'oggettività.¹⁰

Ricoeur non si contrappone dunque frontalmente al discorso di Lévi-Strauss sulla base della preoccupazione, di tipo etico-politico, e probabilmente esiziale per l'antropologia culturale, che una conoscenza fondata sulla "differenza" ridurrebbe l'alterità dell'altro, fino a renderla disponibile alla sua appropriazione da parte di un soggetto¹¹. Ricoeur non vuole fare di Lévi-Strauss l'ultimo capitolo della lunghissima stagione del razionalismo moderno, fondato sull'etnocentrismo bianco e sulla pretesa di assimilare l'altro proiettandovi caratteristiche comparabili e differenziali rispetto a quelle dell'osservatore. In effetti, nelle intenzioni di Lévi-Strauss e degli altri esponenti dello strutturalismo degli anni '60 nulla sembra più distante di una certa strumentalità regressiva delle forme moderne del pensare occidentale. Certo, lo strutturalismo degli anni '60, condivide con le sue radici

che Dilthey chiamava "spiegazione" contrapponendola alla "comprensione" [...], che Heidegger e Gadamer avevano pregiudicato" (F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 322). Tra gli altri resta originale il contributo di Jean Greisch in *Le cogito herméneutique*: qui, la presenza dell'attenzione metodica, della messa a distanza dal testo e della necessità di spiegarne ogni aspetto possibile sotto il profilo filologico, linguistico e storico viene messa al centro di una "via francese all'ermeneutica" che si distingue dalla rifondazione dell'ermeneutica filosofica di Gadamer e si riconnette alla tradizione ermeneutica dei Lumi (Cf. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'heritage cartésien*, Vrin, Paris 2002, Cap. II, *De la compréhension à l'interprétation: l'herméneutica more gallico demonstrata*, pp. 51 – 68).

¹⁰ P. Ricoeur, *Struttura e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 44.

¹¹ È invece questa la tesi esplicita del post-strutturalista Francis Affergan, secondo il quale l'universalismo razionalista, di cui lo strutturalismo è una forma particolarmente raffinata, sarebbe l'ideologia dell'etnocentrismo culturalista dell'Occidente moderno: la copertura, la giustificazione estrema, la più raffinata sublimazione della pulsione identitaria. Cfr. F. Affergan, *Exotisme et alterité. Essais sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, 1987; tr. it. di E. Turbiani, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991.

moderne una certa fiducia nella ragione e nel metodo. In realtà, la dialettica tra strutturalismo e altre modalità del pensiero moderno, come il neokantismo, la fenomenologia e il marxismo, consiglia prudenza a tentare di risolvere il “razionalismo moderno” in una sola caratteristica di fondo. Lo strutturalismo, tra i due pesi sulla bilancia del moderno, il soggetto e la ragione, sceglie la seconda facendola giocare a discapito del primo. Questo gesto, pur mantenendo il rigore, il metodo e l’obiettività, valori propri della scienza moderna, doveva ottenere l’effetto di eliminare le pretese di qualsiasi soggetto agente nella storia di usare il sapere in modo arbitrario, autoritario e degradato. Così, lo strutturalismo si inserisce nella tematica marxista dell’emancipazione sostituendosi alla fenomenologia, come Foucault dichiara in un illuminante colloquio della primavera del 1983 con il filosofo tedesco Gerald Rault:

Donc, on a essayé d’abord de marier le marxisme à la phénoménologie, et c’est ensuite, lorsque précisément toute une certaine forme de pensée structurale, de méthode structurale a commencé à se développer qu’on a vu le structuralisme se substituer à la phénoménologie pour faire couple avec le marxisme. Le passage s’est fait de la phénoménologie au structuralisme, et essentiellement autour du problème du langage; il y aurait là, je pense, un moment assez important, le moment où Merleau-Ponty a rencontré le problème du langage. Et vous savez que les derniers efforts de Merleau-Ponty ont porté là-dessus; je me souviens très bien des cours où Merleau-Ponty a commencé à parler de Saussure, qui, bien que mort il y avait environ cinquante ans, était tout à fait ignoré, je ne dis pas des philologues et des linguistes français, mais du public cultivé. Alors, le problème du langage s’est fait jour, et il est apparu que la phénoménologie n’était pas capable de rendre compte, aussi bien qu’une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n’intervenait pas comme donateur de sens. Et, tout naturellement, la mariée phénoménologique s’étant trouvée disqualifiée par son incapacité à parler du langage, c’est le structuralisme qui est devenu la nouvelle mariée. Voilà comment je raconterais les choses.¹²

¹² Questa citazione è ripresa dall’edizione francese dell’intervista, i cui estremi sono: *Structuralisme et poststructuralisme – entretien avec G. Rault*, Telos, vol. XVI, no 55, printemps 1983, p. 197.

La ricostruzione di Foucault pone l'attenzione sull'inadeguatezza della fenomenologia ad affrontare il tema del linguaggio. Anche se Foucault, nella stessa intervista, dichiara con risolutezza: "Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste"¹³, ciò che fa problema per il discorso foucaultiano, come nel discorso strutturalista in genere, è il soggetto più che non la ragione ed il "*projet savant*" inaugurato dai Lumi e proseguito nella modernità, all'insegna dell'oggettività. Ricoeur invece è, nella stessa intervista, da Foucault annoverato tra gli autori ormai superati, pre-strutturalisti, di ispirazione fenomenologica e esistenzialistica:

(...) pendant toute la période de 1945 à 1955, en France, toute l'Université française – je dirais la jeune Université française, pour la distinguer de ce qu'a été la tradition de l'Université – a été très préoccupée, très occupée même, à bâtir quelque chose qui était non pas Freud-Marx, mais Husserl-Marx, le rapport phénoménologie-marxisme. Ce fut l'enjeu de la discussion et des efforts de toute une série de gens ; Merleau-Ponty, Sartre, allant de la phénoménologie au marxisme, étaient bien dans cet horizon-là, Desanti aussi...

– Dufrenne, Lyotard lui-même... [intervento dell'intervistatore]

– Ricoeur, qui n'était pas marxiste, certes, mais qui était un phénoménologue et était loin d'ignorer le marxisme.¹⁴

Lo strutturalismo sopravviene dopo e pone i fenomenologi sulla difensiva. Ovviamente, ciò che viene messo in discussione da un approccio strutturalista è il soggetto cartesiano, autonomo e in grado di autodeterminarsi: il progetto scientifico delle scienze umane intende scoprire i condizionamenti e le dinamiche strutturali entro le quali gli uomini possono essere, per dir così, risolti. Se il razionalismo della fenomenologia è sempre un razionalismo radicato nello sguardo del soggetto, quello dello strutturalismo intende rinunciare a quel radicamento. Dunque, il punto di vista dal quale Ricoeur propone la propria critica allo strutturalismo non è certo estraneo alla grande tradizione del razionalismo moderno. Anzi: la sua prosimità alla fenomenologia, ora da lui stesso rivendicata e ora dagli altri attribuita, rappresenta un rifiuto della separazione di ragione e soggetto: con ciò, egli è, si potrebbe dire, più coerente ancora

¹³ Ivi, p. 198.

¹⁴ Ivi, p. 197.

col progetto originario della modernità di quanto non lo sia il razionalismo disincarnato del metodo strutturale. Se pure Ricoeur non è stato, come è noto, tenero nei confronti dell'incapacità della fenomenologia husserliana di intercettare e trattare la questione del linguaggio, è anche vero che questa critica alla fenomenologia di scuola avvicina Ricoeur alla filosofia dell'interpretazione (il celebre "tornante ermeneutico della fenomenologia") senza rinnegare la *démarche* fenomenologica di partenza. Così, secondo Ricoeur, il soggetto, sebbene decentrato dalla priorità delle sue intenzioni e scopertosi immerso in linguaggi, segni, condizioni economiche, pulsioni inconscie (gli elementi strutturali che a vario titolo i maestri del sospetto hanno cominciato a mettere in luce e verso cui lo strutturalismo manifesta il suo debito, ma con cui lo stesso Ricoeur non ha mai smesso di confrontarsi) torna centrale in due sensi. Il primo, sul fronte della spiegazione: il soggetto mette in campo una strategia conoscitiva che consiste nel mettere a distanza per osservare meglio e cogliere i nessi tra i segni e le funzioni: nel farlo, persegue un progetto conoscitivo di cui è protagonista e che non può essere spiegato se non dall'esterno della dimensione propriamente scientifica. Deve essere infatti spiegato alla luce delle aspirazioni pratiche della soggettività che persegue l'obiettivo conoscitivo di volta in volta¹⁵. Così, il secondo senso in cui torna il soggetto, nell'approccio ermeneutico metodico di Ricoeur, è sul fronte della comprensione: l'arricchimento di senso e l'ampliamento degli orizzonti, l'apertura di nuove domande, la comprensione di sé e dell'essere. Le radici filosofiche della critica allo strutturalismo di Ricoeur sono dunque nella fenomenologia (e in ciò sta la cifra della continuità tra il proposito ricoeuriano, che fa spazio al metodo, e orizzonte moderno e in nessun modo anti- o post moderno), ma anche nell'esistenzialismo, nel personalismo e nelle versioni tedesche dell'ermeneutica. Alla luce di queste ispirazioni, occorre leggere la critica di Ricoeur a Lévi-Strauss.

La criticà di fondo di Ricoeur all'antropologia strutturale di Lévi-Strauss consiste nella generalizzazione, presente già nei saggi

¹⁵ Ricoeur affronta più compiutamente la questione del rapporto tra scienza e interesse in quei testi in cui si confronta con la sociologia della conoscenza, che peraltro condivide la sua medesima prospettiva di partenza: non è possibile discernere conoscenza e interesse, per dirla con Habermas. Cfr in particolare, in *Conferenze su ideologia e utopia*, il capitolo su Habermas e Mannheim.

confluiti in *Antropologia Strutturale* (1958) ma ancor più marcatamente in *Il pensiero selvaggio* (1962), di un metodo, valido e anzi da apprezzarsi fintanto che confinato nello spazio che gli è proprio, quello della ricerca scientifica, in filosofia integrale. Se il metodo esorbita il proprio spazio, che è per Ricoeur già quello di “spiegare di più, al fine di comprendere meglio”, se dunque occupa abusivamente lo spazio dell’interpretazione sempre aperta al futuro e alle esigenze extra-conoscitive degli interpreti con la fissità delle spiegazioni e delle leggi, esso dissolve lo spazio proprio della filosofia; e tra l’altro diventando filosofia, esso perde credibilità come metodo obiettivo, neutro, consapevole dei propri limiti¹⁶. Da questa criticità ne discenderebbero varie altre di merito: la centralità della sintassi dei linguaggi a discapito della semantica; la restituzione di una temporalità schiacciata sulla dimensione della sincronia e poco attenta alla diacronia; l’assenza di soggetto agente. Non affronteremo queste tre tematiche appena citate se non per introdurre quello che, dal punto di vista di una fenomenologia del riconoscimento, è il punto problematico del discorso ricoeuriano. Ricoeur invita Lévi-Strauss a riflettere sulla possibilità che il metodo strutturale in antropologia sia elaborato a partire da, e dunque funzioni meglio su, società dove, in effetti, prevalgono segni su significati, temporalità cicliche e non eventuali, individui poco attori e pressoché indistinguibili dall’identità collettiva di cui sono parte. Vedremo che questa proposta di Ricoeur è mossa soprattutto da un’esigenza apologetica dell’*idem* rappresentato dalla tradizione mitica-biblica, e che sarà superata dall’impostazione post-strutturalista.

Il metodo strutturale, fondato sulla “rivoluzione fonologica in linguistica”¹⁷, che “rifiuta di trattare i termini come entità indipendenti, prendendo al contrario come base della sua analisi le relazioni tra i termini”¹⁸, consente senz’altro di rinvenire regolarità nascoste nelle articolazioni del sociale, che non sono presenti nelle narrazioni e nelle intenzioni dei soggetti che lo costituiscono ma che al contrario ne strutturano significati e valori. Questo metodo

¹⁶ “La consapevolezza della validità di un metodo non è mai separabile dalla consapevolezza dei suoi limiti” (P. Ricoeur, *Struttura e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 45).

¹⁷ Ivi, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*.

viene con successo applicato, paradigmaticamente, sui sistemi di parentela di diverse civiltà. Nello studio strutturale sulla parentela, Ricoeur osserva, Lévi-Strauss mostra che “la parentela è essa stessa un sistema di comunicazione, ed è a questo titolo che è possibile paragonarla alla lingua”¹⁹. La considerazione solo formale e relazionale dei fatti sociali viene poi estesa ad ogni aspetto della vita sociale: ogni elemento è comunicazione, o meglio, risalta agli occhi delle lenti dello studio strutturale in quanto comunicativo, e non in quanto semanticamente denso, poiché non vi è un senso che preesiste a una comunicazione, bensì, all’inverso, una comunicazione che genera sensi e significati. Il significato dipende dal comunicare, e il viceversa non vale, nel metodo strutturale. Considerazioni siffatte partono dalla legittima e puntuale applicazione di un metodo, quello strutturale, non solo alla dimensione del linguaggio, primo terreno dell’applicazione dello strutturalismo, ma a tutte le altre dimensioni della cultura, fino ad arrivare a quella mitico-religiosa. Ricoeur cita a questo proposito direttamente Lévi-Strauss:

Siamo proprio condotti a chiederci se molti aspetti della vita sociale, ivi compresi l’arte e la religione – che possiamo studiare servendoci di metodi e nozioni presi in prestito dalla linguistica, come già sappiamo – non consistano in fenomeni la cui natura si rifà alla medesima natura del linguaggio. Come potrebbe essere verificata questa ipotesi? Sia che si limiti l’esame ad una sola società o che lo si estenda a più società, bisognerà spingere l’analisi dei differenti aspetti della vita sociale ad una profondità tale che si possa operare il passaggio dall’uno all’altro, insomma: elaborare una specie di codice universale, capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche che fanno parte di ciascun aspetto. L’impiego di questo codice dovrà essere legittimo per ciascun sistema, preso isolatamente, e per tutti, quando si tratterà di compararli. Saremo così nella posizione adatta per sapere se si è arrivati a cogliere la loro natura profonda e se essi si basano o no su realtà dello stesso tipo.²⁰

In questo estratto di Lévi-Strauss è già all’opera la generalizzazione criticata da Ricoeur, ossia il passaggio del metodo strutturale dallo studio del linguaggio sotto il suo rispetto comunicativo ad

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, p. 71, cit. in P. Ricoeur, *Struttura e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 77.

una filosofia generale della realtà sociale e della sua costituzione. Si tratta di un passaggio che si svolge parallelamente su due piani: quello epistemologico e quello ontologico. Da un lato, si tratta di trovare un codice universale, che permetta di comparare diversi sistemi sociali in diverse società, quindi astraendo dai contenuti e dai valori consci di esse, ed arrivando a cogliere le disposizioni formali in cui essi sono individuabili, così rendendosi comparabili e commensurabili agli occhi dell'osservatore. Dall'altro lato, si tratta di raggiungere, tramite il metodo strutturale universalmente applicabile, la "natura" della socialità nel suo complesso, e dunque la natura dell'uomo. Nel suo significato, la cosa umana intera è relazionale: il metodo strutturale, così, diventa una porta d'accesso all'unica ontologia che rimane disponibile. Si tratta, come si vede, di un'ontologia "leggera", relazionale e funzionale: un insieme di strutture, trame formali e relazionali della realtà nelle quali i contenuti si inscrivono sempre e solo come datità posizionali, contingenti e subordinati come sono al "pensiero selvaggio", inconscio, che determina senza coscienza le strutture in cui tutti gli uomini vivono, desiderano, pensano. Che non vi sia un significato sostantivo, un evento dell'essere o un soggetto da cui far dipendere le relazioni strutturali che l'analisi mette in luce è un elemento programmatico rivendicato da Lévi-Strauss sino ad esiti nichilistici, come quando, in una preziosa discussione col gruppo di studio "Esprit" animato da Ricoeur e i cui atti sono depositati e digitalizzati dal Fonds Ricoeur, egli dichiara: "Dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible. Autrement dit, derrière tout sens il y a un nonsens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale"²¹. Lo sfondo nichilista dell'ontologia (nientemeno!) che Lévi-Strauss si propone di svolgere non sfugge a Ricoeur, che nella stessa discussione conclude:

(...) vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement

²¹ C. Lévi Strauss, P. Ricoeur, *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss, novembre 1963, p. 7.

syntactique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant.²²

Sotto il profilo epistemologico, Ricoeur ammette la possibilità di studiare il linguaggio sotto l'aspetto sintattico, al fine di mostrare analogie e regolarità di elementi provenienti da lingue diverse: così, ammette l'utilità di uno studio di tipo "sintattico" sull'intera società. Ciò che Ricoeur contesta è lo slittamento dal metodo e dall'epistemologia alla filosofia e all'ontologia. Si tratta di uno slittamento che è nelle parole stesse di Lévi-Strauss: l'invenzione di un "codice universale capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche che fanno parte di ciascun aspetto" è parallela alla scoperta, al raggiungimento "della loro natura profonda". Lo strutturalismo in antropologia non consiste dunque solo in un metodo per la conoscenza degli aspetti funzionali e sintattici della cultura: esso va oltre, intuendo l'esistenza di un ordine del reale che corrisponde all'ordine del conosciuto. Il "pensiero selvaggio" è innanzitutto il pensiero senza soggetto che dispone ordinatamente la realtà, e rappresenta la vera posta in gioco dell'impresa scientifica. Lévi-Strauss, in *Il pensiero selvaggio*, cita a questo proposito le osservazioni teoriche di Georges Gaylord Simpson, un paleontologo americano interessato alla questione della tassonomia:

Gli scienziati tollerano il dubbio e la sconfitta, perché non possono fare altrimenti. Ma la sola cosa che non possono e non debbono tollerare è il disordine. (...) In ceti casi ci si potrà chiedere se il tipo di ordine che è stato elaborato sia un carattere obbiettivo dei fenomeni, o un artificio costruito dallo scienziato. (...) Nondimeno il postulato fondamentale della scienza è che la natura stessa sia ordinata.²³

Lévi-Strauss prosegue: "Tale esigenza d'ordine sta alla base del cosiddetto pensiero primitivo, ma solo in quanto sta alla base di ogni pensiero: infatti proprio sotto il profilo delle proprietà comuni, noi accediamo più facilmente a quelle forme di pensiero che ci

²² Ivi, p. 17.

²³ G. G. Simpson, *Principles in animal taxonomy*, 1961, in C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 22.

sembrano lontane dalla nostra”²⁴. La prospettiva metodologica di Lévi-Strauss è dunque ispirata a un realismo epistemologico e ontologico esplicito: ciò che la scienza antropologica scopre, le proprietà comuni alle diverse culture dell’umanità, non è una finzione sintattica, ma la natura reale fenomeni umani.

Questa centralità dell’ordine a livello tanto epistemologico quanto ontologico produce due corollari. Nel primo consiste, se vogliamo, l’anima dello strutturalismo: la scoperta delle proprietà comuni non può che avere per oggetto le forme, che sono le condizioni di possibilità dei contenuti stessi. Quelle che secondo i post-strutturalisti saranno astrazioni, per Lévi-Strauss sono le forme: in questa risalita, o discesa, verso le forme, si può forse riscontrare il punto in comune più evidente tra l’approccio di Lévi-Strauss e i diversi altri approcci che si sono riconosciuti sotto il cappello dello strutturalismo²⁵. “Il senso ha sempre alle spalle un non-senso” è certamente una formula provocatoria, che Lévi-Strauss impiega rispondendo a Ricoeur nel citato incontro del 1963, che serve però a mettere in chiaro che “il significato è sempre fenomenico”. Il senso è prodotto, reso possibile. Rispondendo alla domanda di un altro celebre membro del gruppo di studio Esprit, Mikel Dufrenne, sul rapporto di semantica e sintassi nell’antropologia strutturalista, Lévi-Strauss risponde: “le sens n’est pas directement perçu mais déduit, reconstruit à partir d’une analyse syntactique”²⁶. Come nella linguistica il senso vien fatto dipendere dalla sintassi, così nello studio delle culture il senso vien fatto dipendere dalle strutture. Sotto il profilo filosofico, questo è il punto che più allontana Ricoeur da Lévi-Strauss: se per il primo il significato, l’evento di senso, l’aspirazione al senso, il desiderio di senso è l’originario, e include le forme come disposizioni metodicamente rilevabili, da

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ A questo proposito, Foucault, nella citata intervista sullo strutturalismo e il post-strutturalismo, offre una breve ricostruzione di carattere storico del problema del formalismo in Europa e Unione Sovietica e in questa storia inserisce il capitolo “strutturalismo”: “ (...) j’aimerais bien refaire autrement cette histoire du formalisme et replacer ce petit épisode du structuralisme en France – qui a été relativement bref, avec des formes diffuses – à l’intérieur de ce grand phénomène du formalisme au XXe siècle” (M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme – entretien avec G. Raulet*, cit., p. 196).

²⁶ C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, et al., *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions.*, cit., p. 12.

“spiegare” al fine di comprendere meglio, per il secondo il senso è possibile solo alla luce della struttura formale in cui esso si dà. Naturalmente, ciò ha a che vedere con l’espulsione della soggettività dalla spiegazione strutturalista. Il discorso, prima di essere l’espressione di un attore-autore, è il frutto di una serie di possibilità, strutturali e poi immediatamente cognitive, entro le quali esso può essere tenuto da qualcuno. I livelli di strutturazione pre-consci del discorso sono svariati, ma al fondo vi è una razionalità senza soggetto. L’ordine di Lévi-Strauss si fa “fuori dello spirito”, non si sviluppa in un orizzonte del senso, non “aggiorna” la sua logica in costante gioco di incoscienza e coscienza, non progredisce e non è guidato da elementi teleologici. Ricoeur, nel suo commento, coglie bene questo aspetto introducendo la felice, peraltro da Lévi-Strauss condivisa senza rimorsi, definizione del pensiero selvaggio come “inconscio piuttosto kantiano che freudiano, un inconscio categoriale, combinatorio”²⁷. Naturalmente, trattasi di un “inconscio kantiano, ma soltanto riguardo alla sua organizzazione, dal momento che si tratta piuttosto di un sistema categoriale senza riferimento ad un soggetto pensante”²⁸.

Il secondo corollario del realismo epistemologico e ontologico di Lévi-Strauss, correttamente inquadrato come un realismo delle strutture e non dei contenuti, è di tipo pratico-politico: in esso si esprime l’afflato illuminista del progetto di Lévi-Strauss. Da un lato, si ha infatti la ricerca, scientifica, delle “proprietà comuni”, dell’universale che definisca la natura umana; dall’altro si dà che questo universale non sia un senso, un contenuto, un significato. Con ciò, si ha che il confronto scientifico tra le culture non può essere svolto sul piano dei valori: lo strutturalismo si priva di qualsiasi possibilità teorica per pensare la superiorità degli uni sugli altri. Ancora di più: sulla scorta delle osservazioni di Simpson, Lévi-Strauss si accinge a stabilire un ponte tra il pensiero dei cosiddetti primitivi e il pensiero scientifico, sostenendo che, sotto il profilo sostanziale, le differenze tra il primo e il secondo non esistono. In quanto pensiero, anche quello magico aspira, come quello scientifico moderno, a scoprire e svelare l’ordine della natura. Ciò significa innanzitutto che non vi è che una differenza di metodi e

²⁷ P. Ricoeur, *Struttura e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 47.

²⁸ *Ibidem*.

consapevolezze, tra i “moderni” e i “primitivi”: non si dovrà più parlare con spirito di superiorità da parte dei primi verso i secondi, perché si può parlare di:

(...) due diverse forme di pensieri scientifico, funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo dello spirito umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza scientifica: l'uno approssimativamente adeguato a quello della percezione e dell'intuizione, l'altro spostato di piano (...). Qualsiasi ordinamento è sempre superiore al caos.²⁹

I popoli cosiddetti primitivi non sono dunque senza ragione e senza scienza. Hanno una scienza “primaria, piuttosto che primitiva”³⁰, fondata sulle analogie sensibili e sulla permutabilità dei segni concreti con i quali dei contenuti di senso appaiono come immagini in risonanza tra loro. Questo è il grande tema dello studio strutturalista del mito: il pensiero mitico si presta all'analisi strutturale perché presenta significati riducibili alla loro disposizione funzionale, la quale a sua volta è l'espressione dell'impersonale “pensiero senza *cogito*” il cui obiettivo è l'ordine.

La domanda che si pone è a questo punto la seguente: l'analisi strutturale del mito, dell'arte, dei sistemi di parentela e delle altre forme del sociale dipende da una serie di logiche di fondo davvero universali? Oppure, come sostiene Ricoeur, si tratta di una indebita generalizzazione di un metodo calzato precisamente sul tipo di società su cui Lévi-Strauss ha fatto ricerche sul terreno, prima gli indiani Nambikwara e poi gli indigeni dell'Amazzonia, da cui il classico *Tristi Tropici* (1955)? Il tema dell'estensione pertinente del metodo è stato posto da numerosi autori anche molto vicini o direttamente ispiratisi a Lévi-Strauss, i quali si sono tuttavia confrontati con terreni diversi³¹. Anche Ricoeur lo pone. Lo ripetiamo con la domanda che l'autore pone a Lévi-Strauss durante l'incontro del 1963:

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 28.

³⁰ Ivi, p. 30.

³¹ Ad esempio è interessante almeno richiamare il caso del rapporto tra Jean Pierre Vernant e Claude Lévi-Strauss: il primo, celebre grecista, già noto con Dumézil e altri per la sua prossimità all'approccio strutturale, riconosce sin dal libro *Mito e religione in Grecia antica* (1974) il proprio debito nei confronti di un metodo in grado di mettere in luce le condizioni di intelligibilità del pensiero mitico cercando di ricondurre le sue caratteristiche formali alla logica profonda che dispone

Je me suis demandé jusqu'à quel point le succès de votre méthode n'était pas facilité par l'aire géographique et culturelle sur laquelle elle s'appuie, à savoir celle de l'ancien totémisme, celle de l' "illusion totémique " qui, justement, est caractérisée par l'extraordinaire exubérance des arrangements syntactiques et peut-être, en revanche, par la grande pauvreté des contenus ; n'est-ce pas ce contraste qui explique que le structuralisme triomphe aisément, en ce sens qu'il triomphe quasiment sans reste ? Ma (...) question est alors de savoir s'il y a une unité de la pensée mythique, s'il n'y a pas d'autres formules de la pensée mythique qui se prêteraient moins bien au structuralisme.³²

In fondo la domanda di Ricoeur è perfettamente pertinente sotto il profilo epistemologico. Anche Luc de Heusch, cineasta antropologo, sebbene ispirato da Lévi-Strauss, ha dovuto temperare il metodo strutturalista inaugurato dal maestro al fine di rendere conto della specifica dimensione di senso che si sviluppa temporalmente nei miti Bantu³³. Lévi-Strauss commenterà l'opera di de Heusch ammettendo che i miti africani Bantu

tanto l'ordine sociale quanto quello simbolico, che si corrispondono. Tuttavia, il mito greco ci viene presentato come opera. Esso porta con sé dei messaggi intenzionati, da autori che intendevano dire qualche cosa nel proprio tempo: e così, l'interpretazione del mito nelle opere di diversi autori radicati nel loro tempo è ciò che ne permette la sopravvivenza e la ripresa. Non c'è mito senza tempo di trasmissione e tempo di interpretazione, insomma. L'intervista a Lévi-Strauss presentata nel documentario *Réflexion Faite* (1988), sebbene divulgativa, torna sui temi sollevati da Vernant (cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=COoWu3y2sgA>). In questa intervista, Lévi-Strauss confessa di aver applicato il metodo strutturale sul mito di Edipo (cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, 1958; tr. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009, cap. XI "La Struttura dei miti", pp. 231-261) per ragioni "pedagogico-didattiche", perché, essendo già noto, sarebbe stato più semplice per il lettore di entrare in contatto con la materia. Confessa però anche di aver "avuto torto": il grecista, afferma Lévi-Strauss, lo storico e lo studioso letterario hanno il dovere di prendere sul serio le opere, le loro intenzioni coscienti, le loro interpretazioni. Ma il tema dell'intenzionalità del soggetto storico, della sua capacità di prender coscienza delle condizioni non-coscienti del suo discorso e della sua azione, e della necessità di considerare il peso dell'interpretazione e della diacronia è esattamente il tema su cui lo strutturalismo come filosofia è, in alcuni passi degli anni '60, come abbiamo visto, programmaticamente latitante: e la critica nei confronti di questa latitanza è ciò che tiene insieme i discorsi di Ricoeur e dei post-strutturalisti.

³² C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, cit., p. 1.

³³ Cfr. Luc de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État. Mythes et rites bantous I*, Gallimard, Paris 1972.

condividono uno svolgimento nel tempo – tempo dell’attesa e della promessa – che non è riscontrabile in eguale misura nei miti delle società amerinde da lui studiate³⁴. Il metodo strutturale si rivela meno sensibile al cambiamento e alla diacronia e d’altronde Lévi-Strauss ne sembra consapevole sin dalla risposta alla domanda di Ricoeur:

Je ne postule en aucune façon que, dans tout ce que nous pouvons très sommairement englober sous le terme de pensée mythique – même l’expression me semblerait trop étroite – tout relève d’un unique type d’explication. J’ai essayé de repérer un certain nombre de choses sur quoi j’avais le sentiment que l’analyse structurale avait prise, j’ai étudié ces choses-là, et je me suis soigneusement abstenu d’aller plus loin.³⁵

Il fatto che il metodo strutturale non si sia ancora spinto così in là fino ai territori del pensiero mitico più prossimo alla cultura occidentale, quello biblico, è da Lévi-Strauss comunque ridimensionato a un problema etnografico e a un problema di maturazione della scienza. Per un verso, lo scenario etnologico che ha prodotto il patrimonio biblico della Bibbia è andato perduto: non è possibile trattarlo come può essere trattato il contesto di produzione del mito dei popoli indigeni dove è possibile, ancora al tempo presente, fare ricerca sul terreno. Questa ricostruzione di scenario etnografico è fondamentale per l’applicazione del metodo strutturale, che si basa sul presupposto di un isomorfismo tra la disposizione dei significati e dei simboli di un patrimonio mitico e la disposizione funzionale degli elementi della società. La motivazione della difficoltà di applicazione del metodo strutturale alla tradizione biblica non è in ogni caso da riferirsi a una supposta differenza di principio, il cui significato è tutto da intendersi, tra la temporalità propria della cultura scaturita dalla tradizione biblica e quella dei popoli cosiddetti totemici, caratterizzati da una logica di rimandi simbolici posizionali sorretti da una struttura della temporalità sostanzialmente ciclica. La posizione di Ricoeur è invece proprio questa:

³⁴ Cfr. ancora il documentario *Réflexion Faite* al link <https://www.youtube.com/watch?v=COoWu3y2sgA>.

³⁵ C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, cit., p. 3.

Per quanto mi concerne, mi meraviglia il fatto che tutti gli esempi [de *Il pensiero selvaggio*] siano tratti dall'area geografica che è stata quella del cosiddetto totemismo, e mai dal pensiero semitico, pre-ellenico o indoeuropeo; mi domando che cosa implica questa limitazione del materiale etnografico. L'autore non si è per caso preso per sé la parte più bella legando le sorti del pensiero selvaggio ad un'area culturale – precisamente quella dell'“illusione totemica” – in cui la combinazione è più importante dei contenuti, in cui il pensiero è veramente un *bricolage* operato su un materiale eteroclitico, su rottami di senso? (...) La generalizzazione ad ogni tipo di pensiero selvaggio è data per scontata. Ma io mi domando se il fondo mitico su cui siamo innestati – fondo semitico (egizio, babilonese, aramaico, ebreo), fondo proto-ellenico, fondo indo-europeo – si presta altrettanto bene all'operazione; o piuttosto, ed insisto su questo punto, si presta senz'altro, ma si presta senza incontrare margini?³⁶

Questa considerazione suona apologetica. Voler porre una differenza così netta tra culture che si esauriscono in uno studio di tipo strutturalista, in quanto in esse le strutture vengono prima del senso, perché povere di senso (le società “primitive”, senza scrittura, senza storia, segnate da una ciclicità temporale marcata) e altre dove il senso viene prima delle strutture ed istituisce una temporalità vivente e prevalente sulla staticità delle forme può indurre a ripristinare una distinzione sostantiva tra culture ontologicamente diverse. Il problema che sarà del post-strutturalismo nei riguardi dello strutturalismo levi-straussiano può essere sollevato nei riguardi del Ricoeur del 1963: qual è l'esito pratico, etico, politico di una simile considerazione? La rivalutazione anti-strutturalista del simbolo sulla struttura, della priorità del significato sulla sintassi, del soggetto interpretante e agente sull'uomo determinato dalle strutture, è forse, nella critica ricoeuriana allo strutturalismo, destinata a vantaggio della sola cultura indoeuropea e semitica? Il tenore apologetico della critica di Ricoeur viene d'altra parte denunciato da Lévi-Strauss, che nel pieno solco della tradizione dei Lumi insiste sull'unità dell'umanità, al di là e al di sotto dei significati culturali. Così, Lévi-Strauss risponde all'obiezione ricoeuriana:

³⁶ P. Ricoeur, *Struttura e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 55.

Alors, ici, un problème considérable se pose. S'agit-il d'une différence intrinsèque entre deux espèces de pensée et de civilisation, ou simplement de la position relative de l'observateur, qui ne peut pas, vis-à-vis de sa propre civilisation, adopter les mêmes perspectives que celles qui lui semblent normales vis-à-vis d'une civilisation différente ? Autrement dit, l'inquiétude de M. Ricoeur, la conviction qui est la sienne que, si je voulais appliquer ma méthode aux textes mythiques de notre propre tradition (ce que je m'abstiens soigneusement de faire d'ailleurs), je m'apercevrais qu'il subsiste un reste, un résidu irréductible, qu'il me serait impossible de résorber... En tant que membre de ma civilisation, qui intériorise cette tradition mythique, qui a été nourrie par elle, j'en conviens volontiers ; mais ce que je me demande, c'est si n'importe quel sage indigène, qui lirait la Pensée sauvage et observerait la manière dont j'ai traité ses propres mythes, ne me ferait pas, avec raison, exactement la même objection.³⁷

Lévi-Strauss non nega il diritto di parola e di interpretazione che ciascuno, in quanto membro di una cultura, deve poter esercitare su di essa, e dunque su se stesso e la propria identità. Questo diritto, afferma Lévi-Strauss, appartiene anche a lui medesimo, come membro di una cultura. E tuttavia, come scienziato della cultura, l'antropologo deve cercare le condizioni di possibilità dei discorsi che i soggetti intrattengono su se stessi, condizioni che per essere intelligibili ad un approccio scientifico debbono essere impersonali e formali. Devono inoltre valere, di principio, per tutti: per le culture definite "totemiche" come per quelle supposte "kerygmatiche".

Olivier Mongin descrive il confronto tra Ricoeur e Lévi-Strauss del 1963 come "le meilleur exemple d'un dialogue avorté"³⁸. A dividerli non vi sono solo due concezioni diverse della temporalità, della soggettività, del simbolo e del rapporto tra significato e senso, ma due concezioni diverse della verità, che la mera differenza tra metodo e filosofia, evocata da Ricoeur al fine di rendere produttivo il dialogo, non riesce a risolvere. In effetti, il progetto scientifico levi-straussiano riposa su una concezione della verità che impedisce al suo strutturalismo di caratterizzarsi solo come metodo, ossia di "stare al suo posto" (dal lato della spiegazione,

³⁷ C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, cit., p. 3.

³⁸ O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, p. 56.

lasciando intatto e non subordinato il momento della interpretazione) secondo l'auspicio di Ricoeur. D'altra parte, nel dibattito qui ricostruito, le categorie ricoeuriane non appaiono sufficientemente "agnostiche": esse sono al contrario fatte dipendere da una cultura di riferimento.

Sarebbe tuttavia un errore ricondurre questo limite del discorso ricoeuriano alla mera preoccupazione del filosofo di difendere l'autenticità della propria religione. Siamo invece di fronte alla contraddizione dell'ermeneutica filosofica che classicamente è stata indicata da esponenti della teoria critica dialogando con Gadamer. In effetti, se prevale il senso sulla forma, prevale la tradizione sulla scienza, dunque l'interpretazione sulla spiegazione. La cura di Ricoeur nell'integrare interpretazione e spiegazione mostra il suo limite più severo proprio nell'aspirazione a ricondurre il metodo nel solco della tradizione. E in fondo, nel discorso ricoeuriano, tutto si tiene a questo proposito: come in Gadamer l'autorità della ragione è fondata sulla tradizione di un pensiero che ha messo la ragione al centro, e non sulla ragione stessa, così in Ricoeur il carattere principale della soggettività moderna, ossia la capacità critica, vien fatta nei testi teologici riposare sulla natura stessa dell'evento della Rivelazione, che *ab originis* si dà come raccontato (nei Vangeli) e dunque in una distanza che chiede di essere colmata anche attraverso un atteggiamento attivo del soggetto. Forse, allora, soggettività, storia, critica, metodo sono da considerarsi propri solo delle culture "kerygmatiche" e non di quelle "totemiche"? Nel confronto con Lévi-Strauss, Ricoeur è, nonostante le aperture al metodo, più gadameriano che altrove, mentre l'interlocutore si attesta sulla linea dell'eredità illuminista, che con le pretese del senso costituito e trasmesso nell'ambito della tradizione entra in conflitto. Ed ecco perché, ci sembra, il dibattito è, come dice Mongin, "abortito".

I due autori continueranno dunque ciascuno per la propria strada. Lévi-Strauss prenderà ulteriormente le distanze dall'ermeneutica filosofica precisando che l'antropologo ha più a che fare "avec le spécialiste de neurologie cérébrale ou d'éthologie animale"³⁹. Condurrà inoltre la propria critica nei confronti dell'umanismo e del soggettivismo tradizionali sul piano pratico e politico:

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, in "Revue internationale des sciences sociales", 4, vol. XVI, 1964, p. 590.

Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les champs d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel.⁴⁰

Dall'altra parte, Ricoeur tornerà a contrastare lo strutturalismo sul terreno più congeniale al terreno dell'ermeneutica, ossia quello del testo, del racconto, e del suo significato:

Ecco un racconto che è stato riportato, dall'analisi strutturale, al funzionamento dei codici che vi si intersecano. Ma, con questa serie di operazioni, il racconto considerato è stato in qualche modo virtualizzato, vorrei dire spogliato della sua attualità come evento di discorso e ridotto allo stato variabile di un sistema che non ha altra esistenza, se non quella di un insieme solidale di permessi e proibizioni. Bisogna ora fare il tragitto inverso dal virtuale verso l'attuale, dal sistema verso l'evento, dalla lingua verso la parola, o piuttosto verso il discorso, quel tragitto che Gadamer chiama *Anwendung*, in ricordo dell'*applicatio* cara all'ermeneutica del Rinascimento.⁴¹

Il problema del riconoscimento, di per sé, non è all'orizzonte nel dibattito tra Lévi-Strauss e Ricoeur. Ciononostante, è possibile dire qualcosa circa i due modelli di riconoscimento che sono impliciti in questo dibattito, ricapitolando spunti che si sono avanzati lungo il paragrafo presente e i precedenti capitoli. Per quanto riguarda Lévi-Strauss, gli uomini possono riconoscersi eguali al di là delle differenze culturali e dei tratti che essi acquisiscono. Le differenze e i tratti acquisiti, però, sono inessenziali e anzi rappresentano, almeno sotto il profilo epistemologico, un ostacolo importante alla conoscenza di ciò che è fondamentale e che rende tutti gli uomini uguali. Il livello esistenziale viene diviso da quello professionale: come uomo che appartiene a una certa civiltà, l'antropologo sente di volerla difendere, tutelare, di esserne orgoglioso anche marcando differenze con altre civiltà. In quanto scienziato invece, l'obiettivo è sospendere i giudizi e andare alla ricerca del livello fondamentale nel quale le culture stesse si fondano. Se la voce del nativo, di civiltà prossime e vicine, è legittima sul piano

⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *entretien avec J. M. Benoist*, "Le Monde", 21 janvier 1979.

⁴¹ P. Ricoeur, *Spiegare e comprendere*, in *Dal testo all'azione*, cit., p. 161.

esistenziale ma non rileva sul piano scientifico, quel che ne risulta è un'uguaglianza formale e astratta tra culture e tra uomini. Questo tipo di riconoscimento universale vale senz'altro come argomento a tutela dei diritti umani, nella misura in cui, almeno in antropologia culturale, come si è detto, viene meno la possibilità di pensare la superiorità sostantiva dell'uno sull'altro. Tuttavia non si può nemmeno dire che il riconoscimento universale dei diritti umani che deriva da un approccio di questo tipo si accompagni, sul piano fenomenologico, al riconoscimento di un soggetto universale. Infatti, universali sono alcuni tratti che fanno l'uomo una specie unica e riconoscibile; ma nell'idea di soggetto c'è qualche cosa in più, e cioè precisamente che abbia una voce in capitolo nel proprio processo di formazione, che possa contemperare l'indiscutibile condizionamento di natura e strutture con un certo grado di azione e che possa generare cambiamenti e storia. In questo senso, la dottrina sistematica dello strutturalismo in antropologia non è utile ad una fenomenologia del riconoscimento, se non come termine per un certamente fruttuoso paragone: perché il riconoscimento è un paradigma che stabilisce infine dei soggetti, mentre con Lévi-Strauss ciò che si riconosce è una struttura, una sintassi, un "non-senso" alle spalle degli uomini.

D'altra parte, il discorso ricoeuriano finisce per incappare nella seguente problematica: come poter parlare gli uni degli altri, come tradursi reciprocamente, se alcune tradizioni producono soggettività e temporalità, e dunque le condizioni per mantenersi nel cambiamento (quest'ultima è una delle caratteristiche dell'ipseità), mentre altre permangono nella loro staticità, assorbiti dalle strutture che ne definiscono rigorosamente i campi di possibilità? Tale problematica appare irresolubile fintanto che il senso di cui l'uomo abbisogna e che cerca vien fatto derivare da una tradizione che lo istituisce. Diverso sarebbe se si invertissero i termini della questione: il soggetto non è istituito dal senso trasmesso e interpretato, ma la ricerca di senso che anima e caratterizza la soggettività produce insieme, e mantiene in un circolo virtuoso, soggetto e senso. In altre parole, la posizione dell'ermeneutica, che mette al centro l'evento istitutivo del senso e propone una soggettività in suo ascolto, deve concedere qualcosa ad un'antropologia filosofica. Solo in questo modo sarà possibile tentare l'impresa di estendere agli umani in generale, e non solo a quelli appartenenti ad una

determinata area culturale, quei tratti che il Ricoeur degli anni '60 vuole salvaguardare per le culture "kerygmatiche". Cambiamento e azione diventerebbero dunque parametri da non escludersi dai contesti cosiddetti "primitivi" e sarebbero relativi alla condizione itinerante dell'uomo stesso, che cerca di compiersi nella sua storia personale e nella realtà intersoggettiva. Le strutture e le sintassi non verrebbero in tal modo fatte dipendere da un evento istitutore di senso, bensì dalla vita⁴², che cerca compimento ora istituendo, ora travolgendo forme⁴³. In fondo, il passaggio che andiamo cercando, in Ricoeur e oltre Ricoeur, è quello dall'ermeneutica della tradizione, che istituisce e ravviva il senso da cui dipendono *alcuni* umani, a un'antropologia dell'uomo capace, che individua una struttura fenomenologica generale che si applica a *tutti* indipendentemente dalla cultura di appartenenza e che si mantiene aperta. In effetti, che lo spostamento sul piano dell'antropologia filosofica risponda all'esigenza di dotare individui e culture, pratiche sociali, immaginari e rappresentazioni, di un retroterra universale, non più fondato sulla rigida grammatica delle strutture, ma, potremmo dire, su un'antropologia della possibilità, è un esito tra i più maturi della filosofia ricoeuriana stessa⁴⁴.

⁴² La vita come sorgente sia del senso che della forma è d'altronde un tema presente nel pensiero ricoeuriano: "Non ho scritto molto su Spinoza sebbene egli non abbia cessato di accompagnare la mia meditazione e il mio insegnamento. Condivido con Sylvain Zac la convinzione per cui "tutti i temi spinoziani si possono incentrare attorno alla nozione di vita" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429). Non a caso le osservazioni dedicate a Spinoza sono contenute nel testo che Ricoeur ha consacrato all'antropologia filosofica. Naturalmente, il *conatus* spinoziano riguarda ogni cosa e non solo l'uomo: tuttavia questo non fa problema per Ricoeur, poiché "più di ogni altra mi importa l'idea (...) da una parte, che il *conatus* o potenza di essere di tutte le cose, è più chiaramente leggibile nell'uomo, e, d'altra parte, che ogni cosa esprime secondo gradi differenti la potenza o la vita, che Spinoza chiama vita di Dio" (Ivi, pp. 429-430).

⁴³ Sul fatto che questo sforzo, e non la forma in cui esso si riposa temporaneamente, sia ciò che designa la cosa stessa, di nuovo Ricoeur si riferisce a Spinoza: "lo sforzo con cui [la cosa] tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa" (B. Spinoza, *Ethica*, III, p. 127; in P. Ricoeur; *Sé come un altro*, cit., p. 430).

⁴⁴ Al termine del commento dedicato al pensiero recente dell'economista Amartya Sen, Ricoeur dichiara: "mi basta aver trovato un sostegno a una concezione dell'agire umano radicata nell'antropologia fondamentale. È a questo livello che la convergenza tra la coppia che unisce rappresentazioni e pratiche sociali e la coppia che raccoglie il concetto di "diritti alle capacità" si ritrova a essere giustificata (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 165).

Si deve dunque mettere Ricoeur contro Ricoeur, per poter avere un'antropologia filosofica che risponda alle esigenze diffuse del post-strutturalismo in antropologia culturale. Subordinando la sintassi al senso, e a sua volta il senso all'aspirazione di senso, possiamo andare oltre il dibattito tra Ricoeur e lo strutturalismo antropologico recuperando il filo del capitolo sull'altrove. Per una fenomenologia del riconoscimento, se il desiderio vitale di senso nonché il diritto e la capacità di perseguirlo sono i tratti che caratterizzano la soggettività in generale e non solo delle culture "kerygmatiche", allora lo stesso può dirsi del desiderio di altrove e del desiderio dell'altro. Questo avviene perché nel percorso che la vita intraprende verso il senso, essa passa da distruzioni, ricusazioni, rifiuti e ricerche. Perché l'altrove è spesso l'unico luogo che un'esistenza sente di avere, in quanto straniera in casa sua. Perché la relazione con l'altro lontano è spesso l'unico modo per sentirsi di nuovo se stessi.

Dopo aver individuato e tentato di ovviare a due vicoli ciechi della fenomenologia del riconoscimento, rappresentati dal riconoscimento universale senza soggetto di Lévi-Strauss e dal riconoscimento del particolare irriducibile del Ricoeur "troppo ermeneutico", è finalmente possibile mettere a fuoco la figura del desiderio dell'altro.

2.3 L'ALTRO SONO IO. LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ

2.3.1 IL DESIDERIO DI ALTROVE

L'antropologo post-strutturalista Affergan cerca di mostrare la propria tesi sull'originarietà del desiderio dell'altrove a partire dai racconti di viaggio quattro-cinquecenteschi. La storia della geografia ha la possibilità di mettere in luce le ragioni, le cause e le condizioni del viaggio, a patto che vengano messi in luce non solo "le cause obiettive della partenza e delle scoperte dei continenti lontani", ma anche "un'analisi delle motivazioni, delle intenzioni, delle ragioni e dei progetti"⁴⁵. Egli persegue questa analisi delle motivazioni attraverso le giustificazioni che viaggiatori, esploratori e naviganti, nelle loro lettere o memorie, danno del loro viaggiare.

⁴⁵ F. Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., p. 34.

Gli elementi che Affergan rinviene sono soprattutto due: l'insoddisfazione per il contesto spazio-temporale di partenza; il desiderio di sapere, vedere, scoprire, insomma, la curiosità e la meraviglia. Ecco la solidarietà di rifiuto e altrove. Léry, di cui è stata pubblicata la memoria *Le voyage au Brésil (1556-1558)*⁴⁶, "parla di un'Europa in cui "ci si fa male a vicenda", di un mondo "al di qua" che lo stanca e che gli ispira un senso di avversione, di un continente cristiano dedito al massimo alle "miserrime e per sempre deplorabili guerre civili"⁴⁷. La guerra civile in Europa, riporta Affergan, spaventa anche Thevet, che vede nell'America "un'ancora di salvezza morale e quasi terapeutica"⁴⁸. L'idea di crisi di un mondo, quello europeo, che per molto tempo ha retto su un sistema di valori chiuso e senza riferimenti reali all'alterità esotica, implica la condizione della crisi di identità. La crisi di identità dell'Europa cinquecentesca, alla quale si accompagna la grande stagione dei viaggi, delle scoperte e anche delle conquiste oltreoceano, non coincide con la crisi dei dispositivi identitari tradizionali messa in azione dalla scoperta moderna e illuminista della soggettività individuale come autonoma, di cui parlava Taylor. Nella crisi di identità dell'Europa delle grandi esplorazioni, tuttavia, si manifesta già con chiarezza l'insufficienza dell'identità europea dell'epoca, sotto due aspetti. Il primo è di tipo etico, se è vero che le aspirazioni alla pace e l'orrore per l'insicurezza e la guerra sono annoverati tra gli argomenti con cui giustificare fughe, viaggi e avventure. Il secondo è di tipo più propriamente identitario ed è parametrato sulle premesse valoriali e ideologiche proprie della condizione di partenza. Di questo secondo aspetto esemplificativa è la posizione di Cristoforo Colombo, che ancora Affergan riporta e riassume. Secondo il viaggiatore, la scoperta dell'altro apre le porte a una forma di completamento della natura umana, inattuabile se si rimane nel dominio della propria tradizione di partenza. L'elemento teleologico, che ha per destinazione ultima il raggiungimento, da parte degli uomini particolari, della loro natura universale, appartiene a pieno titolo all'apparato filosofico a disposizione nel contesto culturale europeo di partenza: ma l'incontro con l'altro apre a

⁴⁶ Cfr. J. de Léry, *Le voyage au Brésil (1556-1558)*, Parigi, Payot 1927.

⁴⁷ F. Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., p. 38.

⁴⁸ Ivi, p. 39.

nuove e impreviste strade per la realizzazione di questo elemento teleologico, caratterizzando nello stesso tempo l'identità di partenza come mancante:

Avvicinarsi all'altro si regge sulla convinzione che il destino mondano e temporaneo sta per finire, che l'uomo europeo potrà uscire, seppure con difficoltà, dalla sua condizione empirica. L'Altro non è solo divinizzato dagli indiani che vedono giungere gli spagnoli, ma, certamente a un altro livello, dagli europei che si trovano per la prima volta alla presenza degli indiani. Le lettere di Cristoforo Colombo sono una testimonianza. Percezione sovraccaricata dalla credenza spesso diffusa che oltre i mari si trovavano forse i resti dei progenitori dai quali proveniva l'umanità e che si erano perduti in seguito alla caduta nel tempo, rivelata dalle Scritture. (...) Nella sua relazione sul primo viaggio, Colombo non concepisce l'indiano come resto o come un'appendice diversa, ma invero come la finalità di una preoccupazione esotica che traduce il desiderio naturale di curiosità. Essere curioso consiste nello spostarsi con l'intento di scoprire quello che ci manca per ricostruire una totalità omogenea e ordinata.⁴⁹

Solo la scoperta dell'alterità concreta, remota nello spazio, consente peraltro di realizzare questo allargamento di prospettiva, il cui effetto è quello di far percepire la propria identità di partenza come insufficiente dinanzi all'inesauribile varietà dell'umano. In questo senso, la tematica etica dell'alterità, per come è stata affrontata da Lévinas e in parte dallo stesso Ricoeur, non coincide immediatamente con la tematica antropologica dell'alterità dell'altrove. Affergan lo teorizza: "L'Altro intimo e vicino, che non presenta nessuna sostanziale diversità da me, non provocherà questa mancanza da colmare che richiama ogni desiderio"⁵⁰. Prima di poter parlare dell'effetto etico che l'altro ha su di me, e degli effetti di riconoscimento che ne possono scaturire, è bene ammettere l'effetto di spaesamento che ciascun individuo, portatore di un'identità personale connessa a schemi cognitivi, valori, riflessi corporei e mentali acquisiti in un contesto di partenza al quale deve moltissimo della propria caratterizzazione come *idem*, ha di fronte all'altro lontano, portatore di un carattere diverso, inatteso ed estraniante. Sembra possibile, secondo Affergan, rintracciare questo effetto di

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 47.

spaesamento già nei testi di alcuni commentatori di viaggio, che pure interpretano la loro stessa meraviglia dall'interno del *framework* religioso in cui sono immersi. L'esempio è rappresentato in questo caso da un brano di Lescarbot, che riportiamo:

Ma è meraviglia che sorpassa tutte le altre il fatto che in una medesima specie di creature, voglio dire nell'Uomo, si rinvengano molte più varietà che in altre cose create. Infatti, se si prende in considerazione il volto, non se ne troveranno due che si rassomigliano in tutto e per tutto. Se si considera la voce, si verifica lo stesso fenomeno; se si prende in esame la favella, tutte le nazioni hanno il loro proprio linguaggio particolare, tramite il quale l'una si distingue dall'altra. Ma nei costumi e nei modi di vivere, c'è una stupefacente variazione (...) è anche poca cosa sapere soltanto ciò che è a noi vicino; ma è una bella scienza conoscere la maniera di vivere di tutte le nazioni del mondo, per la quale Ulisse ha ottenuto la fama di aver visto e conosciuto molto...⁵¹

Affergan utilizza questo ed altri esempi simili con l'obiettivo di testimoniare la radicalità dell'effetto di spaesamento dell'esperienza vissuta dell'altrove. Più radicale del desiderio di espansione e di sottomissione, il desiderio dell'altrove si afferma nell'incontro reale con l'altro, che suscita stupore e meraviglia. Un senso di unicità di ciascuno dei volti, delle voci, delle favelle incontrati permea l'incontro e rafforza la percezione della parzialità di ciascuno e della propria.

La tesi della priorità del desiderio di altrove rispetto al desiderio di dominio ha risvolti importanti per una filosofia del riconoscimento. Se la pulsione al dominio fosse prevalente, si sarebbe di fronte a un naturalismo senza riconoscimento, come ha detto Ricoeur nei riguardi di Hobbes nei *Percorsi del riconoscimento*. Se invece il desiderio di altrove è l'originario, allora vi sarebbe un motivo morale all'origine dei percorsi del riconoscimento. Nel desiderio di altrove, la soggettività viene in luce a se stessa come, nello stesso tempo, dotata di una propria ulteriorità rispetto al contesto di partenza, ma pur sempre mancante di qualcosa. Nell'incontro che scaturisce da questa mancanza, la soggettività è sospinta a interrogarsi su se stessa e, contemporaneamente, arricchisce se stessa incrementando la propria storia e dunque la

⁵¹ M. Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, 1611, in F. Affergan, *Esotismo e alterità*, cit., p. 47.

propria identità. Il riconoscimento che deriva dall'incontro non è il riconoscimento che può realizzarsi tra due entità autonome e complete in se stesse e dotate ciascuna di confini impenetrabili, ma deriva dal confronto tra soggettività itineranti, precarie e incompiute, che tendono senza sosta al compimento e lo fanno ricercando un altro da sé, un altrove.

Questo naturalmente è il modello. La realtà ci racconta però anche di una preoccupazione narcisistica delle identità, che proietta sulle altre i propri criteri di riferimento tendendo a assorbirle; pratiche di assoggettamento e addomesticamento dell'elemento esotico e selvaggio; diffidenza e tendenze allo scontro di civiltà. Vi è molta insistenza, nel discorso politico, per quella che con Ricoeur potremmo chiamare la logica dell'*idem*: io sono questo, noi siamo questi, abbiamo questi caratteri culturali e tramite essi ci definiamo e differenziamo.

Così una filosofia del riconoscimento di stampo fenomenologico non può non imbattersi nel problema teorico dello statuto dell'identità. Le domande sollevate dal problema dell'identità per una filosofia del riconoscimento sono pressappoco le seguenti: se io non sono saturato dal mio mondo d'origine, al punto che posso persino rifiutarlo, in quanto cosa voglio essere davvero riconosciuto? In quali sensi l'altrove e l'alterità possono aiutarmi a riconoscermi? In che senso il riconoscimento da parte di altri ha un valore costitutivo, e non solo, eventualmente, giuridico o etico, per me?

A questo livello di astrazione è lecito parlare d'identità intendendo quella personale, collettiva, o loro rapporto: le considerazioni che seguiranno incroceranno questi diversi livelli. Passare da un livello all'altro dell'identità è certamente rischioso, in quanto gli statuti dell'identità personale e di quella collettiva sono diversi e sono oggetti di discipline anche diverse. Sul piano filosofico, tuttavia, alcuni isomorfismi fondamentali tra il livello dell'identità individuale e quello dell'identità collettiva sono riconoscibili. Ecco perché sarà ad esempio possibile introdurre le formule ricoeuriane di *idem* e *ipse* per trattare non solo l'identità individuale, come fa Ricoeur nel V studio di *Sé come un altro*, ma anche quella collettiva. Si è già fatto cenno all'idea della soggettività aperta: ora occorre considerare che cosa significhi questa formula, tramite qualche incursione nel discorso dell'antropologia culturale di matrice

post-strutturalista, per poi tornare a Ricoeur e precisamente alla sua teoria del rapporto tra *idem* e *ipse*: uno dei momenti fondamentali per l'edificazione di quell'antropologia filosofica su cui una fenomenologia del riconoscimento si basa.

2.3.2 LA DISSOLUZIONE DELL'IDENTITÀ

Conseguenza della priorità del desiderio di altrove è il superamento, in prospettiva, di una nozione di identità autosufficiente, stabile e permanente. La scoperta di civiltà diverse, diversi culti e diverse religioni, in breve di diverse possibilità di essere "umani", mette senz'altro in luce la non esclusività, e forse anche l'insufficienza, della propria. Il dominio, lo sterminio, il colonialismo sono esperienze certamente drammatiche che stanno a indicare la degradazione già sempre possibile di questo primo desiderio dell'altro in desiderio di dominio dell'altro: ma persino in questi casi il contatto con il diverso modificherà in profondità la storia, l'identità e la cultura delle civiltà dominatrici, come ampiamente attestato dall'evoluzione, ad esempio, delle abitudini alimentari e di costume. Gli immaginari si combinano e si mescolano in modi inattesi, persino in presenza di gravi asimmetrie tra gli attori in gioco, manifestandosi così il debito di ciascuna parte di umanità verso tutte le altre con cui entra in relazione.

Ora, in linea del tutto generale, il post-strutturalismo in antropologia culturale si dota di una teoria dell'identità in quanto risultato sempre precario e modificabile dell'operare della storia, e non come premessa statica della ricerca sul campo dell'etnologo. Anche lo strutturalismo considerava le identità particolari delle varie civiltà e culture come revocabili e transeunti, in quanto epifenomeni delle strutture, uniche forme permanenti, attinenti alla natura umana. Ma se nello strutturalismo i contenuti semantici che animano le diverse culture derivano da differenti combinazioni e da variazioni sul piano sintattico, nel post-strutturalismo i contenuti semantici sono immediatamente chiamati in causa sul terreno del cambiamento delle identità, colto in una prospettiva temporale e storica. Se insomma fotografassimo le culture a un dato momento e, mantenute come pietrificate nella fotografia, le analizzassimo con lo strumento del metodo strutturale, scopriremmo senz'altro l'esistenza di piani non consapevoli di organizzazione funzionale

della società a cui corrispondono elementi semantici diversi, che possono essere colti in modo discreto. Se invece, lasciando scorrere la realtà nel suo flusso temporale, assumiamo le culture nel loro dinamismo e nei loro reciproci confronti, osserveremo che il confronto tra le identità avviene immediatamente sul piano dei contenuti, in quanto sentiti, agiti e vissuti (come elementi di costume, riti, simboli, valori, schemi cognitivi, abitudini, immagini, gestualità, ideali di vita buona, rappresentazioni collettive del bello e del giusto) dai membri delle culture che si incontrano. Nello strutturalismo e nel post-strutturalismo, dunque, le identità, o le culture, sono in qualche modo inessenziali per due ordini distinte di ragioni: nel caso dello strutturalismo, perché al fondo delle identità c'è una natura universale, un'identità di specie che funziona secondo schemi fondamentali le cui variazioni producono, come degli epifenomeni, le culture diverse; mentre nel caso del post-strutturalismo, perché al fondo delle identità c'è il tempo, o, nell'espressione scelta da Remotti, il flusso, dove la mescolanza viene prima della distinzione, il disordine fonda l'ordine prima di inghiottirlo di nuovo⁵².

⁵² Il rapporto tra il post-strutturalismo e il concetto di identità meriterebbe un approfondimento a parte. Alcuni accorgimenti meritano di essere presi. In primo luogo, l'etichetta di post-strutturalismo è sdruciolevole, come quella di strutturalismo. Essa incrocia diverse discipline accademiche, ne informa alcune di extra-accademiche (si pensi ai *cultural studies*) e si interseca ad altre tendenze teoriche, artistiche, sociali che, dagli anni '60, giungono fino a noi, come il "postmoderno". Pur avendo scelto, in questo lavoro, di riferirci solo al post-strutturalismo nel campo dell'antropologia culturale, per quanto attiene il tema, innanzitutto logico e epistemologico, dell'identità, istruttivo è il confronto tra l'approccio post-strutturalista in antropologia e quello di alcuni fondamentali della filosofia contemporanea post-strutturalista, come, naturalmente, Derrida (cfr. soprattutto *L'écriture et la différence*, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; *Psyché. Invention de l'autre. Tome I*, 1997; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Tomo I*, Jaca Book, Milano 2008) e Deleuze (cfr. soprattutto *Différence et répétition*, 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1971). Certo, non mancano, tra i riferimenti filosofici del post-strutturalismo, punti in comune con lo strutturalismo, a partire dalla ricerca di dinamiche, realtà e potenze sottostanti il soggetto e in cui il soggetto è fondato. Solo che se nello strutturalismo, in questo solidale con l'ambizione ancora comitiana delle scienze sociali costituite, quel che sta "sotto" i soggetti è un ordine, nelle varie posizioni cosiddette post-strutturaliste quel che sta "sotto" è un flusso, una differenza, un molteplice e un contraddittorio. Un altro problema del post-strutturalismo è poi quello di definire quale ruolo e quale potere ha l'attore umano, preso singolarmente e collettivamente, di incidere nel flusso e nel cambiamento

Remotti ha trattato la nozione di identità in un testo ormai celebre dal nome *Contro l'identità* (1996). In questo libro, l'autore, attualizzando alcune intuizioni già presenti al post-strutturalismo etno-antropologico diffuso, sostiene che l'identità sia innanzitutto la risposta culturale che la specie- uomo dà alla propria strutturale carenza sul piano biologico. Viene sollevata così la questione dell'antropopoiesi: la teoria secondo la quale l'uomo, incompleto sotto l'aspetto biologico, abbisogna di una "seconda natura" innanzitutto per dare soddisfazione ai propri bisogni naturali e prima di ogni altra cosa alla sopravvivenza. Si tratta di un'intuizione che affonda le sue radici lontano. Sono noti i numerosi richiami alla teoria dell'incompletezza biologica nei testi di Gehlen, che a sua volta si richiama ora a Herder ora a Nietzsche e all'idea dell'uomo come animale non ancora definito. In un passo, Gehlen dichiara: "La cultura è pertanto la "seconda natura", vale a dire: la natura umana dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura "innaturale" è il prodotto di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale"⁵³.

da cui egli stesso è costituito. Le posizioni filosofiche ispirate a Derrida e Deleuze tendono a risolvere il soggetto nelle sue condizioni di possibilità e di impossibilità, in questo ereditando perlomeno un atteggiamento dello strutturalismo, mutuato senz'altro da Foucault ancor più che non da Lévi-Strauss. In antropologia culturale, invece, la posizione verso il soggetto, inteso come principio di attività e di iniziativa nei confronti del reale in cui è immerso, viene recuperata. Affergan, ad esempio ascrive anche al cosiddetto "soggetto esotico" il diritto di parola su se stesso, col quale egli contribuisce a dar forma alla propria identità e al corso del mondo che interpreta. Si tratta di aspetti già colti da Clifford Geertz, nell'ambito dell'antropologia culturale accademica, ma anche da James Clifford, nell'ambito dei *cultural studies*. Si tratta, in ogni caso, di un soggetto potentemente trasfigurato rispetto alle pretese fondazionali del trascendentalismo o del cartesianesimo. Alla luce di questa diversa considerazione, nei diversi campi di gioco del post-strutturalismo, del ruolo della soggettività, si comprende perché Ricoeur sia stato considerato un interlocutore fondamentale per alcuni sviluppi del post-strutturalismo in antropologia culturale, mentre nello stesso tempo si sono sottolineate le sue divergenze con il discorso post-strutturalista filosofico (sull'incontro e lo scontro tra Ricoeur e gli autori del post-strutturalismo si rinvia a *Ricoeur e i suoi contemporanei*, di Johann Michel, 2014).

⁵³ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 64.

Questo tipo di riflessione anticipa un certo modo di intendere la cultura, che spinge la riflessione antropologica verso l'abbandono, per quanto riguarda la specie umana, della distinzione tra natura e cultura. Se già in Gehlen il rapporto tra natura e cultura assume la forma del paradosso, in quanto la natura implica la cultura in modo talmente forte da non potersi dare un essere umano che sia, per dir così, sola natura, con Clifford Geertz la cultura diventa indistinguibile dalla natura, nella misura in cui nessun uomo impara mai a apprendere o gestire la propria dimensione biologica al di fuori di un *milieu* culturale pre-esistente. Il discorso antropo-poietico inaugurato da Geertz colpisce al cuore un elemento centrale dello strutturalismo: la possibilità di distinguere un piano, scientificamente attingibile, attinente alla natura umana e alle strutture fondamentali su cui si organizzano e sviluppano le varie culture, e un piano riguardante appunto le varie culture prese nei loro contenuti. L'atteggiamento di scoprire ciò che di universale si celerebbe al di sotto dei particolari è, rileva Remotti, lo stesso atteggiamento degli Illuministi, ancora animati da una concezione metafisica della natura umana. Secondo loro, "la natura umana rappresentava lo strato sottostante, fondamentale e sostanziale (la "roccia" di cui parla René Descartes), mentre i costumi erano uno strato superficiale (la "sabbia" nell'immagine cartesiana)"⁵⁴. Non solo: ma come si è messo in luce con l'analisi dell'antropologia rousseauiana, "mentre la natura umana è fatta di principi e leggi universali, i costumi sono modi di comportarsi variabili da tempo a tempo e da luogo a luogo"⁵⁵. Dal punto di vista di una teoria del riconoscimento, è decisivo osservare, con Remotti, che molti moralisti sei-settecenteschi, molti teorici della natura umana universale e molti razionalisti si sono battuti, nel nome dell'universale, contro la particolarità e la caducità dei costumi, secondo un riflesso ancora platonico, al fine di poter realizzare davvero il destino dell'umanità⁵⁶.

⁵⁴ F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Milano 2013, p. 2 parte 1.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ "Liberarsi dai costumi (estirpandoli chirurgicamente, come pensava Francis Bacon, o, quantomeno, sospendendone l'efficacia) consente di accedere finalmente a un corretto funzionamento delle facoltà umane. Liberata dai costumi, la natura con i suoi principi, leggi, strutture, meccanismi universali è in grado infine di determinare in modo retto il comportamento umano" (*Ibidem*).

Abbiamo visto che questo tipo di rifiuto dei costumi, che in fondo è il rifiuto del legame sociale come tale, porta al riconoscimento universale, ossia di un fondo dell'umano, espresso ora come dignità universale, ora come indisponibilità della coscienza di ciascuno, ora come eguaglianza nella ragione, che non si lascia ridurre alle culture e alle identità particolari di provenienza. Lévi-Strauss, come Boas, Malinowski, Kroeber, pur non parlando più di "costumi" alla maniera degli Illuministi, ma di cultura, hanno mantenuto una distinzione tra il livello naturale, profondo, che rende possibile la cultura, e il livello culturale, delle diversità e delle particolarità. Come si è visto, nello strutturalismo lévi-straussiano la struttura non è sensibile all'evoluzione temporale, mentre le culture, intese nel loro profilo semantico, alla maniera dei costumi del pensiero settecentesco, evolvono tramite la ricombinazione di elementi strutturali. L'effetto pratico del discorso doveva essere quello di sminare la pretesa delle culture particolari di essere più fondamentali della natura comune. Esso, però, ha portato anche a una squalificazione degli attori sociali, una scarsa considerazione della produttività del tempo e della storia, una svalutazione delle culture non solo nella loro dimensione identitaria, di chiusura e di autodifesa, ma anche nella loro capacità di rigenerarsi e di mescolarsi, debitorie come sono, sin dall'inizio, del flusso.

La proposta di Geertz, osserva Remotti, supera la separazione di natura e cultura, ancora esistente nel discorso delle generazioni precedenti degli antropologi culturali, come Kroeber, che paragonava l'emergere della cultura al momento dell'"ebollizione dell'acqua"⁵⁷ nell'ambito del processo evolutivo dell'uomo. Secondo Geertz, anche i fatti biologici che nell'evoluzione della specie umana si sarebbero verificati, dal punto di vista di un Kroeber, prima del punto critico dell'emergere della cultura, come il conseguimento della posizione eretta o l'apprendimento dell'uso delle mani, avvengono "in un ambiente culturale"⁵⁸. In questa concezione, sostiene Remotti:

Dalla cultura come adattamento e come sviluppo di capacità migliorative dell'esistenza umana si passa a un'idea di cultura come fatto che produce umanità. (...) La cultura estende enormemente la sua

⁵⁷ Ivi, p. 3 parte 1.

⁵⁸ *Ibidem*.

sfera (...) e comprime la natura, considerata ormai come un elemento del tutto insufficiente non soltanto a sostenere l'uomo nella lotta per l'esistenza, ma anche e prima di tutto nella sua costituzione organica.⁵⁹

La concezione della cultura come accompagnamento già sempre presente nella vicenda dell'uomo ha a che vedere con la questione dell'identità sin dalla teoria di Geertz. Infatti, come osserva ancora Remotti: "La cultura che interviene, completa e rifinisce non è la cultura umana in generale e nemmeno una cultura storicamente determinata e che tuttavia si ritiene che abbia acquisito valori di universalità: è invece qualsiasi cultura particolare, storicamente e etnograficamente determinata"⁶⁰. La nozione di cultura che ne deriva è dunque da declinarsi sempre al plurale e da vedersi, in senso positivo, come fattore concreto dell'integrazione sociale, dipendente da uno specifico *milieu* ambientale e contestuale. Emerge così una possibile definizione di identità collettiva: un *pattern* simbolico condiviso da *una certa umanità*, che interagisce con un ambiente comune mantenendolo, reinterpretandolo e perpetuandolo nel tempo. Una cultura specifica, come patrimonio di rappresentazioni, immagini e simboli nei quali il discorso si tiene e l'azione si compie, plasma gli schemi cognitivi con cui ciascun singolo si fa un'idea del mondo ed in esso agisce. In questo senso, essa diventa, quanto alla propria funzione fondamentale nei confronti della specie-uomo, il *milieu* a partire dal quale qualsiasi processo di soggettivazione individuale si realizza.

Da una parte, la prospettiva di Geertz produce innovazioni importanti sul fronte dell'epistemologia dell'antropologia, in quanto implica una attenzione per il *particolare* osservato che talvolta lo strutturalismo, con il suo obiettivo di pervenire alle leggi generali, trascurava⁶¹. Il risvolto politico di questa

⁵⁹ Ivi, p. 4 parte 1.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ L'attenzione alla situazione dell'incontro etnografico e al riscontro delle esperienze di "vita vissuta" degli "osservati" che vengono a galla, senza la pretesa di poterle risolvere attraverso la modalità conoscitiva della "spiegazione", ha come corollario il superamento della distinzione tra etnologia, come discorso su un popolo fatto a partire dall'esperienza sul campo, e antropologia, intesa come scienza dell'uomo in generale. L'antropologia è sempre etno-grafia: occorre riconoscere il "carattere letterario dell'antropologia" (C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, 1988; tr. it. di S. Tavella, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Milano 1990, p. 11).

prospettiva consiste chiaramente nell'avanzamento di un concetto sempre plurale dell'umanità, contro ogni possibile etnocentrismo, anche surrettizio o celato. Dall'altra, la prospettiva di Geertz porta alla rivalutazione dell'elemento identitario, cioè di quel fattore che si produce nella specificazione delle culture come già sempre particolari e determinate. In questo modo, incalza Remotti, essa non è attrezzata a trattare le distorsioni dell'identità e quindi a cogliere l'esatto rapporto tra l'identità e il flusso evolutivo che le costituisce. Pur essendo consapevole che, nel processo di integrazione identitario fornito dalla cultura particolare, possono determinarsi "informazioni o disinformazioni"⁶², Geertz non approfondisce le disinformazioni. Remotti, che con Affergan adotta una prospettiva francamente post-strutturalista, proprio nell'analizzare Geertz e nel riconoscersi con la svolta epistemologica rappresentata dalla sua teoria della cultura, allo stesso tempo osserva:

Nella tesi di Geertz prevale il significato positivo dell'intervento culturale in combinazione con la dimensione della particolarità: le culture particolari non danno luogo (non possono dare luogo) a esseri umani universali. Esse riempiono dei "loro" contenuti e delle "loro" informazioni esseri che potrebbero essere riempiti di informazioni e di contenuti diversi altrettanto particolari. (...) Ma quali sono le disinformazioni: informazioni particolari che, anziché completare e rifinire in maniera positiva, conducono verso vicoli ciechi e esiti fallimentari?⁶³

Quello che Remotti va cercando, dunque, seppure a partire da una concezione della cultura analoga a quella di Geertz, è un criterio che consenta di distinguere, nella cura identitaria che sempre si accompagna alla "chiusura" del particolare, gli elementi positivi dai vicoli ciechi, o, se vogliamo, i fattori progressivi e quelli regressivi. Retrospectivamente si comprende, dunque, l'impresa teorica contenuta in *Contro l'identità*, rilanciata e anzi rafforzata in *L'ossessione identitaria* (2010). L'identità, in Remotti, è una sorta di effetto collaterale del naturale specificarsi degli uomini tramite culture particolari:

⁶² F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, cit., p. 5 parte 1.

⁶³ *Ibidem*.

L'identità si avvinghia alla particolarità, perché la particolarità è garanzia di coerenza, e la coerenza è un valore tipico dell'identità. Per avere identità, occorrono infatti la continuità nel tempo, per un verso, e la coerenza sincronica dell'assetto. Quanto più si è particolari, tanto più si hanno garanzie di coerenza e di continuità e dunque un incremento del valore d'insieme dell'identità.⁶⁴

L'identità, dunque, aggiunge qualcosa alla funzione culturale di cui parla Geertz, al punto che Remotti arriva a distinguere identità e particolarità sotto questo aspetto: che se è naturale che la cultura sia sempre "una" cultura, una particolarità, gli uomini che ne fanno parte fanno fatica a concepire la loro identità come particolare. In questo senso, l'identità è derubricata a perversione psicologica della cultura: "La particolarità è condizione dell'identità; ma difficilmente un'identità che intenda affermarsi può ammettere senza remore la propria particolarità"⁶⁵. L'identità scivola inavvertitamente nel rifiuto dell'alterità proprio nella misura in cui quest'ultima, residuo presente in ogni società qualunque sia il suo grado di coerenza istituzionale e di costumi, mette irrimediabilmente in luce la particolarità dell'identità e ne svela l'elemento ideologico nel quale essa elabora e giustifica il suo desiderio di universalizzarsi⁶⁶. Di qui, secondo Remotti, la necessità di richiamare, sotto il profilo teorico e sotto quello politico, e dal punto di vista dell'identità collettiva come di quella individuale, la priorità del flusso su quella identitaria:

Il primo passo che occorre compiere è esattamente quello di uscire da una logica puramente identitaria ed essere disposti a compromessi e condizioni che inevitabilmente indeboliscono le pretese solitarie,

⁶⁴ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2001, p. 21.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ "Ogni società ha da fare i conti con l'alterità; ogni società avverte entro di sé – in modo segreto e problematico – una sorta di ferita, di apertura, di breccia. Se anche fa di tutto per avvolgersi nella propria identità, rimane incancellabile il sospetto, al fondo persino la certezza, che la propria forma di umanità (la propria identità) non è la sola (...) Vi è tensione tra identità e alterità: l'identità si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative; è interesse perciò dell'identità schiacciare, far scomparire dall'orizzonte l'alterità. La tesi che si vuole sostenere è che questo gesto di separazione, di allontanamento, di rifiuto e persino di negazione dell'alterità non giunge mai a un suo totale compimento o realizzazione. L'identità respinge, ma l'alterità riaffiora" (*Ibidem*).

tendenzialmente narcisistiche e autistiche dell'identità. Uscire dalla logica identitaria significa inoltre essere disposti a riconoscere il ruolo formativo, e non semplicemente aggiuntivo o oppositivo, dell'alterità.⁶⁷

Secondo Remotti, dunque, la presenza dell'alterità in seno alla cultura che si pretende identica e che non riconosce la propria particolarità è un antidoto alle soluzioni disfunzionali rappresentate dai riempimenti troppo rigidi che ogni cultura particolare tende a sviluppare. Prima di essere un antidoto, tuttavia, l'alterità in seno all'identità è il segno che l'identità non è il *primum* da cui tutto discende. Al contrario, l'identità è sempre e solo una sintesi precaria di elementi eterogenei, una costruzione che pone limiti e confini per favorire la sopravvivenza di quegli uomini particolari che la condividono, l'oggetto di una decisione degli uomini. Prima di tutto, parafrasando Derrida, presente nell'orizzonte post-strutturalismo anche in antropologia culturale, c'è la differenza.

A questo proposito, le soluzioni indicate da Remotti si fanno via via più radicali nel tempo, giungendo sino ad una certa assonanza con l'altro caposaldo del post-strutturalismo filosofico, Gilles Deleuze. In *L'ossessione identitaria*, Remotti afferma: "Oggi, noi diciamo che non si tratta più di contrastare l'identità impedendo che diventi un'ossessione, di limitarla con principi alternativi e opposti, ma – con gesto più radicale – di liberarsene: non solo allentare la sua presa, ma scioglierla del tutto"⁶⁸. Con tale gesto di radicalizzazione, Remotti si allontana dalla concezione integrante e positiva dell'identità e si schiera *tout court* a favore del flusso. Se si tratta di scegliere tra identità e flusso, allora l'identità diventa non più un fenomeno di riempimento reso necessario e possibile dal flusso stesso, come ancora si affermava in *Contro l'identità*, secondo la lezione di Geertz, ma un'avversaria del flusso, dell'apertura e del molteplice, che ciascuno deve accogliere gioiosamente, a livello individuale, e ogni società deve realizzare mantenendosi aperta.

In ogni teoria in cui venga mantenuta una teoria consistente dell'identità come permanenza nel tempo, come l'identità-*idem* di Ricoeur, Remotti vede una incapacità di uscire dal paradigma identitario. Il rimprovero che Remotti muove alla figura dell'*idem*

⁶⁷ Ivi, p. 99.

⁶⁸ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari 2010, p. 12.

ricoeuriano è quello di essere “base, appoggio, presupposto, punto di riferimento per l’identità *ipse*”⁶⁹. Occorre spingersi più in là e rifiutare la preoccupazione di costruire un limite, un orizzonte di possibilità e un guscio di protezione intorno a sé. L’alterità, sostiene Remotti, non è una possibilità che si apre a partire da un nocciolo duro del sé che si è definito irrigidendosi intorno alle proprie esperienze vissute e alla propria memoria, l’*idem*. L’alterità, invece, è al centro dell’identità. Il ruolo di determinazione che in Geertz era occupato dalla cultura particolare viene ormai scalzato dal senso dell’indeterminatezza del fondamento e dalla estrema consapevolezza non solo della particolarità, ma della fenomenicità e in fondo dell’illusorietà di ogni determinatezza.

Il post-strutturalismo in antropologia, sfidando il razionalismo moderno e i suoi corollari, ma anche muovendo oltre Geertz, consegna al flusso le sorti tanto dell’identità personale quanto di quella collettiva; sia l’identità, intesa come cultura particolare, sia il soggetto, inteso come principio d’azione. E tuttavia, il grado con cui ciascuno di questi elementi di determinatezza viene affidato all’indeterminatezza del flusso è diverso. Remotti, ad esempio, sembra concedere che il flusso generi uomini che, nel loro divenire storico, cercano e chiedono riconoscimento. Uomini che cercano di diventare soggetti, in quanto riconosciuti, pur nella rinuncia alla loro identità.

Allo stesso modo, è istruttivo osservare come il noto antropologo post-strutturalista inglese, riferimento dei *cultural studies*, James Clifford, decostruisca la figura dell’identità, ma non affatto quella degli uomini e delle donne che cercano, nel viaggio, nello spostamento, nel gioco inesauribile tra radici e contaminazioni, riconoscimento. Per venire in chiaro con questo rapporto tra la problematica del riconoscimento e la tematica della decostruzione dell’identità occorre precisare qualche aspetto teorico dell’approccio antropologico proposto da Clifford. L’antropologia, sostiene Clifford, “costituisce i suoi oggetti – società, tradizioni, comunità, identità. In termini spaziali e mediante specifiche pratiche di ricerca spaziali”⁷⁰. La nozione di pratica

⁶⁹ Ivi, p. 83.

⁷⁰ J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 1997, tr. it. di M. Sampaolo e G. Lomazzi, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 30.



spaziale è mutuata da Michel de Certeau⁷¹, centrale peraltro per la riflessione matura di Paul Ricoeur sull'epistemologia della storia, sull'interazione tra storia e memoria e sul ruolo del locutore e dell'attore nel divenire storico⁷². Ora, la pratica spaziale è, in fondo, l'attitudine che muove la costituzione dell'oggetto d'indagine dell'antropologo. Essa costituisce l'altro in quanto vive un altrove reale rispetto a quello dell'osservatore, ma dipende dalle scelte teoriche e, ancor di più, dalle precomprensioni, anche assiologiche e cognitive, dell'osservatore stesso. La storia delle pratiche spaziali è, secondo Clifford, la storia dell'evoluzione dell'antropologia culturale. Dalla pratica spaziale "campo", che ancora in Malinowski e Lévi-Strauss definisce una cultura in uno spazio limitato e specifico con cui essa elabora i propri simboli e confini, James Clifford ritiene che sia necessario passare alla pratica spaziale "viaggio", per mettere in luce, potremmo dire con Remotti, il flusso al di sotto e a fondamento dell'identità. Lo sforzo di James Clifford è dunque complementare a quello di Remotti: per avere un'identità costruita, variabile e davvero storica, occorre andare a cercare quei luoghi, quei gruppi e quelle dimensioni sociali dove l'incontro, lo scontro, l'incrocio e il meticcio sono a fondamento di nuove identità. Per svolgere il proprio cambio di paradigma, Clifford si propone di dare risposta ad alcune domande: "In qual modo i gruppi si rapportano l'un l'altro nelle relazioni esterne e in qual modo una cultura è anche un sito di viaggio per altre? In qual modo gli spazi sono

⁷¹ "L'espressione "pratica spaziale" è mutuata da da Michel de Certeau (1984)" (*ibidem*, nota 1).

⁷² Lo storico contemporaneista francese Christian Delacroix richiama sinteticamente i punti del più recente riferimento di Ricoeur al lavoro di Michel de Certeau, in *Mémoire, Histoire et Oubli* (2003): "Paul Ricoeur, encore récemment, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* a avec insistance reconnu sa dette à l'égard de Certeau. Il reprend, pour ses propres analyses, "la structure triadique" proposée par Certeau pour l'examen critique de l'opération historiographique en distinguant ce qu'il appelle la "phase documentaire", la "phase explicative/compréhensive" et la phase "représentative de mise en forme littéraire ou scripturaire". De la même façon, il considère que Certeau est "le porte-parole le plus éloquent de [la] transfiguration de la mort en histoire en sépulture par l'historien", un thème que Ricoeur met au centre de ses réflexions sur la "condition historique" (C. Delacroix, *À propos de Michel de Certeau*, in *Mouvements*, 1/2003 – n.25, p. 152). Cfr. Anche F. Dosse, *Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l'histoire: entre le dire et le faire*, L'Hèrès, Paris 2006.



attraversabili dall'esterno? In quale misura il nucleo centrale di un gruppo è la periferia di un altro?"⁷³

L'antropologia deve così estendere il proprio raggio d'interesse dalla figura, esotica e spesso idealizzata, del "nativo", verso: "missionari, convertiti, informatori alfabetizzati o istruiti, persone di sangue misto, traduttori, funzionari governativi, poliziotti, mercanti, esploratori, cercatori, turisti, viaggiatori, etnografi, pellegrini, servitori, artisti di varietà, lavoratori stagionali, immigrati di fresco"⁷⁴. Senz'altro l'esigenza di spostare il centro dell'attività dell'antropologo sul viaggio, i suoi luoghi e i suoi attori sociali è un tratto reso urgente dalla contemporaneità globalizzata e dalla perdita del senso del "nativo" e dell'"incontaminato". La crisi del "controllo monologico dello scrittore/antropologo"⁷⁵ getta intanto un'ombra di incertezza sulla possibilità stessa di accesso ad una dimensione del nativo attinente a qualcosa come una realtà pura: la dimensione del nativo, invece, è già sempre, in una certa misura, costruita. Se a ciò si aggiunge la presa in conto del nativo come viaggiatore si può giungere a sostenere, come un altro caposaldo dell'antropologia post-strutturalista, Appadurai, che: "I nativi, intesi come esseri umani confinati nei – e delimitati dai – luoghi cui appartengono, come gruppi non contaminati dal contatto con un mondo più vasto, non sono probabilmente mai esistiti"⁷⁶.

Lo spostamento di attenzione di James Clifford sulla dimensione fondamentale del viaggio per la costruzione dell'identità è congeniale alla descrizione dell'uomo come "animale itinerante", *homo viator*, proposta nell'*incipit* del capitolo. La riflessione di Clifford, ricca di spunti sociologici, si rivela peraltro utile a rendere meno triviale e più problematica quella che, seguendo lo spunto di Gabriel Marcel, potremmo chiamare una "antropologia filosofica dell'uomo errante". Se l'antropologo culturale si occupa dei soggetti in viaggio, non può non distinguere tra diversi tipi di viaggio tra di loro. Il che suscita questioni di carattere etico, politico e in senso lato sociale che torneranno centrali nel passaggio, di carattere etico-politico, dal discorso sull'altrove a quello sull'utopia, che

⁷³ J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alle fine del XX secolo*, cit., p. 38.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 35.

⁷⁶ A. Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, 1988, p. 39, in J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, cit., p. 36.

sarà oggetto del prossimo capitolo. Ad esempio, si chiede Clifford: dover emigrare è assimilabile all'esperienza di poter viaggiare? Esiste una comparazione possibile tra i racconti di viaggio dei lavoratori asiatici che emigrano in America e la descrizione del viaggio in America di Alexander Von Humboldt? Tra il viaggio di piacere e il viaggio della speranza?

La questione ovviamente può essere affrontata sotto molti punti di vista. Se quello che rileva, ora, è il tema dell'identità in rapporto all'alterità, allora, seguendo Clifford, "esiste quantomeno la base per una comparazione e per una (problematica) traduzione"⁷⁷. In linea generale, tanto il viaggio di cultura, quanto il viaggio per affari, quanto ancora il viaggio della diaspora, tanto più se collettiva, "palesa una gamma di pratiche materiali e spaziali che producono conoscenze, storie, tradizioni, comportamenti, musiche, libri, diari e altre espressioni culturali"⁷⁸. Ma soprattutto, gli incontri, e spesso gli scontri e le difficoltà del viaggio sfidano tratti anteriori dell'identità culturale di cui ciascuno è portatore, addirittura fino al punto di reinventarli⁷⁹. Naturalmente ciò non toglie che il viaggio avvenga anche e soprattutto "sotto l'azione di forti pressioni culturali, politiche ed economiche, e (...) certi viaggiatori godono di privilegi materiali, mentre altri vivono una condizione di oppressione"⁸⁰. Se dunque da un lato il viaggio vien posto a condizione dell'identità, e dunque ne vien fatto un fattore intrinseco della vita, le cause sociali del viaggio, tuttavia, riflettono, anche in Clifford, quell'aspirazione etica alla "vita buona" che spinge al rifiuto di un contesto di partenza. Oppure, nell'ipotesi in cui il viaggio sia stato obbligato, come nel caso della tratta transatlantica degli schiavi, quella stessa diaspora dà all'aspirazione alla vita buona la forma della ricerca d'identità. Così le culture della diaspora, dotate di contenuti e simboli spesso in conflitto con quelli dei gruppi dominanti, recuperano una funzione, osservabile e sociologicamente apprezzabile, di riconoscimento reciproco entro

⁷⁷ 203 Ivi, p. 50.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ "Per fare un solo esempio, particolarmente crudele, la storia della tratta degli schiavi transatlantica – un'esperienza che include la deportazione, lo sradicamento, la condizione dello schiavo fuggiasco, il trapianto e la rinascita – è sfociata in una serie di culture nere interconnesse: afroamericana, afrocaribica, britannica e sudamericana" (Ivi, p. 51).

⁸⁰ Ivi, pp. 50-51.

determinati confini, di cui, sembra, gli uomini, quand'anche assunti nella loro dimensione nomade e nella loro capacità di sradicarsi dal contesto (spaziale, geografico, sociale e simbolico) di provenienza, non riescono a fare a meno.

In ogni caso, la portata teorica della dissoluzione dell'identità supera il terreno specifico dello statuto dell'identità fino a minacciare il nesso moderno di soggettività e razionalità, dal momento che l'identità, in quanto fattore di ricostruzione e di integrazione, è pur sempre un elemento di intelligibilità del sé e dell'altro. La critica decostruttiva nei riguardi dell'identità si accompagna spesso a tentativi di ripensare radicalmente la razionalità, se non di risolverla entro fattori irrazionali che le siano alle spalle: è infatti evidente che il flusso pensato dalla *vague* post-strutturalista sia una dimensione non razionale e non teleologica posta a fondamento delle convergenze, delle regolarità, dei significati e delle categorizzazioni. Gli autori che sul piano filosofico hanno criticato, sotto il profilo epistemologico e teoretico, il cosiddetto "razionalismo moderno", hanno egualmente criticato una versione rassicurante e ricostruttiva della nozione di identità. Non è dunque un caso che, in un testo ancora precedente a *La condizione postmoderna*, si può trovare proprio in Lyotard un elenco di oggetti nuovi dell'interesse filosofico che richiama in qualche modo la lista dei nuovi protagonisti dell'antropologia di James Clifford:

Voici les hommes de surcroît, des maîtres d'aujourd'hui : marginaux, peintres expérimentaux, pop, hippies et yuppies, parasites, fous, internés. Il y a plus d'intensité et moins d'intention dans une heure de leur vie que dans trois cent mille mots d'un philosophe professionnel. Plus nietzschéens que les lecteurs de Nietzsche.⁸¹

⁸¹ J.-F. Lyotard, *Notes sur le retour et le Kapital*, dans *Nietzsche aujourd'hui – Tome I, Intensités*, Union Générale d'éditions, Paris 1973, p. 157. L'esaltazione delle identità liminali, incerte e precarie è un aspetto del recupero di Nietzsche operato da Lyotard. Il rapporto tra Nietzsche e il postmoderno, com'è noto, è forte. La critica al "bisogno di verità" di ispirazione nietzschiana è da intendersi come una critica al "bisogno di identità", nella misura in cui l'una e l'altra nascono, come osserva Chiurazzi: "dal bisogno di rassicurazione di fronte all'incertezza della vita, dal bisogno di sicurezza, di afferrarsi a qualcosa di stabile per sfuggire alla paura e all'ansia del divenire" (G. Chiurazzi, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano 2002, p. 32). L'identità sarebbe, in questo senso, "umana troppo umana": il fatto che esprima un bisogno non la legittima sul piano teoretico e nemmeno su quello pratico, nella misura in cui le conseguenze della credenza nell'identità



La dissoluzione dell'identità ad opera del post-strutturalismo, come rileva François Dosse nella sua *Storia del Strutturalismo*, ha con lo strutturalismo (e quindi, per sommi capi, con un'espressione tra le più raffinate del cosiddetto "razionalismo moderno") almeno una cosa in comune: la condivisa critica nei confronti della tesi dell'ermeneutica filosofica di stampo ontologico, per la quale il testo tramandato è il depositario di un senso che vincola a sé l'interpretazione e restringe il campo della creazione:

L'adversaire désigné est l'herméneutique et sa démarche interprétative, qui serait sous-tendue par une vérité ultime du texte à restituer. Après avoir opposé à cette démarche philosophique la logique structurale comme système de relations autonomisé par rapport à son contenu, en vient de plus en plus à préconiser l'indéfini interprétatif.⁸²

Flusso ontologico, indefinito interpretativo, antropologia come forma di narrazione, rifiuto del razionalismo e dell'identità: ecco le tesi che convergono verso un irrazionalismo di fondo che mette in questione non solo l'identità ma tutte le categorie che potrebbero essere indicate come suo supporto: innanzitutto quella della razionalità metodica o, per usare un'espressione più imprecisa ma assai efficace, della razionalità moderna.

Contro la tendenza appena descritta può essere annoverata la posizione di Vincent Descombes, che, come impegnato in un dialogo immaginario con Lyotard, con Derrida e con il trend post-strutturalista, osserva: "Nous finissons par soupçonner que la raison a trop facilement gagné son procès: personne n'a raison, il n'y a plus de raison nulle part, seulement des puissances engagées dans un rapport de force"⁸³. Secondo Descombes occorre invece conciliare le premure del post-strutturalismo con le ragioni della razionalità: così, allo stesso modo, la lotta contro l'identità sul piano etico, politico e antropologico merita di essere conciliata con l'esigenza di identità di cui si hanno prove innumerevoli nella storia. Nel recente *Les Embarras de la Société* (2013), il filosofo va a ricercare a cavallo tra l'antropologia culturale e la

e nella verità occulta all'uomo la sua vera natura e lo riduce al di sotto delle sue potenzialità più autentiche.

⁸² F. Dosse, *Histoire du Structuralisme, tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, cit., p. 273.

⁸³ V. Descombes, *La philosophie par gros temps*, Minuit, Paris 1989, p. 139.



psicologia le ragioni della nozione di identità, in quanto esigenza di senso e condizione di intelligibilità del reale. Egli infatti si rifa ad un punto problematico, rappresentato dalla nozione di “crisi di identità” di Erik Erikson. La crisi d’identità di Erikson, ricorda Descombes, non consiste nella follia, ossia nella perdita della percezione di sé. Essa consiste però in una situazione nella quale il proprio posto del mondo non viene più avvertito, perché è stato perduto. Si è come in balia di un altrove non scelto, senza punti di riferimento e nel pieno di un paralizzante disorientamento, che non rinnova né rilancia, ma inibisce e blocca la proattività del soggetto. In questo senso, sostiene Erikson, l’identità personale, l’essere qualcuno che ha un certo posto nel mondo e che è in grado di fornire un senso narrativo di sé nel tempo, un’unità di vita, è solidale con il soggetto, inteso come dimensione attiva e reattiva, capacità di essere e di agire⁸⁴.

Scindere, alla maniera di Clifford e di Remotti, il voler essere riconosciuti dall’ “in quanto cosa” vogliamo essere riconosciuti non sembra del tutto possibile. Essa dipende proprio dall’incompletezza dell’uomo come specie e la sua dipendenza strutturale e circolare da un *milieu* ambientale che è già sempre sociale e naturale insieme: il mondo-ambiente⁸⁵. Se esistessero puri bisogni di specie, osserva Erikson, essi non avrebbero alcun significato se non all’interno di un determinato ambiente. Il riferimento alla nozione di *Umwelt*⁸⁶, con cui viene tradotta la formula “mondo-ambiente”, oggetto di discussione nel campo dell’antropologia filosofica⁸⁷ e nel pensiero esistenzialistico e fenomenologico, da Scheler e Heidegger⁸⁸, allude già a quella incompletezza biologica che caratterizza

⁸⁴ Cfr. E. Erikson, *Youth and Identity Crisis*, 1968; tr. it. di G. Raccà, *Gioventù e crisi d’identità*, Armando Editore, Milano 1995 (7°ed.).

⁸⁵ Per un riassunto della nozione di mondo-ambiente, o *umwelt*, in Erikson e la sua centralità per l’elaborazione della sua nozione di identità, cfr. V. Descombes, *Les Embarras de l’identité*, Galimard, Paris 2013, pp. 32-33.

⁸⁶ Ad aver introdotto la nozione di “mondo-ambiente” in biologia, intendendo con essa la specifica relazione con l’ambiente circostante vissuta da una certa classe di organismi, è Jacob Von Uexküll: cfr. J. Von Uexküll e G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 1934; tr. it. di P. Manfredi, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

⁸⁷ Per un’introduzione al rapporto tra la nozione biologica di *Umwelt* e l’antropologia filosofica di inizio Novecento si rimanda a C. Brentari, *J. Von Uexküll. Alle origini dell’antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2012.

⁸⁸ Sia Scheler che Heidegger furono interessati a distinguere l’appartenenza



l'uomo e spinge verso quell'interpretazione radicale della cultura che Geertz ha proposto, tale per cui, senza culture, non potrebbe darsi umanità (in ciò consiste l'idea stessa dell'antropo-poiesi).

Se dunque le posizioni post-strutturaliste più spinte, di cui abbiamo voluto qui dare qualche esempio, decostruiscono l'identità, nel senso di funzione di integrazione di una cultura particolare richiamata da Geertz, fino a farne un vincolo psicologico, altro discorso merita la considerazione dell'*esigenza* di identità, come esigenza fondamentale dell'umano. Si può a questo livello intravedere una linea di frattura più profonda di quella, più politica che teorica ormai, tra sostenitori dell'identità "forte" (una razza sentita come superiore, una religione vissuta come l'unica giusta *et similia*) e i sostenitori del flusso che sarebbe a fondamento dell'identità. Una frattura che è anche altra rispetto a quella tra universalismo (della ragione, della natura umana, delle istituzioni pubbliche) e particolarismo (delle culture, considerate come intoccabili nella loro, supposta, autodeterminazione). La linea di frattura che si sta profilando è tra chi sostiene che vi sia, da parte del singolo e di un collettivo, un'esigenza di identità e chi ritiene che essa sia semplicemente indotta e inautentica⁸⁹.

La posizione che sostiene la dissoluzione dell'identità personale e collettiva nel flusso è, naturalmente, contrapposta a quella di chi

inconsapevole dell'animale al proprio ambiente (*Umwelt*) da una specifica modalità umana di intrattenere un rapporto attivo nei confronti dell'ambiente. Per quanto riguarda Scheler, si prenda in considerazione la differenza tra *Welt* e *Umwelt* in M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916; tr. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013. Per quanto riguarda Heidegger, cfr. in particolare M. Heidegger, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

⁸⁹ Il tema è relativamente diverso anche rispetto da quello della soggettività. Infatti, si può benissimo, come fa anche il Remotti de *L'ossessione identitaria* e come dimostra Clifford con l'ampio spazio dato alla voce e all'auto-interpretazione dell'alterità, recuperare la soggettività agente, l'attore sociale, considerando però la nozione di identità, sul piano personale e culturale, come un orpello proprio a danno di questo recupero, così come le è nociva l'ambizione di "spiegazione totale" propria di un certo strutturalismo. In questo caso, la soggettività si risolve in un "poter essere" che resta indeterminato quanto ai confini e alle possibilità implicate in un'identità. Al contrario, si può essere convinti della consistenza dell'identità, intesa come dimensione del limite contestuale, cognitivo e ermeneutico di ciascuno, e nello stesso tempo voler dissolvere, a volte proprio nel nome di questo limite invalicabile, l'attore in quanto figura attiva, reattiva e proattiva.



rivendica l'esigenza di identità propria dell'umano, del singolo e del collettivo. In gioco ci sono due istanze diverse di riconoscimento, che devono essere correttamente distinte, se si intende recuperarle in una teoria unitaria senza confonderle: da una parte ancora un qualche tipo di soggetto universale, indeterminato nel suo semplice ed essenziale poter-essere; dall'altra un riconoscimento particolare, che prende sul serio la finitezza di ciascuno. Ma una filosofia del riconoscimento deve scegliere tra le due alternative ora ora designate? Non deve, piuttosto, *riconoscere* la legittimità di entrambi i livelli del riconoscimento – uno che restituisca la particolarità del ciascuno, anche in termini di identità, e l'altro che si rivolga a ciò che di noi non si accontenta dell'identità data, il nostro "poter-essere" – anziché contrapporli e poi prender parte per l'uno contro l'altro? La tesi che intendiamo sostenere è che, battendo semplicemente la strada della dissoluzione dell'identità, si sottrae al concetto stesso di riconoscimento una delle gambe su cui la sua intera problematica poggia. Si pensi alla semplice questione seguente: "*in quanto chi voglio essere riconosciuto?*". Sembra difficile escludere ogni risposta a questa domanda in termini di identità; pur nella consapevolezza acquisita che l'identità è precaria e che, dal punto di vista ontologico, essa dipende dal flusso. Per questa ragione, una compiuta filosofia del riconoscimento deve trovare appoggio su di una "terza via" tra le unilateralità dell'identità dura e della dissoluzione d'identità.

2.3.3 LA TERZA VIA DI GEERTZ

La crisi di identità studiata da Erikson e richiamata recentemente da Descombes testimonia innanzitutto la necessità antropologica di possedere delle coordinate ambientali, che potremmo chiamare identitarie, per agire. L'identità, in questo senso, non è altro che il principio d'integrazione che realizza una specifica "parte di umanità", in relazione dinamica con l'ambiente "naturale" circostante, di cui parlava Geertz. L'identità personale, così, si articola alla luce di un rapporto, che non è mai esclusivamente individuale, ma già sempre mediato per il tramite dei legami sociali concreti in cui l'individuo nasce e dei simboli in cui esso vive e si perpetua, con un ambiente costituito non solo dal mondo sociale, ma anche dal mondo naturale e dal "mondo delle cose".

Nell'affermare la necessità, per il soggetto agente, di un sistema di coordinate socio-culturali senza le quali, semplicemente, egli non esisterebbe, si sottolinea, nello stesso tempo, l'impossibilità di pensare soggetto e identità in modo scisso. Il soggetto non nasce unicamente sulle ceneri dell'identità, né si nutre solamente del rifiuto attivo di un'identità nella quale egli è iscritto. Si può certamente sostenere che tra il soggetto e l'identità personale vi sia uno scarto: il soggetto può essere definito precisamente come quella figura che non si riduce nel deterministico appartenere del sé al contesto simbolico e culturale in cui vive. Tuttavia, una filosofia che si accontenti di pensare al legame sociale e alla dimensione culturale, in cui l'uomo trova identità, come a un impiccio, a un'illusione o a una menzogna, non può dare risposta al problema della crisi d'identità. È necessaria, invece, una nozione dell'identità che, senza cadere nel mito dell'origine e nell'illusione di un centro simbolico primario intorno a cui si costituirebbe un'identità sostanziale ed essenzializzata, si contrapponga nel medesimo tempo ad un semplice rifiuto dell'identità. Ora, ci sembra che questo sia lo sforzo in cui si muovono, reciprocamente influenzandosi, Ricoeur e Geertz. Non è un caso che Ricoeur, mentre compie il proprio tragitto all'insegna della ricerca di una figura "positiva" e non distorta dell'ideologia e dell'identità in *Conferenze su Ideologia e Utopia*, tratti, ancorché rapidamente, la nozione di identità di Erikson⁹⁰: né è un azzardo che lo faccia nel capitolo dedicato a Geertz. In queste pagine esamineremo la "terza via" tra identitarismo e dissoluzione dell'identità, rappresentata dal discorso antropologico di Geertz e da quello filosofico di Ricoeur, anche sottolineando come una simile impostazione del problema dell'identità implichi una

⁹⁰ Ricoeur torna sulla nozione di crisi in Erikson in un discorso tenuto presso l'Università di Neuchâtel nel 1986. Qui Ricoeur afferma: "Chez Erik Erikson, chaque phase critique est caractérisée par une alternative spécifique: Confiance vs. méfiance. Autonomie vs. honte/doute. Initiative vs. culpabilité. Industrie vs. infériorité. Identité vs. confusion d'identité. Intimité vs. isolement. Générativité vs. stagnation. Intégrité vs. désespoir. "Le mot crise", remarque l'auteur, "n'est ici employé que dans un contexte évolutif, non point pour désigner une menace de catastrophe mais un tournant, une période cruciale de vulnérabilité accrue et de potentialité accentuée et, partant, la source ontogénétique de force créatrice mais aussi de déséquilibre". Prise en ce sens, toute crise est crise d'identité, sur le chemin des stades de la vie qui tous ensemble constituent le cycle de vie" (P. Ricoeur, *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, in "Revue de théologie et philosophie", 120 (1988), p. 3.

determinata nozione di alterità, ad un tempo concreta e reale, ma irriducibile a qualsiasi sforzo di riduzione.

Non è qui possibile affrontare analiticamente tutte le riflessioni sul tema dell'identità e della diversità culturale da parte di Clifford Geertz. Il superamento proposto da Remotti nei confronti della "particolarità" di ogni cultura e di ogni identità è tuttavia da stimolo per una lettura di alcuni passi specifici dedicati dal tardo Geertz alla seguente questione: sostenere che le culture siano particolari implica necessariamente una posizione politica identitaria (che sia di tipo nazionalista, etnocentrico, razzistico, linguistico)? E la negazione di questa posizione politica richiama necessariamente al superamento *tout court* del concetto teorico di identità? Prenderemo in considerazione il testo *Antropologia e filosofia* (2000), e in particolare il capitolo *Gli usi della diversità*, dove la problematica viene posta alla luce del concreto trasformarsi della società tardo-moderna in una società multi-culturale.

Per la verità, l'obiettivo polemico di questo testo è soprattutto l'etnocentrismo: la tendenza, più o meno esplicita, a considerare la differenza tra la propria cultura di appartenenza e le altre come una differenza di valore. L'attitudine etnocentrica, osserva Geertz, è dura a morire anche dall'interno di concezioni molto diverse: razionaliste, come quella di un Lévi-Strauss, o irrazionalistiche e post-moderne, quale quella di un Rorty. Per quanto riguarda Lévi-Strauss, Geertz ne riassume lo schema di ragionamento: al fondo siamo tutti umani e come scienziato denuncio l'insostenibilità della tesi secondo cui sussistano, tra diverse culture, differenze sostanziali, ma, come aderente ad una civiltà e a una cultura, posso sostenere che essa sia preferibile alle altre e battermi per essa. In effetti, Lévi-Strauss afferma:

Non è affatto riprovevole porre un modo di di vivere e di pensare al di sopra di tutti gli altri, e provare scarsa attenzione per determinati individui il cui modo di vivere, di per sé rispettabile, si allontana troppo da quello a cui si è tradizionalmente legati (...) Le varie culture non si ignorano, all'occasione si scambiano prestiti, ma, per non dissolversi, hanno bisogno che sotto altri rapporti sussista tra loro una certa impermeabilità.⁹¹

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 1983; tr. it. di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. XI.

Può apparire strano che un pensiero sotto diversi aspetti neo-illuminista come quello di Lévi-Strauss, orientato alla ricerca di una dimensione universale alla base della molteplicità delle culture, si esprima poi in maniera non solo indulgente, ma favorevole ad un certo tasso di etnocentrismo. Così come d'altronde appare di primo acchito controintuitivo che un antropologo così persuaso della definizione sempre particolare e mai generalizzabile delle culture, come Geertz, si preoccupi di contestare l'etnocentrismo di uno strutturalista. Geertz riporta diversi esempi di etnocentrismo nell'opera di Lévi-Strauss e li accosta ad altri, tratti da autori appartenenti ad un'impostazione filosofica profondamente diversa da quella strutturalista e modernista: quella del postmoderno. L'operazione ha del paradossale, ma sicuramente porta a riflettere su quanto sia problematico far discendere deduttivamente da un'impostazione filosofica di fondo un'unica posizione politica, pratica, etica. Se, sotto il profilo filosofico, Lévi-Strauss e Rorty non hanno quasi nulla in comune, è un fatto che l'atteggiamento di quest'ultimo nei riguardi delle culture "altre" assomiglia in tutto e per tutto a quello del primo⁹², come dimostra questo brano, riportato da Geertz:

Spero con ciò di suggerire in che modo potremmo convincere la nostra società che la lealtà verso se stessa è tutta la morale di cui ha bisogno (...) Penso che dovremmo cercare di scagionarci dalle accuse di irresponsabilità convincendo la nostra società a considerarsi responsabile solo nei confronti delle sue tradizioni e non anche della legge morale.⁹³

⁹² "La conclusione a cui arriva un antropologo in cerca delle "leggi d'ordine, sottostanti alla diversità osservabile delle credenze e delle istituzioni" dal lato del razionalismo e della scienza "dura", è quella stessa a cui perviene un filosofo dal lato del pragmatismo e dell'etica prudenziale (...) La somiglianza è ancora maggiore a dispetto degli assai differenti punti di partenza da cui questi due eruditi muovono (kantismo senza soggetto trascendentale, hegelismo senza spirito assoluto), e i fini ancor più differenti verso i quali essi tendono (un mondo ordinato di forme trasponibili, un mondo scompigliato di discorsi coincidenti)" (C. Geertz, *Available light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, 2000; tr. it. di U. Livini, *Antropologia e Filosofia*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 90-91).

⁹³ R. Rorty, *Postmodernism Bourgeois Liberalism*, in "Journal of Philosophy", n. 80, 1983; tr. it. di M. Marraffa, *Liberalismo Borghese postmoderno*, in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 268; in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, cit., p. 90.

Tra l'etnocentrismo morale di Lévi-Strauss e quello di Rorty vi è questo elemento in comune: per entrambi, la diversità culturale fornisce "alternative a noi stessi invece che alternative per noi"⁹⁴. Nello scambio dell'espressione "alternative a" con l'espressione "alternative per", consiste in fondo tutta la teoria della diversità culturale di Geertz: una teoria che è, contestualmente, una concezione dell'identità ed una concezione dell'alterità. Per un verso, la figura disgiuntiva dell'alternativa viene mantenuta: la diversità culturale racconta di identità diverse, reciprocamente altre. Ciò salvaguarda l'intuizione antica di Geertz che la "cultura umana" si declina sempre al plurale, cioè si incarna sempre in culture particolari, che sono diverse. Tuttavia la teoria dell'incompiutezza biologica e antropologica implica che ognuna di queste culture particolari, nel momento in cui si costituisce come diversa, "riempie" la mancanza in uno solo dei modi possibili in cui l'umano avrebbe potuto, o potrebbe, essere riempito. Prima del modo attuale in cui una certa parte dell'umanità si fa, insomma, c'è la potenza, irrisolta e inesaurita, dell'umano di farsi e rifarsi, proprio nel confronto tra alternative: nella considerazione del diverso come un altro io, come un'alternativa "per" me. Geertz argomenta a questo proposito in favore di un'interpretazione originale del costruzionismo culturale, che gli consente di prendere le distanze dal particolarismo. Semmai, è il "cronico uso errato"⁹⁵ del costruzionismo culturale da parte della contemporanea antropologia culturale a condurre, osserva Geertz, al particolarismo spinto:

La percezione che il significato, nella forma di segni interpretabili (suoni, immagini, sentimenti, artefatti, gesti) venga a esistere solo entro giochi linguistici, comunità di discorso, sistemi intersoggettivi di riferimento, modi di costruzione del mondo; che esso sorga entro la cornice di interazione sociale concreta in cui una cosa è tale per un io e per un tu, e non in qualche segreta nicchia della testa; che esso infine sia da cima a fondo storico, costruito nel flusso degli eventi, si ritiene implichi (mentre, a mio parere, né Malinowski né Wittgenstein, né quanto a questo Kuhn o Foucault sostenevano questa tesi) che le comunità umane sono, o dovrebbero essere, monadi semantiche, quasi senza finestre.⁹⁶

⁹⁴ C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, cit., p. 92. Corsivo nostro.

⁹⁵ Ivi, p. 94.

⁹⁶ *Ibidem*.

La scoperta della costruzione sociale dei significati può certamente essere fatta valere contro le pretese, abbiamo visto ancora ricoeuriane negli anni '60, di porre un significato, un testo, un evento, un senso alle spalle e a fondamento del legame sociale. Può però generare l'equivoco opposto, ossia che il significato dipenda dal legame sociale in modo che "i limiti del mio mondo determinano i limiti del mio linguaggio"⁹⁷. Ciò non dovrebbe essere inteso, osserva Geertz, nel senso che, dato un determinato "mondo"⁹⁸, questo determina i limiti del pensabile, del possibile e del desiderabile. Al contrario:

I limiti del mio linguaggio determinano i limiti del mio mondo, il che implica non che la portata delle nostre menti, di quello che possiamo dire, pensare, apprezzare e giudicare sia intrappolata nei confini della nostra società, del nostro paese, della nostra classe o del nostro tempo, ma che la portata delle nostre menti, ossia la gamma di segni che possiamo riuscire in qualche modo a interpretare, è ciò che definisce lo spazio morale, emozionale e intellettuale in cui viviamo. Quanto più grande è tale spazio, quanto più grande possiamo farlo diventare cercando di comprendere coloro che credono che la terra sia piatta, o il reverendo Jim Jones (o gli ik o i vandali), cosa si prova a essere loro, tanto più chiari diveniamo a noi stessi (...).⁹⁹

Un aspetto in particolare merita di essere sottolineato della citazione appena riportata. La particolarità delle culture viene subordinata esplicitamente alla possibilità dell'uomo di allargare il proprio spazio morale. Il gioco linguistico in cui ci si muove, il legame sociale ereditato, l'insieme di parametri cognitivi, rappresentazioni simboliche e valori in cui ciascuno da sempre si muove non sono un destino, ma, appunto, una possibilità di riempimento dell'umano flusso, sempre aperto a possibilità diverse.

Non c'è peraltro nulla di irenico nell'incontro dell'altro descritto da Geertz. C'è l'esistenza di divergenze, talvolta forti e talvolta urtanti, altre volte persino esiziali, ma che non ci sono indifferenti, ci toccano e ci cambiano. Così, Geertz afferma: "La storia di ogni singolo popolo e di tutti i popoli nel loro insieme, come pure di

⁹⁷ Ivi, p. 95.

⁹⁸ In un senso qui molto simile alla nozione di "mondo ambiente" prima rapidamente citata.

⁹⁹ *Ibidem*.

ciascuna persona, è stata la storia di un tale cambiamento di menti, di solito lento, talvolta più rapido”¹⁰⁰. Dunque, l’identità è, sia a livello individuale sia a livello collettivo, prima di tutto una storia: ed è la storia di un cambiamento, associato a un’alterità. Non c’è un punto zero, un’origine dell’identità. C’è un desiderio di identità, che è desiderio di integrazione: e poi c’è l’esistenza degli altri, che impone a ogni identità di riconoscere la propria parzialità. Dalla coscienza della propria particolarità deriva la possibilità di pensare altrimenti: di pensare l’altro senza risolverlo a se stessi e senza abbandonarlo nell’intraducibilità, perché l’altro è già sempre presso di me, alternativa per me. Da questo deriva un’altra rilevante conseguenza del discorso di Geertz: la coscienza di sé non si afferma attraverso il semplice rifiuto dei dispositivi tradizionali ereditati, ma attraverso il conseguente confronto con punti di vista altri. In fondo, la centralità dell’altro per noi e per la nostra auto-coscienza è un altro modo per dire “desiderio di altrove”: questo motivo morale dell’incontro con l’altro, che in Affergan doveva essere originario, è il segno della coscienza della propria particolarità, nonché testimonianza della propria possibilità di cambiare.

Il testo di Geertz lavora a partire dal fatto del multiculturalismo: la coesistenza, cioè, di una pluralità di identità che condividono gli stessi luoghi e le stesse risorse, più che in altri tempi e in altri mondi. Geertz, pur consapevole delle contraddizioni generate dall’incontro tra le particolarità, è alla ricerca di un approccio antropologico e sociale positivo ai cambiamenti determinati dal multiculturalismo. Talvolta sembra, nel testo di Geertz, che il discorso etnocentrico sia una reazione poco riflessa al fatto del multiculturalismo, destinato in effetti a riassorbirsi a mano a mano che l’integrazione tra le diverse culture progredisca Così:

Il tempo in cui la città americana era il principale modello di frammentazione culturale e di agitazione etnica è del tutto finito; la Parigi di *nos ancêtres les gaulois* è sul punto di diventare tanto poliglotta e tanto policroma quanto Manhattan, e può darsi che Parigi possa avere un sindaco nordafricano (così comunque temono molti dei *gaulois*) prima che New York ne abbia uno ispanico.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ivi, p. 96.

¹⁰¹ Ivi, p. 97.

Ci sembra, tuttavia, che la preoccupazione identitaria si sia risollelevata pericolosamente, nelle società tardo-moderne, dopo la morte di Clifford Geertz, avvenuta nel 2006. E non solo perché gli attentati nel cuore di Manhattan e di Parigi, rivendicati da attori sociali vicini e lontani, ma che si richiamano a valori, fedi e ispirazioni radicalmente antagoniste a quelle del multiculturalismo e della laicità del mondo moderno, hanno riprodotto, tra le diverse identità sul punto di mescolarsi, il germe del reciproco sospetto, al punto da rendere, probabilmente, molto difficile la prossima elezione di un sindaco nordafricano a Parigi. La recrudescenza della logica identitaria non è più propria solo dell'*ancêtre gaulois* in cui Geertz bonariamente vede un po' Lévi-Strauss e gli uomini d'altri tempi, poco abituati al multiculturalismo, ma si sviluppa in seno a tutti quei soggetti che, pur avendo tratto beneficio economico dalla globalizzazione e avendo sviluppato stili di vita inimmaginabili sino a pochi decenni fa, oggi subiscono gli effetti destabilizzanti e anche ingiusti della società aperta. Un nuovo identitarismo si costruisce e definisce sulla base della minaccia che ampi strati della società avvertono nei riguardi di quella stessa globalizzazione in cui essi vivono (e ai cui aspetti positivi, probabilmente, nemmeno rinuncerebbero). Il punto è che le risposte identitarie su base etnica, nazionale e religiosa agiscono contemporaneamente su un doppio registro: quello della "naturale" paura di non essere, in quanto la prossimità dell'altro è anche sempre una minaccia per il sé che desidera sicurezza, certezza e saldezza nei propri schemi e per non entrare in crisi di identità; ma anche quello dell'ingiustizia, a fronte a un sistema di distribuzione globale delle risorse che tende a schiacciare il ceto medio verso il basso e ad accentrare la grande parte delle ricchezze in mano a pochi, che detengono sugli altri un immenso potere. Col protezionismo, le risposte identitarie subordinano l'economia a un principio identitario e in nome di quello predicano una maggiore uguaglianza e giustizia sociale, da condividere però solo tra i membri della società: l'identità è in fondo un elemento di semplificazione della dinamica, un alleggerimento della responsabilità che dovremmo provare (per dirla con Rorty: non si può essere responsabili della legge morale...). Se così stanno le cose, allora la strategia del conflitto diretto con la nozione di identità, strategia di Remotti e di molti altri autori, risulta, perlomeno sotto il profilo strettamente politico, inefficace.

L'identità si presta infatti ad una pluralità di bisogni che gli uomini, soprattutto in condizioni di minaccia, avvertono come propri. Senz'altro, la giustizia è tra questi. Si determina infatti un evidente scambio di registri tra la recrudescenza identitaria, la logica del "noi contro gli altri" e l'ingiustizia economica.

Perciò, il problema del rapporto tra diverse identità, ancorché subordinate al flusso della storia, non si risolve semplicemente affermando questa subordinazione. Occorre spostarsi sul piano delle ragioni morali dell'identità – del bisogno di identità – incastrandolo con quello, politico, del vivere insieme e della giustizia. Tra l'*io* che semplicemente vuole essere se stesso e il *sé*¹⁰² che lotta contro il misconoscimento, la differenza è che il secondo, ormai, sa di non essere una sostanza, ma un portatore di istanze, una pluralità di voci ora discordi e ora concordi; ma sa anche che queste voci si accordano, nel punto in cui esse invocano il riconoscimento, nel loro duplice aspetto: materiale e spirituale. Ciò che serve, insomma, è integrare una teoria dell'identità come costruzione sociale, plurale, molteplice e dinamica, nonché aperta, con un'etica della vita buona, che contempli un principio di giustizia e la lotta contro l'ingiustizia. In questa lotta per la giustizia, che, come si vede già ora, è nello stesso tempo una lotta per la realizzazione di sé e un'aspirazione alla felicità, si può cogliere il vivificante nesso di politica, etica e teoria del soggetto, rispetto alla quale il discorso sull'identità non è che un momento, se vogliamo un segno, da integrare entro il più grande progetto e destino del soggetto che cerca apertamente se stesso nell'altro e trova l'altro al centro di se stesso. Questo grande progetto e destino del soggetto merita il nome di "percorsi del riconoscimento".

2.4 LA TERZA VIA DI RICOEUR.

Non è una banalizzazione sostenere che Ricoeur sia, in tutto e per tutto, un filosofo della terza via. I teorici dell'ermeneutica radicale hanno visto in questo atteggiamento una sorta di hegelismo fuori tempo massimo. Secondo John Caputo, Ricoeur ha trascorso

¹⁰² Comincia qui a delinarsi la differenza tra *io* e *sé* che torna in Ricoeur, in *Sé come un altro*.

tutti gli anni della sua attività a mediare tra “*mythos* and *logos*, libertà e necessità, Hegel and Freud, verità e metodo, spiegazione e comprensione, strutturalismo e umanismo, Habermas e Gadamer, filosofia analitica e ermeneutica, senso e referenza”¹⁰³. Occorre ora aggiungere a quest’elenco di polarità mediate altre due: la filosofia del soggetto e il soggetto spezzato; l’identità chiusa e la sua dissoluzione nel flusso.

Nel paragrafo precedente ha cominciato a delinearsi, tra il tema del soggetto e il tema dell’identità, una differenza e una connessione. Se il primo ha a che fare con la sfera trascendentale del poter essere di un sé, il secondo riguarda la dimensione concreta del sé che è questo e non quello, e che perciò è dotato di confini. Abbiamo visto come questo duplice tema possa essere svolto sul piano individuale e collettivo, mutuando le categorie dell’analisi filosofica dell’uno sull’altro. Ricoeur offre una prospettiva per intersecare, pur senza confonderli, il tema del soggetto con quello dell’identità, in particolare in *Sé come un altro*. L’oggetto di questo libro, che rappresenta l’approdo compiuto dell’autore alla filosofia pratica dopo il lungo *détour* nell’ermeneutica dei simboli, del linguaggio, del testo e del racconto, è nel suo complesso la cosiddetta “ermeneutica del sé”: un percorso che, dalla semantica alla pragmatica del discorso, passando per la dialettica dell’identità-*idem* e identità-*ipse* e dalla nozione di identità narrativa, sfocia sul terreno etico e politico, per sondare, infine, i suoi possibili risvolti ontologici. Il più ampio problema del sé, nel corso dei Dieci Studi di cui si compone *Sé come un altro*, è al centro di una riflessione progressiva che contiene, come fase distinta del suo procedere, la dialettica dell’identità “chiusa” e dell’identità “aperta” che è stata oggetto dei paragrafi precedenti.

Prima di affrontare l’intersezione peculiare che Ricoeur formula tra il problema del soggetto e quello dell’identità, occorre precisare che l’ermeneutica del sé rappresenta l’ultimo approdo di un

¹⁰³ “For years now Ricoeur has been judiciously balancing and dialectically mediating *mythos* and *logos*, freedom and necessity, Hegel and Freud, truth and method, explanation and understanding, structuralism and humanism, Habermas and Gadamer, analytic philosophy and hermeneutics, sense and reference, and whatever can be cast in the form of dialectical contrariety” (J. Caputo, J. Marsh, M. Westphal, *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992, p. 3).

progetto antico che consiste, come già richiamato, nella ripresa e nella rigenerazione della filosofia riflessiva: quell'approccio filosofico che, per dirla con le parole di Ricoeur, presenta:

(...) la possibilità della comprensione di sé come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento e così via. La riflessione è questo atto di ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto.¹⁰⁴

Se è vero che, come sostiene Jean Luc Amalric¹⁰⁵, si può proporre una lettura continuista del pensiero ricoeuriano, segnato da cima a fondo dall'immutato sforzo di ripensare la filosofia riflessiva, è anche vero che questo sforzo si declina diversamente nelle varie fasi dell'elaborazione di Ricoeur. In particolare, tra la prima fase giovanile, caratterizzata dall'impegno esplicito di elaborare una filosofia della volontà che coniugasse soggetto e senso riscattando il soggetto sul piano pratico, e la fase ermeneutica del pensiero ricoeuriano, segnata dalla "via lunga" attraverso le mediazioni della vita e del linguaggio, si ha un'interruzione. Ricoeur abbandona il proposito di compiere la filosofia della volontà in una "poetica della volontà", che avrebbe risolto i paradossi e le contraddizioni emerse nei volumi precedenti dell'impresa, *Il volontario e l'involontario* (1950) e *Finitudine e colpa* (1956). Questi paradossi, infatti, sono apparsi frontalmente irrisolvibili. Non solo la sproporzione tra infinito e finito, oggetto dell'antropologia filosofica de *L'uomo fallibile* (la prima parte di *Finitudine e colpa*), impone una lunga digressione sul tema del male e sul registro simbolico in cui esso, nelle sue varie forme, viene a manifestarsi e a esprimersi (oggetto, questa digressione, di *La simbolica del male*, seconda parte di *Finitudine e colpa*). Questa stessa digressione rivela l'apertura di sconfinati temi, rispetto ai quali la dimensione pratica del soggetto, quella messa in qualche modo al centro delle preoccupazioni

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, in *Du texte à l'action*, cit.; tr. it. di G. Grampa, *Dell'interpretazione*, in *Dal testo all'azione*, cit., p. 25.

¹⁰⁵ Cfr. J. L. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne*, in "Études Ricoeuriennes / Ricoeurian Studies", Vol. 2, N. 1 (2011).

della filosofia della volontà, si rivela, di per sé, insufficiente¹⁰⁶. In particolare, l'ermeneutica del simbolo mette in difficoltà una piena riconciliazione tra soggetto e senso: quella riconciliazione nella quale doveva consistere una poetica della volontà. Come osserva Domenico Jervolino: “Il dominio dell'interpretazione non è la terra serena nella quale il senso viene donato, ma la terra accidentata e violenta nella quale il senso viene messo in questione, le certezze apparenti vengono contestate, le illusioni smascherate e le ermeneutiche rivali si affrontano in una lotta senza fine”¹⁰⁷.

Una simile lacerazione del senso mantiene il soggetto ricoeuriano sul ciglio della dissoluzione: “soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori di sé, aprirsi all'altro, ed è pur sempre tentato di chiudersi in se stesso, di proclamarsi autosufficiente”¹⁰⁸. Così, negli anni in cui la poetica della volontà viene abbandonata e Ricoeur ingaggia il proprio conflitto delle interpretazioni, misurandosi come è noto con gli approcci

¹⁰⁶ Di questa insufficienza danno conto numerosi commentatori, ad esempio Franco Sarcinelli: “(...) il transito attraverso la questione del male avrebbe dovuto portare al traguardo di una ‘poetica della volontà’ che si riprometteva di intendere la realizzazione creativa del soggetto in totale e ‘volontaria’ sintonia con il richiamo dell'essere, ovvero della Trascendenza. Ora, proprio la trattazione del problema del male pregiudica il compimento di questo progetto. Infatti, la reticenza dell'uomo a confrontarsi direttamente con questo problema avvolge sotto un velo di opacità e di mancata coscienza la ‘volontà cattiva’, per cui la coscienza si localizza nell'ambito dei simboli primari (impurità, peccato, colpevolezza) e dei miti di caduta del genere umano presenti nella cultura occidentali, tra i quali emerge come prioritario il mito adamitico del racconto biblico. L'accesso all'area dei simboli e dei miti impone un primo momento di attività ermeneutica con la conseguente conflittualità che si apre tra le diverse interpretazioni. Il traguardo prefissato nel primo ciclo di opere si allontana e in seguito sarà abbandonato” (F. Sarcinelli, *L'ontologia del non-ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch*, in “Lo Sguardo – Rivista di Filosofia”, n. 12, 2013, II, p. 184). Maurizio Chiodi afferma: “In effetti, la questione del male rappresenta per la filosofia l'ingiustificabile, la pietra d'inciampo, l'assurdo: essa non può affrontarlo direttamente, se non distruggendo se stessa come filosofia o il male come male. L'unica via che resta praticabile è quella di una fenomenologia dei miti del male o una mitica del male, nel quale la colpa e la passione vengano riconosciuti nel loro aspetto irriducibilmente evenemenziale, non riducibile alla finitudine e alla negazione. Il problema del male suscita così in Ricoeur una questione più vasta, che potremmo definire come il problema dell'interpretazione filosofica del mito e del simbolo” (M. Chiodi, *Il cammino della libertà*, Morcelliana, Roma 1990, p. 523).

¹⁰⁷ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova 1993, 2° ed., p. 15.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

archeologici e ispirati ai “maestri del sospetto” che hanno occupato via via nel corso degli anni la scena filosofica francese e mondiale, il soggetto come tale resta sullo sfondo. Una via è ormai preclusa per il soggetto: quella di affermarsi come pienamente autonomo, sovrano di se stesso, creatore e padrone del senso. A ben vedere, questa via idealista è già incompatibile con l’idea di Jean Nabert e della filosofia riflessiva immediatamente precedente a Ricoeur, che il soggetto sia il centro di una trasmissione di un senso di cui egli non è padrone e in cui al contrario egli vive e si afferma; è stato poi reso impraticabile dai “maestri del sospetto”. La via che però, ispirandosi direttamente ai “maestri del sospetto”, riduce tanto il senso quanto il soggetto a epifenomeno di fattori primari di carattere infrastrutturale, di tipo razionale (il caso di Lévi-Strauss o di Althusser) o irrazionale a ispirazione nietzschiana (il caso del postmoderno, ad esempio di Rorty) porta alla semplice dissoluzione del soggetto. Con ciò, l’intero campo pratico viene a perdere le sue condizioni di possibilità e con esso ogni ben fondata possibilità di avvicinare l’etica, dal momento che essa non può fondarsi né sull’assenza di soggettività né sul primato del non senso. Per questo, nel perorare la causa di un’ermeneutica teleologica e non solo archeologica, di un approccio ricostruttivo e non solo decostruttivo, Ricoeur cerca di preservare non solo la superiorità del senso sul non senso, ma anche una qualche forma di soggettività, anche nella sua dimensione pratica, dall’oblio e dalla dissoluzione. Come dice Francesca Brezzi:

L’itinerario snodatosi successivamente, reso inquieto dalle sfide della colpevolezza, del male e della sofferenza, impediva un approccio diretto per pensare la riconciliazione. La Poetica come sistematizzazione, pertanto, è abbandonata a favore di essa come orizzonte, prospettiva escatologica, sfondo mobile sul quale si è sviluppata tutta l’ulteriore ricerca.¹⁰⁹

Quando Ricoeur propone la sua ermeneutica del sé in *Sé come un altro*, dunque, è possibile, con Jervolino, cogliere una profonda e intima continuità con i progetti di antropologia filosofica della giovinezza, sebbene mediati dalle consapevolezze conseguite nel corso di un lungo confronto di tipo ermeneutico con i temi del

¹⁰⁹ F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 70.

linguaggio, del testo, dell'immagine e dell'immaginario¹¹⁰. Un lungo confronto che, certo, lasciava il tema originario della filosofia riflessiva sullo sfondo del cammino, ma che, in effetti, non ha mai perso di vista. Già nel 1984, Jervolino osservava che della filosofia di Ricoeur "è propria la reciproca integrazione di linguaggio, assunto in tutta la sua ricchezza e creatività, e di volontà, colta nelle sue dimensioni strutturali, nelle sue peripezie esistenziali e finalmente nella sua dimensione storico-temporale"¹¹¹. Sebbene non ancora annunciata né anticipata, la svolta etica del pensiero ricoeuriano era tuttavia attesa da chi coglieva, come carattere specifico dell'ermeneutica ricoeuriana, la presenza di una peculiare e fondante preoccupazione etica. Jervolino, a conclusione del suo lavoro dedicato a Ricoeur risalente al 1984, l'anno successivo alla pubblicazione del primo tomo di *Tempo e Racconto* (1983), afferma:

Ora che la poetica non è più il sogno giovanile del Ricoeur, concepito nel clima del secondo dopoguerra, ricco di dolorose memorie e di intensi propositi, sotto la visibile influenza dei grandi maestri della filosofia dell'esistenza, Jaspers e Marcel, suoi primi "autori"; ora che essa acquista dignità di ricerca filosofica dispiegata e coerente (...) c'è da aspettarsi che il Ricoeur sviluppi il già affermato legame tra poetica e prassi in una esplicitazione tematica della prassi come libertà e liberazione. (...) Dalla "poetica della libertà" è da attendersi un'etica e forse anche una politica della liberazione (una politica come disciplina filosofica) ...¹¹²

Ricoeur scrive la prefazione del lavoro del 1984 di Jervolino e commenta il suo invito a recuperare il progetto della poetica della volontà giovanile sviluppandone un'etica e una politica, un anno prima della pubblicazione del terzo tomo di *Tempo e racconto*, in cui è presente la nozione di identità narrativa, e sei anni prima della presentazione dell'ermeneutica del sé di *Sé come un altro*. Ricoeur si dice particolarmente toccato dall'invito formulato da Jervolino e spiega:

¹¹⁰ "(...)l'abbandono del traguardo finale non significa una cancellazione di questo orizzonte teorico. Dunque, rimane importante la questione della libertà, ancorché declinata in forma problematica" (F. Sarcinelli, *L'ontologia del non ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch*, cit., p. 184).

¹¹¹ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 147.

¹¹² *Ibidem*.

(...) il s'adresse non seulement aux motivations les plus profondes mais aussi au non-dit, et plus encore à l'inachèvement de mon œuvre, à savoir son issue dans une réflexion éthique et politique, capable de susciter une action libératrice. Il reste vrai que j'ai commencé par une philosophie du je peux et du je peux, que je me suis intéressé à une sémantique de l'action, que j'ai écrit occasionnellement sur les aspects éthiques et pratiques de l'intersubjectivité (...) Mais mon interprète (...) exprime en outre une attente, dans les dernières pages qui m'ont particulièrement touché. Domenico Jervolino attend encore un développement qui assurerait la transmutation de la poétique en pratique. En somme, il attend un achèvement qui serai en même temps la réponse au défi lancé par Marx dans la onzième thèse sur Feuerbach : le défi de passer de l'interprétation du monde à la transformation du monde.¹¹³

L'invito di Jervolino, per la verità, sarà accettato, come dimostra l'ermeneutica del sé di *Sé come un altro*, che includerà una teoria dell'identità personale e un'etica¹¹⁴. Nella *Postfazione* della seconda edizione di *Il cogito e l'ermeneutica*, del 1993, Jervolino non mancherà di osservarlo:

Il cogito e l'ermeneutica si chiudeva nel 1984 con la prospettiva di "un'ermeneutica (...) solidale con la prassi di trasformazione e di liberazione" (...). Si trattava di una conclusione filosofica che era, nello stesso tempo, un tentativo di interpretazione globale e unitaria dell'opera di Ricoeur e l'indicazione di un compito proposto dalla meditazione di tale opera a tutti coloro che volessero inserirsi nel suo movimento dinamico (...) È del resto la prospettiva di una tale ermeneutica che noi vediamo vivere e realizzarsi nelle opere più recenti del nostro autore.¹¹⁵

Quella che Jervolino aveva chiamato "ermeneutica della prassi" era stata preparata da alcuni saggi pubblicati nel volume *Dal testo*

¹¹³ P. Ricoeur, *Prefazione* a D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. XI.

¹¹⁴ Occorre ricordare che i saggi contenuti in *Dal testo all'azione* (1986) costituiscono un ponte decisivo tra la fase ermeneutica e quella antropologico-etica del pensiero ricoeuriano maturo: "come si avverte nei saggi raccolti sotto il titolo *Dal testo all'azione*, il ruolo dell'agente come caratterizzante la potenzialità del soggetto porta alla definizione di *homme capable*, l'uomo capace di..., che in Sé come un altro si presenta secondo quattro modalità: capace di parlare, di agire, di raccontare e di raccontarsi, di essere imputabile per le proprie azioni" (F. Sarcinelli, *L'ontologia del non ancora in Paul Ricoeur e in Ernst Bloch*, cit., p. 185).

¹¹⁵ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 157.

*all'azione*¹¹⁶, ma solo in *Sé come un altro* essa sarà compiutamente sviluppata, integrandosi entro il primo e originale problema della filosofia riflessiva: l'orizzonte del soggetto e la sua possibilità di dirsi ancora, dopo la crisi del *cogito* idealista¹¹⁷.

Il lungo *détour* ermeneutico ha tuttavia lasciato traccia non solo per quanto riguarda l'articolazione dei contenuti dell'antropologia filosofica di *Sé come un altro*, che si presenta complessivamente arricchita, rispetto a quella dei testi della filosofia della volontà, delle consapevolezze emerse grazie ai continui confronti con le ermeneutiche "antagoniste" sul piano del senso. Si riscontra anche la maturazione di una scelta terminologica più precisa che segna definitivamente la distanza del Ricoeur maturo da una certa declinazione idealistica della filosofia riflessiva. Ricoeur sceglie infatti di contrapporre la propria ermeneutica del sé alle filosofie del soggetto, così scegliendo per una rinuncia al termine "soggetto", traducibile più con "io" e con "*cogito*" che non con "sé". Occorre precisare che, nell'antropologia filosofica matura di Ricoeur, la lotta per la preservazione di una "qualche nozione" di soggetto richieda, se non altro, l'adozione sistematica del pronome riflessivo "sé" per definire questo "nuovo" soggetto: con ciò, si intende "far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona singolare "io penso", "io sono"¹¹⁸. Ricoeur afferma che la sua ermeneutica del sé si pone a eguale distanza "dall'apologia del *cogito* e dalla sua destituzione"¹¹⁹. L'intenzione originaria della posizione ricoeuriana non ci sembra smentita: la filosofia riflessiva deve tenere conto di quell'insieme di operazioni in cui "si disperde e si dimentica come soggetto"¹²⁰. Inoltre, proprio tenendo conto di quelle operazioni – di esposizione al senso, di esposizione all'altro – il soggetto

¹¹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *La ragione pratica*, in *Dal testo all'azione*, cit., pp. 229-250, oppure P. Ricoeur, *L'iniziativa*, in *Dal testo all'azione*, cit., pp. 251-270.

¹¹⁷ Ancora Jervolino, qualche anno dopo la seconda edizione de *Il cogito e l'ermeneutica*, preciserà: "Essa [*Sé come un altro*] costituisce una sorta di grandiosa ricapitolazione, di *re-tractatio*, in senso agostiniano, di nuova e più rigorosa trattazione, di tutta l'opera precedente, tanto più significativa perché giunta a compimento pochi anni dopo l'imponente architettura di *Temps et récit (...)*" (D. Jervolino, Ricoeur. *L'amore difficile*, Studium, Roma 1995).

¹¹⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 75.

¹¹⁹ Ivi, p. 79.

¹²⁰ *Ibidem*.

si trova spodestato dal proprio trono: l'“io penso” non è più possibile come *primum*. L'operazione di riflessione è implicita nell'uso stesso del pronome riflessivo “sé”: ma questo “ritorno a sé” è in verità una scommessa, una scoperta, l'esito di un lungo viaggio nell' “altro da sé”, che l'io, diversamente dall'idealismo, non ha posto. Ciò che si aggiunge in *Sé come un altro* rispetto a questa presa di distanza dalla versione idealistica della filosofia riflessiva è la tesi che anche le filosofie di matrice empirista, dando per scontata la definizione del soggetto come centro al fine di contrastarla e gettare, con il soggetto, l'intero percorso del sé all'irrazionalità e all'imponderabilità del flusso, possano definirsi a pieno titolo “filosofie del soggetto”:

Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona – *ego cogito* – sia che l'“io” si definisca come io empirico o io trascendentale, sia che l'“io” sia posto assolutamente, cioè senza altro corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l'egologia postula il complemento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è “io” (...) Lo stile specifico dell'ermeneutica del sé si comprende meglio se ci si rende preliminarmente conto delle sorprendenti oscillazioni che le filosofie del soggetto sembrano presentare, come se il *cogito* da cui esse derivano fosse ineluttabilmente sottoposto ad un ritmo alterno di sopravvalutazione o di sottovalutazione. Dell' “io” di queste filosofie bisognerebbe forse dire (...) che ce n'è sia troppo poco sia troppo?¹²¹

Nel corso del V Studio di *Sé come un altro* Ricoeur, tra i detrattori del *cogito*, discuterà le concezioni dell'io della tradizione empirista inglese, e in particolare di Derek Parfit, che in *Ragioni e Persone*¹²² propone una concezione riduzionistica dell'io, il quale si ridurrebbe a una sorta di epifenomeno illusorio di “una certa connessione (*connectedness*) fra gli eventi, che questi siano di natura fisica o psichica”¹²³. Nella *Prefazione*, invece, Ricoeur confronta il dubbio metodico di Cartesio, dal quale l'io, come sostanza pensante, è preservato, con il dubbio iperbolico di Nietzsche, che spinge più in là la stessa operazione di Cartesio, arrivando a coinvolgere

¹²¹ Ivi, pp. 78-79.

¹²² Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, 1984; tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

¹²³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 221.

anche l'io da questi salvaguardato. Dedicandosi al commento di una selezione di frammenti del 1887-1888 pubblicati in italiano nel volume *La volontà di potenza* e ripreso nei *Frammenti postumi*¹²⁴, Ricoeur afferma che Nietzsche semplicemente sovverte la posizione di centralità attribuita all'io da Cartesio, senza costruire un'ipotesi alternativa con la quale la soggettività possa essere detta. Nell'*anti-cogito* nietzschiano, non viene solo meno la figura del *cogito*, ma anche “la questione stessa alla quale si riteneva che il *cogito* dovesse apportare una risposta assoluta”¹²⁵. Così, prosegue Ricoeur, è necessario ipotizzare una terza via per il soggetto, che preservi la vitalità della “questione”, cui per molto tempo si è pensato di dover dare una risposta assoluta con la posizione di una sostanza pensante. Una terza via tra il soggetto esaltato e il soggetto umiliato, così, non rappresenterebbe, come vorrebbe l'interpretazione “neohegeliana” delle mediazioni ricoeuriane proposta polemicamente da John Caputo, una sorta di sintesi assoluta e irenica delle due posizioni da superarsi. Piuttosto, il percorrimto dell'ermeneutica del sé, in cui consiste la terza via di Ricoeur, è da considerarsi come l'individuazione di un sentiero stretto tra le vie impraticabili rappresentate dalle “filosofie dell'io”, o del “*cogito*”, o del “soggetto” e quelle della sua negazione, al fine di preservare, quantomeno, la “questione” cui il soggetto assoluto non può più rispondere.

Ma qual è, in definitiva, “la questione”? Qual è il vero oggetto della liquidazione di Nietzsche, che, con il dubbio iperbolico, arriva a corrodere non solo il soggetto, ma la “questione” che pensava di trovare risposta nell'io cartesiano, o trascendentale? Si può sostenere che la “questione” da preservare sia la stessa che anima non solo il progetto dell'ermeneutica del sé, ma anche l'insieme degli sforzi teoretici della filosofia riflessiva praticata da Ricoeur: ossia la possibilità di fare ancora antropologia filosofica, in altre parole ancora, la possibilità di affrontare il comandamento originario della filosofia: “*conosci te stesso*”. Al comandamento del tempo di Delfi fa eco la domanda che resta sullo sfondo di molta modernità, quella in cui, per dirla con Taylor, il riconoscimento “non può più verificarsi”. Ora, l'ermeneutica del sé rappresenta,

¹²⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1887-1888)*, in *Nietzsche Werke*, 1970; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1971.

¹²⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 90.

prima che una nuova risposta a questa domanda, il convincimento, senza il quale l'intero percorso filosofico di Ricoeur non sarebbe pensabile, che abbia senso per sé, e non sia perciò essa stessa priva di senso. Questo è il vero filo conduttore del percorso filosofico di Ricoeur: questo è il punto di contrasto tra la sua ermeneutica ricostruttiva e le ermeneutiche senza soggetto, questo è ciò che lo divide da Lévi-Strauss e dal post-strutturalismo filosofico che, oltre a dissolvere l'identità "dura" e le sue pretese ponendovi la differenza al suo fondamento, dissolve anche la primaria esigenza di senso, di convergenza e infine di compimento che anima la condizione dell'uomo itinerante.

Per tornare, attraverso Ricoeur, alla questione dello scarto tra soggetto e identità, occorre osservare che la domanda fondamentale "chi sono io?" può essere declinata in due modi diversi. Uno è di carattere generale: chi sono io in quanto uomo, in quanto appartenente a una specie che, come vedevano bene sia Rousseau sia Lévi-Strauss, prescinde e esorbita la dimensione delle identità "locali" nelle quali l'io individuale è ordinariamente portato a risolversi. L'altro è di tipo, per così dire, puntuale e si riferisce al mio specifico essere-nel-mondo: chi sono io, che sono questo qui e non un altro, e sono diverso da ogni altro? È sdoppiamento della domanda "chi sono io?" ad accompagnare la divaricazione tra il tema del soggetto e il tema dell'identità. Se il primo tema risponde alla domanda generale "chi sono io in quanto uomo?", il secondo risponde alla domanda locale "chi sono io che sono qui ed ora individuato?". Alla prima domanda tenta di rispondere, nell'antropologia filosofica ricoeuriana, l'ermeneutica del sé in tutta la sua ampiezza; alla seconda, invece, risponde la specifica dialettica della medesimezza e dell'ipseità, che è oggetto di un momento specifico dell'ermeneutica del sé, affrontato negli Studi V e VI di *Sé come un altro*. Ci intrada verso questa interpretazione dell'ermeneutica del sé la stessa *Prefazione* di *Sé come un altro*, quando anticipa i contenuti dei diversi studi mostrandone le articolazioni e le reciproche posizioni.

Ricoeur spiega che l'ermeneutica del sé si scandisce in quattro sottoinsiemi di problematiche. "Il primo sottoinsieme (Studi I e II) scaturisce da una *filosofia del linguaggio*, nel duplice aspetto di una semantica e di una pragmatica"¹²⁶. Esso declina la questione

¹²⁶ Ivi, p. 92.

“chi sono io?” nel seguente modo: “di chi si parla quando si designa sul modo referenziale la persona come distinta dalle cose? E chi parla designandosi come parlante (che rivolge la parola ad un interlocutore)?”¹²⁷. In questo sottoinsieme Ricoeur sperimenta un’ulteriore e più matura versione della ormai classica articolazione di “spiegare” e “comprendere”. Infatti, “*il ricorso all’analisi*”¹²⁸, grazie alla quale si può mettere tra parentesi il “chi” del discorso ed è possibile isolare, sebbene momentaneamente, una semantica, “è il prezzo che un’ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare”¹²⁹. Il che è un altro modo per dire che, prima di poter accedere alla “comprensione” del discorso, in quanto ha valore e significato per un “sé” che lo pronuncia e lo riceve, occorre “spiegarlo” nella sua autonoma sintassi e semantica, mettendo tra parentesi la questione del “chi”. Poiché i più avanzati strumenti di analisi sono forniti a questo punto dalla filosofia analitica di matrice anglosassone, con essa Ricoeur si confronterà in questo primo sottoinsieme di problematiche di *Sé come un altro*. Resta il fatto che la semantica, già a partire dalla presa in considerazione della forza illocutoria del discorso messa in luce nella filosofia analitica stessa¹³⁰, trapassa in una pragmatica del linguaggio: ai fini di un’ermeneutica del sé, la prospettiva in terza persona sull’enunciato resta incompleta se non vien fatta sfociare nella ripresa della domanda sul soggetto dell’enunciazione: “chi?”.

Il secondo sottoinsieme di problematiche, affrontata negli Studi III e IV, “scaturisce da una *filosofia dell’azione*”¹³¹ che si concentra sulla domanda “chi agisce?”. Si tratta di una problematica non separata da quella affrontata nel precedente sottoinsieme, nella misura in cui “gli atti di discorso sono essi stessi delle azioni e (...) per implicanza, i parlanti sono anche agenti”¹³². Il tema dell’azione riprende e include il tema del linguaggio, secondo una concezione maturata sin dal tempo della scelta del titolo del volume del 1986 *Dal testo all’azione*: con questo passaggio, Ricoeur prepara

¹²⁷ Ivi, p. 93.

¹²⁸ *Ibidem*, corsivo dell’autore.

¹²⁹ *Ibidem*, corsivo dell’autore.

¹³⁰ Ricoeur cercherà appiglio, in merito a questo, alla teoria degli atti di discorso di Austin e Searle e la teoria dell’enunciazione di Grice: cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 121-124.

¹³¹ Ivi, p. 93, corsivo dell’autore.

¹³² *Ibidem*.

la conclusione del *détour* ermeneutico in una filosofia pratica, così come previsto e auspicato da Jervolino. Anche in questo secondo sottoinsieme, uno Studio è dedicato all'analisi dell'azione senza cura dell'agente, mentre in quello successivo, che riguarda "la questione perché"¹³³, sarà presa in considerazione la capacità di un agente di ascrivere a se stesso un'azione, dalla quale deriva la possibilità, per la società, di imputare moralmente e giuridicamente a un attore una responsabilità. In questo recupero dell'agente, corredato dalla riattivazione di tutto un insieme di valori di tipo pratico, come l'imputazione, l'intenzione, la motivazione e la responsabilità, vi sono tuttavia aspetti problematici coi quali Ricoeur deve misurarsi. L'autonomia dell'agente responsabile, infatti, deve confrontarsi con il seguente problema: "fino a dove si estende l'efficacia dell'inizio e, di conseguenza, la responsabilità dell'agente, tenuto conto del carattere illimitato della serie delle conseguenze fisiche?"¹³⁴. L'azione che può essere ascritta ad un agente, e che un agente può effettivamente ascrivere a sé, è infatti concatenata in una serie infinita di cause e conseguenze che sfuggono alla possibilità dell'agente stesso di gestirla e governarla. Non solo: "l'azione di ciascuno (e la sua storia) è involupata non soltanto nel corso fisico delle cose, ma nel corso sociale dell'attività umana"¹³⁵. L'impossibilità di mediare l'ordine dell'intenzione e della motivazione, da cui un'azione scaturisce, con quello della concatenazione causale dei fatti, che condizionano oggettivamente l'origine di una motivazione soggettiva e in cui sfocia l'effetto dell'atto compiuto, genera una vera e propria aporia, "la più intrattabile"¹³⁶ delle varie aporie che una filosofia dell'azione incontra.

Un certo grado di paradossalità della soluzione dovrà essere accettato: infatti, Ricoeur anticipa, già in conclusione del IV Studio, che è possibile articolare la capacità di agire, il sentire fenomenologico che ciascuno ha di "poter fare", e il fatto di appartenere tutti alle catene causali della realtà che ci sfugge dal lato del passato e dal lato del futuro, in un'ontologia del corpo proprio. Si tratta "cioè di un corpo che è anche il mio corpo e che, per il suo duplice vassallaggio all'ordine di corpi fisici e a quello delle persone, si

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Ivi, p. 193.

¹³⁵ Ivi, p. 194.

¹³⁶ Ivi, p. 199.

tiene sul punto di articolazione di un potere d'agire, che è il nostro, e di un corso di cose che dipende dall'ordine del mondo"¹³⁷ L'intuizione di queste righe implica il paradosso di una realtà che risponde, contemporaneamente, a due ordini di causalità diversi. Certo, è il problema della terza antinomia kantiana, come Ricoeur non manca di mostrare nel Quarto Studio; ma contestualmente, ci sembra di individuare, nel richiamo al "duplice vassallaggio" del corpo proprio di Ricoeur, quasi una citazione del discorso del maestro di gioventù, Gabriel Marcel, sull'incarnazione: "di questo corpo io non posso dire né che sono io, né che non lo sono, né che esso è per me (oggetto)"¹³⁸. Se io fossi completamente il mio corpo, mi ridurrei forse all'ordine delle cose; oppure ancora, questo corpo sarebbe una pura libertà e sarei degno del regno dei fini; ma se io non lo fossi, ed esso fosse per me solo un oggetto, vorrebbe dire che non c'è alcun "corpo proprio" e che la mia sostanza spirituale lo "indossa" come si può indossare un abito troppo stretto o inadeguato. In nessuno di questi sensi si può risolvere la scoperta fenomenologica del corpo proprio, cui già Marcel faceva riferimento e cui Ricoeur non smette di riferirsi. Emerge all'orizzonte l'ipotesi di un soggetto ad un tempo attivo e passivo, libero perché può intervenire con la propria azione e costretto nella rete naturale, "cosale", ma anche sociale, delle concause e degli effetti aggregati. Un soggetto a cavallo tra l'essere-per-la morte heideggeriano, con cui torna alla piena consapevolezza della propria finitudine¹³⁹, e

¹³⁷ Ivi, p. 198.

¹³⁸ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di F. Spirito, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, p. 231.

¹³⁹ Naturalmente, la problematica dell'essere-per-la-morte nulla ha a che vedere con quella del corpo come cosa, di cui nel paragrafo si stava osservando la peculiare dialettica con il corpo come "mio" nella libertà dell'azione. L'analogia è però legittima nel nostro specifico contesto argomentativo, in quanto, nell'essere-per-la-morte, l'uomo esistente pone se stesso di fronte all'estrema consapevolezza della propria storicità. Questa consapevolezza restituisce il *Dasein* alle sue possibilità più proprie e non sfocia in una teoria dell'azione che prevede, per il soggetto, un'attività ed una libertà intese nel senso di un'attivazione di possibilità nuove, inattese, radicali. In fondo, la libertà dello Heidegger di *Essere e tempo* (1927) si risolve nella comprensione dell'essere e della differenza ontologica, che ha certamente una ricaduta in termini di contegno etico, ma non apre in alcun modo ad una teoria del soggetto, come soggetto capace, responsabile delle sue azioni e produttore di "nuovo" nell'ordine delle cose e del mondo sociale da cui proviene. L'esito di una filosofia esistenziale fondata sull'essere-per-la-morte è stato individuato benissimo da Hannah Arendt, che non a caso, per restituire all'uomo il principio

la natalità arendtiana, con cui si afferma invece la possibilità, per ciascuno, di iniziare un corso di azioni completamente nuovo, improbabile e inatteso¹⁴⁰. L'esplorazione della figura dell'agente, come si vede, comincia ad addentrarsi nei meandri della domanda "chi sono io?" intesa nel senso generale. Essa conduce verso l'ontologia del corpo proprio, concetto dotato di una singolare elasticità al fine di reggere la contraddizione della necessità e della libertà, della passività e dell'attività, del determinismo e dell'iniziativa. Pare però un'operazione troppo astratta, quella di sorvolare sul concetto di corpo proprio e pretendere di derivarne una filosofia che concili l'inconciliabile, cioè capacità d'agire e dipendenza dall'ordine della necessità, fisica e sociale, senza scendere sul terreno reale in cui questa doppia polarità sempre si incontra nell'esperienza vissuta del corpo proprio medesimo. Questo terreno è quello in cui, dal soggetto in generale, si passa a discutere dello statuto di *questo soggetto qui*: questa personalità particolare di cui

della parola e dell'azione, ossia per riproporre una qualche nozione di soggettività capace, aperta e potente, sovverte la categoria esistenziale di Heidegger e pone al centro dell'esistenza umana la figura della natalità. Cfr su questo tema A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987, pp. 93 e ss. Dal canto suo, Ricoeur prende congedo dal vocabolario dell'essere-per-la-morte heideggeriano in più parti della sua opera. Cfr. ad esempio: "Io non debbo trattarmi come il morto di domani, per tutto il tempo che sono in vita (...). L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di questo auspicio di fare dell'atto di morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come un morire che resta all'interno della vita. Così la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte" (P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, 1995; tr. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 218-219).

¹⁴⁰ "Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità [...]. Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita" (H. Arendt, *The human condition*, 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, p. 127). Per quanto riguarda la prossimità tra il pensiero ricoeuriano e di Hannah Arendt, testimoniata abbondantemente, seppure con alcune differenze, negli studi finali di *Sé come un altro*, si rimanda comunque alla Prefazione di Ricoeur alla traduzione francese di *The human condition*: cfr. P. Ricoeur, *Préface à La condition de l'homme moderne*, 1983, in *Lectures I*, Seuil, Paris 1991. Cfr. Anche la nota 103 del presente lavoro.



non ci si può accontentare di dire che “vuole e può”, inserita in un ordine naturale e sociale in cui il suo volere e il suo potere sono sfidati. Di questa personalità particolare si dovrà invece dire che vuole questo, che può quest’altro, perché sta inserita in un contesto che gli permette di volere e di pensare questo e non altro, e che tuttavia può voler essere o poter fare anche cose diverse da quelle che riceve in dote dal contesto da cui proviene grazie al produttivo confronto con l’alterità.

È dunque semplicemente seguendo la logica stessa del discorso ricoeuriano che si deve distinguere il soggetto nel suo lato generale e universale dall’identità nella sua specifica dialettica di chiusura e apertura che la caratterizza. Questa distinzione è più uno sfumare del primo tema nel secondo, che poi verrà, come vedremo a breve, ripreso a sua volta dal primo. La questione dell’identità ha comunque senz’altro la funzione di rendere più concreta la riflessione sul soggetto: di prendere fino in fondo in carico la sua finitezza, che vuol dire anche esigenza di confini che rendano possibile l’orientamento, bisogno di sistemi coerenti di pensiero, bisogno di sicurezza, bisogno di auto-riconoscimento e di dispositivi di riconoscimento collettivi. Alla domanda locale “chi sono io?” risponde insomma la nozione di identità. Il richiamo ad una gestione più concreta del problema dell’azione interviene all’inizio del terzo sottoinsieme di Studi di *Sé come un altro*, dedicato appunto alla specifica dialettica dell’identità, che è la già citata dialettica di *idem* e *ipse*. Gli Studi precedenti, che hanno preparato sul piano dei “grandi generi” l’antropologia filosofica dell’uomo capace, non “hanno tenuto conto del fatto che la persona di cui si parla, l’agente da cui dipende l’azione, hanno una storia, sono la loro propria storia”¹⁴¹. Rispetto al contesto in cui la filosofia riflessiva è nata, un contesto nel quale essa poteva a tutti gli effetti identificarsi con quelle che in *Sé come un altro* Ricoeur chiama “filosofie del soggetto”¹⁴², questo necessario passaggio al concreto

¹⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 201-202.

¹⁴² Correttamente, nel saggio introduttivo dell’edizione italiana di *Sé come un altro*, Daniela Iannotta afferma: “La filosofia riflessiva (...) nasce con Cartesio ed attraversa il pensiero moderno con Kant, Fichte, Husserl, i neokantiani (fra i quali va rilevata la presenza di Jean Nabert, che si può annoverare fra i maestri del Nostro)” (D. Iannotta, *L’alterità nel cuore dello stesso*, in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 12). Ricoeur, che non ha mai rinnegato di riferirsi alla filosofia riflessiva, prende tuttavia le distanze dalle “filosofie del soggetto” della modernità, il che ha



dell'identità individuale segna di per se stesso un'ulteriore presa di distanza della sua filosofia riflessiva da quelle che lo hanno preceduto. Se con esse condivide "la questione fondamentale", ossia il comandamento "conosci te stesso" da cui scaturisce la duplice domanda "chi sono io?", la filosofia ricoeuriana intende, alla maniera ermeneutica, superare una volta per tutte l'impostazione cartesiana e ancora trascendentale, per la quale la questione del soggetto universale sussume e presiede a quella del soggetto storico. Non c'è dunque un soggetto trascendentale, caratterizzato da un'aporìa della libertà e della necessità, cui debbono essere indistintamente sussunte le molteplicità in fondo inessenziali delle forme di vita, delle rappresentazioni simboliche, delle identità locali e localizzate. Se la passività, la dipendenza e la determinazione storica appartengono al soggetto come tale, e non solo sotto il rispetto empirico che sarebbe inessenziale rispetto a quello trascendentale e universale, allora non è pensabile di costruire un'antropologia filosofica generale che non passi dalla prova dell'esperienza vissuta, che è già sempre un'esperienza particolare, dotata di confini e limitazioni e connotata dalla insopprimibile finitezza dell'essere umano.

Così, una suggestiva analogia con l'operazione con la quale Geertz emenda l'approccio strutturalista dell'antropologia culturale si impone. Anche nel caso di Geertz, l'obiettivo rimaneva quello di una teoria generale dell'uomo come soggetto finito, incompleto, e perciò interpretante e già sempre culturale: ma questa teoria generale si svolge nell'assunto che ogni cultura è già sempre particolare. A una qualche nozione di soggetto universale, in Geertz, si giunge proprio in forza della finitezza e dell'incompletezza dell'uomo, e non sulla base di una presunta natura formale compiuta sottostante le differenze: in effetti, se può essere intravista una figura del soggetto universale in Geertz (sempre che l'operazione di Geertz non richieda il definitivo superamento di questa terminologia), essa emerge grazie al confronto con l'alterità. Un'alterità che, contemporaneamente, dice che noi, nella nostra particolarità insopprimibile, siamo già sempre incompleti: ma dice anche che avremmo potuto essere altro da come siamo e che potremo ancora esserlo, nella storia delle generazioni e dell'incontro tra le culture. Il soggetto

creato non pochi problemi di ricezione della sua opera, soprattutto negli ambienti del post-strutturalismo, del postmoderno e dell'ermeneutica "radicale".

universale che ne deriva è dunque solo un soggetto “aperto”, strutturalmente attraversato dalla duplice e tensionale tendenza a affermarsi distinguendosi dall’altro, e a superarsi, ridefinendosi, grazie alla presenza dell’altro. Così viene completamente espunto ogni riferimento a una dimensione atemporale della soggettività: essa è al contrario intrinsecamente temporale e nella sua temporalità si formano, contestualmente, l’esigenza di stabilità, per reggere la “fatica” del flusso, e la propria possibilità di trasformazione, per non morire sclerotizzata in una falsa fissità che negherebbe la sua condizione itinerante.

Proprio la centralità della questione temporale apre la discussione sull’identità individuale in Ricoeur. L’agente, dice il filosofo, ha una storia, ed anzi, è la propria storia. Se la storia è un concetto che rimanda immediatamente alla finitezza e alla particolarità, allo stesso tempo elimina da esse il carattere chiudente della fissità. Ricoeur non afferma che l’agente concreto è la sua identità: dice che è la sua storia. E questo perché la parola identità, dovendo la propria carica concettuale al registro logico per cui un termine è semplicemente se stesso e non un altro (il principio d’identità, che si tiene col principio di non contraddizione), appare immediatamente insoddisfacente per cogliere la specifica temporalità in cui si forma, matura e vive una personalità concreta. Il problema della personalità dell’agente concreto, ossia quello dell’identità personale, “non può precisamente articolarsi se non nella dimensione temporale dell’esistenza umana”¹⁴³. In questo senso Ricoeur ritiene utile ricongiungere alla costruzione dell’ermeneutica del sé la nozione di identità narrativa elaborata nel terzo tomo di *Tempo e racconto* (1985). Il tema dell’identità narrativa richiede tuttavia di essere affrontato con un’ottica diversa:

La nozione di identità narrativa, introdotta in *Tempo e racconto* III, rispondeva ad un’altra problematica: al termine di un lungo viaggio attraverso il racconto storico e il racconto di finzione, mi chiedevo se esistesse una struttura dell’esperienza in grado di integrare le due grandi classi del racconto [il racconto storico e il racconto di finzione]. Formulavo allora l’ipotesi per la quale l’identità narrativa, sia di una persona che di una comunità, sia il luogo ricercato per questo chiasmo tra storia e finzione. (...) Sembrava dunque plausibile ritenere valida

¹⁴³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 202.

la seguente catena di asserzioni: la comprensione di sé è un'interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie. A questa apprensione intuitiva del problema dell'identità narrativa mancava una chiara comprensione di ciò che è in gioco nella questione stessa dell'identità quando viene applicata a delle persone o a delle comunità.¹⁴⁴

Se dunque la nozione di identità narrativa è il quadro entro il quale la dialettica di chiusura e apertura delle identità particolari, a livello sia individuale che collettivo, deve essere, secondo Ricoeur, affrontata, è anche chiaro che la posta in gioco del dibattito sull'identità non è iscrivibile entro il territorio dell'ermeneutica filosofica. "Ciò che è in gioco nella questione stessa dell'identità quando viene applicata a delle persone o a delle comunità", per riprendere l'espressione di Ricoeur, è la consistenza etica del sé, la sua possibilità di dare senso al proprio cammino esistenziale, per sé e per gli altri con i quali egli è già sempre, e da sempre, confrontato. Così:

La teoria narrativa trova una delle sue principali giustificazioni nel ruolo da essa esercitato fra il punto di vista descrittivo sull'azione (...) e il punto di vista prescrittivo che prevarrà negli studi seguenti. Mi si è imposta una triade: descrivere, raccontare, prescrivere – in cui ogni momento della triade stessa implica un rapporto specifico tra costituzione dell'azione e costituzione del sé. Ora, la teoria narrativa non sarebbe in grado di esercitare una tale mediazione (...) se non si potesse mostrare (...) che le azioni organizzate in racconto presentano tratti che possono essere elaborati soltanto nel quadro di un'etica.¹⁴⁵

In questo passo, più chiaramente che altrove, è chiaro il ritorno della vocazione pratica e etica della filosofia ricoeuriana, a dispetto di quelle interpretazioni che ne fanno semplicemente una variazione interna nel quadro dell'ermeneutica filosofica¹⁴⁶. Ritorna

¹⁴⁴ *Ibidem*, nota 1.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 203.

¹⁴⁶ Lo sviluppo più maturo dell'ermeneutica filosofica ricoeuriana consiste nell'elaborazione di una teoria generale della narratività in cui è messo in luce il ruolo del soggetto, che narra e che legge. La teoria della narratività allude già solo

in maniera splendidamente esplicita l'etica come punto di caduta dell'ermeneutica: un ritorno che, come abbiamo visto, era stato previsto e incoraggiato dal testo di Jervolino del 1984.

Del tema dell'identità narrativa, comunque, Ricoeur mantiene la centralità della problematica del tempo e delle sue diverse costituzioni. Mutuando le caratteristiche già descritte dalla fenomenologia husserliana della temporalità¹⁴⁷, due movimenti sono in costante interazione e, per così dire, competizione nel tempo di Ricoeur: uno convergente, il tempo in cui una cosa si mantiene riconoscibile e si tramanda come tale; uno divergente, il tempo del cambiamento, dell'evoluzione e della dispersione¹⁴⁸. Il doppio movimento del tempo produce un modello di configurazione narrativa della realtà circostante in termini di "concordanza discordante"¹⁴⁹: da una parte la realtà temporale si trova configurata, messa in intrigo, converge su un nucleo di senso che si mantiene inalterato nel tempo; dall'altro però, il discordare delle componenti del reale determina la "non-totalizzabilità dell'esperienza"¹⁵⁰. La duplice tensione alla concordanza e alla discordanza che agisce nel tempo e che affeziona la configurazione narrativa della realtà squalifica sin da subito sul piano teoretico una nozione di identità che si risolva senz'altro nella permanenza sostanziale di un sé nel tempo. Tale permanere

per questo al ritorno dell'etica. Così Ricoeur può sostenere: "La letteratura è un vasto laboratorio nel quale vengono saggiati apprezzamenti, valutazioni, giudizi di approvazione e condanna attraverso cui la narratività fa da *propedeutica* all'etica" (Ivi, p. 204, corsivo mio).

¹⁴⁷ Sul problema della temporalità in Husserl cfr. naturalmente E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928; tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2016 (5° ed) e, soprattutto, il *Manoscritto C III* per quanto riguarda le ricerche di Husserl sul tempo primordiale alle spalle della temporalità propria della coscienza. Per un primo approccio alla questione del tempo, in relazione alla soggettività e all'intersoggettività, in Husserl, anche alla luce dei *Manoscritti*, si consiglia il testo di L. Vanzago, *Coscienza e alterità*, Mimesis, Torino 2008.

¹⁴⁸ La duplice dinamica di convergenza e dissoluzione del tempo in Ricoeur viene ricondotta magistralmente non solo alla temporalità di Husserl, ma anche a quella di Sant'Agostino, seguendo il Ricoeur di *Tempo e racconto*, in A. Martinengo, *Il pensiero incompiuto*, Aliberti, Roma 2008, cfr. cap. 2, *Tempo e costruzione del senso*, pp. 64-97.

¹⁴⁹ A. Martinengo, *Il pensiero incompiuto*, cit., p. 113.

¹⁵⁰ Il riferimento qui è a Hegel e alla pretesa di "totalizzare l'esperienza" riconducendo la storia e le sue variazioni a quell'"eterno presente" che rappresenta la "verità del tempo" (Ivi, p. 84).

infatti, sarebbe, più precisamente, senza tempo. La parola “identità” stessa richiama senz’altro a un certo mantenersi, da cui deriverebbe un tasso di riconoscibilità: questa cosa è questa in quanto non ha perso i suoi tratti caratteristici; questa persona è la stessa in quanto si mantiene eguale a se stessa nel carattere, nell’aspetto e nei modi, etc. Ma dentro la spinta a convergere degli elementi attorno a un nucleo d’identità opera il divergere temporale, che sempre lavora nel senso della “non-totalizzabilità”.

La peculiare strutturazione del tempo richiede finalmente lo sdoppiamento della nozione di identità. L’identità-*idem* deve il proprio significato al dominio logico: l’*idem* è l’identità numerica, quella per cui “identità, qui, significa, unicità: il contrario è pluralità”¹⁵¹. A questa nozione di identità corrisponde una determinata operazione di “identificazione”¹⁵², intesa nel senso di “reidentificazione del medesimo, che fa sì che conoscere è riconoscere”¹⁵³. Intorno a questa operazione si svilupperà tutta la prima parte di *Percorsi del riconoscimento*¹⁵⁴: essa corrisponderà

¹⁵¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 204-205.

¹⁵² Ivi, p. 205.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Nei *Percorsi del riconoscimento*, il riconoscimento come identificazione è il primo dei tre significati filosoficamente articolati da Ricoeur. Ciò che viene riconosciuto nell’operazione dell’identificazione ha, agli occhi di chi riconosce, contorni ben precisi che lo rendono riconoscibile e che, nello stesso tempo, lo distinguono dagli altri. Ricoeur sottolinea l’importanza, sin a partire dalle tesi espresse nei dialoghi di Platone (e in particolare nel *Parmenide* e nel *Sofista*) di congiungere distinzione e identificazione: “il medesimo deve riferirsi al tempo stesso tramite il “relativamente a sé” e il “relativamente a altra cosa”” (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 32). Tutto il problema del riconoscimento è dunque, sempre, un problema relazionale. Le tre accezioni sono disposte in modo ascendente, da una relazione di tipo esteriore, solo oppositiva, del medesimo all’altro, verso forme più strette di relazione che si generano nel campo della vita e dell’intersoggettività. Ricoeur preferisce cominciare la propria esplorazione del tema del riconoscimento richiamandosi alla dialettica dei generi sommi del *Sofista* in Platone perché, in quel contesto, il rapporto tra il Medesimo e l’Altro, avendo una precisa connotazione ontologica, non è, come dice l’autore, “per nulla tributario al primato della soggettività” (Ivi, p. 33). Nella storia del pensiero moderno, tuttavia, il riconoscere come discriminare rimane un conoscere, che non è d’altronde garantito da una dialettica ontologica dei generi sommi, bensì dalle regole formali della strutturazione del giudizio: “(...) siamo infatti invitati a prendere coscienza del carattere anche epocale della problematica del giudizio (...) Siamo nell’epoca del soggetto padrone del senso” (*Ibidem*). Ciò vale anche a dire che il problema del riconoscimento è un problema del soggetto. Il destino del soggetto moderno, che distingue e identifica

esattamente all'identificazione dell'identità-*idem*, ossia di una stessa, "medesima cosa due volte, *n* volte"¹⁵⁵. Tale riconoscere è un conoscere: questa forse è l'implicazione più sviluppata nella prima parte dei *Percorsi del riconoscimento*, dove si precisa che il conoscere ha qui la valenza di un cogliere la specificità di un oggetto rappresentato, ossia posto di fronte a un soggetto, diverso dagli altri oggetti. È un conoscere che analizza distingue e discrimina. Alla crisi del soggetto come kantiana appercezione trascendentale, si accompagnerà il superamento di tale ristretta nozione del conoscere: ma il superamento in questione non è un rinnegamento della medesimezza o della rappresentazione. Si tratta in fondo di precisare che questo livello di riconoscimento, per cui il riconoscere è un conoscere, cioè un cogliere un oggetto dotato di un'individuazione, di un confine, non è sufficiente per il campo pratico¹⁵⁶. Il sé richiede che si innesti, su questo livello, un'altra e più ricca dimensione del riconoscimento, per la quale egli è riconosciuto al di là e indipendentemente da ciò che è per i suoi tratti rappresentativi¹⁵⁷. In qualche modo, dunque, tutta la problematica di *Percorsi del riconoscimento* si ritrova anticipata nella riflessione sull'identità di Ricoeur in *Sé come un altro*.

In ogni caso, la consistenza logica della medesimezza può essere applicata all'identità personale (e a quella collettiva): ciò che ne deriva è appunto una considerazione del sé individuale e collettivo come caratterizzato da una particolarità definita da limiti e confini.

l'oggetto nel giudizio, trascina dunque con sé il destino del riconoscimento come identificazione, aprendo la via per una più ricca ripresa del concetto di riconoscimento come relazione fondamentale.

¹⁵⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 205.

¹⁵⁶ Secondo Ricoeur, questa consapevolezza era in fondo già di Kant: "Per Kant, soltanto le entità matematiche e fisiche soddisfano ai criteri di oggettività delimitati dal punto di vista trascendentale, mentre lo statuto delle persone in quanto distinte relativamente alle cose è rinviato alla filosofia pratica" (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 73-74).

¹⁵⁷ Come si vedrà nel prossimo capitolo, gli stati di pace in cui il sé troverà il riconoscimento che gli si addice rispondono alla cosiddetta "logica agapica", nella quale il sé è accolto proprio in quanto sé, e nello stesso tempo al di là della propria fenomenicità, del proprio permanere caratteriale, del proprio stare in una personalità. In questo riconoscimento il rapporto con la conoscenza non è però spezzato. Siamo oltre la classica nozione rappresentativa del conoscere come identificare e siamo alla soglia della piena conoscenza, per cui "conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuto" (San Paolo, *Inno all'amore*, in *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 21).

Sotto questo rispetto, si può conoscere il sé in quanto diverso e distinto dagli altri. L'*idem* è quell'elemento di noi che non cambia, il carattere¹⁵⁸: quell'insieme di disposizioni che ci contraddistinguono e che ci differenzia dagli altri. Grazie all'identità-*idem* la teoria dell'azione, discussa sul piano del soggetto in generale in relazione all'antinomia della libertà e della necessità, assume concretezza: nell'agire, una personalità concreta manifesta i propri tratti di carattere, fino al punto che si possa risalire, da un determinato modo di svolgere un'azione, al suo agente peculiare, come quando si dice di riconoscere una persona dal rumore dei suoi passi, o si dice di una certa scelta: "è da lui/lei".

Il sé assume, nel suo aspetto *idem*, concretezza, ma anche chiusura, come quando si dice di una persona che, conoscendola, non ci si stupisce che abbia pensato in un certo modo, oppure che non avrebbe potuto che agire in tal altra maniera. Naturalmente, la dimensione *idem* dell'identità può applicarsi all'individuo così come ai predicati, di origine storico-sociale, che lo qualificano come membro di una identità collettiva di qualche genere, come quando si dice di una persona che agisce in un determinato modo in quanto, ad esempio, è un uomo di campagna, o un uomo di mare, o un piemontese, un italiano, un europeo, un occidentale, o ancora, un cristiano, un miscredente, eccetera. Il carattere, insomma, non è qualche cosa di soltanto mio: esso è sempre anche una costruzione

¹⁵⁸ Il "carattere" è oggetto di una storia di interesse da parte di Ricoeur sin dai tempi de *Il volontario e l'involontario* (1950). Ivi, come Ricoeur ricostruisce in *Sé come un altro* (p. 208, nota 4), esso era designato come "involontario assoluto", in quanto "strato della nostra esistenza che non possiamo cambiare ma al quale dobbiamo acconsentire" (Ivi, p. 208). Così, ne *L'uomo fallibile* (1960), il carattere era la cifra di quella finitezza a partire dalla quale un'apertura al mondo era possibile: apertura che quindi dal canto suo doveva essere pensata come limitata e vincolata dal carattere. La natura del carattere appariva a Ricoeur "immutabile ed ereditata" (P. Ricoeur, *L'homme fallibile*, 1960; tr. it. di M. Girardet, *L'uomo fallibile*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 80). Si può forse dire che, fedele alla valorizzazione positiva del vincolo caratteriale ("non vi è movimento per cui io cambierei l'origine zero del mio campo totale di motivazione", Ivi, p. 79), nel discutere con Lévi-Strauss, Ricoeur stesse semplicemente applicando la nozione di carattere come "natura immutabile ed ereditata". Così, egli poteva distinguere popoli "totemici" da popoli "kerygmatici" in termini di diversi caratteri: rifiutando la *reductio ad unum* dello strutturalismo, Ricoeur costruiva la diversità su modalità di trasmissione diverse che plasmano il carattere degli individui, cosicché nessun'attività dell'individuo, nessuna libertà possa essere pensata al di fuori di questa trasmissione del senso della relativa forgia del carattere.

sociale che si fa nel tempo. Infatti, il carattere individuale è una sintesi casuale, ma organica, di caratteri ambientali e sociali ereditati¹⁵⁹. Assunti nella loro densità semantica, in quanto diversi e distinguibili, i caratteri sono le condizioni degli stereotipi, che dipendono certo anche dagli schemi cognitivi con cui gli altri li identificano e li considerano.

Talvolta, la dipendenza degli stereotipi dalla precomprensione particolare del punto di osservazione è talmente evidente da rendere dubbia qualsiasi relazione reale tra lo stereotipo e il carattere, se non la consistenza stessa della nozione di carattere come insieme di tratti peculiari che rendono intelligibile una personalità o una collettività agli occhi degli altri. D'altra parte, il fatto stesso che vi sia una precomprensione, il più delle volte non consapevole, nello sguardo, finito e radicato, che si getta sui presunti caratteri degli altri dimostra perlomeno la realtà, non presunta, del carattere nello sguardo dell'osservatore. Inoltre, se ben disciplinato, lo stereotipo può essere rivelativo di un carattere reale. Il carattere reale, infine, sembra non potersi liquidare semplicemente come un'illusione prospettica di un osservatore: se l'essere-nel-mondo non è un puro soggetto ideale, allora deriva la propria concretezza dall'esperienza reale dell'ambiente naturale e sociale dal quale trae, incessantemente e sin dalla nascita, le rappresentazioni e i valori fondamentali della sua esistenza. Il problema della "buona disciplina" dello stereotipo è d'altronde aperto e anzi di difficile risoluzione. In particolare, si teme che lo stereotipo, mentre semplifica il carattere reale dell'altro per facilitarne l'intelligibilità, lo adatti allo stesso tempo ai parametri cognitivi di chi guarda; se poi questa riduzione a sé dell'altro vuol acquisire quei tratti reificati di sicurezza e stabilità che sono richiesti per il sistema del sapere (e del potere) dell'osservatore, lo stereotipo prenderà il posto del carattere reale trasformandolo in "natura". Infine, l'adattamento dell'altro ai parametri cognitivi di chi guarda si verifica a maggior ragione sul piano assiologico e morale: i parametri etici di chi guarda vengono imposti sull'altro fino a determinare se costui sia sano o meno, e se meriti un intervento correttivo da parte

¹⁵⁹ "Per una gran parte, infatti, l'identità di una persona, di una comunità, è fatta da queste *identificazioni-a* dei valori, delle norme, degli ideali, dei modelli, degli eroi, *nei* quali la persona, la comunità si riconoscono" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 210).

dell'osservatore¹⁶⁰. La sola idea che un qualsiasi osservatore possa definire per un altro, individuo o comunità che sia, una “natura immutabile e ereditata” (la definizione anni '60 del carattere in Ricoeur) appare irta di contraddizioni sul piano teoretico, ma ancor di più, intrisa di implicazioni etiche e pratiche pericolose: ed è su questo piano che i critici dell'identità si fanno, egualmente, critici dello stereotipo, senza appello.

In *Sé come un altro*, invece, Ricoeur rivendica la consistenza teorica dell'identità-*idem*¹⁶¹. Rispetto ai tempi de *L'uomo fallibile*, indipendentemente dalle preoccupazioni di prammatica di cui nel frattempo si sono fatti portavoce i post-strutturalisti e gli esponenti dei *cultural studies*, Ricoeur ammette: “il carattere mi sembra, ancora oggi, l'altro polo di una polarità esistenziale fondamentale”¹⁶². D'altronde la prospettiva che il nostro ha acquisito e espresso sul duplice movimento della temporalità (movimento del permanere, movimento del disperdersi) impone che si rimetta “in questione lo statuto di immutabilità del carattere, ritenuto acquisito nelle mie antecedenti analisi”¹⁶³. *L'idem*, che pure Ricoeur difende in quanto mantenersi nel tempo di una serie di tratti che rendono riconoscibile l'identità, è espressione di uno dei due movimenti essenziali della temporalità, quello del permanere, ma esso contiene già il ricoprirsì e il dialettizzarsi reciproco dei due movimenti della temporalità, quindi anche del divergere. Alla base del carattere, in effetti, sta il processo temporale della sua acquisizione: esso deve essere reinterpretato nel senso della disposizione acquisita.

Ricoeur individua due modalità temporali dell'acquisizione di carattere: la prima è la trasformazione di gesti e pratiche in abitudini. Azioni libere sono ripetute, trasmesse e ereditate: esse son praticate senza più essere scelte, col che si potrebbe dire che la

¹⁶⁰ Cfr. S. Hall, *Representation. Cultural representations and signifying practices*, Sage, London 1997.

¹⁶¹ Si sottolinea che l'identità-*idem* sarà mantenuta, nel suo essere superata nel percorso ascensionale delle accezioni del riconoscimento, anche nei *Percorsi del riconoscimento*, quando essa è il correlato dell'operazione di riconoscimento come identificazione: “Questo significato *princeps* non sarà infatti abolito dai significati successivi, ma accompagnerà il nostro percorso sino alla fine, non senza però subire trasformazioni significative. È pur sempre di identità che si tratta a proposito del riconoscimento di sé” (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 26).

¹⁶² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p.209.

¹⁶³ *Ibidem*.

libertà torna alla natura. L'acquisizione dell'abitudine è un processo di formazione del carattere, ma è un processo temporale esposto all'accidentalità, al cambiamento e alla rottura: come si contrae un'abitudine, così la si può dismettere, anche a costo di dover affrontare una crisi d'identità. Quanto più fortemente questa abitudine soddisferà il nostro bisogno di sicurezza e stabilità, tanto più grave sarà la crisi d'identità: ma se la presenza della crisi d'identità attesta di per sé una qualche consistenza reale dell'identità-*idem*, la possibilità di mantenere se stessi nel cambiamento e di introdurre modificazioni al nostro mantenimento di noi stessi attesta un'altra dimensione del sé, che non si lascia definire dalla stabilità dell'*idem*. L'*idem* è il “che cosa” del chi”¹⁶⁴: il nostro essere finito, se vogliamo il nostro accontentarci; come se una persona dicesse: io sono questo, e da questo, ormai, non mi muovo più.

L'elemento solo apparentemente immutabile e destinale dell'*idem* è, dunque, per la verità, una storia e come tale ha senso solo in quanto raccontata. La storia della mia identità può essere raccontata da me, ma anche dagli altri. A questo punto possono senz'altro sorgere i rischi di confusione, svalutazione e financo di abuso: ma ciò avviene in ragione di una precisa debolezza dell'identità-*idem*: essa non è sufficientemente forte da rappresentare un vincolo di riconoscibilità oggettivo. Così, certo, è possibile che qualcuno dica che non si sarebbe mai aspettato una certa azione da una tal persona; e che qualcun altro invece, corregga lo straniamento del primo, dicendogli che conoscendo meglio quella persona ci si sarebbe potuti attendere questo e altro: in questo caso avremmo una debolezza da ascrivere alla rappresentazione dell'osservatore/narratore e non all'identità-*idem* dell'osservato come tale. Tuttavia, si dà anche il caso che qualcuno dica: “non avrei mai detto che quella persona avrebbe potuto comportarsi così: ma avendo saputo cosa nel frattempo gli è successo, posso capire”: ciò attesta che un cambiamento in una storia di vita può produrre un cambiamento reale al livello dell'identità-*idem* che non dipende dall'occhio dell'osservatore/narratore, ma piuttosto costringe quest'ultimo a modificare il suo sguardo e a integrare i cambiamenti dell'*idem* in una storia di vita. Può anche darsi il caso, straniante assai, in cui non

¹⁶⁴ Ivi, p. 211.

si riescano a comprendere i motivi di azione di qualcuno. Quando questa incomprensione si fa estrema e diffusa presso tutta la società circostante, l'identità della persona sembra minata dal germe della follia. Solo espedienti letterari molto forti possono raccontare cosa accade in un'identità disintegrata: ad esempio il flusso di coscienza, in cui "l'identità del personaggio, sfuggendo al controllo dell'intreccio e del suo principio di ordine, è veramente messa alla prova (...) il personaggio ha cessato di essere un carattere"¹⁶⁵. Nella narrativa contemporanea, sostiene Ricoeur, molti sono i casi in cui l'identità-*idem* di un personaggio viene erosa e fatta saltare: così, il filosofo isola l'elemento *ipse* da quello *idem* dell'identità: l'*ipse* è, ad un primo livello, il sé nel cambiamento, nella contraddizione, nell'apertura e nel lavoro dell'alterità nel suo proprio cuore. Senza *idem*, l'*ipse* è la pura erosione, il puro disperdersi nell'altro, e in particolare nell'universale alterità a se stessi di uno *stream of consciousness* che è contestualmente flusso vitale.

Sono forse questi luoghi di Ricoeur che portano i post-strutturalisti a prenderne le distanze: abbiamo già accennato alla diffidenza di Remotti, ossessionato dall'ossessione identitaria, verso la dialettica di *idem* e *ipse* di Ricoeur. L'antropologo afferma che "l'*ipse* senza *idem* è però erosione, dispersione, perdita, decomposizione, vuoto (l'uomo senza centro e senza proprietà di Musil): il nulla"¹⁶⁶. Al tempo che si biforca nella duplice direzione del permanere e nel dissolvere, nel convergere e nel divergere, corrispondono le due nozioni di identità: il mantenersi e il cambiare. Remotti vede in questa duplice declinazione dell'identità una funzionalizzazione del cambiamento al mantenimento, e quindi dell'*ipse* all'*idem*: "Egli propone due generi d'identità non per criticarla, ma per meglio difenderla"¹⁶⁷. La sola istanza, fatta valere da Ricoeur con il mantenimento dell'identità-*idem*, che i tratti particolari in cui ognuno si identifica e si fa identificare in quanto se stesso e non un altro siano reali, porta Remotti alla seguente conclusione: "Per Ricoeur, la narrazione si appoggia alla sostanza identitaria, al nucleo o alla struttura permanente. Tutto sommato, per Ricoeur l'identità-*idem* viene prima, fa da base, appoggio, presupposto, punto

¹⁶⁵ Ivi, p. 240.

¹⁶⁶ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, cit., p. 182.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

di riferimento per l'identità *ipse*: non può perciò essere inventata dalla narrazione”¹⁶⁸.

Come quella di Nietzsche al soggetto, questa critica di Remotti all'identità, per attaccare la risposta totalitaria e chiudente, finisce per dissolvere la questione stessa “chi sono io?”. Pur di rifiutare una risposta identitaria, viene perduto in Remotti il senso stesso di porsela: così la consistenza reale del carattere viene confusa con una “sostanza identitaria”, che, come abbiamo visto, invece, Ricoeur riconduce al lavoro storico del tempo operante nell'acquisizione, solida ma a priori precaria, dei tratti di carattere. Allo stesso modo, la vicenda della narrazione, così centrale per la definizione dell'*idem* ricoeuriano stesso, viene malamente interpretata come un semplice manto esterno che deve “descrivere” l'*idem* sostanzialmente definito a livello pre-narrativo. Certo, esiste un registro nel quale il racconto semplicemente confonde la “realtà” di un carattere: è l'esempio del “non avrei mai detto che...”. Il più delle volte, però, il racconto interviene a posteriori per fornire un senso ad una serie di cambiamenti intervenuti sul piano prenarrativo della vita reale, senza che questo pian prenarrativo possa perciò essere confuso con una sostanza immutabile. Altre volte ancora, la narrazione tenta di colmare un'identità che, senza giungere ai casi più estremi dell'*ipse* senza *idem* (lo *stream of consciousness*, l'uomo senza qualità...), resta in dubbio circa la consistenza, il significato, l'origine e il futuro di quella serie di concordanze e discordanze che è la storia di una vita, in cui un carattere si eredita, si sviluppa, evolve. La narrazione, come tale, ha il potere di completare, quanto al senso, quel nucleo prenarrativo del sé che è l'*idem*, il quale tuttavia entra nel ciclo dei cambiamenti e delle rotture già al livello del prenarrativo. In particolare, la narrazione che una persona fa di sé, ma anche il racconto che una comunità fa di se stessa e in qualche modo istituzionalizza e ritualizza, tenta di concludere un'identità-*idem* attraverso una ripresa riflessiva speciale, che è appunto quella narrativa. Il momento narrativo, in quanto concordanza discordante, ha la funzione di integrare ciò che al livello del prenarrativo resta al contrario segnato dal potere dissolutivo e trasformativo del tempo. Non c'è, in Ricoeur, nessun *idem* definito a livello prenarrativo e sostanziale, come vorrebbe Remotti: al

¹⁶⁸ *Ibidem*.

contrario, semmai, la ripresa narrativa del sé cerca di ricomporre un ordine, un'identità e un senso dove il brutto prenarrativo presenta il dolore del non-senso, la rottura del ritmo dell'esperienza, la distruzione di un'abitudine, la crisi d'identità¹⁶⁹.

D'altronde, anche sostenere che la narrazione serve a rafforzare l'elemento *idem* dell'identità non è sufficiente. Così come la temporalità prenarrativa interviene nei due sensi, per costruire e dissolvere, integrare e disintegrare il sé, anche l'ulteriore integrazione di senso che proviene dalla narrazione di sé non ha carattere chiudente: la non totalizzabilità dell'esperienza è sperimentata al punto più alto nello scacco dell'impresa autobiografica, che Ricoeur precisa molto bene nel suo carattere aporetico nel VI Studio di *Sé come un altro*. L'autobiografia presenta limitazioni severe che Ricoeur discute una per una: "equivocità della nozione di autore; incompiutezza "narrativa" di vita; involuppo delle storie di vita le une nelle altre; inclusione dei racconti di vita in una dialettica di rammemorazione e di anticipazione"¹⁷⁰. Anche al livello del recupero narrativo del sé, il tempo agisce come fattore aperto: nessuno è padrone del proprio inizio vita, nessuno è padrone del proprio fine vita, nessuno è padrone degli incontri che farà e del modo in cui essi modificheranno la nostra esistenza, ferendola o arricchendola. Soprattutto, considerando "l'involuppo delle storie di vita le une nelle altre" e alcuni altri fatti notevoli, come quello che l'origine della nostra vita e la sua fine sono sempre nella narrazione autobiografica di altri (e mai della nostra), si vede bene come la discordanza temporale si accompagni sempre alla dipendenza del sé da altri.

Il legame tra temporalità e alterità è, potremmo dire, nell'ambito del discorso ricoeuriano sull'identità, simmetrico. A una certa distanza, l'identità-*idem* pare permanente nel tempo e viene riconosciuta da altri come unica e differente. Se ci si accosta di più, si coglie che l'*idem* individuale deve le sue abitudini e le sue disposizioni acquisite alla società, che è fatta da altri da sé: in questo

¹⁶⁹ "Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte, a rischio di considerare rivedibile e provvisoria ogni figura di costruzione dell'intreccio, improntata alla finzione o alla storia" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, pp. 255-256).

¹⁷⁰ Ivi, p. 255.

senso il sé non è più irrimediabilmente unico e distinto, ma è, a un primo livello, “come un altro”: membro di una comunità di costumi. Se poi si considerano i cambiamenti e le rotture, l’altro interviene nella storia di vita a livello prenarrativo, determinando l’esperienza vissuta della persona. L’altro entra nella vita del sé al punto che l’identità, per difendersi, può reagire innalzando una barriera contro l’estraneo; oppure, al contrario, integra l’altro nella sua storia di vita, fino al punto di farla cambiare. Così cambiano caratteri e *habitus*, ideali e valori: per contaminazione di storie, per la presenza degli altri presso il sé. Il sé diventa dunque un altro: ma il sé è sempre stato anche un altro, perché prima ancora di potersi preoccupare per sé, la sua storia iniziava nella cura, nella vita e nel racconto di qualcun altro. L’alterità vive nel cuore dello stesso. La dimensione *ipse* emerge a poco a poco a partire dalle crepe di quella *idem*: ma si tratta di un problema di prospettiva. In verità, l’*ipse* e l’*idem* sono complementari e testimoniano al livello della teoria dell’identità la dialettica temporale di convergenza e divergenza. La stessa persona è un *idem* e un *ipse*. Essa è come un mare. Da lontano, da molto in alto, essa appare tutta un blocco omogeneo, ma ad avvicinarsi essa è tutta un movimento. Torna su se stessa narrativamente, ma ammette la propria incompletezza, reale e narrativa, necessitando del complemento della narrazione d’altri. Desidera identità ma trova l’alterità dentro di sé. Cerca per tutta la vita di tenere insieme identità e alterità, in un reciproco influenzarsi e condizionarsi: ma alla fine quel poco di identità di sé che potrà essere mantenuto dipenderà dal riconoscimento dell’altro.

La descrizione della dialettica di *idem* e *ipse*, tra paradossi della narrazione e apertura strutturale dell’identità all’alterità, è oggetto del terzo sottoinsieme di problematiche dell’ermeneutica del sé; ve ne è un quarto, che non è oggetto del presente capitolo e che, in parte, abbiamo esaminato in quello precedente. Al quarto sottoinsieme:

Spetterà di proporre un’ultima deviazione attraverso le determinazioni *etiche* e *morali* dell’azione, rapportate rispettivamente alle categorie del *buono* e dell’*obbligatorio*. Saranno così fatte emergere le dimensioni, esse stesse etiche e morali, di un soggetto a cui l’azione, buona o non, fatta per dovere o non, può essere *imputata*.¹⁷¹

¹⁷¹ Ivi, p. 94, corsivo dell’autore.

Così l'ermeneutica del sé sfocia in un'etica, le cui categorie fondamentali risuonano nei testi delle opere giovanili di Ricoeur e tornano, entro problematiche diverse, nella produzione posteriore e tarda. Nella parte etica, la teoria dell'azione del IV Studio riguardante l'antinomia di necessità e libertà si nutre della peculiare dialettica tra *idem* e *ipse* e si rivolge alla definizione completa di un'antropologia dell'uomo capace, in cui una nozione universale di soggetto è ancora possibile, seppure in termini assai diversi e innovativi rispetto a quelli dell'uguaglianza di natura o ad altri analoghi.

2.5 IL DESIDERIO DI IDENTITÀ, IL DESIDERIO DI ALTROVE E IL RICONOSCIMENTO

La fenomenologia del riconoscimento si propone di conciliare due istanze che, con la modernità, sono entrate in conflitto: il cosiddetto progetto d'autonomia della coscienza individuale e la dipendenza costitutiva del sé dall'alterità. Lo sforzo di integrare l'autonomia e la dipendenza, il libero soggetto universale che rifugge dal mondo per giudicarlo criticamente e la concreta autocoscienza che sorge in un contesto di relazione e si compie in quell' "io che è un noi" della *Fenomenologia dello Spirito*, è già di Hegel. Oggi, senza poter ricorrere alla "grande narrazione idealistica" descritta da Lyotard, una fenomenologia del riconoscimento deve accettare una configurazione più rapsodica, meno "sicura" di sé e della propria destinazione. Perciò essa incrocia figure, come quelle del rifiuto, dell'altrove e dell'utopia, che debbono essere colte come possibilità per gli agenti finiti, e non come necessità storiche o spirituali. Ciò vale a maggior ragione per la loro articolazione secondo la scansione e il ritmo che abbiamo individuato nel presente lavoro.

Sembra tuttavia che ciascuna di queste figure mobiliti dimensioni diverse del sé e corrispondenti dimensioni del riconoscimento, che meritano di essere prima isolate, per essere comprese nella loro specifica posta in gioco, e poi riconnesse. Al rifiuto radicale del legame sociale fa eco l'istanza di un soggetto indipendente, di una coscienza autentica, di un agente libero, che nel legame sociale viene spossessato: il riconoscimento che vi corrisponde è di tipo "universale", nella misura in cui questa indipendenza, autenticità

e libertà è a vario titolo inscritta nella natura degli uomini. Il rifiuto locale, invece, apre le porte della ricerca dell'altrove, che poi vuol dire ricerca dell'altro concreto, del suo legame sociale, ora idealizzato come migliore, più innocente, più originale e originario di quello istituzionalizzato nel mondo di partenza. Il confronto con l'altrove, tuttavia, mette in luce l'attaccamento del sé alla propria identità di partenza: la curiosità per il diverso si può tradurre in rifiuto dell'altrove, tentativo di colonizzazione, sforzo di integrazione e ancora scontro di civiltà. Il desiderio di altrove, nato dal rifiuto del contesto identitario di partenza, mette in luce, per un effetto perverso, anche un attaccamento del sé alla propria sfera "*idem*", che viene caricata di significati etici e che viene sublimata in criteri morali universalizzati. Il sé che ne emerge si rivela dunque attraversato da un doppio desiderio: il desiderio di alterità e il desiderio di difendersi dall'alterità; il desiderio di altrove e il desiderio della propria terra; il desiderio di dissolvere l'identità e il desiderio di mantenerla e rafforzarla. Questo duplice desiderio produce aporie sul piano teoretico da qualsiasi lato lo si voglia prendere, e gravi contraddizioni sul piano pratico, storico e politico.

Dal punto di vista del riconoscimento, al mio desiderio di identità corrisponde l'esigenza di essere riconosciuto come unico e diverso dagli altri; al desiderio di alterità, invece, corrisponde l'esigenza di essere riconosciuto al di là della mia unicità, come soggetto aperto, fino al limite del non-soggetto. La contrapposizione di questi due desideri produce anche due stili del pensiero: un pensiero per l'identità, e un pensiero contro l'identità. Come abbiamo visto, l'incomunicabilità tra le due spinte porta a parteggiare per l'una o per l'altra fino al punto da misconoscere le ragioni autentiche dell'altra. Così, Ricoeur, ammettendo la duplice dialettica che anima il tempo, che riprende e ricopre a sua volta a quella dell'*idem* e dell'*ipse*, ci è parso offrire un importante presupposto teoretico, che consenta di pensare insieme, seppure nel paradosso, identità e alterità, nonché i loro rispettivi desideri e le loro corrispondenti forme di riconoscimento. Se ben compresi, gli strumenti concettuali e dialettici della filosofia riflessiva possono aprire varchi tra posizioni che si considerano ormai incomunicabili, non per fornire di esse una facile sintesi, bensì per non precipitare, dalla radicalità di una posizione, alla partigianeria cieca che non coglie le ragioni dell'altro. La sintesi ricoeuriana si fonda su

un atteggiamento di comprensione nei riguardi sia del desiderio di identità sia del desiderio di alterità. Per quanto riguarda il primo, il punto è questo: se il sé non è più un io in premessa del ragionamento, ciò non significa che non sia ancora un compito per se stesso, un compito esistenziale che si risolve in fondo nella ricerca della propria felicità e nell'accettazione di quel che si è, che vuol dire anche, dei propri limiti, della propria eredità culturale, della propria storia. Per quanto riguarda il secondo, ciò che limita e media il desiderio di identità è la consapevolezza che proprio questa ricerca di sé mette in luce la centralità dell'altro: l'identità non viene prima dell'alterità, l'identità è già sempre il risultato di alterità che convergono e si dispongono tra di loro, è sempre vita che si dà forma, e in questo darsi forma cerca di compiersi per sé e cerca di compiere per gli uomini l'aspirazione alla felicità. Felicità che, per altro verso, viene senz'altro perduta quando la forma non si limita più a disporre, ma irrigidisce la vita; quando l'identità culturale, nei processi delle generazioni, si impone mediante norme e istituzioni che alle coscienze appaiono sempre più obsolete; quando il desiderio di altrove, altrettanto originario di quello identitario, viene dimenticato, offeso o addirittura proibito da una cultura fragile, che usa la forza per provare a imporre ciò che non riesce più a garantirsi pacificamente, ossia la sopravvivenza. Ma la sopravvivenza è trasformazione: la conciliazione di identità e alterità non si dà in una banale giustapposizione e nel triviale ricoprimento reciproco di due logiche, due desideri, due tendenze diverse e per alcuni versi opposte. Identità e alterità stanno insieme in una filosofia della trasformazione, in cui la forma identitaria è compresa fino in fondo per la funzione di riconoscimento che svolge. La forma identitaria, però, come osserva Geertz, non definisce i limiti del pensabile e del dicibile; al contrario, i limiti del pensabile e del dicibile possono estendersi, grazie al contatto con gli altrove e le alterità, così da rendere una forma identitaria obsoleta e da superarsi.

Ora, la possibilità sempre aperta di questo superamento manifesta, dal lato della vita, una potenza che non si lascia interamente realizzare in un atto. La priorità dell'atto sulla potenza è, almeno nel mondo sociale, definitivamente archiviata¹⁷². Preso nel

¹⁷² A Ricoeur pare possibile mutuare la concettualità aristotelica della potenza e dell'atto solo a patto di detronizzare l'atto dalla sua posizione di superiorità

suo significato negativo, di erosione della saldezza dell'*idem*, l'*ipse* ricoeuriano è innanzitutto questo poter essere della vita che, in quanto si contrappone alla rigidità acquisita di un essere reale, appare a quest'ultimo come, appunto, un negativo. Su questa superiorità effettiva della vita sulla forma si innesta la possibilità stessa di riprendere il tema del soggetto secondo la definizione dell'uomo capace. Non è più un tratto positivo, di natura o di cultura, a definire l'uomo come tale; egli è invece a cavallo tra il poter essere e il realizzarsi in una forma culturale: questo realizzarsi non satura mai il suo poter essere. Tuttavia, il poter essere dell'uomo consiste manifestamente in un voler essere, in un "volersi riempire" in forme culturali concrete in modo da poter rendere effettivo l'incontro non astratto, ma reale, con le alterità nelle quali egli cerca completezza. Il paradosso è rappresentato da questo: per un verso la vita supera sempre ogni configurazione formale, ogni riempimento specifico della figura incompleta "uomo"; per un altro verso, lo sforzo della vita non si compiace del mero superamento di ciascun riempimento specifico, di ciascuna forma e di ciascuna identità. La vita che vuol superare una forma non è una petizione di principio di tipo ontologico; è, perlomeno dal punto di vista di una fenomenologia del riconoscimento, la metafora di una dinamica la cui realtà si manifesta nell'esperienza vissuta. In altre parole: la tendenza al superamento della forma identitaria di turno è concreta solo nel momento in cui viene assunta in quanto sollecitazione reale degli uomini e delle donne, di un'epoca e di un mondo, a realizzare tale superamento. Si tratta perciò di una sollecitazione etica, destinata a compiersi in una nuova norma, in una nuova forma, in un nuovo compimento, fatalmente anch'esso incompiuto: e così all'infinito.

Se si assume l'intero percorso svolto nel presente capitolo sotto la chiave di lettura del "desiderio" (desiderio di identità – desiderio di altrove), non stupisce il fatto che esso sfoci necessariamente in un'etica. Entrambi i desideri di cui sopra, infatti, si congiungono ad una specifica, medesima istanza di tipo etico, ossia il

rispetto alla potenza. L'operazione passa soprattutto dal ricorso alla filosofia del *conatus* di Spinoza, dove la tendenza della realtà e di ogni cosa, del vivente e ancor più chiaramente dell'umano, ad attualizzarsi non si risolve in un'entelechia della cosa, né in un atto puro che, nella sua purezza, vive appagato di sé al di fuori del mondo movimentato dal rapporto tra atti e loro potenze (Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 415- 431).

raggiungimento della felicità. La forma in cui si è organizzata e tramandata una collettività è, dunque, per la verità, da superarsi nel momento in cui essa non è più in grado di realizzare la felicità dei membri della collettività medesima, oppure alcune sue parti. In altre parole: il desiderio di riconoscimento richiede il superamento del grado, del tipo e della qualità di riconoscimento che una determinata forma di vita consentiva. Il tema diventa, così, etico e politico. Lo diventa per una ragione interna allo sviluppo che abbiamo voluto dare alla teoria dell'identità e alla teoria del riconoscimento, discusse nell'ambito di un percorso di filosofia riflessiva avente per tema la possibilità di dire ancora il soggetto. Questa ragione può essere detta così: lo scontro tra apertura e chiusura dell'identità che si trova nella paradossale situazione di volersi difendere dal diverso e di essere abitata sin nel suo centro dall'alterità, non è, almeno a questo punto, uno scontro di tipo ontologico/metafisico tra l'aperto e il chiuso, tra il poter essere e l'essere dato, tra la possibilità e la realtà. Entrambi i poli dell'apertura e della chiusura abitano l'esperienza vissuta come poli contraddittori, ora in alternanza e ora in guerra aperta, di un medesimo desiderio di felicità, che è desiderio di compimento, di realizzazione e di senso. C'è da aspettarsi che il punto di fuga, asintotico, del desiderio di felicità si compia nel paradossale realizzarsi di entrambe le tendenze in cui esso si declina: desiderio del sé di mantenersi nella propria unicità e desiderio del sé di mantenersi presso l'altro, in quanto altro, in quanto poter-sempre-essere altro da sé.

Compimento di sé come uno, indisponibile e irriducibile; e compimento di sé in comunione con un'alterità dalla quale in ultima analisi egli dipende costitutivamente. In questo senso, il punto di fuga in questione riprende il limite rappresentato dall'"Altrove" (quello con la A maiuscola della poesia di Pessoa, quello del Paradiso, quello del luogo che, pur nella sua indeterminatezza e nei rischi che ne derivano, perlomeno serba la chiara intuizione che debba essere un luogo di realizzazione, di compimento, e di felicità) e lo reinterpreta politicamente. L'antropologia dell'uomo errante di Marcel diviene con Ricoeur antropologia dell'uomo capace: lo statuto dell'umano non sta solo nell'inesausta ricerca del luogo in cui compiersi completamente, come singolo e come totalità, nella felicità; esso sta anche nell'inesausto sforzo pratico per la realizzazione, ad un tempo morale, sociale e politica, di quel

luogo in cui il riconoscimento pieno sia garantito. La ricerca del compimento del sé diventa, in senso proprio, utopia politica, utopia del riconoscimento: in nome di essa, al fondo di tutte le ragioni contingenti, le concrete lotte per il riconoscimento trovano la loro ultima giustificazione.

Nel capitolo successivo, sempre accompagnando il nostro percorso con un recupero critico della filosofia ricoeuriana, si mostrerà come vi sia, tuttavia, una dialettica inesauribile tra l'Altrove che si è fatto Utopia e le concrete utopie. Questa dialettica aperta ed inesauribile si può risolvere in vari modi: nel ricorso alla trascendenza, come pensiero del punto di fuga che mai si realizza come tale nell'immanenza del mondo; nel nichilismo, se lo scarto tra punto di caduta e sue realizzazioni concrete viene letto come una caduta nel cattivo infinito; nel totalitarismo, se la dialettica vien chiusa in una forma, che è ad un tempo culturale, sociale e politica, che si ritiene insuperabile e inemendabile. Il quarto e ultimo modo è più un atteggiamento possibile del singolo, posto di fronte alla dialettica aperta e inesauribile del riconoscimento: l'agnosticismo.



3. UTOPIA

3.1 L'UTOPIA NELLA FENOMENOLOGIA DEL RICONOSCIMENTO

Immaginiamo ora che il nostro giovane torni, dopo un lungo viaggio attraverso il mondo, nel contesto di origine che aveva rifiutato. Nel primo capitolo egli ha molto lavorato per discernere il rifiuto locale da quello radicale: il rifiuto di “questo” legame sociale e non del legame sociale *tout court*. La ricerca di sé condotta semplicemente all'insegna del contrasto con il legame sociale è un segno della modernità, ma anche del suo disagio. Fonda un soggetto che è pura potenza, perché l'atto è determinazione, che è limitazione e dolore; ma l'aspirazione al compimento tramite i variopinti contenuti del mondo non lo abbandona. Perciò nel secondo capitolo il nostro giovane ha preso le distanze dal proprio contesto sociale e ambientale d'origine e ha viaggiato alla ricerca degli altrove.

Nel viaggio il nostro ipotetico giovane ha scoperto dentro di sé molte cose e contraddittorie. Che il desiderio di altrove e di alterità venga prima dell'aspirazione a sopprimere e conquistare l'altro, e corrisponda a un remoto bisogno morale del sé, è la prima di queste cose. Suo malgrado ha dovuto conciliare la scoperta di questa priorità con la persistenza, la durezza delle pre-comprensioni di partenza. Il soggetto che si credeva pura potenza ha acquisito la consapevolezza della propria particolarità nel vivace confronto con la particolarità dell'altro. Da questo confronto, egli ha infine tratto un insegnamento circa la consistenza della sua e dell'altrui particolarità. Esse non sono monadi destinate alla reciproca indifferenza, come dei pianeti che ripetono la loro orbita in un reciproco immodificabile posizionamento; al contrario, esse reagiscono le une con le altre, si mescolano e si confondono, dotandosi di confini nuovi che ancora naufragheranno nella storia. Desiderio d'identità



e desiderio di alterità, che animano la potenza della vita tanto del singolo quanto della collettività, sono impegnati in un'inesauribile danza di posizioni e scarti, paradossalmente ingaggiando una dialettica impossibile a sciogliersi sebbene siano entrambi radicati nel comune e umano desiderio di compimento.

Il filo conduttore della fenomenologia del riconoscimento è rappresentato da una peculiare convergenza di figure nella comune struttura del desiderio. Si può parlare quindi di un desiderio di rifiuto, quando in gioco c'è l'affermazione della coscienza contro i contenuti di un legame sociale percepito come espropriante. Si può poi parlare di un desiderio di altrove, per significare l'aspirazione all'affermazione di sé per il tramite dell'alterità concreta che ci offre spunti e sfide. Trova dignità, proprio alla luce del desiderio di altrove, il desiderio di identità, intesa non più come il chiuso involucro del sé contro l'altro, ma come l'aspirazione a una qual certa configurazione ordinata del mondo del sé, avente come corollario la stabilità, la sicurezza, la capacità di orientarsi e anche la pacificazione con la propria finitezza. La dialettica di identità e alterità, e più precisamente la dialettica dei due desideri, rinvia all'utopia nella misura in cui essa è precisamente, nel nostro discorso, il non-luogo, o il buon luogo, dove questa dialettica si pacifica. L'identità e l'alterità giungono pertanto al pieno riconoscimento reciproco, che genera una condizione di felicità compiuta. Il desiderio dell'utopia, come tale, è dunque la sintesi del desiderio di identità e di alterità. Hegelianamente, esso è anche l'inveramento del desiderio di rifiuto, ma solo nella misura in cui, nel rifiuto, il sé perviene all'auto-riconoscimento: nell'utopia compiuta sussisterebbero infatti le condizioni di un auto-riconoscimento felice, non più però nello splendido isolamento dal legame sociale, bensì nella trasfigurazione del legame sociale stesso tramite il progetto utopico. L'utopia è dunque un altrove etico e politico in quanto contiene in sé la realizzazione del fine etico degli uomini, che consiste nel reciproco riconoscimento, nel compimento di sé e nella felicità permanente.

La nostra fenomenologia del riconoscimento si arresterà, come sul ciglio di un immenso crepaccio, a contemplare gli abissi speculativi rappresentati dallo scarto tra l'"Altrove" assoluto, che non richiede più la storia in quanto luogo della felice beatitudine ormai compiuta, e l'inestinguibile processo storico che produce e insegue esigenze sempre più elaborate e imprevedibili di forme

di riconoscimento. Si tratta di uno scarto problematico, al punto che si potrebbe persino non avvertirlo, col rischio così di fraintendere l'alterità assoluta di questo asintotico "Altrove". Ma il riconoscimento del carattere tragico dell'azione umana, nonché la persistenza di simboli, miti, luoghi inesistenti o condizioni speciali dell'esistenza in cui gli uomini danno un contenuto all'aspirazione all'Altrove assoluto, sembrano postulare la sua presenza, attiva e operante nella storia. Ancorché irrealizzabile come atto, esso ritaglia per sé lo spazio del negativo di ciò che è realmente presente, ma rappresenta anche la possibilità che il negativo sia funzionale ad una positività di fondo, di cui si sussurra solamente, per paura o per vergogna, dopo la fine delle grandi narrazioni.

Nell'etimologia stessa del termine "altrove" sta il nesso con il termine "utopia", che vogliamo sia la linea guida di questo ultimo capitolo. L'utopia, infatti, rappresenta, per le ambizioni che esprime, quella solida terra al di là del crepaccio, in vista della quale l'uomo si arresta. Si può intravedere questa terra solo da lontano: l'orrido, che è lo scarto reale tra il cammino dell'uomo e la soluzione assoluta delle sue contraddizioni, è insuperabile. È bene subito precisare che, nell'essere vista da lontano, essa presenta tratti assai diversi a seconda della posizione di chi guarda. Come gli altrove reali sono molti, e sono concreti luoghi abitati da persone, popoli, comunità reali, così le utopie scritte, quelle che costituiscono un genere letterario a se stante, sono molte. Esse tuttavia sono accomunate dal fatto che gli sguardi di coloro che le hanno scritte sono ben piantati sull'orizzonte che si dipana al di là del crepaccio. Così, si può mutuare il termine di utopia dal nome di un genere letterario a un più ampio concetto utile ad esprimere la non congruenza tra orizzonte degli uomini nella storia e la realtà data. La realtà su cui sono posati i piedi degli uomini (qualsiasi realtà sia) non è l'unica possibile: essa stessa anzi richiede una serie di trasformazioni perché gli uomini possano vivere meglio, in una società che complessivamente funzioni meglio a sua volta.

Esploreremo nel prossimo paragrafo le ragioni della rinascita del tema dell'utopia. La domanda che terremo come filo conduttore della nostra esplorazione sarà: perché ancora sopravvive l'utopia e in quale forma essa deve essere pensata affinché sia disponibile per una fenomenologia del riconoscimento. A fungere da mediatore concettuale tra l'utopia e il riconoscimento sarà la

categoria di immaginazione. Da una parte, essa è un ingrediente fondamentale dell'antropologia dell'uomo capace, contribuendo a strutturare una valida alternativa all'ipostasi del soggetto puro e alle varie forme di riduzionismo (sociale, politico, psico-fisico) del soggetto. Dall'altra, l'immaginazione nutre la spinta utopica, come cifra di un soggetto aperto a un futuro migliore. Non solo: pensare l'utopia sotto il segno dell'immaginazione implica di chiudere con una nozione razionalistica di utopia, la quale, per ragioni sia teoretiche sia pratiche e politiche, è divenuta inservibile. È infatti evidente che un'utopia situata entro l'orizzonte concreto e inesauribile dell'immaginazione fa a meno della pretesa di cogliere la destinazione reale del processo storico, pretesa che è stata propria di molti pensatori utopisti razionalisti e anche di ideologie a cui è stata attribuita l'etichetta di "utopistiche" in senso dispregiativo. La transizione da un'utopia razionalistica solidale con propositi scientifici o, peggio, con impronte politiche totalitarie, ad un'utopia a disposizione dell'*homo viator* è l'oggetto dell'approfondimento della prima parte del capitolo. Non si tratta ovviamente di una storia del pensiero sull'utopia negli ultimi centovent'anni; si tratta, più modestamente, di ricavare, attraverso alcune tappe maturate nella storia contemporanea delle idee, quel concetto di utopia in cui si concreta l'ultima delle figure del riconoscimento.

Introdurremo poi il concetto di utopia in Ricoeur soprattutto a partire dai contenuti delle *Conferenze su Ideologia e Utopia*, non senza riferirci ad altri spunti presenti nelle opere più mature dell'antropologia filosofica di Ricoeur. In coerenza con una lettura fondamentalmente continuista dell'opera ricoeuriana, sosterremo la tesi che l'antropologia filosofica di Ricoeur, dominata dagli anni Novanta dalle dimensioni della capacità e del riconoscimento, culmini in un'utopia, nel senso stretto del termine impiegato dal filosofo. Mostriamo poi come quest'utopia sia pienamente inscritta in una tradizione, quella cristiana riformata, confrontando i risultati dell'antropologia filosofica ricoeuriana matura con un testo militante del filosofo, *Plaidoyer pour l'utopie ecclesiale* (2016). Infine, osserveremo come, e a quali condizioni, l'utopia ricoeuriana possa esser fatta valere oltre e al di là delle fonti extra-filosofiche da cui essa discende e come essa incroci movimenti di pensiero che, attualmente, propongono da un punto di vista laico e agnostico il superamento del disimpegno e del cinismo postmoderno.

3.2 L'UTOPIA TRA PRIMATO DEL COGNITIVO E IMMAGINAZIONE

3.2.1 STORIA DELL'UTOPIA DI MUMFORD: L'UTOPIA TRA IMMAGINAZIONE E REALTÀ

Il rapporto tra utopia e altrove, si diceva, è attestato già etimologicamente dall'eco semantico tra il lemma greco “*topos*” e quello latino “*ubi*”. Se però il prefisso del termine “altrove” rimanda immediatamente all'alterità del luogo, il prefisso italiano “*U*” del termine utopia presenta *prima facie* il paradosso fondamentale cui il termine utopia deve le proprie fortune e sfortune. Il prefisso potrebbe essere “eu-” oppure “ou-”: nel primo caso, l'utopia è il luogo bello, fortunato, felice, pensato dagli uomini per essere raggiunto in quanto migliore del mondo in cui correntemente vivono; nel secondo caso, l'utopia è un luogo impossibile da raggiungere, un luogo che non esiste. Una dialettica tra il “non ancora” e il “mai” opera nel termine stesso: a essa si deve l'ambiguità fondamentale dell'utopia, che, nel prendere distanza dalla realtà, rinvia a un orizzonte irreali, per vaghezza o esplicita inesistenza¹, o, come si vedrà a breve, per un eccesso di dettaglio razionalistico che nulla ha a che vedere con il dinamismo del reale. Raccogliamo così il concetto di utopia, all'inizio di queste riflessioni, ancora caratterizzato da una certa astrattezza, congenere a quella della posizione del rifiuto: per l'affermazione di un sé felice si descrive un “bello e impossibile” che può mancare l'obiettivo di arricchire e completare una filosofia dell'azione. Per questa ragione il sociologo e urbanista statunitense Lewis Mumford ha introdotto, nel primo paragrafo del libro *Storia dell'utopia* (1922), una distinzione particolarmente cogente tra due tipi di utopie fondamentali: le “utopie della fuga” e le “utopie della ricostruzione”. Mumford decide di dedicarsi soprattutto alle seconde, in quanto “nell'una costruiamo impossibili castelli in aria; nell'altra consultiamo un geometra, un architetto, un muratore, e iniziamo la costruzione di una casa che soddisfi le nostre necessità fondamentali”². L'impossibile e il buono dell'utopia convergono dunque, ad un primo livello, nelle fantasticherie

¹ “Dal punto di vista geografico l'isola di Utopia esiste solo nell'immaginazione di Moro” (L. Mumford, *The story of Utopias*, 1922; tr. it. di R. D'agostino, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma 1997, p. 69).

² Ivi, p. 31.

di fuga che accompagnano il rifiuto di una condizione presente. Il rifiuto che sfocia nella fuga non è progressivo: un po' come la vanagloria di Hobbes, la fuga è un processo psicologico in cui viene sostituita, alla realtà dell'azione, una passione puramente soggettiva, in un certo senso autistica. Come dice Mumford, di queste utopie soggettive:

Ne esistono una quantità e punteggiano le acque del nostro mondo immaginario come le isole visitate da Ulisse punteggiavano il mare Egeo. Esse appartengono comunque al dominio della letteratura pura, e non vi occupano che un posto di secondaria importanza. Potremmo darle con tutte le loro implicazioni in cambio di una nuova Anna Karenina o di nuovi Fratelli Karamazov.³

Le utopie della fuga rappresentano in prima istanza, e con maggiore immediatezza rispetto alle utopie di ricostruzione, lo scarto percepito dal soggetto con la realtà sociale. Questo scarto, che potremmo dire primordiale, non è però maturato in un progetto sociale, ossia intersoggettivo, condiviso e comunicabile, di cambiamento. Qui, lo scarto è interpretato dalla finzione nella quale ci rifugiamo per sentirci meglio: perciò, Mumford parla di "dominio della letteratura pura". Esso è, certo, perlomeno il segno che il contesto cui il sé appartiene non lo gratifica fino in fondo: in gioco è l'appagamento etico della soggettività, già a questo livello:

Non è facile concepire un sistema sociale che ci soddisfi in modo tanto completo da sollevarci dalla necessità di ricorrere, di tanto in tanto, ad un mondo immaginario, in cui le nostre sofferenze siano cancellate e i nostri piaceri intensificati (...) e quando il mondo reale diventa un po' troppo difficile e ostile da affrontare, siamo costretti, per riacquistare il nostro equilibrio, a rifugiarsi in un mondo diverso, in cui i nostri interessi ed i nostri desideri più profondi trovino una risposta più adeguata: il mondo della letteratura.⁴

Il primo motore dell'utopia è il desiderio in un senso molto arcaico. Essa infatti sorge, nella sua prima identificazione con la *rêverie*, nell'insoddisfazione, che è particolarmente acuta nel contesto

³ Ivi, p. 35.

⁴ Ivi, pp. 34-35.

di alienazione. Suggestivo, per la sua presa nel quotidiano e per gli echi che ha nella teoria psicanalitica e in quella marxista, è l'esempio di Mumford in proposito:

In mezzo ai fragorosi macchinari di una cartiera, mi sono trovato davanti ad una fotografia di un'attrice del cinema incollata su una delle parti fisse della macchina. Non era difficile ricostruire la personale utopia dell'infelice che azionava le leve, o immaginare il mondo in cui si era rifugiato lontano dal fracasso, dalle vibrazioni e dal sudiciume dei macchinari che lo circondavano. Chi non ha avuto fin dall'adolescenza il desiderio di amare e di essere amato da una bella donna?

Forse questa piccola utopia privata è l'unica per cui la grande maggioranza degli uomini e delle donne prova sempre un caldo interesse; e in sostanza ogni altra utopia deve essere per loro traducibile in termini di pari intimità (...) Non c'è da stupirsi se la grande religione fondata da Maometto mette questa speranza in primo piano nell'aldilà. In un certo senso si tratta della più elementare delle utopie poiché, secondo la psicoanalisi, porta con sé la nostalgia del grembo materno e il profondo desiderio di restarvi al sicuro: condizioni perfette che tutti gli ordinamenti e le tecniche di un mondo che pure lo desidera, non sono mai state in grado di ricreare.⁵

Il trattamento dell'utopia di fuga in questi termini da parte di Mumford indica senz'altro un'influenza del paradigma freudiano nell'affermazione del fondamento libidico delle costruzioni culturali, religiose e simboliche in generale. Il "luogo altro" della completa felicità delle religioni non è che un diversivo con cui la psiche mantiene la memoria di un tempo, ancora precedente l'infanzia, in cui l'appagamento era garantito dall'unità con un altro essere, la madre. Il sentimento oceanico che taluni uomini provano, come asserisce Freud rispondendo a una lettera di Rolland, non è, come potrebbe sembrare, un incontrovertibile dato immediato della coscienza, in cui sarebbe testimoniata, come in stato di grazia, l'unità fondamentale dell'uomo con la natura (sentimento in cui consisterebbe, sempre secondo Rolland, il nucleo fondamentale dell'esperienza religiosa). Esso deriva piuttosto dalla memoria di quella fusione libidica che effettivamente, prima dell'intervento di qualsiasi super-io e di qualsiasi principio di realtà, ha avuto luogo.⁶

⁵ Ivi, p. 33-34.

⁶ Ne *Il disagio della civiltà*, Freud appare incuriosito dalla possibilità che il sentimento oceanico esista per qualcuno, sebbene egli non lo avverta. Si chiede

Ma senza l'intervento della realtà e senza l'intervento del super-io, non ci sarebbe uomo: né sotto il profilo della sua natura individuale, in grado di orientarsi e agire per difendersi e affermarsi, né sotto il profilo della sua natura sociale. Per questo, in piena coerenza con l'impostazione freudiana, Mumford afferma ancora, a riguardo delle utopie di fuga, pur avendole estese dal terreno puramente individuale della fantasticheria fino all'opera letteraria e alla dimensione religiosa: "Una volta superata la tempesta, è pericoloso trattarsi nella "utopia di fuga", che è come un'isola incantata, e rimanervi significa perdere la capacità di trattare le cose per quello che sono"⁷.

Le utopie della fuga vanno dunque superate: "Il tipo che abbiamo considerato rappresenta, come ci direbbe la psicanalisi, una maniera molto primitiva di pensare, nella quale seguiamo la direzione dei nostri desideri senza tenere conto di nessuna delle

però se non sia possibile indagarne la causa e l'origine in senso psicoanalitico, cioè non come fatto primario della vita psichica, ma come esperienza derivata da una particolare storia libidica. Tradurre il sentimento oceanico, proposto da letterato Rolland come fondamento primo dell'esperienza religiosa autentica, nel linguaggio e nell'apparato concettuale della psicanalisi significa ridurlo dallo statuto di carattere primario, per quanto obliato o occultato, dell'esperienza, a derivato di una dinamica libidica: "L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione, appare così strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero: normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto a ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo per la prima volta appreso dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto tra Io ed Es. Ma verso l'esterno almeno l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette. Solo in uno stato, in uno stato insolito, è vero, ma non tale da poter venire condannato come patologico, le cose vanno diversamente. Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi. Contro ogni attestato dei sensi, l'innamorato afferma che Io e Tu sono una cosa sola, ed è pronto a comportarsi come se le cose stessero così" (Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929; tr. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in ID, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 200-201). Freud in questo testo risponde a Rolland, che a sua volta aveva eccitato alle ricostruzioni di *L'avvenire di un'illusione* (1927), testo nel quale il padre della psicanalisi riconduceva le ragioni della credenza sostanzialmente al complesso edipico.

⁷ L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., p. 35

condizioni limitative che dovremmo considerare se tornassimo coi piedi per terra”⁸. Le utopie della ricostruzione, dunque, sono fondate sulla considerazione dei vincoli determinati dall’aver “i piedi per terra”: sulla consapevolezza dei vincoli di realtà. Solo alla luce di essi è possibile infatti proporre “la visione di un ambiente ricostruito che serva, meglio di quello attuale, la natura e gli scopi dell’essere umano che vi abita”⁹. Se l’utopia di fuga porta l’uomo ad affidarsi alle fantasticherie (e tra esse vi sono anche la letteratura e la religione) e con ciò a chiudersi in se stesso, le utopie di ricostruzione anticipano un mondo nuovo che si vuole realizzare. In ogni caso: “Se la prima utopia riconduce in se stesso chi la segue, la seconda lo spinge al di fuori, nel mondo”¹⁰.

La fantasticheria esprime dunque una frustrazione e un desiderio; può raffinarsi stilisticamente fino a diventare letteratura o concettualmente fino a tradursi in dogma religioso, ma resta una fantasticheria: l’immaginazione, nell’impostazione di Mumford, non rivela verità nascoste alla ragione, al contrario rischia di gettare l’uomo in pasto a immagini illusorie di felicità. La contrapposizione è anche tra due tipi di uomini: quelli rimasti allo stadio primitivo, religioso, infantile e quelli giunti, se vogliamo, allo stadio positivo dell’utopia.

Ma questo stadio positivo appare egualmente problematico: esso infatti ha generato spesso progetti inattuabili e impossibili, e anzi, se realizzati integralmente, sarebbero ben lontani da quell’ambiente che “serva meglio di quello attuale la natura e gli scopi dell’essere umano”. Le utopie della ricostruzione sono dunque esposte ad uno scacco di fronte alla realtà che, in definitiva, richiama quello delle utopie della fuga. Mumford ne è consapevole e lo precisa con grande chiarezza nella *Prefazione* dell’edizione del 1962:

I Rivoluzionari del XVIII secolo e i loro seguaci in epoca più recente, hanno, questo è vero, spesso sopravvalutato l’adattabilità della società; e quel che è peggio credevano bastasse rinnegare il passato per avere la chiave di un futuro migliore, previsto razionalmente in tutto, e quindi, secondo i loro criteri, ideale.¹¹

⁸ Ivi, p. 36.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Ivi, p. 19.

L'autore dunque ha parole critiche anche verso le utopie della modernità, che, giunte allo stato positivo e in sinergia con l'idea di progresso, dovevano orientare l'azione umana verso la fine felice della storia, senza crogiolarsi nella contemplazione platonica di modelli ideali a priori irrealizzabili¹². In particolare, le utopie della modernità, secondo Mumford: "sottovalutano l'importanza delle "sopravvivenze" e delle "ricorrenze" tramandate da ciascuna generazione precedente, che arricchiscono, più di quanto si crede, la vita umana, e per di più, sono indispensabili alla vita dell'uomo, come il linguaggio stesso"¹³. Si tratta di una critica estremamente interessante. Se Mumford, da un lato, intende rivalutare l'utopia come ideale regolativo positivo alla luce del quale gli uomini, in cerca di riconoscimento e realizzazione, agiscono nella realtà, dall'altro lato introduce, sebbene in maniera non filosoficamente sistematica, una certa nozione di realtà (perlomeno della realtà umana) alla quale l'utopia sarebbe complementare. La realtà della quale occorre tener conto quando si parla di utopia, infatti, è intrinsecamente costituita di quei frutti dell'immaginazione che abitano nel linguaggio e che configurano tradizioni di senso che si tramandano nel tempo. La pretesa dell'utopismo, che è ad un tempo la pretesa illuminista criticata da Gadamer e la pretesa del moderno criticata dal postmoderno, è fondata su una fiducia abnorme nella ragione, che fa da *pendant* ad una nozione riduzionistica del reale. Certo l'utopia deve fondarsi sulla realtà, tenere conto della realtà. Ma di quale realtà si tratta, se essa è costituita a sua volta dall'irrealtà di immaginazioni che popolano la religione, l'arte e la letteratura? La risposta di Mumford è aforistica e suggestiva, nella misura in cui, giocando con le parole, afferma la realtà dell'utopia:

Infine, bisogna convincersi della realtà dell'utopia. Tutto ciò che è successo nel corso di quella che chiamiamo storia dell'Umanità, a meno che non sia rimasto un edificio, un libro, e qualche altra traccia, è

¹² L'utopia moderna, che coincide sotto questo aspetto con l'utopia della ricostruzione di Mumford, è da Mannheim individuata attraverso il criterio della realizzabilità: "(...) Mannheim non considera utopiche le *Leggi* e ancor meno la *Repubblica* di Platone" (P. Ricoeur, *Lectures on ideology and utopia*, 1986; tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, p. 303). Il criterio del "reale" torna nelle utopie moderne ed è sulla consistenza di questo criterio che si svolgerà la critica di Engels al socialismo utopistico.

¹³ L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., p. 19.

altrettanto remoto, e, in un certo senso, altrettanto mitico dell'isola misteriosa che Raphael Hythloday, erudito e navigatore, descrisse a Tommaso Moro. Una buona parte della storia dell'umanità è ancora meno concreta; gli abitanti di Icaria che vivevano solo nell'immaginazione di Etienne Cabet, o i Freelanders che vivevano in quella di un piccolo e asciutto economista austriaco, hanno avuto molta più influenza sulla vita dei nostri contemporanei, degli Etruschi che abitavano l'Italia, benché gli Etruschi appartengano a quello che consideriamo il mondo reale, e i Freelanders e gli Icarians abitassero Nowhere, il paese inesistente.¹⁴

Se prendiamo sul serio queste righe, occorre osservare come l'approccio "archeologico" di Freud, che cerca di ridurre i prodotti dell'immaginazione individuale e sociale a fattori più elementari, non appare, almeno in Mumford, incompatibile con una concezione teleologica della realtà umana, nella misura in cui questa si svolge non al livello degli elementi che costituiscono il senso, ma al livello del senso costituito. I simboli, le immagini e gli immaginari in cui vivono gli uomini possono pure avere al loro fondamento i meccanismi inconsci del desiderio libidico; ma in questo caso si tratterebbe solo di "cause efficienti".

L'idea che vi sia una relazione costitutiva tra la realtà e l'immaginario, di cui Mumford fornisce alcuni primi spunti, è un tassello decisivo per una fenomenologia del riconoscimento. Ciò che costituisce il tema della fenomenologia del riconoscimento è la presenza di un elemento propriamente morale nella ricerca di riconoscimento e realizzazione. Ma il riconoscimento è un processo che si compie in immagini, simboli e immaginari, le "sopravvivenze" e le "ricorrenze" ereditate "dalle generazioni passate": esso deve compiersi attraverso l'insuperabile e costitutiva mediazione del simbolo, dell'immagine e dell'immaginario. Inoltre, se deve esservi un elemento morale nel percorso del riconoscimento, allora le immagini, i simboli e gli immaginari in cui si dà la concreta possibilità di riconoscersi condividono perlomeno due caratteri: quello dell'appartenere a "generazioni", dunque l'intersoggettività; e quello di poter essere emendati sulla base delle esigenze etiche delle nuove generazioni, carattere che riposa nella loro temporalità. Immaginazione, intersoggettività e temporalità rappresentano

¹⁴ Ivi, p. 38.

così un trittico concettuale ineludibile per una fenomenologia del riconoscimento. Dal momento stesso in cui, anzi, si è introdotta la questione del riconoscimento con Hobbes, abbiamo potuto constatare la compresenza di queste tre categorie. Ma proprio con Rousseau è apparso chiaro che una concezione riduzionistica di immaginazione, come contrapposta alla realtà, non porta ad una vera e propria filosofia del riconoscimento, e lo stesso può dirsi, sebbene con qualche clausola a livello esistitivo, anche per Lévi-Strauss. La realtà umana non è dunque né una trama di illusioni e di apparenze sotto le quali giacerebbero i veri fattori determinanti del reale, né un indistinto caos di tracce e segni esposti a un flusso disordinato; essa pare invece, grazie alla prova dell'utopia, intimamente costituita dall'immaginazione, dunque da essa emendabile, nella misura in cui immaginari, immagini e simboli dominanti non soddisfano più le esigenze degli uomini. D'altronde, non si potrebbe nemmeno concepire un cambiamento della realtà a carico di un'utopia, cioè di una figura dell'immaginazione, se non perché a sua volta la realtà è intimamente costituita nell'immaginazione.

3.2.2 CONTRO L'UTOPIA

Prendendo spunto dalle considerazioni saggistiche e in una certa misura divulgative di Lewis Mumford, si sono messe in campo le categorie che confinano, in svariati modi, con quella di utopia: immaginazione, immaginario, simbolo. Sebbene il testo di Mumford sia una storia delle utopie, cioè di quelle opere letterarie che costituiscono un filone e un genere proprio, la sua concezione di utopia come dimensione dell'esperienza è piuttosto vasta. L'aspirazione è quella di cogliere un concetto operativo unificante per la pluralità di opere che sono state canonizzate, a partire almeno da Thomas More, nel genere utopico. L'utopia dei filosofi, dei sociologi e dei critici, in effetti, è sempre qualcosa di più dell'utopia intesa come genere letterario¹⁵. Essa, da genere letterario, si fa concetto, col

¹⁵ Il filosofo italiano Cosimo Quarta ha sostenuto, ad esempio, che la riduzione dell'utopia al mero fatto letterario sia un vero e proprio fraintendimento del significato più intimo dell'utopia, che resta al filosofo da scoprire: "L'utopia, nella sua lunga e travagliata storia, ha subito un curioso destino: quello di essere stata oggetto di numerosi fraintendimenti. Tra questi, uno dei più diffusi, nello spazio e nel tempo, è la riduzione dell'utopia al *fatto letterario*, ossia ai romanzi utopici

quale si vuole significare un determinato rapporto etico dell'uomo al mondo: nello sforzo di definire un atteggiamento, un pensiero, o una dimensione propriamente utopica dell'umano è contenuto qualcosa che, pur certamente nutrendo i romanzi e le opere utopiche del canone, può esser pensato come tale e può anche non sfociare nella scrittura di un'opera utopica in senso stretto.

Passare dal canone al concetto dell'utopia ad un suo concetto non è operazione semplice. Molte opere dedicate al genere letterario dell'utopia cercano di ricostruire a posteriori alcune coordinate teoriche per giustificare l'uso dell'attributo "utopico" a testi spesso molto diversi. Negli anni '50 si è distinto ad esempio il tentativo di Raymond Ruyer¹⁶, di cui Ricoeur ricorda soprattutto lo sforzo per ricondurre concettualmente a unità la pluralità delle utopie di cui la storia letteraria è costellata:

La difficoltà di ricondurre questa diversità sotto un unico concetto è esemplificata da uno dei migliori testi che trattano dell'utopia, cioè *L'utopia e le utopie* di Raymond Ruyer. L'autore divide il suo testo in due parti, una sull' "Utopia" e l'altra sulle "Utopie". Trova problematico superare la struttura di una serie di monografie con un sommario e una introduzione generale al genere utopico inteso nel suo complesso.¹⁷

Proprio Ruyer può indicare una strada per definire l'utopia in modo soddisfacente tanto per l'ambiguità etimologica del termine quanto per la varietà e le variazioni espresse nelle diverse opere utopiche:

(...) authors such as Raymond Ruyer believe that the best definition of utopian thinking is not through intention but through the utopian method closely related to imagination. The utopian way is a mental experiment of possibilities in which imaginative capacity takes part. Utopian method belongs to the realm of theory and speculation; yet, in a non-traditional sense, it is not the knowledge of what exists but a game of the possible enlargements of reality. Ruyer states that the utopian method is near the hypothetical method of regarding the context of discovery (...) and the form of mental experiment. (...)

o, più in generale, agli scritti utopici" (C. Quarta, *Homo Utopicus*, Dedalo, Bari 2015, p. 19, corsivo dell'autore).

¹⁶ Cfr. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

¹⁷ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 297.

As Ruyer wrote *L'utopie et les utopies* in 1950, we believe that this particular moment has to do with his attempt to show that utopian method is scientific (...).¹⁸

Le autrici dell'articolo appena citato guardano con interesse all'utopia considerata da Ruyer alla stregua di un esperimento mentale: l'utopia non è una mera fuga dal reale, bensì “a possible condition of the interpretation of the present reality and as orientation of different kinds of practice”¹⁹. Resta tuttavia da capire se l'interpretazione dell'utopia come un modello formale del pensiero, appartenente al reame della teoria e della speculazione, sfugga alle critiche generalmente rivolte al genere utopico: quella di produrre mondi irreali nei quali fuggire senza implicare alcun cambiamento nella realtà; e quella di dovere troppo alla logica previsionale e predittiva di una filosofia della storia fondata sull'ideale del progresso. Alla luce della prima critica, l'ordine dell'utopia come esperimento mentale sarebbe nulla di più del prolungamento razionalistico delle utopie della fuga di cui parlava Mumford. Alla luce della seconda, il carattere “troppo razionale” dell'esperimento mentale conduce il disegno utopico lungo la direzione del totalitarismo, che pretende di ricostruire il corpo sociale sulla base di un'idealità e, come lo stesso Mumford diceva, senza tenere conto del carattere storico delle società su cui si vuole applicare. In fondo le due critiche collassano l'una sull'altra, nella misura in cui la pretesa razionalistica di piegare la realtà all'ideale si manifesta effettivamente come un'illusione al pari delle utopie soggettive e individuali in cui ciascuno si crogiola nel proprio spazio privato.

La critica all'irrealismo e al razionalismo dell'utopia è d'altronde un luogo comune. È certamente vero che non mancano studiosi che hanno visto l'utopista come dotato di un “estremo realismo”²⁰; quanto alla mera dimensione dell'irrealtà, tuttavia, già il padre del realismo Machiavelli ebbe a dire:

¹⁸ A. M. Bach, M. Roulet, M. I. Santa Cruz, *Feminist philosophy and utopia: a powerful alliance*, in M. L. Femenias e A. A. Oliver, *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, Edition Rodopi, Amsterdam – New York 2007, p. 154.

¹⁹ *Ivi*, p. 155.

²⁰ L. Firpo, *Appunti sui caratteri dell'utopismo*, in a cura di N. Matteucci, *L'utopia e le sue forme*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 12.

E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua.²¹

Se poi al carattere dell'irrealità dei disegni utopici si aggiunge quello del razionalismo, i critici dell'utopia non si contano più. Alcune posizioni critiche verso l'utopia sono divenute classiche. Ne richiameremo alcune. Nella tradizione del razionalismo di matrice liberale, il più noto critico del pensiero utopico è Karl Popper, che afferma che la ragionevolezza pratica è sempre "consapevole di quanto poco sa"²² e non può esprimersi sulla consistenza dei cosiddetti "beni ideali", né a maggior ragione sulla loro realizzazione organica in una società perfetta:

Li conosciamo soltanto nei nostri sogni, o in quelli dei poeti e dei profeti. (...) Essi non si confanno all'atteggiamento razionale del giudice imparziale, ma a quello emotivo del predicatore appassionato. L'atteggiamento utopistico è dunque opposto a quello di ragionevolezza. L'utopismo, anche se può spesso presentarsi nelle forme di un razionalismo, non può essere altro che uno pseudorazionalismo.²³

Il "futuro migliore, previsto razionalmente in tutto" di cui parlava Mumford, tradisce dunque secondo Popper un fondo di irrazionalismo e di emotività degno del "predicatore appassionato", ma non del laico riformista, che si accontenta di "rendere la vita un poco meno terribile ed ingiusta"²⁴. Il "predicatore appassionato", invece, vuole "realizzare il paradiso in terra"²⁵. Ritorna anche in Popper il legame tra utopia e orizzonte di trascendenza, seppure non problematizzato, ma asserito solo polemicamente. Un legame che, problematicamente, viene colto peraltro anche da autorevoli commentatori delle più celebri utopie letterarie: "André Prévost (...) sostiene che non solo l'Utopia di More, ma anche l'utopia

²¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, Cap. XV.

²² K. Popper, *Utopia and violence*, 1947; tr. it. di G. Pancaldi, *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 615.

²³ Ivi, p. 612.

²⁴ Ivi, p. 613.

²⁵ *Ibidem*.

come concetto e fenomeno debba essere considerato alla stregua di una metafora dell'Altrove, di quell' "Altrove dello spazio e del tempo" che poi è l'infinito e l'eterno"²⁶. In questo senso, sembrerebbe fondata l'interpretazione dell'utopia successiva a quella di More, in particolare quella dell'epoca dei Lumi e dei socialisti utopisti, come la versione secolarizzata e ammantata di razionalismo di un'ambizione trascendente e al limite escatologico. In questo tipo di interpretazione, che poi è quella di Popper, è contenuta un'idea che appartiene anche all'orizzonte della fenomenologia del riconoscimento, ossia l'irrealizzabilità pratica della società perfetta, che è una società del pieno riconoscimento e, con ciò, della piena felicità individuale e collettiva. Se però nel discorso di Popper questa irrealizzabilità sconfessa di per sé la dimensione propria dell'immaginazione utopica, nell'ambito di una fenomenologia del riconoscimento il bene ideale di una società perfetta che consenta il pieno riconoscimento mantiene un valore regolativo che si giustifica in nome di una aspirazione: ancora una volta, un desiderio originario dell'uomo.

Il razionalismo utopico viene ridotto a qualcosa di profondamente irrazionale da autori che provengono da tradizioni completamente diverse da quella di Popper, come quelli della tradizione marxista. Per la verità, la critica marxista crea, nel canone dei romanzi utopici, un "sotto-canone" particolarmente interessante, in quanto consente di distinguere, nella storia dei "principati e repubbliche che non si sono mai conosciuti essere in vero", le costruzioni specificatamente moderne. Si tratta delle utopie del socialismo di Saint Simon, Owen, Fourier. L'utopia dei tre autori è fatta immediatamente oggetto di critica da parte di Marx e Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* (1848). Dal punto di vista di una filosofia della prassi storica, quale quella espressa dal *Manifesto*, le tre utopie citate si contraddistinguono per aver accompagnato i primi moti del proletariato, destinati a fallire in quanto la classe proletaria non si era ancora ben realizzata. A una classe non ben organizzata corrispondeva una coscienza rivoluzionaria dell'epoca assai confusa, di cui la letteratura utopistica era un palese esempio:

²⁶ C. Quarta, *Homo utopicus*, cit., p. 227. Il riferimento è A. Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée moderne*, Mame, Paris 1969.

I primi tentativi del proletariato di far valere direttamente il suo interesse di classe in un periodo di fermento generale, nel periodo del rovesciamento della società feudale, dovevano fallire necessariamente, sia perché la figura del proletariato non si era ancora sviluppata, sia perché mancavano le condizioni materiali della sua emancipazione, che sono appunto il prodotto dell'epoca borghese. La letteratura rivoluzionaria che accompagnò questi primi moti del proletariato è, per il suo contenuto, necessariamente rivoluzionaria; insegna un ascetismo universale e un rozzo egualitarismo.²⁷

Marx e Engels citano i sistemi di Saint Simon, di Fourier e di Owen definendoli “sistemi socialisti e comunisti propriamente detti”²⁸: infatti essi “individuano l'antagonismo fra le classi e l'azione di elementi di disgregazione nella stessa società dominanti”²⁹ e “sono ben consapevoli di rappresentare nei loro progetti soprattutto gli interessi della classe operaia, come quella che più soffre”³⁰. Il loro principale limite consiste però nel non aver scorto l'operatività storica e dialettica della classe proletaria come classe rivoluzionaria e dunque di essersi messi a ipotizzare condizioni e istituzioni astratte dal reale processo storico: “gli autori di questi sistemi non avendo dinanzi a sé neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato, vanno allora in cerca di una scienza sociale, di leggi sociali, al fine di creare tali condizioni”³¹. Con ciò, questi razionalisti che fantasticano di una società perfetta “si credono di gran lunga superiori a quell'antagonismo di classe”³². Sono in fondo dei riformisti dall'alto che poco hanno a che fare con una concezione veramente dialettica della storia: “fanno continuamente appello a tutta la società senza distinzioni, anzi, di preferenza alla classe dominante. Secondo loro, è sufficiente comprendere il loro sistema per riconoscerlo come il miglior progetto possibile della migliore società possibile”³³. L'utopia, secondo questa critica, appare come l'espressione più tardiva di quell'intellettualismo etico che, ancorché mosso dalle migliori intenzioni, non sa riconoscere il

²⁷ K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 50.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ivi*, p. 51.

³¹ *Ivi*, p. 50.

³² *Ivi*, p. 51.

³³ *Ibidem.*



procedere reale della storia e, soprattutto, è appannaggio degli uomini di cultura, che è sempre la cultura della classe dominante. La spia del carattere non rivoluzionario dei sistemi socialisti utopistici è il pacifismo: “vogliono raggiungere il loro scopo per via pacifica, e tentano di aprire la strada al nuovo vangelo sociale con piccoli esperimenti che naturalmente falliscono”³⁴. Suona particolarmente interessante questo riferimento al “vangelo sociale”: torna ancora l'accostamento dell'utopia alla sfera del religioso. In definitiva, non manca nemmeno in Marx l'esplicita riduzione dei progetti utopici a “descrizione fantastica della società futura”³⁵, che corrispondeva all'immatùrità della coscienza di classe degli anni di Saint Simon, di Fourier e di Owen.

La critica del *Manifesto* verrà ripresa e approfondita da Engels nell'*Antidübring* (1878). Egli ricorda:

Nel 1802 apparvero le Lettere Ginevrine di Saint-Simon; nel 1808 apparve la prima opera di Fourier, quantunque le basi della sua teoria datassero dal 1799; il primo gennaio del 1800 Roberto Owen prese la direzione di New Lanark.

Ma in questo periodo il modo di produzione capitalistico e con esso l'antagonismo tra borghesia e proletariato era ancora poco o nulla sviluppato (...) Questi nuovi sistemi sociali erano, sin dal principio, condannati a essere utopie: quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia.³⁶

In un certo senso, “gli utopisti (...) furono utopisti perché non potevano essere null'altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata”³⁷. Con l'intuizione, essi hanno anticipato alcuni elementi critici che solo una concezione compiutamente materialistico-dialettica con ambizione di scientificità potrà sviluppare coerentemente, insieme con l'emergere della coscienza di classe e il maturare delle contraddizioni dell'epoca.

Per questo, la critica di Engels non è serrata né impietosa. Egli dipinge anzi, delle personalità di Saint-Simon, di Fourier e Owen, un quadro vivace e amichevole. In Saint-Simon “scorgiamo una

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ F. Engels, *Herrn Eugen Dübring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. di G. De Caria, *Antidübring*, Editori Riuniti, Roma, II ed. 1968, pp. 274-275.

³⁷ Ivi, p. 283.



geniale larghezza di vedute grazie alla quale in lui sono contenute in germe quasi tutte le idee non rigorosamente economiche dei socialisti venuti più tardi”³⁸. Per quanto riguarda Fourier, Engels apprezza la capacità di mettere in mostra la miseria materiale e mentale del mondo borghese, intravedendo una contrapposizione tra esso e gli ideali illuministi delle generazioni antecedenti la rivoluzione francese (si tratta, agli occhi di Engels, di una contrapposizione insussistente per ragioni che tra poco vedremo). Inoltre, Fourier “non è solo un critico; la sua natura perennemente gaia ne fa un satirico e precisamente uno dei più grandi satirici di tutti i tempi. La speculazione e la frode che finirono col tramonto della rivoluzione (...) vengono descritte da lui con uno spirito pari alla sua maestria”³⁹ Owen, infine, viene descritto come “un industriale ventinovenne, un uomo dal carattere di fanciullo, semplice sino al sublime e ad un tempo dirigente nato come pochi”⁴⁰. Del progetto utopico di Owen si sottolinea l’impegno alla realizzazione tramite l’esperimento della colonia comunista a New Lamark e l’obiettivo di estendere le colonie comuniste in Irlanda, dove sussisteva una grande miseria. L’intuizione fondamentale di Owen, che apre le porte al socialismo maturo, starebbe nell’aver riconosciuto che “le nuove potenti forze produttive, che sino allora erano servite solo per l’arricchimento dei singoli e l’asservimento delle masse (...) erano destinate, come proprietà comune, a lavorare solo per il benessere comune”⁴¹.

I tre autori hanno in fondo scritto (e agito) in una fase di transizione. Incapaci di pensare dialetticamente, hanno adottato l’approccio razionale già sdoganato con l’Illuminismo, che però aveva animato gli interessi delle rivoluzioni borghesi: ed è per questo che, sia pure senza dolo, gli utopisti sono considerati espressioni di una falsa coscienza, che mette al centro la ragione come facoltà dell’emancipazione, dimenticando l’azione. Ricoeur coglie bene questo aspetto:

Engels ritiene che la ragione è semplicemente, in un modo davvero semplicistico, l’idealizzazione degli interessi della borghesia. Nel pensiero marxista troviamo immediatamente un cortocircuito tra ragione

³⁸ Ivi, p. 277.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 279.

⁴¹ Ivi, p. 280.

e interesse. Engels ritiene che la ragione sia la forma idealizzata della dominazione borghese. In tale processo di idealizzazione non vi è solo lo sviluppo di un'ideologia – cioè la giustificazione della posizione della classe dominante – ma anche un prodotto secondario, l'utopia.⁴²

In effetti, possiamo sostenere che la critica di Engels all'utopia sia incorporata all'interno di una più radicale critica all'Illuminismo, che agisce ancora nel discorso utopico in quanto discorso di un'epoca in transizione. La società utopica di Saint Simon, di Fourier e di Owen è, nelle intenzioni, un luogo del pieno riconoscimento: un luogo che può essere definitivo il “regno della ragione e della giustizia eterna”⁴³. Tale orizzonte di giustizia eterna, sebbene interpretabile come secolarizzazione del “paradiso”, si profila tuttavia in contrapposizione con una concezione della società non secolare e dominata dall'autorità religiosa. Engels dimostra nei confronti dei padri dell'Illuminismo un riguardo sincero:

I grandi uomini che in Francia, illuminando gli spiriti, li preparano alla rivoluzione che si avvicinava, agirono essi stessi in un modo estremamente rivoluzionario. Non riconoscevano nessuna autorità esterna di qualsiasi specie fosse. Religione, concezione della natura, società, ordinamento dello Stato, tutto fu sottoposto alla critica più spietata; tutto doveva giustificare la propria esistenza davanti al tribunale della ragione o rinunciare all'esistenza. L'intelletto pensante fu applicato a tutto come unica misura. Era il tempo in cui, come dice Hegel, il mondo venne poggiato sulla testa, dapprima nel senso che la testa dell'uomo e i principi trovati nel suo pensiero pretendevano di valere come base di ogni azione e di ogni associazione umana; ma più tardi anche nel senso più ampio che la realtà che era in contraddizione con questi principi fu effettivamente rovesciata da cima a fondo.⁴⁴

L'atteggiamento critico e decostruttivo degli Illuministi ha posto le basi per la liberazione dell'umanità dal pregiudizio, dall'ignoranza e dalle autorità tradizionali, con i relativi dispositivi ideologici e identitari. Questo atteggiamento critico è sostenuto dalla ragione liberata dal pregiudizio; ed è perciò che, conseguentemente, gli Illuministi hanno pensato, come gli utopisti pochi anni dopo, di potersi affidare alla ragione anche per l'edificazione della realtà

⁴² P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e utopia*, cit., p. 314.

⁴³ F. Engels, *Antidübring*, cit., p. 21.

⁴⁴ Ivi, pp. 19-20.

nuova, del mondo del pieno riconoscimento, della giustizia eterna in terra. Solo a posteriori, alla luce della maturazione della società capitalistica, appare chiaro all'intellettuale accorto che:

(...) questo regno della ragione non fu altro che il regno della borghesia idealizzato, che la giustizia eterna trovò la sua realizzazione nella giustizia borghese; che l'eguaglianza andò a finire nella borghese eguaglianza davanti alla legge; che la proprietà borghese fu proclamata proprio come uno dei più essenziali diritti dell'uomo; e che lo Stato conforme a ragione, il contratto sociale di Rousseau, si realizzò, e solo così poteva realizzarsi, come repubblica democratica borghese.⁴⁵

È appena il caso di sottolineare il grande impatto avuto dalla lettura da Engels proposta dei Lumi nei decenni successivi. Mentre la “repubblica democratica borghese” si affermava, nel corso del Novecento, l'intera *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) ribadiva fundamentalmente il medesimo legame, colto da Engels, tra le pretese veritative e fondazionali del razionalismo moderno e il sistema di interessi borghese. *En passant* osserviamo anche che la realizzazione della “repubblica democratica borghese” come unica forma in cui poteva realizzarsi il sogno di un luogo di giustizia eterna e di uguaglianza alla maniera illuministica è l'esatto tema, spesso peraltro frainteso, de *La fine della storia* (1992) di Francis Fukuyama. Il legame tra desiderio di riconoscimento e l'ambizione dei moderni al compimento dell'umanità è attestata nel modo più chiaro, secondo il pensatore della “fine della Storia”, in Hegel:

Sia Hegel che Marx credevano che l'evoluzione della società umana non era aperta a qualsiasi possibilità, ma si sarebbe compiuta quando l'umanità avrebbe realizzato una forma di società che soddisfacesse le sue aspirazioni più profonde e fondamentali. Entrambi gli scrittori insomma ponevano una “fine della storia”: per Hegel, questa era rappresentata dallo stato liberale, mentre per Marx da una società comunista.⁴⁶

Fukuyama sostanzialmente mantiene la stessa impostazione di Hegel trasferendola all'avvento, dopo il crollo del muro di Berlino, delle democrazie liberali: essendo quest'ultimo un modello che, al

⁴⁵ Ivi, p. 20.

⁴⁶ F. Fukuyama, *The end of History and the last man*, 1992; tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003, p. xviii.

livello dei principi se non della sua applicazione concreta, riconosce tanto i diritti individuali quanto quelli politici e sociali, esso sembra la massima approssimazione possibile a quell'ambizione al compimento che, in un modo o nell'altro, sia Hegel sia Marx coglievano come fine dell'umanità. A onor del vero, il raggiungimento della cosiddetta "fine della Storia" non è salutata con entusiasmo da Fukuyama. Al contrario, l'autore ritiene che il mondo del riconoscimento compiuto, rappresentato dal trionfo contemporaneo delle democrazie liberali contro ogni altro modello possibile di società, produca un uomo omologato, più preoccupato della propria individuale felicità che dal desiderio di distinguersi: un "last man". In fondo, anche il discorso di Fukuyama può essere interpretato come un'insoddisfazione nei riguardi dell'individualità postmoderna, anonima, omologata ed ambigua nel contempo, non più animata da ambizioni e valori che muovono all'azione, ma esposta alle mere sollecitazioni dell'edonismo dominante. Ma nella creazione di questa povera e meschina umanità pare essersi risolto il trionfo della democrazia liberale e l'incarnazione, in essa, del sogno illuminista di una società del pieno riconoscimento.

Sulla critica di Engels all'utopia socialista due cose meritano ancora di essere osservate. La prima è questa: una frase specifica dell'*Antidübring* consente di cogliere un nesso fondamentale, che è quello tra utopia e umanismo. L'autore afferma che "come gli Illuministi, essi [gli utopisti] vogliono liberare non una classe determinata, ma tutta quanta l'umanità"⁴⁷. Dal punto di vista del marxismo scientifico, l'umanità è una figura troppo vaga per poter essere eretta a parametro della lotta politica. E non a caso l'utopia è pacifica e si rivolge a tutti, specialmente agli uomini di cultura e alla "classe dirigente" (gli uomini di industria, gli scienziati, gli artisti, etc). Invece, la lotta politica consiste nel risveglio della coscienza di una classe particolare, quella proletaria, contro gli interessi di una certa parte dell'umanità. Il riferimento all'umanità, proprio dei Lumi e dell'utopia, deve precisarsi e tradursi nel riferimento alla classe rivoluzionaria e alla sua azione rivoluzionaria.

Naturalmente, l'accostamento che Engels fa di Illuminismo, utopia e umanismo è fondato: basti pensare al ruolo che ha la figura universale dell'umanità in un autore come Kant, che pure

⁴⁷ F. Engels, *Antidübring*, cit., p. 21.

non può essere considerato un filosofo utopista, ma che definisce il proprio regno dei fini come il luogo, avente valenza di ideale regolativo e postulato della legge morale, della realizzazione dell'umanità in ciascuno e come totalità. Allo stesso modo, l'utopia si propone in effetti più di compiere la natura dell'umanità che non di realizzare l'emancipazione attraverso la lotta. A proposito di Fourier, ad esempio, Lewis Mumford ricorda che "la sua principale preoccupazione non è di modificare la natura umana, ma di scoprire cosa essa sia in realtà. La sua utopia si basa sulla comprensione dei reali caratteri fisici e mentali dell'uomo, e le istituzioni che propone sono tali da permettere il libero esplicarsi della natura umana"⁴⁸. In generale si può sostenere che il proposito stesso di realizzare nella storia una società del pieno riconoscimento possa essere formulato solo a partire dalla pretesa di riconoscere, una volta per tutte, i caratteri e le istanze fondamentali della natura umana. Sotto quest'aspetto, l'utopia sembra contraddire l'idea storica e antropo-poietica della natura umana: attribuisce un ruolo al sapiente affinché si faccia luce sulle esigenze reali dell'uomo e non, come l'intellettuale marxista, per realizzare gli uomini alla luce dei bisogni storici e delle condizioni materiali da cui essi emergono. L'umanismo dell'utopia, così, pretende molto di più di quanto non faccia il comandamento del rispetto tra esseri razionali in cui si compie l'umanità kantiana, che per definizione non si esprime sul tema teoretico della natura umana, la quale resta una terra promessa, oggetto del divieto metafisico espresso nella *Critica della ragion pura*. Si potrebbe dire che l'utopia è più umanista dell'Illuminismo; il quale, peraltro, è stato magistralmente interpretato in senso non umanista da autori dell'importanza di Foucault, nella misura in cui è possibile astrarre, dal movimento dei Lumi, l'istanza critica al fine di adottarla nel nostro tempo⁴⁹.

Un tratto di umanismo tuttavia può forse essere colto anche nel marxismo, soprattutto se, lasciando per un momento Engels, si ritorna sui testi filosofici fondatori di Marx. Tutto il commento che

⁴⁸ L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., p. 85.

⁴⁹ "Solo raramente la *Aufklärung* ha considerato se stessa come un umanesimo (...) La tematica umanistica è di per sé troppo flessibile, troppo mutevole e troppo inconsistente per servire da asse alla riflessione" (M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, 1984; I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano 2012, pp. 39-40).

Ricoeur, nelle *Conferenze su Ideologia e utopia*, dedica al Primo e al Terzo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* si caratterizza per la tesi seguente: il giovane Marx è un umanista e la società comunista è tratteggiata come un punto di fuga utopico della storia. Più precisamente, secondo Ricoeur, nel giovane Marx ci sono un'antropologia, per giunta più avanzata di quella illuministica fondata su una nozione di natura umana spesso ancora statica e definitoria, e un'utopia. Per quanto riguarda l'antropologia, basti richiamare quello che Ricoeur crede di vedere nella teoria dell'alienazione di Marx. L'alienazione è una conseguenza della natura umana, o meglio, di quel carattere proprio degli uomini che consiste nella capacità "di produrre se stessi mediante il processo di oggettivazione"⁵⁰, cioè attraverso il lavoro. La trasformazione della natura è il modo in cui l'essenza umana si realizza:

Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come un ente generico. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera sua, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita generica dell'uomo.⁵¹

Prima che essere di natura economica, dunque, il problema dell'alienazione è di natura antropologica: "essere sottomessi al potere di un altro è il contrario della creazione di se stessi"⁵². La proprietà privata fa innanzitutto problema, in quanto rappresenta "un potere di una persona su un'altra"⁵³. In questo senso, il riferimento marxiano alle condizioni materiali dell'uomo reale non è affatto contraddittorio con la presenza di un'antropologia e, anzi, di un umanismo, se si considera che tale antropologia consiste nella capacità dell'uomo di auto-crearsi tramite il lavoro e di superare la contraddizione dell'alienazione tramite la realizzazione della società comunista. Per quanto riguarda l'utopia, essa infatti si propone coerentemente come questa realizzazione. Essa è alla portata della natura umana intesa come prassi, nella misura in cui è l'esito della soppressione dell'auto-alienazione:

⁵⁰ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 54.

⁵¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 200, citato in P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 54.

⁵² P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 54.

⁵³ Ivi, p. 56.

Il comunismo in quanto effettiva soppressione della proprietà privata come auto-alienazione dell'uomo, e però in quanto reale (...) appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo sociale, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. (...) Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione.⁵⁴

Poiché il *Manifesto* del 1848 preciserà che il comunismo è altra cosa dal socialismo utopistico, può sembrare scorretto considerare l'umanismo marxiano come utopico: tuttavia, le sorti del socialismo reale in tutto il mondo nel corso del Novecento rendono pertinente l'ipotesi che i propositi, in qualche modo dal sapore metafisico, or ora attribuiti alla società comunista fossero utopici tanto quanto quelli incarnati nelle "fantasticherie" degli Owen e dei Fourier⁵⁵. Già nel 1922 Mumford scriveva:

Nondimeno oggi è ormai facile vedere che se il socialismo utopistico di Owen è rimasto inefficace, altrettanto inefficace è rimasto il socialismo realistico di Marx; perché mentre il tipo di socialismo che Owen propugna è stato in parte assorbito dal movimento

⁵⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 225-226; citato in P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 68.

⁵⁵ Come per una sorta di tragica ironia della sorte, l'orizzonte del socialismo reale in Unione Sovietica esprimerà molto presto come un'ossessione per l'organizzazione razionale dei processi e della vita sociale, che era proprio uno degli aspetti più criticati del socialismo utopistico. Il progresso tecnologico in generale e il taylorismo, e non solo e tanto il prevalere della prassi proposta da Marx sull'astratta teoria (come voleva Engels), hanno prodotto e ispirato questo nuovo, in taluni casi estremo, razionalismo del socialismo reale, espresso ad esempio nelle opere di Bogdanov come il romanzo *La Stella Rossa* (1908) e il trattato sulla *Tectologia - Scienza universale dell'organizzazione* (1912-1917). La prima distopia ispirata alla riduzione tecnocratica del "sogno" rappresentato dal socialismo reale sovietico è di Evgenij Zamjatin, *Noi* (1920), ma sarà messo immediatamente all'indice in Unione Sovietica, per trovare pubblicazione solo alcuni anni dopo in inglese, in ceco e poi in francese. Cfr. su questo A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, 2000; tr. it. di S. Arecco, *Storia dell'utopia planetaria*, Einaudi, Torino 2003, pp. 300-303.

cooperativo, la dittatura del proletariato si basa su delle fondamenta molto instabili, e il successo che ha avuto non è dovuto probabilmente al quadro letterario che ne fa Marx più di quanto non sia dovuto a qualsiasi altro motivo.⁵⁶

Analoga osservazione farà, diverse decadi più tardi, Ricoeur, riferendosi questa volta non più ai testi giovanili di Marx, ma, di nuovo, alla *vulgata* dogmatica del marxismo scientifico di cui Engels sarebbe il primo esponente:

Infatti, il mio interrogativo, al termine di questa conferenza, sarà se siamo pronti a leggere queste utopie [il riferimento è a Saint-Simon e a Fourier in particolare] in un modo più positivo, dal momento che sappiamo ciò che Marx e Engels hanno prodotto sul piano storico, almeno in termini di socialismo di Stato. Dopo tale fallimento vi può essere di nuovo un tempo per l'utopia.⁵⁷

Il ritorno all'utopia, è il caso di dirlo, ha per Ricoeur anche lo scopo di “salvare” Marx dal marxismo scientifico, preservandone il momento antropologico e utopico. Come Johann Michel osserva:

Chez Marx, la *spiritualité* socratique, certes posée en des termes radicalement nouveaux, en termes de *praxis*, poursuit encore son travail : l'*epimeleia* *beautou* fonde en dernière instance le *gnôthi seauton*. Et si Ricoeur lui-même s'est attardé si longuement sur l'œuvre de Marx, et tout particulièrement sur son anthropologie, c'est dans la mesure même où il demeure encore de la spiritualité dans le marxisme.⁵⁸

Il recupero della “spiritualità” marxiana avviene soprattutto nella lettura che Ricoeur fa del *Terzo Manoscritto economico-filosofico*⁵⁹, dove l'autore dichiara: “il lirismo del linguaggio quasi religioso di Marx sull'emancipazione ci incoraggia a leggere questa sezione come utopica”⁶⁰. Con ciò, Ricoeur individua anche la

⁵⁶ L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., pp. 173-174.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., pp. 315-316.

⁵⁸ J. Michel, *Ricoeur et ses contemporains*, cit., p. 127.

⁵⁹ Ricoeur commenta soprattutto alcune frasi di Marx che presentano evidenti reminiscenze del discorso religioso, come “la vera resurrezione della natura” (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 227, in P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 75).

⁶⁰ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 76.

possibilità, senza fare “un miscuglio di marxismo e cristianesimo”⁶¹, quantomeno di “pensarli insieme in modo creativo. Proprio come Heidegger, il quale osserva che la poesia e la filosofia indagano due diverse sporgenze e non vedono la cosa stessa; dovremmo dire lo stesso a proposito del marxismo e del cristianesimo”⁶². Anche in questi riferimenti torna il nesso tra elemento utopico e elemento religioso. Ci torneremo: per il momento non deve sfuggire che nella rivalutazione tentata da parte di Ricoeur dell’utopia, che sarà oggetto dei prossimi paragrafi, c’è posto per un certo Marx, propriamente per quello dei testi considerati pre-ortodossi, dove con maggior chiarezza e freschezza viene intuita un’antropologia di tipo antropo-poietico assai affine a quella dell’uomo capace che abbiamo costeggiato nello scorso capitolo.

Una seconda e ultima considerazione occorre fare tornando a Engels e alla sua presa di distanza, nel nome del socialismo scientifico, dall’Illuminismo e dall’utopia. L’autore afferma:

Il socialismo moderno, considerato nel suo contenuto è anzitutto il risultato della visione, da una parte, degli antagonismi di classe, dominanti nella società moderna, tra possidenti e non possidenti, salariati e borghesi; dall’altra, dell’anarchia dominante nella produzione. Considerato invece nella sua forma teorica, esso appare all’inizio come una continuazione più radicale, che vuol essere più conseguente, dei principi sostenuti dai grandi illuministi francesi del XVIII secolo.⁶³

In fondo, tutta la critica che Engels rivolge al razionalismo astratto dell’Illuminismo e delle utopie di inizio Ottocento deve essere letta alla luce di questa dichiarazione, scritta nell’*incipit* dell’*Antidübring*. Engels, col suo socialismo “moderno”, si inserisce nel pieno solco dei Lumi: tanto l’utopia come esperimento mentale di Ruyer quanto l’ambizione scientifica del marxismo ortodosso debbono all’Illuminismo e alla rottura dei dispositivi tradizionali del senso e dell’identità da esso perorato la fonte e l’ispirazione del loro percorso. La portata critica del sapere marxista e dell’immagine utopica provengono entrambe dal gesto illuminista con il quale la ricerca del sé di socratica memoria si sposa con la contestazione

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ F. Engels, *Antidübring*, cit., p. 19.

e la non accettazione dell'ordine esistente. Se si tiene presente questa filiazione, non stupisce la diffidenza postmoderna nei riguardi tanto del marxismo quanto dell'Illuminismo e dell'utopia, in quanto tutte espressioni di pensieri della totalità, "grandi narrazioni":

Ognuno dei grandi racconti di emancipazione, a qualunque genere abbia dato l'egemonia, è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni. – Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale: "Auschwitz" confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale. – Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario: "Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980" (e la serie non è completa) confutano la dottrina del materialismo storico: i lavoratori insorgono contro il Partito. – Tutto ciò che è democratico viene dal popolo e va verso il popolo, e viceversa: il "Maggio 1968" confuta la dottrina del liberalismo parlamentare. Il sociale quotidiano mette in crisi l'istituzione rappresentativa. – Tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell'offerta favorisce l'arricchimento generale, e viceversa: le "crisi del 1911 e del 1929" confutano la dottrina del liberalismo economico mentre le "crisi degli anni 1974- 1979" confutano la versione postkeynesiana di essa.⁶⁴

Nella temperie del postmoderno e della filosofia post-strutturalista in genere, l'utopia sarà dunque oggetto di critiche relativamente diverse da quelle condotte da Engels e in ambito marxista; al contrario, negli ultimi anni, assistiamo a una ripresa di interesse per il tema dell'utopia proprio da parte di autori che si rifanno alla tradizione marxista, solo a condizione di un ripensamento radicale sia dell'utopia che delle categorie marxiste.

3.2.3 TRA CRITICA E DESIDERIO

L'interpretazione di Ruyer dell'utopia come esperimento mentale ci sembra mantenere, senza risolvere, quella che è la principale ambiguità dell'utopico come dimensione antropologica: da un lato, l'utopia come esperimento mentale⁶⁵ richiama l'apertura di

⁶⁴ J. F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, 1988; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 38.

⁶⁵ Per una riflessione di tipo epistemologico sugli esperimenti mentali ci si riferisca a R. A. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

possibilità inedite di creazione sociale, e dunque indica l'esprimersi di una libertà del soggetto pensante rispetto al reale. Dall'altro, però, le variazioni immaginative dell'esperimento mentale sembrano vincolate all'articolazione del pensiero razionale: il che calza perfettamente con le costruzioni utopiche scritte, razionali fino al minimo dettaglio. Esse sembrano riposare sulla fiducia che la ragione possa dire da sola quale sia l'orizzonte del reale da realizzare⁶⁶. In questo modo, la ragione trionfa sul soggetto, la cui liberazione era, di principio, l'obiettivo utopico: alla fine, per liberarlo dall'ingiustizia della società presente o dall'infondatezza autoritaria di un potere costituito, la ragione strangola il soggetto nel nome della pretesa di descrivere come deve essere la realtà.

D'altronde, come la critica alle grandi narrazioni di Lyotard ha colto perfettamente, lo scacco della modernità è anche e innanzitutto lo scacco delle filosofie della storia di carattere progressivo: l'idea che la ragione, comunque intesa, guidi gli uomini necessariamente verso la realizzazione di una società giusta, dove le contraddizioni sociali e anche esistenziali degli uomini siano sanate. Nemico del postmoderno è non solo e tanto l'astrazione utopica, ma piuttosto il marxismo scientifico in quanto pretesa di descrivere

Restano fondamentali le riflessioni contenute in K. Popper, *Logik der Forschung*, 1934; tr. it. di M. Trinchero, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

⁶⁶ L'interpretazione dell'utopia come esperimento mentale sconta un'ambiguità ulteriore, dal lato dell'interpretazione dell'esperimento mentale come strumento della mente in generale. In particolare, di tutto interesse è il dibattito tra Koyré e Kuhn. Se per il primo l'esperimento mentale consente di accedere ad una descrizione matematica della natura più compiuta con la sola deduzione per concetti, il secondo richiama il debito dell'esperimento mentale nei confronti del suo contesto di produzione. Se l'interpretazione di Koyré ha come premessa una concezione platonica del concetto, quella di Kuhn meglio permette di cogliere il rapporto tra la variazione immaginativa e le istanze concrete e il quadro cognitivo di partenza. Per la teoria di Koyré si consideri soprattutto A. Koyré, *Metaphysics and Measurement*, Chapman and Hall, London 1968; per quanto riguarda Kuhn cfr. soprattutto T. Kuhn, *A Function For Thought Experiments*, in *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press Chicago 1977, pp. 240-265. Qualcosa di simile deve accadere nell'interpretazione dell'utopia: se si insiste sul suo essere una variazione razionale normativa del reale, che descrive come deve essere il futuro, essa assume una funzione storica e un significato ben diverso da quello che assume se essa, quanto al suo contenuto, viene intesa come variazione immaginativa costruita a partire dai bisogni e dal quadro cognitivo contestuale e radicato di partenza, e quindi emendabile al mutare degli stessi bisogni e del quadro cognitivo di riferimento.

razionalmente il processo della storia e, ancor peggio, pretesa di realizzarlo. Si potrebbe dire che il socialismo reale rappresenti la realizzazione storica di quel lato dell'utopia che si pretende assoluto nella sua razionalità; recuperare il pensiero utopico, dato il fallimento del socialismo reale, diventerà possibile solo al prezzo di revocare la pretesa di realizzarsi storicamente, l'ambizione di scientificità e l'aspetto rigorosamente costruttivo. Ma se si può revocare questa pretesa e nello stesso tempo parlare ancora di desiderio utopico, allora si deve ammettere che quest'ultimo non consista e non si risolva in questa pretesa.

Non solo il postmoderno rifiuta il lato costruttivo e razionalistico dell'utopia. Degno di nota è il fatto che esiste, alle spalle del rifiuto postmoderno dell'utopia, una costellazione di intellettuali di orientamento, o perlomeno di provenienza, marxista, che, nel prendere distanza dal marxismo scientifico e dal socialismo reale, assumono un atteggiamento diffidente nei riguardi dell'utopia, per motivi radicalmente diversi da quelli di Engels. Si potrebbe sostenere che il rifiuto dell'utopia da parte di questi autori, variamente influenzati dalla dialettica negativa della Scuola di Francoforte⁶⁷ e associati più recentemente al trend post-strutturalista o semplicemente anti-strutturalista, sia soprattutto un rifiuto di ciò che nell'utopia è più simile al socialismo scientifico, ossia la pretesa di realizzarsi come società perfetta dove le contraddizioni dell'umano siano definitivamente sanate. Se però si assume che l'utopia non si risolva nel suo aspetto, potremmo dire, dogmatico e normativo, allora sarà possibile recuperare lo "spirito dell'utopia" al di là della pretesa di realizzarsi in un contenuto razionalmente determinabile una volta per tutte. Già Horkheimer, in un primo tempo, ha individuato la

⁶⁷ "Lungo questa linea, è stata definitivamente posta sotto accusa la tendenza a imporre sulla realtà sociale gli schemi di una razionalità intesa prevalentemente secondo i modelli della manipolazione tecnica e del controllo derivato dal sapere scientifico: il vigoroso richiamo di Husserl al mondo-della-vita e la critica che Horkheimer e Adorno hanno rivolto alle componenti mitico-utopiche presenti nell'Illuminismo, costituiscono forse i momenti più significativi del processo che ha determinato l'attuale rifiuto dell'utopia" (F. Crespi, *Crisi e nascita dell'utopia*, 1996, in L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., p. 8). Da notare come, accanto alla *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer e Adorno, Crespi, nella sua *Introduzione* alla traduzione italiana della *Storia dell'utopia* di Mumford, ritagli per il mondo-della-vita di Husserl un ruolo di ispirazione nei confronti di quello che definisce "l'attuale rifiuto dell'utopia". Si precisa ancora una volta il ruolo recuperato dalla fenomenologia nel contesto del post-strutturalismo.

doppia natura dell'utopia: uno spirito del cambiamento radicato nel cuore dell'uomo e una pretesa dogmatica di ricostruzione; egli aspirava a recuperare la prima invitando a rinunciare alla seconda: "L'utopia ha due aspetti: è la critica di ciò che è, e la rappresentazione di ciò che dovrebbe essere. La sua importanza è racchiusa essenzialmente nel primo momento"⁶⁸. Nel momento critico dell'utopia, Horkheimer riconosce una premessa del movimento negativo della ragione che è tutt'altro che contrapposto al realismo, cui pure egli si riferisce convintamente⁶⁹. Il desiderio di giustizia e di compimento dell'uomo è il primo motore della rappresentazione utopica, che a questo punto può essere compresa non in riferimento al suo specifico contenuto costruttivo e al suo aspetto dogmatico/normativo, ma quanto al suo spirito, alla sua forma interna, come denuncia dell'insufficienza, dell'ingiustizia della situazione sociale così com'è. La critica della realtà sociale sussistente è implicita in quale che sia il tipo di utopia proposta. Solo in alcuni utopisti, tuttavia, emerge con maggiore forza l'elemento critico/negativo, lo "spirito" dell'utopia, in quanto il momento attivo del rifiuto nei confronti di un reale da sovvertire prevale sulla costruzione razionale, ma irrealizzabile, della società perfetta:

⁶⁸ M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930; tr. it. di G. Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Torino, Einaudi 1978, p. 63.

⁶⁹ Horkheimer ha dedicato all'opera di Machiavelli un capitolo de *Gli inizi della filosofia borghese della storia* dal titolo *Machiavelli e la visione psicologica della storia*. La lettura del realismo di Machiavelli da parte di Horkheimer è critica: in Machiavelli sarebbero ancora presenti delle pre-comprensioni di tipo universalistico sulla natura umana: "Le forze psichiche fondamentali rimarrebbero sostanzialmente immutate in ogni età; al pari di altre forze della natura le si concepisce come astoriche" (M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 18). D'altra parte, come osserva Luana Di Profio: "Anche gli inizi della teoria materialistica della storia vengono rintracciati da Horkheimer nel pensiero di Machiavelli per il quale tutti i movimenti sociali e storici erano dettati dalle condizioni economiche, e che diverse condizioni economiche davano vita alle innumerevoli lotte di classe" (L. Di Profio, *Quando Clio incontra Psiche. Studio di psicologia della storia*, Le Lettere, Firenze 2007, p. 378). Secondo Falchi Pellegrini, il recupero da parte del giovane Horkheimer del momento critico dell'utopia non è incompatibile con la tradizione del realismo, purché rivisitata a sua volta in chiave materialistico-critica: "L'importanza riconosciuta da Horkheimer alle utopie non rappresenta una deroga al realismo, che condivide con Machiavelli, ma piuttosto una diversa interpretazione del realismo stesso" (M. A. Falchi Pellegrini, *L'utopia in Max Horkheimer: tra critica dell'esistente e pensiero astratto*, in "Journal of Interdisciplinary Studies – Governare la Paura", dicembre 2016, p. 215).

Nello svolgersi della storia Horkheimer riconosce due tipi di utopisti. Gli utopisti come Moro, che denunciano l'ingiustizia esistente e descrivono Stati razionali perfetti, anche se astratti e irrealizzabili, e gli utopisti rivoluzionari, la categoria degli utopisti che non hanno "pazienza", come Müntzer.⁷⁰

Il confronto tra gli utopisti umanisti come Moro e Erasmo e gli utopisti "impazienti" e rivoluzionari come Müntzer è d'altronde, prima di tutto, un dato storico: l'umanista Moro condannava l'eresia anabattista in quanto sediziosa e sovversiva, priva di un orizzonte preciso verso il quale orientare la lotta sociale e, tuttavia, ansiosa di scatenare il conflitto, attendendo così al desiderio di pace e di serenità degli uomini⁷¹. Il canone letterario delle utopie ha premiato Moro, che è diventato il capostipite di una lunga serie di descrizioni ideali di società perfette, cui appartengono anche quelle dei socialisti utopisti del primo Ottocento: con questo, lo spirito rivoluzionario presente nell'eresia anabattista di Müntzer si è separato dall'utopia, che quindi sembra aver perduto, agli occhi di Horkheimer, la propria carica specificatamente critica, inibita dall'inattività dell'idealizzazione utopistica.

Non è dunque un caso che chi ha cercato, nel corso del Novecento, di riabilitare lo spirito dell'utopia, lo abbia fatto riferendosi ad una genealogia alternativa a quella che vede in Moro il capostipite del genere letterario delle utopie, e abbia riscoperto il ruolo centrale di Müntzer per la creazione di un paradigma propriamente critico, rivoluzionario, operante nella storia, impaziente e, al limite, escatologicamente impegnato. Ovviamente, il riferimento principale di questa riscoperta è da vedersi in Ernst Bloch:

Nella figura di Thomas Müntzer Bloch vede incarnarsi l'ideale utopico, nel senso di una critica nei confronti della situazione presente, che per questo si distingue nettamente dalla ideologia, e deve riconoscersi impegnata nei confronti dell'escatologia. La figura del teologo rivoluzionario

⁷⁰ M. A. Falchi Pellegrini, *L'utopia in Max Horkheimer: tra critica dell'esistente e pensiero astratto*, cit., p. 217.

⁷¹ Cfr. Th. More, *A Dialogue Concerning Heresies*, 1530, in *The Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, 2015, VI. Per una trattazione del rapporto tra l'eresia anabattista e l'utopia di More, cfr. C. Quarta, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'Utopia*, Bari, Dedalo, 1991, pp. 167-172.

viene quindi assunta come simbolo della ribellione dell'uomo all'autorità, come figura paradigmatica dell'uomo nuovo.⁷²

Le strade dell'utopia e della critica, tuttavia, agli occhi di Horkheimer finiscono per mantenersi divise: l'operazione di recuperare l'utopia come spirito critico operante nella realtà e fondato sul desiderio dell'uomo si rende impossibile alla luce del trionfo del genere letterario dell'utopia come descrizione astratta di una società perfetta. Se ancora ne *Gli inizi della filosofia borghese della storia* Horkheimer coglieva nell'utopia almeno questa dialettica tra rappresentazione razionalistica astratta e istanza critica e negativa, nel saggio *Teoria tradizionale e teoria critica* di sette anni più tardo si legge: "La (...) critica è aggressiva non solo nei confronti degli apologeti coscienti dell'esistente, ma nella stessa misura anche nei confronti delle tendenze svianti, conformistiche o utopistiche presenti nelle proprie file"⁷³. Come scrive Falchi Pellegrini: "L'elemento critico del pensiero utopico, che Horkheimer aveva sottolineato e valorizzato nello scritto del 1930, sembra annullato nell'astrazione. Poiché il modello proposto dalle utopie appare fondato su motivazioni astoriche e illusorie, è considerato falso, perciò ideologico"⁷⁴.

La prevalenza del momento astratto, ora sotto forma di pura utopia della fuga (nel senso precisato da Mumford) e dunque di fantasticheria illusoria, completamente debitrice delle rappresentazioni

⁷² M. Latini, *Anima e stato: Heidelberg 1910*, in Babel (Europa e Messia), Mimesis, Milano 2008, p. 104. Il riferimento è naturalmente a E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, 1921; tr. it. di S. Krasnovsky, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010. Occorre notare che anche per Karl Mannheim lo spirito dell'utopia si incarna in Müntzer più che in Moro, in quanto, tra i criteri che Mannheim individua per definire un'utopia, vi è quello del rapporto diretto tra un ideale per cui battersi e un ceto sociale oppresso, in questo caso quello dei contadini in rivolta nella Germania degli anni '20 del secolo XVI: "Le aspirazioni profonde che, fino a quel tempo, o non si erano concentrate su di un fine specifico o si erano rivolte a scopi oltremondani, presero all'improvviso un aspetto terreno. Si capì, cioè, che esse erano realizzabili – qui e ora – e ne derivò al comportamento sociale uno zelo straordinario (K. Mannheim, *Ideology and utopia*, 1929; tr. it. di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Milano 1999, p. 231).

⁷³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in ID, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 2; tr. it. a cura di A. Schmidt, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in ID., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino, Einaudi, 1974, II, p. 161.

⁷⁴ M. A. Falchi Pellegrini, *L'utopia in Max Horkheimer: tra critica dell'esistente e pensiero astratto*, cit., p. 220.

della felicità dominanti di un'etica, ora sotto forma di progetto di ricostruzione, irrealizzabile in quanto eccessivamente razionale rispetto allo scorrere della realtà, è il filo conduttore del discredito che ha accompagnato la parola utopia ancora in autori come Castoriadis⁷⁵ o Derrida. Derrida spiega:

Although there is a critical potential in utopia which one should no doubt completely renounce (...) I still mistrust the word. In certain contexts, Utopia, the word in any case, is all too easily associated with the dream, with demobilisation, with an impossibility that urges renouncement instead of action. The "impossible" of which I often speak is not the utopian, on the contrary it lends its own notion to desire, to action and to decision, it is the very figure of the real.⁷⁶

Come osserva Eugene O'Brien: "What Derrida seems to distrust is the corraling of the utopian into the realm of the imaginary, the literary, the non-political"⁷⁷. L'autrice, tuttavia, sostiene: "Such an adequation between Derridean deconstruction and utopian studies is there for the making, and (...) the catalyst that will bring this about is a meditation on the notion of justice"⁷⁸. L'autrice sostiene che la decostruzione derridiana del diritto positivo in favore della figura indecostruibile della giustizia⁷⁹ non è altro che un ritorno alle ragioni profonde, ai motivi di fondo e al desiderio da cui scaturisce la dimensione utopica e con essa lo stesso genere letterario dell'utopia.

Naturalmente, l'affiancamento della riflessione etica derridiana con il pensiero utopico può farsi solo alla luce di un superamento del momento astratto della costruzione utopistica e in nome della

⁷⁵ Sull'attualizzazione del confronto tra l'opera di Cornelius Castoriadis e il pensiero utopico, cfr. C. El-Ojeili, *After Post-Socialism: Social Theory, Utopia, and the Work of Castoriadis in a global age*, in *AntePodium*, Victoria University Wellington, 2011.

⁷⁶ J. Derrida, *Intellectual Courage: An Interview by Thomas Assheuer*, in "Culture Machine", Vol. 2, 2000.

⁷⁷ E. O'Brien, "Towards Justice to Come": *Derrida and Utopian Justice*, in M. J. Griffin e T. Moylan (a cura di), *Exploring the Utopian Impulse*, Peter Lang, Frankfurt 2008, p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. J. Derrida, *Force de Loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*, 1994; tr. it. di A. Di Natale, *Forza di Legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

riscoperta del momento critico come fondativo dell'utopia stessa: momento recuperabile, e anzi da recuperarsi, anche alla luce della crisi delle grandi narrazioni del moderno che garantivano invece un'alleanza tra critica e cieca fiducia nel progresso. L'avvicinamento di Derrida col pensiero utopico viene operato da O'Brien da entrambi i lati: da una parte, si tratta di mostrare come l'utopia come canone letterario non sia altro che la messa in letteratura di un radicale, antropologico desiderio di giustizia, insoddisfatto dalle condizioni della realtà:

In More's *Utopia*, there is a section dealing with "lawes not made according to equitie", where the author makes the point that unless social ills that cause crime are removed, society just creates criminals and then punishes them. This desire for fairness and justice is, I would agree, core aspect of the utopian imperative at both theoretical and practical levels.⁸⁰

Dall'altra parte, si tratta di mostrare come la nozione di non-luogo, etimologicamente presente nel termine utopia, sia tutt'altro che assente nella riflessione derridiana:

Speaking to Richard Kearney about philosophy, Derrida says that "my central question is from what site or non site (*non-lieu*) can philosophy as such appear to itself as other than itself, so it can interrogate and reflect upon itself in an original manner" (*Interviews* 159).

This very use of the term *non-lieu* situates the Derridean imperative, an imperative that is unfailingly critical and interrogative of the givens of any discourse, as utopian. It is from a "non-place", a "*non-lieu*", a "no-where", that ameliorative ideas must be drawn, and towards which they must be directed.⁸¹

Lo statuto dell'impossibilità della giustizia, dichiara Derrida, "non è lo stesso dell'utopia", in quanto muove al desiderio, all'azione e alla decisione: perciò, essa è la "vera figura del reale". O'Brien suggerisce che nella riduzione dell'impossibile utopico alla mera fantasticheria vi sia una sopravvalutazione dei contenuti progettuali delle utopie a discapito del senso profondo,

⁸⁰ E. O'Brien, "Towards Justice to Come": *Derrida and Utopian Justice*, cit., p. 46.

⁸¹ Ivi, p. 47. La citazione di Derrida è presa da R. Kearney, *Hospitality, Justice and Responsibility: a Dialogue with Jacques Derrida*, in R. Kearney e M. Dooley, *Questioning Ethics: contemporary debates in Philosophy*, Routledge, New York 1999.

etico-antropologico, che anima la produzione delle utopie e che, soprattutto, permette di ripensarle e di attualizzarle. Retrospectivamente, si può affermare che il riferimento al desiderio di giustizia come fondo antropologico dell'utopia consenta di riunificare ciò che nella teoria critica, ma già nella storia, era stato diviso: le utopie del canone letterario aperto da Tommaso Moro e le utopie rivoluzionarie che troverebbero in Müntzer il primo epigono. Ciò che ci interessa, a questo punto, è la maturazione della possibilità di trovare il nostro concetto unificante di utopia, al di là delle loro varietà e delle dicotomie che esse sviluppano, ancora una volta, come già nel caso del rifiuto e dell'altrove, nella struttura desiderante dell'uomo: il desiderio di utopia, come desiderio di un luogo del pieno riconoscimento, non-luogo quanto alla sua realizzazione completa, però attivo e operante nella storia, in quanto attesta criticamente l'ulteriorità delle umane aspirazioni, della vita, rispetto alle forme in cui essa, di volta in volta, si contiene.

Che l'utopia possa essere il concetto di questa ulteriorità sempre vivente e operante nell'azione è anche l'intuizione di Marcuse⁸², almeno all'altezza di *Eros e civiltà* (1955) e fino all'età dei grandi movimenti del 1968, quando, tra l'altro, il socialismo scientifico veniva ormai deprivato da più parti della sua pretesa veritativa. In Marcuse, proprio facendo valere il lato critico e decostruttivo dell'utopia su quello astratto e razionalistico, il recupero dell'utopia si sposa con la necessità di una revisione profonda della dottrina marxista. Ormai, i termini del rapporto reale/immaginario posti da Engels in senso anti-utopista e in favore di una versione più scientifica del socialismo si sono invertiti. Dichiarò Marcuse: "Noi dobbiamo almeno perseguire l'idea di una via al socialismo che dalla scienza porti all'utopia e non, come ancora credeva Engels, di una via che dall'utopia porti alla scienza"⁸³. La tonalità in cui Marcuse recupera la dimensione dell'utopia è quella della libertà, piuttosto che della giustizia. Si tratta senz'altro di una variazione sul tema generale dell'ideale di una società compiuta, o meglio, di

⁸² Secondo Fredric Jameson, Marcuse è "di sicuro l'utopista più influente degli anni Sessanta del Novecento" (F. Jameson, *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and other Science-Fiction*, 2005; tr. it. di G. Carlotti, *Il desiderio chiamato utopia*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 14).

⁸³ H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, 1967; tr. it. di S. Vertone, *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 10.

una società nella quale gli uomini possano compiere se stessi attraverso un pieno reciproco riconoscimento.

La priorità accordata alla libertà si giustifica qui alla luce della specifica problematica di Marcuse, che consiste nell'elaborazione di una determinata concezione dell'emancipazione e della lotta all'estraniamento come lotta alla repressione addizionale imposta agli uomini dalla società moderna, fondata sul mito prometeico del lavoro realizzato col trionfo dell'industria. Che una società libera sia anche una società liberata dalla repressione addizionale, e dunque in cui il desiderio degli uomini sia liberato, è, sostiene Marcuse, già un guadagno di Fourier, da questo punto di vista un vero e proprio profeta inascoltato⁸⁴. Certo, per quanto riguarda il nostro tema, è significativo che il posto occupato nelle utopie ottocentesche dalla descrizione delle società perfette, giuste, libere, sia da Marcuse attribuito, almeno in *Eros e civiltà*, dalle figure mitiche di Narciso e Orfeo: esse, tipicamente, non hanno nulla a che vedere, come avveniva nell'utopia moderna, con la descrizione dell'organizzazione sociale migliore, bensì fungono da archetipi di una riconciliazione possibile tra l'uomo e se stesso, l'uomo e gli altri uomini, l'uomo e la natura. Sono immagini utopiche (il legame tra le immagini mitiche evocate in *Eros e civiltà* e il recupero dell'utopia a dispetto della svalutazione da parte del marxismo ortodosso è in Marcuse tematizzata in *La fine dell'utopia*) che tuttavia operano nella storia: rappresentano contestualmente un'origine perduta e un punto asintotico dell'azione volta all'emancipazione. Rappresentano "il Grande Rifiuto"⁸⁵ della scissione tra soggetto e oggetto, di quello che Taylor chiamerà "il disagio della modernità", del misconoscimento come dimensione della perdita di consistenza della propria identità e della propria relazione con se stesso, gli altri, la natura. Come nell'anabattismo di Müntzer, così nel ricorso di Marcuse a figure mitiche declinate in senso progressivo, viene messa in luce una potenza trasformativa dell'utopia, che si sostanzia senz'altro in una critica rivolta alla società esistente, in un'azione che vi

⁸⁴ "Non è sicuramente un caso se oggi, tra gli intellettuali d'avanguardia della sinistra, stia tornando d'attualità Fourier (...) Fu appunto Fourier a mettere in evidenza, per la prima e unica volta, questa differenza qualitativa tra una società libera e una società non libera" (Ivi, p. 18).

⁸⁵ H. Marcuse, *Eros and civilisation. A philosophical inquiry into Freud*, 1955; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1974, p. 192.

corrisponda, ma anche in un certo rimando al concetto di totalità, che, per non essere totalitario esso stesso, non può che realizzarsi nel processo stesso di emancipazione, senza la postulazione di un punto di arrivo.

Si tratta, in fondo, della priorità eventuale dell'“a-venire” di Derrida rispetto alla prospettiva di un futuro descrivibile e raggiungibile come tale: una totalità impossibile che non si compiace mai della sua realizzazione storica ma sempre agisce come ideale, promessa di un altrove radicale alla luce del quale l'intero movimento del politico trova la sua scaturigine. È, questo, il tema della democrazia in Derrida: “nome unico per un qualsiasi regime aperto alla propria trasformazione storica, che assume la propria plasticità intrinseca e la propria autocriticità interminabile”⁸⁶. La discussione sulla democrazia a-venire di Derrida incrocia il nostro tema dell'utopia sotto almeno due aspetti: l'impossibilità del suo compimento immanente⁸⁷ e la sua operatività storica come istanza ideale critica eticamente connotata.⁸⁸ Non ha dunque torto

⁸⁶ J. Derrida, *Rogues*, 2002; tr. it. di L. Odello, *Stati Canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 49.

⁸⁷ “L'“a-venire” non significa soltanto una promessa, ma anche il fatto che la democrazia non esisterà mai, nel senso dell'esistenza presente: non perché essa sarà differita, perché resterà sempre aporetica nella sua struttura” (Ivi, p. 131).

⁸⁸ L'operatività storica dell'ideale democratico consiste nel richiamo alla libertà, nel nome della quale è sempre possibile passare ad una valutazione storico-critica dello stato delle istituzioni presenti: “Laddove la libertà non è più determinata come un potere, una padronanza o una forza, come una facoltà stessa, come una facoltà dell'“io posso” l'evocazione della valutazione della democrazia come potere del *demos* vacillano. Allora se si tiene alla libertà in generale, prima di qualsiasi interpretazione, bisognerebbe non avere più paura di parlare senza o contro la democrazia” (Ivi, p. 68). Risuona particolarmente, nell'ambito di una fenomenologia del riconoscimento che vuole fondarsi su di un'antropologia dell'uomo capace, il richiamo alla figura dell'“io posso”. Il tornante etico e politico della decostruzione rappresenta, per quello che riguarda la teoria del soggetto, un passo ulteriore rispetto alla destituzione del soggetto dal suo trono sostanzialistico o trascendentale operato dalla *différance*: si intravede infatti un'equazione tra la democrazia a venire e l'ideale di una libertà intesa come dimensione attiva dell'io-posso, rispetto a cui il potere costituito rappresenta sempre una minaccia. L'operatività storica dell'ideale democratico consiste nel richiamo alla libertà, nel nome della quale è sempre possibile passare ad una valutazione storico-critica dello stato delle istituzioni presenti: “Laddove la libertà non è più determinata come un potere, una padronanza o una forza, come una facoltà stessa, come una facoltà dell'“io posso” l'evocazione della valutazione della democrazia come potere del *demos* vacillano. Allora se si tiene alla libertà in generale, prima di qualsiasi interpretazione,

O'Brien a considerare compatibile il discorso derridiano con quello utopico, nello stesso modo in cui lo è il discorso marcusiano, nella misura in cui si tiene ferma l'impossibilità della sua realizzazione, la dimensione di "non-luogo" che è, d'altronde, già presente nell'etimologia del termine "utopia".

3.2.4 LA CONSISTENZA IMMAGINARIA DELL'UTOPIA; VERCELLONE E LA SFIDA ETICA

Che il nucleo del pensiero utopico sia riproponibile nel contemporaneo a patto di tener ferma l'impossibilità contenuta nella sua stessa etimologia è reso necessario "una volta definitivamente consumata l'esperienza del primato del cognitivo"⁸⁹. Lo scacco dell'interpretazione dell'utopia come esperimento mentale, compreso entro tale primato, apre a nuovi, e contemporaneamente antichi, modi di significare la totalità perduta, il luogo del pieno riconoscimento, l'"Altrove" radicale che abita nella struttura desiderante del soggetto. Le figure mitiche di Orfeo e Narciso in Marcuse sono da questo punto di vista significative e richiamano il ruolo rivelatore, irrompente e rivelatore delle immagini nel pensiero di Benjamin⁹⁰. L'utopia, nella sua impossibilità presente e operante, viene sempre più a essere significata dall'immagine. La consistenza immaginaria dell'utopia, d'altronde, presenta due problemi, che qui presentiamo.

Il primo è rappresentato dalla lotta tra apparenza e realtà, già operante nella distinzione tra utopie della fuga e utopie della ricostruzione in Mumford. Tutta la critica marxista all'utopia è rivolta alla sua consistenza immaginaria. Il razionalismo astratto con cui

bisognerebbe non avere più paura di parlare senza o contro la democrazia" (Ivi, p. 68). Risuona particolarmente, nell'ambito di una fenomenologia del riconoscimento che vuole fondarsi su di un'antropologia dell'uomo capace, il richiamo alla figura dell'"io-posso".

⁸⁹ F. Crespi, *Crisi e nascita dell'utopia*, 1996, in L. Mumford, *Storia dell'utopia*, cit., p. 8.

⁹⁰ Per apprezzare il pensiero di Benjamin sul tema dell'immagine dialettica, cfr. M. Pezzella, *L'immagine dialettica. Saggio su Benjamin*, Ets, Pisa 1987; per quanto riguarda il rapporto tra il tema dell'immagine e l'utopia, cfr. soprattutto le originali intuizioni contenute in M. Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, 2000; tr. it. a cura di G. Pintus, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, In-schibboleth, Roma 2015.

essa di volta in volta elabora i propri contenuti è considerato alla stregua di una fantasticheria, al punto che, agli occhi di un approccio scientificamente fondato alla storia, non è possibile distinguere solidamente tra utopie della fuga e utopie della ricostruzione. Quando gli esiti di questo approccio scientificamente fondato hanno cominciato a manifestarsi, come si è detto, il termine utopia ha mantenuto, in sostanza, una connotazione dispregiativa ed è stato attribuito, come onta, alle realizzazioni storiche del socialismo reale. Come spiega Jameson:

Durante la Guerra fredda (e, nell'Europa orientale, subito dopo la sua fine), Utopia è diventato sinonimo di stalinismo, termine che stava a indicare una progettualità indifferente alle debolezze umane e al peccato originale, una volontà di uniformare e di arrivare alla purezza ideale di un sistema imperfetto da imporre con la forza ai suoi sudditi imperfetti quanto riluttanti (...)

In seguito queste analisi controrivoluzionarie (...) sono state adottate da una sinistra antiautoritaria la cui micropolitica ha scelto come propria bandiera la Differenza, riallacciando le proprie posizioni anti-stataliste alle classiche critiche anarchiche al marxismo come utopia.⁹¹

Indipendentemente da cosa venga “incolpato” di essere utopia e da parte di chi venga formulata la critica, l'utopia sconta la propria origine “mitica” o immaginaria⁹². E in effetti, le fantasie domestiche,

⁹¹ F. Jameson, *Il desiderio chiamato utopia*, cit., p. 9.

⁹² Abensour, che tra i marxisti contemporanei è fra i più attenti alla questione dell'utopia, dichiara: “ il faut écarter ce que les publicistes conservateurs appellent “l'éternelle utopie” qui n'est en réalité qu'une éternelle dénonciation de l'utopie. Selon eux, de Platon à William Morris en passant par Thomas More, ce serait, sous des noms divers, toujours le même discours qui s'écrirait, affecté des mêmes défauts, constructivisme, autoritarisme, négation de la singularité des individus. Mythe de “l'éternelle utopie” qu'il faut distinguer d'un tout autre phénomène qui est la persistance de l'utopie. Entendons une impulsion obstinée vers la liberté et la justice, qui, en dépit de tous les échecs, de tous les désaveux, de toutes les défaites, renaît dans l'histoire, refait jour, qui, au plus noir de la catastrophe, se fait entendre, résiste, comme si la catastrophe même suscitait une nouvelle sommation utopique ” (M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, in *Mouvements* 2006/3, n° 45-46, p. 78). Anche nella denuncia di Abensour appare chiaro il collasso di costruttivismo razionalistico dell'utopia sulla fantasticheria del “mito”. Il ripensamento dell'utopia condotto da Abensour si fonda sulla possibilità di distinguere uno “spirito” dell'utopia “persistente”, che si manifesti essenzialmente come una messa in questione della realtà in atto, da un “mito” dell'utopia “eterna”, individuato nell'immagine della società perfetta. L'approccio critico alle immagini

i sogni di piacere e di gratificazione sensibile, le rappresentazioni soggettive e individuali in cui ciascuno si rintana per sentirsi al riparo (in quest'ordine di fantasie consistono le utopie di fuga, rivelatrici del carattere mancante dell'umano e condizioni di qualsiasi utopia) sono immaginarie in un senso troppo ambiguo perché di esse possa essere dato un significato chiaramente progressivo.

Le utopie rappresentate dalle immagini di desiderio degli individui sono già etiche in un senso molto lato, solo nella misura in cui riguardano la percezione che il sé ha di se stesso, la sua possibilità di soddisfare da sé la domanda di felicità che lo anima nelle sue azioni ordinarie. In un certo senso, ogni qualvolta l'utopia, come non-luogo del pieno riconoscimento e della felice realizzazione di ciascuno e di tutti, assume contorni particolari, e nello specifico quelli che possono essere assunti dall'esperienza vissuta di un soggetto, essa perde il proprio carattere emancipativo universale. La crisi dell'utopia come dispositivo moderno razionalistico dell'emancipazione non equivale di per sé a un riscatto dell'immagine sul terreno ontologico o su quello etico: ciò che resta, dopo la dissoluzione delle grandi narrazioni a carico della sensibilità postmoderna, è solo un mondo svuotato di ogni fondamento e completamente in balia delle immagini da cui è in ultima analisi costituito. Il mondo postmoderno si presenta come un mondo irreali, dominato dalle immagini senza referenza, senza nesso con l'entusiasmo etico⁹³ con cui erano raccordate nell'utopia, come nel caso delle immagini mitiche di Marcuse. Un mondo che, in fondo, mantiene il primato del cognitivo proprio nell'atto di negarlo radicalmente senza richiamare alcuna altra fonte di senso valida, condivisibile e durevole; un mondo che non è in grado di esprimere più né un ricordo tra le innumerevoli immagini da cui è popolato e che ingombrano e sovrastimolano le esistenze, né orizzonti etici, individuali

dominanti in un'epoca deve servire appunto a ben scindere i due elementi: operazione resa necessaria dalla strutturale ambiguità dell'immagine mitica, l' "immagine di sogno" benjaminiana, sempre a cavallo tra il ritorno al fantasmagorico "mito dell'età dell'oro" e la spinta progressiva nel segno dell'emancipazione (Cfr. per una più dettagliata discussione sulla trasformazione, in Benjamin, dell' "immagine di sogno" e "immagine dialettica", ancora M. Abensour, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, cit.).

⁹³ Sulla differenza tra entusiasmo moderno e ironia postmoderna, cfr. J. De Mul, *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, 1990; tr. ingl. di A. Reeve, *Romantic Desire in (Post)modern Art and Philosophy*, 1999.

e collettivi, per i quali valga la pena organizzarsi e impegnarsi. Il mondo senza grandi narrazioni, senza utopie e senza soggetti è un mondo completamente evaporato nell'apparenza, estetizzato e disimpegnato, un palcoscenico dove i singoli vivono al più alto grado il disagio dell'individualismo patologico, esposti come sono al flusso senza sintesi e organizzazione delle immagini. La ragione dei moderni non è forse più possibile, e con essa l'utopia; ma l'immagine, che è tutto ciò che resta nel postmoderno, è rimasta apparenza e il mondo decade nell'irrealtà e nell'insignificanza.

Una strada per risolvere il problema del rapporto tra apparenza e realtà, che come abbiamo visto è fatale per l'utopia, tanto più quando all'utopia non è rimasta che l'immagine, è tentata da Federico Vercellone in *Il futuro dell'immagine* (2017). L'autore si propone, in questo libro, di affrontare la questione del rapporto tra realtà e apparenza a partire da un'ontologia dell'immagine alternativa a quella, di origine platonica. Sostiene Vercellone:

Platone destina l'immagine ai territori dell'apparenza sulla base dell'accusa di fomentare un fuorviante illusionismo (...) L'immagine è copia di copia in quanto è ineluttabilmente illusionistica: essa aggiunge alle due dimensioni che le sono proprie una terza, la profondità, che è sorgente di illusione (...) L'immagine è sviante perché produce illusioni: e ciò è dovuto al fatto che essa è tale non per natura, ma in quanto è tecnicamente, artificiosamente costruita in modo da produrre una terza dimensione inesistente (...) Madame Bovary è in fondo già qui: la catastrofe della sua vita è alla fin fine già preconizzata dal decimo libro della Repubblica platonica: guai a chi volesse dar credito a immagini di sogno e identificarsi nell'apparenza.⁹⁴

Platone e Flaubert, l'intellettualismo kantiano⁹⁵ e la svalutazione della società tardo-moderna "derealizzata" di Guy Debord⁹⁶, Jean

⁹⁴ F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, Il Mulino, Milano 2017.

⁹⁵ L'immaginazione trascendentale di Kant è funzionale all'opera conoscitiva dell'intelletto in quanto rende possibile applicare i concetti puri ai fenomeni sensibili. L'immaginazione guadagna maggior libertà nel lavoro del genio e dunque nel campo estetico: si tratta però di un campo ben separato da quello della conoscenza, ed è su questa separazione che si fonderà la cosiddetta "coscienza estetica" che attraverserà tutta l'arte moderna. Cfr. su questo F. Vercellone, *Dopo la morte dell'arte*, Il Mulino, Milano 2013 e, naturalmente, H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 191-195.

⁹⁶ *La società dello spettacolo* (1967) di Guy Debord appare a Vercellone più "un'espressione del disagio nei confronti del cambiamento in corso che non una

Baudrillard⁹⁷ e Marc Fumaroli⁹⁸ appartengono tutti, sotto il profilo filosofico, alla stessa storia dell'ontologia dell'immagine come apparenza. In questa traiettoria non c'è posto per l'utopia come immagine: perché l'immagine è apparenza, la ragione (costruttiva, conoscitiva o critica e rivoluzionaria) è reale. L'ontologia proposta da Vercellone è alternativa e si ispira alle intuizioni neoplatoniche ereditate dai Padri Cappadoci nel primo Cristianesimo. In questa tradizione, l'icona, lungi dal ridursi a pura apparenza, è in grado di simbolizzare il divino rendendo conto della natura energetica del legame, organico e non gerarchico, delle tre figure di Dio⁹⁹. L'idea è che l'immagine abbia il proprio *logos*, sia essa stessa un *logos* e come tale non costituisca un'alternativa alla conoscenza, né, più radicalmente, alla realtà. Vercellone definisce così il *logos* dell'immagine:

Il *logos* dell'immagine coincide con la sua capacità di estendersi in una autoriflessività non discorsiva, in cui si trascorre da un soggetto alla sua amplificazione condotta su di un modello di "riconoscimento

sua vera comprensione" (F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, cit., p. 15). Sicuramente, la critica di Debord nei riguardi dell'irrealtà dello spettacolo viene fatta a partire dalla sostanziale adozione di un'ontologia dell'immagine come pura apparenza. Debord propone fondamentalmente di interpretare lo spettacolo come l'espressione sovrastrutturale di un determinato assetto sociale, quello tardo-moderno fondato sulla società del consumo e sulla riduzione degli uomini a consumatori. Le immagini della società contemporanea di Debord non sono altro che "ideologia economica", nel senso che esse sono la copertura e il mascheramento di un determinato assetto di potere che perpetua l'alienazione dei soggetti e della vita da se stessa: "Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini" (G. Debord, *La société du spectacle*, 1967; tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi, Milano 2008, p. 54).

⁹⁷ Cfr. J. Baudrillard, *La société de consommation*, 1970; tr. it. di G. Gozzi e P. Stefani, *La società dei consumi*, Il Mulino, Milano 1976. Anche in Baudrillard, l'immagine pubblicitaria plasma i bisogni del soggetto, al quale viene, naturalmente, sottratta ogni struttura di motivazione indipendente e ogni dimensione originaria del desiderio alla quale l'immagine offre un riscontro.

⁹⁸ Cfr. M. Fumaroli, *Paris-New York et retour: Voyage dans les arts et les images*, 2009; tr. it. di G. Cillario, *Parigi- New York e ritorno. Viaggio nelle arti e nelle immagini*, Adelphi, Milano 2011. In questo viaggio, Fumaroli intraprende una ricerca di immagini più autentiche dell'antico e del moderno, per ripararsi dall'assedio delle immagini della coscienza globale, dominata dal marketing. Anche nel lavoro di Fumaroli, l'immagine è innanzitutto una figura della derealizzazione.

⁹⁹ Cfr. F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, cit., p. 18.



di sé e del mondo” che è quello di un *logos* che modifica la propria espressività guardando a sé al di fuori di sé.¹⁰⁰

Il tema dunque è quello della riflessività e dell'autoriflessività dell'immagine: essa riflette e in essa ci si riflette, e rappresenta un luogo di riconoscimento e di estensione del sé di tipo non discorsivo, ma immediato. Oltre che reale e antropologicamente fondamentale, l'immagine è, a suo modo, intelligente. Il suo rapporto con la ragione discorsiva va dunque ripensato rispetto al paradigma platonico:

Non si tratta affatto, è bene ribadirlo, di un conflitto tra ragione e inganno, tra verità e apparenza, ma di uno scontro che coinvolge due modalità di produrre la ragione come sistema di relazioni attraverso le quali si rivela la tessitura di ciò che è. Se l'articolazione discorsiva, costruita grazie alla relazione di attribuzioni di un predicato a un soggetto definisce nei suoi termini minimi la razionalità discorsiva, la ragione o le ragioni dell'immagine potrebbero definirsi, in termini altrettanto schematici, come la capacità riflessiva di accogliere l'altro nel proprio riflesso per tornare su di sé.¹⁰¹

L'immagine, dunque, non è contrapposta alla ragione, come vorrebbe Platone e di lì gran parte della modernità, compresa la tradizione del socialismo scientifico e del marxismo ortodosso. Allo stesso modo, essa non è contrapposta al reale, perché il reale non è più la natura, contrapposta alla cultura, o l'essere, contrapposto all'artificio, ma è già sempre un reale tecnologico, abitato da immagini che sono prodotte dagli uomini.

La rivalutazione ontologica dell'immagine fa gioco alla filosofia del riconoscimento che andiamo designando. Essa contribuisce a sostenere la figura del soggetto particolare, dell'*homo viator*, il quale, infatti, sempre vive in immagini e immaginari; nello stesso tempo, sfida il soggetto astratto della modernità, che pretende di auto-riconoscersi attraverso un gesto della ragione. L'immagine, e più specificatamente la sua dimensione tecnologica, appartiene tanto all'antropo-poiesi quanto alla costituzione del reale come tale. Le culture non potrebbero rispondere al desiderio originario di identità e di determinazione dell'umano di cui parla Geertz

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 21.



se non in quanto il riempimento che esse realizzano è tangibile e fruibile. Esso può essere realizzato solo dalla natura sensibile dell'immagine, che è il vero strumento di mediazione tra la cultura e l'umano. In questo senso, prima di poter parlare di immagine utopica, ossia del carattere critico, etico e politico dell'immagine, si deve riconoscere l'immagine come un elemento sostanziale della realtà medesima. L'immagine è reale, in quanto performante e capace di produrre effetti sulla costituzione materiale e simbolica del mondo umano, e il reale è immaginario, in quanto assume il proprio senso solo nelle immagini. Ciò non significa affatto che la realtà sia evaporata nell'immagine, come nelle preoccupazioni pessimistiche di Debord e di Baudrillard: perché immagine vuol dire anche, se non soprattutto, "sopravvivenze e ricorrenze" della generazione precedente di cui parla Lewis Mumford. In altre parole, le immagini sono il tessuto pre-categoriale e pre-discorsivo dell'intersoggettività concreta, nel quale i singoli trovano il loro riconoscimento particolare. Così, prima che utopia, l'immagine è, per dirla con Vercellone, identità; come vedremo, seguendo un ragionamento assai simile, Ricoeur dice: prima che utopia, l'immagine è ideologia.

Il tema dell'identità è, come abbiamo visto, fondamentale nel percorso della fenomenologia del riconoscimento, in quanto si è rivelato anch'esso fondato sulla struttura desiderante del sé che, nella sua finitezza, non è in grado di reggere il flusso temporale nel quale in ultima analisi si risolve la vita senza dotarsi di punti fermi. L'immagine, da questo punto di vista, è una funzione dell'esigenza di forma, nella misura in cui essa è un elemento fondamentale dell'*idem*. Ma la potenza patica, l'immediatezza sensibile dell'immagine favorisce la generazione di identità-*idem* pre-riflessive e disposte agli usi e alle applicazioni più vari. Ciò è tanto più evidente, secondo Vercellone, nell'attualità: abitiamo un tempo nel quale è più forte l'esigenza di rispondere al disagio dell'individuo moderno, il quale ha perduto, per tornare a Taylor, le condizioni per soddisfare il proprio desiderio di riconoscimento. Anche Vercellone, dunque, intercetta il tema del disagio della modernità: quello in cui potenti aspirazioni all'autoriconoscimento, egli sostiene, sono frustrate dalla prevalenza di una razionalità globale e anonima, supportata dall'ideologia moderna del soggetto universale. L'istanza del riconoscimento si fa più intensa, in qualche modo più disperata, nel

momento in cui, nel nome della libertà, della positivizzazione e della secolarizzazione, è prevalso il riconoscimento universale su quello particolare:

Il problema più autentico è che (...) si ha a che fare con una ragione che spersonalizza in vista di un soggetto universale, di una libertà condivisa e a sua volta nuovamente universale. Tutto questo processo di universalizzazioni finisce per lasciar da parte la questione dell'identità dei soggetti in gioco che restano come spaesati all'interno di un gioco troppo grande per loro. In altri termini, l'universalità non è in grado di farsi recipiente dell'identità singolare o collettiva in modo compiuto.¹⁰²

Nel ragionamento di Vercellone, il predominio del soggetto universale della modernità genera istanze di auto-riconoscimento di tipo locale che l'immagine può soddisfare¹⁰³. A questo proposito, l'autore si esprime con una scrittura fervida e energetica: "la paratia di contenimento costituita dalla coscienza estetica (...) necessariamente doveva crollare sotto la forza selvaggia della maturazione travolgente dell'universo iconico"¹⁰⁴. Sul rapporto tra immagine e rinascita delle identità nel contemporaneo, poi, rilancia:

Vengono infatti a moltiplicarsi identità variegata malinconiche ed evocative, che rievocano un passato più vero sulla base di supporti tecnologici. I media dell'immagine ci comunicano con un'intensità struggente come eravamo, resuscitano l'ethos della comunità perduta che si tratti degli occitani, degli altoatesini, della minoranza slovena in Italia, in breve di tutti coloro i quali difendono un ethos condiviso minacciato dall'omologazione universale. Sempre più si impone un'identità connessa alla provenienza che finisce per riguardare non solo le comunità etniche, le minoranze oppresse, ma anche molto meno drammaticamente, i cultori del "chilometro zero", le botteghe del modernariato, la riscoperta continua di passati culturali.¹⁰⁵

Ora, non è di secondaria importanza, secondo la nostra lettura, che nella prima parte del libro di Vercellone prevalga la tematica

¹⁰² Ivi, p. 90.

¹⁰³ "Una potente esigenza di autoriconoscimento ha indubbiamente contribuito – senza essere naturalmente l'unico fattore attivo in questo processo – al successo della civiltà dell'immagine" (*Ibidem*).

¹⁰⁴ Ivi, p. 91.

¹⁰⁵ Ivi, p. 93.

di restituire il nesso tra immagine e *logos*, mentre nell'ultima parte, chiamata "nuovi iconoclasmi", prevalgano considerazioni sulla forza, sull'energia e in fondo sull'irrazionalità dell'immagine. L'ambiguità è nella cosa stessa e implica una nuova difficoltà per l'impresa di riavvicinare immagine e utopia: come distinguere, dentro il regno delle immagini dotate di un potere performante sulla realtà, pienamente recuperate alla realtà e persino al *logos* in quanto non mere apparenze, le immagini utopiche dalle altre immagini?¹⁰⁶. Se la realtà dell'immagine è stata pienamente guadagnata, in quanto forma in cui trova compimento il desiderio d'identità e in quanto forza che costituisce gli immaginari in cui gli uomini esistono intersoggettivamente, la sua razionalità, ossia, per riprendere Vercellone, la sua capacità di "accogliere l'altro su di sé per tornare poi su se stessa", è tutta da verificare. La potenza dell'immagine è infatti, anche, potenza chiudente, proprio in virtù di quanto affermato fino a ora: al servizio del desiderio di identità-*idem*, essa, in reazione al soggetto universale di matrice illuministica, reclama tutto un altro tipo di soggetti: "Sono soggetti che ambiscono a un riconoscimento della loro particolarità la quale deve venir riconosciuta come peculiarità, o, addirittura, pretendono per il loro io idiosincratico un riconoscimento universale scardinando i confini del pluralismo laico"¹⁰⁷.

Vercellone stesso, in effetti, dopo aver respinto le tesi dei Bau-drillard, dei Debord e dei Fumaroli, sembra condividere una diagnosi, se non pessimistica, quantomeno allarmata, nei riguardi della società contemporanea: una società popolata da culture, identità, immagini tutte diverse, costrette a convivere, desiderose di affermarsi come universali a dispetto della loro particolarità, insomma una società destinata alla guerra. Solo apparentemente la responsabilità di questa situazione può esser fatta dipendere da come gli uomini usano le immagini (un uso che, si vede bene, è destinato a trascinare le culture in guerra). Sotto il profilo teoretico, la situazione riflette le conseguenze etico-politiche di un'ontologia

¹⁰⁶ Si tratta di un tema posto esplicitamente da Miguel Abensour, recentemente scomparso: "In particolare grazie a Benjamin si può leggere la duplice presenza di aspirazione mitica e utopica, vale a dire la possibilità per il polo emancipativo dell'utopia di ribaltarsi in mito. L'obiettivo dei miei studi è stato quindi di operare una critica della ricaduta dell'utopia nel mito e non una critica dell'utopia stessa" (D. Gorgone, *Il politico e l'utopia. Dialogo con M. Abensour*, 2012, pubblicato il 24 aprile 2017 in "Le parole e le cose", <http://www.leparoleelecose.it/?p=27245>).

¹⁰⁷ F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, cit., p. 104.

realistica dell'immagine. A nostro avviso, se dotati di una teoria che mantenesse salda la distinzione tra realtà e apparenza, la questione etica poteva essere affrontata attraverso una meditazione critica, una sorta di *epoché*, risalendo dall'apparenza di un'immagine alla realtà di un rapporto di forza o di una condizione sociale, di cui tale immagine era la rappresentazione ideologica. Se però l'immagine costituisce la trama stessa della realtà, e in particolare di quella sociale, tutta la questione etica legata alla realizzazione del sé come soggetto in cerca di riconoscimento si mantiene, spostandosi sul piano delle immagini e quindi assumendo connotati particolarmente sdruciolevoli.

Dal punto di vista della possibilità di auto-riconoscimento e di riconoscimento reciproco in ambito comunitario, in effetti, è innegabile che le immagini di desiderio che accompagnano i nostri consumi (le immagini pubblicitarie ad esempio), rispondano alle esigenze poste da un'antropologia dell'incompiuto, in cui l'uomo, per compiersi, abbisogna dell'altro mediato tramite immagini e simboli. Così, a un riconoscimento universale del soggetto puro, il soggetto di natura che prescinde e sta oltre le varie differenze particolari, si sostituisce un riconoscimento particolare del soggetto identitario, che trova la propria identità individuale e sociale nell'identificazione con determinate classi di immagini. All'unilateralità della coscienza universale del moderno si contrappone così l'unilateralità del particolare, che si percepisce e riconosce come vero proprio nella distinzione e si vuole realizzato, come vero, contro le altre identità. In questo modo, si realizza un sovvertimento completo della problematica rousseauiana della coscienza che si auto-afferma a prescindere, e anzi contro il legame sociale e i suoi simboli, ma anche di quella marxiana della realizzazione dell'umanità, come specie e in ciascun singolo individuo, oltre le posizioni sovrastrutturali (cioè simboliche, culturali...) in cui ciascuno rimane prigioniero prima della riflessione critica.

Questo sovvertimento "antimoderno" avviene in seno e contemporaneamente in reazione alla modernità e produce quella che Bruno Latour definisce come un nuovo *iconoclash*, ossia una guerra vera e propria tra immagini del mondo, o, in altre parole, uno "scontro di identità in immagine"¹⁰⁸, che trova la propria carica

¹⁰⁸ Ivi, p. 105

distruttiva proprio nel carattere non riflessivo dell'identificazione resa possibile dall'immagine¹⁰⁹. Se tale scontro è assunto e rivendicato come tale da parte di alcuni¹¹⁰, accettando che il tema etico, perlomeno impostato in termini dei valori di libertà e giustizia, venga di per sé superato, in Latour e Vercellone esso sembra rin vigorire la necessità della riflessione etica. Già in Latour, che pure non è tenero con gli assunti razionalistici e progressisti della modernità, non si può dire che la diagnosi del mondo tardomoderno segnato dall'*iconoclash* sia entusiastica:

Noi sapevamo (io sapevo!) che non siamo mai stati moderni, ma ora lo siamo persino meno: fragili, deboli, minacciati; ossia tornati alla normalità, allo stadio di ansia e di preoccupazione in cui “gli altri” erano soliti vivere prima che venissero “liberati”, dalle loro “assurde credenze”, grazie alla nostra modernizzazione coraggiosa e ambiziosa. D'improvviso sembra che ci aggrappiamo con una nuova intensità ai nostri idoli, ai nostri feticci (...).¹¹¹

Vercellone è, a proposito del compito etico che un'ontologia realistica dell'immagine pone, ancora più esplicito: “Una grammatica e un'etica dell'immagine si propongono in questo contesto (...) come istanze sempre più necessarie”¹¹².

¹⁰⁹ La questione dell'*iconoclash* è affrontata in questi termini in B. Latour e P. Weibel, *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, 2002; tr. it. di A. Pinotti e A. Somaini, *Che cos'è Iconoclash*, in *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Cortina 2009.

¹¹⁰ Cfr. ad esempio M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, 1988; tr. it. di V. Grassi, *Il tempo delle tribu. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini e associati, Milano 2004. In questo e in altri testi, Maffesoli saluta con interesse il declino delle istituzioni pluralistiche e allo stesso tempo universalistiche sorte sotto i dettami del moderno, con il relativo apparato etico, a cui si sostituiscono forme neo-tribali, effervescenti e dinamiche, emozionalmente rilevanti, di micro-identità in contrapposizione tra loro.

¹¹¹ B. Latour e P. Weibel, *Che cos'è Iconoclash*, cit., p. 322. Occorre dire che, da queste righe, ciò che si sarebbe indotti a pensare è che il ritorno all'immagine, alle identità peculiari e agli “idoli e feticci” non è motivato di per sé dall'eccesso di astrazione del soggetto moderno, bensì dal fallimento della promessa illuministica di liberazione dalle “credenze assurde” grazie alla ragione. Una promessa non mantenuta, tuttavia, non rende meno autentici gli obiettivi in nome dei quali essa era stata stipulata: è dunque semplicemente adagiandosi sulle nuove e antiche risposte al problema antropologico dell'identità, fornite dalle immagini e dagli idoli, che si può pensare di rimuovere il problema etico che animava la stessa promessa dei Lumi.

¹¹² F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, cit., p. 102.

Il compito di delineare un'etica dell'immagine si declina, per la verità, in due aspetti. Il primo riguarda la rivendicazione dell'immagine come elemento di identificazione e di identità: si tratta di un aspetto già pienamente etico, nella misura in cui risponde alla domanda: come si sta insieme, come si realizza l'aspirazione alla felicità e alla realizzazione degli individui? Il desiderio di identità è radicato nella struttura dell'antropologia dell'*homo viator*. L'immagine risponde a questo desiderio: in questo senso, essa produce eticità. Ma questo è, come si è visto, solo il primo aspetto in cui si declina la questione etica. Al desiderio di identità, infatti, rispondono immagini che possono animare tanto "i leghisti rozzi e ridicoli che vengono sorpresi mentre mangiano l'orso in via di estinzione"¹¹³ quanto "la politica gastronomica dello slow food"¹¹⁴; sia le immagini orfiche rievocate da Marcuse, sia quelle, diffuse via web in tutto il mondo, delle truculente decapitazioni dei prigionieri dell'Isis, sempre abbigliati in arancione, condannati a dire addio alla vita in *streaming*. In particolare, quest'ultimo esempio dimostra come il *medium* tecnologico abbia la singolare potenza di generare identità al di là della contiguità spazio-temporale grazie all'universale intelligibilità del simbolo in quanto propinato e diffuso per la rete. L'obiettivo, infatti, è quello di suscitare e rafforzare l'identità del vessillo nero in tutto il mondo, così da favorire l'adesione alla missione anti-occidentale dello Stato islamico da parte degli accolti più disparati (talvolta degli "occidentali" veri e propri...) facendone così dei terroristi fai-da-te in grado di agire ovunque. L'immagine è *medium* di identità e, contestualmente, di azione dotata di senso. Funziona come dispositivo di auto-riconoscimento in generale, ma, sostiene Vercellone in un passo che ci sembra particolarmente significativo, "fa presa su soggetti che potremmo definire come *ermeneuticamente fragili*, incapaci di elaborare l'identificazione simbolica nei termini di un'argomentazione razionale e discorsiva"¹¹⁵. Come a dire che il secondo aspetto della questione etica qui discussa possa essere affrontato nei termini di quella che, nella presente tesi e con

¹¹³ Ivi, p. 105.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Ricoeur, chiamiamo “filosofia riflessiva”: la capacità di tornare riflessivamente su di sé dopo il lungo *detour* nelle immagini che costituiscono il nostro immaginario e la nostra cultura...

Il secondo aspetto del problema etico delle immagini viene abbozzato nelle ultime pagine de *Il futuro dell'immagine* e si risolve, con una mossa ancora tutta da esplorare, con il ritorno sulla scena della possibilità, anzi della necessità, tutta a carico del soggetto, di scegliere con quali immagini vogliamo vivere la nostra vita:

Si tratta di scegliere tra di esse nella piena consapevolezza della loro influenza potente sulla formazione della nostra individualità singolare e collettiva. Si tratta dunque di capire quali immagini fermare e quali lasciare scorrere e cadere nell'oblio, o addirittura cancellare. Si dischiude su questa via la prospettiva di un'etica dell'immagine.¹¹⁶

Si tratta, insomma, di un gesto di discernimento e poi di volontà. La scoperta della performatività e della realtà dell'immagine non coincide con un superamento *tout court* della ragione argomentativa, ma solo con l'abolizione della sua pretesa di ergersi a giudice neutrale al di là di qualsiasi radicamento simbolico e contestuale. Vercellone sostiene: “La razionalità aniconica necessita di una riconversione in direzione dell'immagine così che quest'ultima sia messa in grado di donare un'identità condivisa senza scindersi dalla prima”¹¹⁷: si tratta dunque di scegliere immagini in grado, a loro volta, di articolarsi con la razionalità aniconica, di non negarla, e così di non negare un soggetto che ragionevolmente le si appropria. Ci sono infatti immagini ideologico-religiose che puntano a una mera regressione dell'individuo a un'orda per di più ipostatizzata, e immagini dotate di “un'immensa carica utopica: è mondo e comunità nuova”¹¹⁸. Queste ultime possono produrre “una nuova identità condivisa”¹¹⁹, in grado di accogliere l'imprevisto dell'alterità senza pretendere di uniformarla in un'identità imposta. La metafora più forte di questo tipo di immagini è, secondo Vercellone, rappresentata dal cibo:

¹¹⁶ Ivi, p. 113.

¹¹⁷ Ivi, p. 108.

¹¹⁸ Ivi, p. 114.

¹¹⁹ Ivi, p. 115.

Se come Jacques Derrida ebbe una volta a dichiarare, l'accoglienza dello straniero si arresta dinanzi all'assunzione in comune di un cibo proveniente dalla sua mensa, ecco che allora si deve andare verso un'integrazione rivolta al futuro, in direzione di una cucina che lascia dietro di sé origini troppo connotate per fondare una comunità nuova in grado di integrare e di rinnovare i propri simboli.¹²⁰

Ciò su cui l'autore mostra maggiore reticenza, tuttavia, è ciò che a noi appare invece come un corollario vero e proprio di una simile impostazione dell'etica dell'immagine: il recupero, cioè, di un soggetto libero, seppur radicato, capace insomma di confrontarsi con le immagini (di cui ha ontologicamente bisogno) e di scegliere quelle utopiche, capaci di tenere insieme mondi diversi nelle provenienze attraverso simboli nuovi, rifiutando quelle puramente ideologiche e regressive. Il *pendant* dell'ontologia dell'immagine di Vercellone, ci sembra, è nientemeno che un'antropologia dell'uomo capace come quella che ha in mente Ricoeur e che è tutt'altro che postmoderna, dal momento che, anzi, mantiene un nesso esplicito con la problematica moderna della realizzazione di sé nella consapevolezza, e dell'emancipazione dalle forme esproprianti, riduttive e insufficienti di identità. La maturazione di questo soggetto passa, certo, dal recupero delle proprie forme simboliche, del proprio radicamento in un contesto di finitezza, ma anche dalla consapevolezza di questa finitezza e dunque della particolarità di tutte le forme e immagini nelle quali questa finitezza si vuole compiuta. Il desiderio di identità, insomma, si sposa con un desiderio di altrove e di alterità che è anche la spia che nessun riempimento identitario a carico di immagini possa saturare il soggetto.

Dalla lettura dell'ultimo libro di Vercellone ci sembra di aver tratto il definitivo argomento con cui superare l'alternativa tra apparenza-fantasmagoria-fantasia utopistica e realtà o filosofia della storia, attraendo sia il polo dell'utopia sia il polo della realtà così com'è sul terreno costituito dall'immagine, dotata di effettività e performatività. Sembra inoltre che si sia impostato il problema propriamente etico dell'immagine, annunciando senza più reticenze che l'immagine utopica è quella che rispetta e anzi rafforza una certa antropologia fondamentale dell'uomo capace, in qualche modo debitoria nei confronti della modernità dei Lumi, ancorché

¹²⁰ Ivi, p. 120.

nel quadro di un potente ripensamento: l'immagine utopica rappresenta la possibilità di rispondere contemporaneamente al bisogno di identità e a quello di alterità, mantenendo così il soggetto di cui essa è il noema specifico nella condizione itinerante per cui si è argomentato nel capitolo precedente. Se l'immagine ideologica pretende di bastare al soggetto integrandolo in un'identità-*idem* che finisce per ipostatizzarsi, l'immagine utopica opera come uno scardinamento di questa totalità chiusa, aprendo a nuovi immaginari e ipotizzando l'esistenza e la realizzabilità di mondi possibili dove le ingiustizie e le contraddizioni dello stato presente siano superate. L'immagine utopica, così, è il noema proprio dell'*ipse*: la soggettività temporale strutturalmente aperta all'alterità. La convergenza di utopia e altrove è a questo punto rischiarata quanto al suo significato più proprio: l'altrove assume i connotati dell'utopia quando esso rappresenta un altro punto di vista, che risuona nella vita etica del sé e richiama a un superamento, a una auto-trascendenza rispetto all'identità che il sé ha semplicemente ereditato; l'utopia, infine, è il vero e proprio altrove del sé, il punto di fuga di questo cammino dell'*homo viator*: altrove che resta non-luogo, pena la caduta dell'*homo viator* stesso¹²¹.

Al desiderio dell'identità corrisponde l'identità-*idem* e l'immagine ideologica, al desiderio dell'alterità corrisponde l'identità-*ipse* e l'immagine utopica. Nella prima, la temporalità dell'umano è mascherata, l'esigenza di forma prevale sul flusso della vita, la realtà è costituita come una dimensione sensata in grado di orientare prevedibilmente l'azione e il pensiero degli uomini. Nella seconda, la temporalità dell'umano è manifesta, la vita e il suo flusso riprendono i loro diritti sulla forma, la realtà nella sua "durezza" è insinuata dalla fondamentale e irresistibile presenza

¹²¹ Il tema del rapporto tra il sé e l'altro tornerà, come vedremo, nell'analisi dell'utopia in Ricoeur. Esso tuttavia incrocia la questione dell'utopia anche in correnti completamente diverse, non solo nel senso che l'utopia è un *alter-ubi* a partire dal quale è possibile criticare lo stato esistente delle cose, ma anche nel senso che lo spirito dell'utopia si incarna in immagini di interruzione della continuità del sé, di rottura dell'ordinario e di rivelazione, per il tramite dell'alterità, della virtualità rimossa del reale. A questo proposito, Abensour ad esempio, rievocando Lévinas, osserva: "(...) la questione fondamentale sia quella dell'alterità, vale a dire la capacità dell'utopia di far sorgere questa dimensione nella storia, di intervenire interrompendo la storia" (D. Gorgone, *L'utopia e il politico. Dialogo con Miguel Abensour*, cit).

dell'alterità in essa: ne deriva la possibilità che gli uomini agiscano e pensino in modo imprevedibile e al di fuori dalle aspettative. E tuttavia, come abbiamo accennato nello scorso capitolo, identità e alterità, o meglio, i due desideri corrispondenti, non possono essere concepite l'uno senza l'altro. Essi sono entrambi originari nella struttura dell'uomo capace. Ciò deve, nel nostro discorso, riverberarsi in una determinata relazione tra ideologia e utopia, tra realtà "così com'è" e realtà "come potrebbe essere", che non sia di pura reciproca eliminazione, pena la caduta della prima nel determinismo più assoluto, che non lascia spazio alla temporalità, e della seconda all'impossibilità più pura. Il tema che ora ci accingiamo rapidamente a ripercorrere è rubricato come la questione del rapporto tra utopia e quotidiano, ed è in questi termini affrontato, recentemente, dal filosofo di ispirazione marxista Pierre Macherey.

3.2.5 MACHEREY E IL RAPPORTO TRA UTOPIA E QUOTIDIANO

L'intervento di un'ontologia realistica dell'immagine offre il singolare vantaggio di permettere un ripensamento complessivo del rapporto tra realtà e utopia. La comune consistenza immaginaria di realtà e utopia, infatti, rende possibile un modello operativo dell'una sull'altra tale da scongiurare, da un lato, l'irrigidimento della realtà a qualsiasi proposito di trasformazione e, dall'altro, la caduta dell'utopia in banale fantasticheria impossibile a realizzarsi. Il tema a questo punto torna a essere quello della corretta interpretazione dell'impossibilità dell'utopia. La riflessione di Macherey incontra il nostro percorso precisamente nel punto in cui essa torna a mettere in questione l'utopia proprio per quanto riguarda il carattere dell'impossibilità, consentendo una chiara ricapitolazione degli elementi fin qui maturati. L'aspetto centrale dell'argomento di Macherey è la distinzione tra due forme dell'impossibilità: l'atopia e l'utopia:

L'utopie se démarque de l'atopie en ce qu'elle se présente non pas comme une fuite hors du réel en direction d'un impossible déréalisé, mais comme ce quelque chose qui travaille le réel de l'intérieur au titre de "puissance du négatif". Témoigne de cette "immanence de l'au-delà" la manière dont l'utopie se décline le plus souvent à l'indicatif, creusant l'écart entre l'être et le non-être, entre ce qui est là et pas là

(u-topie); tandis que l'atopie opte pour le subjonctif, délaissant l'être au nom d'un pur devoir-être d'un possible impossible, d'une négation abstraite de ce qui existe (a-topie).¹²²

In un certo senso, la distinzione tra utopia e atopia di Macherey ricopre quella di Mumford, risalente a poco meno di un secolo prima, tra utopie della fuga e utopia della ricostruzione. Se però, come abbiamo visto, anche le seconde, nel discorso di Mumford, rischiano di ricadere negli stessi vizi delle prime, nella misura in cui affidano la loro progettualità a una razionalità senza residui troppo dipendente dalla fiducia progressista e positivista del moderno, nella distinzione di Macherey l'utopia trova il proprio rapporto con la realtà non in quanto maggiormente razionale rispetto all'atopia, ma in quanto nutrita da un rapporto vivificante con la realtà dalla quale essa sorge. Questo rapporto vivificante ha il proprio fondamento, secondo Macherey, nella necessità oggettiva del reale di essere criticamente oggettivato da un punto di vista critico, che trova il proprio punto di appiglio proprio nell'utopia:

(...) loin de se projeter vers un réel différent dont elle donnerait par avance une libre représentation, l'utopie correspond à la nécessité objective dans laquelle se trouve le réel tel qu'il existe actuellement d'effectuer un retour sur soi critique, qui le met à distance de son existence présente, inquiète ses certitudes acquises, perturbe son ordre donné, dans une perspective de délégitimation et d'excentration qui en remet en cause la cohésion.¹²³

Macherey dunque sottolinea l'alleanza tra l'utopia "buona" e la critica, in ciò rievocando proprio l'impossibile di Derrida.

L'elemento interessante di questa alleanza tra utopia e critica è che essa viene radicata su una "necessità oggettiva" del reale a essere criticato. Si tratta di un'asserzione impegnativa sul fronte ontologico: il reale non è un tutto oggettivo e impenetrabile, che richiede di essere semplicemente spiegato e così giustificato, bensì una condizione di fatto, già sempre mancante e in divenire e perciò oggettivamente esposto alla necessità di essere criticato a partire da un punto di vista altro. Se da una parte l'impossibilità dell'atopia

¹²² P. Avez, L. Carré e S. Laoureux, *Introduction*, in Id., *Utopie et quotidien: autour de Pierre Macherey*, Presses de l'Un. Saint Louis, Bruxelles 2016, p. 8.

¹²³ P. Macherey, *De l'utopie*, De l'incidence, Lille 2011, p. 7.

non è in grado di riflettere sulle “mancanze reali del reale”, di operare cioè un’attivazione delle virtualità già sempre presenti del reale, in quanto pura descrizione di un reale “altro” semplicemente non presente (il “presente futuro” di Derrida), l’impossibilità efficace dell’utopia è costituita proprio a partire dalle mancanze e dalle virtualità del reale. In gioco, dunque, non è solo una certa nozione dell’impossibilità dell’utopia, che sia compatibile con una filosofia dell’azione, ma anche lo statuto del “mondo-della- vita”. A questo proposito, nella teoria di Macherey, a fare da *pendant* della distinzione tra utopia e atopia c’è la differenza tra quotidiano e ordinario:

Le monde de la vie quotidienne s’offre en effet à la fois comme un ordre centré (“normal”), où l’attendu domine, et comme un système à la marge, où il y a toujours place pour l’inattendu : c’est-à-dire que tradition et innovation y sont en confrontation permanente. De ce point de vue, le quotidien, ce n’est pas exactement la même chose que l’ordinaire, c’est-à-dire un ensemble systématique de pratiques soumises à des régularités figées : le quotidien est en effet exposé en permanence au risque de l’irrégularité, qui, sans transition, le fait basculer dans l’extraordinaire. De là une permanente compréence de l’accoutumé et de l’insolite, source de surprise et de tension, qui fait la trame du quotidien, où certitude et incertitude, concentration et dispersion, sont inextricablement mêlées.¹²⁴

Il punto di vista sul quotidiano teorizzato da Macherey induce un vero e proprio ripensamento filosofico del tema. La via è stata aperta, negli stessi anni in cui è venuta a maturazione la prospettiva di Macherey, da Bruce Bégout, il quale, ne *La découverte du quotidien* (2005), si è posto il problema del difficile rapporto tra filosofia e quotidiano nella storia delle idee. La filosofia, infatti, avrebbe dato per scontato uno degli assunti più ovvi sul quotidiano, ossia il fatto che esso vada da sé e che come tale non meriti di essere indagato. Nel suo andare da sé, al contrario, il quotidiano sarebbe nient’altro che la dimensione della mediocrità, della chiacchiera in cui l’uomo comune vive, senza alcuna auto-riflessione. Contro questa interpretazione riduttiva del quotidiano viene elaborata una nuova prospettiva, come osserva Jean Pierre Marchand commentando il lavoro di Bégout:

¹²⁴ P. Macherey, *Utopie et quotidien : les deux faces d’une même réalité?*, in P. Avez, L. Carré e S. Laoureux, *Utopie et quotidien: autour de Pierre Macherey*, Presses de l’Un. Saint Louis, cit., p. 23.

C'est un des moments forts de la recherche quand elle se démarque des préjugés qui, par exemple dans *Être et temps* de Heidegger – et tout en prenant acte de l'esquisse heideggérienne du concept de quotidien – assignent le quotidien au lieu de la dérélition et de la déchéance. Sans esprit de polémique, et en intégrant certains résultats de l'analyse existentielle conduite par Heidegger, l'auteur rompt avec le thème heideggérien de l'historialité comme possibilité essentielle de “ nous ” sauver du quotidien.¹²⁵

Non si tratta dunque più, secondo Bégout, di “salvarci dal quotidiano”, bensì di rinnovare lo sguardo su di esso. La proposta di Bégout è interessante, poiché ci porta al centro di una riflessione orientata all'antropologia filosofica: lo statuto del quotidiano, segnato dalla ripetizione dell'ordinario, ma anche dall'eventualità dello straordinario, come sostiene Macherey, dipenderebbe da una specifica costituzione dell'uomo, già sempre attraversato da una duplice tendenza: da una parte l'essere-per-sé, o *stance*, la domesticazione della realtà in forme specifiche che consentono la sopravvivenza, l'orientamento e la reciproca intelligibilità in un arco spazio-temporale dato, e l'essere-fuori-di-sé, o *extase*, con cui si vuole significare l'apertura all'illimitato della coscienza, il suo potere (e volere) già sempre trascendere i confini dati dalla domesticazione localizzata della realtà.

La distinzione dell'umano come bilanciamento tensionale di *stance* e *extase* trova in Bégout sponda nell'interpretazione fenomenologica della coscienza come intenzionalità: la coscienza è sempre coscienza-di, perciò l'uomo è aperto al flusso inesauribile dell'esperienza. In questo senso, l'*extase* si configura come un buon modo di tradurre ciò che, dallo scorso capitolo, abbiamo chiamato “desiderio di altrove”: il sé è già sempre “come un altro”, nella misura in cui si configura come una forma ospitale garantita dalla struttura intenzionale della coscienza¹²⁶. La *stance*, invece, rappresenta il nostro “desiderio di identità”, fondato peraltro, nella tesi di Bégout, sulla necessità biologica dell'individuo di sopravvivere

¹²⁵ J. P. Marchand, *Bruce Bégout, La Découverte du quotidien, 2005*, in Strates [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 04 mars 2013, URL : <http://strates.revues.org/6706>, p. 3.

¹²⁶ “L'extase est la constitution même de la conscience humaine en tant qu'elle est toujours “conscience de...”. L'être humain est un être d'expérience, toujours “hors de lui” – en ek-stase – ouvert et exposé au non-moi, à l'inconnu ” *Ibidem*.



configurando sensatamente e in maniera ripetibile la propria esperienza¹²⁷. Il quotidiano è l'esito della struttura bifronte dell'essere umano, per un verso alla ricerca dell'identità e per l'altro dell'alterità, in linguaggio ricoeuriano un po' *idem* e un po' *ipse*: più precisamente, il quotidiano rappresenta l'esito dell'esigenza dell'uomo di addomesticare intersoggettivamente l'esperienza, riducendo l'imprevisto del flusso vitale attraverso la produzione di forme destinate a garantire una certa sicurezza.

Bref la quotidienneté est quotidianisation : domestication jamais terminée de l'illimité auquel, en tant qu'être d'expérience, nous sommes constitutivement exposés. D'où la nécessité, preuve de sagesse, d'aménager des lieux, des espaces, des temps... Le quotidien est un savoir sans axiomatique. Sans lequel l'illimité (extase) emporterait notre existence (stance). C'est donc le contraire même de la médiocrité même si, en crise, il peut se faire routine et banalité.¹²⁸

L'idea che il quotidiano sia frutto di una mediazione tra le parti, di una pace sempre precaria tra l'illimitato e il limite, l'alterità e l'identità, la vita e la forma, il flusso e l'ordine, non ha ricadute solo in ordine all'antropologia filosofica. Con parole assai suggestive, sfidando frontalmente la concezione dell'antropologia culturale come disciplina rivolta all'esotico, al distante e al diverso, mentre la società moderna richiederebbe un approccio più oggettivo e quantitativo e modelli interpretativi analoghi a quelli delle scienze naturali¹²⁹, lo scrittore Georges Perec già negli anni del pieno post-moderno asseriva:

¹²⁷ “ La stance désigne la nécessité même de vivre, de subsister, d'être “pour soi” et pas seulement, ou pas toujours, “hors de soi” ”, *Ibidem*.

¹²⁸ Ivi, p. 4.

¹²⁹ Abbiamo visto come questa sfida sia stata aperta in anticipo dai *cultural studies* dagli anni Sessanta, ma presto il tema sarà posto anche nell'ambito dell'antropologia culturale accademica. Marc Augé, ad esempio, nel primo capitolo di *Non Luoghi. Introduzione a un'Antropologia della Surmodernità*, si propone di legittimare lo spostamento progressivo di attenzione degli antropologi francesi e inglesi dalle tradizionali mete esotiche dell'etnografia all'Europa nel corso degli anni '80. L'argomento di Augé è che sia possibile giustificare teoreticamente questo slittamento tenendo ferma l'idea che l'antropologia tratta della “questione dell'altro” (Cfr. M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, cit., p. 28). Si tratta contestualmente di riconoscere che l'alterità non è semplicemente l'altro remoto, ma anche l'altro prossimo, quello intimo, senza il quale l'individualità stessa non sarebbe pensabile: “Le rappresentazioni dell'alterità intima, nei



L'infraordinario è ciò che appare come l'ordinario: abituale, inamovibile, l'evidente, il comune rumore di fondo. Lo si può cogliere in un'antropologia nuova, quella che parlerà di noi, che andrà cercando dentro di noi quello che abbiamo rubato così a lungo agli altri. Non più l'esotico, ma l'endotico.¹³⁰

Secondo i curatori del volume *Utopie et quotidien. Autour de Pierre Macherey*, il quotidiano di Macherey “se présente ainsi comme l'objet par excellence de ce que Georges Perec s'était donné d'investiguer sous le vocable de l'infra-ordinaire”¹³¹. Il quotidiano che fa da contraltare all'utopia è dunque, innanzitutto, l'oggetto nuovo dell'antropologia culturale, che rivolge lo sguardo alle società moderne egualmente segnate dalla presenza di una vastissima gamma di azioni e interazioni ripetute che tendono a farsi, come il carattere di Ricoeur o l'abitudine di Ravaissou, seconda natura. In fondo, è tutta una questione di prospettiva, in Macherey come già in Perec. Il quotidiano si mantiene nella sua rigidità solo ad uno sguardo superficiale e distaccato. *L'epoché* di cui c'è bisogno non deve, come in Heidegger, rivelare ciò che, al di là dell'ontico e dell'esistivo, conta davvero come possibilità più propria dell'esserci, bensì deve produrre una riflessione di secondo grado su ciò che ci circonda, apparendoci scontato e, come dice Bégout, andante da sé, al fine di mostrarne la sua costruttività. Uno sguardo più attento sul quotidiano, secondo Perec, Bégout e Macherey, arriva a cogliere, al di sotto dell'apparente coesione deterministica e inespugnabile del reale così com'è, le sue virtualità inesprese, le sue possibilità nascoste.

sistemi che studia l'etnologia, ne situano la necessità nel cuore stesso dell'individualità, impedendo così nello stesso tempo di disgiungere la questione dell'identità collettiva da quella dell'identità individuale” (Ivi, p. 29). In questo modo, ci sembra, lo spostamento di oggetto dell'antropologia culturale riattiva risorse fondamentalmente indagate dall'antropologia filosofica esattamente nel punto in cui l'antropologia culturale cerca, per sé, un'estensione universale, cioè che possa valere tanto per l'esotico quanto per l'endotico. In definitiva, la mossa di Marc Augé può iscriversi perfettamente nel percorso di una fenomenologia del riconoscimento di stampo ricoeuriano.

¹³⁰ G. Perec, *L'Infra-ordinaire*, 1989; tr. it. di V. Delbono, *L'infraordinario*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 11-12.

¹³¹ P. Avez, L. Carré e S. Laoureux, *Introduction*, in Id., *Utopie et quotidien : autour de Pierre Macherey*, cit., p. 9.

Segno della presenza, al di sotto della crosta dura del reale, di un flusso magmatico ed effervescente di possibilità è l'accadimento inatteso e straordinario che sconvolge l'ordine atteso. Lo straordinario, come il *puzzle* che insinua il paradigma scientifico esistente, dapprima genererà rompicapi che la comunità cercherà di normalizzare entro gli schemi cognitivi e valoriali condivisi, o a limite, di nascondere e negare¹³². Ma, come nella logica della teoria scientifica, quando il caso straordinario non è più in grado di essere assorbito, esso produce appunto la "scienza straordinaria" e induce la rivoluzione scientifica, che consiste in un poderoso cambiamento del paradigma ad opera di una nuova generazione; così, nella teoria del quotidiano, lo straordinario, l'inspiegato e l'il-limitato fanno breccia, al loro comparire, su un carattere, su una cultura, su un'identità nel frattempo abituatasi a far cieco affidamento sulle proprie abitudini.

La dialettica tra ordinario e straordinario in seno al quotidiano produce delle ambiguità che vengono puntualmente analizzate da Macherey. In primo luogo, sostiene Macherey, convivono nel quotidiano gli stereotipi più rigidi, che si incarnano "dans la grisaille des comportements coutumiers"¹³³, e una "créativité sans limites"¹³⁴, nella quale trova spazio l'alterità dell'inatteso e dell'imprevisto. La creatività del quotidiano è "pre-utopica": pur rappresentandone la condizione di possibilità, nella misura in cui l'utopia rappresenta pur sempre una rottura immaginifica dell'ordinario, la creatività del quotidiano non si iscrive di per sé in un percorso volto alla messa in questione e alla evoluzione consapevole degli stereotipi, dei valori e dei rapporti di potere che costituiscono la trama abituale del quotidiano. Gli eventi straordinari dell'esistenza quotidiana, così come le stranezze, le anormalità e le difformità dall'ordinario, sono valutati e apprezzati come tali e, esattamente come i *puzzle* della teoria delle rivoluzioni scientifiche di Kuhn, cercano di essere normalizzati: tutt'al più, finiscono nel calderone

¹³² L'analogia che stiamo proponendo qui è tra la teoria del quotidiano di Macherey, ispirata a Perec e Bégout, e la logica della rivoluzione scientifica presentata da Kuhn in T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 1962; tr. it. di A. Carugo, *La Struttura della Rivoluzione Scientifica*, Einaudi, Torino 2009.

¹³³ P. Macherey, *Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité?*, in P. Avez, L. Carré e S. Laoureux, *Utopie et quotidien: autour de Pierre Macherey*, Presses de l'Un. Saint Louis, cit., p. 24.

¹³⁴ *Ibidem*.

del “je ne sais pas quoi”, del senza risposta, del mostruoso, del destinale, o ancora, dell’imperscrutabile. Inoltre, Macherey mostra come il quotidiano sia esposto alla doppia e tensionale tendenza, da una parte, a divenire per il tramite della produzione continua e onnipervasiva di oggetti, e, dall’altra, a accogliere la ripresa in carico soggettiva e intersoggettiva dei processi stessi di oggettivazione. Da un lato, la vita quotidiana è invasa letteralmente da oggetti, che rappresentano peraltro l’orizzonte comune nel quale gli uomini vivono la loro vita, su cui debbono intendersi e relazionarsi; dall’altro, essa è costantemente riconfigurata dalla capacità del soggetto di intrattenere, anche con gli oggetti nei quali i contorni della vita sociale sono stabilizzati, rapporti individuali e privati. In questo senso, la vita quotidiana è anche il luogo dove trova sede “ce qui est soustrait par nature à un regard extérieur objectivant”¹³⁵. In questa dialettica tra l’oggettivato e la sfera privata viene sintetizzata nel concetto di quotidiano una tensione che, a partire da Rousseau, ha attraversato tutta la modernità: precisamente quella tra il polo del legame sociale, reificato nelle istituzioni e, prima ancora, nei concreti oggetti d’uso, simbolicamente connotati e perciò *medium* di riconoscimento sociale, e il polo della coscienza individuale, contrapposta “per natura” a uno sguardo esteriore, che rivendica un rapporto non alienato all’oggettività stessa¹³⁶. Il polo del vissuto

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ La forma di riconoscimento sociale derivante dal legame sociale mediato simbolicamente, oggettivato non solo in istituzioni e valori astratti, ma anche in beni materiali, il cui possesso determina ad esempio l’appartenenza a un determinato *status*, è, come abbiamo visto, considerata, da Rousseau, tipica della società in generale e, nello specifico, della società moderna. Essa si contrappone alla natura, che trova voce e casa nella coscienza. Il tema sarà ripreso all’interno della tradizione marxista, la quale non abbandona completamente il paradigma antropologico di un uomo non alienato, pacificato nella propria natura. La trasformazione del concetto di “natura umana” da Rousseau a Marx, a partire dalla centralità della nozione di prassi – e dunque di produzione – nel pensiero marxiano, l’introduzione cioè dell’idea che la coscienza umana si realizzi nel lavoro, tramite cui essa si oggettiva, rinnova e rende più pertinente la riflessione sull’oggetto. Infatti, in questo caso, non è la relazione all’oggetto sociale in quanto tale a alienare il soggetto, bensì l’espropriazione del lavoro. Tra gli effetti dell’espropriazione del lavoro, si ha infatti che l’oggetto sociale non è più la realizzazione libera del soggetto in una oggettivazione, secondo il paradigma fichtiano e schellinghiano dell’auto-posizione della libertà, bensì un feticcio esterno come naturalizzato, che assume autonomia strutturante nei confronti del mondo e pone le coscienze individuali in una posizione di subordinazione, non di rado nella forma dell’idolatria. In altre



reagisce a quello dell'oggettivato, estraniato rispetto alle coscienze viventi e, dunque, ideologico, mantenendo però aperta la possibilità per un cambiamento nei significati simbolici attribuiti intersoggettivamente agli oggetti.

La dialettica tra oggettivazione e vissuto di Macherey non è dall'autore approfondita in direzione di una teoria del soggetto: eppure essa è perfettamente servibile in questo ambito, nella misura in cui permette di pensare al rapporto attivo e vivo tra il sé e gli oggetti della sua esistenza. Laddove un approccio deterministico tende a spodestare il soggetto, in quanto costruzione storica, contingente o necessaria che sia, che ne caratterizza e satura ogni aspetto, in una filosofia del quotidiano è possibile affermare che il polo del vissuto ritaglia uno spazio di senso fenomenologico per un oggetto il cui significato, per così dire, oggettivo è invece stabilito dal sistema, indipendentemente dal vissuto. Il senso di una

parole, se l'oggetto non è più capace di generarsi, di sorgere in un libero rapporto con un soggetto, esso degrada in merce e con esso degrada la sfera privata. Questa è la tesi che Habermas esprime in *Conoscenza e interesse* (1968) a proposito del feticismo delle merci in Marx. Essa è interessante perché sfida l'idea che il quotidiano, come tale, ospiti un rapporto libero, appartenente alla sfera privata, tra soggetti e oggetti – la tesi di Macherey – e avanza al contrario l'ipotesi che l'espropriazione capitalistica produca una “falsa coscienza” proprio nel rapporto privato del sé con l'oggetto. In altre parole, dalla tesi del feticismo delle merci deriverebbe l'idea che il quotidiano, anche nel modo in cui esso è vissuto dagli individui a livello di “sfera privata”, sia abitato da un'ideologia che costituisce falsa coscienza. Il rapporto tra l'io e un oggetto, anche nella sfera privata, è davvero, come dice Macherey, in antagonismo con la dimensione reificata della realtà sociale o ne è un aspetto? Come si può pensare che l'io individuale non sia influenzato anche nel suo rapporto “privato” con un oggetto dall'immaginario dominante che ne rappresenta l'aura e che fa sì che esso prometta, o meno, successo, fortuna, compassione o altri valori socialmente rilevanti? Tutto ciò detto, resta possibile far valere uno scarto fenomenologico, al livello del quotidiano, tra il valore sociale dell'oggetto, ideologicamente determinato, e il valore che esso assume per la coscienza individuale. Per mostrare questo scarto è forse necessario ricorrere alla funzione speciale che un oggetto, ancorché socialmente sempre connotato, ricopre nella narrazione auto-biografica: col che può capitare che una vecchia carta, una vecchia penna senza valore economico o sociale alcuno assumano un significato impagabile individuale, se sono state la carta e la penna della nonna, oppure quelle della prima lettera d'amore. (Cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1968; tr. it. di G. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 62-65. Per un commento sulle pagine di *Conoscenza e interesse* dedicate al feticismo delle merci, cfr. P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., pp. 252-253. Sul feticismo delle merci, cfr. naturalmente K. Marx, *Das Kapital*, I, 1867; tr. it. di E. Sbardella, *Il Capitale*, Newton Compton Editori, Roma 2016, I, cap. 1).



merce prodotta in serie, simbolicamente connotata in modo da essere seducente, circondata da un alone pubblicitario specifico, nel momento in cui entra a contatto con il soggetto che la compera, entra contestualmente anche nella storia di una narrazione nuova, che arricchisce quell'anonimo esemplare di merce con significati completamente dipendenti dall'uso che quel soggetto ne farà, nonché dalla carica emotiva con cui lo userà, e in quali circostanze¹³⁷. Proprio lo spazio fenomenologico dei vissuti concreti, individuali e sociali, restituisce peraltro alle cose della vita quotidiana un insieme di sfaccettature semantiche che la sola concentrazione strutturale sul loro valore di scambio non è in grado di offrire¹³⁸. Questo spazio fenomenologico è senz'altro condizionato dalle aspettative proiettate sull'oggetto dalla struttura sociale della sua produzione: tuttavia non si riduce a tale condizionamento, nella misura in cui esso è il luogo in cui l'identità dell'oggetto, ancorché seriale come la grande parte degli oggetti che influenzano l'esistenza delle società tardo-moderne, viene ulteriormente individuata nell'ambito di un percorso narrativo individualizzato. Inoltre, al fine di essere comperato, l'oggetto mercificato deve agire sulla struttura dell'immaginazione del potenziale acquirente: deve cioè tenere conto del fatto che l'acquirente ha un immaginario con cui occorre interagire.

Peraltro, il successo dell'interazione tra l'immaginario personale e il significato oggettivo della merce è sempre una scommessa. La struttura immaginativa del sé è, nello stesso tempo, una struttura della motivazione, che non è completamente uniformata, né totalmente saturata, dai "buoni motivi" proposti da chi realizza socialmente le merci che invadono il nostro quotidiano. Da questa mancata uniformazione e saturazione deriva non solo la pluralità dei prodotti in campo, come a rispondere a strutture della motivazione che si sono specificate in strutture del gusto individuale, ma anche il successo e l'insuccesso di alcuni di essi. Da queste poche considerazioni già si evince come il quotidiano sia più un campo

¹³⁷ Per una concezione non riduzionistica del rapporto tra soggetti e cose, cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹³⁸ A proposito del fatto che una filosofia del quotidiano debba implicare uno sguardo sulle "cose" della vita quotidiana di tipo fenomenologico e non solo critico-decostruttivo, cfr. S. Connor, *Paraphernalia: The Curious Magic of Everyday Things*, Profile, London 2011.

dinamico di forze che non una costruzione strutturata intorno a un unico principio sistemico di identità. Le forze in campo sono, a questo punto, precisamente quelle della vita e della forma: in altre parole, una struttura della motivazione in capo a dei soggetti e un elenco di “motivi” sociali che cercano di riempirla ma che non saturano mai: ed è proprio in questa mancata saturazione che sta il principio dell’evoluzione storica.

Alla luce del discorso sul quotidiano di Macherey, ci sembra di poter conseguire tre risultati per la nostra ricerca sull’utopia, pienamente integrati nel percorso sul riconoscimento che stiamo trattando. Primo: l’utopia è congenere all’ideologia in quanto dotata di essenza immaginaria. Se questa seconda rappresenta la giustificazione simbolica (resa necessaria dal fatto che gli uomini sono dotati di una struttura della motivazione, che si attiva simbolicamente) di uno stato di cose, la prima trova la sua condizione negli scarti tra la struttura della motivazione e le immagini dominanti, che non sono in grado di saturare completamente la struttura della motivazione dell’uomo. Ma questo, di per sé, come sappiamo, lascia in sospeso il tema etico posto dall’ontologia dell’immagine: una struttura della motivazione può infatti ben essere, temporaneamente, saturata da immagini progressiv e utopiche, o da immagini regressive e reazionarie.

Secondo, l’utopia è possibile come lavoro critico e negativo che prepara un a-venire insorgente e non come anticipazione razionalistica di un ordine futuro. Per essere lavoro critico su una società e su uno stato di cose attualmente in essere, l’utopia deve essere congenere all’ideologia non solo per la loro comune natura immaginaria, ma anche nel senso che essa porta a espressione contenuti virtuali e potenziali dello stato di cose in essere. L’utopia non piove dal cielo: essa, al contrario, rappresenta uno sguardo “in alto”, da parte di uomini che stanno coi piedi piantati per terra. Anche questo secondo guadagno, di per sé, non è ancora sufficiente a risolvere la questione etica sollevata dalla consistenza immaginaria dell’utopia. In questo senso, l’ontologia del quotidiano di Macherey rappresenta una condizione necessaria dell’utopia, intesa come lavoro critico sul reale, emergente dalle sue stesse virtualità inesprese. Ma questa è solo una condizione necessaria, e non ancora sufficiente, per cogliere fino in fondo ciò che è contenuto nell’utopia: in particolare, questa condizione necessaria non rende

conto della seconda etimologia del termine, quella per cui “u-” sta per “eu-”, quindi “buon luogo”. Un’ontologia del quotidiano non è del tutto in grado di rendere conto di questa sfumatura di significato, che appare invece centrale per un’etica e per una filosofia riflessiva, al crocevia delle quali si svolge la nostra fenomenologia del riconoscimento.

Terzo, ed è qui una bozza di risposta nei confronti della sfida etica che abbiamo finora costeggiato: l’utopia, abbiamo visto, ha a che fare con la riattivazione del vissuto rispetto alla datità dell’oggetto. Si tratta forse dello spunto più interessante del ragionamento, perché, ci sembra, è qui, nella possibilità dell’esperienza di trasformare narrativamente il significato di un dato, che compare una breccia nell’ordinario, che vuol ripetersi sempre uguale, uniforme e uniformante. Lo spazio fenomenologico in cui un dato, un oggetto, un bene materiale o immateriale viene esperito e vissuto, individualmente ma anche intersoggettivamente, per esempio all’interno di sottogruppi e di minoranze in seno a una società, è infatti contestualmente lo spazio della generazione, dello sviluppo e dell’affermazione di un soggetto, individuale o collettivo. Lo spazio fenomenologico è lo spazio delle variazioni: un palazzo del potere, per fare un esempio che può intradarci verso il prossimo passo, può essere vissuto come una dimora o una prigione; nello sguardo del cittadino democratico, esso è rispettato in quanto sede di istituzioni; nello sguardo di coloro che si sentono esclusi dalla società, degli arrabbiati, dei delusi, esso è il luogo simbolo di un potere non più percepito come legittimo. Lo spazio fenomenologico, in quanto spazio della riconfigurazione radicata in diverse istanze desideranti, offre sempre un ventaglio di possibilità di ripensamento, di rfigurazione e dunque di trasformazione del significato socialmente stabilito e normale. La riconfigurazione è già sempre possibile, in quanto il soggetto è sempre ulteriore rispetto alle condizioni del sociale: le sue istanze di compimento, le sue aspirazioni più radicali di realizzazione non sono mai saturate. Quello spazio fenomenologico che è il soggetto rappresenta già sempre, per principio, un “di più” rispetto alla dimensione oggettivata, normata e istituita del legame sociale: il soggetto è sempre oltre, è sempre altro.

Ora però, possiamo pensare questa struttura fenomenologica di fondo grazie alla quale è pensabile la dialettica fondamentale

di vita e forma oltre i suoi termini generali: infatti, ora sappiamo che il soggetto, mentre si propone sempre come ulteriore alle forme date, cerca di realizzarsi in una forma ed è al fine di realizzarne una migliore, più vasta e più adeguata a corrispondere ai suoi interessi e desideri, che mantiene per sé il diritto di criticare ogni condizione istituita. Sappiamo però anche che i soggetti sono molti e che per molti la forma ideologica dominante, se non satura, perlomeno ricompensa a sufficienza la struttura mancante del soggetto puro, mentre per altri essa non lo fa abbastanza. Il breve esempio che abbiamo fatto sulle intenzioni diverse che possono essere rivolte ad un simbolo sociale come il palazzo del potere potrebbe essere reiterato in molti altri campi e mostrerebbe sempre un atteggiamento ambivalente di valutazione positiva oppure negativa, di accettazione oppure rifiuto. In altre parole: non tutti si identificano in determinati simboli dominanti. O ancora: i simboli sociali dominanti, nei quali molti si riconoscono (cioè, trovano risposta alla loro domanda di riconoscimento), non permettono ad altri di riconoscersi. Lo spazio fenomenologico più ricco è quello che deve svilupparsi come autocoscienza, ponendo a distanza la società che lo misconosce. Lui incarna lo spirito dell'utopia. Contro la conservazione di chi si sente arrivato, sul piano esistenziale come sul piano del riconoscimento sociale, l'utopia è una struttura immaginaria al servizio del processo di auto-realizzazione di un sé che sente la necessità di realizzare se stesso. La costruzione di una società dove il riconoscimento reciproco sia più ampio, una società che includa questo sé escluso e come lui gli altri esclusi di questo mondo, una società effettivamente plurale, dove immagini diverse possano tornare a convivere pacificamente in quanto mettono in atto uno sforzo di reciproca traduzione e ospitalità, sarà il contenuto dell'utopia di questo sé. Questa è l'utopia concreta del nostro giovane, il quale, d'altronde, nella nostra ipotesi metodologica, ora lo scopriamo, era sin da principio nella condizione utopica, e non ideologica: attraverso il rifiuto, che lo ha portato altrove, egli cercava l'autoriconoscimento: ora sa che deve lottare per realizzare una società dove sia garantito il riconoscimento sociale anche a lui, che è diverso, per potersi compiere in un autoriconoscimento felice. Lo spirito dell'utopia è, nella fenomenologia del riconoscimento, non tanto una generica discrepanza immaginaria tra la realtà in

essere e una fantasmagoria che contiene il desiderio infantile di una felicità assoluta, quanto la tensione di quella parte “altra” del sé, già sempre oggetto di un rifiuto potenziale o effettivo, a essere pienamente riconosciuta, in una società profondamente rinnovata, dove il riconoscimento collettivo sia pieno e sia sempre anche condizione di un felice autoriconoscimento.

3.3 RICOEUR PENSATORE DELL'UTOPIA

3.3.1 PLAIDOYER POUR L'UTOPIE ECCLÉSIALE

Quello che si apre è un paragrafo ricoeuriano sull'utopia, nel doppio senso che riguarda il pensiero di Ricoeur sull'utopia, in particolare alla luce del suo orizzonte etico, ma anche che cerca, in questo pensiero, le risorse per compiere la nostra propria riflessione sull'utopia, intesa come figura costitutiva della fenomenologia del riconoscimento come tale. A supporto del cammino della fenomenologia del riconoscimento, intendiamo sostenere la seguente tesi: nel pensiero ricoeuriano, l'utopia e il riconoscimento debbono essere pensate insieme. Più precisamente, il reciproco implicarsi di utopia e riconoscimento ha effetti tanto sul primo quanto sul secondo concetto. Da una parte, l'utopia ricoeuriana è da considerarsi come una vera e propria utopia del pieno riconoscimento, e quindi un'utopia dove le contraddizioni che rendono storicamente impossibile il pieno riconoscimento siano sanate. Dall'altra, il riconoscimento ricoeuriano è utopico, nel senso che gli stati in cui esso si realizza storicamente sono precari e transeunti, ma possono essere apprezzati alla luce di quell'idea regolativa in cui, infine, consiste l'utopia del pieno riconoscimento. La riflessione che proponiamo si nutre della posizione ricoeuriana sull'utopia espressa nelle *Conferenze su ideologia e utopia*, per poi sfociare nell'ultima parte dei *Percorsi del riconoscimento*, dove viene portata a termine la discussione sulla replica a Hobbes precedentemente affrontata, tenendo sempre presente il contributo decisivo dell'ermeneutica del sé rappresentata da *Sé come un altro*. La scelta di concentrare la nostra riflessione sui testi citati non può essere tale da escludere, tuttavia, dei riferimenti originali ad altri luoghi dell'opera ricoeuriana, resi necessari dallo sviluppo stesso dell'argomento. In

particolare ci sembra interessante scegliere, come punto di partenza, i testi militanti pubblicati in *Plaidoyer pour l'utopie ecclesiale*, in cui Ricoeur dichiara la sua utopia.

L'operazione di accostamento dei testi militanti a quelli di ricerca filosofica è senz'altro rischiosa, nella misura in cui si rischia di infrangere una condizione che Ricoeur stesso ha posto e che suona chiaramente come un vincolo ermeneutico nei riguardi della propria opera. A questo rischio si aggiunge quello rappresentato dall'anacronismo: i testi militanti confluiti in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiiale* risalgono al 1967, mentre *Sé come un altro* e i *Percorsi del riconoscimento* risalgono, com'è noto, alla fase più matura del percorso ricoeuriano, tra gli anni '90 del Novecento e i primi anni Duemila. Contro il rischio dell'anacronismo, vorremmo innanzitutto far valere il ruolo di cerniera, tra i testi della produzione tarda del maestro e i testi confluiti in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiiale*, svolto dalle *Conferenze su ideologia e utopia*, riordinate da George Taylor e pubblicate solo nel 1986, ma tenutesi nel 1975. Se la nostra intuizione è giusta, una volta di più, e nonostante le reticenze di Ricoeur sui temi più propriamente etici durante gli anni Sessanta e Settanta (gli anni del conflitto delle interpretazioni che segue lo scacco del progetto della poetica della volontà), si mostra quella continuità fondamentale di interessi e pensiero del maestro nel corso degli anni. Non solo: sembra esservi una continuità straordinaria tra i luoghi non filosofici e militanti del discorso ricoeuriano, come i testi di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiiale*, e i luoghi filosofici. Qui veniamo alla prima e più complessa problematica di metodo, rappresentata dal divieto ricoeuriano di mescolare la sua filosofia e il suo punto di vista militante, o di interpretare la prima alla luce del secondo.

Possiamo accingerci a infrangere questa regola sulla base di due ragioni fondamentali. La prima è rappresentata dal fatto che, come vale per il pensiero filosofico di altri, così vale per Ricoeur ciò che l'autore stesso ha sostenuto, ossia che la filosofia nasce nell'extra-filosofico e sfocia nell'extra-filosofico. I motivi fondamentali di un pensiero filosofico sorgono nell'esistenza di chi si introduce nell'interrogazione filosofica, ovviamente considerando l'esistenza individuale a sua volta non come il polo autonomo, libero, creativo e indiscutibile del pensiero, ma come conglomerazione peculiare di un insieme di interrogazioni del contesto, dell'epoca, della/e

comunità, del linguaggio di cui essa è parte. La seconda ragione è rappresentata dalla specificità dei testi confluiti in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. In effetti, si tratta di una fonte extra-filosofica vera e propria, che trae la propria linfa dalla realtà sociale nella quale Ricoeur, negli anni '60, militava, e dall'epoca in cui essa si inquadra. A ben guardare, il divieto ricoeuriano di “mescolare” filosofia e non filosofia può essere interpretato come un altro capitolo dell'articolazione epistemologica di spiegare e comprendere. L'ordine della spiegazione precisa e definisce, tra le altre cose, discipline, caratterizzate ciascuna dai propri obiettivi, campi, metodi, da modalità specifiche dell'interrogare e dell'indagare, che devono essere rispettate al fine di poter “comprendere meglio” il problema, appartenente all'ordine del mondo della vita e quindi di per sé pre-categoriale e pre-disciplinare, che si sta indagando. Se dunque il problema dell'utopia viene affrontato dall'interno della filosofia, ma anche nella sociologia, nella letteratura, in testi di natura militante, occorre, prima di far interagire i diversi punti di vista al fine di meglio comprenderlo nella sua complessa posta in gioco, riconoscere le diversità di questi punti di vista. Solo così, la grandezza di un'ambizione speculativa evita di disperdersi inavvertitamente nella confusione e può, al contrario, essere svolta nel rigore di un consapevole argomentare.

Lo stesso Ricoeur, che nelle *Conferenze su ideologia e utopia* si è lungamente dedicato alla concezione sociologica dell'utopia svolta da Karl Mannheim¹³⁹, ha dovuto, contestualmente alla sua analisi, svolgere un costante lavoro di traduzione tra l'orizzonte sociologico entro il quale Mannheim costruisce la sua tipologia e la sua criteriologia e le ambizioni proprie del discorso filosofico che invece Ricoeur persegue. Una volta che si padroneggia tale diversità di impostazione del problema, ritorna possibile il confronto sul merito della questione. Se così stanno le cose, non è vero che il principio metodico del rispetto dei principi propri di ciascuna disciplina debba implicare la sospensione di qualsiasi ponte e di qualsiasi traduzione tra di esse. Per questo appare legittimo anche far interagire le dichiarazioni di Ricoeur sull'utopia, contenute nei

¹³⁹ Per quanto riguarda la concezione di ideologia in Mannheim, cfr. P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., pp. 177-199; per quanto riguarda la concezione di utopia in Mannheim, cfr. Ivi, pp. 295-311.

testi di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, con quelle di stampo filosofico espresse nei libri successivi. Occorre inoltre precisare che i testi contenuti in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* non sono dei testi di filosofia della religione e tanto meno di teologia, ma dei veri e propri testi militanti, che sono l'esito della registrazione e della trascrizione del pastore Ennio Floris¹⁴⁰ di tre discorsi offerti da Ricoeur presso la chiesa protestante di Amiens, allora diretta da Michel Leplay. Questi testi non ripercorrono dunque i medesimi problemi della filosofia con le lenti, specifiche e ben disciplinate, della teologia. Essi affrontano il problema dell'idea di chiesa come comunità e della sua presenza nella società contemporanea, alla luce delle sue trasformazioni socio-economiche e culturali. Come dice Abel:

Paul Ricoeur a développé une réflexion très originale à ce sujet, réflexion que l'on peut considérer à la fois comme militante et témoin d'une époque charnière, et comme banc d'essai ou comme laboratoire de thèmes philosophiques développés par ailleurs ou ensuite pour eux-mêmes.¹⁴¹

Un testo militante, che si indirizza a una platea specifica e che discute un tema dall'interno di un luogo sociale, di una scelta etica e di una comunità vivente¹⁴², può dunque ben essere la testimonianza di un'epoca¹⁴³ e "laboratorio di temi filosofici" ripresi altrove. Potremmo aggiungere che, se testi simili incrociano questioni di carattere filosofico, esse vengono nondimeno approcciate in modo più diretto, più impegnato, appunto, meno filosofico. Perciò non è da stupirsi che sia qui, nel primo dei tre testi di *Plaidoyer*

¹⁴⁰ Come i curatori di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* raccontano, i tre testi furono inizialmente pubblicati nei Cahiers d'études du Centre protestant de recherches et de rencontres du Nord, numero 26, 1968; Olivier Abel ha proposto a Ricoeur, all'inizio degli anni Novanta, di pubblicarli sotto forma di libercolo presso la casa editrice Labor et Fides, ma il filosofo, che pure non era contrario, non riprenderà mai in mano i testi per rileggerli e correggerli al fine di pubblicarli effettivamente. Cfr. O. Abel e A. Romele (a cura di), P. Ricoeur. *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Labor et Fides, Ginevra 2016, pp. 8-9.

¹⁴¹ Ivi, p. 7.

¹⁴² Ricordiamo che Ricoeur era allora presidente del Movimento del Cristianesimo sociale in Francia, nonché della Federazione protestante per l'insegnamento.

¹⁴³ "Qu'est-ce pour un philosophe, à la veille de Mai '68, que de penser les "sens et fonction de la communauté ecclésiale"?" (*Ibidem*).

*pour l'utopie ecclésiale*¹⁴⁴, che è possibile rintracciare una esplicita dichiarazione di Ricoeur sull'utopia, che, è vero, deve esser fatta valere per le chiese protestanti del suo tempo, ma, allo stesso tempo, e visibilmente, esprime un'ambizione molto più vasta:

(...) La tâche n'est pas de récrimination et de regret ; mais de témoigner d'un sens fondamental. Comment ? Si le mot n'était suspect ou ambigu, je dirais : plaïdons pour l'utopie. J'appelle utopie cette visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne. C'est bien la visée qui peut donner un sens : vouloir que l'humanité soit une, vouloir qu'elle se réalise en chaque personne.¹⁴⁵

La dichiarazione qui riportata segue un breve schizzo della società contemporanea, descritta in questi termini: “société de la prévision, de la décision rationnelle, société aussi de l'envahissement technique dans la consommation, dans les loisirs et à tous les niveaux de la vie quotidienne”¹⁴⁶. La società del consumo è caratterizzata “par une maîtrise croissante de l'homme sur les moyens et un effacement de ses buts, comme si la rationalité croissante des moyens révélait progressivement l'absence de sens”¹⁴⁷. La crisi del senso è ad un tempo la crisi del soggetto; ma non è la crisi della razionalità, che invece assume le forme impersonali di una gabbia universale, dove “tout devient instrument, ustensile, dans le règne universel du manipulable”¹⁴⁸. Perciò, da questo divorzio di razionalità e senso, razionalità e soggetto, “Nous découvrons que les hommes manquent de justice, certes, d'amour sûrement, mais plus encore de signification”¹⁴⁹. Nella predicazione ricoeuriana si ritrova in sintesi l'idea tayloriana della patologia della modernità, la “notre modernité” qui “vit simultanément de la rationalité croissante de la société et de l'absurdité croissante de la destinée”¹⁵⁰.

¹⁴⁴ Il testo è stato intitolato *Être protestant aujourd'hui*, cfr. Ivi, pp. 13-30.

¹⁴⁵ Ivi, p. 15.

¹⁴⁶ Ivi, p. 14.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, p. 15.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

L'analisi critica che Ricoeur rivolge alla società¹⁵¹ si riflette nei suoi dialoghi filosofici. Il divorzio di ragione e soggetto conduce a una mancanza di senso che è esattamente l'oggetto della critica che Ricoeur rivolge alla filosofia che più, negli anni Sessanta, sembra incarnare il sogno di una razionalità veramente universale, nella misura in cui è in grado di estendere la saldezza propria delle scienze della natura al terreno degli uomini, lo strutturalismo. Si ricorderà l'attacco di Ricoeur a Lévi-Strauss: "Vous êtes dans le désespoir du sens"¹⁵². Nella società senza soggetti del livellamento strumentale della ragione, dice Ricoeur, gli uomini mancano di giustizia, di amore, ma soprattutto di significato. Qual è il referente reale che ci consente di criticare le mancanze di una società? L'uomo: le sue esigenze etiche, le sue aspirazioni alla giustizia, all'amore, al significato. Beninteso: non è una certa realtà fondamentale o naturale del soggetto, né un dato sviluppo trascendentale dello spirito, a offrire un punto di vista, per così dire, scientifico a partire dal quale osservare le mancanze della società. In questo caso Ricoeur ripeterebbe la lettera della mossa illuminista, poi propria di tutte le grandi narrazioni. Ma le grandi narrazioni stanno crollando, sono crollate, e Ricoeur non intende ripetere la lettera della mossa illuminista. Ne riprende però lo spirito: quello del desiderio di emancipazione, radicato in un soggetto che è sempre qualche cosa di più rispetto allo stato attuale di una data società¹⁵³. L'uomo, il suo desiderio

¹⁵¹ Tra i Manoscritti depositati presso il Fonds Ricoeur vi sono molti testi dedicati alla critica della società di consumo contemporanea, molti dei quali oggi oggetto di un progetto di riedizione. Citiamo ad esempio "*Notre responsabilité dans la société moderne*", tratto dalle bozze di un corso protestante della domenica mattina tenuto nel 1965, registrato nell'archivio bibliografico curato da Vansina col codice IIA190.

¹⁵² C. Lévi Strauss, P. Ricoeur, *et al.*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. Entretien du "groupe philosophique", cit. p. 7.

¹⁵³ In un commento recente al concetto di utopia in Ricoeur, il pensatore dell'America Latina José Humberto Flores riconduce la crisi contemporanea dell'utopia alla crisi delle grandi narrazioni, nonché alla caduta del socialismo reale e al contestuale trionfo di un'unica dimensione universale del politico e dell'economico, coincidente con il modello neoliberale. In questo contesto rinnovato, la sfida all'utopia vien mossa non più dal marxismo ortodosso né dalla razionalità strumentale del capitalismo industriale come tale, bensì dal postmoderno, compreso, come in Jameson, come ideologia specifica del neoliberalismo: "El problema de la utopía es una agenda pendiente en filosofía. Un grupo considerable de pensadores proclama su inutilidad por encontrarnos "en otros tiempos", caracterizados por la caída del socialismo real en el mundo. Esta caída ha provocado la percepción que

di giustizia, di amore e di senso, non è qui una natura, dunque. Il fondo dell'aspirazione etica, il "fondo del fondo" etico dell'uomo resta insondabile: intanto però, esso è attestato dalla dura esperienza del male e dal dolore che essa produce. La mancanza di senso, di giustizia e di amore è la *ratio cognoscendi* del fondo etico ed a questa *ratio cognoscendi* esso è legato. Non può essere naturalizzato, né ipostatizzato. La mancanza di senso, giustizia e amore deve essere percepita dagli uomini che condividono la stessa sorte epocale. La patologia della modernità, prima di essere oggetto di una scienza o di una filosofia sociale, deve essere vissuta, ancorché con gradi diversi di auto-consapevolezza. Il misconoscimento, il senso di vuoto, il disorientamento si autogiustificano.

Veniamo dunque alla risposta che Ricoeur fornisce alla mancanza di senso. Essa non può essere né la recriminazione né il rimpianto, bensì l'utopia. Ricoeur si rivolge a un uditorio militante di chiesa, perciò di primo acchito potrebbe sembrare che l'utopia che egli propone debba semplicemente riguardare gli uomini di chiesa che vogliono aggiornare il loro impegno alla luce delle trasformazioni sociali sopra descritte. Se le cose stessero del tutto così, l'interesse

tenemos de un modelo único para entender al mundo: el neoliberalismo. Como modelo único, el neoliberalismo no acepta alternativas, ni mucho menos opciones diferentes de convivencia social. Desde esta perspectiva, y con cierta ironía, la utopía que no tiene "ningún lugar" en el mundo, es la misma utopía. Pero esto se ha dado, en parte, porque se tiene un enfoque limitado de la utopía: por un lado, se la ha pensado como un más allá que supera la situación real del más acá; y por otro lado, se la ha ubicado a la utopía como el estado futuro de cosas al cual nos aproximamos de forma asintótica: ni una ni la otra. Veremos, en este artículo, que la utopía es algo más. La crítica postmoderna hace también lo suyo. Con su relativismo valorativo y con la huida del universalismo, nos lleva hacia la privacidad del pensamiento que nos produce una seria insolidaridad y nos hace renunciar a todo proyecto colectivo de convivencia social. La postmodernidad proclama el final de los grandes relatos y renuncia a formular proyectos de transformación en la sociedad. Así, este postmodernismo proclama el fin de las utopías y niega todo sentido de la historia y por lo tanto afirma que el "telos" en la sociedad se ha difuminado. Las utopías, por tanto, quedan superadas por una ideología única (la proclamación "del fin de la historia" de F. Fukuyama²), que proclama el fin de la historia por la victoria definitiva de liberalismo económico y político. En este sentido, se puede decir que hay una potenciación mutua del neoliberalismo con la postmodernidad. Tratar el tema de la utopía en Paul Ricoeur –el objetivo de este artículo–, puede ofrecer un enfoque diferente, especialmente cuando le queremos encontrar sentido a una sociedad plagada de sin-sentidos y de relativismos individualistas" (J. H. Flores, *La utopía de Paul Ricoeur*, 2013, <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1235684831.pdf>).



di questo testo sarebbe, per noi, senz'altro minore di quello che gli stiamo attribuendo. A ben vedere, però, l'utopia che Ricoeur propone è un'utopia dell'umanità frustrata da una società che ha dimenticato il rapporto originario di senso e ragione. L'elemento "militante" di questa utopia consiste semplicemente nell'idea che alle chiese sta il compito di testimonianza: "témoigner d'un sens fondamental". Ma la definizione che Ricoeur dà dell'utopia qui è pienamente filosofica, straordinariamente generale, sostanzialmente formale, al limite opposto rispetto ai romanzi utopici dove lo spirito dell'utopia viene a declinarsi in progetti i più disparati, i cui contenuti dipendono essenzialmente dalle variabili sociali del contesto di provenienza dell'autore. Ricoeur offre, in *Plaidoyer pour l'utopie*, un contenuto che collassa nella pura forma: "l'orizzonte di un'umanità compiuta, allo stesso tempo come totalità degli uomini e come destino singolare di ciascuna persona"; e ancora: "volere che l'umanità sia una, volere che essa si realizzi in ciascuna persona". Potrebbe suonare inattuale che Ricoeur mobiliti una formula così profondamente kantiana per mostrare l'utopia del suo tempo. Eppure, come vedremo, l'orizzonte kantiano del pensiero utopico di Ricoeur è forse il punto speculativo più alto e, infine, in grado di capitolare l'intero percorso filosofico di Ricoeur, nonché, come proveremo a osservare nelle conclusioni, in grado di agganciarsi alla modernità dei nostri giorni meglio di un orizzonte hegeliano o di altri tipi di orizzonte.

Nei testi di *Plaidoyer pour l'utopie*, è il caso di precisarlo, questo orizzonte kantiano non è tematizzato come tale: Ricoeur si mantiene nel solco di una reazione critica nei riguardi della società dominata dal consumo, dalla razionalità strumentale e dall'equivalenza tecnologica di sapere e potere. Perciò, di fronte alle mai sopite rivendicazioni di carattere nazionalistico e etnocentrico, nel tempo della decolonizzazione e dello sviluppo dell'economia globale, "il s'agit que prévalent sur les particularismes et les égoïsmes, les besoins de l'humanité prise comme un tout"¹⁵⁴. Inoltre, dal momento che la razionalità economica produce relazioni universali nel segno dell'anonimato, il richiamo all'umanità deve essere letto allo stesso tempo come un recupero della singolarità di ciascun essere

¹⁵⁴ O. Abel e A. Romele (a cura di), P. Ricoeur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., pp. 15-16.



umano. Lo sfondo di questa idea, che qui gioca come poco più che un riferimento retorico, ma che è destinato a essere ripreso nelle esplorazioni ontologiche del X Studio di *Sé come un altro*, è spinoziano: “Je dis, comme Spinoza: “plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu”¹⁵⁵. A questo si deve, d'altronde, la scansione in due passi della formulazione dell'utopia di Ricoeur: che l'umanità sia una, che l'umanità si realizzi in ciascuna persona.

Si deve cogliere sin da questo testo uno dei tratti produttivamente paradossali del pensiero del riconoscimento in Ricoeur, quello per il quale esso deve essere contemporaneamente universale (il polo dell'umanità) e particolare (il polo della persona). La paradosalità di questa convivenza si dimostra nello stesso percorso della fenomenologia del riconoscimento: il riconoscimento dell'universale, generalmente, tende a sopprimere l'autoriconoscimento di un sé portatore di caratteri particolari; d'altra parte, la persona socialmente connotata è dotata di confini che rappresentano, precisamente, la resistenza del singolare a essere sussunto dall'universale, dal momento che la completa riduzione del particolare all'universale figura come una violenza ai danni del particolare. Sotto il profilo speculativo, quest'ultimo ripete il problema dell'universalismo come maschera ideologica dell'etnocentrismo, che abbiamo esplorato nello scorso capitolo. Lo scarto tra riconoscimento universale e riconoscimento particolare può essere soppresso solo nell'utopia, dove ciò che, kierkegardianamente, è assurdo sul piano della razionalità determinante e distintiva, è riunito: ma si tratta, appunto, di una possibilità impossibile. L'impossibilità dell'utopia ricoeuriana non è atopia nel senso di Macherey, ma “utopia” operante: sebbene impossibile a realizzarsi come tale, essa testimonia la disponibilità della realtà a essere cambiata e mostra anche la direzione regolativa di questo cambiare. Perciò Ricoeur può parlare di una “dialectique sans fin, entre l'exigence utopique et l'optimum raisonnable d'une action économique, sociale et politique”¹⁵⁶. Ricoeur dunque esercita il concetto di utopia che, più recentemente, ha cercato di definire Macherey. Così radicata nel fondo etico dell'uomo, Ricoeur la rinomina anche “speranza”:

¹⁵⁵ Ivi, p. 16.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

“Viser plus, demander plus. C’est cela l’espoir: il attend toujours plus que l’effectuable; nous sommes dépositaires du surplus de l’espoir sur la prospective”¹⁵⁷.

Il “noi” che compare in quest’ultimo passo si riferisce senz’altro alla comunità dei cristiani. Come Ricoeur osserva qui, “Le chrétien, c’est l’adversaire de l’absurde, le prophète du sens”¹⁵⁸. Siamo negli stessi anni in cui Lévi-Strauss, profeta del non-senso agli occhi di Ricoeur, aveva potuto rinfacciare al filosofo la caduta in una riflessione apologetica anche a livello filosofico, la cui conseguenza pratica consisteva nell’individuazione, problematica sotto il profilo etico e politico oltre che epistemologico, di culture kerygmatiche, dove vi fosse una prevalenza del senso sulla sintassi e la vuota forma, e culture totemiche, aventi a che fare con “rottami del senso” variamente ricombinati dall’ “intelletto kantiano senza soggetto” del pensiero selvaggio. Onde evitare questo impasse e portare a dignità filosofica la sua utopia militante, Ricoeur dovrà, negli anni Sessanta, sforzarsi di fondarla filosoficamente. Proprio a questo punto, e non senza un certo grado di contro-intuitività, vengono in soccorso di Ricoeur le nozioni di immagine e di immaginazione.

3.3.2 IL “PRINCIPIO DI UMANITÀ” NELL’IMMAGINAZIONE

La seconda e la terza sezione di *Dal testo all’azione* presentano un certo numero di saggi degli anni Settanta e della prima metà degli anni Ottanta, nei quali, si potrebbe dire, Ricoeur cerca la propria via di accesso all’indagine del campo pratico, dopo l’impossibilità dello stesso di rivelarsi direttamente in una poetica della volontà. L’ermeneutica è, nel tragitto di Ricoeur, il luogo dove occorre attardarsi, a causa dell’impossibilità di direttamente imbastire la poetica della volontà, ma anche nel quale si manifesta la possibilità di tornare al campo pratico¹⁵⁹. L’occasione è offerta dalla

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 17.

¹⁵⁹ “Ho appena detto da dove vengo. Ora dico dove vado. Una dominante emerge progressivamente in questo lavoro di ermeneutica militante, cioè la progressiva riscrittura della teoria del testo in quella dell’azione (...) I saggi che compongono la seconda sezione producono, gradualmente, la inversione nell’ordine di priorità a vantaggio della preoccupazione pratica, lasciata in ombra da una concezione limitata della testualità” (P. Ricoeur, *Introduzione a Dal testo all’azione*, cit., p. 8).

scoperta del ruolo fondamentale dell'immaginazione nella costruzione di una teoria referenziale del discorso. Scoperta che avviene soprattutto con il libro *La metafora viva* (1975): nella metafora che anima il linguaggio poetico, infatti, si genera una referenza nuova al mondo, che sospende i significati usuali garantiti dall'uso ordinario del linguaggio, con effetti di carattere pratico sorprendenti:

Ciò che viene annullato è la referenza del discorso ordinario, applicata agli oggetti che rispondono ad uno dei nostri interessi, il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione. Sospesi questo interesse e la sfera di significanza che comanda, il discorso poetico lascia-essere la nostra appartenenza profonda al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale.¹⁶⁰

Si tratta di un passo molto ricco di implicazioni. L'idea di fondo è che, tramite la sospensione della referenza ordinaria, di quel corrispondersi di parole e cose che va da sé nel quotidiano, ciò che viene rivelato è un nuovo livello dell'essere-insieme e dell'essere stesso, che in realtà è il livello primordiale, dimenticato nella referenza ordinaria¹⁶¹. La referenza ordinaria irrigidisce e reifica la realtà. Il linguaggio poetico, mostrando la possibilità di referenze nuove e impertinenti, manifesta la polisemia dell'essere, la sua plurivocità, nonché, in quanto evento del linguaggio in senso heideggeriano, l'appartenenza dell'esser-ci all'essere il cui senso fondamentale è la temporalità¹⁶². Tramite il linguaggio poetico, è

¹⁶⁰ P. Ricoeur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in *Dal testo all'azione*, cit., pp. 212-213.

¹⁶¹ Sul significato ontologico del linguaggio poetico in Ricoeur, Richard Kearney ha asserito che: "The function of 'semantic innovation' is therefore, in its most fundamental sense, an ontological event" (R. Kearney, *Poetics of Imagining: Modern and Post-Modern*, Revised and enlarged edition Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, p. 149) o "the ontological paradox of creation-as-discovery" (Ivi, p. 160).

¹⁶² Timo Helenius ha messo in luce in un recente articolo i luoghi de *La metafora viva* in cui Ricoeur esplicita il proprio debito verso la poetica di Heidegger: Ricoeur's understanding of poetic language is, in some respects, akin to that of Heidegger. In *The Living Metaphor*, for example, Ricoeur seeks support for the view that it is acceptable to comprehend Heidegger's term *Ereignis* as a "philosopher's metaphor." In addition, Ricoeur concludes by using Heidegger's words from *What is Philosophy?* (1956): "Between these two [viz. thinking and poetry, i.e., speculation and poetics] there exists a secret kinship because in the service

possibile sospendere il giudizio che va da sé sulle cose del mondo, per tornare al mondo della vita nella sua pienezza energetica, e quindi nella sua virtualità non saturata. In questo passo, almeno, il linguaggio poetico, grazie alla sua capacità immaginifica, ha il valore dell'*epoché*: ciò che sopravvive alla messa tra parentesi, però, non è il *cogito*, bensì il mondo della vita, alla maniera dell'Husserl della *Crisi*. Riemerge forse a quest'altezza anche l'ispirazione di Gabriel Marcel, nella misura in cui l'*epoché* realizzata dal linguaggio poetico sospende "il nostro interesse di primo grado per il controllo e la manipolazione", dunque il regno dell'avere, lasciando essere l'essere. Con questo primo passo, Ricoeur guadagna già il carattere di temporalità radicale del mondo della vita che è fondamentale per pensare il cambiamento. A questo passo se ne collegano altri due, uno a sua condizione e l'altro a suo completamento, al fine di pensare non solo la consistenza immaginaria della realtà, non solo la possibilità del suo mutamento, ma anche la possibilità che si dia un orientamento etico di tale mutamento.

Il primo passo, che è da cogliersi come condizione della referenzialità "seconda" dell'immaginazione, consiste nel recupero di un concetto di immagine che non sia contrapposto alla realtà. Si tratta fondamentalmente dello stesso problema di Vercellone, cui però Ricoeur vuol dare uno sbocco esplicitamente etico, collegando concettualmente immagine, immaginazione e utopia. Ricoeur si contrappone qui soprattutto all'empirismo, ma anche al logicismo e al behaviourismo, senza risalire alla condanna platonica delle immagini come farà Vercellone. In gioco c'è, in ogni caso, il "primato del cognitivo": l'idea che l'immagine sia solo la rappresentazione privata, soggettiva e dunque semplicemente fattuale, della realtà, da contrapporsi soprattutto alla coerenza della logica e al senso oggettivo contenuto nelle proposizioni, la cui regola è semplicemente ideale. Secondo Ricoeur, tuttavia, il discredito dell'immagine può

of language both intercede on behalf of language and give lavishly of themselves. Between both there is, however, at the same time an abyss for they 'dwell on the most widely separated mountains. This notion of a conflicting kinship brings us, for the last time, back to the idea of a dialectic that governs both the speculative and the poetic. Ricoeur affirms that Heidegger's words capture this "very dialectic between the modes of discourse. The two poles of this dialectic must, therefore, be reinvestigated, now keeping in mind the notion of the ontological clarification of the postulate of reference" (T. Helenius, "As If" and the Surplus of Being in Ricoeur's Poetics, in "Études Ricœuriennes", Vol 3, No 2 (2012), p. 161).

essere spiegato nell'ambiguità che le deriva dalla polisemia oggettiva dei fenomeni che con essa si vogliono descrivere. L'autore ne elenca quattro: l'evocazione arbitraria, ma consapevole, di cose qui ed ora assenti, ma esistenti altrove; gli oggetti sensibili nei quali la cosa assente si rende manifesta (i ritratti, le fotografie, i quadri, etc); le finzioni consapevoli, ossia le coscienti rappresentazioni di cose che non esistono nella realtà materiale (le finzioni letterarie); le evocazioni arbitrarie e inconsapevoli di cose che non esistono, unitamente alla convinzione che esistano. Due sono i criteri tensionali che Ricoeur adotta per l'elencazione di questa tipologia: il criterio della presenza-assenza e il criterio della consapevolezza-inconsapevolezza. Già nella costruzione di questa tipologia possiamo cogliere come il discorso ricoeuriano sull'immagine sia svolto congiuntamente sul fronte ontologico, quello della presenza-assenza della realtà immaginata, e su quello coscienziale, quello della consapevolezza che un soggetto dotato di immaginazione deve avere dello statuto e del tipo di immagine con cui si sta intrattenendo. I due criteri della tipologia ricoeuriana sono di tipo fenomenologico: il primo sta sul lato noematico e il secondo sul lato noetico. In questo senso, la fenomenologia dell'immagine appare immediatamente solidale con la presa in considerazione dell'immaginazione come facoltà, che trova l'immagine come polo noematico dell'intenzionalità. Ciò sembra pacifico, ma una volta di più ci dice come la fenomenologia resta l'orizzonte decisivo entro il quale qualsiasi ontologia, anche dell'immagine, deve darsi: con ciò, la via di Ricoeur si presta alla ricomposizione di un complesso di categorie che appartengono alla filosofia riflessiva, quelle del soggetto. La meditazione sull'immagine di Ricoeur infatti è sostenuta da una sostanziale ripresa del concetto di immaginazione produttiva di Kant¹⁶³ e, come vedremo a breve, del concetto di variazioni immaginative di Husserl.

L'idea secondo la quale l'immagine possa essere ora un'illusione e ora parte integrante della realtà, e la connessa idea che si possa essere coscienti oppure illusi, critici o affascinati nei confronti dell'immagine, sembra in contraddizione con la difesa della portata

¹⁶³ Sul rapporto tra l'immaginazione in Ricoeur e in Kant, cfr. J. Evans, *Paul Ricoeur's Hermeneutics of Imagination*, Peter Lang, Bern (CH) 1995, e G. Taylor, *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, in "Journal of French Philosophy", Vol. 16, n. 1-2, Spring-Fall 2006, pp. 93-104.

referenziale, dunque ontologica dell'immagine. Se l'immagine è reale, e se la realtà è costituita dall'immagine, come poter distinguere una coscienza confusa e una coscienza critica dell'immagine? A quest'altezza, l'aporia appare irrisolvibile. Il tema tuttavia ha una carica etica molto forte, che peraltro non sfuggiva, come abbiamo visto, ai critici dell'immaginazione delle origini della modernità, come Hobbes e Rousseau. La squalifica dell'immaginazione interamente soggettiva è comune ad altri autori: l'immagine al grado zero della coscienza critica è "la potenza di falsità ed errore denunciata da Pascal; è pure, *mutatis mutandis*, l'*imaginatio* secondo Spinoza, infettata di credenza, fino a quando una credenza contraria non l'abbia sloggiata dalla sua prima posizione"¹⁶⁴. Ma essa è, potremmo dire, l'utopia di fuga di Mumford; la fantasticheria intrisa di ideologia denunciata dal marxismo militante; l'utopia nel suo significato meno credibile e più ideologico, rapidamente regressiva, denunciata da Marcuse, da Benjamin e da Abensour, ben presto precipitata nell'impossibilità paralizzata dell'atopia di Macherey. Se da un lato occorre abbandonare l'idea ingenua, debitrice del "primato del cognitivo", che l'immagine non ha carica referenziale né veemenza ontologica, dall'altro sembra impossibile rinunciare a qualsiasi distinzione tra immagine nella quale si riposa come in una mera illusione solipsistica e immagine progressiva, che nasce da una più meditata riflessione sulle mancanze del reale vissuto e sulle esigenze etiche che non sono da esso soddisfatte. In fondo, per dirla con Vercellone, si tratta di capire "con quali immagini vogliamo vivere": ma è difficile che questo compito possa svolgersi senza un qualche concetto operativo di coscienza.

Di qui il secondo passo che compie Ricoeur. Il linguaggio poetico è in grado di operare un'*epoché* della referenza ordinaria, così da restituire la temporalità e la vitalità del quotidiano: l'operazione è resa possibile dal ripensamento (ancorché, lo si è visto, in una certa misura aporetico) dell'immagine come non contrapposta alla realtà. Per poter pensare non solo alla temporalità e alla vitalità del quotidiano, ma anche alla possibilità che in esso vi siano soggetti che si muovono in esso sulla base di orientamenti etici, occorre assumere sino in fondo il punto di vista fenomenologico

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in *Dal testo all'azione*, cit., p. 208.

sull'immagine come correlato della facoltà soggettiva dell'immaginazione e andare a vedere cosa essa abbia da dire immediatamente sul fronte della costituzione etica del soggetto. In primo luogo, se l'immagine, progressiva o regressiva che sia, è il correlato noematico dell'immaginazione come facoltà del soggetto, allora l'esito sarà una sorta di "soggetto immaginante" che in vari modi coopera con le altre sfere della sua esistenza, a partire da quella pratica dell'azione: "niente azione senza immaginazione, diremo. E ciò in vari modi: sul piano del progetto, sul piano della motivazione e sul piano del potere stesso di fare"¹⁶⁵. Viene qui in qualche modo anticipato lo Studio IV di *Sé come un altro*, laddove il problema era quello dell'agente come tale, senza prendere ancora in considerazione la dimensione storica dell'azione e del soggetto come identità finita. La scoperta del soggetto individuale come "io posso" è mediata dall'immaginazione:

Infine, è nell'immaginario che io saggio il mio potere di fare, che prendo la misura dell'"io posso". Io attribuisco a me stesso il mio proprio potere, in quanto sono l'agente della mia propria azione, solo dipingendolo a me stesso sotto i tratti di variazioni immaginative sul tema dell'"io potrei", o addirittura dell'"io avrei potuto diversamente, se avessi voluto. (...) L'essenziale, dal punto di vista fenomenologico, è che io prendo possesso della certezza immediata del mio potere solo attraverso le variazioni immaginative che mediano questa certezza."¹⁶⁶

Anche la determinazione del soggetto come "io posso" (non sfuggirà la funzione preparatoria di questo concetto per l'elaborazione dell'uomo capace di *Sé come un altro*) rappresenta una condizione necessaria, ma non sufficiente, per pensare l'orientamento etico nell'ambito del mondo della vita. La fenomenologia husserliana, sviluppata in questo punto da Alfred Schutz¹⁶⁷ e dalla sua sociologia fenomenologica, è ancora richiesta, nella misura in cui la variazione immaginativa del soggetto individuale vien posta a fondamento della costituzione del mondo storico. Altrove, Ricoeur discuterà le criticità dell'intera operazione di derivazione del mondo storico dall'esperienza individuale: criticità da riferirsi

¹⁶⁵ Ivi, p. 215.

¹⁶⁶ Ivi, p. 216.

¹⁶⁷ Ricoeur cita i *Collected Papers* (1962-1966, 3 vol.).

soprattutto alla dissimmetria di principio che viene posta scegliendo il polo “io” come punto di partenza dal quale dedurre il polo “altro”¹⁶⁸. In questo contesto, ciò che interessa è che, con la *Quinta Meditazione*, Husserl non si limita a rendere conto, dal punto di vista fenomenologico, della costituzione attiva della comunità, delle istituzioni, delle culture come “persone di secondo grado”, ma fonda, grazie all’immaginazione, un principio che è immediatamente dotato di valore etico e che consentirà peraltro di mettere ordine tra immagini progressive e regressive, utopiche nel senso migliore o peggiore del termine. Ci riferiamo al principio di analogia tra gli esseri umani dotati di corpo proprio: il principio secondo il quale il sé è, effettivamente, come un altro:

(...) ognuno di noi può, in linea di principio, esercitare *come ogni altro* la funzione dell’“io” e attribuire a se stesso la sua propria esperienza. (...) Si deve ricordare che il principio di analogia purtroppo è stato il più delle volte falsamente interpretato nei termini di un argomento, nel senso di un ragionamento per analogia: come se, per attribuire ad un altro il potere di dire “io”, dovessi paragonare il suo comportamento con il mio e procedere con un argomento di quarta proporzionale fondato sulla pretesa somiglianza tra il comportamento altrui percepito dall’esterno e il mio provato nella sua espressione diretta. L’analogia implicata nell’appaiamento non è, a nessun titolo, un argomento. È il principio trascendentale secondo cui l’altro è un altro io simile a me, un io *come* me. L’analogia procede qui per trasferimento diretto del significato “io”. Come me, i miei contemporanei, i miei predecessori e i miei successori *possono* dire “io”.¹⁶⁹

Ricoeur considera di fondamentale importanza il fatto che l’analogia tra il mio corpo proprio e quello altrui non sia una certezza che provenga dalla struttura argomentativa e deduttiva della razionalità. Si tratta di un sapere immediato, che d’altronde non

¹⁶⁸ Tra gli svariati luoghi di questa discussione ricordiamo almeno il testo del 1979 *Hegel e Husserl sull’intersoggettività*, in *Dal testo all’azione*, e le tarde pagine dei *Percorsi del riconoscimento*, in cui Ricoeur, che cerca un fondamento filosofico della reciprocità nella relazione tra esseri umani, confronta Husserl con Lévinas: due autori paradigmaticamente asimmetrici, nella misura in cui il primo pone l’io quale polo di riferimento per la costituzione dell’altro, e il secondo pone l’accento sulla superiorità dell’Altro rispetto all’io.

¹⁶⁹ P. Ricoeur, *L’immaginazione nel discorso e nell’azione*, in *Dal testo all’azione*, cit., p. 218, corsivi dell’autore.

ha nemmeno a che vedere con una qualche forma di mistica intuizione. In effetti, ciò ha a che vedere con la funzione trascendentale dell'immaginazione:

Non è per caso che, nella quinta Meditazione, Husserl appoggi la sua nozione di appercezione analogica a quella di trasferimento in immaginazione. Dire che voi pensate come me, che provate come me pena e piacere, significa poter immaginare ciò che io penserei e proverei se fossi al vostro posto. Questo trasferimento in immaginazione del mio "qui" nel vostro "là" è la radice di ciò che chiamano "intropatia" (*Einfühlung*), che può essere sia odio che amore.¹⁷⁰

L'immaginazione così ha una funzione etica: quella di produrre un riconoscimento dell'altro come me, nel senso di uguale a me, nel suo essere diverso. L'uguaglianza, la giustizia, intesi come valori, ma anche i sentimenti, come l'odio e l'amore, vengono da qua: il poter sentire, per principio trascendentale, così come sente l'altro, il potermi così riconoscere nell'altro. Si vede bene come il momento nel quale l'io e l'altro scoprono la loro eguaglianza debba essere, seppure problematizzato, essenzialmente mantenuto, come dimostra il seguente brano tratto da *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*:

Ma il vantaggio decisivo che Husserl rappresenta rispetto a Hegel sta, a mio avviso, nel suo rifiuto senza compromesso di ipostatizzare le entità collettive e nella sua volontà tenace di ridurle sempre ad una rete di interazioni. Tale rifiuto e tale volontà hanno un notevole significato critico. La sostituzione dell'intersoggettività allo spirito oggettivo hegeliano preserva, a mio avviso, i criteri minimali dell'azione umana, cioè il poter essere individuata mediante progetti, intenzioni, motivi di agenti capaci di imputare a se stessi la loro azione.¹⁷¹

In altre parole: il valore dell'esperienza della prima persona, che non può essere totalizzata da formazioni oggettivate della realtà sociale, ma contestualmente estesa per principio (e grazie alla mediazione dell'immaginazione) a tutti gli altri agenti, indipendentemente dalle appartenenze se non alla comune appartenenza al

¹⁷⁰ Ivi, pp. 218-219, corsivi dell'autore.

¹⁷¹ P. Ricoeur, *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*, in *Dal testo all'azione*, cit., p. 291.

genere umano, viene mantenuto contemporaneamente per il sé e per ciascuno¹⁷², così potendo cominciare a scorgere, dal punto di vista filosofico, quella nozione di umanità completa che Ricoeur aveva posto a fondamento della sua utopia. Si deve peraltro osservare come questa analogia tra l'io e l'altro restituisca un puro poter-essere e poter-fare, un soggetto agente di cui, a questo livello, non si prende in considerazione l'identità storica che lo rende diverso e esposto all'alterità. Non si arriva, così, tramite l'analogia degli *ego*, che a definire il primo, non conclusivo, ma essenziale significato del titolo del libro *Sé come un altro*: l'idea, cioè, che l'io sia come un altro.

Resta infine da esplorare il legame tra l'immaginazione utopica, eticamente orientata, e l'analogia dell'io e dell'altro. Sempre nel testo *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, Ricoeur, che aveva alla data della pubblicazione da poco tenuto le *Conferenze su ideologia e utopia*, mostra con chiarezza i risultati delle sue ricerche in materia collegandole alle possibilità etiche dell'immaginazione trascendentale or ora analizzate. Ricoeur sostiene che: "La verità della nostra condizione è che il legame analogico che fa di ogni uomo il mio simile ci è accessibile solo attraverso un certo numero di *pratiche immaginative*, quali l'*ideologia* e l'*utopia*"¹⁷³. Il riconoscimento del sé come un altro, condizione di possibilità della trasmissione storica, è "una condizione così nascosta e dimenticata che costituisce soltanto un ideale per la comunicazione, un' *Idea* in senso kantiano"¹⁷⁴. Quello che poche pagine prima figurava come principio trascendentale, realizzato nell'immaginazione trascendentale, ora compare come un fondo dimenticato proprio nello scorrere della storia, la quale presenta soprattutto dissimmetrie tra gli uomini, rapporti di autorità, manipolazione e distorsione sistematica, sfruttamento

¹⁷² Ricoeur riprende l'idea che la scoperta dell'io "come un altro" sia la chiave per la resistenza a qualsiasi ipostatizzazione delle realtà sociali, nei *Percorsi del riconoscimento*: "Per una fenomenologia di questo tipo si dà esclusivamente un ego, che viene a moltiplicarsi associativamente. Dal che proviene immediatamente l'assicurazione del fatto che, per quanto reali siano queste comunità, non costituiranno mai un assoluto, nel senso in cui, nella riflessione, è assoluto l'*ego cogito*". (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 178).

¹⁷³ P. Ricoeur, *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*, in *Dal testo all'azione*, cit., p. 220, corsivi dell'autore.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

e misconoscimento. Come a dire che il riconoscimento del sé e dell'altro come eguali, restituito dall'immaginazione, è allo stesso tempo il fondo trascendentale perduto e occultato nel trascorrere della storia. Si può accedere a questo fondo perduto attraverso certe pratiche immaginative, come l'ideologia e l'utopia.

Questa deviazione per l'ideologia e l'utopia è tuttavia a sua volta problematica, nella misura in cui tali pratiche immaginative sono ben lungi dal restituire *tout court* il principio trascendentale analogico del sé come un altro. E questo proprio in quanto l'ideologia e l'utopia sono le pratiche immaginative nelle quali si sviluppa la storia. Esse possono dunque restituire tale principio solo se sottoposte ad una critica che consenta di discernere una loro funzione positiva da una distortente. Nella funzione distortente, ideologia e utopia, invece che essere quelle pratiche immaginative che consentono di mettere in luce il principio trascendentale, consolidano le dissimmetrie tra gli uomini, creando barriere, innalzando ostacoli alla reciprocità e alla mutualità, generando logiche di contrapposizione e di conflitto:

Queste pratiche immaginative hanno come caratteristiche generali il definirsi come reciprocamente antagoniste ed essere esposte ognuna a una patologia specifica, che rende quasi irricognoscibile la sua funzione positiva, cioè il suo contributo alla costituzione del legame analogico tra me e l'uomo mio simile. Ne risulta che l'immaginazione produttrice, evocata sopra – e che noi consideriamo come lo schematismo di questo legame analogico –, può essere restituita a se stessa attraverso la *critica* delle figure antagoniste e semi-patologiche dell'immaginario sociale. Disconoscere il carattere ineluttabile di questa deviazione vorrebbe dire andare troppo in fretta e troppo lontano.¹⁷⁵

Ricoeur, nel testo, prosegue analizzando la contrapposizione di ideologia e utopia, facendo leva sulle reciproche patologie, che devono essere considerate come “deviazioni ineluttabili”. Tanto la critica alle ideologie quanto la critica alle utopie mettono in luce il ruolo distorto dell'immaginazione in esse. Per quanto riguarda le ideologie, l'immaginazione sociale irrigidisce un determinato sistema simbolico dell'interazione tra gli uomini, il quale perde così

¹⁷⁵ *Ibidem*, corsivo dell'autore.

il senso della sua temporalità. Per usare le categorie di Macherey, potremmo dire che l'ideologia trasforma il quotidiano, con tutte le sue discrasie, in ordinario, nella sua scontatezza e fissità:

La patologia che accompagna il fenomeno ideologico deriva dalla sua stessa funzione di rafforzamento e di ripetizione del legame sociale in situazioni ormai date. Semplificazione, schematizzazione, stereotipia e ritualizzazione derivano dalla distanza che continua a scavarsi tra la pratica reale e le interpretazioni attraverso le quali il gruppo prende coscienza della sua esistenza e della sua pratica.¹⁷⁶

Ciò vale a dire che vi è, come sottolinea Mannheim, una non congruenza tra la realtà e l'ideologia: “Con il termine ideologia noi intendiamo così affermare che, in talune condizioni, i fattori inconsci di certi gruppi nascondono lo stato reale della società a sé e agli altri e pertanto esercitano su di esso una funzione conservatrice”¹⁷⁷. Se il quadro di riferimento per mostrare la differenza tra ideologia e utopia è per Mannheim ancora fundamentalmente marxista¹⁷⁸, tratto che non è sfuggito a Ricoeur¹⁷⁹, occorre ricordare che, per Ricoeur, l'immagine è costitutiva della realtà: la non congruenza tra

¹⁷⁶ Ivi, p. 221.

¹⁷⁷ K. Mannheim, *Ideologie and Utopie*, 1929; tr. it. di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Milano 1957, p. 47.

¹⁷⁸ Mannheim riconosce il debito della sociologia della conoscenza da lui praticata verso Marx e Nietzsche in *Ideologia e utopia*. Per una riflessione sul rapporto tra la tradizione marxista e la sociologia della conoscenza, cfr. il capitolo *Some German Connections. Marx and Mannheim*, in R. Nola *Rescuing Reason*, Springer Netherlands, Dordrecht 2003, pp. 179-203.

¹⁷⁹ In *Conferenze su ideologia e utopia*, Ricoeur riconosce il debito di Mannheim verso Marx in due punti: quello per cui Marx ha scoperto che “l'ideologia non è più solo un fenomeno psicologico riguardante gli individui, una deformazione, ovvero una bugia, in senso morale, o un errore, in senso epistemologico. Invece un'ideologia è una struttura totalizzante della mente, caratteristica di una concreta formazione storica, compresa una classe” e quello per cui, se si vuole scoprire un'ideologia, bisogna adottare uno specifico metodo d'analisi: “un'interpretazione in termini della situazione di vita di colui che la esprime” (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 180). Tuttavia, come osserva Ricoeur, Mannheim definisce la sua nozione ideologia “post-marxista”, nella misura in cui, se l'ideologia è una struttura totalizzante caratteristica di una concreta formazione storica compresa una classe, la stessa concezione di “coscienza di classe” non è esente da ideologia. Con Mannheim l'ideologia diventa un fattore permanente della vita dei gruppi che richiede non più una coscienza di classe, ma un punto di vista analitico distanziato come solo quello del sociologo può essere.

ideologia e realtà, secondo Ricoeur, è dunque una non congruenza interna all'immaginazione, nella misura in cui l'ideologia, nella sua funzione distortente, occulta la realtà temporale del mondo della vita, irrigidendo schemi, stereotipi e immagini condivisi da un gruppo sociale o da una società intera. Ciò che più è significativo, per Ricoeur, è che la funzione distortente dell'ideologia, così come quella dell'utopia, è solo la degradazione, la patologia, di una funzione originaria, garantita dalla co-estensione originaria di immagine e vita e che dunque non è, in quanto funzione originaria, distorsione di un altro principio soggiacente. Quello che potremmo chiamare "principio dell'umanità", quello secondo il quale il sé è come un altro, è infatti regolato dalla funzione dell'immaginazione, che garantisce, come abbiamo visto, la possibilità per il ciascuno di sostituirsi, grazie al *déplacement* immaginativo, a chiunque altro. Perciò, e questa è una conseguenza interessante, non solo l'utopia è l'orizzonte a-venire in cui il "principio dell'umanità" si annuncia come pienamente realizzato di contro alle ideologie, le quali, alla maniera di Mannheim, si ridurrebbero alla reificazione simbolica delle asimmetrie del legame sociale. Anche l'ideologia, proprio in quanto pratica immaginativa, condivide con l'utopia il fatto di avere una funzione originaria non distortente nella quale il principio di umanità si annuncia come pienamente realizzato. In sintesi, potremmo dire che, secondo Ricoeur, l'ideologia e l'utopia nella loro funzione non distortente rivelano allo stesso modo il medesimo "principio di umanità".

3.3.3. L'IDEOLOGIA E L'UTOPIA NELLE CONFERENZE

Una volta fissato il dispositivo filosofico secondo il quale l'ideologia e l'utopia convergono precisamente nella misura in cui, nella loro funzione originaria e non distortente, esse realizzano il "principio di umanità", è possibile sostenere che esso sarà ripetuto nei diversi testi successivi a quelli degli anni Settanta, a tematica etico-politica. Una positività originaria, una condizione aurorale di eguaglianza e riconoscimento tra gli uomini nella loro alterità e specificità diventa, contemporaneamente, l'esperienza primigenia dimenticata dalle esperienze asimmetriche dell'esistenza e l'orizzonte a-venire di ogni progetto etico. Alla luce di questo orizzonte che è nello stesso tempo una premessa trascendentale, un "prima"

insieme logico e mitico, è possibile descrivere le distorsioni: a partire dal riconoscimento, il misconoscimento; a partire dal bene, il male. Vedremo come questo movimento, dal positivo al negativo al positivo, si manifesterà nei *Percorsi del riconoscimento*: resta ora da vedere come e perché un principio di realtà trascendentale come quello dell'umanità, rappresentato nelle funzioni originarie sia dell'utopia che dell'ideologia, possa deteriorarsi. Come possa darsi, cioè, un negativo, a partire da una positività che si vuole originaria, e dunque come possano darsi le funzioni distorcenti dell'ideologia e dell'utopia, tanto da fare, del principio dell'umanità, una sorta di principio dimenticato.

Per quanto riguarda l'ideologia, la scansione che va dall'originario positivo al distorto viene svolta, nelle *Conferenze su ideologia e utopia*, al contrario: a partire cioè dall'esperienza della dissimmetria del legame sociale, che si reifica in un sistema simbolico detto ideologia. Le *Conferenze* sono un testo di storia delle idee e di filosofia delle scienze sociali. Il concetto di ideologia come distorsione, epistemicamente, viene prima di quello originario nel quale il sé si scopre come un altro, in quanto esso appare conforme all'esperienza ordinaria, segnata dall'irrigidimento delle categorie e dai condizionamenti sociali e dal perpetrarsi di strutture di potere; come tale, esso è stato oggetto, a partire dalla sua scoperta moderna, di una critica frontale. Ecco perché, nelle *Conferenze*, Ricoeur si cimenta in un'analisi delle principali posizioni sull'ideologia espresse soprattutto nell'ambito delle scienze sociali di varia ispirazione marxista che più di altre si sono incaricate di questa critica.

Per quanto riguarda l'ideologia, cinque capitoli sono dedicati a Marx, tre a Althusser, uno a Mannheim, due a Habermas, due a Weber e uno a Geertz. La scelta degli autori e della loro disposizione nel testo risponde all'esigenza, da una parte, di dare pienamente conto della presa e della portata della distorsione e dell'irrigidimento dell'umano nella pratica ideologica, e dall'altra di procedere progressivamente verso la scoperta della funzione non distorcente e originaria dell'ideologia. Ne deriva una selezione di testi e autori tutt'altro che arbitraria, orientata al progressivo disvelamento della funzione originaria dell'ideologia a partire dalla presa sul serio, e quindi dalla non negazione, della tematica propria della critica delle ideologie: anche per Ricoeur, la distorsione è un fenomeno proprio della dimensione ideologica, anche se non ne è il primo

né il fondamentale. Il livello della distorsione va invece compreso a partire dalle mancanze teoriche manifestate dalle interpretazioni che intendono stabilmente porlo come significato unico e fondamentale dell'ideologia. Trattando tali mancanze, soprattutto quelle del concetto di ideologia nell'interpretazione strutturalista di Marx avanzata da Althusser¹⁸⁰, conducono progressivamente alla scoperta dei livelli meno scontati e allo stesso tempo più originari della dimensione ideologica.

Il filo conduttore della riflessione che va dal Marx maturo (successivo dunque alla fase dei *Manoscritti*, a partire da *L'ideologia tedesca*) allo strutturalismo marxiano è una nozione di ideologia come distorsione. A essa corrisponde un riduzionismo delle categorie etiche e antropologiche dell'esistenza umana tramite il linguaggio economico dei modi di produzione. La conseguenza logica di tale nozione è la riduzione del soggetto e dell'insieme di valori nei quali egli vive alla struttura economica. L'ideologia, in questo senso, è infatti sempre ideologia della classe dominante, ossia di coloro i quali detengono le forze di produzione, di coloro i quali sono dal lato del dominio materiale. Vi sono interessi dominanti che plasmano le idee dominanti, nelle quali un'intera società viene fatta vivere:

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee.¹⁸¹

Non solo, dunque, si dà una distinzione tra una dimensione reale camuffata dall'ideologia e quella che Althusser chiamerà "la realtà dell'illusorio"¹⁸², ma, proprio in forza dell'irrealtà dell'ideologia, si

¹⁸⁰ Ricoeur tornerà su Althusser con il saggio *Althusser's Theory of Ideology*, in G. Elliott, *Althusser: a critical reader*, Blackwell, Cambridge (MA) 1994, pp. 44-72.

¹⁸¹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, 1845-46; cit. in P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 103.

¹⁸² Cfr. P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 161.

dà un rapporto causale tra la realtà dei modi di produzione di una data società e il complesso di immagini, simboli, valori e idee in cui vivono gli uomini di quella società. In questo senso, la sfera di significati connessa a una possibile antropologia perde di forza e collassano sul linguaggio economico, secondo Ricoeur con il seguente effetto: “Eliminare l’antropologia nell’interesse del linguaggio economico vuol dire, in effetti, assumere la situazione presente come insuperabile”¹⁸³.

C’è invece uno scarto, sostiene Ricoeur, tra la pretesa ideologica contenuta in una determinata struttura di potere, ossia in un’autorità, e la disponibilità di principio dell’insieme della società a sottostarvi. Questo scarto è pensabile solo in una teoria che metta al centro la figura dell’azione sociale, e quindi il punto di vista del soggetto che agisce, certo, secondo determinate strutture simboliche, ma che può anche agire diversamente, a seconda della forza contingente della presa che questa autorità storica ha su di lui. In questo senso, la distorsione ideologica non è più l’apparato simbolico prodotto da chi detiene il dominio delle forze materiali che deterministicamente definisce la vita degli uomini in società, ma il prodotto dello sforzo che un’autorità storica compie per legittimarsi presso uomini dotati di struttura della motivazione. Essere dotati di una struttura della motivazione significa, su questo terreno, almeno due cose: poter essere simbolicamente motivati ad agire secondo il sistema simbolico proposto dall’autorità, oppure poter agire simbolicamente, ma altrimenti, giocando su quello scarto che Ricoeur vede come di principio tra l’aspirazione del potere a legittimarsi e la disponibilità degli uomini a legittimarlo. Ricoeur, su questo punto, segue Weber osservando: “Solamente all’interno di un sistema di motivazioni, la legittimità di un ordinamento può essere garantita”¹⁸⁴.

Proprio sul punto dello scarto di principio tra sistema simbolico dominante e possibilità di essere motivati altrimenti, Ricoeur consegna una riflessione di grande interesse per il nostro problema di fondo, quello della possibilità del riconoscimento in un mondo, quello moderno, che si è privato dell’automatismo dei processi di riconoscimento. Sempre seguendo Weber, infatti, Ricoeur nota

¹⁸³ Ivi, p. 116.

¹⁸⁴ Ivi, p.209.

come, in *Economia e società* (1922), vi sia una differenza tra il tipo di legame sociale detto *Gemeinschaft*, fondato su una relazione di appartenenza da parte di ciascun individuo a un collettivo ordinato come un tutto organico, e quello detto *Gesellschaft*, caratterizzato dalla stipulazione condivisa di un contratto sociale. Sia detto per inciso, l'impegno rousseauiano per un contratto sociale che potesse esprimere nuovamente la virtù civica degli antichi, dove tutti potessero essere sia cittadini uniti in una patria sia liberi individui che si sottopongono al patto del reciproco vincolo, deriva precisamente dalla percezione, propria della nascente modernità, che il legame propriamente collettivistico (per cui, come dice Aristotele, il bene collettivo deve prevalere su quello individuale) stava venendo meno. La modernità, come dimensione storica della nascita della *Gesellschaft*, è dunque il luogo in cui, con la scoperta di quello che Rousseau chiamava "uomo naturale", si pone il problema del riconoscimento, nonché del vincolo reciproco¹⁸⁵. Secondo Ricoeur, Weber:

(...) pone in rilievo il vincolo associativo in tutto e per tutto come il più razionale (...) I lavoratori hanno ruoli sociali, e questi ruoli sono connessi l'uno all'altro senza che vi siano implicati sentimenti. Secondo Weber il ruolo dei sentimenti è pericoloso, in quanto porta alla ricerca di un *Führer* o di un *leader*. Fra la nozione di integrazione e il *Führer* ci sono molti legami nascosti.¹⁸⁶

L'adesione ai ruoli sociali nelle società moderne, essendo solo funzionale, non riguarda dunque (e non deve riguardare) essenzialmente l'identità di chi occupa quel determinato ruolo, la quale deve rimanere, rispetto alla pretesa del legame sociale di saturarla secondo i suoi simboli dominanti, almeno in parte indeterminata. In ciò consiste il lato puramente negativo dell'autonomia dell'individuo: un valore che, in Ricoeur, significa sostanzialmente

¹⁸⁵ È Ricoeur stesso a ispirare questo accostamento della tematica della *Gesellschaft* di Weber e del contratto sociale in Rousseau, quando, nelle *Conferenze*, osserva: "L'attenzione al legame associativo deriva dalla tradizione giuridica del contratto, da Hobbes a Rousseau e così via (potremmo notare che Rousseau può effettivamente essere letto per sostenere entrambi i tipi di contratto sociale [in riferimento anche al *Gemeinschaft*], in quanto il generale sarà più integrativo che associativo" (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 211).

¹⁸⁶ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 211.

possibilità dell'indipendenza rispetto ai determinismi operanti del sociale, possibilità che riposa nel cuore del soggetto e che lo mette nella condizione di essere persona. La nozione di persona viene da Ricoeur individuata essenzialmente tramite la figura della crisi:

(...) non so più quale gerarchia stabile di valori può guidare le mie preferenze; il cielo delle stelle fisse si offusca. Dirò ancora: non distinguo più chiaramente i miei amici dai miei avversari (...) Non so più qual è il mio posto nell'universo, non so più quale gerarchia stabile di valori può guidare le mie preferenze, non distinguo chiaramente gli amici dagli avversari.¹⁸⁷

Ora, la *Gesellschaft* moderna, proprio per il carattere associativo e non integrativo del legame sociale e politico che offre, sembra più in grado di garantire, con i suoi aspetti positivi e negativi, quella condizione di crisi che Ricoeur ritiene consustanziale all'attitudine-persona¹⁸⁸. Per la persona è infatti essenziale che non tutto sia detto e che la sua sfera di valori, di motivazioni e di orientamenti sia, in una certa misura, benché ereditata, scelta: in questo senso, dopo la crisi, il secondo criterio che consente di individuare la persona è il consapevole impegno nei confronti di un sistema simbolico (in cui i valori si danno) che le pre-esiste¹⁸⁹. Con ciò, si vede come Ricoeur non parteggi affatto per una razionalità autonoma e auto-sussistente del soggetto, bensì insista sulla necessità di pensare insieme il condizionamento simbolico del sociale e la capacità individuale di assumere un impegno. Capacità, questa, che in una condizione di determinazione assoluta, quale quella comunitaria della *Gemeinschaft*, e in generale dell'ideologia come sistema che pretende di legittimare uno stato presente dei rapporti di forza annullando lo scarto rappresentato proprio dalla persona, non può esprimersi. Perciò non è tanto in

¹⁸⁷ P. Ricoeur, *Meurt le Personalisme, revient la personne...*, 1983; tr. it. a cura di I. Bertolotti, *Muore il Personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La Persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 30-31.

¹⁸⁸ "Per uscire dalle astrazioni, vorrei, da parte mia, individuare l'*attitudine-persona*. Innanzitutto, è persona quella entità per la quale la nozione di crisi è il segno di riferimento essenziale della sua situazione" (Ivi, p. 28, corsivo dell'autore).

¹⁸⁹ "Prendo posizione, prendo partito e così *riconosco* quel che – più grande e più duraturo e più degno di me – mi costituisce come debitore insolvente" (Ivi, p. 31, corsivo dell'autore). Da notare l'uso all'indicativo attivo dei verbi che si susseguono nel climax.

nome di una generica adesione al liberalismo politico, bensì alla luce dell'umanismo fondamentale che muove il pensiero ricoeuriano, che occorre leggere il seguente commento alla preferenza di Weber per il legame associativo della *Gesellschaft* a quello integrativo e comunitario della *Gemeinschaft*:

Nella società contemporanea spesso ci lamentiamo del sistema burocratico, e con più ragioni rispetto a Weber. Ciò che egli può ancora insegnarci, quindi, è che ogni sogno di un ritorno alla comunanza in luogo dell'associativo può essere piuttosto ambiguo. Ogni sforzo di ricostruire la società come una grande comune può aver conseguenze sia di estrema sinistra, sia di estrema destra: anarchismo o fascismo. L'oscillazione del concetto di *Gemeinschaft* fra questi due poli può essere tipica del suo carattere e richiede per lo meno un po' di attenzione.¹⁹⁰

La riflessione ricoeuriana procede, a questo punto, richiamando la centralità del concetto di struttura della motivazione. Se è vero che tra la pretesa dell'ideologia di legittimarsi presso le strutture della motivazione delle persone e la disponibilità di queste a farsi determinare da quella sussiste uno scarto, è anche vero che questo scarto non è determinato da un punto zero, consistente nel punto di vista della realtà, non mediata simbolicamente e quindi vera, e men che meno della scienza, intesa come pratica conoscitiva di un osservatore neutro, resosi impermeabile alle funzioni simboliche del sociale. Nessun punto di vista sfugge all'immaginazione sociale. In questo senso, Ricoeur si pone ancora dal lato della critica a quello che abbiamo chiamato "primato del cognitivo", coerentemente con la sua rivalutazione dell'immagine, la cui principale funzione sensibile (quella appunto di motivare al desiderio e all'azione) deriva precisamente nell'essere il correlato noematico di una struttura della motivazione¹⁹¹. In altre parole: ogni azione sociale è simbolica e ogni

¹⁹⁰ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 211.

¹⁹¹ Considerata sotto questo aspetto, l'immagine della cosa desiderata è l'oggetto di tutti i principi pratici materiali della *Critica della ragion pratica* kantiana. Certo, la potenza performativa dell'immagine si regge, in Kant, sull'esperienza sensibile di piacere che si ha nel contatto empirico con un oggetto desiderabile; ma è la rappresentazione di questo oggetto e del contatto che se ne può avere che determina la facoltà pratica di desiderare anzi garantisce la struttura desiderante del soggetto pratico. Senza questa performatività temporale dell'immagine non si avrebbe nemmeno la memoria di un piacere e dunque non si giustificerebbe

struttura della motivazione trova la propria saturazione in forma simbolica.

Ricoeur si rifà, su questo punto, all'antropologia culturale di Geertz e in particolare alla sua opera *Interpretazione di culture* (1977). Col concetto di azione simbolica¹⁹², osserva Ricoeur, “noi raggiungiamo il livello di simbolizzazione, qualcosa che può essere distorto e qualcosa in cui si situa il processo di legittimazione”¹⁹³. I due significati precedenti di ideologia, quello di distorsione e di legittimazione, non sono dunque rinnegati:

l'attiva ricerca dell'oggetto del piacere nel tempo. In linguaggio kantiano, la rappresentazione del piacere, di tipo meramente fisico o anche intellettuale (sotto quest'aspetto non vi è differenza) è il correlato del sentimento (Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari ed. 1997: cfr. in particolare il secondo teorema e i suoi corollari, pp. 41-55). Almeno nella *Critica della ragion pratica*, questa impostazione del problema conduce a una distinzione rigorosa tra l'inclinazione e il dovere, essendo la prima una struttura della motivazione sensibile per il tramite di rappresentazioni, e il secondo l'espressione della capacità della ragione pura di determinare la volontà senza il tramite di rappresentazioni. In questo senso il puro dovere è legge morale, pura forma, senza il sussidio di alcuna immagine. Se ci si fermasse qui, si dovrebbe sostenere che il dualismo kantiano è incompatibile con l'assunto ricoeuriano della coestensività ricoeuriana di immagine e vita etica. Tuttavia, come ha commentato Pamela Sue Anderson, “Kant can be read in two directions-as the “transcendental Kant” and the “Kant of practical reason”” (P. S. Anderson, *Ricoeur and Kant. Philosophy of the will*, Scholar Press, Oxford (US) 1993, p. 128). La presa in considerazione della legge morale nella sua formulazione “materiale”, magistralmente condotta nel VIII Studio di *Sé come un altro*, mette in gioco l'umanità da trattarsi come un fine e non semplicemente come un mezzo. Un'immagine di tipo speciale sembra corrispondere al dovere: l'immagine del sé come un altro, dell'io e dell'altro come fini in sé in quanto umani. Ricoeur può permettersi di essere kantiano, rimanendo fedele alla sua tesi della coestensività di immagine e vita etica, solo nella misura in cui può pervenire alla medesima legge morale di Kant per il tramite dell'immaginazione: insomma, è possibile tornare a Kant per via di Husserl e dell'idea, che abbiamo analizzato, dell'immaginazione come luogo dove l'io e l'altro si appercepiscono analogicamente come eguali. L'idea regolativa kantiana dell'umanità e l'analogia (perduta e da ripristinare) degli io in Husserl, così, possono essere ricondotte a fattore comune.

¹⁹² Come ben riassume Manoel Tavares: “Ideology is an insuperable phenomenon of social existence, in that social reality has always had a symbolic constitution and it implies an interpretation, in images and representations, of social relationships themselves” (M. Tavares, *The educational phenomenon between ideology and utopia. Paul Ricoeur's thought: foundations for an emancipatory education*, in “Educação e Filosofia”, v. 30, n. 60, 2016, p. 748).

¹⁹³ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 280.

essi però trovano il loro fondamento sullo sfondo già sempre simbolico dell'azione: "l'azione stessa è simbolica nel senso che è costruita sulla base di simboli fondamentali"¹⁹⁴. Non sfugge a Ricoeur la coestensione di simbolicità dell'azione e simbolicità del linguaggio. Anche qui, solo alla luce del fondo già sempre simbolico di ogni forma di comunicazione può darsi una distorsione del linguaggio. È dunque possibile sostenere la concezione secondo la quale l'ideologia "non è la distorsione della comunicazione ma la retorica della comunicazione di base. C'è una retorica della comunicazione di base perché non possiamo escludere gli espedienti retorici del linguaggio; sono una parte intrinseca del linguaggio ordinario"¹⁹⁵. L'ideologia, dunque, fa essere gli uomini in quanto animali tra loro interconnessi in un sistema sempre particolare di simboli e di immagini, che Geertz chiamava cultura. L'ideologia è il presidio della cultura e il guardiano dell'integrazione di un gruppo contro il rischio della sua dispersione. Nella sua funzione costitutiva, l'integrazione fornisce ai parlanti di un gruppo gli espedienti retorici con i quali comprendersi; agli agenti la dimensione assiologica attraverso la quale è possibile ordinare intersoggettivamente i motivi e gli effetti delle azioni entro un quadro condiviso; in una sola parola, l'ideologia è, nella sua essenza, il dispositivo, che riposa propriamente nell'immaginazione, del riconoscimento. Così, lo scarto tra l'ambizione dell'autorità a vedersi legittimata e la struttura già sempre simbolica della motivazione è relativamente sanato dal riconoscimento, da parte della società, di un'autorevolezza nell'autorità: ed è nel riconoscimento dell'autorevolezza dell'autorità che sta il passaggio tra il significato dell'ideologia come integrazione e come legittimazione¹⁹⁶. La posta in gioco dell'ideologia è dunque, infine, precisamente quella del riconoscimento.

D'altra parte, sostenere che l'azione e il linguaggio sono coestensivamente simbolici non implica necessariamente il ricadere nella logica della *Gemeinschaft*; al contrario, questa sottolinea solo il momento di chiusura e di mantenimento di un complesso simbolico particolare, con il relativo sistema di autorità.

¹⁹⁴ Ivi, p. 281.

¹⁹⁵ Ivi, p. 284.

¹⁹⁶ "(...) intendo il concetto di autorevolezza come la transizione dalla funzione integrativa alla legittimazione della gerarchia" (Ivi, p. 285).

Abbiamo visto che in Geertz la cultura è sempre da dirsi al plurale: le culture sono sempre particolari. Ciò non toglie che esse possano tra loro interpretarsi, proprio nel nome di una caratteristica del simbolico che il sistema chiuso della *Gemeinschaft* tende a sopprimere, ossia la sua intrinseca apertura al nuovo. Tale caratteristica può naturalmente essere sostenuta solo se si riconosce il simbolico come il correlato noematico dell'inter-soggettività, dunque dei soggetti, e più precisamente della loro immaginazione, e del verbo, da declinarsi in forma attiva, di immaginare. Come il caso della metafora nella filosofia ricoeuriana dimostra, il simbolico è non solo il luogo della ripetizione di simboli nei quali una determinata forma del mondo della vita si mantiene, ma anche il luogo della creazione di simboli nuovi, a partire dai quali viene restituita la dimensione propriamente temporale del mondo della vita. La simbolicità, per dirla nel linguaggio della fenomenologia del riconoscimento, deve accordarsi tanto con il desiderio d'identità, di cui l'ideologia nel suo significato originariamente integrativo è il presidio, quanto con quello di alterità: ed entrambe le funzioni sono da ascrivere alla struttura propriamente aperta della motivazione del soggetto, o, a questo punto, con un'antropologia fondamentale.

Resta il fatto che, ci sembra, una tale configurazione aperta della simbolicità ha come *pendant* proprio la condizione della crisi che, in *Muore il Personalismo, ritorna la persona...*, vale come primo criterio della persona. Se la crisi è la condizione del non sapere più intorno a se stessi, ciò si dà precisamente perché l'apertura a contenuti simbolici nuovi produce disorientamento e conflitto. La tematica propriamente personalista si riconduce produttivamente a quella politica: non solo la persona infatti, ma la società intera entra in crisi nel momento in cui la struttura simbolica intorno alla quale essa tiene è minata dalla sollecitazione, presso le strutture della motivazione dei suoi membri, di altri sistemi simbolici. Questo è il tema dell'incontro, il più delle volte tutt'altro che irenico, con l'alterità. L'indebolimento di un'ideologia dominante può produrre, a questo punto, un sovrappiù di sforzo di legittimazione che tende a imporsi sulle nuove tendenze che si levano nella società. A questo punto, finalmente, si può guadagnare un concetto, possiamo dire, laico di distorsione, nel senso che essa non si misura

quantitativamente e positivamente in relazione a un qualche ideale di realtà non manipolata ideologicamente, ma in rapporto alla sua decrescente presa su una società (o su alcuni suoi sotto gruppi) che sta andando in una direzione diversa. Si genera così una situazione di reciproco misconoscimento: l'autorità in crisi, perdendo autorevolezza in quanto i simboli intorno a cui essa si definisce perdono peso nella società, è meno riconosciuta, e tende a non riconoscere a sua volta le istanze, i valori, i nuovi patrimoni simbolici intorno ai quali i gruppi emergenti si coagulano. Corrisponde dunque al criterio della crisi per la persona, il criterio del conflitto in società: il momento della crisi, come il momento del conflitto, sono quelli in cui l'auto-riconoscimento del sé e il riconoscimento reciproco in società non sono più dati. Essi si mantengono e si rinnovano tuttavia come compito, ed è d'altronde in nome del suo svolgimento che la storia degli uomini si muove. La direzione di questo compito è indicata nientemeno che dalla funzione positiva di integrazione e riconoscimento ricoperta dall'ideologia nella sua accezione fondamentale e dimenticata. Il riconoscimento è dunque la premessa trascendentale dimenticata e perduta, ideologica nel senso liberato da Ricoeur nelle *Conferenze*, nonché l'orizzonte utopico della crisi e del conflitto: un orizzonte che è, come si vede, il ripristino di un trascendentale.

A sostegno della nostra tesi interpretativa può essere convocato un passo molto significativo di Ricoeur a riguardo del conflitto di classe, ancora nelle *Conferenze*:

(...) vorrei ribadire che il concetto primitivo di ideologia come integrazione non può essere usato nella pratica politica se non allo scopo di preservare, persino in una situazione di lotta, la problematica del riconoscimento. Se riconosco che la funzione distorcente non potrebbe emergere se non vi fosse una struttura simbolica dell'azione, allora infine so che vi possono essere alcuni conflitti di classe proprio perché è in atto un processo integrativo. I conflitti di classe non si identificano mai esattamente con situazioni di guerra totale. La comprensione del carattere integrativo dell'ideologia aiuta a riconoscere il livello adeguato del conflitto di classe, che non è quello di distruggere l'avversario, ma di ottenerne il riconoscimento. In termini hegeliani, la lotta è per il riconoscimento non per il potere (..) Anche il nemico di classe non è un nemico radicale. In un certo senso è ancora mio prossimo. Il concetto di ideologia come funzione

di integrazione mette un limite alla guerra sociale e impedisce che divenga guerra civile.¹⁹⁷

Questo passo è tra i più illuminanti del discorso ricoeuriano sull'ideologia e l'utopia e tra i più congeniali al nostro percorso sul riconoscimento. Intanto, si tratta di uno dei luoghi non frequenti (ma meno rari di quanto potrebbe apparire a una lettura disattenta) in cui Ricoeur esplicita la rilevanza del problema del riconoscimento prima della scrittura dei *Percorsi*. In questa sede, il problema hegeliano del riconoscimento viene in luce in quanto autentica posta in gioco del conflitto sociale. In secondo luogo, Ricoeur è chiarissimo nel precisare che la funzione integrativa, originariamente fondamentale, dell'ideologia, non può avere nessun altro uso politico se non quello di preservare una problematica (quella, appunto, del riconoscimento). La funzione integrativa non può essere semplicemente realizzata per via politica, perché sarebbe come pretendere di ripristinare una situazione nella quale il riconoscimento è un processo automatico e non problematico: e ciò avviene solo in presenza di quelli che Taylor chiamava i dispositivi identitari tradizionali, premoderni (precedenti, cioè, al sorgere dell'istanza di autonomia) o, in loro assenza, attraverso l'edificazione di uno stato etico e organico, che Weber chiamava *Gemeinschaft* e che conduce dritti al totalitarismo. Da questo passo si vede una volta di più come il desiderio d'identità, in Ricoeur, non conduca di diritto ad alcuna logica integralista ed identitaria; e quando, di converso, il desiderio d'identità ha condotto di fatto a tale logica, esso esce immediatamente dalla dimensione dinamica del riconoscimento, entrando invece nella logica dell'ideologia come distorsione. Si può parlare di distorsione a buon diritto, poiché un'integrazione simbolica tale da considerarsi definitiva deformerebbe l'apertura strutturale del campo simbolico e del flusso vitale che lo produce.

L'ideologia come dimensione del riconoscimento compiuto è, dunque, da intendersi come un trascendentale, che ispira e orienta il conflitto nella misura in cui ne indica la posta in gioco. Se un'ideologia vigente presenta aspetti che misconoscono

¹⁹⁷ Ivi, p. 289.

le alterità emergenti, l'obiettivo dell'azione di queste ultime sarà la realizzazione di una società nuova, nella quale la loro legittima aspirazione al riconoscimento sarà garantita. Lo stesso richiamo alla tematica hegeliana del riconoscimento mostra come, in Ricoeur, l'orizzonte utopico del pieno riconoscimento sia operativo nella storia, nella misura in cui il suo eventuale esito positivo, non garantito da alcuna logica immanente alla storia, ma gravante interamente sulle spalle degli uomini che confliggono, consista in un nuovo quadro istituzionale e ideologico che integri le istanze di riconoscimento che lo stato presente non integra. L'orizzonte istituzionale della lotta del riconoscimento è ancora hegeliano, almeno nel senso in cui esso sarà declinato da un autore come Honneth, che non a caso sarà oggetto di un'accurata lettura nei *Percorsi*. Ma già circa trent'anni prima, nelle *Conferenze*, Ricoeur osservava:

Alcuni partiti comunisti europei – particolarmente in Italia e ora in Francia e in Spagna – hanno formulato l'idea che il problema è quello di sviluppare una società meglio integrata che nella struttura di classe. Il punto, dunque, è veramente quello di integrare e non di sopprimere o distruggere il proprio nemico.¹⁹⁸

Non è infine secondaria la presenza, tra le righe, del tema della pace. Un maggior grado di integrazione consente di prevenire la caduta nella guerra civile, che consiste, se si segue il passo di Ricoeur, nella volontà delle parti in causa di sopprimersi reciprocamente, e non di regolarsi diversamente, riconoscendosi. Il trascendentale rappresentato dall'ideologia nella sua funzione originaria di garante dell'auto-riconoscimento e del riconoscimento reciproco implica la pace dell'umanità. Vedremo come questa problematica torni precisamente nei *Percorsi*, quando sarà usata la terminologia di “stati di pace” per significare quelle aperture nelle quali viene a concretizzarsi, seppure nell'instabile modo dell'evento, l'orizzonte del riconoscimento, in nome del quale vengono condotte le lotte.

La tesi che abbiamo formulato all'inizio del paragrafo, secondo cui il riconoscimento è l'utopia di Ricoeur, si congiunge alla scoperta che la posta in gioco dell'ideologia nel suo significato

¹⁹⁸ *Ibidem*.

originario e dimenticato è precisamente la problematica del riconoscimento. In altre parole, nelle pratiche immaginative dell'ideologia e dell'utopia, al di là delle loro nozioni deteriori, si conservano la memoria e l'attesa, la premessa e l'orizzonte del riconoscimento. L'umanità storica si trova già sempre, più o meno, nel mezzo. "Più o meno" può sembrare un'espressione ben poco filosofica; e tuttavia, essa vuole indicare la possibilità storica di allontanarsi o di approssimarsi alla condizione del pieno riconoscimento. Senza questa misura, che è problematica proprio in quanto esposta a una radicale emendabilità che le deriva dalla temporalità propria della struttura simbolica correlativa all'antropologia fondamentale che andiamo delineando, sarebbe d'altra parte impossibile parlare, in ogni senso, di allargamento istituzionale, di nuova ideologia più rispondente alle esigenze insorgenti di riconoscimento. In una parola, sarebbe impossibile parlare, in qualsiasi senso, di progresso: termine che, a questo punto, è da ritenersi squalificato solo nella misura in cui si vuole fare di esso una filosofia della storia, regolata e garantita da un qualche sviluppo razionale nelle cose stesse; ma che può ben essere riabilitato, se con esso si intende recuperare una qualche possibilità di distinguere immagini progressive e immagini regressive, o direzioni progressive o regressive della fenomenologia del riconoscimento. Sarebbe corretto dire, a questo punto, che il progresso è già sempre possibile, ed è reso possibile precisamente da quel *terminus a quo* e *ad quem*, rappresentato dal riconoscimento, ora colto come ideologia, e cioè come premessa, oscura memoria, ora come utopia, e cioè come attesa e orizzonte di senso e di compimento.

Prima di corroborare la nostra tesi interpretativa con qualche considerazione finale sull'utopia, è bene precisare subito in cosa, sebbene nell'essenziale si identifichino, l'ideologia e l'utopia si distinguono, non solo sul livello che Ricoeur ha chiamato patologico, ma anche sul livello del loro significato essenziale. Abbiamo detto che l'ideologia nel suo significato fondamentale implica la pace dell'umanità. Sembra necessario temperare questa tesi forte con un riferimento a Geertz mutuato da Ricoeur. Secondo il pioniere dell'antropologia culturale contemporanea non strutturalista, l'ideologia è sempre ideologia particolare di una cultura. L'umanità alla quale essa provvede e che essa

custodisce è sempre l'umanità che si estrinseca in una cultura: un'umanità particolare. Potremmo dire, in linguaggio ricoeuriano, che l'ideologia nella sua funzione integrativa garantisce la pace all'umanità raccolta nello spazio dell'*idem*: gli uomini che si considerano tra loro eguali, i sé che si riconoscono come gli altri, sono gli uomini che condividono un medesimo spazio, simboli codificati, un sistema di valori. In questo senso, l'ideologia nella sua accezione di integrazione ripete la funzione svolta, nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, dalla bella eticità, nella quale il conflitto che logora i dispositivi di auto-riconoscimento e di reciproco riconoscimento non sono ancora sorti, dando l'impressione che l'umanità vi riposi come in un felice vivere-insieme. Ricoeur sosterrà, in *Sé come un altro*, che l'azione contrapposta di caratteri e forze in seno alla bella eticità, dapprima in essa armoniche, produrrà il conflitto, destinato a sopprimere quegli stessi caratteri e forze, e con essi l'unità organica dell'eticità stessa:

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, il tragico è quel momento dello spirito in cui l'unità armoniosa della città ordinata è rotta da un'azione (*Handlung*), l'azione di individualità particolari, da cui procede il conflitto tra i caratteri (...) L'unilateralità di ciascuno dei caratteri, ivi compreso quello di Antigone, esclude un tale mutuo riconoscimento.¹⁹⁹

Il tragico, in Ricoeur, ha la funzione di richiamare la "permanenza incancellabile"²⁰⁰ del conflitto in seno alla vita etica, nella misura in cui "il riconoscimento di sé richiede il prezzo di un duro apprendistato acquisito nel corso di un lungo viaggio attraverso questi persistenti conflitti, la cui universalità è inseparabile dalla loro localizzazione ogni volta insuperabile"²⁰¹. Ricoeur estende così il significato del tragico, individuato da Hegel in una determinata fase dell'esperienza della coscienza, all'intera vita etica: "Il tragico (...) non va ricercato soltanto all'aurora della vita etica, ma, al contrario, ad uno stadio avanzato della moralità, nei conflitti che emergono sul cammino che conduce dalla regola

¹⁹⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 352-353, nota 13.

²⁰⁰ Ivi, p. 347.

²⁰¹ Ivi, pp. 347-348.

al giudizio morale in situazione”²⁰². Questa estensione deve essere fatta valere in un senso relativamente sia anti-kantiano che anti-hegeliano: anti-kantiano, nella misura in cui la scoperta della legge morale non annulla affatto la condizione finita dell’uomo agente, il quale sempre si trova nella concretezza di “situazioni” che esigono un giudizio specifico²⁰³; anti-hegeliano, dal momento che l’estensione del conflitto tragico allo “stadio avanzato” della moralità non pare coerente con la saldezza etica che proviene al cittadino moderno dell’eticità compiuta dalla propria maturazione spirituale²⁰⁴.

Conviene invece, ai fini di meglio precisare la differenza tra ideologia e utopia sempre nel quadro concettuale delineato da Ricoeur, recuperare un aspetto del conflitto tragico secondo Hegel, e precisamente quello su cui il filosofo francese sorvola, cioè la sua localizzazione spazio-temporale nel quadro della *Fenomenologia dello Spirito*. Senza poterci qui attardare sui molteplici significati di questa localizzazione, ci interessa semplicemente notare che il conflitto dissolve un mondo etico, aprendo le porte per nuovi mondi etici fino alla scoperta dell’umanità. In altre parole: un mondo etico piccolo e troppo saldamente integrato cade sotto i colpi delle alterità che si generano in lui e, al di là della riflessione hegeliana, entra in crisi al cospetto delle alterità che stanno alle sue porte, insinuando dubbi dove prima erano certezze e conflitto dove prima era pace. D’altronde, l’alterità non è solo il polo di disturbo dell’identità: è anche l’unità di misura che rende possibile il sorgere stesso di una nozione rinnovata di umanità, non più regolata secondo qualche concetto metafisico in fondo vincolato a un orizzonte culturale ristretto e omogeneo,

²⁰² Ivi, p. 354.

²⁰³ Di qui il tema della saggezza pratica, che consiste precisamente nella possibilità di formulare un giudizio morale in situazione, dimensione che l’ascendenza kantiana non pare a Ricoeur sufficientemente dotata ad esplorare e per la quale viene convocato Aristotele e la sua concezione di *phronesis*: è questo il tema del IX Studio di *Sé come un altro*. (Cfr. Ivi, pp. 343-407).

²⁰⁴ Anche in *Sé come un altro*, in effetti, Ricoeur mantiene e anzi precisa la propria diffidenza nei confronti della trasformazione hegeliana dell’intersoggettività in spirito oggettivo: “Si tratta della diffidenza rispetto alla *Sittlichkeit*, che una filosofia del *Geist* esige di porre al di sopra della moralità, e rispetto alla filosofia politica, e più specificatamente alla teoria dello Stato, nella quale sfociano tutti questi sviluppi” (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 354).

ma arricchita dalle molteplici esperienze delle plurali umanità che si possono dare. L'Illuminismo pare attraversato dalla tensione tra la pretesa di dominare l'umanità col concetto, da una parte, e la formulazione di una concezione di umanità fondata sull'esperienza della diversità delle culture. Se insomma l'ideologia come integrazione produce auto-riconoscimento e riconoscimento reciproco nell'ambito di un'umanità particolare, è proprio l'insufficienza di qualsiasi particolarità ad aprire la strada ad un ideale regolativo di umanità sufficientemente ampio da contemplare, senza sopprimere, tutta l'umanità. Ci sembra di leggere questa consapevolezza nella formulazione che Ricoeur ha voluto dare dell'utopia ecclesiale, come utopia della piena realizzazione dell'umanità come un tutto e in ciascun singolo. Se è così, allora si potrà sostenere che l'ideologia è, nella sua funzione primaria, la pratica immaginativa con la quale l'uomo perviene alla coscienza di essere "come un altro" entro il determinato confine della società di cui fa parte; l'utopia è, nella sua funzione ultima, la pratica immaginativa con la quale l'uomo perviene alla coscienza di essere "come un altro", essendo questo altro, al limite, il chiunque altro, ogni singolo appartenente alla specie umana. Il passaggio dalla prima alla seconda pratica immaginativa si verifica con il degradare inevitabile dell'ideologia in distorsione e con l'emergere dell'umanità sotto forma di nuove istanze di riconoscimento che l'ideologia come distorsione nega generando uno stato di conflitto: l'umanità dell'utopia del riconoscimento è già sempre nuova umanità, umanità rinnovata, che ha trovato una precaria pace dopo la lunga e tortuosa prova del conflitto.

Il luogo dove, ci sembra, più chiaramente Ricoeur elenca i significati dell'utopia è, a dispetto dei tre capitoli conclusivi delle *Conferenze* dedicati alle utopie (uno a Mannheim, uno a Saint-Simon e uno a Fourier), la fine del secondo dei due capitoli dedicati a Habermas. Si tratta, perlomeno, del luogo in cui con più chiarezza traspare l'influenza dell'utopia di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* nelle Conferenze. Qui Ricoeur individua tre componenti fondamentali dell'utopia. Le ripercorriamo alla rovescia, perché ci sembra che solo la prima dischiuda fino in fondo il significato che andiamo cercando – il significato più congruente con le finalità di una filosofia riflessiva di matrice fenomenologica.

La terza, sulla quale la gran parte degli interpreti e studiosi ricoeuriani si sono soffermati, è la fantasia²⁰⁵. Questa componente è

²⁰⁵ Il rapporto tra utopia e fantasia è spesso stato sottolineato a discapito dell'orizzonte propriamente etico nel quale si sviluppa l'utopia ricoeuriana. Ricoeur stesso conduce talvolta, come per reticenza, a sovrastimare questo rapporto, senza soffermarsi sul rapporto, altrettanto denso e significativo, tra utopia e ideale dell'umanità. Nel testo *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale*, ad esempio, la questione dell'utopia e dell'ideologia è affrontata solo in relazione alla temporalità e all'apertura strutturale della simbolicità, che struttura l'esperienza senza mai saturarla, perciò generando contestualmente quegli orizzonti d'attesa che di volta in volta forniscono i contenuti all'utopia. Come orizzonte d'attesa, l'utopia "è un esercizio dell'immaginazione per pensare un "altrimenti essere" rispetto al sociale (...) ciò che l'utopia rimette in questione in ogni ambito della vita sociale che abbiamo appena evocato è finalmente il modo di esercitare il potere" (P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale*, in *Dal testo all'azione*, cit., pp. 375-376). Nessuna avvertenza di carattere etico è in questo testo indicata da Ricoeur, se non quella che, onde evitare che l'utopia si trasformi in sovversione distruttiva e l'ideologia si trasformi in deformazione sistematica, occorre riconoscere la reciproca capacità di limitazione dell'una e dell'altra: "In effetti, sembra che noi abbiamo continuamente bisogno dell'utopia nella sua fondamentale funzione di contestazione e di proiezione in un altrove radicale (...) Ma è vera anche la reciproca. È come se, per guarire dalla follia in cui l'utopia rischia continuamente di cadere, occorresse richiamarsi alla funzione sana dell'ideologia, alla sua capacità di dare a una comunità storica l'equivalente di ciò che potremmo chiamare un'identità narrativa" (Ivi, p. 377). Nessun riferimento qui al concetto di umanità e all'orizzonte proprio della filosofia riflessiva entro cui altrove il discorso di Ricoeur (anche su ideologia e utopia) si è fondato. Anche in conseguenza della reticenza già tutta ricoeuriana a ricollegare più direttamente l'orizzonte della fantasia utopica con quello dell'utopia come dimensione normativa dell'umanità, così esplicitamente asserito in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, si è affermata un'impostazione interpretativa tutta rivolta alla figura dell'immaginazione: cfr. ad esempio G. Taylor, *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, cit., dove viene sostenuta la tesi che il concetto di immaginazione riproduttiva sia centrale per l'intera opera ricoeuriana e dove vengono individuati alcuni luoghi di questa centralità. Si tratta in fondo solo di una questione di accenti. Senza ombra di dubbio Taylor ha ragione nel sottolineare la centralità del concetto di immaginazione anche per le categorie etico/politiche di Ricoeur; resta tuttavia il fatto che in Ricoeur non si trova solo lo sdoppiamento dell'immaginazione sociale nelle tendenze, reciprocamente elidentesi e fondamentali l'una per l'altra, di ideologia e utopia, ma anche l'idea che l'immaginazione ricopra una precisa funzione in relazione al problema primo della filosofia riflessiva (e dell'ermeneutica del sé): chi sono io, chi è l'altro. Da ciò derivano alcune conseguenze immediatamente etico-politiche, che consentono, attraverso il ricorso della nozione di umanità che solo la pratica fenomenologica dell'immaginazione libera, di discernere, tra le immagini che possono a buon diritto rappresentare diversi orizzonti d'attesa riferiti a uno spazio d'esperienza, quelli propriamente utopici, nel senso più

da intendersi nel senso dell'utopia di Macherey. La fantasia è l'elemento di una speranza, una speranza razionale²⁰⁶. Così, utopia si contrappone a ideologia perché se questa seconda irrigidisce gli schemi acquisiti di una società, la prima mostra le sue insufficienze e mette in luce possibilità nuove, grazie alla peculiare capacità dell'immaginazione di non limitarsi a riprodurre l'esistente, ma di spingersi sino a produrre nuova realtà²⁰⁷. L'immagine utopica indica una non congruenza che è allo stesso tempo un orizzonte di attesa, generato dall'immaginazione, il cui destino è tuttavia inscindibilmente legato dallo spazio d'esperienza, ideologico nel senso integrativo che abbiamo scoperto. In questo senso, si può sostenere che l'immagine utopica è sempre figlia di un'immagine ideologica: la contrapposizione non è totale, poiché l'orizzonte d'attesa è sempre, precisamente, l'orizzonte che sorge a partire da

pieno e più "ricoeuriano" del termine. Più sensibili all'orizzonte etico-politico della riflessione ricoeuriana sull'utopia e l'ideologia sono gli interpreti e gli studiosi dell'America Latina. Ad esempio, Costança Marcondes Cesar, brasiliana, traccia subito un nesso tra l'utopia delle *Conferenze* e la democrazia del IX Studio di *Sé come un altro*: "O caminho em direção à utopia é aberto mediante o engajamento político do cidadão em uma democracia. O Estado democrático é, segundo Ricoeur, aquele que se caracteriza pelo esforço de superação dos conflitos. Não se trata de eliminar os conflitos, dado que são inelutavelmente ligados à condição humana – precária e falível –, mas de "inventar os procedimentos que permitam que os conflitos se expressem e permaneçam negociáveis" (C. Marcondes Cesar, *Imaginário, utopia, democracia*, cit., in *Impulso*, Piracicaba 24(59), 9-14, jan. – abr. 2014, p. 214). Yonhy Azofeifa Sanchez dal canto suo dichiara senza mezzi termini: "Creemos que el pensamiento de Paul Ricoeur crítico y polifacético ha sido integrado por lo mejor de las ciencias y la filosofía latinoamericanas, en particular por la Teología Latinoamericana de la Liberación, por su preocupación en el sentido de construir a formar un sujeto para la vida y no para la muerte. Un sujeto que se sirva de la hermenéutica para lograr discernir las estructuras sociales en función de la vida así como para defender los derechos del otro, juntos en la construcción de la plena comunidad humana" (Y. Azofeifa Sanchez, *Utopía e Ideología: Un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur*, in "Revista Comunicación", vol. 12, n. 2-23, p. 15).

²⁰⁶ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 275. Ricoeur fa qui anche uso del concetto freudiano di illusione, mutuato da Habermas in *Conoscenza e interesse*, dove dichiara: "L'interesse della ragione è un'aspirazione alla progressiva realizzazione critico-rivoluzionaria, ma per via di tentativi, delle grandi illusioni dell'umanità in cui motivi repressi sono stati elaborati in fantasie della speranza" (J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 279).

²⁰⁷ "A função da ideologia é a de preservar a sociedade; a da utopia, a de fazer jorrar novos modos de viver, isto é, a de abrir o campo dos possíveis" (C. Marcondes Cesar, *Imaginário, utopia, democracia*, cit., p. 212).



uno spazio d'esperienza determinato²⁰⁸. In un dialogo con Cornelius Castoriadis nel 1985, Ricoeur dirà, a proposito della reciproca appartenenza di spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa: "Il ne faut pas sortir de cette polarité"²⁰⁹.

Dal momento che, come abbiamo visto, il ricorso all'immagine non è sufficiente a decidere della consistenza etica dell'utopia, Ricoeur considera, nelle *Conferenze* con maggior chiarezza che nei testi confluiti in *Dal testo all'azione*, che l'immagine utopica per eccellenza, su questo richiamando il Narciso di Marcuse, è quella dell'uomo totale, spezzato dalla società della prospettiva e della razionalità strumentale moderna. In questo senso, l'immagine dell'uomo totale emerge come istanza del desiderio di contro ad una particolare condizione dell'attualità e svolge una funzione marcatamente critica nei confronti del presente, la stessa che porta Ricoeur, in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, a formulare l'utopia dell'umanità:

Ci troviamo nella situazione in cui si trovava il giovane Marx, quando parlava dell'essere umano completo, quella famosa persona che andava a pescare di mattina, a caccia nel pomeriggio, e alla sera si occupava di critica. Questa ricostruzione di una totalità che si pone al di là della divisione del lavoro, questa visione di un essere umano integrale, è l'utopia che ci permette di dire che gli economisti inglesi non scavarono sotto la superficie delle relazioni economiche fra salario, capitale e lavoro.²¹⁰

L'utopia dell'umanità ricompare, in Ricoeur come in Habermas, proprio in funzione critica nei riguardi della società moderna. La modernità scinde a un certo punto ragione e soggetto dopo averli congiunti alla sua aurora. Se l'ideologia deteriore del moderno sta dalla parte della razionalità strumentale e analitica, l'utopia del riconoscimento, come si vede, sta dalla parte del soggetto che a questo predominio della strumentalità si ribella. Se si può parlare

²⁰⁸ La terminologia "spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa", che Ricoeur usa sia nelle *Conferenze* che in alcuni saggi di *Dal testo all'azione*, viene mutuata da R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979; tr. it. di A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.

²⁰⁹ P. Ricoeur e C. Castoriadis (a cura di J. Michel), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, EHESS, Paris 2016, p. 58.

²¹⁰ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 274.



di un'ideologia deteriore del moderno, ecco però che si può parlare anche di una possibilità non deteriore aperta dal moderno stesso, nella misura in cui c'è, nel gesto moderno della razionalità metodica, e non solo del sorgere della soggettività, qualcosa da preservare. Precisamente il moderno offre a Ricoeur la seconda componente dell'utopia:

La seconda componente della struttura utopica è culturale. Questo attributo è moderno e proviene dalla tradizione dell'Illuminismo: esso aggiunge all'elemento della fantasia la possibilità della correzione, della verifica dei limiti di realizzabilità (...) L'autoriflessione ha (...) una componente culturale, una storia.²¹¹

Il moderno, perciò, assume in Ricoeur due significati connessi e tensionali tra loro. Il primo denota la società della prospettiva e della razionalità economica: premiando la settorializzazione, l'analiticità e la strumentalità, essa produce l'alienazione dell'uomo; così, contestualmente essa risulta il terreno sul quale può di nuovo sorgere l'utopia dell'uomo compiuto, in grado contemporaneamente di essere riconosciuto e di riconoscersi da sé nella sua integralità. Il secondo significato del moderno deve essere attribuito al gesto illuminista col quale la possibilità stessa della critica si dà. Proprio il gesto della critica allo stato esistente di cose, in vista della ricomposizione dell'uomo disconnesso dalla stessa società moderna, è il tratto del moderno che occorre recuperare e salvaguardare, contro il moderno stesso.

Infine, risalendo al primo concetto di utopia, dal quale Ricoeur fa discendere quello di modernità e quello di fantasia, l'autore coglie a fondamento dell'utopia l'orizzonte trascendentale dell'autoriflessione:

L'utopia è sorretta inizialmente dalla nozione di autoriflessione. Questa è la nozione principale di utopia, ed è la componente teleologica di ogni critica, di ogni analisi, di ogni ripristino della comunicazione. La definisco come la componente trascendentale. Questo fattore mantiene l'unità fra (...) critica dell'ideologia e l'intera tradizione della filosofia. (...) Ciò che resta comune alla teoria e alla prassi è questo elemento di autoriflessione, qualcosa che non è storico ma trascendentale,

²¹¹ Ivi, p. 275.

nel senso che non ha datazione, né un momento di origine storica, ma invece è la possibilità fondamentale dell'essere umano.²¹²

Qui Ricoeur opera finalmente l'iscrizione del problema dell'utopia al più vasto problema del soggetto, in un senso che potremmo dire "forte", nella misura in cui, in questo caso, non è chiamato in causa il soggetto storico, dotato di un'identità finita, benché aperta, ma il soggetto trascendentale. Esso deve essere inteso non come il fondamento, bensì come la condizione di possibilità del suo stesso essere in quanto distinto da un ente di natura, in quanto può essere, a priori, diverso da come è attraverso l'opera dell'autoriflessione. Questa nozione così vasta di autoriflessione, da considerarsi coestensiva a quella di soggetto, opera in effetti un decisivo superamento della nozione di modernità intesa come rottura storica, se è vero che l'intera tradizione della filosofia, e non solo la critica dell'ideologia che deve la sua fonte alla nozione già illuminista di critica²¹³, può essere integralmente pensata come un esercizio di autoriflessione. Il gesto moderno della critica, col quale sorge il soggetto come dimensione negativa di un legame sociale positivo e dato, deve essere a questo punto compreso come un momento storico dello sviluppo della domanda guida di tutta l'esperienza filosofica e, per estensione, di tutta l'umanità: "chi sono io?", che abbiamo visto essere la domanda guida di *Sé come un altro*. Forse per questo, con analogo estensione, è possibile sussumere l'utopia specificatamente moderna, ispirata dalle forme tecnologiche, economiche e sociali della modernizzazione incipiente o avanzata, sotto la più ampia storia della costruzione di altrove mitici e orizzonti ideali, nei quali la stessa esigenza trascendentale di autoriflessione opera sullo sfondo.

Sebbene nelle *Conferenze* Ricoeur non tornerà più sulla questione dell'autoriflessione come dimensione trascendentale dell'utopia, in favore dell'approfondimento del rapporto tra utopia e ideologia nell'immaginazione, occorre d'altra parte sottolineare come l'orizzonte trascendentale dell'utopia metta in luce ancora una volta la centralità della figura dell'umanità completa e

²¹² Ivi, pp. 274-275.

²¹³ "Habermas si rivolge all'Illuminismo congiunto con l'idealismo tedesco" (Ivi, p. 275).

realizzata come un'unità e in ciascuno, seppure per via diversa da quella rappresentata dall'argomento dell'appercezione analogica di specie per la quale io posso sempre immedesimarmi in un altro. Come pratiche immaginative, utopia e ideologia si ricongiungono, nella loro originaria funzione positiva, proprio nel mettere in luce la fondamentale uguaglianza tra gli uomini, e dunque la trascendentale unità dell'umanità. Poiché però l'uomo storico vive sempre a cavallo tra funzione originaria e funzione distorta dell'ideologia, in quanto sistema simbolico chiuso nel quale vengono formulati criteri di differenza e pratiche di asimmetria e dissimulazione, il richiamo alla citata problematica trascendentale dell'autoriflessione ha anche la funzione di mostrare come avvenga il passaggio dall'ideologia distorta all'utopia dell'unità dell'umanità. Tale passaggio non sarebbe infatti nemmeno pensabile al di fuori di un'antropologia dell'autoriflessione: un'antropologia, cioè, che riconosca all'uomo la capacità di autotranscendersi, rinnovando con questa autotranscendenza se stesso e il legame sociale da cui pure, nel suo aspetto storico e concreto, trae la sua linfa vitale e l'orizzonte temporale della sua riuscita. L'utopia dell'umanità compiuta rappresenta l'ideale regolativo del soggetto inteso come possibilità radicale dell'autoriflessione: l'umanità compiuta è infatti l'orizzonte utopico del pieno riconoscimento, inteso nel doppio senso di autoriconoscimento (impensabile senza l'autoriflessione) e di reciproco riconoscimento tra soggetti liberi (e liberati nell'autoriflessione). Dovendo l'utopia mantenersi come punto di fuga dell'autoriflessione, essa non potrà compiersi in una riflessione definitiva e dunque in nessuna risoluzione simbolica istituzionalizzata che abbia la pretesa di concludere la necessità del suo riprodursi. Come osserva a commento dell'utopia di Ricoeur José Humberto Flores, al contrario, l'utopia come punto di fuga rappresenta già sempre, in virtù della sua dipendenza dalla possibilità umana dell'autoriflessione, l'opportunità di un ricominciare, in cui già sempre consiste lo stesso movimento storico e che pare tanto più necessario a chi avverte storicamente l'esigenza di un nuovo inizio²¹⁴:

²¹⁴ Decano della Facoltà di Scienze Umane dell'Università Don Bosco di San Salvador.



Hay muchas formas de entender la función utópica: como condición de posibilidad, como horizonte, como ideal intrahistórico, como instancia crítica y como idea regulativa. Todas estas funciones de la utopía son necesarias para nuestra sociedad y, especialmente, para no sacralizar ni dogmatizar algún modelo político. No estamos en el fin de la historia; todo lo contrario: nos encontramos, especialmente en América Latina, en un recomienzo que nos da luces para una construcción autónoma de los seres humanos y la sociedad.²¹⁵



²¹⁵ J. H. Flores, *La utopía de Paul Ricoeur*, cit., <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1235684831.pdf>, p. 12.





4. I QUATTRO RICONOSCIMENTI

4.1 L'UTOPIA DEL RICONOSCIMENTO NEI *PERCORSI*

Grazie agli spunti, tratti dalla storia delle idee e in particolare della filosofia ricoeuriana, con cui abbiamo esplorato le tre figure di cui si compone una fenomenologia del riconoscimento, sono venuti alla luce i significati del concetto di riconoscimento. Diverse figure del riconoscimento implicano diversi sensi del termine stesso, tra loro in tensione. Il compito che ci proponiamo in questo ultimo capitolo è quello di abbozzare finalmente ad una sistematica del riconoscimento: la ripartizione analitica del concetto in regioni di significato distinte che si articolano tra loro sinteticamente. I quattro significati ricoprono entrambe le dimensioni dell'universale e del particolare, mostrando come esse concorrano, nelle loro reciproche interrelazioni, a far emergere un concetto di soggetto articolato tra identità, capacità, alterità. Ciascuno di questi significati, peraltro, consentiranno di ricapitolare diversi aspetti del tema del riconoscimento affrontati nel corso del presente lavoro. A fondamento della nostra sistematica gioca non solo la varietà delle esperienze e delle situazioni esaminate nei capitoli precedenti, ma anche una lettura del libro *Percorsi del riconoscimento* di Ricoeur, fino ad ora citato numerose volte, ma mai del tutto affrontato. In questo, il capitolo può ancora una volta considerarsi ricoeuriano, nel doppio senso che è ispirato a categorie ricoeuriane e che si propone di interpretare Ricoeur alla luce di un percorso di riflessione originale. Si lasceranno poi alle ultime pagine le considerazioni finali sul rapporto tra i significati del riconoscimento in Ricoeur e la fenomenologia del riconoscimento, di cui il presente lavoro ha tentato di formulare un tragitto possibile.

Il primo significato del riconoscimento è universale: il soggetto di diritto e, al limite, del diritto di natura, estendibile a tutta



l'umanità, retto sulla tesi fondamentale dell'uguaglianza di specie. Questo primo significato riscontrabile nei *Percorsi* fa eco alla nozione di umanità tematizzata in *L'immaginazione nel discorso e nell'azione* e reso possibile dall'appercezione dell'io come un altro di stampo fenomenologico. Il secondo significato è particolare e riconduce al problema dell'identità e dell'alterità. Un movimento espansivo è già in atto all'interno di questo significato, nella misura in cui esso non si contenta di mostrare come ciascuno sia, oltre a un generico essere umano, anche dotato di un'identità personale che deriva dal contesto simbolico da cui proviene, ma che tale identità è già sempre perturbata dalla presenza dell'alterità. Il terzo significato è ancora particolare nella misura in cui si riferisce alla persona, questa volta però caratterizzata sotto il segno della capacità. *L'homme capable* che risulta da questo terzo significato del concetto di riconoscimento rappresenta l'orizzonte dell'antropologia filosofica ricoeuriana, nella misura in cui la capacità, come figura di sintesi dell'identità e del cambiamento, coglie al massimo limite possibile la dimensione attiva del soggetto. Il quarto significato è infine universale, ma non più nel senso in fondo formale e astratto del primo significato, che pure è la condizione di quelli successivi, bensì in un senso che è ulteriore. Le esperienze di riconoscimento che si inquadrano nella logica mutualistica dell'*agape*, che saranno richiamate solo a questo punto, rappresentano infatti la possibilità concreta, ancorché mai istituzionalizzabile, di un pieno riscatto dell'umanità realizzata in ciascun singolo: col che si vuole anche dire, come vedremo, che a questo livello, nel rapporto mutualistico, i caratteri discreti e particolari che contraddistinguono ogni persona a livello di identità, non rilevano più.

L'utopia dell'umanità come una e dell'umanità in ciascun singolo si ritrova, nei quattro significati del riconoscimento, sdoppiata in due poli: il primo significato del riconoscimento, formale e giuridico, ricoprirà il primo polo, quello dell'umanità come una, e il quarto significato del riconoscimento ricoprirà il secondo polo dell'utopia, quello della realizzazione dell'umanità in ciascuno, portando con sé anche il primo. Il percorso qui brevemente sintetizzato mostrerà anche come il primo e il quarto polo siano mediati necessariamente dal secondo e dal terzo: con ciò si intende attestare come il particolare sia un momento necessario e insopprimibile e che l'universale non può essere considerato equivalente al

vero, rispetto al quale il particolare si ridurrebbe a mera illusione. Al contrario, il lavoro consiste nella riconduzione del particolare all'universale, facendo valere non tanto il diritto dell'universale a sussumere il particolare, quanto il diritto del particolare, come tale, a essere portatore dell'universale, e contestualmente la resistenza alla tendenza di qualsiasi particolare a ergersi o fissarsi come universale. Infine, facendo valere la differenza tematizzata nello scorso capitolo, tra la funzione positiva di ideologia come integrazione e quella positiva di utopia come orizzonte dell'uomo compiuto, si vedrà che la funzione positiva dell'ideologia ricopre la prima accezione di riconoscimento, la funzione positiva dell'utopia ricopre la quarta e le funzioni distorte di entrambe trovano posto nella seconda e nella terza.

Prima di procedere occorre rapidamente richiamare perlomeno la struttura della seconda e terza parte dei *Percorsi*, dove, sebbene in un ordine e in una articolazione differente e peculiare, emergono i significati del riconoscimento che andiamo cercando.

Il secondo Studio ha per oggetto il riconoscimento di sé da parte di un soggetto responsabile, attivo e passivo. Si tratta del momento della coscienza di sé come *homme capable*, dotato sì di un'identità storica, ma caratterizzato dalla capacità di trascenderla nell'autoriflessione. Anche in questo studio ricorre il tema della modernità: se infatti già i Greci, sostiene Ricoeur, possedevano una concezione di responsabilità da attribuirsi a un soggetto agente e sofferente, solo con l'avvento della filosofia riflessiva moderna è maturata la nozione di coscienza autonoma implicata dalla concezione stessa di azione e responsabilità. In questo ambito tematico, Ricoeur rievoca fundamentalmente i risultati dell'ermeneutica del sé di *Sé come un altro*: ciò che il soggetto individuale può sempre scoprire nell'autoriflessione è di essere un uomo capace, un "io posso" le cui caratteristiche sono, rispetto a quelle elencate in *Sé come un altro*, aggiornate. Il soggetto è un poter dire, un poter fare, un potersi raccontare, ma anche un poter promettere, un potersi assumere le proprie responsabilità rispetto agli altri, un poter ricordare, tema quest'ultimo sviluppato in *La memoria, la storia e l'oblio* (2003). Lo svolgimento di ciascuna capacità mostra chiaramente l'alto grado di implicazione degli altri nella trama dell'azione e della coscienza individuale: l'altro e gli altri sono sempre nel nostro poter dire, poter fare, poter ricordare e potersi

raccontare. Perciò la problematica del riconoscimento del sé, per quanto meriti di essere temporaneamente isolata rispetto a quella del riconoscimento reciproco e dell'intersoggettività, vi viene necessariamente riassorbita.

Il terzo Studio dei *Percorsi* ha dunque per oggetto proprio il problema del riconoscimento reciproco, inteso non tanto come un tema a sé stante rispetto a quello dell'autoriconoscimento, ma come sua necessaria implicazione. Il ritorno a sé è, nel discorso ricoeuriano, senz'altro un "trascendentale", nello stesso senso in cui l'autore usa il termine a proposito dell'autoriflessione come condizione fondamentale dell'utopia; ma questo ritorno a sé rivela sempre una struttura del soggetto aperta, non destinale, non monologica e attraversata, nella sua propria azione, dall'azione, dall'intenzione di altri. Esiste insomma, nella filosofia riflessiva ricoeuriana, una solidarietà profonda tra autoriflessione e alterità. In questa solidarietà sta il concetto stesso di ipseità¹: nello stesso tempo, una categoria del soggetto, in quanto coscienza riflessiva, e dell'alterità, in quanto evidenzia un soggetto aperto, una struttura di motivazione e di reazione, una figura del cambiamento, che può già sempre essere altra a se stesso. La preoccupazione dei *Percorsi* è analoga a quella delle *Conferenze*, perché, come là si trattava di risalire dai significati distorti di ideologia e utopia verso i significati originariamente positivi, così qui si tratta di risalire dalle condizioni distorte del reciproco riconoscimento, nelle quali l'ipseità entra in crisi e in conflitto poiché il rapporto essenziale con l'altro assume le forme di un abuso, di una violenza, del disprezzo, alle condizioni del reciproco riconoscimento. L'analogia tra la Terza Parte dei *Percorsi* e le *Conferenze* non è solo nella struttura operativa del dispositivo dialettico, secondo il quale un negativo vien ricondotto a un positivo, ma anche nel contenuto del positivo qui e là individuato come originario e all'orizzonte. Nelle *Conferenze* si trattava di mostrare come nel loro significato originario tanto l'utopia quanto l'ideologia fossero dipendenti dall'ideale regolativo dell'umanità; nei *Percorsi*, il significato finale dell'umanità realizzata contemporaneamente come universale e nella singola persona, si avrà solo al termine di un lungo cammino attraverso le figure del misconoscimento.

¹ "A questo se stesso riflessivo diamo subito il nome di ipseità" (*Ibidem*).

Così, un capitolo della Terza Parte è dedicato a Hobbes e alla concezione secondo la quale non vi è alcun fondamento morale al legame sociale²; la replica morale a questa concezione è affidata alla filosofia jenesa di Hegel³ e al sorgere del tema del riconoscimento della persona in relazione al momento negativo rappresentato dal crimine. Dal riconoscimento altrui dipende la stessa costituzione del sé, strappata così al solo predominio del desiderio di autoaffermazione, ma caratterizzata semmai da uno specifico orizzonte sempre in divenire di domande, istanze, appelli di riconoscimento, connessi ad altrettante esperienze di misconoscimento. Ricoeur segue dunque l'articolazione delle tre dimensioni del riconoscimento (amore, diritto, stima sociale) di Honneth, di cui condivide il gesto filosofico fondamentale: la riattualizzazione della problematica hegeliana della dipendenza del sé dall'alterità, ma al di fuori di una metafisica dell'assoluto⁴. Attraversando in maniera originale e ricca di spunti diversi i tre momenti dell'amore, del diritto e della stima sociale individuati da Honneth, Ricoeur ha modo di sottolineare come il negativo rappresentato dal misconoscimento sia la condizione dialettica per il ripristino della situazione di riconoscimento: "I sentimenti negativi sono risorse significative della lotta per il riconoscimento; l'indignazione costituisce sotto questo aspetto la struttura di transizione tra il disprezzo risentito nell'emozione della collera e la volontà di diventare un attore della lotta per il riconoscimento"⁵. La necessità del negativo riconduce anche in Ricoeur, come in Honneth, la problematica del riconoscimento a quella della lotta.

Nell'ultimo capitolo della Terza Parte dei *Percorsi*, Ricoeur introduce l'idea degli stati di pace a complemento, e non in contrasto, con la lotta per il riconoscimento⁶. Lo sforzo di Ricoeur consiste

² Questo è il tema del primo capitolo del presente lavoro.

³ Cfr. soprattutto G.W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, tr. it. a cura di A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Roma-Bari 1962, pp. 127-256.

⁴ "La riattualizzazione intrapresa da Honneth trae la sua forza di convinzione dall'aver preservato in sé l'equilibrio tra la fedeltà alla tematica hegeliana e il rifiuto della metafisica dell'assoluto (...) Condivido totalmente l'accusa di monologismo che egli rivolge contro una filosofia della coscienza in cui il sé, differenziandosi, si oppone fondamentalmente a se stesso" (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 211).

⁵ Ivi, p. 227.

⁶ La nostra tesi è a questo proposito completamente opposta a quella di Miguel Giusti nell'articolo *Riconoscimento e gratitudine: sulla critica di Paul Ricoeur*

nel “tentativo di coniugare l’idea di lotta per il riconoscimento con quell’idea che io chiamo, insieme con alcuni altri autori, degli stati

a Axel Honneth. Qui l’autore sostiene che “La polemica che Paul Ricoeur solleva contro Axel Honneth è, per così dire, interessata e, forse proprio per questo, semplicificatrice. Ricoeur intende mettere in evidenza che il riconoscimento in Honneth dipende troppo da un modello rivendicativo di reciprocità che sembrerebbe essere determinato dalla logica dell’insoddisfazione, del vittimismo, e vuole contrapporre a questo un ideale morale del riconoscimento più positivo, più generoso, che non solamente dia senso all’esperienza del riconoscimento, ma che inserisca in un’adeguata prospettiva il modello della rivendicazione di reciprocità. Ed è, appunto per questo, un’interpretazione interessata: perché porta la discussione in maniera troppo evidente verso la tesi che desidera proporre. Ed è, inoltre, semplicificatrice, perché altera in un certo modo la posizione di Honneth, e scavalca quella di Hegel, con la finalità di adattare al concetto rivendicativo del riconoscimento che Ricoeur considera inconsistente e non positivo (...) Honneth, come Ricoeur, respinge la soluzione politica proposta da Hegel ed anche perché, a differenza di Ricoeur, rafforza il senso kantiano dell’egualitarismo, vale a dire, il momento del riconoscimento giuridico. Però non ritengo neanche che si possa attribuire a Honneth l’assenza di un’istanza etica positiva, diversa dalla lotta per l’uguaglianza. Al contrario, Honneth concepisce il processo del riconoscimento seguendo il modello hegeliano delle determinazioni della libertà, dunque anche lui propone l’esistenza di una prospettiva positiva e normativa, rispetto alla quale, e solo rispetto alla quale, la lotta ottiene un senso.” (M. Giusti, *Riconoscimento e gratitudine: sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, in “Consecutio Temporum”, n. 3-2012, p. 165-169). Ma ciò che Ricoeur vuol fare in più rispetto a Honneth, sostanzialmente senza rinnegare gli sviluppi in termini di lotta del riconoscimento, è non già, come sostiene ancora Giusti, formulare un’etica della carità in contrapposizione alla proposta positiva di libertà di cui parla Honneth, bensì, ci sembra, mettere a tema delle modalità di riconoscimento che vanno strutturalmente al di là della sfera istituzionale. La domanda ricoeuriana, posta in capo a tutto il commento a Honneth, “quando un soggetto potrà ritenersi davvero sconosciuto?” (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 244), sussiste ancora, a seguito della lotta per riconoscimento che ha trovato parziale successo in una estensione della sfera del diritto; e sussiste ancora non solo in quanto non è possibile la realizzazione ultima dello Stato hegeliano; ma anche e soprattutto perché la domanda di riconoscimento di cui il soggetto è portatore trascende la sfera dell’eticità e della politica, senza prescindervi. In questo senso è corretto sostenere che la problematica degli stati di pace di Ricoeur, rispetto a quella di Honneth, è semplicemente diversa, in quanto nemmeno il lato “positivo” della lotta in Honneth, ossia quelle che Giusti chiama le determinazioni della libertà (risistemizzate da Honneth nel 2014 con *Il diritto della libertà*) corrisponde alla funzione di compimento, felicità e gratitudine che Ricoeur attribuisce agli stati di pace e che, ancora, riguardano il problema del riconoscimento. Giustamente Chiara Castiglioni osserva: “Oltre ad abbracciare per intero l’impostazione dell’opera di Honneth, ripercorrendone le tappe essenziali, Ricoeur elabora, infine, un contributo personale, che egli stesso esplicitamente propone come integrazione del pensiero di Honneth” (C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l’altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 190-191).

di pace”⁷. L’orizzonte positivo in nome del quale si compie la lotta è descritto solo alla fine, quando verrà, attraverso l’analisi del ruolo del dono cerimoniale in Mauss e Hénaff e lo studio della tipologia agapica della sociologia dell’azione di Boltanski, a galla l’ultimo significato del concetto di riconoscimento, quello di riconoscenza, ossia di gratitudine. Si tratta, si badi bene, di una problematica diversa da quella dell’amore come sfera del riconoscimento secondo Honneth, in quanto in quest’ultima, trattata da Ricoeur nel capitolo IV della Terza Parte dei *Percorsi*⁸, emerge una figura del reciproco riconoscimento funzionale soprattutto alla costruzione della dimensione familiare, da cui, in quanto istituzione sociale, si potrà passare alla dimensione del diritto. L’amore dell’azione agapica, del dono e delle figure a esso parallele serve invece a Ricoeur per esplorare una possibilità non istituzionalizzabile dell’essere umano, nella quale questi si sente compiuto come singolo e come universale nello stesso tempo. La domanda da farsi a questo punto sarebbe: la sorgente originaria del bisogno del riconoscimento dell’uomo può trovare una risposta istituzionalizzabile? Se sì, allora è giusto che l’intera questione venga affrontata all’interno di una teoria del diritto o tutt’al più in una filosofia sociale. Ma se il desiderio di essere riconosciuto di cui il soggetto è depositario, senza prescindere dalle lotte per l’estensione istituzionale del riconoscimento, non può essere soddisfatto dall’orizzonte dell’istituzionalizzazione, allora occorre trovare la “fine” dei percorsi da un’altra parte. Quest’altra parte è propriamente un altrove rispetto alla dimensione istituzionalizzabile del politico, e un’utopia, nella misura in cui si mantiene nell’irrealizzabilità come modello, ma orienta il viaggio umano in vista della terra promessa di un riconoscimento pieno, che ora assume le caratteristiche desiderabili del riconoscimento felice e del riconoscimento grato.

Gonçalo Marcelo ha già espresso la tesi secondo la quale il riconoscimento dei *Percorsi* è un’utopia etica, distinguendosi perciò dai quadri esplicativi del riconoscimento nei termini di una filosofia politica che si compia con una teoria delle istituzioni giuste:

This “utopia of mutual recognition” will emerge as something that is not suitable to institutionalization, has less explanatory power

⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 247.

⁸ Ivi, p. 213-221.

if applied to collective identities rather than individual ipseities but, ultimately, that can change our practices of recognition, even if it is by nothing more than the inspirational power of the good example.⁹

L'impossibilità di istituzionalizzare definitivamente i processi sociali di riconoscimento è stata denunciata dai lettori hegeliani dei *Percorsi* come una mancanza e una resa al "cattivo infinito" di una soggettività che, alla fine, resta ontologicamente separata dall'alterità. Robert Williams afferma: "If pluralism were insurpassable, this suggests that the ontological separation of subjects must also be final (...) Having previously been renounced and mourned by Ricoeur, Hegel must be smiling, waiting for him at the end of the course of recognition"¹⁰. In un certo senso, anche secondo Williams il riconoscimento in Ricoeur rimane un'utopia, ma nel senso peggiorativo per cui essa, forse per poco coraggio, rimane nel suo a-venire, senza mai compiersi in una condizione reale. Marcelo prende invece in considerazione le pratiche del mutuo riconoscimento, trattate da Ricoeur nel paragrafo V della Terza Parte dei *Percorsi*, intitolato *La lotta per il riconoscimento e gli stati di pace*, come luoghi utopici in un senso più positivo, nella misura in cui esse possono ispirare "il buon esempio" realizzando la possibilità di "cambiare le nostre pratiche di riconoscimento". Le pratiche del mutuo riconoscimento realizzate negli "stati di pace" rappresentano, in effetti, la "fine" dei percorsi del riconoscimento di Ricoeur. Si tratta di una fine diversa da quella dello spirito oggettivo: ecco perché lo Hegel di Williams possa restare ad aspettare, sorridente, alla fine dei suoi percorsi del riconoscimento a lungo, ma invano. Il punto, ormai, è il significato da attribuire alla parola "fine": come poter articolare le dimensioni contrapposte del soggetto individuale e dell'alterità, dell'autoriconoscimento e del riconoscimento da parte di altri, in modo che il reciproco scacco possa infine rivelare un significato positivo, se non una fine perlomeno un suo annuncio, una sua manifestazione?

⁹ G. Marcelo, *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*, in "Études Ricoeuriennes", vol. 2, n. 1 (2011), pp. 111-112.

¹⁰ R. Williams, *Ricoeur on Recognition*, in "European Journal of Philosophy", vol. 16, n. 3 (2008), p. 472.

4.2 RICONOSCIMENTO UNIVERSALE, O L'UMANITÀ COME UNA

Abbiamo individuato due nozioni universali di riconoscimento del sé, una all'inizio e l'altra alla fine della scansione concettuale, le cui tappe sono segnate da ciascuna delle quattro nozioni (e dunque alle due accezioni "particolari" viene attribuita la funzione di tappe mediane). Traiamo dalla posizione accordata agli stati di pace di Ricoeur (per il momento abbiamo verificato solo la loro posizione nell'economia dei *Percorsi*) la suggestione di mantenere il tipo di riconoscimento che essi realizzano in quarta e ultima posizione. Quale tipo di universale è invece rappresentato dalla prima accezione e dunque va mantenuto in prima posizione? Secondo la nostra ipotesi, essa deve tra l'altro riflettere la prima parte dell'utopia militante ricoeuriana, quella secondo cui l'umanità deve realizzarsi come una, e deve contestualmente realizzare il ruolo positivo attribuito all'ideologia, in quanto pratica immaginativa in cui si mostra, al limite, la sostanziale uguaglianza di specie, il sé come un altro. Troviamo qualcosa di simile nei *Percorsi del riconoscimento*? Ci sembra di trovarlo nella trattazione del riconoscimento giuridico. Nel riconoscimento giuridico, infatti, avviene questo:

Il riconoscimento si dirige verso un duplice obiettivo: quello di altri e quello della norma; nel caso della norma, il riconoscimento significa, nel senso lessicale del termine, ritenere valido, fare attestazione di validità; nel caso della persona, riconoscere significa identificare ciascuna persona in quanto libera e uguale a ogni altra persona.¹¹

Ora: la validità della norma e la pretesa universalità del diritto hanno la funzione di istituzionalizzare giudicamente l'appercezione analogica del corpo proprio secondo la quale il sé è come l'altro. Se quest'ultimo è, lo ricordiamo, per Ricoeur, un fatto fondamentale, presidiato dall'immaginazione, nello stesso tempo esso richiede di essere istituzionalizzato entro una dimensione giuridica nella quale le persone possano avere la garanzia di essere rispettate. Ci si potrebbe domandare per quale ragione sia necessario replicare il principio del sé come un altro già garantito in sede trascendentale dall'immaginazione, con un sistema della giustizia, che sancisce per legge l'uguaglianza e il rispetto delle

¹¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 222-223.

persone. Il luogo del tardo Ricoeur dove più chiaramente emerge la necessità di imporre la regola per ripristinare il rispetto, restituendo in termini di ingiunzione morale (e, secondo una progressione necessaria, in termini di sistema normativo) ciò che era guadagnato nell'ideologia nella sua funzione originaria (la pratica immaginativa in cui, quando non distorta, le persone sono eguali l'una per l'altra e possono sostituirsi l'una all'altra) è l'VIII Studio di *Sé come un altro*.

Esso fa parte della quarta parte di Studi, sulla soglia dei quali ci siamo arrestati in conclusione dello scorso capitolo, che ha per tema il sé nella sfera etica. Il titolo del VII Studio è "Il sé e la prospettiva etica"¹²; già in questo Studio, per la verità, il nostro tema viene solcato nella misura in cui la prospettiva etica nella quale il sé si realizza viene a includere a pieno titolo la dimensione delle "istituzioni giuste". Solo che nel VII Studio, nella misura in cui "l'idea di istituzione si caratterizza fundamentalmente attraverso costumi comuni e non attraverso regole coercitive"¹³, l'istituzione non è ancora analizzata in quanto replica morale dell'uguaglianza trascendentale del sé come un altro: anzi, l'istituzione, in quanto realizzata nel suo spirito al livello dei costumi comuni – la comune ideologia nel senso primario di integrazione – è esattamente l'estrinsecazione positiva di questo principio trascendentale. Si tratta infatti, come si è già rilevato, di un principio di specie, di diritto applicabile a qualsiasi essere umano: perciò l'istituzione include nella prospettiva etica del soggetto agente non solo il prossimo, connesso al sé individuale da una relazione personale, ma anche il terzo anonimo, che si riconosce come eguale all'altro in seno a una medesima istituzione. Ora: qui, Ricoeur fa valere il ruolo del terzo incluso nella sfera etica del soggetto a complemento di una concezione fondata sul principio della sollecitudine, nella quale conta invece l'unicità della relazione dialogica tra due agenti e per la quale ciascuno vale come volto di uno specifico altro. In questo senso, la discussione ricoeuriana tempera la lirica levinassiana del rapporto tra volti per includere, con la prosa della pluralità anonima di persone che condividono un'istituzione: in questa dimensione, "la pluralità include dei terzi che non saranno mai dei

¹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 263-300.

¹³ Ivi, p. 291.

volti”¹⁴. Appare evidente come una tale questione sia funzionale all’elaborazione della nozione di umanità, non tanto, a questo livello, in quanto espressa in volto, ma nella misura in cui essa è una, ossia, facendo astrazione dell’unicità della singolarità, e potendosi per principio applicare come attributo proprio a ciascun essere umano. È Ricoeur stesso a dichiararlo: “la giustizia aggiunge qualcosa alla sollecitudine, nella misura in cui il campo di applicazione dell’uguaglianza è l’umanità intera”¹⁵.

L’istituzione, d’altronde, avendo per definizione a che vedere più coi costumi che con la coercizione normativa, è già sempre radicata in un contesto spazio-temporale preciso. C’è da chiedersi dunque in che senso la giustizia, che Ricoeur considera consustanziale all’istituzione nella misura in cui estende l’uguaglianza del sé agli altri anche se distanti e anonimi fino, al limite, all’umanità intera, possa sfuggire alla dimensione già sempre radicata in contesto in cui gioca l’istituzione. In effetti, questo è precisamente il problema che abbiamo individuato nell’ideologia delle *Conferenze*, che in quanto pratica immaginativa originaria presiede all’uguaglianza tra i sé e garantisce la loro integrazione simbolica. L’integrazione dell’ideologia e dell’istituzione, che a questo punto possono dirsi insieme, produce sì una condizione di reciproco riconoscimento tra eguali, ma si nutre nello stesso tempo di confini rispetto ai quali altri sono esclusi. L’ideale regolativo di un riconoscimento che si estenda all’umanità intera non coincide dunque con la funzione integrativa dell’istituzione e dell’ideologia: questa ne fornisce il modello, ma richiede di essere estesa a quelle parti che ne sono escluse. Il tema viene ripreso a questo punto in due modi diversi, in *Sé come un altro* e nei *Percorsi del riconoscimento*. In *Sé come un altro*, le contraddizioni del legame sociale e il misconoscimento che esso sempre crea portano dritte all’esigenza di una legge morale che, essendo al di là di ogni legge positiva e imponendo semplicemente il rispetto di tutti gli esseri umani in quanto fini e non solo mezzi, veramente raggiunge l’universalità richiesta da questa prima accezione del riconoscimento. La norma morale è davvero trattata da Ricoeur come l’ideale regolativo dell’umanità come una, che consente, se non di essere realizzata (e qui Ricoeur

¹⁴ Ivi, p. 292.

¹⁵ Ivi, p. 300.

segue il criticismo morale di Kant), quantomeno di ispirare configurazioni istituzionali più ampie, in cui più vaste parti dell'umanità siano incluse dentro l'umanità riconosciuta come eguale entro l'istituzione. Il luogo dell'utopia dell'umanità come una in *Sé come un altro* è effettivamente occupato dalla legge morale, la quale interviene, come comandamento, contro le violenze che deturpano e distorcono l'ideologia come integrazione, ma anche rivela i limiti e i confini di questa¹⁶. È molto importante, per il nostro ragionamento, che questa prima nozione di riconoscimento, che si estende dall'ideologia dell'umanità come una realizzata in un'istituzione storica all'utopia dell'umanità come una da realizzarsi attraverso la prova morale, non occupi né ricopra anche il secondo polo dell'utopia militante ricoeuriana, quello dell'utopia dell'umanità realizzata in ciascun singolo. Il ricorso alla legge morale kantiana, in effetti, garantisce questa limitazione tematica, nonostante, come abbiamo già osservato, già qui Ricoeur insista su un'interpretazione non formalistica, ma in senso quasi personalista, della legge morale, valorizzando soprattutto la sua formulazione materiale¹⁷. L'interpretazione quasi personalista della legge morale non raggiunge comunque il singolo al livello della concretezza delle sue azioni, che si inscrivono nell'ambito di richieste, di istanze, di contenuti simbolici già sempre radicati in un contesto. A questa problematica del punto di vista finito, e non universale, a partire da cui vengono esercitate le critiche nei riguardi del legame sociale e delle sue istituzioni positive, rispondono direttamente i *Percorsi*

¹⁶ “Ogni volta, la morale fa da replica alla violenza. E se il comando non può fare a meno di rivestire la forma dell'interdizione, ciò avviene precisamente a causa del male: a tutte le figure del male risponde il no della morale” (Ivi, p. 322).

¹⁷ Ricoeur, nell' VIII Studio di *Sé come un altro*, si impegna non solo a trarre dalla morale kantiana ciò che era utile alla sua costruzione etica, ma anche a interpretare l'intenzione kantiana stessa in modo da giustificarne un'interpretazione non formalistica: “Ora, l'umanità, considerata non nel senso estensivo o enumerativo della somma degli umani, ma nel senso comprensivo o di principio di ciò che rende degni di rispetto, non è altro che l'universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone: ciò che Kant chiama “oggetto” o “materia”. A questo proposito, l'intenzione kantiana non è dubbia: a chi obiettasse che l'idea di umanità fa da schermo nel faccia a faccia diretto fra sé e l'altro, bisognerebbe rispondere, nello spirito di Kant: (...) che il sé implicato riflessivamente dall'imperativo formale non era di natura monologica, ma semplicemente indifferente alla distinzione delle persone e, in tal senso, che è suscettibile di una iscrizione nel campo della pluralità delle persone” (Ivi, pp. 324-325).

del riconoscimento, dove la nozione di rispetto universale, in cui consiste insomma il nostro primo significato del riconoscimento, viene inserita in una storia del diritto e dei diritti:

Il concetto di rispetto (*Achtung*), di origine kantiana, offre in questo contesto un punto di riferimento indispensabile. Per Kant, il rispetto è l'unico impulso che la ragione pratica imprime direttamente alla sensibilità affettiva. Esso, in tal senso, si situa al di fuori della storia. Per contro, i pensatori sensibili al carattere storico del passaggio alla modernità hanno potuto reinscrivere la nozione di rispetto all'interno di una storia tanto dei diritti quanto del diritto; nessuno può più fare astrazione dalla storia del sapere morale relativo agli obblighi giuridici che abbiamo nei confronti delle persone autonome, ma neanche dalla storia dell'interpretazione delle situazioni nelle quali i personaggi sono abilitati a rivendicare tali diritti.¹⁸

La figura del rispetto, lo si vede, fa da *pendant* morale a quella dell'autoriflessione, in quanto entrambe si riferiscono – e costituiscono – il soggetto nella rispettiva sede pratica e teoretica. Come nelle *Conferenze* l'utopia aveva un carattere trascendentale, consistente nella dimensione dell'autoriflessione per principio estendibile a tutti i soggetti indipendentemente dal radicamento spaziotemporale, e un carattere storico, per il quale tale autoriflessività del soggetto ha una storia e si sviluppa in essa, e anzi senza di esse non sarebbe nulla; allo stesso modo, nei *Percorsi*, il rispetto ha un tratto storico, come forma della reazione morale alla violenza, ma ha un aspetto storico, senza il quale la stessa reazione morale sarebbe vuota¹⁹. Solo dall'interno di una situazione percepita come violenta, solo dall'interno di un'esigenza giuridica di riconoscimento, insomma, si può mobilitare la categoria dell'umanità: umanità infranta, umanità distorta e ferita, umanità che reagisce e che lotta, umanità che si ritrova, a valle della lotta, in una nuova e più ampia configurazione istituzionale e ideologica in cui più attori potranno condividere la medesima ed egualitaria appartenenza all'umano.

¹⁸ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 223-224.

¹⁹ A proposito della storia delle lotte per il riconoscimento che si sono storicamente condotte per il riconoscimento di diritti a categorie di persone che ne erano prima escluse, Ricoeur riprende la tripartizione tra diritti civili, politici e sociali, rifacendosi a Talcott Parsons (cfr. T. Parsons, *The System of Modern Societies*, 1971; tr. it. a cura di L. Gallino, *Sistemi di società. Le società moderne*, Il Mulino, Bologna 1973, vol. II).

4.3 RICONOSCIMENTO PARTICOLARE: L'IDENTITÀ E L'APERTURA

È la problematica stessa del primo significato del riconoscimento universale a richiedere una seconda nozione, questa volta particolare e regolata sulla natura già sempre finita e localizzata del sé, di riconoscimento. Infatti, il riconoscimento universale garantito dalle istituzioni, o è incompleto, nella misura in cui le istituzioni (e con esse la funzione immaginativa dell'ideologia come integrazione) generano anche confini, o è solo formale, nella misura in cui la loro estensione è regolata sul principio generale del rispetto come ideale pratico regolativo dell'umanità, garantito dalla legge morale. Si è visto come, per rendere pienamente operativo il rispetto, sia necessario ricondurlo alla concreta storia delle lotte nell'ambito delle quali esso è domandato: questo passo ci rimanda alla vicenda concreta degli individui e dei gruppi, che lottano contro un'ideologia dominante, intesa nel senso di un sistema di autorità dato, con il relativo complesso di motivazioni, riconosciute come insufficienti. La dimensione storica delle lotte per il riconoscimento produce insomma utopie peculiari, regolate sempre sulle mancanze percepite da gruppi particolari, nei riguardi di ideologie avvertite da essi come distorsive ed escludenti. Ciò appare più chiaro quando Ricoeur affronta le forme specifiche di riconoscimento – e misriconoscimento – che attengono alla sfera della stima sociale, sempre seguendo le orme della tripartizione di Honneth. La questione è da Ricoeur posta nei seguenti termini:

Il concetto di stima sociale si distingue dal concetto di rispetto di sé (...). In tal senso, la sua funzione consiste nel riassumere tutte le modalità del mutuo riconoscimento che ecceda il semplice riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti tra soggetti liberi. Vengono perciò a porsi varie questioni: quale nuova esigenza normativa è chiamata a soddisfare la stima sociale? Quali forme di conflittualità sono collegate alla mediazione che pertiene al postgiuridico? Quali capacità personali sono correlative a queste forme di mutuo riconoscimento?²⁰

La stima sociale non è dunque garantita dal diritto, secondo il quale il sé diventa effettivamente come un altro – e con ciò universale – grazie all'astrattezza e alla generalità della formazione

²⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 227.

giuridica. Al contrario, la stima sociale prende in carico la specificità di un individuo o di un gruppo in quanto distinti dagli altri, e oggetto di riguardo e valutazione da parte loro. Per la stima sociale si compete diversamente rispetto a come si compete per un diritto: la ricerca del riconoscimento da parte di altri richiama, in questo contesto, la struttura della gloria in Hobbes, in quanto valore sociale, che non esisterebbe senza lo sguardo d'altri, e che tuttavia non genera comunanza e uniformità, bensì distinzione.

La riflessione ricoeuriana a questo proposito porta però immediatamente sui paradigmi assiologici che rendono possibile la comparazione, la valutazione e il giudizio intorno ai comportamenti e ai meriti propri e altrui. Il giudizio di sé e degli altri riguardo a ciò che rende "grandioso", "ottimo" o "eccellente" un comportamento, non prescritto normativamente, non è indipendente dalla struttura della motivazione già sempre simbolicamente saturata all'interno di un dato contesto. Il problema della stima sociale viene ricondotto, in altre parole, alla questione dei valori nel nome dei quali essa è possibile: in effetti, senza i paradigmi assiologici di riferimento, non sarebbe possibile commisurare i comportamenti di ciascuno. In gioco, nella stima sociale, vi è dunque un io, un altro e un sistema di mediazioni sociali date, o, in altre parole, un io e un altro in quanto già sempre presi nella rete di mediazioni simboliche date, e non fatta astrazione da essa. Nei *Percorsi*, Ricoeur affronta la questione a partire dagli spunti offerti da Axel Honneth in materia, arricchite dai contributi di autori quali Jean-Marc Ferry e i sociologi Luc Boltanski e Laurent Thévenot²¹. Occorre tuttavia dare atto che, su questo punto, Honneth incrocia un interesse ben più antico del filosofo francese²². Già in *Sé come*

²¹ Ricoeur si riferisce soprattutto a J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience – Tome 1 : Le sujet et le verbe et Tome 2 : Les ordres de la reconnaissance*, 1991, e a L. Boltanski e L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, 1991.

²² Mauro Cinquetti ricostruisce in ordine cronologico i diversi luoghi dell'opera ricoeuriana in cui si affronta il tema dei valori, notandone le oscillazioni e le maraturazioni seppure nell'ambito di un fondo unitario. Recuperando una definizione che Jean Nabert aveva dato nei suoi *Éléments pour une éthique*, Cinquetti afferma che, per Ricoeur, "I valori acquisiscono significato dall'incontro tra l'io, che vuole affermare la propria libertà, il tu, cioè il riconoscimento dell'altrui libertà, e la dimensione dell'ordine sociale, la cultura (l'esso), l'ambiente col suo portato etico tramandato" (M. Cinquetti, *Costruire i valori*, in a cura di M. Piras, *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, p.93).

un altro, Ricoeur insiste sull'impossibilità di formulare un'autentica prospettiva etica per il soggetto al di là del proprio orizzonte di senso, che è costituito da un insieme di pratiche nelle quali egli è impegnato e per cui si danno socialmente parametri valutativi ai quali, per realizzarsi sentendosi stimato e degno di stima, egli è spinto ad attenersi²³. È possibile intravedere a questo livello l'operare della prima funzione positiva di ideologia come integrazione, non tanto in quanto pratica immaginativa con la quale il sé è come un altro, ma in quanto orizzonte culturale e presidio dell'identità nell'ambito della quale vengono definiti i parametri assiologici che rendono possibile la stima sociale. Con la stima sociale, i percorsi del riconoscimento guadagnano, rispetto alla formulazione giuridica ed egualitaria del sé come un altro, carne e sangue, ma anche particolarità e distinzione: in effetti, questa non è la dimensione universale del sé come un altro, bensì è quella particolare del sé che compete contro un altro per la stima sociale. Tuttavia, questa competizione è svolta sulla base di criteri omogenei che qualificano uno spazio socio-culturale particolare. Continua a valere, sotto traccia, la concezione di cultura di Geertz, per cui è sempre necessario parlare al plurale di culture: gli individui competono tra loro per il guadagno della stima sociale nell'ambito di universi simbolici chiusi che agiscono, per riprendere la terminologia di Boltanski adottata da Ricoeur nei *Percorsi*, come ordini di giustificazione. Perché l'accezione di riconoscimento che è qui in gioco è particolare e non più universale, dunque? Per una doppia ragione: primo, perché gli individui competono distinguendosi l'uno dall'altro. Secondo, perché l'orizzonte valoriale entro cui competono è anch'esso particolare e confligge senz'altro con la pretesa universalità della legge morale.

Nei *Percorsi*, esplorando le diverse sfumature del concetto di riconoscimento reciproco, Ricoeur ha in mente tra l'altro il conflitto tra universalismo e contestualismo, rispetto al quale compie lo sforzo di una non semplice mediazione. A tal proposito si badi che l'universalismo ricoeuriano è di tipo kantiano-morale e non già politico o giuridico. Secondo Ricoeur, la radicalità e l'universalità dell'esperienza del male da appello ad una reazione morale, che è

²³ Cfr. la discussione che Ricoeur svolge sulle pratiche e i modelli di eccellenza commentando MacIntyre in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 271-272.

anche una possibilità morale universale, quali che siano i contenuti del male inferto e subito. Quale che sia il misconoscimento di cui qualcuno (o ciascuno) soffre, in qualsivoglia cultura, la reazione morale segna l'esistenza di livello di intollerabile, al di sotto del quale il soggetto misconosciuto percepisce di perdere la propria dignità. L'universalismo morale di Ricoeur è questo. Ora: come coniugare questo aspetto universale del problema del riconoscimento, in quanto riguarda la percezione del sé di essere innanzitutto un essere umano dotato di dignità, con l'aspetto particolare del riconoscimento, secondo il quale non è possibile guadagnare stima di sé se non all'interno di una determinata società? L'articolazione che Honneth e lo stesso Ricoeur offrono, distinguendo il livello del diritto da quello della stima sociale, e attribuendo al primo la garanzia del rispetto che deve essere dovuto a ogni essere umano, e la seconda alla sfera dei valori, rischia infatti di essere insoddisfacente. Tale distinzione di livelli, infatti, è esposta al duplice rischio di sottostimare per un verso, e sovrastimare per un altro, la forza del particolare. Da un lato, infatti, non si deve dimenticare che dalle mediazioni simboliche particolari di una data cultura non dipendono solo i modelli di eccellenza, i valori e i paradigmi valutativi dei comportamenti, ma anche una certa presa di posizione circa che cosa vada considerato come umano, e dunque degno, e che cosa no. Non ha forse anche la nozione di umanità una storia, anzi, molte storie? E allora, se si prende la strada di storicizzare il sistema dei valori, non si potrà sfuggire al necessario svolgimento della legge morale medesima sempre e solo in contesto²⁴, fino al rischio di doverla considerare come una scoperta figlia del proprio tempo, incapace di dire nulla in un tempo e in un luogo diverso. Per un altro verso, questa distinzione di ambizione universale del diritto e particolarità delle condizioni della stima sociale rafforza l'identità nel senso denunciato da Geertz nella polemica con Lévi-Strauss e Rorty sopra richiamata: a una razionalità universale in grado di

²⁴ Il problema è tutt'altro che assente nella riflessione ricoeuriana. In effetti, Ricoeur si sforza di coniugare il livello universale della legge morale con il livello dell'eticità concreta attraverso la ripresa della mediazione, non completamente sintetica (nel senso che resta già sempre aperta e votata al rischio dello scacco) del giudizio in situazione di matrice aristotelica. L'idea, nel IX Studio di *Sé come un altro*, è che tocchi alla saggezza pratica di "(...) inventare i comportamenti giusti appropriati alla singolarità dei casi" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 377.).

definire condizioni comuni, e magari istituzioni giuridiche planetarie in grado di garantire il “diritto allo *status* di umano”, farebbe da *pendant* una sorta di fissità delle diverse identità nei loro valori e nelle loro eredità, al punto da rendere quasi impossibile il dialogo.

Ricoeur, nei *Percorsi*, non sfugge a misurarsi col rischio di un contrasto improduttivo tra riconoscimento universale e riconoscimento particolare e si dedica, come il tardo Geertz, a ricercare una terza via tra razionalismo universalistico e irriducibile particolarismo, dunque una terza via tra Habermas e Taylor di *Multiculturalismo*. *Lotte per il riconoscimento*. Per la verità, nei *Percorsi*, Ricoeur si rivolge soprattutto al testo *The Politics of Recognition* (1992) di Taylor e ne ricostruisce la posizione tenendo conto del fatto che l'autore parla “dall'interno di una situazione polemica dove l'autore è personalmente coinvolto, dato che si tratta del destino del Québec francofono”²⁵. Ricoeur ricostruisce l'argomentazione di Taylor così:

Charles Taylor, scrupoloso nel bene argomentare, concentra la discussione nell'ambito di una “politica della differenza”, una politica che egli contrappone a quella fondata sul principio di uguaglianza universale. Nel passaggio dall'una all'altra politica, l'autore si sforza di vedere uno scivolamento piuttosto che una contrapposizione frontale, uno scivolamento provocato dal cambiamento di definizione dello statuto egualitario implicato dall'idea stessa di dignità: di per se stessa, l'uguaglianza richiederebbe un trattamento differente (...) Viene cioè rimproverato all'universalismo astratto di essere rimasto “cieco alle differenze” in nome della neutralità liberale.²⁶

Fin qui, Ricoeur condivide il punto di vista di Taylor, nella misura in cui la trattazione differente dell'uguaglianza a seconda delle differenze culturali è del tutto affine alla necessità, intravista da Ricoeur sin da *Sé come un altro*, di calare il comandamento della legge morale e il suo corollario (che consiste nel rispetto universale) all'interno della situazione vissuta specifica.

Il limite della proposta di Taylor, secondo Ricoeur, consiste tuttavia nella traduzione istituzionale delle politiche della differenza. Infatti, il fatto che ciascuna cultura abbia diritto alla propria struttura istituzionale, non sussumibile sotto il cappello

²⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 240.

²⁶ Ivi, p. 241.

dell'universalismo, rischia di implicare l'irrigidimento delle culture stesse, che ne risulterebbero come ipostatizzate in nome di una presunta autenticità. In altre parole, le "procedure istituzionalizzate sarebbero eventualmente accettabili se riconducessero a quello spazio sociale ritenuto cieco alle differenze senza però la tendenza a installarsi permanentemente"²⁷. Come gestire infatti diverse culture nello spazio multiculturale, o, in altre parole, diversi ordini di giustificazione?²⁸ L'unica modalità di gestione risiede nella guerra, ossia nel contrasto senza riconoscimento tra identità contrapposte che pretendono per se stesse il riconoscimento dell'unicità? È qui che Ricoeur riprende la figura trascendentale dell'autoriflessione, come condizione della trascendenza di sé, nella quale è possibile tenere conto di punti di vista altri per integrare se stesso, evitando di dare alle proprie caratteristiche identitarie "la forma di destino collettivo"²⁹. In questo contesto, l'autoriflessione implica la capacità argomentativa di confrontare criteri valoriali diversi, al fine di raggiungere quadri valoriali più ampi, comuni e plurali.

La questione, come si vede, è di estrema attualità, in un'epoca nella quale gli "ordini di grandezza" (per riprendere sempre la terminologia di Boltanski e Thévenot) si sono pluralizzati e faticosamente convivono in uno spazio globale sempre più stretto. L'obiettivo filosofico di Ricoeur rimane chiarissimo anche qui: "L'obiettivo della costruzione di una comune umanità (...) non è perciò affatto incompatibile con questa pluralizzazione dei criteri di grandezza"³⁰. In questo quadro, l'autoriflessione non agisce come capacità astratta e trascendentale, ma opera in forza e a partire dalla storia peculiare di ciascuno: la capacità di argomentare, di ascoltare, di dialogare e di tradurre, insomma, si manifesta proprio in presenza della disputa, che ci coinvolge e ci interpella, tra sé e altro.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Si tratta, in fondo, del paradosso della nozione di comunità. Come ha notato Roberto Esposito: "se ci si ferma solo un attimo a riflettere fuori dagli schemi correnti, il dato più paradossale della questione è che il "comune" è identificato esattamente con il suo più evidente contrario: è comune ciò che unisce in un'unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi membri" (R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, p. IX).

²⁹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 242.

³⁰ *Ivi*, p. 232.

Il tipo di riconoscimento particolare che corrisponde a questa problematica non è dunque semplicemente il riconoscimento dell'identità-*idem* di un soggetto, individuale o collettivo che sia. Certo, come si è osservato, una persona compete per la stima sociale nell'ambito di una sfera di valori condivisa. In presenza però di una contestazione nel giudizio, interna al contesto stesso dell'eticità o proveniente da un'eticità diversa, e dunque da ordini di grandezze e modalità cognitive e valutative diverse, la persona entra in crisi. In quanto criterio della persona, la crisi per la verità deve caratterizzare la persona, e la qualifica infatti, come strutturale apertura. L'apertura non è assoluta, certo: la crisi non sarebbe crisi, con tutti i suoi portati problematici, se non intervenisse sulla struttura rassicurante dell'identità. Ma si tratta pur sempre di un'apertura della finitezza, di un poter essere altro e, nel quadro specifico della discussione assiologica, di un poter attribuire valori diversi alle cose che prima erano valutate in accordo con un ordine valoriale e simbolico di appartenenza. Il dissidio assiologico conduce Ricoeur a tornare, nei *Percorsi*, un'ultima volta sul criterio della crisi per la persona:

Risvegliare tramite la critica ciascun attore di un mondo ai valori di un altro mondo, a rischio di cambiare mondo. Si rivela così una nuova dimensione della persona, la dimensione che la vede in grado di comprendere un mondo diverso dal suo; e si tratta di una capacità che può essere paragonata alla capacità di imparare una lingua straniera al punto da percepire la propria lingua come una lingua tra altre lingue.³¹

Come si vede, Ricoeur non offre una soluzione a livello di teoria politica del contrasto tra universalismo e culturalismo. Il filosofo trae però da questa discussione un ultimo e decisivo argomento per la costruzione della propria antropologia filosofica, che sia in grado di reggere alle molteplici sfide cui lo sfaccettato concetto di riconoscimento la espone. Se qualcosa dell'universalismo può e deve essere recuperato, contro il rischio di ricadere in logiche identitarie dal sapore reazionario, è l'autoriflessività delle persone, le quali, sia pure dall'interno di contesti simbolico-linguistici peculiari, possono (e devono!) affrontare le differenze

³¹ Ivi, pp. 235-236. E detto da un francese...

alla ricerca di un compromesso³² che renda nuovamente possibile la valutazione. Ciò significa che, ancora una volta, l'autoriflessione è la condizione trascendentale: in questo caso, essa è condizione della possibilità di comprendere, discutere e mediare con l'alterità. A questo livello, l'utopia dell'umanità realizzata si rivela operante nella misura in cui la compresenza di attori che portano punti di vista diversi sul bene (prospettive assiologiche diverse) stimola all'elaborazione di più ampie ed inclusive definizioni di bene, sotto il fragile, ma creativo orizzonte aperto dal compromesso³³. Il compromesso viene realizzato sulla base "dell'inclinazione del bene comune a relativizzare l'appartenenza a una città particolare"³⁴.

Il riconoscimento particolare dell'identità aperta ha dunque il doppio valore di mostrare come, da una parte, tutti i significati concreti dei percorsi del riconoscimento passino per l'appartenenza a strutture simboliche che sono anche sempre assiologiche particolari; dall'altra, di mostrare come tale appartenenza possa sempre essere messa in questione a partire dalla necessità, propria dei percorsi del riconoscimento stessi, di "allargare" l'identità in cui i nostri atti assumono senso. L'allargamento, in quanto dipendente dalla trascendentale autoriflessione della persona, è dunque innanzitutto da cogliersi, come Ricoeur afferma più volte nella sua trattazione, come capacità. Possiamo così accedere al terzo significato di riconoscimento, che può essere detto come riconoscimento delle capacità. Nel passaggio dal riconoscimento d'identità al riconoscimento di capacità si ha uno dei contributi più originali dell'antropologia filosofica ricoeuriana.

³² "La capacità al compromesso offre allora l'accesso privilegiato al bene comune" (Ivi, p. 236).

³³ Ricoeur recupera nei *Percorsi* alcune posizioni già elaborate nei testi pubblicati in *Lectures. Tome I: Autour du politique* (1991) sulla nozione di compromesso. In particolare, sulla creatività del compromesso, Cinquetti, a commento del testo del 1991, afferma: "Costruire concetti di compromesso è un'arte che richiede creatività e immaginazione per aprire nuovi orizzonti e nuove prospettive capaci di superare le differenze senza annullarle" (M. Cinquetti, *Costruire i valori*, in a cura di M. Piras, *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, cit., p. 99).

³⁴ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 236.

4.4 RICONOSCIMENTO PARTICOLARE: LA CAPACITÀ

Il primo significato del riconoscimento era un universale astratto, ma celava, dietro all'astrattezza, la concretezza dei confini ideologico-istituzionali entro cui esso è calato. Il secondo significato, richiamando l'attenzione sulle condizioni storiche del soggetto, fa di questo un'identità concreta, aperta, tuttavia, attraverso la figura qualificante della crisi, alla possibilità della trasformazione e del progresso. Il terzo significato raccoglie in termini di antropologia filosofica l'esito del percorso ricoeuriano compiuto con l'allentamento delle maglie dell'identità attraverso l'apertura. Abbiamo già visto come il poter essere altrimenti proprio dell'immaginazione e dell'autoriflessione caratterizzano, per il Ricoeur delle *Conferenze*, il soggetto concreto, calato sì in una realtà simbolica, da cui non è però dominato né saturato. A partire da *Sé come un altro*, e compiutamente in *Percorsi del riconoscimento*, immaginazione e autoriflessione si incontrano come condizioni trascendentali delle capacità: il poter dire, il poter agire, il potersi raccontare, il potersi assumere la responsabilità delle proprie azioni, il poter ricordare. Siamo dunque tornati al Secondo Studio dei *Percorsi*, avente per oggetto la tematica dell'autoriconoscimento.

La struttura dei *Percorsi* è intimamente teleologica. L'insufficienza della nozione puramente logico/teoretica di riconoscimento per la dimensione pratica segna la necessità del passaggio da un Primo Studio a un Secondo, avente per oggetto appunto la specificità dell'autoriconoscimento. L'orizzonte delle capacità, in cui consiste il movimento dell'autoriconoscimento, mostra la necessaria iscrizione della storia d'altri nella nostra, nonché la dipendenza del ciascuno dall'altrui riconoscimento delle nostre capacità: così la problematica del Terzo Studio, quello del riconoscimento reciproco, si sviluppa, teleologicamente, a partire dall'insufficienza dell'autoriconoscimento. Altri percorsi sono possibili. Nel nostro percorso, per esempio, la figura della capacità rappresenta il punto di incontro tra un astratto soggetto di diritto universale e un'identità storica peculiare. L'articolazione di soggetto astratto, oggetto del riconoscimento universale, e soggetto storico concreto, oggetto del riconoscimento particolare, è garantita dallo stesso concetto di capacità. In primo luogo, la capacità rinnova alcuni caratteri idealistici del soggetto: l'attività, la libertà, la produttività. In secondo

luogo, questi caratteri trovano un vincolo reale nell'appartenenza storica, simbolica e culturale del sé. In altre parole: l'attività del soggetto deve essere letta e interpretata alla luce della temporalità propria dell'esistenza, perciò nel segno della finitudine. In terzo luogo, la capacità ha risvolti giuridico-politici specifici nella misura in cui essa rappresenta tutto ciò che può essere detto, nell'orizzonte di un'antropologia filosofica, a giustificare una trattazione non naif dei cosiddetti "diritti dell'uomo". Infine, ci sembra, alcune capacità sono propriamente etiche, non solo nel senso dell'eticità, ossia che trovano i loro contenuti di applicazione e modi di sviluppo nel contesto sociale, ma anche nel senso che sono regolate su principi di carattere morale il cui significato non è interamente dovuto al contesto sociale, e quindi non è completamente relativo.

Per quanto riguarda i primi due aspetti, si tratta in fondo dei nostri primi due significati del riconoscimento, che, come abbiamo visto, cercano di articolare universale e particolare, senza fare in modo che l'uno metta l'altro fuori gioco. Per quanto attiene il livello giuridico e politico della capacità, Ricoeur riprende, seguendo le analisi di Amartya Sen in *Etica e economia* (1999)³⁵, la distinzione di Isaiah Berlin di libertà negativa e libertà positiva³⁶:

Considerata in senso negativo, la libertà consiste nell'assenza di impedimenti che un altro individuo e soprattutto lo Stato possono imporre a un individuo; alla libertà considerata in questo senso si collegano infatti diritti civili (di opinione, di riunione, di proprietà...) (...) Considerata in termini positivi, la libertà rappresenta tutto ciò che una persona, dopo avere considerato ogni cosa, è capace o incapace di compiere. Sebbene questa libertà presupponga la precedente, vi aggiunge tuttavia la capacità, di cui una persona può disporre, di condurre la vita che sceglie.³⁷

Ciò che interessa di questa interpretazione della millenaria distinzione di libertà negativa e positiva per il nostro discorso è

³⁵ Cfr. A. Sen, *On Ethics and Economics*, 1987; tr. it. di S. Maddaloni, *Etica e economia*, Laterza, Roma-Bari 2002. Per un confronto sulla concezione di giustizia in Sen e in Ricoeur, cfr. soprattutto T. Mei, *Are Reasons Enough? Sen and Ricoeur on the Idea of Impartiality*, in *Dialogue*, 53 (02). pp. 243-270.

³⁶ Cfr. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, 1969; tr. it. di M. Santambrogio, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989.

³⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 162.

l'impegno teorico che essa implica nei confronti della persona³⁸. Certo, si potrebbe giustificare il ricorso al concetto di libertà positiva solo empiricamente, e cioè di fronte all'evidenza che la figura della libertà negativa non basta a coprire la struttura della motivazione dell'agente, o del cittadino, quando pensa alla sua libertà; ma l'occasione sembra spingere piuttosto verso una giustificazione teorica, che Ricoeur trova nella struttura della capacità con la quale il soggetto è caratterizzato³⁹. Ricoeur, infatti, dopo aver analizzato più nel dettaglio la riflessione sulle "capacità" e il loro rapporto con i diritti in Sen, dichiara: "Al termine di questa breve incursione nell'ambito della scienza economica, mi basta avere trovato un sostegno a una concezione dell'agire umano radicata nell'antropologia fondamentale"⁴⁰. Il riconoscimento giuridico di capacità è, dunque, un ampliamento strutturale del riconoscimento d'identità, nella misura in cui la capacità si riferisce alla sfera della vincolata libertà di poter essere, mentre l'identità si riferisce alla dimensione irrigidita del sé nell'*idem*. Sosteniamo, con Michael Foessel, che il passaggio dal riconoscimento d'identità al riconoscimento di capacità possa contribuire a colmare il vuoto che c'è tra la necessità di regolare tramite norme e istituzioni la vita sociale e il desiderio, mai esaurito, di essere riconosciuti come persone⁴¹.

³⁸ Si deve considerare che, nel discorso di Berlin, solo il reciproco riferirsi di libertà negativa e positiva apre la strada alla reinterpretazione della soggettività in termini di capacità, che incontriamo in Sen. Infatti, la libertà negativa senza quella positiva non rende in alcun modo conto del desiderio del sé di autodeterminarsi; la libertà positiva senza quella negativa, però, espone al rischio dello "stato etico", in cui l'istituzione produce riempimenti e saturazioni delle strutture della motivazione dei singoli, magari attraverso la postulazione di una qualche soggettività collettiva dotata di libertà positiva e trattata come una personalità. Cfr. a commento di questo: G. Seddone, *Libertà negativa e libertà positiva. La distinzione di Isaiah Berlin e successivi sviluppi del pensiero liberale*, in www.filosofia.it, 2017.

³⁹ Il nesso tra antropologia filosofica e teoria dei diritti e delle capacità avvicinerà la teoria di Ricoeur a quella di Martha Nussbaum, sebbene quest'ultima abbia dichiarato di non dovere a Ricoeur e alla sua riflessione pratica l'elaborazione delle proprie categorie etico-politiche: "The only part of Ricoeur's work I studied in depth was his theory of tragedy, on which I wrote a little paper in a volume edited by John Wall. But that doesn't bear on his account of responsibility" (M. Nussbaum, *Interview with Martha Nussbaum*, in <http://ethique-economique.net/>, vol. 1, 2003, p. 3).

⁴⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 165.

⁴¹ M. Foessel, *Être reconnu : droit ou fantasme ?*, in "Esprit" 346, 2008, pp. 61-75.

Sotto il profilo politico, la capacità ribadisce soprattutto l'apertura di contro alla chiusura del soggetto. L'elenco delle capacità deve considerarsi infatti sempre incompleto e le risposte sociali e istituzionali che vengono date sono spesso in grado di intercettare le domande per un certo tempo, ma sono destinate a rimanere incomplete. Ciononostante, esistono delle capacità di tipo specificamente etico, che secondo Ricoeur trascendono in una qualche misura il condizionamento socio-culturale e assiologico specifico in cui la persona è calata e che non chiamano in causa il politico e il giuridico come sfere del riconoscimento istituzionale della capacità. In tal senso, queste capacità specifiche rivelano un aspetto dell'autotrascendenza del sé rispetto al proprio *idem* in un senso diverso da quello rappresentato dalla figura dell'apertura e della crisi. La capacità etica per eccellenza, rivelativa di un legame all'alterità che sembra in una qualche misura poter sfuggire al perseguimento mimetico della stima sociale, è quella della promessa.

La problematica della promessa è importante sotto tre riguardi. In primo luogo, perché in essa si rivela una modalità del mantenersi del sé che non consiste nel semplice permanere dei tratti esteriori o di carattere: nell'atto del promettere, dunque, si manifesta una modalità temporale peculiare del sé⁴². Inoltre, la promessa rivela la capacità del sé di vincolarsi a un altro, un singolo non impersonale come nel caso della norma di giustizia, e in questa capacità dimostra la propria vivificante dipendenza dall'alterità. Non è secondario osservare che la promessa viene effettuata in risposta a una domanda, un'istanza, un desiderio dell'altro. Essa genera un legame dotato di una sua peculiare stabilità tra due persone che si rivolgono l'una all'altra per colmare un bisogno, che non potrebbe essere soddisfatto dall'individuo come tale. La problematica della promessa incrocia la finitezza dell'uomo, da leggersi a quest'altezza come fragilità⁴³. Infine, come sostiene Marlène Zarader commentando un film dei fratelli Dardenne intitolato *La Promesse*

⁴² Sulla distinzione tra permanere e mantenersi: "Una cosa è il perseverare del carattere; un'altra la perseveranza della fedeltà alla parola data" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 212).

⁴³ "(...) prima viene l'altro, che conta su di me e sulla fedeltà alla mia parola; poi io rispondo alla sua attesa. Mi riallaccio qui alle mie osservazioni sul rapporto tra la responsabilità e l'individuo fragile in generale, in quanto affidato alla mia custodia" (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 151).

(1996), la promessa è un atto performativo che può essere rivolto ad un altro anche molto remoto, purché entri in una connessione con me: in altre parole, con la promessa si instaura un legame di tipo etico al di là dell'eticità concreta e delle mediazioni simboliche nelle quali il sé si riconosce come un *idem*.

Il film *La Promesse* mette in scena il giovane Igor, che lavora per il padre Roger in un'impresa che sfrutta anche dei lavoratori clandestini. Uno di questi clandestini, in punto di morte a seguito di un grave incidente sul lavoro, chiede a Igor di occuparsi della moglie e del figlio, che lavorano anch'essi nell'impresa del padre. Igor gli dà così la sua parola e si impegna con lui in una promessa, entrando però in conflitto con la decisione del padre Roger di sbarazzarsi, per motivi legati alla gestione economica dell'azienda, della donna e del bambino. Il ragazzo, osserva Johann Michel, vive così due tipi di fedeltà: una di tipo etico nel senso dell'eticità, nella misura in cui, lavorando nell'impresa del padre, ne ripete modalità e valori; l'altra di tipo etico in un senso più pieno proprio in quanto più svincolato dall'eticità data, in quanto la promessa fatta al lavoratore clandestino travalica e spezza le certezze di ruolo e di status del giovane e intervengono nel suo spazio simbolico. Così, Zarader sostiene:

Si le personnage d'Igor incarne la difficile transition de l'idem à l'ipse, c'est parce qu'il fait deux expériences différentes de l'altérité. Son rapport à Roger est le fruit d'une confusion avec l'autre (...) Pour que la promesse puisse garantir l'ipséité, il ne suffit pas qu'elle soit faite à un autre, il faut que cet autre interdise toute confusion avec moi (...) L'autre auquel Igor a donné sa parole est l'étranger, le Noir, le clandestin que l'attire hors de lui-même.⁴⁴

Michel discute l'interpretazione di Zarader del film *La Promesse* nell'ambito di un più ampio confronto tra il soggetto ricoeuriano e il soggetto di Pierre Bourdieu. Sul tema della promessa, per Bourdieu, occorre ridurre l'etica all'eticità, e così è necessario ricondurre il gesto dell'ipseità che promette a un insieme di possibilità già date in un campo. Né Ricoeur nega l'importanza la dimensione dell'eticità, del carattere e dell'*idem*. A causa di questa mancato

⁴⁴ M. Zarader, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, in "Cités", 2008/1, n. 33, p. 94.

rinnegamento, si è potuto anche scrivere che l'ipseità ricoeuriana, e dunque l'apertura all'alterità, siano solo funzionali a una nozione di identità dura e pre-esistente. La questione è che, nel mondo della vita, come scrive Michel, "l'on conçoit difficilement une ipséité éthique détachée entièrement du support social et culturel des dispositions durables"⁴⁵. Tuttavia, la pratica della promessa sembra rivelare la possibilità di uscire dalle rigide dimensioni ideologiche, culturali, istituzionali, simboliche, giuridiche, assiologiche, dagli ordini di grandezza e dalle giustificazioni delle città particolari, e di realizzare una comunicazione più profonda che i casi della vita possono portare a realizzare tra persone che pure sono tra loro molto distanti. Le persone che qui sono in gioco non sono delle pure ipseità, che nemmeno potrebbero essere pensate. Esse tuttavia manifestano un lato che resiste e anzi sfida il carattere come dimensione della ripetizione dell'identico, come abitudine o *habitus*, consentendo in questo caso non solo il cambiamento degli *habitus* stessi, ma anche di delineare un orizzonte nuovamente universale, nel quale il destinatario dell'azione etica non si limita a essere colui che condivide la mia eticità.

La capacità della promessa sta dunque, nel nostro percorso, al crocevia tra un significato ancora particolare del riconoscimento, quello delle capacità nel senso più esteso del termine, e il significato universale terminale del riconoscimento, poiché costeggia già la dimensione agapica che, nell'ultimo capitolo dei *Percorsi del riconoscimento*, viene fatta valere come utopia del pieno riconoscimento. Sin dall'analisi che abbiamo fatto del tema della promessa, d'altronde, si può vedere perché esso può essere incrociato con la discussione propriamente filosofica dell'utopia fatta da Ricoeur altrove. Se è vero che l'*ipse* non può mai sussistere senza *idem*; che l'*idem* è anche l'ideologico, nel senso di essere un io che si riconosce identificandosi con un complesso di mediazioni simboliche nelle quali si rivela eguale e accomunato a coloro che condividono gli stessi tratti storici e sociali; che l'utopia è propriamente la possibilità trascendentale di andare oltre l'ideologia, in direzione del compimento dell'umanità... Allora non è un'affermazione troppo forte, quella che l'ipseità stessa sia un'utopia, nella misura in cui l'ipseità, essendo un puro essere presso se stessi essendo presso un

⁴⁵ J. Michel, *Ricoeur et ses contemporaines*, cit., p. 42.

altro in forza e virtù della sua umanità, è davvero il soggetto riconosciuto pienamente, come singolo e come universale, senza che si tenga però conto del cerchio chiuso della sua particolarità, del suo carattere e della sua storicità. Con la promessa affiora finalmente l'ultimo significato del riconoscimento che andavamo cercando: il significato che, non potendo sopprimere quelli precedenti, resta all'orizzonte come utopia.

4.5 RICONOSCIMENTO UNIVERSALE: L'AGAPE

In quest'ultimo paragrafo non affronteremo analiticamente la tematica del dono elaborata da Ricoeur nell'ultimo capitolo della Terza Parte dei *Percorsi*: un'ampia bibliografia si è concentrata sulla questione, in considerazione soprattutto del rapporto tra la teoria del dono proposta dal filosofo e gli studi sul dono nelle scienze sociali e in particolare nell'antropologia culturale⁴⁶. Tratteremo

⁴⁶ L'ultima parte dei *Percorsi del riconoscimento*, insieme con i testi raccolti da Olivetti (cfr. a cura di M. M. Olivetti, P. Ricoeur, *Le don et la dette*, CEDAM, Padova 2004), sono stati considerati tra gli spunti più originali e vivaci della tarda riflessione filosofica di Ricoeur. Ispirandosi soprattutto all'interpretazione del dono cerimoniale di Marcel Hénaff (cfr. M. Hénaff, *Le Prix de la vérité*, 2002; tr. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, *Il prezzo della verità*, Città aperta, Milano 2006), il filosofo francese ha cercato nella peculiare triade "donare, ricevere e contraccambiare" l'ultima nozione del riconoscimento che consiste nella gratitudine. Il confronto con un punto di vista espresso dalla scienza sociale come quello di Hénaff ha suscitato un interesse particolare tra gli studiosi tanto di antropologia culturale quanto di filosofia. Alain Loute ha cercato di mettere in luce le differenze tra il concetto di dono cerimoniale di Hénaff, che mantiene un tratto competitivo e distintivo nell'ambito del legame sociale, e quello di Ricoeur, che si configura invece come il luogo della generosità che chiama altra generosità, pur riconoscendo il terreno comune che ha consentito la ripresa ricoeuriana del concetto di Hénaff (cfr. A. Loute, *Paul Ricoeur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale" – Quaderno 2010). Hénaff stesso tornerà sul dono in Ricoeur nel libro *Le don des philosophes* (cfr. M. Hénaff, *Le don des philosophes*, Seuil, Paris 2012). Qui l'antropologo riconoscerà a Ricoeur la capacità di aver trattato il dono anche alla luce del suo significato istituzionale e non solo come figura idealizzata della generosità e della gratitudine, seguirà Ricoeur fino al nesso del problema del dono con quello del senza prezzo, ma se ne discosterà per quello che riguarda l'incrocio con l'agape, che non ha più riscontro entro il campo dell'antropologia culturale. Infine, a mettere in luce il rilievo del tema del dono nei testi di meditazione teologica e biblica già precedenti ai *Percorsi del riconoscimento* è John Wall (Cfr. J. Wall, *Economy of the Gift*, in "Journal of Religious Ethics",

piuttosto di come la problematica dell'agape, alla luce della quale Ricoeur delinea la sua concezione del dono, sia necessaria per il raggiungimento dell'utopia dell'umanità come una e come pienamente realizzata in ciascun singolo di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, almeno in senso ricoeuriano.

Ciò chiama in causa ancora una volta la disposizione delle parti dei *Percorsi*. L'amore compare due volte: dapprima nel IV capitolo della Terza Parte, prima della trattazione del diritto e della stima sociale, seguendo la scansione di Honneth. La seconda trattazione del tema dell'amore è posta nel V e ultimo capitolo della Terza Parte, dopo che era stato annunciato in conclusione del precedente con queste parole:

La domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale, con il suo stile militante e conflittuale, non si risolve forse in una domanda indefinita, figura di un "cattivo infinito"? Il problema non concerne soltanto i sentimenti negativi di mancanza di riconoscimento, ma anche le capacità conquistate, destinate così a una ricerca insaziabile. Si affaccia qui la tentazione di una nuova forma di "coscienza infelice", sotto la specie sia di un inguaribile sentimento di vittimismo, sia di una infaticabile postulazione di ideali fuori portata.

Per scongiurare il disagio di una nuova "coscienza infelice" e delle derive che ne conseguono, propongo di prendere in considerazione l'esperienza effettiva di ciò che chiamo gli stati di pace (...) Ma voglio dichiarare sì da ora cosa mi aspetto e cosa non mi aspetto (...) Le esperienze di riconoscimento pacifico non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria. Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di chiarimenti, di "schiarite" verrebbe da dire, dove il senso dell'azione esce dalle brume del dubbio con il marchio dell'*azione che conviene*.⁴⁷

In questo passo sono contenuti molti nodi concettuali importanti del discorso ricoeuriano sul riconoscimento. In primo luogo occorre notare come la prima nozione di amore, la "domanda di riconoscimento affettivo", non coincide con la seconda, che anima

2001, pp. 236-260).

⁴⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 244-245, corsivo dell'autore.

invece la stessa definizione di “stati di pace”. L’amore come riconoscimento affettivo della persona viene inserito entro un percorso ascendente del riconoscimento, che va a compiersi con la strutturazione sociale della pluralità (l’eticità), con la mediazione dell’istituzione giuridica. Se vogliamo, l’amore di Honneth rappresenta una dimensione del riconoscimento più arcaica e fondamentale rispetto alle altre, in quanto riguarda la stessa costituzione personale del sé e dell’altro nei rapporti fondamentali della genitorialità, dell’amicizia e dell’amore erotico. In essa la dimensione dell’agape non figura: non a caso, all’inizio del V Capitolo, la tipologia cui Ricoeur fa riferimento proviene da Luc Boltanski e dall’opera *L’amour et la Justice comme compétences* (1990), la cui seconda parte si chiama *Agapè. Une introduction aux états de paix*. Ricoeur cerca appoggio in Boltanski, e non ad esempio in Gabriel Marcel⁴⁸ per il tipo di libro che vuol essere i *Percorsi*: un testo di ricognizione filosofica dei diversi significati del termine riconoscimento, alla luce dei contributi provenienti dalle scienze sociali. Luc Boltanski ha infatti escogitato un posto per l’agape all’interno di una sociologia dell’azione, come modello per catturare un certo tipo di motivazioni d’azione che non si risolvono entro il terreno della distribuzione, del calcolo e dell’argomentazione propri dell’equivalenza.

A partire dall’intuizione di Boltanski, Ricoeur rilancia la propria caratterizzazione dell’agape. Innanzitutto, essa “rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo”⁴⁹. L’agape può incrociare la tematica del dono, mantenendo per esso un campo di azione e significato che non si riduce a quello dello scambio regolato dalle istituzioni (a partire dallo scambio commerciale, regolato dall’istituzione monetaria), in quanto ignora e non si cura del contro dono: non esige né obbliga né pretende, ma suscita nell’altro una forma di riconoscimento peculiare che in italiano bisogna rendere con “riconoscenza”, o ancora, gratitudine.

Inoltre, L’agape non si cura delle offese: è il motore segreto del perdono. Infatti:

⁴⁸ Alcune importanti riflessioni sul tema dell’amore come forma di partecipazione all’essere sono contenute in G. Marcel, *Le Mystère de l’Être*, 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell’essere*, Borla, Milano 1987.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 249.

L'incuranza dell'agape è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia. L'oblio delle offese, da essa ispirato, non consiste nello schivarle, e meno ancora nel rimuovere, ma nel "lasciar correre", secondo una espressione cui Hannah Arendt ricorre parlando del perdono.⁵⁰

Come la promessa, l'agape è in grado di rompere con gli ordini della giustificazione e con gli orizzonti assiologici in cui si concreta un'ideologia, come dimensione positiva dell'integrazione di una particolare cultura:

Di fronte alle questioni l'amore rimane senza possibilità di replica, perché la giustificazione gli è estranea tanto quanto l'attenzione a se stesso. Più enigmaticamente ancora, l'agape si mantiene nella permanenza, in ciò che resta, nel suo presente che ignora rammarico e attesa. Se non argomenta in termini generali, si fa però dire attraverso esempi e parabole, la cui stravagante espressione disorienta l'uditore senza però la certezza di poterlo orientare.⁵¹

Si tratta di una finzione illusoria, di un astratto modello incompatibile con la trama reale della dimensione dell'azione? In parte questa domanda rievoca la stessa questione legata alla promessa: come atto performativo, come competenza e capacità, la promessa può essere pensata al di là della sua dimensione storica concreta, al di là dell'*habitus* entro cui ogni azione e sua motivazione può essere ricondotta? La risposta a questa domanda è per forza spuria. Da un lato, il fatto di essere concepita come una competenza umana obbliga a tenere conto anche della dimensione *idem* dell'uomo, particolare e concreta, mancante, per la quale l'altro dell'amore non può mai essere solo e semplicemente il prossimo come figura generale, ma è sempre un altro che comunica la sua finitezza con la nostra. D'altra parte, il modello dell'agape entra nel linguaggio quotidiano nella forma poetica della parabola, dell'esempio e, più ancora, dell'inno e della lode:

⁵⁰ *Ibidem*. Il legame tra dono, perdono e agape ricorre già in *Amore e giustizia* (1990) e *Il Giusto* (1995). Il tema del riconoscimento associato alla figura del perdono si esplicita con chiarezza in *La memoria, la storia e l'oblio* (2002) e ritorna nelle ultime pagine dei *Percorsi* in riferimento all'attributo del festivo, da attribuirsi, secondo Ricoeur, tanto al dono che al perdono.

⁵¹ *Ivi*, p. 250.

Perché l'agape parla; per quanto strane possano essere, le sue espressioni si offrono alla comprensione comune; il discorso dell'agape è innanzitutto un discorso elogiativo; nella lode l'uomo si compiace alla vista del suo oggetto che regna al di sopra di tutti gli altri oggetti della sua cura.⁵²

L'agape si manifesta dunque, nell'esistenza umana, in modo spurio essa stessa, contaminata senz'altro dalle altre espressioni dell'amore (per riprendere la celebre partizione greca, l'*eros* e la *filia*), ma nello stesso tempo le eleva nel segno del disinteresse, al di là della pura sfera dell'attrazione sensuale, con la quale l'amato entra nella dimensione della mia mancanza e verso il quale posso provare senso di possesso, gelosia e attaccamento; ma anche al di là della sfera della stima, per la quale l'amato assume la propria dignità alla luce della sua capacità di realizzare determinate virtù considerate di eccellenza in una data eticità e quindi agli occhi dell'amante stesso⁵³. L'agape ha inoltre il proprio modo di comandarsi, sebbene esso si traduca anche, sempre in virtù di della finitudine radicale del sé, in atti che sfociano nell'*eros* o nella *filia*:

Il comandamento che precede ogni legge è la parola che l'amante rivolge all'amata: amami! E l'amore stesso che si raccomanda tramite la tenerezza della sua obiurgazione; oserei parlare qui di un uso poetico dell'imperativo, prossimo all'inno e alla benedizione. A questi due aspetti discorsivi si deve aggiungere la potenza di metaforizzazione, che si ricollega alle espressioni dell'agape, al punto di elevarla sino alle risorse analogiche dell'amore erotico, come è attestato dal *Cantico dei cantici*.⁵⁴

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Si tratta del tema dell'amicizia in Aristotele, cui Ricoeur dedica alcune pagine nell'ambito del VII Studio di *Sé come un altro*. Nel contesto dell'*Etica Nicomachea* (VIII-IX), l'amicizia "non dipende, a titolo primario, da una psicologia dei sentimenti di affetto e di attaccamento agli altri (...), ma da un'etica: l'amicizia è una virtù – un'eccellenza – attiva nelle deliberazioni scelte (...) Bisogna, così, distinguere tre specie di amicizia: secondo il "buono", secondo l'"utile", secondo il "piacevole". Non si sottolineerà mai abbastanza, nella prospettiva della famosa aporia dell'"egoismo", questa distinzione fra tre oggetti-motivi. Il versante "oggettivo" dell'amore di sé farà sé che la *philautia* – che di ciascuno fa l'amico di se stesso, non sia mai predilezione non mediata di se stessi, ma desiderio orientato in dal riferimento al *buono*" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 277-278).

⁵⁴ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 251.

Questo passo, molto comunicativo e prossimo ad alcuni aspetti dell'esperienza comune, è anche una felice convergenza e una straordinaria ricapitolazione dell'opera ricoeuriana nel complesso: il nesso tra amore e comandamento richiama l'interesse per il problema della legge morale, che Ricoeur tratta altrove, come si è visto, con particolare attenzione alla sua versione materiale, per la quale ogni persona deve essere trattata da ogni altra come fine e non solo come mezzo⁵⁵; la forma specifica del comandamento dell'amore, che non obbliga nello stesso modo della legge, ma, in virtù della sua sovrabbondanza, rende l'oggetto amato grato, come il destinatario del dono, e questi, in grazia della sua gratitudine, sarà portato a rispettare il comandamento; la qualificazione di questa forma come poetica, col che viene richiamata tutta la tematica della poetica della volontà che Ricoeur aveva abbandonato, molti anni prima, sotto l'urgenza del lungo *détour* ermeneutico; la potenza di metaforizzazione, i cui effetti ontologici son stati avanti richiamati, e che, donando immagine e sensibilità all'agape, la avvicina irrimediabilmente alla sfera dell'*eros*, da cui solo una concezione moralistica dell'amore vorrebbe separarla.

La stessa presenza spuria dell'agape nell'ordine esistenziale la porta ad avvicinarsi al nostro tema dell'utopia, nella misura in cui abbiamo definito quest'ultima come un orizzonte mai realizzabile nella sua totalità, ma sempre operante e rivelatore delle possibilità di autotrascendenza dell'umano. Ci orienta verso questo accostamento di agape e utopia, sorprendentemente nell'ambito argomentativo dei *Percorsi*, un richiamo quasi militante, che ripete molto da vicino la presa di posizione sulla società contemporanea proposta in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*:

Qualsiasi siano le origini arcaiche dell'economia del dono (...) esso è ancora presente nelle nostre società, per altro dominate dall'economia commerciale dove tutto ha un prezzo, ma sottomesso a codici sociali che reggono i rapporti tra dono e contro dono. L'uomo

⁵⁵ Il comandamento sui generis rappresentato dall'amore è rintracciato nell'espressione del *Levitico* 19, 18, ripreso nel *Vangelo di Matteo* 22, 39: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", sotto il nome di Regola d'oro (cfr. P. Ricoeur, *Sé* come un altro, cit., pp. 319-320). Su questo aspetto del pensiero di Ricoeur, si raccomanda J. Michel, *Règle d'or et logique d'équivalence*, in "Raisons Politiques", 40(4):115, 2010, pp. 113-132.

dell'agape, colui al quale la sociologia dell'azione riconosce un volto e un comportamento, si sente smarrito in questo mondo del calcolo e dell'equivalenza.⁵⁶

È dunque solo in nome di un “rifiuto locale”, per riprendere la terminologia della nostra fenomenologia del riconoscimento, che emerge la possibilità dell'agape. Ora: il motore dell'utopia è esattamente la posizione di critica nella quale è già sempre possibile porsi, in forza del trascendentale dell'autoriflessione. L'utopia dell'agape, che giunge sino a riprendere e a irradiare le situazioni della vita reale, compreso l'amore sensuale, è l'utopia del testamento filosofico di Ricoeur; l'utopia degli uomini del nostro tempo, che mancano, come vien detto in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, di giustizia, di senso e di amore; ma è anche l'utopia dell'uomo di ogni tempo, già sempre esposto alla violenza e al male.

Prima di mostrare, in via conclusiva, la sostenibilità filosofica del recupero dell'agape nell'ambito della fenomenologia del riconoscimento, alla luce dell'articolazione progressiva in quattro passi dei significati di riconoscimento qui proposti, occorre prendere in conto una grave obiezione di carattere sociologico, che viene mossa da Axel Honneth in un'intervista pubblicata nel 2011. Interrogato dall'intervistatore sull'opportunità di distinguere, nel campo dell'analisi sociologica dell'azione, la competenza dell'agape da altre forme di competenza relazionale, l'esponente della Scuola di Francoforte risponde:

Vedo chiaramente questa distinzione e la domanda è: “Fino a che punto noi possiamo descrivere questo specifico atteggiamento con il concetto di agape, fin a che punto [l'agape] costituisce forme specifiche di legame sociale nelle società moderne?”. Questa per me è la domanda decisiva. E ciò che penso è che non costituisce reti sociali in queste società. Le risorse emozionali o personali da cui derivano tali reti e attraverso cui [queste reti] sono costituite o prodotte, sono diverse, derivano – come ho detto – o dall'amore nel senso più stretto, o dalla solidarietà, o dalla legge, come altra forma di integrazione sociale, ma non derivano – per come le vedo io – dall'agape. Ma la domanda che mi è stata posta è relativa a come descriviamo certe tipologie di reti relazionali. Se, per esempio, prendiamo le amicizie, io direi che le amicizie sono basate su una forma specifica d'amore, perciò le metterei

⁵⁶ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 252-253.

nel registro dell'amore che è opposto all'agape, per il fatto che normalmente presentano una componente erotica, sono basate su sentimenti di vicinanza, di fiducia. Diciamo che le amicizie sono pre-forme d'amore, non espressione di agape. E allora la domanda è "dov'è l'agape?", come ho detto. Io direi che il modo moderno di descriverla probabilmente sarebbe "simpatia" o "pietà".⁵⁷

Honneth afferma qui due cose. La prima è che l'agape non è un modello esplicativo delle relazioni sociali del nostro tempo. Ciò tuttavia non esclude che l'agape possa valere come utopia, come orizzonte. Se si ammette l'agape come modello utopico, invece che come modello esplicativo, è possibile che esso eserciti non solo un ruolo militante, per significare un certo tipo di impegno nei confronti di una società fondamentalmente retta su altri modelli relazionali, ma anche un ruolo euristico: potrebbe consentire l'individuazione di malesseri vissuti dagli uomini delle società moderne, le cui reti relazionali e i cui legami sono dominati da quel "mondo del calcolo e dell'equivalenza" dominato da Ricoeur. La seconda cosa che Honneth dice, per la verità tra le righe, è che l'agape deve essere separata dalle altre forme relazionali, non prendendo in considerazione la dimensione spuria che ogni modello, compreso quello dell'agape, assume nell'esistenza concreta del mondo della vita. Anche questo deriva dalla concezione di agape come modello esplicativo più che non come modello euristico; ma in Honneth ciò deriva anche dalla derivazione stretta che l'autore riconosce tra agape e valori cristiani. Il sociologo sembra individuare come cifra del passaggio alla modernità la nascita dell'amore romantico, inteso come erotico e interpersonale, esclusivo e all'origine della dimensione nucleare della famiglia borghese, secolarizzando così l'idea ancora agostiniana dell'agape come regola della città di Dio. Il filosofo che, nel suo percorso personale, svolge questo passaggio da una prima fase di interesse per la nozione ancora cristiana di agape, posta al compimento della comunità, a una fase più matura, in cui il legame romantico mantiene una funzione per lo sviluppo delle autocoscienze ma la funzione integrativa della comunità sarà svolta dalla figura laica dello stato, è Hegel:

⁵⁷ A. Honneth, in a cura di G. Iorio e F. Campello, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, in "Societàmutamentopolitica", vol. 2, n. 4, 2011, pp. 261-262.

(...) probabilmente all'inizio c'erano due intuizioni nel lavoro di Hegel, forse in tensione fra loro. In particolare, da un lato, la prospettiva più cristiana, per la quale Hegel riflette su una forma di comunità d'amore, dove cerca di estendere il concetto dell'amore oltre i limiti delle relazioni personali e su un'intera comunità. Questo è decisamente chiaro nei suoi primi scritti, in cui cerca di sviluppare l'idea di una comunità di persone che si amano, senza che il loro amore abbia una componente romantica; e poi, c'è chiaramente anche l'idea, unicamente moderna, non-cristiana, romantica dell'amore, che già include come componente – ed è presente anche direttamente in Hegel – la sessualità. Perciò si vede in questo primo periodo, fino agli scritti di Jena, e probabilmente ancora negli scritti di Jena, una certa tensione. Penso che lo sviluppo del pensiero di Hegel poi si sia mosso rigorosamente nella direzione di escludere la componente più cristiana, per sottolineare principalmente l'elemento romantico. E questo gli ha permesso in seguito di usare la nozione dell'amore anche in modo quasi sociologico, cioè, come uno strumento concettuale per capire le relazioni moderne. La modalità attraverso cui lui intende i legami moderni come basati sull'amore e sull'attenzione reciproca è chiaramente un'applicazione del concetto più romantico dell'amore, non della nozione cristiana. Se in Kant si scorge anche una certa sfumatura cristiana perché egli ha un po' l'idea che il matrimonio includa un qualche elemento religioso, in Hegel, l'idea del matrimonio come contratto non gioca un grande ruolo. Voglio dire che lui crede che il cuore dell'unione matrimoniale sia un sentimento che si è sviluppato solo nei tempi moderni, diversamente da ciò che succedeva nei tempi precedenti, quando i legami di coppia erano più regolamentati. Solo adesso le nostre emozioni e i nostri sentimenti sono piuttosto autonomi e l'idea del matrimonio nel suo insieme è libera da vincoli sociali, così che in realtà si fa strada la concezione del matrimonio come espressione d'amore fra due persone. Solo perché tutto ciò esiste, penso che lui creda possibile usare l'amore come strumento sociologico. Non sono sicuro su quale sia l'elemento cristiano di questa comprensione, presente nel primo periodo, e dove questo rimanga negli scritti seguenti.⁵⁸

Con questo passo, in effetti, non solo Honneth riconduce senza appello l'agape all'etica cristiana, particolare e storica come ogni altra; ma sostiene che solo con l'amore romantico si afferma, nella storia, una forma relazionale in grado di soddisfare le esigenze emotive di autocoscienze autonome quali quelle che sorgono con la modernità. E qui Honneth coglie un punto importante, che

⁵⁸ Ivi, pp. 259-260.

impone cautela a qualsiasi tentativo di ripristinare l'agape nella dimensione del moderno. Se infatti l'agape appare, in Honneth, impoverita rispetto alla sovrabbondanza di senso che le attribuisce Ricoeur, d'altra parte l'autore mette in evidenza un movimento di autonomizzazione della sfera amorosa nella modernità, che passa proprio dalla sua secolarizzazione, ossia dal suo riferirsi solo alla concreta esperienza di autocoscienze concrete e non invece a un quadro normativo fondamentalmente religioso al quale l'amore, sotto il segno dell'agape, appariva piegato nei dispositivi identitari tradizionali. La cautela che occorre ritenere dall'obiezione che Honneth ha rivolto all'agape, è che sarebbe reazionario e regressivo qualsiasi ricorso all'agape semplicemente in contrapposizione alle conquiste, per dir così, dell'amore romantico. O quantomeno, volendo mantenere un tenore maggiormente descrittivo, occorre dire che non sembra un'operazione plausibile quella di tentare di ritagliare all'agape un ruolo nelle moderne teorie dell'azione semplicemente in contrapposizione all'esperienza moderna dell'amore romantico, qualsiasi opinione se ne abbia e comunque la si intenda idealizzare, oppure denigrare. Forse è consentito di cogliere un punto d'incontro tra questa cautela e l'interpretazione dell'agape come utopia operante nel riferimento che Ricoeur sceglie di fare al *Cantico dei cantici*, "il giardino delle metafore" reso possibile proprio dalla concretezza delle immagini erotiche⁵⁹.

Il nesso tra amore erotico e sfera del religioso entro la quale, in effetti, sembra doversi ricondurre la tipologia dell'agape così come esposta da Ricoeur nei *Percorsi* (basti pensare ai riferimenti al linguaggio delle parabole, dell'inno, al comandamento della Regola d'oro) ci riporta all'ultima delle *Conferenze su ideologia e utopia*, quando il filosofo tratta l'utopia politica di Fourier. Ricoeur si concentra sul presupposto teorico fondamentale in nome del quale molte delle regole nuove su cui deve fondarsi, secondo Fourier, la civiltà compiuta, discendono:

⁵⁹ Cfr. P. Ricoeur e A. LaCoque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998. "Il giardino delle metafore" è il nome del capitolo del libro che Ricoeur dedica al *Cantico dei cantici*. Nei *Percorsi* del riconoscimento, in una nota, Ricoeur richiama la potenza metaforica dell'erotico, la quale "è stata sottovalutata da Nygren nella sua contrapposizione tra *eros* e *agape*, in ciò seguito da tutti coloro che hanno costruito i loro discorsi sulla base della dicotomia tra *eros* e *agape*" (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 251, nota 4).

La cosmologia di Fourier colloca l'attrazione alla radice di ogni cosa e ritiene quindi che la sua utopia sia conforme alla natura. In tal modo Fourier appartiene al XVIII secolo, ma non tanto al mondo degli enciclopedisti, quanto al loro avversario, Rousseau. Fourier segue la linea di Rousseau; il compito è quello di portare alla luce la natura che è stata celata la società (...) L'utopia avanza la pretesa d'essere la restaurazione della legge primitiva. In tal modo essa è ad un tempo progressiva e regressiva. La progressione consiste in effetti in una regressione alla legge divina. Tale visione del mondo non ha nulla di scientifico ma è solo una connessione mitica tra l'attrazione dei corpi celesti e un codice sociale dell'attrazione delle passioni. La teoria di Fourier è un codice di attrazione sociale.⁶⁰

Il tratto peculiare dell'utopia di Fourier, che non a caso è stato oggetto dell'interesse di Marcuse, è rappresentato dal fatto che il ripristino della natura in accordo con la legge divina, contro la dispersione del senso e la normatività incompiuta e alienante delle società storiche, passa dall'intenzione di "liberare le potenzialità emozionali che sono state nascoste, represses e ridotte quanto a numero, potenza, varietà"⁶¹. Da ciò discende che, nell'ambito della tipologia di passioni che Fourier individua ed elenca, due hanno a che vedere direttamente con la liberazione della passione sensuale:

La prima è indicata con un aggettivo, *papillonne*, che deriva dal francese *papillon* (farfalla). Tale passione esprime il bisogno di varietà, sia nell'ambito delle occupazioni che in quello delle relazioni con *partners* diversi; si tratta della moltiplicazione dei rapporti grazie alla moltiplicazione dei *partners*. Fourier è stato letto, a questo proposito, come il profeta del libero amore, e in effetti questa era la sua intenzione. La seconda passione distributiva è detta la passione composita, e congiunge i piaceri sensuali e quelli spirituali della gente.⁶²

La conduzione delle passioni secondo natura non ha nulla a che vedere con una pura apologia del piacere; piuttosto, essa ha a che fare con la liberazione della natura integrale dell'uomo, ad un tempo spirituale e carnale, rompendo con la concezione moralistica della civiltà, che "ha trasformato le passioni in vizi"⁶³.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 334.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 335.

⁶³ Ivi, p. 336.

Occorrerebbe riflettere, sulla scorta dei contributi che Freud ha fornito al tema ne *Il disagio della civiltà*, su quanto l'intenzione utopica della liberazione delle passioni si contrapponga non solo, per riprendere la distinzione di Honneth, alla configurazione non romantica dell'amore premoderno, vincolato a schemi trascendenti di regolazione sociale, ma anche alla configurazione romantica dell'amore moderno. Essa non è infatti affatto libera da puntellature di carattere morale e da esigenze sociali che si inscrivono in ordini di giustificazione, valutazioni di carattere strumentale e utilitaristico, nonché da distorsioni del riconoscimento reciproco delle autocoscienze che sarebbe supposta realizzare⁶⁴. Da Fourier a Freud fino a Marcuse si può delineare una storia dell'utopia della liberazione delle passioni, alla quale, seppure timidamente, pare possibile associare anche Ricoeur.

Il recupero che Fourier realizza della naturalezza delle passioni, compresa quella dell'amore sessuale e della sfera romantica, non può essere letto senza tenere conto della componente religiosa della sua utopia. Ricoeur, sulla base della considerazione dell'importanza dell'aspetto religioso nell'opera di Fourier, si interroga se la questione del religioso non sia un tratto caratteristico dello spirito dell'utopia come tale:

L'analisi di tale problema comporta il più ampio problema se le utopie non siano in un certo senso religioni secolarizzate, dal momento che sono sempre mosse dalla pretesa di dare vita a nuove forme religiose. La collocazione spirituale dell'utopia è tra due religioni, tra una religione istituzionalizzata in declino e una religione più fondamentale che deve essere ancora scoperta. L'elemento utopico è la prova che noi possiamo inventare una religione basata sui residui della vecchia religione, e mi domando se questa combinazione di una tendenza antireligiosa e di una ricerca di una nuova religione dall'interno delle rovine della religione classica sia un aspetto accidentale oppure permanente dell'utopia. La componente religiosa dell'utopia è un fattore decisivo dell'intera opera di Fourier.⁶⁵

⁶⁴ Sui nessi, ora progressivi e ora perversi, di amore e modernità, si rimanda a E. Illuz, *Warum Liebe weh tut*, 2011; tr. it. di G. Mancini, *Perché l'amore fa soffrire*, Brossura, Il Mulino, Bologna 2015. L'autrice ha tenuto un corso dal titolo "Amour et Capitalisme" in compresenza con Barbara Carnevali presso l'EHESS di Parigi nel secondo semestre dell'a.a.2015-16.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 336.

Se l'utopia sia o meno, in linea generale, la versione secolarizzata della religione, non è un problema che il nostro lavoro ha l'ambizione di affrontare. Ciò che ora è per noi rilevante è il nesso tra agape e utopia come dimensione del riconoscimento. Il riferimento utopico a una nuova religione, che consiste in una profonda riforma della religione istituzionalizzata, appare di fondamentale importanza. In effetti, si tratta di una condizione concettuale per la possibilità di rievocare l'agape senza per forza, con ciò, scegliere una via regressiva che, contrapponendosi alle conquiste del moderno, si porti dietro la referenza a dispositivi di riconoscimento tradizionali, in cui l'agape sia indistinguibile dalle strutture sociali premoderne e dai presunti ordini cosmici e ontoteologici cui si voleva che esse discendessero. Senza dunque negare il rapporto tra la possibilità agapica d'azione e l'orizzonte religioso, quello che qui conta è la trasformazione inesauribile cui tale orizzonte è esposto nella misura in cui è in grado di esercitare una funzione critica nei riguardi del reale istituzionalizzato. Ciò è tanto più confortato quanto meglio si tiene in considerazione che, secondo Fourier:

(...) la religione così come la conosce è in se stessa solo una testimonianza dimezzata perché ha dimenticato, occultato e tradito la rivelazione del destino sociale dell'umanità, in altri termini l'armonia sociale. Il fatto che le Chiese non predicino l'armonia sociale è un segno del loro tradimento.⁶⁶

Appoggiandosi a Habermas, nelle stesse *Conferenze* Ricoeur aveva considerato l'utopia come l'ideale regolativo della libera comunicazione dell'umanità: ciò in cui, potremmo dire, l'umanità si realizza come una, sotto il segno di una comune razionalità e della comune capacità trascendentale dell'autoriflessione. Fourier consente a Ricoeur di spostare la problematica su un altro tratto dell'utopia, che prescinde dal problema del potere e dell'autorità, delle relazioni di giustizia e delle equivalenze dello scambio strumentale: "Secondo Fourier il problema del potere è colpito alla radice della rinascita dell'amore, una resurrezione dell'amore. L'utopia di Fourier non ci fornisce una risposta politica ma piuttosto nega che quello politico sia il problema ultimo"⁶⁷.

⁶⁶ Ivi, pp. 337-338.

⁶⁷ Ivi, p. 339.

A questo punto bruscamente Ricoeur interrompe il suo commento, che si tiene sempre su un livello descrittivo, dell'utopia di Fourier e conclude le *Conferenze* trascurando la gran parte degli spunti di contenuto che Fourier ha offerto, per attestare il proprio risultato teorico a quanto di più saldo potesse essere sostenuto senza trascendere rispetto al discorso strettamente filosofico e senza nulla concedere alla prospettiva militante dell'utopia di *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Questo risultato rivendicato può essere riassunto nella seguente frase: "la capacità dell'utopia di infrangere la chiusura della realtà"⁶⁸. Rimane al lettore, tuttavia, il possibile compito di fare un passo in più, soprattutto tenendo conto del concludersi delle riflessioni di Ricoeur con i *Percorsi del riconoscimento* e del compiersi di questi con il riferimento al dono, retto sulla rievocazione dell'agape (estesa sino al terreno fragile e mancante dell'esperienza erotica).

La prima osservazione che viene da fare, alla luce dell'interpretazione incrociata che abbiamo svolto, è che almeno un'intuizione di Fourier è certamente mantenuta dall'ultimo Ricoeur, così come lui stesso la ha descritta nelle *Conferenze*: "che quello politico non sia il problema ultimo". Certo, la logica della filosofia ricoeuriana si svolge in modo da realizzare un cumulo progressivo di temi, nessuno dei quali, nella misura in cui ha una radice nell'esperienza reale dell'uomo, è tale da sopprimere il senso e l'importanza di quelli precedenti. Così, certamente, non si può affermare che Ricoeur segue Fourier sino a sostenere che "l'elemento utopico è la negazione della problematica del lavoro, del potere e del discorso"⁶⁹. Anche la posizione in cui Ricoeur ha scelto di trattare gli stati di pace, e cioè dopo la trattazione del riconoscimento giuridico e del riconoscimento in termini di stima sociale, è eloquente. L'agape interviene, nell'economia dei *Percorsi*, in risposta alle mancanze del problema del riconoscimento impostato unicamente in termini di filosofia politica o sociale. Così, essa interviene a ricoprire una tipologia di desiderio proprio del soggetto che aspira al riconoscimento, che non riesce a essere soddisfatto dal riconoscimento universale sancito dalla legge, dal riconoscimento particolare dell'identità, dal riconoscimento particolare della capacità: anche

⁶⁸ Ivi, p. 340.

⁶⁹ Ivi, p. 339.

se nessuna di queste nozioni viene, dalla problematica dell'agape, superata in maniera conclusiva. Tutte le altre forme del riconoscimento, anzi, rappresentano il quadro, in costante interazione, entro cui può eventualmente emergere lo spazio per un'utopia che spinge verso la sovrabbondanza dell'agape. Questo quadro è operante e conflittuale (perché le identità restano conflittuali; le capacità restano misconosciute e richiedono lotte per il riconoscimento; l'orizzonte dei diritti universali e dell'umanità unita rimane problematico): così l'agape e le pratiche di generosità ad essa ispirate non sono che delle schiarite, delle condizioni fragili come fragile è il soggetto che le può, tuttavia, vivere, perché stanno nell'orizzonte contemporaneamente dell'evento e delle sue capacità:

La lotta per il riconoscimento resta forse interminabile; le esperienze di riconoscimento reale nello scambio di doni, principalmente nella loro fase festiva, conferiscono perlomeno alla lotta per il riconoscimento l'assicurazione che la motivazione per cui essa si distingue dalla sete di potere, e che la pone al riparo dal fascino della violenza, non era né illusoria né vana.⁷⁰

L'ispirazione che Ricoeur trae da Fourier non si ferma qui. Si deve infatti tenere conto del carattere festivo degli stati di pace: un carattere di pacificazione comunitaria, che coinvolge le persone che sono coinvolte nella relazione agapica, indipendentemente dai loro schemi ideologici e dalle istituzioni dominanti:

Il festivo, che può abitare i rituali dell'arte di amare, nelle sue forme erotiche, amicali e societali, appartiene alla stessa famiglia spirituale dei gesti di domanda di perdono (...) Inoltre, sul piano gestuale, il festivo del dono è ciò che per altri versi è l'inno sul piano verbale; si ricongiunge così all'insieme delle formule che mi piace collegare sotto il patrocinio grammaticale dell'ottativo, di questa modalità che non è né descrittiva né normativa.⁷¹

Per quanto riguarda l'obiezione sopra richiamata di Honneth, pare centrale il fatto che, secondo Ricoeur, il festivo, come carattere degli stati di pace elaborati sotto l'egida dell'agape, possa abitare "i rituali dell'arte di amare, nelle sue forme erotiche, amicali

⁷⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 274.

⁷¹ Ivi, p. 273.

e sociali”. L’agape può abitare l’amore erotico, l’amicizia e il vivere insieme sociale: questa possibilità non è tanto un orizzonte regolativo, quanto una possibilità reale che si dà nell’esperienza del festivo, che non deve essere confuso con il puro godimento di un piacere, ma deve essere pensato come felice senso di pienezza, stato di compimento nella sovrabbondanza di senso, nonché come stato di autotrascendimento rispetto ai tratti della propria particolarità *idem*. In questo autotrascendersi del festivo, l’*idem* non è soppresso, bensì ricapitolato sotto il segno dell’*ipse*. Il sé è a questo punto riconosciuto come singolo, in virtù della radicale capacità singolarizzante dell’amore, ma contemporaneamente come umano, anzi nel cuore della sua umanità, che non si configura più come un comun denominatore delle esistenze peculiari, ma si estrinseca essenzialmente nell’interiorità risvegliata e portata a esistere del ciascuno.

Fourier, dal canto suo, fa appello alla liberazione della passione come elemento festivo, almeno nell’interpretazione che ne dà Ricoeur, in un senso molto simile a quello elaborato nei *Percorsi*. Ricoeur dice che “l’identificazione con Dio consiste nell’elemento dell’entusiasmo, l’entusiasmo dell’amore che Fourier chiama “la passione dell’irrazionale” (...). Questa immagine di Dio è agli antipodi di quella del Dio orologiaio e del deismo”⁷². L’entusiasmo sta nel risveglio delle passioni sociali positive provate da ciascuno, quindi è necessariamente singolarizzante; l’appello a Dio come fonte dell’entusiasmo al quale ogni uomo è richiamato, invece, è l’elemento universale, sulla cui scorta possiamo intravedere l’orizzonte dell’umanità unita.

Abbiamo così conseguito, attraverso una lettura incrociata del tema dell’agape in Ricoeur e del suo commento all’utopia di Fourier, il pieno svolgimento dell’utopia dell’umanità come una e come realizzata in ciascun singolo di *Plaidoyer pour l’utopie ecclésiale*. L’amore è il *medium* che consente questo svolgimento. Si tratta di uno svolgimento utopico esso stesso: l’amore, come l’utopia, non sono infatti destinati a istituzionalizzazione. Possono essere annunciati: e, nell’annunciarsi, essi, insieme, rappresentano immediatamente il loro obiettivo critico, rappresentato dalla società della razionalità strumentale, e più in generale dall’esistenza alienata

⁷² P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., p. 339.

dell'uomo. Con ciò abbiamo guadagnato il nostro quarto significato di riconoscimento: esso è universale, perché apre all'umanità, potendo superare le barriere assiologiche e i confini culturali; ma realizza quest'umanità nel singolo. Questo quarto significato non può dunque confondersi con il primo significato universale del riconoscimento, il quale rinviava ad un'unità astratta dell'umano nel segno dell'imperativo morale del rispetto. Esso in qualche modo raccoglie entrambi i significati particolari del riconoscimento, perché l'uomo riconosciuto nell'amore non è mai il generico soggetto di diritto, ma un esser-ci finito e concreto, caratterizzato da una certa identità, una certa disponibilità all'apertura, un certo insieme di capacità. Tuttavia, nel raccogliere i significati particolari del riconoscimento, il quarto significato li ricapitola, mettendoli in una luce nuova, che comporta un certo oblio delle implicazioni sociali, morali, giuridici (o giudiziari) che ogni identità particolare si porta dietro. In quanto italiano, in quanto appartenente a un certo lignaggio e a una certa estrazione sociale, in quanto esercito una certa professione; o ancora, in quanto nella mia vita ho commesso un certo reato, fino al limite dell'inaccettabile, mi si accorderà da parte degli altri un certo tipo di riconoscimento particolare, in termini di diritto e di stima sociale. Ma nel gesto agapico, che nel caso del criminale può talvolta esprimersi solo nel gesto-limite del perdono difficile⁷³, il singolo, e non il generico uomo, viene riscattato: il che significa anche che, ad accordare il riconoscimento universale nel quarto significato, non è mai un'istituzione, né la legge morale; ma il volto concreto di un'alterità. Quest'ultima è la cifra di tutti i gesti agapici ed è un corollario dell'impossibilità di istituzionalizzare l'amore, nelle sue diverse articolazioni.

La ricostruzione dei quattro significati del riconoscimento che abbiamo proposto, ora si vede, rappresenta contemporaneamente due intenzioni. La prima è quella di tentare un'interpretazione della Seconda e Terza Parte dei *Percorsi del riconoscimento* alla ricerca di una possibile trama concettuale che scandisse i diversi significati di riconoscimento presenti nell'opera. La diversa disposizione che abbiamo proposto rispetto a quella scelta da Ricoeur deriva dall'articolazione costante del discorso dei *Percorsi* con quello

⁷³ Cfr. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 2002; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia e l'oblio*, Cortina Raffaello, Milano 2003. ultimo capitolo.

delle *Conferenze*. L'articolazione, quanto al suo svolgimento concettuale, risponde non solo al proposito di mostrare i nessi vivi che sussistono, al nostro sguardo, tra il tema dell'utopia e quello del riconoscimento, ma anche alla verifica dell'ipotesi interpretativa che è possibile approcciare la produzione filosofica ricoeuriana su utopia e riconoscimento a partire dall'espressione dell'utopia dell'umanità e della singolarità espressa in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. La seconda intenzione, però, è quella di fornire una scansione di significati del riconoscimento che si accordi con lo sviluppo delle sue figure fenomenologiche proposto nel corso dei capitoli del presente lavoro. Da questo punto di vista, si potrà osservare come il primo significato sia, fondamentalmente, l'oggetto del primo capitolo, avente per oggetto il tema del rifiuto, in nome del quale sorge il soggetto universale; il secondo e il terzo si accordino con il tema del secondo capitolo sull'altrove, dove, attraverso un tortuoso itinerario lungo il problema dell'identità e dell'apertura, si sfocia nell'antropologia filosofica dell'uomo capace come soggetto storico del riconoscimento; e infine, il quarto significato faccia eco al tema dell'utopia del terzo capitolo, in quanto compie la transizione verso il punto di fuga dell'*homo viator*.



CONCLUSIONI

Il percorso che abbiamo tratteggiato nel nostro lavoro ci restituisce un concetto di riconoscimento il più possibile rispettoso dell'ampia polisemia del termine. Anche solo isolando il riconoscimento entro la sfera pratica (dunque non discutendo, come non abbiamo discusso nel presente lavoro, il tema del riconoscimento come identificazione), è infatti chiaro che non è la stessa cosa riconoscere un diritto, una diversità, una persona amata; né è la stessa cosa riconoscere a valle di una lotta contro il misconoscimento o riconoscere nel senso di essere riconoscente. La filosofia di Paul Ricoeur si presta alla costruzione di un concetto di riconoscimento che sia in grado di gestire ed articolare tra loro queste vaste esperienze, attraverso un movimento a spirale che si eleva, sempre portando la traccia dei passi compiuti in precedenza, verso la vera posta in gioco del riconoscimento: la persona. Con il gesto ricoeuriano, infatti, il tema sociale e il tema politico entro cui gli studi sul riconoscimento della contemporaneità sono sorti vengono ricollocati sotto il segno della più antica domanda della filosofia riflessiva, almeno a partire da Socrate: "chi sono io?". La nostra stessa impostazione del problema si svolge tutta sotto l'insegna di questa domanda: riteniamo che la categoria del riconoscimento sia sufficientemente densa, e allo stesso tempo laica, da consentire una risposta sfaccettata, a tratti contraddittoria, destinata non a chiuderla e a risolverla, bensì a rilanciarla, e con ciò a rilanciare il destino stesso della filosofia – o perlomeno della filosofia riflessiva.

In un certo senso, l'intero percorso proposto nella presente tesi rappresenta un modo per affrontare la domanda "chi sono io?", non senza averla contestualizzata alla luce di un confronto senz'altro parziale, ma aperto a ulteriori arricchimenti, con svariate prospettive offerte dalle scienze sociali (e segnatamente

dall'antropologia culturale) e soprattutto alla luce di quello che, ci sembra, è l'orizzonte di fondo entro il quale essa deve necessariamente svolgersi: l'orizzonte disegnato dalla problematica del moderno e del suo destino. Quella che, con un certo grado di ineludibile approssimazione, chiamiamo modernità, offre ancora la trama, i termini, la grammatica e la forma logica di una riflessione attuale sul sé. Porsi il tema di "chi sono io?" oggi, significa indagare la possibilità di dire "io" alla luce dell'affermarsi, e del seguente declinare, del soggetto moderno, nelle varie declinazioni in cui è stato elaborato; significa tenere conto del peculiare rapporto che i sé intrattengono con le alterità, quelle vicine e quelle lontane, anch'esse fattesi più vicine nel tempo della società globale; significa, soprattutto, interrogarsi se il sé possa non ridursi a un conglomerato occasionale di fattori impersonali, in un tempo nel quale l'umanismo è da più parti sotto scacco, talvolta con fondate ragioni di carattere teorico.

Ci siamo così domandati innanzitutto dove sorga il sé e la prima risposta la abbiamo trovata nella figura concettuale del rifiuto. Che sia locale (anche i più locali dei rifiuti, il più apparentemente piccolo e quotidiano) o che sia radicale (fino a essere l'orizzonte sul quale edificare una teoria generale della natura umana), il rifiuto è l'origine del movimento di affermazione di un sé contro un mondo che vuole darsi come naturalmente valido e non questionabile. Anche questa è, come abbiamo visto, una *démarche* moderna: altre forme di affermazione del sé sono in linea di principio possibili, ma noi abbiamo scelto di esplorare, e anzi di riaffermare le ragioni di quella che ci è più propria, in quanto eredi di una storia recente che, nel nome di molteplici rifiuti, individuali e collettivi, ci restituisce il movimento attuale del mondo umano. Il passaggio tramite il rifiuto è consustanziale alla formulazione del principio di autonomia, che nel nostro percorso è da intendersi essenzialmente come autoriconoscimento. La possibilità di riconoscere se stessi non rappresenta tanto una risposta alla domanda "chi sono io?", quanto piuttosto la possibilità di riattivare la domanda stessa: all'orizzonte, qui, è non già una natura dell'umano, che si rivelerebbe nel gesto di rifiuto, e quindi di messa tra parentesi, delle immagini di sé che sono socialmente ereditate o stabilite, ma una certa struttura dialogica della coscienza, che si rivolge in forma interrogativa a se stessa.

Se il riconoscimento è una figura della passività, nella misura in cui richiede già sempre che vi sia qualcuno che ci riconosce, incominciare il cammino del riconoscimento con il rifiuto del riconoscimento stesso può apparire paradossale; invece esso ci sembra essenziale al fine di conquistare la dimensione dell'autoriconoscimento, senza la quale, almeno a partire dal pensiero dei moderni, ogni modalità del riconoscimento semplicemente passiva appare inconsapevole, ideologica, e dunque inconsistente e inautentica. Se tuttavia il percorso del riconoscimento si arrestasse sulla soglia del rifiuto, la domanda "chi sono io?" sarebbe esposta al più grave esito scettico. L'ineludibilità del passaggio per il rifiuto mostra già in anticipo come si concluderanno i percorsi del riconoscimento: ossia senza una fine degna delle filosofie progressive della storia, con le quali ancora non possiamo che confrontarci, in quanto eredi di un tempo, il moderno, che da esse è stato segnato indelebilmente. Tuttavia, questo passaggio per il rifiuto vale come una riattivazione consapevole della domanda "chi sono io?", non come un improduttivo scacco del sé che, rifiutando quel che era, semplicemente si accontenta di non sapere più chi è. Il rifiuto può generare disorientamento, dolore, conflitto; ma, producendo la riattivazione della domanda fondamentale, esso si ri-articola presto in una nuova ricerca di riconoscimento di sé che passa nuovamente dal "fuori di sé". Abbiamo cercato un concetto per questa evidenza dell'esperienza e lo abbiamo trovato nella figura dell'altrove.

Se il momento del rifiuto è concettualizzabile come introversione, l'altrove è una figura dell'estroversione del sé: rivolgendosi a ciò che è estraneo ed esteriore, il sé che si è affermato come puro negativo tramite il rifiuto recupera il senso della propria concretezza nella misura in cui si trova confrontato a materie concrete, a alterità reali, a inedite possibilità di realizzazione effettive. Questo confronto sortisce due effetti fondamentali. Il primo consiste nella reazione, tanto più pericolosa quanto più inconsapevole, di affermazione di sé contro il diverso. Sebbene il diverso realizza una sorta di fascinazione nei confronti del nostro sé, è evidente che nel confronto reale si dia un attrito che mette in luce come il sé sia, volente o nolente, portatore di materie diverse, che sono altre rispetto all'alterità che conosce.

La coscienza della discrepanza diventa coscienza della differenza, rispetto alla quale il sé giunge a comprendersi come identità

particolare: ciò che prima era stato rifiutato, ossia quell'insieme di caratteri ereditati che costituivano il sé pre-riflessivo, si riafferma di fronte all'evidenza della differenza con l'altro con cui entra in contatto. Questo movimento potrebbe anche essere descritto con la formula del sé che vuole essere se stesso e non vuole essere espropriato di sé da un altro percepito come minaccia. Se non disciplinato, questo volere implicherà esso stesso il misconoscimento dell'altro, con conseguenze che possono condurre alla guerra. Il confronto con le alterità, tuttavia, sortisce anche un altro effetto: quello che il sé arrivi a percepirsi, nella sua concretezza, come una possibilità umana tra le altre, l'esito di una determinata antropopoiesi che non era necessario e che avrebbe potuto essere diverso, come appunto l'alterità, nella sua semplice presenza e nel suo interagire così inatteso e inaudito con il sé, rivela. Avvertita la parzialità della realizzazione che ogni sé è, grazie all'incontro con altri sé, le alterità possono diventare oggetto di desiderio, nella misura in cui vengono avvertite come portatrici di materie, contenuti e modi di esistenza che, nella loro diversità, possono completare quella mancanza che ha portato il sé a prendere congedo dalle proprie determinazioni di partenza. Ora: la nostra tesi è stata che i due effetti dell'incontro con l'alterità non sono uno giusto e l'altro sbagliato, uno autentico e l'altro inautentico. Essi al contrario possono elidersi a vicenda, evitando così di affermarsi unilateralmente uno contro l'altro. Da una parte, l'alterità indica al sé ciò che il sé è, nella sua particolarità: ciò che il sé è non può essere completamente rifiutato, pena la caduta in una crisi di identità la cui conclusione sarebbe un paralizzante disorientamento, oppure una selvaggia adesione pre-riflessiva a nuovi contenuti simbolici che hanno un effetto sedativo sullo stesso disorientamento. Dall'altra parte, il sé, che pure accetta la sua particolarità e desidera essere se stesso e non un altro (desiderio di identità) può comprendere l'alterità come un'opportunità di ampliamento effettivo di sé. Il confronto con la particolarità altrui può dunque portare al suo riconoscimento, contestuale a una forma di autoriconoscimento nuova: quella di sé come un particolare aperto. Retrospectivamente, la figura dell'altrove relativizza dunque la conquista che il sé fa di se stesso col rifiuto, portandolo verso l'accettazione della finitudine e la coscienza della sua espansione per il tramite dell'alterità. In altre

parole, con l'altrove il sé può riconoscere la vera natura finita, ma aperta di se stesso solo se riconosce l'alterità dell'altro e il suo potere su di sé.

L'utopia interviene solo a questo punto come orizzonte compiuto di questo percorso già sempre possibile e in corso, ma mai garantito né definitivo, di riconoscimento di sé e dell'altro in una comune umanità. Grazie al contributo di Vercellone, di Mache-rey, di Marcuse, di Ricoeur e del suo Fourier, abbiamo cercato di mostrare come quest'utopia non si riduca a un ideale regolativo di carattere razionalistico, che consista in una forma di governo che rispetti universalmente tutti gli uomini indipendentemente dalle loro reciproche differenze. C'è anche questo, ma non è tutto. La consistenza immaginaria dell'utopia soddisfa anche la dimensione propriamente sensibile del sé che cerca se stesso. Il ricorso alla potenza simbolica dell'immagine e alla potenza erotica della metafora, oltre che l'esplicito riferimento al motore agapico delle relazioni di riconoscenza, caratterizza la nostra utopia come una dimensione di compimento completo degli uomini nella reciproca interazione. Nella nostra utopia, lo scarto moderno tra autorico-noscimento e riconoscimento dell'altro (e da parte dell'altro) non si dà più, poiché la modalità di relazione con l'altro è tale da appagare ogni esigenza (esistenziale, giuridica, emotiva, sociale) del sé senza più la necessità di opporre a essa alcun rifiuto. Utopia è davvero il termine più opportuno per segnare questo orizzonte: essa rinvia infatti a un non luogo che decade irrimediabilmente nel suo contrario quando si pretende di realizzarla in questo mondo. L'utopia realizzata in un sistema è immediatamente distopia. Per questo, la nozione di stati di pace di Ricoeur si presta sufficientemente bene a indicare l'unica realtà possibile di quest'utopia: quella dell'annuncio, dell'evento. Si tratta di un evento che accade effettivamente: la sua realtà è sufficientemente consistente da orientare il cammino dell'*homo viator*. Come idea regolativa, essa qualifica moralmente e dà senso alle lotte storiche per il riconoscimento, distinguendole dalla mera unilaterale ostinazione di un gruppo contro un altro. Come esperienza effettiva, essa annuncia una realtà possibile nel solco della caducità dell'esistenza e sospinge il sé al limite più estremo dell'ipseità.

L'intero edificio del nostro percorso, che abbiamo qualificato come una fenomenologia per via dell'ipotesi metodologica

rappresentata dal costante riferimento all'esperienza di un'ipotetica prima persona generica del nostro tempo, si regge sull'ottativo. Se la trama dialettica del cammino svolto fa pensare, ad un primo sguardo, al tragitto fenomenologico della coscienza di Hegel, non può sfuggire d'altronde che la logica che si sviluppa tra rifiuto, altrove e utopia è una logica interamente eventuale, che può come non può compiersi. Siamo nel terreno della post-filosofia della storia: il rifiuto non si realizza logicamente nell'altrove, ma può sfociare nella ricerca dell'altrove come non sfociare; la tensione tra identità e alterità può risolversi in un produttivo confronto e in una maturazione dei percorsi del riconoscimento, come può sboccare in un conflitto distruttivo; si può voler vedere un orizzonte utopico a fondamento dell'azione umana, così come si può non vedere. Su cosa si appoggia dunque tutto il nostro percorso, onde evitare che non si riduca a mera *rêverie* fondata sulla mera arbitarietà dello scrivente?

Ebbene, se questo edificio può appoggiarsi su qualcosa, non sarà certo sulle solide fondamenta di un lucido sguardo scientifico sulle cose ultime. Ciò su cui invece si fonda l'intero edificio del nostro percorso è un orizzonte pratico, che consiste sostanzialmente nella persuasione radicata che la questione del riconoscimento è urgente così come lo è quella del rinnovamento dell'umanesimo in un secolo, il nostro, in cui l'umanità, ancora ferita dalle gravi esperienze del Novecento, rischia di distruggersi con le sue stesse mani. Se questa prospettiva può apparire filosoficamente debole per carenza di punti saldi sui quali fondarsi, possiamo nondimeno riconoscere come essa sia comune ad un ampio e sfaccettato movimento di ripensamento culturale della nostra contemporaneità, in particolare in reazione all'ondata di disillusione e scetticismo rappresentata dal postmoderno. Potremmo definire questa reazione come, in un senso che andremo rapidamente a rappresentare nelle righe successive, metamoderna.

Il neologismo è fondato sulla proposizione greca "meta-", che può essere tratotta con *between*: il "tra" che definisce, nella filosofia platonica, la condizione della mortalità umana. A promuoverlo sono due giovani autori, Timotheus Vermeulen e Robin Van Den Akken, che recentemente si sono fatti promotori di un vero e proprio manifesto teorico, le *Notes on Metamodernism*, radicato in una sensibilità propria del nostro tempo:

The debate about the meaning of *metaxis* is one of the longest running and most intriguing in the history of philosophy and deserves (and requires) much more attention than we can possibly offer here. The account we provide is therefore inevitably reductive, the arguments we lend from it inexorably precipitate. For our purposes, we intend the concept not as a metaphor for an existential experience that is general to the *condition humaine*, but as a metaphor for a cultural sensibility that is particular to the metamodern discourse. The metamodern is constituted by the tension, no, the double-bind, of a modern desire for sens and a postmodern doubt about the sense of it all.⁷⁴

Sono dunque gli eventi storici a spingere nella direzione del recupero di alcune istanze di senso che il moderno ha posto, pur liberate dalle premesse metafisiche cui esse erano precedentemente legate:

For one, financial crises, geopolitical instabilities, and climatological uncertainties have necessitated a reform of the economic system (“un nouveau monde, un nouveau capitalisme”, but also the transition from a white collar to a green collar economy). For another, the disintegration of the political center on both a geopolitical level (as a result of the rise to prominence of the Eastern economies) and a national level (due to the failure of the “third way”, the polarization of localities, ethnicities, classes, and the influence of the Internet blogosphere) has required a restructuration of the political discourse. Similarly, the need for a decentralized production of alternative energy; a solution to the waste of time, space, and energy caused by (sub)urban sprawls; and a sustainable urban future have demanded a transformation of our material landscape. Most significantly perhaps, the cultural industry has responded in kind, increasingly abandoning tactics such as pastiche and parataxis for strategies like myth and metaxis, melancholy for hope, and exhibitionism for engagement.⁷⁵

La sensibilità metamoderna afferma che la storia non è finita: gli eventi che si sono susseguiti nelle ultime due decadi, se non hanno avuto la forza di ricostruire le “grandi narrazioni”, stanno esigendo il recupero del linguaggio della finalit , sotto forma di lotta per un mondo pi  giusto e di ricerca di un “nuovo” che pareva impossibile nelle retoriche, nelle poetiche e nella sensibilit  postmoderne. Se la posa nuovamente moderna che si profila all’orizzonte in questi

⁷⁴ T. Vermeulen, R. van der Akker, *Notes on Metamodernism*, in *Journal of Aesthetics and Culture*, vol. 2, 2010, p. 9.

⁷⁵ Ivi, p. 8.

inizi di XXI secolo si fonda sul recupero di alcuni valori portati alla ribalta dall'*Aufklärung*, allora il postmoderno, che è ciò che in questo recupero viene superato, assume, nella prospettiva dei metamoderni, un franco tratto reazionario. L'esempio che segue non lascia alcun scampo ad altre letture:

We would like to make it absolutely clear that this new shape, meaning, and direction do not directly stem from some kind of post-9/11 sentiment. Terrorism neither infused doubt about the supposed superiority of neoliberalism, nor did it inspire reflection about the basic assumptions of Western economics, politics, and culture—quite the contrary. The conservative reflex of the “war on terror” might even be taken to symbolize a reaffirmation of postmodern values.⁷⁶

Per comprendere fino in fondo cosa c'è in gioco nella nuova sensibilità “metamoderna”, questo ultimo passaggio ci sembra particolarmente centrale. È come se gli autori delle *Note* vedessero nel postmoderno una degradazione irriflessa e retorica dei valori del moderno. Il riflesso della “guerra al terrore”, fondato sul repentino richiamo alle armi per la difesa dei valori dell'Occidente, ha l'effetto di allontanare l'obiettivo illuministico della costruzione di un mondo stabile, coeso e giusto; rende, per lo stesso cedimento alla retorica della guerra contro il diverso, impossibile ogni afflato cosmopolitico; condanna l'Occidente alla condizione di particolarità incommensurabile e intraducibile contro la quale altre particolarità irriducibili, rappresentate dall'integralismo religioso e dal fondamentalismo terrorista, si combattono. Tutto ciò merita la caratterizzazione di postmoderno; se una nuova modernità è possibile, essa si fonda, al contrario, sulla riflessione portata sugli assunti fondamentali della nostra società. Il nuovo moderno, in fondo, si manifesta come l'epoca del sorgere di una nuova critica sociale: la società utopica del pieno riconoscimento reciproco non figura più come esito necessario del processo storico, come nelle “grandi narrazioni” moderne, ma torna come ideale regolativo nel nome del quale la critica al presente si effettua.

Si dà dunque il caso che il riferimento filosofico imprescindibile per i nostri autori sia Kant piuttosto che Hegel. La sensibilità metamoderna regge solo alla luce di una scelta di campo filosofica

⁷⁶ *Ibidem.*

molto esplicita contro Hegel e la totalizzazione della storia. Il contrappunto più esplicito a questa totalizzazione è, nella lettura di Vermeulen e Van Den Akker, rappresentato da Kant.

In primo luogo, sembra opportuno rilevare che gli autori delle *Notes on Metamodernism* non si dedicano specificatamente all'approfondimento delle opere di Kant e Hegel. I due maestri del pensiero moderno non sono tanto esaminati per ciò che effettivamente sono, nella loro vasta complessità e articolazione, ma per ciò che essi rappresentano alla luce delle storie degli effetti più influenti del loro pensiero. Ciò che in questa sede conta è che la filosofia hegeliana ha assunto il significato storico del pensiero della totalizzazione: la realtà si compie secondo ragione, la storia progredisce verso un compimento logico e effettuale e, al termine di questo progresso, finisce. Hegel è ad esempio considerato il pensatore più rappresentativo di una certa declinazione del discorso filosofico della modernità, rivolto alla mediazione razionale e alla risoluzione delle contraddizioni, dai principali promotori del postmoderno americano in filosofia. Contro Hegel, e contro Fukuyama, i Metamodernisti seguono per un breve tratto il discorso postmoderno, proseguendo poi diversamente:

The current, metamodern discourse also acknowledges that history's purpose will never be fulfilled because it does not exist. Critically, however, it nevertheless takes toward it *as if* it does exist. Inspired by a modern naïveté yet informed by postmodern skepticism, the metamodern discourse consciously commits itself to an impossible possibility.⁷⁷

La sensibilità metamoderna guarda alla storia “come se” fosse effettivamente orientata, o perlomeno, suscettibile di essere orientata secondo i fini che gli uomini si propongono. Il momento postmoderno deve essere preservato come momento della consapevolezza dell'impossibilità della fondazione razionale della direzione storica. Ma se il momento postmoderno informa, quello moderno ispira: la *naïveté* è dalla critica postmoderna “informata”, ma non negata. Al contrario, è il “metamoderno” che nega il postmoderno in quanto negazione dell'entusiasmo moderno. In questa concezione del “metamoderno” come negazione della negazione salta agli

⁷⁷ *Ibidem.*

occhi, ironia della sorte (o astuzia della ragione?) l'hegelismo di fondo della proposta metamoderna. Si tratta però di un hegelismo aperto, se si tiene conto del fatto che tale proposta non intende fondare un'antropologia "vera", ma più semplicemente affermare la legittimità di una sensibilità nuova.

Sebbene vi ricadano con la loro concezione stessa di "metamoderno" per la sua relazione dialettica col moderno e col postmoderno, la pista dell'hegelismo senza assoluto non è tematizzata né teorizzata dagli autori delle *Note*. La questione è posta semmai nei termini di ricercare tra i riferimenti del discorso filosofico della modernità una figura che abbia pensato il senso della storia senza fondarlo metafisicamente o spiritualmente. In altre parole, qualcuno che abbia pensato alla storia "come se" fosse teleologicamente orientata; al soggetto "come se" potesse compiersi nella storia; alle azioni e interazioni umane "come se" potessero essere rivolte al superamento delle contraddizioni. Ebbene questo riferimento è stato trovato in Kant. L'ispirazione a Kant, sostengono anzi i nostri autori, è ciò che distingue l'approccio metamoderno da quello sia moderno sia postmoderno, il primo centrato sulla totalizzazione razionale della storia (Fukuyama), il secondo sulla sua negazione: "If, epistemologically, the modern and the postmodern are linked to Hegel's "positive" idealism, the metamodern aligns itself with Kant's "negative" idealism"⁷⁸. La tesi degli autori coglie un punto centrale del discorso kantiano sulla storia: "Kant's philosophy of history after all, can also be most appropriately summarized as "as-if" thinking"⁷⁹. Vermeulen e Van Den Akker provvedono poi a mostrare un'evidenza testuale della loro interpretazione, citando un passo di Kant: "Kant himself adopts the as-if terminology when he writes "[e]ach ... people, as if following some guiding thread, go toward a natural but to each of them unknown goal"⁸⁰. Laconicamente, gli autori delle *Note* commentano questa citazione così: "That is to say, humankind, a people, are not really going toward a natural but unknown goal, but they pretend they do so that they progress morally as well as politically"⁸¹. Dopodiché,

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*. La citazione proviene da I. Kant, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, in *Kant On History*, 2001, pp. 11–12.

⁸¹ *Ibidem*.

proseguono con la loro proposta: “Metamodernism moves for the sake of moving, attempts in spite of its inevitable failure; it seeks forever for a truth that it never expects to find”⁸².

Come il rifiuto di Hegel, così l'adozione di Kant è motivata in relazione agli obiettivi pratici della sensibilità metamoderna. Non si tratta qui, nemmeno nei riguardi di Kant, di verificare alla luce di un più ampio riferimento ai testi (e a una più completa considerazione dell'insieme della filosofia kantiana) la tesi secondo la quale il moderno di Kant rappresenti effettivamente un'alternativa al moderno di Hegel. Questo atteggiamento incorre peraltro in qualche ingenuità interpretativa, che in questa sede possiamo solo sfiorare. Non è del tutto corretto che Kant sostenga la tesi che gli uomini non vanno effettivamente in nessuna direzione, anche se si comportano “come se” lo facessero. La posizione dei metamoderni è un poco più postmoderna di quella di Kant: lo scetticismo postmoderno informa dell'inesistenza di un fine nella storia; molto più modestamente, il discorso kantiano postula l'inconoscibilità, e dunque l'indimostrabilità, di questo fine. *L'Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tra l'altro, rappresenta lo sforzo non semplice di conciliare principi teleologici che hanno a che fare con la natura, e in particolare con la tendenza al compimento morale implicita nella natura umana, e la non lineare pluralità delle tendenze e dei processi storici. Alla fine, se non sarà possibile dimostrare l'esistenza di un fine nella storia, resta ancora, nella prospettiva kantiana, la presenza di una natura teleologicamente orientata che sorregge, e in qualche modo costringe a questo fine: “Per il genere umano il problema più grande alla cui soluzione la natura lo costringe è il conseguimento di una società civile che amministri universalmente il diritto”⁸³.

Ciò che comunque giustifica l'interpretazione metamoderna di Kant sta nell'agnosticismo metafisico del padre della modernità. La finalità, che Kant stesso considera centrale per il discorso metafisico, per ciò stesso non può essere oggetto di una dimostrazione scientifica. Lo stesso giudizio teleologico con il quale Kant afferma

⁸² *Ibidem*.

⁸³ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; ed. it. a cura di M. C. Pievatolo, *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Sette scritti politici liberi*, Firenze University Press, Firenze 2011, p. 31.

la presenza, nella natura, di una finalità è, come è noto, un giudizio riflettente, ma non determinante. Poiché l'ipotesi della finalità nella storia si fonda proprio su quella della finalità della natura, si vede bene come non si possa dare alcuna conoscenza positiva del divenire storico in quanto determinato da un fine immanente. Due sono le conseguenze interessanti in questa sede dell'agnosticismo kantiano: il primo è la mancanza di un percorso totalizzante e totalitario della storia e della razionalità, con cui dai critici post-moderni il moderno è identificato; il secondo è la riabilitazione di tutto l'apparato concettuale connesso alla dimensione della finalità nell'ambito della filosofia pratica. La prima conseguenza è evidentemente la condizione necessaria della seconda: una ragione totalizzante e totalitaria, infatti, assorbirebbe il pratico nel teoretico/logico e risolverebbe la vertigine dell'agire nella speculazione. Una ragione che, per conoscere legittimamente, deve rinunciare alla certezza metafisica della destinazione razionale della storia, può invece riabilitarsi in sede pratica: qui deve farsi valere. Se dunque la conoscenza meccanica della natura è accessibile, tutto ciò che invece riguarda la storia dell'uomo dipende, in ultima analisi, da lui stesso. Questo è il senso della terza tesi delle *Idee per una storia universale di Kant*:

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che oltrepassa l'ordinamento meccanico della sua esistenza animale e che non divenisse partecipe di nessun'altra felicità o perfezione tranne quella che si fosse procurato da sé, libero dall'istinto, tramite la propria ragione.⁸⁴

Pur dall'interno di una concezione della ragione pratica che è in grado di delineare l'orizzonte del compimento degli uomini, il perseguimento di tale orizzonte rimane nella loro piena responsabilità e disponibilità. In altre parole, la ragion pratica pone il Regno dei Fini, in quanto destinazione razionale dell'umanità, come ideale regolativo della libera azione degli uomini, ma non come destino immanente alla sua evoluzione:

Poiché gli esseri umani, nelle loro aspirazioni, non agiscono in modo meramente istintivo, come animali, ma neppure interamente

⁸⁴ Ivi, p. 29.

secondo un piano stabilito come cittadini del mondo razionali, così non sembra neppure possibile, su di loro, una storia conforme a un progetto (all'incirca come quella delle api e dei castori).⁸⁵

Ciò sembra essere sufficiente a giustificare l'uso che gli autori delle *Notes on Metamodernism* fanno di Kant. L'agnosticismo metafisico di Kant è anche la via grazie alla quale sembra possibile caratterizzare l'intero movimento della modernità in maniera diversa da come fanno i postmoderni, in polemica con una conciliazione razionale delle contraddizioni che non è all'orizzonte nel discorso kantiano: questo orizzonte vale per Kant solo come ideale regolativo, mentre la sua concreta realizzazione passa necessariamente dalla responsabilità, individuale e collettiva, degli uomini.

Senz'altro non stiamo vivendo una transizione irenica da un'epoca del disimpegno verso una nuova stagione di riflessione, impegno e militanza universali. Sono comparse sulla scena nuove masse di soggetti che reclamano il riconoscimento, pretendono autonomia e autodeterminazione, mobilitano un *corpus* di concetti e significati che potremmo dire metamoderni; molti sono però anche coloro che non reclamano nulla e non si affermano sulla scena del mondo come soggetti. Abbandonati all'ipersemiosi, all'iperstimolazione e all'iperedonismo delle società "avanzate", non sentono di appartenere ad alcun processo per il compimento dell'umanità negli uomini, per usare l'adagio ricoeuriano e kantiano che ha accompagnato la nostra proposta. Molti ancora sono i soggetti che scelgono di aderire a forme che, più che "metamoderne", dovremmo dire "premoderne" di conflitto con l'omologazione e la povertà culturale della tarda modernità. Questi ultimi trovano la propria autonomia inscrivendosi entro un orizzonte, il più delle volte trascendente, del senso che risolve la ricerca e l'itineranza umana in un nucleo di sicurezze tanto più settario quanto meno consapevole. Alla luce di tutte queste sensibilità in campo, è bene non sopravvalutare la presenza di una sensibilità metamoderna: essa non è né quella dominante, né quella più rappresentativa dell'epoca attuale. Essa però deriva il suo interesse precisamente per il fatto che si distingue e dalla sensibilità edonistica, ironica e omologata del *last man* di Fukuyama, e da quella integralista e

⁸⁵ Ivi, pp. 27-28.

assolutista che accompagna la reazione identitaria e particolaristica alla globalizzazione, che sembrano ancora primeggiare. Il metamoderno sembra una formula interessante per pensare ad una terza via, che richiami gli uomini al compito critico e al progetto dell'autonomia che li riguarda. Ma si tratta, come vuole la lezione di Kant, di una sensibilità che deve farsi strada su se stessa, non potendo contare su alcun schema metafisico in nome del quale, alla fine, essa prevarrà.

Un'altra conclusione che vorremmo proporre a questo punto riguarda Ricoeur. Per quanto concerne la sfera pratica dell'azione umana, un'utopia, lo abbiamo visto, prende il posto del punto di vista neutro della scienza: non è possibile edificare un'etica – e dunque nemmeno una teoria del riconoscimento – al di fuori di un orizzonte di senso segnato eticamente. La meta-etica di ispirazione analitica può essere un importante strumento per fare chiarezza e rappresentare perciò il momento esplicativo (per riprendere la distinzione di spiegazione e comprensione) dell'etica; ma alla fine la comprensione si realizza sempre dall'interno di un punto di vista *engagé*: questo è uno dei principali guadagni delle *Conferenze*. Alla luce di questo impegno per l'utopia, le figure del riconoscimento dell'ultimo libro di Ricoeur assumono un senso. Nella scelta di rinunciare al sapere assoluto (*renoncer à Hegel*), senza tuttavia rinunciare all'entusiasmo moderno verso la possibilità (e non più la necessità) del progresso morale, politico e sociale, Ricoeur sembra rientrare perfettamente entro l'orizzonte valoriale del metamoderno. In fondo, l'etichetta “kantiano post-hegeliano” che Ricoeur ha usato per se stesso⁸⁶ è metamoderna, nella misura in cui il sapere

⁸⁶ Una delle formule più riuscite per esprimere il debito di Ricoeur nei confronti di Hegel e di Kant è contenuta nell'espressione “kantiano post-hegeliano” che il filosofo si attribuisce (cfr. *Dal testo all'Azione*, 1986). Tra gli interpreti di Ricoeur, prevalgono nettamente coloro che considerano ragionevole l'etichetta: ad esempio, Robert Piercey: “I argue that Ricoeur's thought deserves this label because of its subject matter as well as its method. In other words, Ricoeur is a post-Hegelian Kantian not just in how he philosophizes, but in what he philosophizes about. More specifically, I argue that Ricoeur should be seen as a philosopher who is preoccupied with the three Kantian ideas-God, self, and world – but whose views of these topics learn from Hegel's critique of Kant while preserving Kant's core insights about them. I also try to show that Ricoeur's understanding of the self is a particularly clear example of what is involved in building on the work of both figures”. (R. Piercey, *What is a Post-Hegelian Kantian? The case of Paul Ricoeur*, in *Philosophy Today*, Vol. 51, n. 1, Peg Birmingham, DePaul University 2007, p. 26).

assoluto è stato sostituito dall'utopia e l'utopia stessa deve essere intesa, in virtù della sua impossibilità, nell'orizzonte della risposta alla domanda kantiana “*Was darf ich hoffen?*”.

Certo, c'è in Ricoeur, un tratto lirico, di cui abbiamo dato conto in un certo modo soprattutto nell'ultimo capitolo (anche se meriterebbe ben altro approfondimento), che forse trascende l'orizzonte sostanzialmente agnostico del metamoderno. Si tratta della descrizione, per quanto rapsodica e asistemica, dell'utopia nei suoi contenuti positivi, e non solo della sua rappresentazione come funzione formalmente negativa e critica nei riguardi di una realtà data. Forse sta a questo livello la differenza ultima tra rifiuto e utopia: se il rifiuto è il momento critico come tale, l'utopia è anche il punto di fuga a partire dal quale il rifiuto può svolgersi innescando il percorso del riconoscimento. Per quanto generica, la definizione dell'utopia come luogo dell'umanità compiuta come intero e in ogni singolarità è già un contenuto; se poi si aggiunge l'insistenza per le forme agapiche (ma anche erotiche) della relazione reciproca, caratterizzate come abbiamo visto utopicamente, allora l'orizzonte utopico di Ricoeur assume contorni meglio definiti. L'identificazione di alcune caratteristiche non operative o funzionali, ma di contenuto, dell'utopia ha tra l'altro lo scopo di discriminare un buon orizzonte utopico da uno meno buono, o illusorio, entro uno spazio dove, a sancire il retto confine tra il buono e il non buono, la razionalità e la scientificità non hanno voce in capitolo. Per

In uno studio sulla teologia ricoeuriana, Dan Stiver osserva: “While he [Ricoeur] favors Hegel's historical and dialectical treatment of knowledge over Kant's, he rejects the Hegelian claim to absolute knowledge and thus makes his noted claim to be a “post-hegelian Kantian”” (D. Stiver, *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, p. 195). Il rifiuto di una razionalità assoluta e di una conciliazione definitiva di universale e particolare ha dei riflessi etico-politici colti dal filosofo e logico David Kaplan: “A Post-Hegelian Kantian recognizes the importance of the concept of totality but not to the point where social, political, and religious integration become the conditions for rational reflection. (...) Totality, unity, and absolute mediation are only limit ideas that, in principle, cannot be attained. A post-Hegelian Kantian hopes to preserve universal rationality and particular, historic, temporal contingency” (D. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, State University of New York Press, Albany 2003, p. 12). Il presidio dell'universale è la ragione pratica del singolo. Il kantismo pratico di Ricoeur è naturalmente temperato da massicci ricorsi ad altri classici; d'altro canto, non si può non far riferimento al ruolo giocato dalla morale kantiana nel pensiero ricoeuriano.

definire la tensione umana verso l'utopia, che non è dimostrabile attraverso le salde e sicure determinazioni dell'intelletto, possiamo adottare nuovamente le parole di Kant, il quale dà anche atto della pericolosità del percorso che sospinge gli uomini di là dai saldi vincoli dello spazio d'esperienza:

Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!) circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante erabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo. Ma, prima di affidarci a questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se mai qualche cosa vi sia da sperare, sarà utile che diamo prima uno sguardo sulla carta della regione, che vogliamo abbandonare, e chiederci anzitutto se non potessimo in ogni caso stare contenti a ciò che essa contiene.⁸⁷

La terra ferma dove saldamente ci si può muovere con gli strumenti dell'intelletto è in fondo solo un'isola; tutto d'intorno, l'oceano tempestoso delle illusioni e delle fantasie che l'intelletto non può acclarare, ma neppure sopprimere. Se vi sia un'illusione in cui sperare: questa è la posta in gioco della "seconda navigazione" kantiana: ed è questa la scommessa una volta che si voglia mantenere un approccio utopico alla realtà, avendo detronizzato il cognitivo dalla propria posizione di primato. Remo Bodei spiega questa scommessa in questi termini:

Risulta così, in primo luogo, che i confini dell'intelletto puro e dell'esperienza – per quanto immutabilmente segnati dalla natura – sono in noi oggetto di un impulso incoercibile teso al loro superamento. Vi è come una voluttà nel confondersi con l'indeterminato, l'informe e il caotico, un desiderio struggente di naufragio, che genera paralogismi, antinomie e ideali nell'ambito della conoscenza, ma che risarcisce l'animo per i limiti ristretti impostigli dall'intelletto e dall'inquadramento

⁸⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, 1781; in R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Il Mulino, Bologna 2016.

dell'esperienza entro determinatezze, forme e ordine (...). Questo impulso ha le sue ragioni, che la ragione teoretica non conosce, ma che si tratta di far valere, di appagare in maniera legittima.⁸⁸

L'impulso del superamento è un tema sufficiente per costituire l'orizzonte di un'antropologia filosofica peculiare. A nostro avviso, si tratta peraltro di un tema in grado di attualizzare l'umanesimo riattivandone la risorse in vista di un confronto, sempre più urgente e ancora largamente da scrivere, con le varie tendenze volte a superarlo, inscritte nella vasta etichetta di post-umanesimo.

In questo senso, vogliamo solo indicare una pista di riflessione, che meriterebbe ben altra considerazione e ben altro spazio. Il post-umano deve, almeno in alcune delle sue interpretazioni, il prefisso "post-" alla contrapposizione dei suoi promotori nei riguardi di una forma di umanesimo ingenuo, antropocentrico, fondato su una separazione ontologica di natura e cultura e su una concezione in fondo sostanzialistica dell'umanità. Nel paradigma del superamento, l'uomo del post-umano ha all'orizzonte la manipolazione di sé nonché la produzione artificiale della vita e l'ibridazione del biologico e del meccanico; la vita non è più un fatto assoluto né tanto meno la vita umana può qualificarsi in un senso radicalmente altro rispetto al mondo che la costituisce dall'interno, come già i paradigmi antropopoietici mostrati nel secondo capitolo mostrano. Tuttavia, al di là di alcune formulazioni peculiarmente provocatorie del discorso post-umano⁸⁹, ciò che si ha col post-umano è la ristrutturazione del discorso dell'umanesimo alla luce della crisi e della fine delle filosofie della storia. Dall'interno di questa crisi, alcune categorie del moderno vengono riprese e salvaguardate, ad esempio in Rosi Braidotti, che definisce l'uomo come "soggetto relazionale determinato nella e dalla molteplicità, che vuol dire un soggetto in grado di operare sulle differenze ma anche internamente differenziato, eppure ancora radicato e responsabile"⁹⁰. In questo senso, non solo le superiori possibilità del nostro tempo di realizzare tramite l'artificio dimensioni inaudite dell'esperienza

⁸⁸ R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, cit., pp. 124-125.

⁸⁹ Cfr. ad esempio R. Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, 2005; tr. it. di A. Bonavoglia, *Il Manifesto Postumano*, in *Kainos*, n.6/2006.

⁹⁰ Cfr. R. Braidotti, *The Posthuman*, 2013; tr. it. di A. Balzano, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

non sconfessano in nulla le preoccupazioni di carattere etico o la validità fenomenologica delle categorie della vita morale e della teoria dell'azione; ma tali possibilità rappresentano esse stesse un'incarnazione e un inveramento contemporaneo dell'impulso al superamento di cui abbiamo trattato. Le sfide etiche posta dalle nuove scoperte in materia di genoma, di intelligenza artificiale e di biotecnologie possono essere colte solo nella misura in cui anch'esse vengano trattate nell'orizzonte di uno sguardo utopico sulla realtà, come una realtà che può essere trasformata nella direzione di determinati ideali di compimento dell'uomo, nella sua sfera individuale e sociale.

Infine, se la tendenza al superamento si autogiustifica come impulso e non è invece un comandamento della ragione o una proprietà ontologicamente forte dell'umano, allora avremo un umanesimo umile, fondato sulla presa d'atto di questo impulso. Kant, ancora, insegna a Ricoeur di chiamare questo impulso, speranza:

La bilancia dell'intelletto non è del tutto imparziale e uno dei suoi bracci, quello che porta la scritta: Speranza dell'avvenire, ha un vantaggio meccanico il quale fa sì che anche ragioni lievi gettate nel piatto corrispondente mandino in alto dall'altra parte le speculazioni per sé di maggior peso. Questa è l'unica inesattezza che io non posso eliminare e che effettivamente non voglio mai eliminare.⁹¹

Ma quale contenuto inserire nella casella della speranza, in un contesto nel quale si è necessariamente sottolineato soprattutto il potere critico della funzione utopica e dunque la tendenza formale al superamento? Nel polo dell'utopia, in fin dei conti, che cosa è lecito mettere? O ancora: in cosa mi è lecito sperare? Parafrasando la celebre chiusa aporetica, nel segno dell'ironia socratica, di *Sé come un altro*, dovremmo dire, in coerenza con la posa agnostica del meta-moderno, che potrebbe esserci una fine immanente della storia, una società giusta e un nuovo stato del mondo dove sia compiuto il riconoscimento nella sua doppia forma di autoriconoscimento e riconoscimento reciproco; ma potrebbe esserci anche Dio; oppure, un posto vuoto. Tutto infine ritorna nell'orizzonte di una scommessa.

⁹¹ I. Kant, *Träume*, 1766; in R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, cit., p. 125.

BIBLIOGRAFIA

- M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, in "Mouvements" 2006/3, n° 45-46, p. 71-86.
- , *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, 2000; tr. it. a cura di G. Pintus, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, Inschibboleth, Roma 2015.
- F. Affergan, *Exotisme et alterité. Essais sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, 1987; tr. it. di E. Turbiani, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1991.
- D. Albright, *Modernism and Music. An Anthology of Sources*, University of Chicago Press, Chicago 2004.
- L. Alici, *La tradizione dell'autorità. Un confronto tra Paul Ricoeur e Hannah Arendt*, in *CosmoPolis – rivista semestrale di cultura*, V, 2/2010.
- J. L. Amalric, *Affirmation originare, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne*, in *Études Ricoeuriennes / Ricoeurian Studies*, Vol. 2, N. 1 (2011), pp. 12-34.
- O. Apel, C. Bormann, R. Bubner, H. G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas, *Theorie- Discussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971; tr. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1992.
- A. Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, in *Cultural Anthropology* 3, n. 1, 1988, pp. 36–49.
- H. Arendt, *The human condition*, 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.
- M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à un'anthropologie de la surmodernité*, 1992; tr. it. di D. Rolland e C. Milani, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 2009.
- P. Avez, L. Carré e S. Laoureux, *Utopie et quotidien: autour de Pierre Macherey*, Presses de l'Un. Saint Louis, Bruxelles 2016.
- Y. Azofeifa Sanchez, *Utopía e Ideología: Un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur*, in *Revista Comunicación*, vol. 12, n. 2 (23) online.
- G. Ballantyne, *Creativity and Critique. Subjectivity and Agency in Touraine and Ricoeur*, Brill, 2007.
- G. Balandier, *Le grand système*, Fayard, Paris 2001.

- B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, 1970; tr. fr. di C. Brendel-Lamhout, *Rousseau: solitude et commonauté*, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton Paris 1974.
- A. Barthélémy, *Le lien social entre justice et sollicitude*, in *Lo Sguardo – rivista di filosofia*, n. 12, 2013 (II), pp. 123-134.
- J. Baudrillard, *La société de consommation*, 1970; tr. it. di G. Gozzi e P. Stefani, *La società dei consumi*, Il Mulino, Milano 1976.
- B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, Allia, Paris 2004.
- D. Bell, *The End of Ideology*, 1960; tr. it. di S. D'Amico, *La fine dell'ideologia*, Sugarco, Milano 1991.
- A. Bensa, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, Paris 2010.
- I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, 1969; tr. it. di M. Santambrogio, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989.
- E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, 1921; tr. it. di S. Krasnovsky, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010.
- R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2011.
–, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Il Mulino, Bologna 2016.
- P. Boitani, *Riconoscere è un Dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Einaudi, Torino 2014.
- N. Bourriaud, ed. *Altermodern. Tate Triennial 2009*, Tate Publishing, London, 2009.
- R. Braidotti, *The Posthuman*, 2013; tr. it. di A. Balzano, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner, Hamburg 2007.
- E. Brennan, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of the Self*, in “Tropos – Rivista di Ermeneutica e critica filosofica”, Aracne, 2, 2015, pp. 11-30.
- C. Brentari, *J. Von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2012.
- F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948; tr. it. di F. Sante Pignagnoli, *Il problema dell'uomo*, Patron, Bologna 1973.
- E. Bugaite, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Pontificia Università Gregoriana, Città del Vaticano 2002.
- J. Butler, *Antigone's claim*, 2000; tr. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Milano 2003.
- M. Calloni et al. (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001.
- J. Caputo, J. Marsh, M. Westphal, *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992.
- B. Carnevali, “Glory”. *La Lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, in *Communications*, 1-2013, vol. 93, pp. 49-67–,

- Romanticismo e riconoscimento: figure della coscienza in Rousseau*, Il Mulino, Milano 2004.
- E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932; tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- M. Cento, *Dalla fine dell'ideologia alla società post-industriale. Daniel Bell sociologo del potere*, in *Scienza & Politica* 45, 2011, pp. 81-99.
- G. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- M. Chiodi, *Il cammino della libertà*, Morcelliana, Roma 1990.
- J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 1997, tr. it. di M. Sampaolo e G. Lomazzi, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- S. Connor, *Paraphernalia: The Curious Magic of Everyday Things*, Profile, London 2011.
- L. Corchia, *Il concetto di modernità in J. Habermas: un indice ragionato*, in *Il Trimestrale del Laboratorio*, Università di Pisa, 2, 2008, pp. 396-419.
- P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- J. De Mul, *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, 1990; tr. ingl. di A. Reeve, *Romantic Desire in (Post)modern Art and Philosophy*, 1999.
- G. Debord, *La société du spectacle*, 1967; tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi, Milano 2008.
- C. Delacroix, *À propos de Michel de Certeau*, in *Mouvements*, 1/2003 (n.25), pp. 152-156.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1971.
- N. J. Dent, *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Wiley Blackwell, London 1988.
- J. Derrida, *Force de Loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*, 1994; tr. it. di A. Di Natale, *Forza di Legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- , *Intellectual Courage: An Interview by Thomas Assheuer*, in *Culture Machine*, Vol. 2, 2000.
- , *L'écriture et la différence*, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- , *Psyché. Inventions de l'autre. Tome I*, 1997; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Tomo I*, Jaca Book, Milano 2008.
- , *Rogues*, 2002; tr. it. di L. Odello, *Stati Canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Galimard, Paris 2013.
- L. Di Profio, *Quando Clio incontra Psiche. Studio di psicologia della storia*, Le Lettere, Firenze 2007.

- F. Dosse, *Histoire du structuralisme II – le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992.
- , *Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l'histoire: entre le dire et le faire*, L'Hérne, Paris 2006.
- F. Dubet e M. Wiewiorka (a cura di), *Penser le Sujet. Autour d'Alain Tournai*, Fayard, Paris 1995.
- J. Ehrard, *L'idée de la nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris 1970.
- S. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, 1979; tr. it. di C. Chiari, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997.
- C. El-Ojeili, *After Post-Socialism: Social Theory, Utopia, and the Work of Castoriadis in a global age*, in AntePodium, Victoria University Wellington 2011, pp. 1-33.
- F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. di G. De Caria, *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- E. Erikson, *Youth and Identity Crisis*, 1968; tr. it. di G. Raccà, *Gioventù e crisi d'identità*, Armando Editore, Milano 1995.
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.
- , (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987.
- E. M. Fabrizio, *Habermas e il riconoscimento*, in www.dialetticaefilosofia.it 2010, n. 8.
- M. A. Falchi Pellegrini, *L'utopia in Max Horkheimer: tra critica dell'esistente e pensiero astratto*, in *Journal of Interdisciplinary Studies – "Governare la Paura"* -, dicembre 2016, pp. 213-227.
- M. L. Femenias e A. A. Oliver (a cura di), *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, Edition Rodopi, Amsterdam – New York 2007.
- J. H. Flores, *La utopia de Paul Ricoeur*, Universidad Don Bosco, El Salvador 2013.
- M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, 1984; tr. it. di S. Loriga in I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- , *Structuralisme et poststructuralisme – entretien avec G. Raulet*, Telos, vol. XVI, n. 55, printemps 1983, pp. 195-211.
- H. Foster (a cura di), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Bay Press, Seattle 1989.
- N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political – philosophical Exchange*, 2003; tr. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Milano 2007.
- S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929; tr. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in ID, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

- F. Fukuyama, *The end of History and the last man*, 1992; tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003.
- H. G. Gadamer, P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, in *Phenomenology: Dialogues & Bridges* (a cura di R. Bruzina e di B. Wilshire), Albany, SUNY Press 1982.
- A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990.
- C. Geertz, *Available light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, 2000; tr. it. di U. Livini, *Antropologia e Filosofia*, Il Mulino, Bologna 2001.
- , *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, 1988; tr. it. di S. Tavel-la, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Milano 1990.
- A. Giddens, *The consequences of modernity*, 1990; tr. it. di M. Guani, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Milano 1994.
- M. Giusti, *Riconoscimento e gratitudine: sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, in *Consecutio Temporum*, n. 3-2012, pp. 162-171.
- D. Gorgone, *Il politico e l'utopia. Dialogo con M. Abensour*, 2012, pubblicato il 24 aprile 2017 in *Le parole e le cose*, online.
- J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'heritage cartésien*, Vrin, Paris 2002.
- , *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Million, Grenoble 2001.
- , *Vers quelle reconnaissance*, in *Revue de métaphysique et de morale*, Presses Universitaires de France, Paris 2006/2, n. 50, pp. 149-171.
- S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI°-XVIII° siècle*, Gallimard, Paris 1988.
- J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 1985; tr. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 2003.
- , *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 1996; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 1998.
- , *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* in Idem, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr. ingl. di N. Walker, *Modernity: un unfinished project*, in M. Passerin d'Entrèves e
- S. Benhabib, *Habermas and the unfinished project of modernity*, Polity Press, Cambridge 1996.
- , *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981; tr. it. a cura di G. E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.
- , *Erkenntnis und Interesse*, 1968; tr. it. di G. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- , *Erläuterung zur Diskursethik*, 1991; tr. it. di E. Tota, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- , (tr. it. di M. Carpitella), *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- , *Nachmetaphysisches Denken II, Aufsätze und Repliken*, 2012; tr. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002.
- S. Hall, *Representation. Cultural representations and signifying practices*, Sage, London 1997.
- I. Hassan, *The Postmodern Turn*, Ohio State University Press, Columbus (Ohio) 1987.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995.
- , *System der Sittlichkeit*, tr. it. a cura di A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Roma-Bari 1962, pp. 127-256.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni di Filosofia della Storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941.
- T. Helenius, “As If” and the Surplus of Being in Ricoeur’s Poetics, in *Études Ricoeuriennes*, Vol 3, n. 2 (2012), pp. 149-170.
- M. Hénaff, *Le don des philosophes*, Seuil, Paris 2012.
- , *Le Prix de la vérité*, 2002; tr. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, *Il prezzo della verità*, Città aperta, Milano 2006.
- Luc de Heusch, *Le roi ivre ou l’origine de l’État. Mythes et rites bantous I*, Gallimard, Paris 1972.
- T. Hobbes, *Leviathan*, 1651; tr. it. di T. Magri, *Leviatano*, Editri Riuniti, Roma 1998.
- A. Honneth, *Le ambivalenze del riconoscimento. L’eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, (tr. it. di M. Ponso), in “Storia del pensiero politico”, 1/2013, pp. 11-34.
- , *Das Recht der Freiheit*, 2011; tr. it. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà*, Codice, Torino 2015.
- M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930; tr. it. di G. Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Torino, Einaudi 1978.
- , *Traditionelle und kritische Theorie*, in ID, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 2; tr. it. a cura di A. Schmidt, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in ID, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino, Einaudi, 1974.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1931; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1965.

- , *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928; tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2016.
- L. Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Press, Champaign and Urbana 1984, ed rinnovata 2010.
- E. Illuz, *Warum Liebe weh tut*, 2011; tr. it. di G. Mancini, *Perché l'amore fa soffrire*, Brossura, Il Mulino, Bologna 2015.
- G. Iorio e F. Campello (a cura di), *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, in *Società e mutamento politico*, vol. 2, n. 4, 2011, pp. 257-262.
- F. Jameson, *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and other Science-Fiction*, 2005; tr. it. di G. Carlotti, *Il desiderio chiamato utopia*, Feltrinelli, Milano 2007.
- D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova 1993.
- , *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.
- H. Joas, W. Knöbl, *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, tr. ingl. di A. Skinner, Cambridge University Press, 2009.
- H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Berlin 1992; tr. fr. di P. Rusch, *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris 1999.
- I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; ed. it. a cura di M.
- C. Pievatolo, *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in Sette scritti politici liberi*, Firenze University Press, Firenze 2011.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari ed. 1997.
- D. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, State University of New York Press, Albany 2003.
- R. Kearney e M. Dooley, *Questioning Ethics: contemporary debates in Philosophy*, Routledge, New York 1999.
- A. Kirby, *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*, Continuum, New York 2009.
- R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979; tr. it di A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.
- A. Koyré, *Metaphysics and Measurement*, Chapman and Hall, London 1968.
- T. Kuhn, *A Function for Thought Experiments*, in ID, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press Chicago 1977, pp. 240-265.
- , *The Structure of Scientific Revolution*, 1962; tr. it. di A. Carugo, *La Struttura della Rivoluzione Scientifica*, Einaudi, Torino 2009.

- J. Evans, *Paul Ricoeur's Hermeneutics of Imagination*, Peter Lang, Bern 1995.
- C. Lasch, *The culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, 1979; tr. it. di M. Bocconcelli, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001.
- M. Latini, *Anima e stato: Heidelberg 1910*, in Babel (Europa e Messia), Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 95-105.
- B. Latour e P. Weibel, *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, 2002; tr. it. di A. Pinotti e A. Somaini, *Che cos'è Iconoclash*, in *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Cortina 2009.
- J. de Léry, *Le voyage au Brésil (1556-1558)*, Parigi, Payot 1927
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, 1958; tr. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- , *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, in *Revue internationale de sciences sociales*, 16 (4), 1964, pp. 579-597.
- , *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in *Jean-Jacques Rousseau*, 1967; tr. it. di P. Caruso, *Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo*, in Emilio, Mondadori, Milano 2004.
- , *La pensée sauvage*, 1962; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- , *Le regard éloigné*, 1983; tr. it. di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. XI.
- , *Race et histoire*, 1952; in tr. it. di S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Milano 2002.
- C. Lévi Strauss, P. Ricoeur, et al., *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. Entretien du "groupe philosophique" d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss, novembre 1963
- G. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, 1983; tr. it. a cura di A. Ferrari, *L'era del vuoto*, Luni, Milano 2013.
- M. Foessel, *Être reconnu: droit ou fantasme?*, in *Esprit* 346, 2008, pp. 61-75.
- J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2004.
- , *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, 1988; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987.
- , *Notes sur le retour et le Kapital*, in *Nietzsche aujourd'hui – Tome I*, Intensités, Union Générale d'éditions, Paris 1973, pp. 141-157.
- P. Macherey, *De l'utopie*, De l'incidence, Lille 2011.
- N. Machiavelli, *Il Principe* (ed. a cura di G. Inglese), Einaudi, Torino 2014.
- M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, 1988; tr. it. di V. Grassi, *Il tempo delle tribu. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini e associati, Milano 2004.

- M. Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris 2000.
- K. Mannheim, *Ideology and utopia*, 1929; tr. it. di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Milano 1999.
- G. Marcel, *Homo viator*, 1944; tr. it. di L. Castiglione, M. Rettori, *Homo Viator*, Borla, Roma 1980.
- , *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di F. Spirito, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966.
- , *Le Mystère de l'Être*, 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Milano 1987.
- G. Marcelo, Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition, in *Études Ricoeuriennes*, vol. 2, n. 1 (2011), pp. 111-134.
- J. P. Marchand, *Bruce Bégout, La Découverte du quotidien*, 2005, in *Strates [En ligne]*, 14 | 2008.
- C. Marcondes Cesar, *Imaginário, utopia, democracia*, in *Impulso*, Piracicaba 24(59), 9-14, jan.-abr. 2014, pp. 211-218.
- H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, 1967; tr. it. di S. Vertone, *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma-Bari 1968.
- , *Eros and civilisation. A philosophical inquiry into Freud*; tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1974.
- J. Marks, *Misreading One's Sources: Charles Taylor's Rousseau*, in "American Journal of Political Sciences", Vol. 49, n. 1/2015, pp. 119-134.
- J. Marsh, *Critique, Action and Liberation*, State University of New York Press, NYC 1995.
- , *Post-Cartesian Meditations. An Essay in Dialectical Phenomenology*, Fordham University Press, New York 1988.
- A. Martinengo, *Il pensiero incompiuto*, Aliberti, Roma 2008.
- K. Marx, *Das Kapital*, 1867; tr. it. di E. Sbardella, *Il Capitale*, Newton Compton Editori, Roma 2016.
- K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-46; tr. it. di F. Codino, *L'ideologia Tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- , *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, 2000; tr. it. di S. Arecco, *Storia dell'utopia planetaria*, Einaudi, Torino 2003.
- N. Matteucci (a cura di), *L'utopia e le sue forme*, Il Mulino, Bologna 1982.
- T McPherson (a cura di), *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected*, The MIT Press, Cambridge 2008.
- T. Mei, *Are Reasons Enough? Sen and Ricoeur on the Idea of Impartiality*, in *Dialogue*, 53 (02). pp. 243-270.
- J. Michel, *Règle d'or et logique d'équivalence*, in *Raisons Politiques*, 40(4):115, 2010, pp. 113-132.
- , *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 2013; tr. it. di

- L. Possati, *Ricoeur e i suoi contemporanei. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Aracne, Roma 2014.
- O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994.
- T. More, *A Dialogue Concerning Heresies*, 1530, in C. Miller (a cura di), *The Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, tomo VI, 2015,.
- A. Mubi Brighenti, *Tra onore e dignità. Per una società del rispetto*, Quaderno 40, Università degli Studi di Trento – Facoltà di sociologia, 2008.
- L. Mumford, *The story of Utopias*, 1922; tr. it. di R. D'agostino, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma 1997.
- A. Musio, *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- L. Nebuloni, *Riflessività e coscienza simbolica* (a cura di F. Botturi e V. Melchiorre), Vita e Pensiero, Milano 2006.
- F. Neuhausser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1887-1888)*, in *Nietzsche Werke*, 1970; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1971.
- R. Nola, *Rescuing Reason*, Springer Netherlands, Doetinchem 2003.
- M. Nussbaum, *Interview with Martha Nussbaum*, in <http://ethique-economique.net/>, vol. 1, 2003 (online).
- E. O'Brien, "Towards Justice to Come": *Derrida and Utopian Justice*, in M. J. Griffin e T. Moylan (a cura di), *Exploring the Utopian Impulse*, Peter Lang, Berna 2008, pp. 43-56.
- M. M. Olivetti (a cura di), *Le don et la dette*, CEDAM, Padova 2004.
- G. Paganini, E. Tortarolo, *Illuminismo. Un vademecum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- D. Parfit, *Reasons and Persons*, 1984; tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- T. Parsons, *The System of Modern Societies*, 1971; tr. it. a cura di L. Gallino, *Sistemi di società. Le società moderne*, Il Mulino, Bologna 1973.
- L. Pastore (a cura di), *Prospettive sul postmoderno. 2. Ricerche etico-politiche*, Mimesis, Milano-Udine 2005.
- R. Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, 2005; tr. it. di A. Bonavoglia, *Il Manifesto Postumano*, in *Kainos*, n.6/2006.
- G. Perec, *L'infra-ordinaire*, 1989; tr. it. di V. Delbono, *L'infraordinario*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- M. Pezzella, *L'immagine dialettica. Saggio su Benjamin*, Ets, Pisa 1987.
- A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*, Vol.I, *Le traité du mal*, Vrin, Paris 1984.
- R. Piercey, *What is a Post-Hegelian Kantian? The case of Paul Ricoeur*, in *Philosophy Today*, Vol. 51, n. 1, Peg Birmingham, DePaul University 2007, pp. 26-38.

- T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, 1994; tr. it. a cura di A. Sartori e I. Testa, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of The Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- M. Piras (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.
- A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.
- , *Sulla maschera*, Il Mulino, Bologna 2008.
- K. Popper, *Logik der Forschung*, 1934; tr. it. di M. Trinchero, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.
- , *The open society and its enemies*, 1945; tr. it. a cura di D. Antiseri, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2002.
- , *Utopia and violence*, 1947; tr. it. di G. Pancaldi, *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.
- A. Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée moderne*, Mame, Paris 1969.
- C. Quarta, *Homo Utopicus*, Dedalo, Bari 2015.
- M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2001.
- , *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Milano 2013.
- , *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari 2010.
- E. Renaut, *Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien*, in *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 23-43.
- P. Ricoeur, *A l'École de Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- , *Althusser's Theory of Ideology*, in (a cura di) G. Elliott, *Althusser: a critical reader*, Blackwell, Cambridge (MA) 1994, pp. 44-72.
- , *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, (a cura di) J. Michel et J. Porée), Seuil, Paris 2013.
- , *Du texte à l'action*, 1986; tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaka Book, Milano 1989.
- , *Finitude et Culpabilité*, t. 1: *L'homme fallibile*, 1960; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, tomo 1: *L'uomo fallibile*, Il Mulino, Bologna 1970.
- , *Finitude et Culpabilité*, t. 2: *La Symbolique du mal*, 1960; tr. it. a cura di I. Bertoletti, *Finitudine e colpa*, tomo 2: *La simbolica del male*, Morcelliana, Brescia 2010.
- , *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, in *Revue de théologie et philosophie*, 120, 1988, pp. 1-19.
- , *La critique et la conviction*, 1995; tr. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaka Book, Milano 1997.
- , *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 2002; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia e l'oblio*, Cortina Raffaello, Milano 2003.

- , *La métaphore vive*, 1975; tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2010.
- , *La sfida semiologica*, tr. it. a cura di M. Cristaldi, Armando, Milano 2006.
- , *Le conflit des interprétations*, 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.
- , *Lectures I*, Seuil, Paris 1991.
- , *Lectures on ideology and utopia*, 1986; tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.
- , *Meurt le Personnalisme, revient la personne...*, 1983; tr. it. a cura di I. Bertolotti, *Muore il Personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La Persona*, Morcelliana, Brescia 1997.
- , *Parcours de la reconnaissance*, 2004; tr. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina Raffaello, Milano 2005.
- , *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (a cura di O. Abel e A. Romele), Labor et Fides, Ginevra 2016.
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2013.
- , *Soi-même omme un autre*, 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- , *Temps et récit*, 3 voll., 1983-1984-1985; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1987-1988.
- P. Ricoeur e A. LaCoque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.
- P. Ricoeur e C. Castoriadis, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (a cura di J. Michel), EHESS, Paris 2016.
- R. Rorty, *Postmodernism Bourgeois Liberalism*, in *Journal of Philosophy*, n. 80, 1983; tr. it. di M. Marraffa, *Liberalismo Borghese postmoderno*, in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844; tr. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Mondadori, Milano 1974.
- J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, 1755, in *Œuvres Complètes*; tr. it. a cura di P. Alatri, *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici di J.-J. Rousseau*, Utet, Torino 1970.
- , *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; tr. it. a cura di V. Gerratana, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 2006.
- , *Emile ou De l'éducation*, 1792; tr. it. di P. Massimi, Emilio, Mondadori, Milano 2004.
- , *Lettres morales*, 1758; tr. it. a cura di R. Vitiello, *Lettere morali*, Editori Riuniti, Roma 1994.
- , *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 1782; tr. it. di A. Cannobio, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Se, Milano 2014.
- L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della Ragione: da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

- M. Sandel, *Justice. What's The Right Thing To Do?*, 2009; tr. it. di T. Gargiulo, *Giustizia. Il nostrbene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.
- F. Sarcinelli, *L'ontologia del non-ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch*, in "Lo Sguardo – Rivista di Filosofia", n. 12, 2013, II, pp. 197-193.
- M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916; tr. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.
- F. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, 1795; tr. it. a cura di C. Baseggio, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, in *Saggi Estetici*, Utet, Torino 1951.
- G. Seddone, *Libertà negativa e libertà positiva. La distinzione di Isaiah Berlin e successivi sviluppi del pensiero liberale*, in www.filosofia.it, 2017 (online).
- A. Sen, *On Ethics and Economics*, 1987; tr. it. di S. Maddaloni, *Etica e economia*, Laterza, Roma- Bari 2002
- L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*, 1978; tr. it. di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- P. Singer, *Animal liberation*, 1975; tr. it. a cura di P. Cavalieri, *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, 1957; tr. it. a cura di F. Andolfi, *L'individuo e la libertà*, in *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001.
- A. Smith, *The theory of moral sentiments*, 1758; tr. it. di Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995.
- M. Sohn, *The ethics and politics of recognition*, in *Eco-Ethica*, vol 4, 2015 *Ethics and Politics*, pp. 219-227.
- R. A. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- K. Stierstorfer (a cura di), *Beyond Postmodernism: Reassessment in Literature, Theory and Culture*, de Gruyter, 2003.
- D. Stiver, *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001.
- P. Sue Anderson, *Ricoeur and Kant. Philosophy of the will*, Scholar Press, Oxford (US) 1993.
- M. Tavares, *The educational phenomenon between ideology and utopia. Paul Ricoeur's thought: foundations for an emancipatory education*, in *Educação e Filosofia*, v. 30, n. 60, 2016, pp. 739- 773.
- C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press 1989; tr. it di R. Rini, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- , *The malaise of modernity*, 1992; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1993.

- G. Taylor, *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, in *Journal of French Philosophy*, Vol. 16, n. 1-2, Spring-Fall 2006.
- I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale nello Hegel di Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- T. Todorov, *Frêle bonheur: Essai sur Rousseau*, 1985; tr. it. a cura di R. Bodei, L. Xella, *Una fragile felicità: saggio su Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1987.
- A. Touraine, *Critique de la modernité*, 1992; tr. it. di F. Sircana, *Critica della modernità*, Net, Milano 2005.
- , *Nous, sujets humains*, Seuil, Paris 2015.
- T. Turner, *City as Landscape: A Post Post-modern View of Design and Planning*, Taylor & Francis, London 1995.
- L. Vanzago, *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- F. Vercellone, *Il futuro dell'immagine*, Il Mulino, Milano 2017.
- T. Vermeulen e R. Van den Akker, *Notes on Metamodernism*, in *Journal of Aesthetics and Culture*, vol. 2 (2010), pp. 1-13.
- J. P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, 1974; tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, *Mito e religione in Grecia antica*, Einaudi, Torino 2007.
- J. Von Uexküll e G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 1934; tr. it. di P. Manfredi, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- J. Wall, *Economy of the Gift*, in *Journal of Religious Ethics*, 2001, pp. 236-260.
- R. Williams, *Ricoeur on Recognition*, in *European Journal of Philosophy*, vol. 16, n. 3 (2008), pp. 467-473.
- M. Zarader, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, in *Cités*, 2008/1, n. 33, pp. 83-96.
- S. Žižek, *The parallax view*, 2006; tr. it. di P. Terzi, *La visione di parallasse*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013.
- , *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, 1999; tr. it. di D. Cantone e
- L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano 2003.

RINGRAZIAMENTI

Uno dei significati del termine *riconoscimento* che vale la pena di esplorare è senz'altro quello di *riconoscenza*. La presente tesi è il frutto di un lungo lavoro svolto con l'aiuto e l'appoggio di molte persone, che occorre preliminarmente ringraziare.

Innanzitutto devo un ringraziamento di cuore al supervisor Federico Vercellone, che in questi anni ha seguito con attenzione il mio percorso e che si è confrontato con passione sul tema che è divenuto oggetto del mio lavoro. Accanto a lui c'è sempre stato Alberto Martinengo, senza i cui preziosi e puntuali consigli la redazione della tesi sarebbe stata assai più difficoltosa.

I dialoghi con Alessandro Bertinetto e Gaetano Chiurazzi hanno accompagnato l'elaborazione di questo lavoro. Ringrazio anche Elio Franzini e Barbara Carnevali per i consigli e le suggestioni durante e dopo la discussione della tesi. Devo infine un caloroso ringraziamento alla famiglia Debenedetti, il cui contributo prezioso mi ha consentito di completare il presente lavoro.

Devo a Alberto Romele la conoscenza con quell'ambiente che sarebbe stato il luogo principale della mia ricerca, il Fonds Ricoeur. Johann Michel, che ringrazio calorosamente per avermi accompagnato durante e dopo il periodo di *visiting* presso l'EHESS di Parigi, è stato, con Olivier Abel, Gonçalo Marcelo e Scott Davidson, tra i riferimenti intellettuali del presente lavoro. Al Fonds Ricoeur ho potuto trovare quella comunità di ricercatori grazie a cui le mie riflessioni sono maturate: per l'incessante dialogo che ci ha accompagnato in questi anni voglio ringraziare Cristina, Ivan, Geoffrey, Marjolene, Azadeh.

A Xavier Rous e Marco Vanzini debbo il costante aiuto e appoggio in tutti i momenti di difficoltà. A Samuele Gangarossa sono grato per la sollecita lettura della mia introduzione, e per esserci sempre stato. Dedico infine la presente tesi a mia sorella, che ha cominciato da poco il percorso in Università, per avermi sopportato mille volte durante la stesura di questo lavoro, e ai miei genitori, fonti di innumerevoli ispirazioni e di incondizionato appoggio.



COLLANA DI FILOSOFIA
PREMIO "DOMENICA BORELLO"
Diretta da *Gianluca Cuozzo*

1.

Federico Baglivo

La violenza e Montaigne. Storia di un problema filosofico



*Finito di stampare
nel mese di novembre 2019
da Geca Industrie Grafiche - San Giuliano Milanese (MI)*

