

Livio Bottani

ERMENEUTICA DEL SOSPETTO E TRADIZIONE
DELLA VIOLENZA

I. *Il conflitto delle ermeneutiche*

Paul Ricoeur, nel suo saggio del 1965 su Freud *De l'interprétation*¹, distingueva tra un'interpretazione come meditazione del senso e un'interpretazione come esercizio del sospetto. Se la prima risponde a una volontà di ascolto, quest'ultima risponde invece a una volontà smascherante. La scissione dell'ermeneutica in teorie separate e contrapposte è da imputarsi alla duplice vettorialità che viene riconosciuta da Ricoeur ai simboli. Il simbolo è da lui inteso quale espressione del senso duplice o, meglio come vedremo in seguito, dalla significazione equivoca. Esso, come già egli aveva sostenuto con la simbolica del male², «nasconde nella sua visuale una duplice intenzionalità» (F 260) che richiede all'interprete allo stesso tempo, come qui viene detto, una *regressione* e una *pro-*

¹ Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*: I *L'homme faillible*; II, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, (tr. it. di Maria Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970); sigla usata nel testo: F.

² PAUL RICOEUR, *Temps et récit I-III*, Seuil, Paris, 1983-1985 (tr. it. di Giuseppe Grampa *Tempo e racconto I-II*, Jaca Book, Milano, 1986-1987); sigla: I, II e III (per il volume in lingua originale non ancora tradotto in it.).

gressione, un risalimento - per esempio - alle origini psichiche e archetipiche in esso mascherate e un'esplorazione delle potenzialità umane in cui esso non cessa di accennare (F 257). Si tratta tuttavia di una sovradeterminazione di un senso inesauribile (F 256) la cui origine non può essere mai raggiunta ed esplicitata in modo esaustivo dalle ermeneutiche che esso suscita. Egli si rammarica che la guerra delle ermeneutiche e il conflitto delle interpretazioni (quest'ultima denominazione diventa nel 1969 il titolo di una sua famosa raccolta di scritti)³, non siano risolti per ora da una «ermeneutica generale», da un «canone universale per l'esegesi» (D 40), da una «grande filosofia del linguaggio» in grado di rendere conto delle «molteplici funzioni del significato umano e delle loro reciproche relazioni» (D 15). La sua opera di quel periodo è da intendersi appunto come contributo a un tentativo di porre le premesse di una tale ermeneutica generale, contributo che tende a problematizzare l'intima frantumazione del campo ermeneutico.

Se il simbolo, «a causa del suo senso duplice o dei suoi sensi multipli, si presta a un lavoro di interpretazione», il problema ermeneutico «discende da questa doppia possibilità di un rapporto analogico in qualche modo innocente o di una distorsione, oserei dire, ritorta» (F 30). L'esempio di un rapporto *innocente* col simbolo è dato da Ricoeur già nella sua simbolica del male interpretato, laddove egli discute la concezione del simbolo nella fenomenologia della religione di van der Leeuw, Laenhardt e Mircea Eliade. Essa è intesa come meditazione e restaurazione del senso, come meditazione delle *ierofanie* e delle *teofanie* che firmano un'inesauribile fonte di simbolizzazione, simboli del cielo e della terra, dell'acqua e della vita che dicono l'espressione cosmica, e che indirizzano all'interprete un messaggio, un annuncio, un *kerygma*. L'oggetto di questa restaurazione del senso è il *Sacro*, che parla dalla pienezza del simbolo con una parola che interpella l'interprete a prenderla per quello che essa realmente è, vale a dire per una parola originaria. L'altro rapporto col simbolo, definito come *distorsione ritorta*, è esemplificato dalla già citata interpretazione come esercizio del sospetto. Ricoeur designa

³ PAUL RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965 (tr. it. di Emilio Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967); sigla: D. Id., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969 (tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977); sigla: C.

come *scuola del sospetto* quella corrente di pensiero che assegna alle sue interpretazioni una «riduzione delle illusioni e delle menzogne della coscienza», e che considera innanzitutto come falsa coscienza (D 46 ss.). I suoi maestri, maestri del sospetto e dello scetticismo, sono Nietzsche, Marx e Freud. Ed è stato proprio il primo di questi autori a parlare, nelle sue opere, esplicitamente di una scuola del sospetto e di una tecnica della diffidenza (*Schule des Verdachtes* e *Kunst des Misstrauens*)⁴. Le opere di questi autori presentano in comune l'opposizione «a una fenomenologia del sacro, intesa come propedeutica alla 'rivelazione' del senso» (D 46). Laddove, secondo quella felice formulazione usata la prima volta da Ricoeur ne *La simbolica del male* (F 622 ss.), il simbolo dà pensare, esso sembra dia a pensare ai distruttori della religione soltanto le origini umane, troppo umane, delle espressioni equivoche, a senso duplice, che lo concretizzano. Il loro dubbio radicale si rivolge soprattutto alle illusioni della coscienza, ed essi replicano a quella che per loro è l'astuzia dell'illusione con la contrapposta astuzia della demistificazione, della decifrazione e dello smascheramento.

Il problema è che la riflessione non può riappropriarsi del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio d'essere se non attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio (D 162). Ciò presuppone per la riflessione il passaggio attraverso l'interpretazione dei segni ambigui e opachi disseminati nel mondo, con una decifrazione che non è mai solo mascherante e demistificante ma che richiama l'unità profonda della demistificazione e della rimitizzazione, anche se ciò risulta solo alla fine di un lungo tragitto di ascesi riflessiva (D 71). La riduzione del senso e la restaurazione del senso manifestano nella riflessione il loro non essere mai totalmente disgiunte, sino al punto che la critica esplicitamente smascherante rimanda, come vedremo, a un'implicita e non tematizzata restituzione di senso, a una rimitizzazione, e, viceversa, la teologia esplicita rimanda a un' archeologia implicita. Ricoeur

⁴ Per il concetto di 'scuola del sospetto' cfr. Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, pref. 1. Per quello di 'arte della diffidenza', fr. 1246 del vol. 82 della Kroners Ausgabe, p. 377. Cfr. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, p. 116 e la nota relativa a questa pagina. Si veda anche Maurizio Ferraris, *Invecchiamento della «scuola del sospetto»*, in AA.VV., *Il pensiero debole* a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 120-136. Cfr. inoltre Domenico Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli, 1984, pp. 46 ss.

propone queste argomentazioni soprattutto nell'ultima parte dell'opera su Freud e le ripresenta in *Esistenza e ermeneutica* (C 17-37). Al livello della riflessione filosofica, il soggetto risulta trovarsi spossessato rispetto a due direzioni divergenti e contrapposte di senso che corrispondono a quella duplicità vettoriale che l'analisi del simbolo ha posto in luce. La coscienza immediata viene così a trovarsi spossessata da istanze che decentrano, rispetto al soggetto, il fuoco, o i fuochi, della nascita del senso (D 464 ss.). L'istanza regressiva, smascherante, rinvia a un *'archeologia del soggetto'* il cui modello è esemplarmente rappresentato dall'interpretazione psicoanalitica, che decifra la strategia del principio del piacere al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni e sublimazioni (D 487 s.). Altri modelli sono quelli, qui non considerati tematicamente, ma che devono sempre essere tenuti presenti come archeologie esplicite, della teoria marxiana dell'ideologia, nei limiti della alienazione economica e della teoria nietzschiana inperniata sul problema del disvalore e della trasvalutazione della volontà di potenza come chiave delle menzogne e delle maschere del soggetto metafisico (D 48). Non si dà però spossessamento, decentramento del soggetto, senza che con ciò sia dato nel contempo avvio a una ripresa, a un ritorno della coscienza su se stessa, resa più forte dal riconoscimento e dalla riconquista di ciò che era stato perduto. Lo spossessamento della coscienza sta in rapporto con la possibilità del divenire cosciente. Per questa possibilità la coscienza è un *compito*, un compito che presuppone che anche «i rappresentanti primari dell'istinto, per quanto distorti siano i loro elementi psichici, appartengano ancora alla circoscrizione del senso» (D 472). Ricoeur rinvia qui allo scritto freudiano del 1917 su *Una difficoltà della psicoanalisi*, in cui vengono tematizzate le tre grandi umiliazioni che ha dovuto subire il narcisismo da parte dell'indagine scientifica: l'umiliazione cosmologica, ad opera di Copernico, che ha sfrattato la terra dal centro dell'universo e l'uomo dalla signoria del cosmo; l'umiliazione biologica, derivata dall'opera di Darwin, che ha messo gli esseri umani sullo stesso piano degli altri esseri viventi, distogliendo l'uomo dall'illusione di essere il signore degli animali e non uno tra essi; l'umiliazione psicoanalitica che ha rivelato all'uomo di non essere padrone e signore nemmeno a casa propria, della propria psiche (D 468 s.). Queste ferite e umiliazioni del narcisismo della coscienza, delle certezze immediate del soggetto, non sono però ferite e umiliazioni dalle quali la coscienza risulti definitivamente annientata, e

implicano ancor sempre l'eventualità di quello che Ricoeur definisce un avanzamento in primo piano di una nuova qualità di coscienza (D 473). Nell'avventura della riflessione lo spossessamento della coscienza si manifesta in ultima analisi solo come una via, mentre il divenire cosciente sembra essere il suo vero obbiettivo.

La seconda istanza che decentra, rispetto alla coscienza immediata, l'origine del senso è quella che si richiama esplicitamente a una *teleologia del soggetto*. Il divenire cosciente, che è il rovescio dell'espropriazione della coscienza verso quel fuoco costituito dall'*inconscio*, e che a una prima considerazione parrebbe rappresentare l'istanza in grado di emancipare il soggetto da quello spossessamento della coscienza enucleato dall'*archeologia del soggetto*, non è nemmeno esso un movimento autonomo che possa essere guidato dal soggetto stesso. Il movimento, questa volta non più regressivo ma progressivo, della coscienza verso un divenire cosciente, è movimento teleologico attraverso il quale il senso si produce mediante figure che trascinano il soggetto fuori di sé e avanti a sé attratto da quel fuoco che è costituito secondo Ricoeur dallo *spirito*. «Non vi è teleologia se non attraverso le figure dello spirito, cioè attraverso un nuovo spostamento del centro, un nuovo spossessamento che io chiamo spirito» (D 502). Il modello di questo nuovo spossessamento perfettamente esemplato per Ricoeur dalla fenomenologia hegeriana dello spirito, secondo la quale anche per essa, come d'altro canto vale per l'*archeologia*, non è affatto dalla coscienza che procede la genesi del senso, ma «la coscienza è piuttosto abitata da un movimento che la media ed eleva la sua certezza a verità» (D 506). Il cammino percorso dalla coscienza attraverso le figure dello spirito: signoria e servitù, stoicismo, indifferenza scettica, coscienza infelice, osservazione della natura, lotta dello spirito illuministico contro la superstizione, costituiscono un movimento sintetico, progressivo, che contrasta con quello opposto analitico e regressivo, messo in atto dalla psicoanalisi freudiana. La verità di ognuna di queste figure, che trascinano fuori il soggetto dalla sua infanzia spirituale, sta nella figura successiva. Ogni figura dello spirito avvera la figura che la precede con un movimento della verità che rivela come il senso finale sia immanente ad ognuno dei suoi momenti anteriori. «È questo anticipo dello spirito su se stesso che costituisce la verità, di per sé non saputa delle figure antecedenti» (D 508). Ma, con questo movimento retrogrado del vero, il senso procede

sempre dalla fine verso l'inizio, spossando così la coscienza non solo dell'origine inconscia del senso ma anche dall'origine spirituale del vero, da quell'origine che annienta sempre il proprio punto di partenza e che si afferma paradossalmente solo alla fine.

Questo movimento teleologico della coscienza, messo in luce dalla fenomenologia dello spirito hegeliana, rappresenta per la coscienza stessa la sua subordinazione all'ordine di ciò che è finale, mentre il movimento archeologico (che manifesta l'uomo come l'essere vivente che, più di ogni altro, è preda della propria infanzia e che l'infanzia non cessa di attirare dietro) rappresenta per essa la sua subordinazione all'ordine di ciò che è primordiale (D 512). Che l'inconscio sia allora da pensare come *destino* e lo spirito come *storia*, è il risultato parziale di queste considerazioni ricoeuriane. Ma il suo discorso non si ferma affatto qui. Egli intende dimostrare che, «se il freudismo è un'archeologia esplicita e tematizzata dà sé esso rimanda, grazie alla natura dialettica ed ai suoi concetti, a una teleologia implicita e non tematizzata» (D 505). Inversamente, se la *Fenomenologia dello spirito* è una teleologia esplicita e tematizzata, essa rimanda a una archeologia implicita e non tematizzata. Solo chi ha un *telos* ha una *arché*, e solo chi ha una *arché* ha un *telos*. Se Ricoeur scorge nel freudismo una rivelazione dell'arcaico, una risalita al sempre anteriore, e giunge a pensare il tema dell'anteriore come la vera ossessione del freudismo (D 482), egli però non intende affatto ridurlo alla regressione all'arcaico, ma individua al suo interno quella che egli chiama una teologia non tematizzata del divenir cosciente, una lotta per il riconoscimento, al punto che «l'intera relazione analitica può essere reinterpretata come dialettica della coscienza, che si eleva dalla vita all'autocoscienza, dall'appagamento del desiderio al riconoscimento dell'altra coscienza» (D 517). L'inverso avviene per la teleologia esplicita della fenomenologia dello spirito, che si innalza sullo sfondo della vita e del desiderio. La coscienza che lotta per il riconoscimento, nel quale consiste la verità delle figure dello spirito, al fine di giungere all'autocoscienza, deve farsi carico dell'arcaismo della volontà e del desiderio. Questo arcaismo è di per sé - e cioè nella sua concretezza - insuperabile, sebbene esso venga costantemente superato nello spirito e nella verità (D 505).

«La dialettica dell'archeologia e della teleologia è il vero terreno filosofico su cui può essere compresa la complementarità delle ermeneutiche irriducibili e contrapposte, applicata alle formazioni mitico-

poetiche della cultura» (D 504). La dialettica della regressione smascherante, e cioè dell'ermeneutica riduttrice e demistificante, e della progressione teleologica, e cioè dell'ermeneutica tesa a riconoscere le figure dello spirito, corrisponde (come già era stato in precedenza accennato) alla dialettica delle vettorialità implicite in quel *misto* concreto che è il simbolo (D 539). I veri simboli, dice Ricoeur sono regressivi-progressivi, e quindi sovradeterminati. Essi sono portatori al contempo di due vettori in quanto, da un lato, ripetono la nostra infanzia, e, d'altro, esplorano la nostra vita adulta. «Essi soli portano tutti i vettori, regressivi e prospettici, che le diverse ermeneutiche dissociano» (C 37), realizzando così l'identità concreta tra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significanti fondamentali dell'inconscio (D 542). Ciò che la riflessione è costretta a dissociare in interpretazioni opposte, disgiungendo e scomponendo il campo ermeneutico in ermeneutiche contrarie, i simboli più ricchi e autentici lo mantengono in una unità concreta. La guerra delle ermeneutiche, il conflitto delle interpretazioni, sono superati nell'origine concreta stessa da cui prendono avvio, vale a dire quei simboli che implicano l'anticipazione nella reminiscenza e la profezia nella arcaicità. Il mito di Edipo, per esempio, riannoda in una connessione unitaria il dramma della verità e dell'autocoscienza col mistero della nascita e dell'incesto, così come l'opera d'arte in genere è un «simbolo prospettico della sintesi personale e dell'avvenire dell'uomo e non solo un sintomo regressivo dei suoi non risolti conflitti» (D 563, cfr. C 220).

Le cose si complicano alquanto allorché Ricoeur, in sintonia peraltro con le premesse da lui poste inizialmente, che indicavano nella restaurazione, nella rimitizzazione e nella meditazione del senso, il movimento contrapposto alle regressioni smascheranti, alle demistificazioni e alle distorsioni distruttive messe in atto dai maestri del sospetto come esercizio di diffidenza, considera soprattutto la fenomenologia del sacro, ben più che la fenomenologia hegeliana dello spirito, come modello di un'ermeneutica restauratrice e ricostruttiva. La fenomenologia della religione pone il sacro come il *tutt'altro*. Di contro all'ermeneutica riduttrice della psicoanalisi freudiana della religione, che fa del sacro più che altro un fattore di consolazione e di soddisfacimento sostitutivo per la colpa risultante dal parricidio originario (*Totem e tabù, Mosè e il monoteismo*), e della religione «una nevrosi ossessiva universale» (D 574), la fenomenologia del sacro pone al centro delle sue argo-

mentazioni ermeneutiche il *tutt'altro*. Da questo *tutt'altro* giunge l'interpellanza, il *Kerygma*, la parola che rivolgendosi all'uomo lo spossessa decentrandolo verso un fuoco di senso pensato da Ricoeur come l'origine ultima e ineffabile di tutti i sensi. Esso è anche il *tutt'altro* dall'*arché* e dal *télos* in quanto rimanda allo stesso tempo a una genesi e a un'escatologia cosmologica che vanno ben al di là e sono ben di più dell'archeologia e della teleologia del soggetto. In questo senso, la fenomenologia del sacro non può essere affatto considerata come una semplice continuazione di una fenomenologia dello spirito (D 567), così come la genesi divina del cosmo non può esserlo né dell'archeologia del soggetto, né tanto meno dello smascheramento delle astuzie del Cogito come esercizio del sospetto. Lo spossessamento del soggetto suscitato dal *tutt'altro* è infinitamente più radicale e profondo di ogni altra espropriazione verso l'*arché* o il *télos*. Il sacro «designa simbolicamente l'*alfa* di ogni archeologia e l'*oméga* di ogni teleologia» (C 36). Esso è il *tutt'altro*, che si annuncia e si fa conoscere come tale, annullando in tal modo la sua radicale alterità. Divenendo evento della parola umana, esso si dà a conoscere mantenendosi tuttavia come il *tutt'altro*. Come orizzonte di ogni *arché* e di ogni *télos*, di ogni radice e di ogni mira, come *genesis* e *eschaton* insieme, esso è l'origine radicale di ogni origine radicale, il supremo di ogni supremo (D 567).

L'ermeneutica come restaurazione del senso si alimenta alla fonte del *tutt'altro* che, facendosi evento di parola, può essere riconosciuto solo nel movimento dell'interpretazione della stessa parola umana. Si tratta qui di un *circolo ermeneutico* esemplare, secondo il quale credere significa porre ascolto all'interpellanza, ma per giungere a credere è necessario interpretare il messaggio (*ibidem*). Come circolo ermeneutico radicale, esso è il modello di ogni ermeneutica della demistificazione e di ogni ermeneutica fenomenologica dello spirito. L'ermeneutica sorretta dal *tutt'altro* che si fa *kerygma* è originaria rispetto a ogni altra ermeneutica, senza che essa possa però destituirne alcuna dalla sua costitutiva legittimità. I simboli autentici, quelli che implicano tutti i vettori ermeneutici, e che sono passibili di interpretazioni ed ermeneutiche divergenti tra loro, sollecitano essi stessi un'archeologia, una teleologia e una escatologia. La guerra delle ermeneutiche deve cercare perciò in essi quella tregua che non può essere trovata altrove. Questi simboli, al contempo arcaici e profetici, che raccontano della nostra infanzia e del nostro divenire coscienti, del destino e della libertà, del

passato e del futuro, sono quelli che più spossessano ed espropriano il soggetto dalla certezza di poter padroneggiare completamente la nostra coscienza e la nostra storia. «Nella dialettica della archeologia, della teleologia e della escatologia, si annunciano una struttura ontologica capace di riunire le interpretazioni discordanti sul piano linguistico» (C 36). Un'ermeneutica generale, istruita dalle figure simboliche, sarebbe quell'ermeneutica in grado di mostrare come le differenti modalità dell'esistenza, e perciò le differenti ermeneutiche, appartengano tutte a un'unica problematica la cui unità viene assicurata per l'appunto dai simboli più ricchi, quelli che "sono gravidi di tutte le ermeneutiche" (C 37). La riflessione ermeneutica deve includere perciò archeologia, teleologia ed escatologia, le quali, come ermeneutiche rivali che si scindono e si dissociano nel campo ermeneutico in base ai differenti vettori di cui i simboli più ricchi sono portatori, dovrebbero trovare in essa la loro problematica unità (C 347).

II. Tradizione e ermeneutica

In *Struttura ed ermeneutica*, Ricoeur distingue tra un *tempo di trasmissione* e un *tempo di interpretazione* (C 41). Le due temporalità sono essenzialmente interconnesse e intrecciate nel senso che se l'interpretazione arricchisce la storia (delle interpretazioni) producendo una storia, questa storia va a far parte della tradizione come insieme delle storie tramandate. Da un lato, perciò, il tempo dell'interpretazione appartiene al tempo della tradizione, e, dall'altro, la tradizione è una tradizione viva solo se essa è l'interpretazione continuativa del *depositum* tradito. La tradizione non può vivere che nell'interpretazione. Tradizione ed ermeneutica sono, in concreto, inseparabili. Che queste due temporalità si appoggino l'una sull'altra non serve, però, secondo Ricoeur, a comprendere le modalità di questo reciproco appartenersi, a comprendere il modo in cui con la sua peculiare temporalità l'interpretazione si iscrive nel tempo, e il modo in cui la tradizione si alimenta nel tempo tracciato dalle interpretazioni che la vivificano. Al fine di giungere al nucleo di questa inserzione reciproca delle due temporalità, egli va alla «ricerca di una terza temporalità, di un tempo profondo, che sia iscritto nella ricchezza del senso» (C 42). Questo tempo, egli dice, è il *tempo del senso*, tempo da intendere come carica temporale po-

sta all'origine dell'evento senso, tempo che potremmo definire (probabilmente senza far torto a Ricoeur) *tempo significativo*. Tale carica temporale viene da lui posta in connessione con la sfera della simbolica, e cioè con i simboli quali vengono intesi a partire da *La simbolica del male* sino agli scritti raccolti nel volume su *Il conflitto delle interpretazioni* (in cui è compreso il saggio che stiamo prendendo in considerazione) simboli della cui struttura abbiamo riferito e discusso nel precedente paragrafo. Il simbolo viene preso in esame come espressione dal senso duplice o equivoco, come sistema complesso di significazioni multiple, come sovradeterminato da una sovrabbondanza di senso. Esso dà a pensare infinitamente di più di quanto danno a pensare le significazioni univoche, riducibili, così come vuole la logica simbolica, a un unico senso definito. Tra la sovrabbondanza di senso che pertiene ai simboli e la carica temporale che rende possibile l'intrecciarsi delle due temporalità della tradizione e dell'interpretazione, Ricoeur ritiene debba sussistere un rapporto essenziale.

È un tale rapporto che la mitologia tenderebbe ad annullare. Il mito corrisponde a un livello meno profondo del simbolo e nello stesso tempo nascosto che Ricoeur vorrebbe mettere in evidenza. I simboli primari, ad esempio quelli (posti in primo piano ne *La simbolica del male*) legati agli stati di impurità, di peccato e di colpevolezza, costituiscono una coltre simbolica più profonda di quella che si manifesta nei miti - per esempio - dell'origine del male oppure nel mito adamitico o in quello dell'anima esiliata. Ma, sebbene questi miti non siano se non ciò in base al quale i simboli primari possono essere colti nella loro peculiarità e riconosciuti nel loro potere di rivelazione, i miti stessi si rivelano (tramite questo lavoro di astrazione) come interpretazioni e racconti che aggiungono un nuovo strato di significati a quello dei simboli primari interpretati (F 424). Il simbolo, pur tuttavia, è più radicale del mito, anche se questo racchiude in sé elementi che nel simbolo rimangono in parte trascurati. Mentre, ne *La simbolica del male*, al mito, pur venendo ad esso attribuita una radicalità inferiore a quella del simbolo, era mantenuta una ricchezza di significati superiore a quella attribuibile ai simboli primari, ne *Il conflitto delle interpretazioni* anche questo tratto risulta posto in secondo piano, al punto che il mito viene ritenuto non esaurire affatto la costituzione semantica del simbolo, e che la ricchezza di senso del nucleo simbolico non è considerata affatto esaurita dalla funzione sociale del mito (F 43). Da tale prospettiva, la mito-

logizzazione del simbolo non è che l'irrigidimento di questo nucleo simbolico. Da ciò consegue, in rapporto alla questione della temporalità, un inaridimento della tradizione, la quale si rinnova solo per mezzo dell'interpretazione, «che risale la china dal tempo esaurito al tempo nascosto» appellandosi alla riserva di senso di cui il simbolo sovrabbonda (*ibidem*).

Per mettersi in grado di cogliere questo tempo fondante rispetto alle altre due temporalità individuate all'inizio, Ricoeur pone a confronto la sua teoria ermeneutica con lo strutturalismo e in modo particolare, con l'*Antropologia strutturale*, *Il pensiero selvaggio* e *Le strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, proponendo di partire da un'analisi delle nozioni di sincronia e di diacronia. L'intelligenza strutturale richiede di essere articolata su una intelligenza ermeneutica che si applichi all'interpretazione dei contenuti e non dei sistemi, rispettando in qualche modo la precedenza degli eventi storici sul sistema. Se la spiegazione strutturalista si trova del tutto a proprio agio soprattutto in rapporto alla sincronia (e il sistema è appunto ciò che si dà nella sincronia e ciò nei confronti del quale la diacronia risulta perturbante), la comprensione ermeneutica della tradizione storica costituisce di fatto una tradizione interpretante, una reinterpretazione del fondo delle tradizioni, e cioè degli eventi che le fondano (C 60 s.). La ripresa ermeneutica di una tradizione, ad esempio quella dell'Antico Testamento, è da considerare allora come una reiterazione interpretativa dello stesso sviluppo ermeneutico qual sovrappiù di senso che sta al fondo anche dell'elaborazione delle tradizioni. Il metodo strutturale, che bada alla spiegazione dei sistemi, non basta a far comprendere come il senso delle tradizioni non risulti affatto esaurito dal loro permanere in quanto sistemi che, - fondamentalmente sincronici - sono in grado di assimilare diacronicamente gli elementi perturbanti. Il senso dei simboli che stanno al fondo delle tradizioni non può essere esaurito dalla spiegazione strutturale in quanto esso è una vera e propria riserva di senso pronta per un possibile reimpiego e una riutilizzazione interpretativa. E' questa ricchezza semantica, questo sovrappiù originario a motivare tradizione e interpretazione (C 62). Soltanto a causa di questo eccesso di potenziale significativo, celato al fondo delle tradizioni, il tempo profondo può farsi carico delle due temporalità della tradizione e della interpretazione. La sovradeterminazione dei contenuti trasmessi è una condizione della diacronia ben differente da quella condizione che è ri-

chiamata dalla permanenza dei sistemi. La tradizione partecipa di questa sovradeterminazione originaria dei contenuti più di quanto sia sorretta dalla persistenza delle strutture (C 63).

Distinguendo tra una temporalità di tipo *totemico* - per la quale la sincronia ha il sopravvento sulla diacronia, il sistema strutturale sui contenuti e il codice che regola le trasformazioni sulle trasformazioni stesse - e una temporalità di tipo *kerigmatico* - per la quale è la diacronia ad avere il sopravvento sulla sincronia, e secondo la quale i livelli espressivi di secondo grado (per esempio i miti) risultano subordinati al sovrappiù di senso del fondo simbolico cui partecipano -, Ricoeur non esita a ritenere la temporalità di tipo kerigmatico come quella che risponde più adeguatamente alla richiesta ermeneutica che nasce dal fondo della tradizione. Ciò nonostante egli non intende affatto rifiutare quella connessione tra l'ermeneutica e lo strutturalismo che soddisfa le istanze contrapposte ma entrambe legittime della comprensione e della spiegazione delle tradizioni. A questo fine egli riconosce le potenzialità semplicemente euristiche e didattiche della distinzione strutturalista da lui sinora utilizzata fra sincronia e diacronia, considerata ora del tutto inerente allo «schema esplicativo in cui la sincronia fa sistema e la diacronia fa problema» (C 70). Il termine appropriato alla comprensione sarà ora quello di *storicità*, di storicità della tradizione e di storicità della interpretazione. Risulta allora che, distinguendo tra i due sottomodelli, quello totemico da quello kerigmatico, Ricoeur non intende affatto riservare il primo allo strutturalismo e il secondo a un'ermeneutica non strutturale. La distinzione vuole significare solo che, in riferimento al primo modello, prevale la spiegazione strutturalista, mentre in riferimento al secondo la comprensione ermeneutica. Si tratta dunque, più che di una scissione tra due metodi inconciliabili, uno esplicativo e l'altro comprendente, di due modi diversi di comprendere, i quali, se anche non stanno allo stesso livello, sono però reciprocamente articolabili. E così, come non si dà intelligenza strutturale senza un certo grado di intelligenza ermeneutica, non si dà nemmeno intelligenza ermeneutica senza un minimo di intelligenza strutturale e di comprensione delle strutture. La spiegazione strutturale è da considerarsi come «il passaggio obbligato, la tappa dell'oggettività scientifica sulla strada della ripresa del senso» (C 72). Il simbolo, considerato a sè stante, non ha alcun senso, perchè ne ha troppo ed è polisemico. E' allora tramite il denominatore comune di una «economia d'insieme che i valori diffe-

renziali si staccano e la polisemia è arginata», che essa può essere ripresa e compresa (C 73). Il simbolo è compreso come tale solo quando è ricompreso in un ordine. Così «lo *specchio* della natura diventa *libro* soltanto a contatto col Libro, a contatto con una esegesi istituita in una comunità regolata» (*ibidem*). Non si dà ripresa del senso simbolico senza questa comprensione esplicativa del sistema strutturale complessivo che rende possibile questa ripresa. In tal senso, la simbolica non risiede tanto nel simbolo come tale, quanto «tra i simboli, come loro rapporto, ed è economia della loro sistemazione in un rapporto» (C 74). E' in questo modo che l'esegesi può operare secondo un principio di scelta in base al quale il sovrappiù originario di senso è ripreso solo perchè risulta arginata e compressa da una comunità regolata l'esuberanza polisemica e la proliferazione sregolata della possibili significazioni. La tipologia storica e la simbolica e naturale costituiscono allora solo assieme la simbolica vera e propria. Il tempo della tradizione e il tempo dell'interpretazione, che si intrecciano tra loro sulla base del tempo del senso, sono tempi vuoti quando si prescinda dall'intelligenza ermeneutica del trasferimento metaforico del senso, da questa donazione indiretta di senso che costituisce il fondo di ques'ultima temporalità dalla quale si origina, come da un sovrappiù e da un eccesso di significato, una tradizione e un'interpretazione. D'altro lato, però, non si dà, come s'è visto, intelligenza ermeneutica e *tradizione interpretativa* qualora non ci si riferisca a una tipologia storica, a una economia, a «un ordine, in cui la simbolica significhi», a una *tradizione interpretata*, e cioè a una esagetica che limiti la sostanziale ricchezza e polisemia dei simboli (C 75).

Dall'analisi di questo lavoro ricoeuriano si può evincere il fatto che traslazione di senso e limitazione della polisemia, vale a dire quella polisemia regolata risultante dal concorso del processo metaforico e dell'azione limitativa del campo semantico, caratterizzano non solo l'ambito più propriamente linguistico ma anche il processo di trasmissione dei contenuti storici. Questo si può capire in quanto il problema del simbolo è allo stesso tempo un problema linguistico e un problema storico. E' così che Ricoeur può riferire alla linguistica e alla trasmissione storica quella polisemia regolata, considerata come «ordine pancronico (sincronico e diacronico insieme) nella misura in cui una storia si proietta in stati di sistema» (C 108). Quello che egli chiama *Il linguaggio in festa*, ciò che vuol significare la sovradeterminazione simbolica e

che, per quanto ordinato e dispiegato entro una struttura, viene permesso a partire dai contesti più aperti, quelli cioè che lasciano filtrare dimensioni di senso molteplici in grado di rafforzarsi a vicenda, può essere considerato come un modello della tradizione storica qual è da lui configurata. Varrebbe perciò la pena di verificare questo assunto analizzando nei particolari la sua teoria linguistica, e di connetterne i risultati con le sue più recenti ricerche sulle questioni inerenti la temporalità, la storia e il racconto⁵. Non intendendo qui soffermarci più a lungo sulle tematiche della teoria linguistica ricoeuriana, vorremmo però almeno analizzare, in riferimento alla questione della tradizione, alcuni punti dell'ultima opera in tre volumi di Ricoeur, *Tempo e racconto*, e soprattutto del terzo tomo che ha il titolo di *Le temps raconté*.

Per quest'opera monumentale il richiamo più ovvio va fatto al libro che l'ha più immediatamente preceduta, e cioè quel *La métaphore vive*⁶ che ha con essa connessioni, come lo stesso Ricoeur dice, di vera e propria gemellanza (I 7). Le due opere sono state difatti concepite insieme come due approfondimenti paralleli e successivi del medesimo problema: quello di individuare il nucleo dell'innovazione semantica peculiare del linguaggio poetico e del suo potere di riferirsi, tramite una referenza di secondo grado, a una realtà che risulta da esso ridescritta. Questo potere che ha il linguaggio metaforico di ridescrivere la realtà, una realtà, già di per sé ridescritta e interpretata dal linguaggio ordinario, è il tema più importante de *La metafora viva*. Mentre quest'opera tenta di rispondere alla provocazione portata al linguaggio quotidiano da questa capacità dell'enunciato (ma certo anche del discorso) metaforico di ridescrivere il reale, e cerca di porre in risalto come la metafora non solo istituisca sinteticamente mediante una attribuzione impertinente una nuova pertinenza semantica, ma istituisca anche una nuova preferenzialità in grado di mettere in discussione le attribuzioni semantiche ordinarie, *Tempo e racconto* vi risponde invece scorgendo come questo potere sia reso pienamente operante sia nella finzione narrativa sia nella finzionalizzazione storiografica in rapporto alla figurazione dell'esperienza temporale. Per

⁵ Cfr. il già citato *Temps et récit*.

⁶ PAUL RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975 (tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1981).

entrambi, metafora e racconto, l'essenziale è una sintesi dell'eterogeneo che non lascia affatto le cose come stanno, ma produce nuova conoscenza ridescrivendo la realtà. L'esperienza che viene acquisita in base alla metaforicità del racconto corrisponde perciò a una configurazione e a una riconfigurazione ontologica del mondo. Se però con *La metafora viva* Ricoeur fondava ancora le sue ricerche sulla distinzione fregeana tra *Sinn und Bedeutung*, intendendo col primo termine, e cioè il *senso*, il contenuto ideale oggettivo di una proposizione, e col secondo, e cioè il *significato*, la sua pretesa di verità, la sua referenza a ciò che è extra - linguistico, ma - almeno in ambito poetico - alla realtà qual è sovrintenzionata con una torsione metaforica, con *Tempo e racconto* il vocabolario di Frege viene, secondo la stessa ammissione di Ricoeur, abbandonato per quello della configurazione e della rfigurazione⁷. Ne *La metafora viva* il nostro autore tematizzava la referenza metaforica come una referenza seconda in grado di sospendere la referenza prima o letterale, divenuta incongrua e impropria. In *Tempo e racconto I* Ricoeur, invece, istituendo il circolo narratologico della *triplice mimesis* (I 91 ss.), demanda all'intrigo del racconto una funzione configurante (*mimesis II*) che media tra la prefigurazione del campo pratico, vale a dire del mondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire, che è già di per sé precomprensione degli aspetti strutturali, simbolici e temporali dell'esperienza (*mimesis I*), e la rfigurazione che viene operata attraverso la ricezione dell'opera da parte di un fruitore (*mimesis III*). La funzione mimetico - configurante è dunque mediana tra quel che le sta a monte e la funzione che le sta a valle. Bisogna però notare che il termine di rfigurazione, a differenza di quelli di prefigurazione e configurazione, non viene usato da Ricoeur in modo costantemente univoco. Esso infatti viene riservato quale termine 'tecnico' alla ricezione dell'intrigo narrativo, ma spesso viene utilizzato anche per definire la stessa configurazione mimetica dell'azione da parte del racconto. In questo senso largo, il *mythos* della narrazione rfigura la realtà essa stessa mimetica e rfigurante dell'azione umana.

⁷ Si veda questa considerazione di Ricoeur ne *Il tempo raccontato*, in «aut aut», 1986, n. 217, p. 23.

III. Tradizione e violenza

Vi sono molteplici accenni in *Tempo e racconto* che esprimono l'esigenza di salvare narrativamente la *storia dei vinti e dei perdenti*. «Tutta la storia della sofferenza grida vendetta e domanda d'esser raccontata» (I 123). Questa necessità non si scosta essenzialmente dalla più generale necessità di raccontare da cui nasce, da un lato, il racconto di finzione e, dall'altro, il racconto storiografico. Tale necessità sta in rapporto evidente con la memoria e la temporalità. Già nelle *Confessioni* di Agostino Ricoeur mette in luce come il triplice presente sia collegato alla *intentio* e alla *distentio animi* solo in base alla volontà narrativa. È a partire da questa volontà di narrazione che la temporalità vissuta assume tratti perspicui per l'individuo e per le comunità. Le stesse tradizioni nascono sulla base di questa volontà narrativa di trattenere il passato come ciò che offre una qualche legittimazione della prassi attuale, permettendo così l'apertura di un futuro che sia fondato su una progettualità arricchita e resa produttiva dal suo radicarsi in qualcosa su cui poter fare affidamento. Avevamo visto, nella prima parte, come Ricoeur consideri vuoto un *télos* privato del suo *arché*, e viceversa. Una tale problematica si concretizza ulteriormente qualora venga posta in relazione con la narratività e la finzionalizzazione storiografica. Il presente del passato (il ricordo), dimensione retentiva del triplice presente agostiniano, e la stessa *retentio* husserliana acquistano spessore soltanto nel loro far parte di un discorso narrativo e filosofico e dal loro essere esplicitati compiutamente nell'ambito da esso dischiuso. È in base a una tale *memoria costituente* (Le Goff), tempo degli antenati (I 323) e delle tradizioni fondanti, che una comunità storica e interpretante costruisce il suo presente e il suo futuro. Le discordanze di ritmo temporale, individuate dagli storici (tempi brevi e brevissimi, tempi lunghi ed epocali), trovano qui un loro comune denominatore, nell'attrazione del tempo della memoria costituente da parte dell'origine e del *télos* e rispetto a quella riserva di senso alla quale la memoria e l'attesa serbano testimonianza.

Se senza tradizioni non vi sarebbe nulla cui serbare testimonianza, e senza trasmissione di miti nulla da trasporre poeticamente (I 83), se senza tradizionalità e tradizioni fondanti ogni memoria costituente ed ermeneutica sarebbe vuota, non bisogna però disconoscere che la riserva simbolica di senso e di tradizionalità che, come *Sacro e tutt'altro*, ali-

menta la storia e la memoria, è anche ciò su cui concretesce la storia dei vinti e dei perdenti, vale a dire quella storia che chiameremo *storia della violenza*. Si tratta di una storia per la quale il tempo sembra aver «ritrovato la sua grandezza mitica, la sua oscura reputazione d'essere distruttore più che creatore» (II 181), quella grandezza mitica che faceva di Chronos, dio del tempo (identificato con l'antico dio Kronos), il divoratore dei propri figli. In questo tempo orrifico e impietoso la storia della violenza acquista la valenza di quel *terrore della storia* di cui parlava con forza Mircea Eliade, dal quale Ricoeur riprende talvolta l'espressione (I 180, III 378). Di fronte al *tremendum fascinosum*, che Rudolf Otto poneva come nucleo emozionale del sacro, nucleo secondo il quale, dice Ricoeur «il senso del sacro resta una dimensione inespugnabile del senso storico» (III 273), sta il *tremendum horrendum*. L'orrore, in questo senso, è l'aspetto specularmente negativo dello *stupore*. Per salvare la storia dei vinti e dei perdenti è necessario narrare l'orrore che si cela dietro la legittimazione ideologica della dominazione che è compiuta dalla storiografia dei vincitori. Ed è necessaria a questo fine la *memoria dell'orrore*. In alcune pagine di impressionante intensità (III 272-275), che ora andiamo a commentare, Ricoeur porta a espressione questa necessità assoluta di non obliare l'orrore, la quale è già articolata dall'imperativo deuteronomico dello *Zakhor* (*ricordati, souviens-toi*). Si tratta qui di una modalità di finzionalizzazione della storia che si contrappone alla finzione operata dalla storia dei vincitori, la quale fonda le proprie costruzioni sulla commemorazione ossequiosa dei grandi eventi e dei grandi personaggi storici. Se questa commemorazione della *storia monumentale* (II 177) non può essere che il contraltare dell'esecrazione, dell'indignazione e della critica (sì, anche della critica dell'ideologia), se essa - in ogni caso - non può essere affatto superata (si confronti a questo punto il denso commento da parte di Ricoeur della seconda *Inattuale* nietzschiana (III 339-346), pur tuttavia la commemorazione che ponga in secondo piano o tenti di celare la visione dell'orrore, e rifiuti la deplorazione di questo orrore privilegiando l'ammirazione incondizionata per il monumentale e l'antiquario, rivela alla fine la sua affinità con la finzionalizzazione storica operata dai vincitori. È ovvio però che valga, allo stesso modo, anche la situazione inversa. Il problema, caso mai, sarebbe quello di verificare sino a che punto questi due modi di considerare la storia vadano pensati entrambi sotto il titolo di finzionalizzazione. Ma questo è un problema che vorremmo per ora tralasciare.

La *storia delle vittime* - qui Ricoeur preferisce esplicitamente evitare l'espressione *storia dei vinti*, da lui usata nel primo volume, in quanto riconosce ora i vinti come prossimi candidati alla dominazione - ha i suoi eventi fondatori, così come ha la sua memoria costituente e commemorante. L'Olocauso e Auschwitz sono solo due rilevanti esempi dei primi. Ma l'orrore nella sua generalità non si enuclea se non raramente in eventi macroscopici del genere. L'orrore è infatti quotidiano, perfettamente ordinario e comune. Ricoeur fa appena un accenno a questo essere ordinario dell'orrore. Egli si limita qui, più che altro, all'orrore «che si lega a eventi che è necessario *non dimenticare mai*». Da questo punto di vista, le vittime di Auschwitz sono ormai per la nostra memoria quelle che rappresentano tutte le vittime della storia. È questo lo scandalo che nessuna scandalosa teodicea della storia potrà mai legittimare, annientandolo o ponendolo a tacere. La *memoria dell'orrore*, come la memoria di ciò che è ammirato e fatto oggetto di *stupore*, è memoria di ciò che viene individuato nella sua unicità dallo stesso orrore. L'orrore, isolando l'individuale nella sua orrificicità, in modo analogo all'individuazione - da parte della virtù che venera - dell'evento da venerare e ammirare nella sua *unicità unica*, opera, in base alla nostra coscienza storica, una «funzione specifica di individuazione» dell'orribile. L'orrore viene a corrispondere allora a ciò che Ricoeur chiama una *venerazione inversa*. Lo stesso Olocausto assume l'aspetto di una *rivelazione negativa*, di un *anti-Sinai*. Ora, la comprensione storica (vale a dire l'esplicazione storiografica degli eventi del passato) e l'individuazione emozionale di certi eventi mediante l'orrore non debbono venire considerati come gli elementi di una dicotomia artificiosa. «Più comprendiamo storicamente, più siamo indignati; più siamo colpiti dall'orrore; più cerchiamo di comprendere». Si tratta certo di una dialettica che caratterizza non solo l'individuazione mediante l'orrore, ma anche l'individuazione mediante lo stupore e la venerazione. Ad ogni modo, sebbene Ricoeur non lo dica, anche la memoria dell'orrore non esclude completamente la venerazione. Ma, in tal caso, quest'ultima è secondaria rispetto alla prima, perchè a dover essere venerate sono qui le vittime dell'orrore, più che le grandi opere e i grandi personaggi della storia, mentre per l'atteggiamento storico esplicitamente venerante è l'orrore ad essere secondario. La finzionalizzazione della storia ha, secondo Ricoeur, il potere di suscitare l'illusione della presenza, controllata

dalla distanza critica. Soltanto essa ha il potere di rappresentare e di porre sotto gli occhi gli oggetti dell'orrore e dello stupore. «La finzione dà occhi al narratore inorridito. Occhi per vedere e per piangere». Essa, però, dà pure occhi per ammirare e venerare. È l'*epopea* a costituire lo spazio poetico a partire dal quale la finzione apre gli occhi per lo stupore e l'orrore. «Più esattamente, ciò che l'*epopea* ha fatto nella dimensione dell'ammirevole, la *leggenda delle vittime* lo fa in quella dell'orribile. Questa *epopea* in qualche modo negativa preserva la *memoria della sofferenza* sulla scala dei popoli, come l'*epopea* e la storia trasformarono inizialmente la gloria effimera degli eroi in fama duratura. In tutti e due i casi la finzione si mette al servizio dell'inobliabile». La storiografia non può fare a meno della finzione, così come non può fare a meno della memoria. Infatti, se non si dà memoria che non sia lavorata dalla finzione, che sarà mai una storiografia senza memoria se non pura curiosità storiografica ed esotismo? Ci sono crimini e mostruosità che non bisogna dimenticare, dice Ricoeur, «delle vittime la cui sofferenza grida meno vendetta che racconto». E soltanto questa «volontà di non dimenticare può fare in modo che questi crimini non accadano *mai più*».

L'elaborazione finzionale del passato per opera della memoria storica può essere condotta in direzioni contrapposte. Anche la storia dei vincitori costituisce una tale finzionalizzazione, così come quella della storia dei vinti. Una finzionalizzazione del genere è quella elaborata dalla filosofia hegeliana della storia. Il lavoro dialettico del negativo, che la *Fenomenologia dello spirito* pone a fondamento della storia dello spirito, il quale affronta per tappe successive il cammino sofferto della autorivelazione della sua verità, viene assunto dalla filosofia della storia quale fondamento stesso della storia effettuale, del tempo storico (p. 290 ss.). Le tappe dello spirito divengono allora le tappe dell'astuzia della ragione nella storia del mondo, il dispiegarsi dello spirito nel tempo e lo sviluppo tendente alla mediazione totale. Le tappe dello sviluppo dello spirito e dell'astuzia della ragione nella storia sono le tappe di un *eterno presente* il quale, identificandosi senza residui con l'effettuale e l'effettivo, abolisce tutte le differenze col passato e col futuro. La mediazione assoluta della dialettica hegeliana, che si realizza nelle tappe di sviluppo dell'effettuazione dello spirito, destituisce di ogni senso le differenze, dando il primato all'identità e alla totalizzazione che pretende di decifrare il supremo intrigo, l'intrigo di tutti gli

intrighi. La finzionalizzazione totalizzante qui all'opera è ciò che di più lontano si possa immaginare, secondo Ricoeur, dalla comprensione come comprensione della narrazione e della costruzione dell'intrigo. L'esodo dell'hegelianismo diviene a questo punto, per lui, un *evento di pensiero*, che si iscrive in quell'ermeneutica della coscienza storica messa in primo piano da Gadamer. In relazione alla comprensione e all'autocomprensione della stessa coscienza storica, questa scopre infatti che gli avvenimenti storici non sono semplicemente prodotti da noi, ma ci toccano, segnando così la nostra finitezza e quella delle nostre interpretazioni, come presupposti incontrollabili per il pensiero.

La finzionalizzazione totalizzante della filosofia hegeliana della storia è una finzionalizzazione peculiarmente metafisica, nel senso di peculiarmente violenta. La storia delle interpretazioni metafisiche del reale e la storia della violenza, in questo senso, si identificano; quantunque quest'ultima non si riduca affatto alla prima, così come la violenza in quanto tale non si riduce affatto alle interpretazioni violente e metafisiche del reale. All'assolutismo della finzionalizzazione metafisica, in questo caso della finzione storiografico-filosofica, tendente alla mediazione totale, all'identità oltre ogni differenza e ogni superamento dialettico, Ricoeur, volendo esplicitare le premesse di un'ermeneutica della coscienza storica, pensa a una possibilità della finzionalizzazione che si fonda non sulla mediazione assoluta, ma su una mediazione imperfetta, aperta, incompiuta (p. 300 ss.), su una dialettica che senza respingere il lavoro del negativo si caratterizzi come dialettica della finitezza. Una tale mediazione finita si trova centrata sulla gadameriana coscienza della determinazione storica, e, come dice Ricoeur, secondo quanto abbiamo già riportato sull'essere-affetti-dal passato, dal lavoro della storia. La finzionalizzazione storica che pone in risalto la storia dei vincitori, e la finzionalizzazione che riguarda la stessa storia delle vittime si intersecano, da un lato, con la finzione metafisica e totalizzante, la quale pretende di assegnare una direzione definita e unificante alla storia, con la finzione ben più produttiva di una dialettica della finitezza, che respinge sostanzialmente ogni simile pretesa. I punti di sutura tra queste quattro dimensioni della finzione storica non sono per altro affatto individuabili con una qual certa precisione. Infatti, ognuna di queste quattro finzioni, sebbene in gradazione differenti, tocca in qualche punto ciascuna delle

altre tre, in tutte le possibili combinazioni. Non si dà storia dei vincitori senza storia delle vittime, e viceversa. Non si dà storia metafisica senza storia della finitezza; non si dà neanche storia dei vincitori senza storia metafisica e storia della finitezza, nè storia delle vittime senza queste ultime due, né queste ultime due senza le prime, e così via. E tuttavia, ognuna delle quattro finzioni mantiene con una delle altre un rapporto privilegiato e prevalentemente positivo, e con le due che restano un rapporto in sostanza negativo e di contrapposizione. È evidente, difatti, che la storia dei vincitori ha una finzionalizzazione totalizzante e metafisica, un rapporto speciale di diretta e positiva interdipendenza, mentre essa ha con la storia delle vittime e della finitezza, un rapporto tematico di contrasto. E lo stesso vale per ognuna delle altre tre funzioni storiche, in un rapporto che dovrebbe ormai essere ovvio.

Al fondo di tutte queste finzionalizzazioni, stanno le finzioni più generali di tutte, e cioè, da una parte, la *finzione*, che già possiamo immaginare non poter essere distinta dalla *realtà* in quanto tale, di una *storia della violenza*, e, dall'altra, quella di una storia che mira ad aggirare la violenza e a far prevalere infine la ragione, l'umanità, il diritto, la giustizia, la bellezza, la verità, una storia che è essenzialmente *storia di testimonianza e di ascolto*. Non ci sono altre vie se non quest'ultima in grado di condurre alla sconfitta, senza le stesse armi della violenza, della storia della violenza e della metafisica totalizzante. Ma la stessa storia della finitezza, affine in modo sostanziale a questa storia della testimonianza e dell'ascolto, non può se non ricadere alla fine anch'essa nella stessa storia della violenza qualora essa rifiuti di reggersi su quella *coscienza metafisica* del mistero e dell'enigma che alimenta qualsiasi rinuncia alla violenza e qualsiasi atteggiamento di ascolto e di testimonianza. Non dovrebbe certo essere necessario affermare l'assoluta disparità tra questa coscienza meta-fisica e la metafisica totalizzante della storia della violenza. E ciò, anche se le stesse interpretazioni metafisiche della realtà e della storia non potrebbero darsi senza un qualche rapporto, seppur negativo, con la coscienza meta-fisica - sia pure, dunque, tramite una esplicita e positiva contrapposizione -, senza uno svuotamento della sua funzione di presupposto ontologico di ogni transito e di ogni comprensione, metafisica o no. Tale *meta-physisches Bewusstsein*⁸, tale elemento *Meta-Fisico*

⁸ WILHELM DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 386, vol. VIII, p. 111.

(*das Meta-Physische*, lo chiama Dilthey)⁹, sono la coscienza e l'elemento che si identificano col mistero, con quell'enigma dell'essere e della vita il quale sembra celarsi a tutti gli sguardi, lasciando però trasparire nella realtà e nella storia stessa ciò che alimenta (ponendo le basi di un loro incremento ermeneutico) ogni storia e ogni tradizione.

Quel che abbiamo finora osservato sulla storia e sulla violenza è valido in egual modo anche per la tradizione. Pure in rapporto a questa, infatti, ci troviamo eredi di una situazione che non è stata affatto voluta da noi, una situazione, una collocazione storica i cui fondamenti ci sono stati trasmessi e consegnati del tutto impregnati al contempo di grandezza spirituale e di barbarie, di appelli alla testimonianza e di ripulse della ragione, di richiami allo stupore e di vertigini dell'orrore, di possibilità di ascolto e di disposizioni alla violenza. L'*essere-affetta* del passato, in cui Ricoeur risolve un aspetto del suo concetto di *tradizionalità*, e cioè la connessione tra l'efficacia del passato e la ricezione di questo lavoro della storia, è essere affetti al contempo dall'efficacia distruttiva della totalizzazione *metafisica* della violenza e della finzionalizzazione *meta-fisica* di una dialettica della finitezza. Questa dialettica è di per sé segnata dalla trasmissione dell'appello alla testimonianza e all'ascolto, dal richiamo sommesso al rispetto del mistero e dell'enigma qual è recepito dalla coscienza *meta-fisica*. In quanto tale, questa finzionalizzazione della trasmissione dell'elemento *meta-fisico* è allora un aspetto ineliminabile della tradizione quanto quella dell'elemento *metafisico*. Con la differenza che soltanto il primo è l'elemento per noi effettivamente originario, l'elemento di cui pare alimentarsi persino la tradizione della violenza e dell'orrore, di cui si alimenta la storiografia dei vincitori ma anche quella delle vittime, la storia monumentale-antiquaria come la storia critico-mascherante, la sensibilità apologetico-ricostruttiva come la sensibilità demistificante-distruttiva, la volontà meditante e la volontà diffidente, la memoria costituente e la memoria della sofferenza. La trasmissione dell'elemento *metafisico* è, in realtà l'unica a costituire nella sua originarietà la tradizione essenzialmente umana, ma, quello *metafisico* gli si è sovrapposto alimentandosene, sino a divenire il polo negativo di una polarità antropocosmica che va ad abbracciare origine e fine, ge-

⁹ WILHELM DILTHEY, *Ges. Schriften*, vol. I. p. 384.

nesi ed escatologia. L'elemento metafisico è divenuto così universalmondano, ipertrofia della notte o offuscamento del giorno. L'elemento *meta-fisico* è tuttavia quello che, come un faro, ci fa e ci serve da guida verso il giorno, che può condurci fuori dalla notte metafisicamente primordiale della violenza, che può portare (e solo essa lo può) a *emanciparci* dall'orrore, a *resistere* al negativo, ad affrontare l'oscurità, che dilacera l'anima dell'uomo tendendo a trascinarla in basso, despiritualizzandola e disumanizzandola al tempo stesso.

Essere-affetti-dal passato cela, allora, da una parte, qualcosa di più di un semplice essere sottoposti all'efficacia della tradizione, al lavoro della storia, e, dall'altra, qualcosa di più della possibilità di una semplice rieffettuazione produttiva dei loro contenuti significativi. Essere-affetti-dal passato (e rispondervi attivamente, corrispondendovi e cercando di saldare una volta per tutte i *debiti* lasciati da esso insoluti) è, al di là di tutto, essere-affetti dall'elemento *meta-fisico* e dall'elemento *metafisico*, dallo stupore e dall'orrore, dalla luce e dall'oscurità, dall'essere e dal nulla, dalla ripulsa originaria della violenza e dalla violenza stessa, dalla notte e dal giorno. Ciò non toglie che la tradizione sia per noi prima di tutto, in modo immediato - in quanto siamo esseri essenzialmente e onticamente storici, che vivono cioè *nel tempo*, sottratti al presente dalla memoria del passato e dall'attesa del futuro, e viventi in un presente che sfugge a qualsiasi volontà di dominio - un insieme di tracce e di contenuti che ci vengono trasmessi e consegnati solo come appello a una nostra replica. Essere-affetti-dal-passato, allora, è sì essere sorretti dalla catena degli effetti storici, intrisi come sono di orrore metafisico e di stupore meta-fisico, ma è soprattutto essere sorretti da questi elementi che, insieme, costituiscono il fondamento del presente del passato e del passato del presente degli stessi effetti storici. Essere sorretti da questi ultimi richiama però, in ultima analisi, quel fondamento supremo che è l'elemento meta-fisico stesso, l'elemento col quale (e dal quale) la coscienza storica come coscienza meta-fisica è posta originariamente in rapporto. La violenza metafisica si definisce, in tal modo, e questo vuole essere il senso di tutto il nostro discorso, come un elemento sostanziale e per lo più sottaciuto della tradizione e della storia - da intendere quale *res gestae*, quale insieme dei fatti e degli effetti da cui sono determinati, o meglio condizionati, il nostro presente e il nostro stesso futuro. Eppure, anche il passato, che nella sua concretezza fattuale condiziona il nostro presente e il nostro futuro, non deve essere interpretato come qualcosa di definiti-

vamente morto, come qualcosa che, con le parole di Schweppenhäuser su Benjamin¹⁰, possa essere visto nello stesso senso di un cadavere, ben preparato e disposto sul tavolo dell'anatomista storiografico, e sottoposto così al suo arbitrio autoptico e necroscopico. Il passato - come per il Nietzsche della seconda *Inattuale*, per il quale la storia era qualcosa di vivo che poteva essere posto al servizio della vita, come per il Benjamin delle *Tesi sulla storia*, secondo le quali lo storico ha da essere anzitutto (con un'idea che fu già di Schlegel) profeta del passato, profeta di un passato dalle potenzialità incompiute, da risvegliare e da inverare - è, anche per Ricoeur, da non considerare affatto sotto l'aspetto del già perfettamente compiuto, di ciò che non può essere alterato né tanto meno smosso. Esso è per lui, invece, qualcosa le cui potenzialità incompiute vanno per l'appunto riaperte, ravvivate, rese produttive (III 313). La tradizione e il passato vengono così a far parte della nostra esperienza non come costellazioni che la determinano definitivamente, richiudendo su se stesso (come lo definisce Koselleck) il nostro orizzonte d'esperienza, limitandolo e restringendolo fino a disseccarne ogni legame vivente con esso, ma nel senso di ciò che lo rende più indeterminato, in grado di accoglierli come un appello e un richiamo a scoprirne, risvegliarne le possibilità assopite, arricchendo questo orizzonte e il presente di una dimensione senza la quale l'esistenza si impoverisce radicalmente. In queste pagine di commento a Koselleck (III 312 s.), Ricoeur connette al restringimento e alla eccessiva determinazione dello *spazio d'esperienza*, che sono dovuti a una considerazione del passato come alcunchè di morto e definitivamente compiuto, un *orizzonte d'attesa* reso fin troppo indeterminato dalla seduzione di attese puramente utopistiche. Resister a una tale seduzione, la quale può portare a un arresto inopinato dall'azione, e fare in modo che le attese siano rese per l'appunto più determinate, finite, e modeste al punto che esse possano suscitare un impegno responsabile, è quel che viene contrapposto da Ricoeur alla resistenza necessaria contro il restringimento indebito dello spazio d'esperienza causato da quell'illecita considerazione del passato e della tradizione.

¹⁰ HERMANN SCHWEPPENHÄUSER, *Praesentia praeteritorum*, in *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»* a cura di Peter Bulthaup, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, p. 7. Walter Benjamin, *Angelus Novus* tr. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, pp. 75-86.