

Angelo Bruno*

LA FENOMENOLOGIA DELL'UOMO CAPACE IN PAUL RICOEUR

Una fenomenologia dell'uomo capace è il titolo di un capitolo dell'ultima pubblicazione di Paul Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento*¹. Tuttavia, la stessa può ritenersi il tema filosofico che attraversa tutta l'opera del pensatore, dalle opere giovanili, in cui è analizzato il rapporto tra il volontario e l'involontario, fino alle opere della maturità. La fenomenologia dell'uomo capace fa della filosofia antropologica di Ricoeur un'etica, anche quando il pensatore affronta tematiche più diverse.

Propongo una definizione: l'"uomo capace" è l'erede del cogito che, in quanto Sé, io posso, persona, cessa di essere un "dato" per divenire un "compito" (il sé non è più intuito ma è un risultato sempre precario e da riconquistare a partire dalle sue oggettivazioni in Che cosa? Come?). Egli è "desiderio d'essere" abitato da conflitti, ci soffermeremo su quello tra "medesimezza" ed "ipseità", richiede atti continui di "attestazione", in quanto il non-essere alberga nella struttura ontologica del Sé, secondo la bella espressione "*aixo era y no era*". Infine la capacità si realizza in un triplice modo d'essere: come capacità individuale, come rapporto con l'altro e infine come capacità sociale che Ricoeur riconduce alla nozione di "capabilità".

Scrivo Aime a proposito dell'azione in Ricoeur: egli "contribuisce all'uscita dall'epoca della supremazia della rappresentazione, cui appar-

* Prof. di Etica sociale nell'Università del Salento

¹ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

tiene ancora Husserl e la fenomenologia, ma non con un ritorno all'Essere che cancella il soggetto (Heidegger) né con lo sprofondamento nel mondo (come in Merleau-Ponty che si concentra sulla percezione) e neppure con l'etica nel ruolo di filosofia prima (Levinas)². La "filosofia dell'azione" diviene, anche per noi, il banco di prova per la costruzione della "filosofia antropologica" che, a nostro avviso, costituisce la finalità ultima del filosofo.

Ricoeur affronta il tema della filosofia dell'azione a) in relazione alla tradizione della filosofia riflessiva e alla fenomenologia ermeneutica confrontate con la filosofia analitica, b) nell'intento di assegnare ad essa uno statuto epistemologico ed ontologico alternativo a quello della scienza e alla ontologia della sostanza, c) affermando la presenza del negativo nell'io posso che pone l'incapacità, l'impotenza, il non essere nel cuore dell'uomo capace e dell'essere. Questi tre aspetti saranno oggetto specifico della nostra analisi. Tuttavia, per cogliere la portata innovativa del pensiero ricoeuriano, occorre soffermarsi sul pensare per frammenti inteso come strumento metodologico per costruire una filosofia dell'azione in sintonia con la fenomenologia dell'uomo capace. È fondamentale interrogarsi sulla nozione di imputazione posta in relazione al riconoscimento di responsabilità, in considerazione del fatto che essa si articola e va posta in relazione ad una cultura, la nostra, che ha spinto la spiegazione causalistica, propria dei fenomeni naturali, "nel cuore delle scienze umane"³ e che ha ritenuto la imputabilità-responsabilità in relazione, quasi esclusivamente, con la dottrina morale e giuridica. In questo senso la filosofia dell'azione resta un'etica nettamente distinta dalla morale. Spetta pertanto alla fenomenologia dell'uomo capace la possibilità di isolare la capacità ed intenderla come imputabilità nel senso di farsi carico delle conseguenze dei propri atti, in particolare di quelli che sono considerati un danno, un torto di cui un altro è reputato essere vittima. Così, con la nozione di uomo capace, Ricoeur varca la soglia del soggetto di diritto e si colloca nella dialettica identità alterità. Io posso fare vuol dire che il soggetto si riconosce come "causa" del "provocare eventi" e afferma: sono stato io. Tale assunzione di responsabilità, ovvia per l'eroe tragico, per i moderni ha perduto la sua innocenza "che deve essere riconquistata sul versante delle operazioni

² O. AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella editrice, Assisi 2007, p. 153.

³ P. RICOEUR, *Op. cit.* p. 122.

di oggettivazione che consentano di distinguere gli eventi provocati intenzionalmente dagli eventi che semplicemente accadono”⁴. Anche per il posso fare occorre partire dalla semantica in quanto l’analisi semantica consente di opporre, allo schiacciamento del fare accadere sul semplice accadere dell’evento, delle frasi di azione la cui struttura aperta differisce dalla proposizione attributiva chiusa (AèB). Si tratta di contrapporre il poiché al perché, dove il poiché designa una causa nel senso di successione regolata, mentre il perché indica una ragione d’agire, una intenzione. A differenza della causa, il motivo è, in quanto tale, un motivo d’agire, esso è implicato nell’azione compiuta o da compiere. Ora questa contrapposizione tra provocare intenzionalmente e accadere causalmente può essere affievolita da una ontologia dell’evento (Davidson), con cui si ottiene una spiegazione in base a ragioni in una specie di spiegazione causale sullo sfondo di una ontologia dell’evento. Da qui la necessità di risalire dal cosa-perché al chi. Si tratta dell’ascrizione dell’azione, in quanto “l’ascrizione dell’azione a un agente fa parte del senso dell’azione in quanto far accadere”⁵.

L’ascrizione sottolinea il carattere specifico dell’attribuzione quando questa concerne il legame tra l’azione e l’agente, del quale si dice che egli la possiede, che quell’azione è sua, che egli se ne appropria «L’ascrizione riguarda, secondo quello che è ancora il vocabolario della pragmatica del discorso, la capacità dell’agente stesso di designarsi come colui che fa o che ha fatto. Essa collega il cosa e il come al chi»⁶.

Se già Platone era giunto a sdoppiare l’idea di causa ed Aristotele ad affermare che ci sono cose che dipendono da noi e altre che dipendono da cause situate nella natura, nella necessità e nella fortuna, spetterà a Kant contrapporre la causa presunta libera alla causalità fisica. Egli sottolinea nella terza antinomia della ragione pura che ciò che dà a pensare è la “facoltà di dare da se stessa inizio” a una serie di fenomeni che si verificano secondo le leggi della natura.

Scriva Ricoeur: «La difficoltà per noi consiste nell’evitare che questa spontaneità delle ‘cause’ si faccia riassorbire all’interno del fenomeno morale dell’imputazione, il cui poter fare costituisce una precondizione radicale. Questo poter fare si limita a un poter incominciare che ingloba una serie di azioni frammentarie, cui conferisce una sorta di in-

⁴ *Ivi*, p. 114.

⁵ *Ivi*, p. 115.

⁶ *Ivi*, p. 116.

tegralità, che troverà in un successivo momento la regola della propria configurazione. Nell'assenza di una tale operazione configurante, l'efficacia del cominciamento può apparire illimitata, come quando ci si interroga sulla portata di una decisione. Un problema simile si pone quando "le azioni dell'uno si aggrovigliano con le azioni degli altri. Come è possibile, in tale complesso di interazioni, delimitare la parte di azione che spetta a ciascuno? Occorre perciò rimettersi all'ammissione del soggetto agente, che prende su di sé e assume l'iniziativa di ciò in cui si esercita la facoltà di agire di cui si sente capace»⁷. Tale carattere è legato a due aspetti propri della filosofia riflessiva: la immediatezza dell'io sono, l'ambizione a porlo come fondamento ultimo. L'io sono non è più un dato ma un compito, esso non può esimersi dall'attraversare la dialettica che va dal "cosa", al "come", al "chi". Il "chi" è indissociabile da "che cosa". La polisemia del chi: chi parla, chi agisce, chi racconta, chi è moralmente responsabile è perciò inseparabile da: di che cosa parla, che cosa fa, che cosa racconta, di cosa è responsabile. Sola una filosofia frammentaria che ha rinunciato al cogito come dato immediato sa porre il nesso tra il Chi e il Che cosa. Filosofare per frammenti vuol dire decomporre il cogito, corollario del fatto che esso non è più qualcosa di immediato. Ciò che conta ancor di più è l'aver posto la domanda quale condizione del Chi. Il Chi, dicevamo, non è un dato ma un compito, pertanto occorre che esso sia domanda, e che in quanto tale mantenga una certezza che impedisce di cadere nella nietzscheana dissociazione del sé. La frammentarietà, sotto questo aspetto, è connessa ad una contingenza inerente al domandare, non fosse altro perché il domandare rinvia, al tempo stesso, alla grammatica delle lingue naturali, al discorso ordinario, al domandare filosofico. Tale frammentarietà consente, però, di accedere ad una "Unità tematica" data dall'agire umano, dalla "filosofia pratica", dalla "filosofia dell'azione". Tale unità, scartato il fondamento ultimo, va intesa come «unità analogica tra le molteplici accezioni del termine agire, la cui polisemia è imposta (...) dalla varietà e contingenza delle questioni che mettono in moto le analisi, che riconducono alla riflessione sul sé»⁸. Tuttavia nemmeno l'analogia può costituire un terreno di unità in quanto ciascun Chi può essere ritenuto primo rispetto agli altri. Questo stile frammentario guiderà il pensiero di Ricoeur anche quando ricercherà un riferimento ontologico all'agire

⁷ *Ivi*, pp. 116-17

⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 96

umano, ricorrendo alla polisemia del termine essere non più come sostanza ma come atto e potenza. Scrive Ricoeur «ma, precisamente, questa rivalutazione di una significazione dell'essere, troppo spesso sacrificata all'essere-sostanza, può essere fatta soltanto sul fondo di una pluralità più radicale di ogni altra, e cioè quella dei significati dell'essere. Apparirà, inoltre, molto presto che l'ontologia dell'atto e della potenza apre, a sua volta, uno spazio di variazioni di senso, che è difficile da fissare attraverso le sue molteplici espressioni storiche. Infine, e soprattutto, la dialettica del medesimo e dell'altro, ricomposta a misura della nostra ermeneutica del se stesso e del suo altro, impedirà ad una ontologia dell'atto e della potenza di chiudersi nella tautologia. La polisemia dell'alterità, imprimerà a tutta l'ontologia dell'agire il sigillo della diversità di senso che svia l'ambizione di fondazione ultima caratteristica delle filosofie del Cogito»⁹.

Ricoeur si interroga sulla polisemia del Chi? per ricondurlo ad una unità tematica; in questa prospettiva il pensare per frammenti vuol dire ricorrere alle filosofie che da differenti prospettive contribuiscono a confermare tale unità tematica che, come sappiamo, è data dalla inerenza del "fare" a tutte le forme del chi?. Dal fare cose con e parole, dal fare inerente alla narratività, a quello legato alla promessa ecc. Possiamo quindi affermare che il Chi, scoperto nella sua polisemia, è ricondotto ad unità tematica nella filosofia dell'azione. È questa ricerca che pone il soggetto innanzitutto come agente e richiede che vengano scalate almeno due vette: La ragione pratica kantiana e la *Sittlichkeit* hegeliana. In questo modo Ricoeur potrà definire il proprio pensiero una "filosofia pratica" neoaristotelica, post-kantiana e post-hegeliana¹⁰.

Pensare per frammenti

Occorre ritornare sulla nozione di unità tematica per sottolineare come essa non va considerata come un fondamento ultimo di discipline

⁹ *Ivi*, p. 97.

¹⁰ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, cit., p. 109. Scrive il filosofo: "una tale riflessione sarebbe al tempo stesso neoaristotelica e postkantiana, per non dire anche posthegeliana, come riconoscerò nel terzo studio. La sequenza delle figure più significative dell'io posso costituisce dal mio punto di vista la spina dorsale di un'analisi riflessiva in cui l'io posso, considerato nella varietà dei suoi impieghi, attribuirebbe la massima ampiezza all'idea di azione tematizzata una prima volta dai Greci".

differenti che da essa deriverebbero, ma come una “unità analogica” che muove dalle molteplici accezioni del termine agire. Pensare per frammenti ed unità analogica sembrerebbero allora non esenti da contraddizioni che tuttavia non sussistono allorché si consideri che l’unità analogica non richiede l’affermazione di un “termine primo”, come se si possa affermare l’esistenza di un senso primo riconducibile al soggetto che parla o alla capacità di fare o all’impostazione morale, per cui uno di questi modi di esprimere il fare dell’io potrebbe essere assunto a termine primo. Su questo punto Ricoeur afferma con decisione che, anche quando il ritmo ternario del descrivere, raccontare, prescrivere, “sembrerà prevalere, di fatto “questa disposizione non ha quasi più che una funzione didattica”¹¹. Emerge allora come il pensiero frammentario escluda non solo una filosofia come sistema ma anche una filosofia sistematica. Quella terna, descrivere, raccontare, prescrivere, non richiede necessariamente una lettura in cui il momento narrativo sia posto tra la descrizione che prevale nelle filosofie analitiche e la prescrizione, in quanto nulla impedisce che “la terna possa leggersi in un ordine differente. Nessun approccio è primo sotto tutti i rispetti”¹². È questa unità analogica dell’agire umano che è messa in questione allorché si cerca di ancorarla alla ontologia, seppure risvegliata, liberata, rigenerata a condotta della unità analogica. L’essere come atto e potenza può garantire, invece, “l’unità analogica dell’agire su di una significazione ontologica stabile”¹³. Dice Ricoeur: «questa rivalutazione di una significazione dell’essere, troppo stesso sacrificata all’essere-sostanza, può essere fatta soltanto sul fondo di una pluralità più radicale di ogni altra, e cioè quella dei significati dell’essere”¹⁴. Così, “l’ontologia della potenza apre, a sua volta, uno spazio di variazioni di senso, che è difficile fissare attraverso le sue molteplici espressioni storiche. Infine, e soprattutto, la dialettica del medesimo e dell’altro, impedirà ad una ontologia dell’atto e della potenza di chiudersi in una tautologia. La polisemia dell’alterità imprimerà a tutta l’ontologia dell’agire il sigillo della diversità di senso che svia l’ambizione di fondazione ultima caratteristica delle filosofie del cogito»¹⁵.

¹¹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 96.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 97.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Entriamo nella fenomenologia dell'uomo capace attraverso il pensare per frammenti, che non è certamente un pensiero eclettico bensì un pensare, in questo caso l'azione, attraverso una rete di categorie elaborate da differenti saperi che si può continuamente ampliare. Nella prospettiva della rete le categorie si sostengono a vicenda, per cui riferirsi ad una vuol dire coinvolgere le altre. Ogni elemento della rete può essere assunto come inizio, ma non tutti svolgono lo stesso ruolo. Così "l'attestazione" ha, nella rete della capacità colta sul piano individuale, un ruolo centrale in quanto attraverso essa è possibile collegare l'identità come ipseità alla potenza ed all'atto. Allo stesso modo la ragione pratica, intesa come fascio di esperienze ed orizzonte di attesa guida il passaggio dalla capacità individuale di agire a quella collettiva. Ciò che caratterizza la rete è il suo estendersi sul piano orizzontale piuttosto che verticale, per cui, nessuna delle categorie può proporsi come fondamento delle altre. Così Ricoeur dal pensiero aristotelico assume la nozione di *phronesis*, dalla tradizione francese il merleau-pontiano io posso, dalla filosofia non continentale quello di *agency*, dal pensiero di Sen quello di capabilità, infine dalla metafisica quello di potenza ed atto nonché di essere-non essere.

Ricoeur ritiene che il rifiuto dell'idealismo trascendentale non rinvia ad una spiegazione, ma deve avvenire di colpo, come di colpo è l'accesso allo stesso idealismo con la differenza che, mentre Kant prende a modello il carattere a priori del sapere scientifico, la filosofia dell'essere-nel-mondo è innanzitutto *problematica*, dove evidentemente la problematicità vuol dire il rifiuto di un ancoraggio a qualsiasi certezza, ma anche *fragmentaria*, cioè non totalizzabile e resterà un *tentativo*.

La filosofia del riconoscimento suggella la rovina della rappresentazione, in questo senso Ricoeur si colloca nella scia del pensiero dell'ultimo Husserl, di Levinas ed Heidegger.

Ricoeur pone una stretta connessione tra l'uomo capace, la filosofia riflessiva, l'Iipseità, l'ermeneutica del sé e il riconoscimento di sé. È questo intenso grumo teorico che occorre chiarire in quanto Ricoeur testimonia la conclusione di una stagione filosofica che è iniziata con Kant, cioè quella della filosofia trascendentale. Si tratta di cogliere il nucleo fondante la filosofia trascendentale, cioè il concetto di *Vorstellung*, "rappresentazione". Diciamo conclusione in quanto il pensatore esclude ogni forma di aggiustamento, di correzione poiché non ritiene possibile scorporare un qualche segmento di kantismo, in questo senso la revisione in senso positivisticò e in senso neokantiano si rivelano so-

lo amputative di una parte del pensiero di Kant. Così si esprime Ricoeur: “si può uscire dall’idealismo trascendentale solo di colpo, così come di colpo vi si entra”¹⁶. Con ciò il pensatore esprime la difficoltà di una “giustificazione” della rottura con quella tradizione; non si tratta, perciò di una “deduzione”, non lo era d’altra parte lo stesso ingresso nell’idealismo trascendentale. Ora, una tale prospettiva richiede che siano ripensati i due presupposti del kantismo: la dissociazione del punto di vista trascendentale da quello empirico, e l’eterogeneità delle due sorgenti della conoscenza umana, quella della ricettività e quella della spontaneità. La riflessione sulla rappresentazione acquista un senso se collocata entro questa prospettiva; attraverso essa si intendono colpire i due presupposti dell’idealismo trascendentale in quanto la rappresentazione è funzionale ad essi, essa è indicativa del cambiamento di metodo che l’idealismo trascendentale si propone di attuare. Infatti, allorché Kant formula la propria Rivoluzione copernicana secondo l’espressione che l’oggetto si regola non “sulla natura degli oggetti” bensì “sulla natura della nostra facoltà intuitiva”, sottolinea che, affinché le intuizioni diventino conoscenze, “devo riferirle, in quanto rappresentazioni, a un qualcosa come oggetto, e devo determinare quest’ultimo per loro tramite”. In questo modo la rappresentazione è posta in un legame inscindibile con la rivoluzione copernicana. Da questo momento, colpire l’una comporta colpire anche l’altra. Aggiunge Ricoeur «la condanna della pretesa della ragione a conoscere l’incondizionato è il corollario obbligato di questo rovesciamento, e la parola “rappresentazione” è posta come un marchio a suggellare quel gesto di eliminazione con le quali si decidono le sorti del dogmatismo»¹⁷. È all’interno della rappresentazione che si giocano ormai i rapporti tra sensibilità ed intelletto.

Il pensatore sottolinea che, in quanto la rappresentazione, costituisce un “cerchio” che consente che siano gli oggetti “in quanto fenomeni, a regolarsi sul nostro modo di rappresentarli”, occorre domandarsi quale sia il destino della metafisica dopo il rifiuto della rappresentazione. In ogni caso, una volta che si esce dal “cerchio magico della rappresentazione” si può accedere al mondo. L’esperienza dell’essere-nel-mondo richiede il superamento del punto di vista trascendentale. Entrare nel mondo comporta l’uscita dalla rappresentazione.

¹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, cit., p. 65.

¹⁷ *Ivi*, p. 67.

Si diceva che tale rifiuto dell'idealismo trascendentale non rinvia ad una spiegazione, ma deve avvenire di colpo, come di colpo avviene l'accesso all'idealismo; tuttavia, mentre Kant prende a modello il carattere a priori del sapere scientifico, la filosofia dell'essere-nel-mondo è innanzitutto *problematica*, dove evidentemente la problematicità vuol dire il rifiuto di un ancoraggio a qualsiasi certezza, ma sarà anche *frammentaria*, cioè non totalizzabile e resterà un *tentativo*.

Ricoeur trova nell'Husserl della *Krisis* ed in Heidegger dei sostegni teorici al rigetto della rappresentazione. Si tratta di una rilettura di Husserl rivolta a distinguere tra il filosofo di *Ideen* e il filosofo della *Krisis*, tra il filosofo di una filosofia trascendentale in cui l'ego «è il portatore di un progetto di costituzione in cui si esplicita l'atto fondamentale di donazione di senso»¹⁸, e il filosofo della *Krisis*, soprattutto della terza parte, in cui il pensatore si confronta con Kant sottolineando come il pensatore di Königsberg “non si rende affatto conto che egli, nella sua filosofia, si basa su un suolo di presupposti inindagati”. Questo “suolo” è “il mondo circostante quotidiano” in cui tutti esistiamo coscientemente. Levinas affermerà che nell'ultima filosofia di Husserl si ha la “rovina della rappresentazione”. In questo modo Ricoeur, sulla scia dell'ultimo Husserl si collega a Levinas, precisamente “all'oltrepassamento dell'intenzione nell'intenzione stessa” che abbatte l'idea che la relazione soggetto-oggetto sia tale per cui l'oggetto sarebbe “in ogni istante, precisamente come il soggetto lo pensa attualmente”. Come sottolinea Ricoeur nel superare l'intenzione nell'intenzione stessa, “in questo gesto si consuma la rottura con l'ipotesi kantiana nel momento stesso del suo affacciarsi”¹⁹. Un momento importante in questa rottura è dato dal soggetto in situazione, con cui si apre la strada alla filosofia del “corpo proprio” ed alla “esistenza incarnata”. Con Levinas, Ricoeur può così sottolineare la necessità che l'idealismo della *Sinnebung* (donazione di senso) renda alla fine le armi sul terreno stesso della sua lotta, in maniera da poter proclamare che il mondo “non è solamente costituito, ma anche costituente”²⁰.

La critica a Kant non si ferma alla “rappresentazione” ma si estende alla stessa nozione di “Ragione pratica”. Infatti, il cogito subisce con Kant uno sdoppiamento tra ragione teoretica e ragione pratica. È da

¹⁸ *Ivi*, p.68.

¹⁹ *Ivi*, p. 70.

²⁰ *Ibidem*

questo sdoppiamento che occorre muovere, precisamente dal flettersi della ragione pratica verso la filosofia morale e la filosofia del diritto piuttosto che verso la filosofia dell'azione. In questo modo Ricoeur coglie il limite della ragione pratica kantiana nella mancanza di una teorizzazione dell'azione e, soprattutto, nel rapporto tra imperativo categorico e massima, ovvero nell'ancoraggio della universalità dell'imperativo categorico nelle massime senza che fosse detto da dove queste procedessero.

Il rinvio ricoeuriano alla nozione di *Capacità* nasce dalla necessità di costruire una filosofia dell'azione che si ponga nella tradizione aristotelica del "desiderio ragionevole", ma restando nella filosofia riflessiva. È questo un tratto particolarmente importante del pensiero di Ricoeur: come restare all'interno della filosofia riflessiva intendendo quest'ultima nel senso post kantiano ed anche post hegeliano ma anche neo aristotelico? Ancora una volta ritorna il ruolo centrale svolto dalla filosofia riflessiva ed il bisogno del suo approfondimento.

Occorre muovere dall'io posso, solo una analisi riflessiva dell'io posso può consentire di ricongiungersi all'idea di azione tematizzata da Aristotele. Ricoeur si propone di passare dall'io posso ad una filosofia dell'azione, altrimenti detto, egli si interroga sul modo in cui l'io posso arricchisce il riconoscimento di sé?

La differenziazione del Cogito in ragione teorica e ragione pratica, dove quest'ultima, in Kant, piega verso la teoria morale e la teoria del diritto, mettendo in secondo piano l'azione, richiede che ci soffermiamo sulla interpretazione che Ricoeur propone della ragione pratica. L'importanza di tale lettura è sottolineata dallo stesso pensatore allorché afferma la necessità di procedere, da parte della filosofia, ad una ricapitolazione della sua eredità, «anche se confrontarsi con giganti come Kant ed Hegel è un compito assai pesante. Ma ci sono dei momenti in cui bisogna farlo»²¹. Ricoeur mette in atto una vera e propria strategia che richiede due analisi preparatorie: una prima analisi muove dalle nozioni di "ragione d'agire" e di "ragionamento pratico", mentre una seconda, dialoga con la sociologia comprensiva di Max Weber, per analizzare le nozioni di "regola d'azione" e di "condotta sottoposta a regole". Passando attraverso questa duplice analisi Ricoeur si propone di raggiungere le problematiche dell'"azione sensata" di Kant ed Hegel. L'obiettivo

²¹ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 229.

finale è di impedire alla ragione pratica di essere inglobata nell'ambito della ragione speculativa per ritrovarne la funzione critica.

Ricoeur non accede, quindi direttamente alla nozione kantiana di ragione pratica, ma opera una digressione attraverso la Teoria dell'azione propria del mondo anglosassone, dove la ragione pratica si identifica con quella di ragione sensata, cioè con quell'azione di cui l'agente può dar conto ad un altro e a se stesso. Una azione è sensata quando è accettata da «una comunità di linguaggio e di valore»²². Questo primo livello richiede quindi che l'azione non sia muta né incomunicabile: possiamo sempre dire ciò che facciamo e perché lo facciamo, inoltre il senso che assegniamo alla nostra azione non resta privato ma ha un carattere pubblico.

Posta la non eliminabilità del momento kantiano in quanto è con Kant che si sviluppa il concetto di libertà, per cui la libertà pratica è una determinazione della libertà, spetta ancora a Kant l'aver posto la libertà in relazione ad una situazione aporetica della filosofia speculativa. Scrive: «occorre che il concetto di libertà sia riconosciuto dalla filosofia speculativa come 'problematico' quantunque non impossibile, perché si formi il concetto stesso di ragione pratica»²³. La rottura operata da Kant è determinata dal fatto che, a differenza di quanto avveniva con la filosofia analitica che poneva l'azione in riferimento al linguaggio ordinario, ora essa è posta su un piano speculativo. «Questa rottura epistemologica tra ragionamento pratico e ragione pratica è l'autentica svolta di tutta l'analisi»²⁴. Spetta ancora a Kant l'aver pensato insieme libertà e legge.

Ricoeur collega la superabilità del concetto kantiano di ragione pratica ai limiti della impostazione kantiana che sono: a) la moralizzazione in modo totale ed univoco della ragione pratica, in cui viene ipostatizzato un solo aspetto della esperienza, l'obbligo morale, concepito come costrizione operata dall'imperativo. Ricoeur, ricollegandosi ancora ad Aristotele ed alla nozione di *Areté*, sottolinea come la nozione di esperienza abbia un significato più ricco rispetto alla kantiana ragione pratica. Con ciò il pensatore riafferma la tesi che l'etica è più complessa della moralità; b) l'idea che «la ragione sia in quanto tale pratica, che cioè comandi in quanto ragione, senza tener conto del desiderio, mi sembra

²² *Ivi*, p. 230.

²³ *Ivi*, p. 239.

²⁴ *Ivi*, p. 240.

ancora più colpevole. Coinvolge infatti la morale in una serie di dicotomie mortali per la stessa nozione di azione. Anche in questo caso, Aristotele meglio rendeva conto della struttura specifica dell'ordine pratico, quando forgiava la nozione di desiderio deliberativo e appunto congiungeva desiderio, diritto e retto pensiero nel suo concetto di *phronesis*»²⁵; c) la costruzione di una scienza dell'azione sul modello del sapere teoretico. Scrive: «ma ciò che mi sembra maggiormente criticabile (...) è il progetto stesso di costruire la *Critica della Ragione pratica* sul modello della *Critica della ragione pura*, e quindi con una separazione metodica dell'a-priori dall'empirico. L'idea stessa di una Analitica della ragione pratica che corrisponda punto per punto a quella della ragione pura, mi sembra misconoscere la specificità dell'ambito dell'agire umano, che non sopporta lo smantellamento a cui si è condannati dal metodo trascendentale, ma al contrario richiede un acuto senso delle transizioni e delle mediazioni»²⁶. Sopravvalutando l'a-priori, cioè la regola di universalizzazione, Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee «cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere ed una scientificità paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico»²⁷. Si sviluppa così “l'idea mortale” che vi sia una scienza della *praxis*. Anche sotto questo aspetto è Aristotele a mettere in guarda verso una scienza applicata alla pratica. Invero, dietro l'affermata superiorità di Aristotele su Kant si profila quella dell'etica sulla morale. L'uomo capace è colui che pone la nozione di *praxis*, orientata in senso teleologico, al di sopra dell'azione morale deontologicamente segnata. Tuttavia, se Aristotele ha tematizzato la nozione di azione nel senso sopra indicato, spetta alla filosofia riflessiva a partire da Cartesio aver posto il sé quale momento ineliminabile dell'azione. È con la filosofia riflessiva che si passa dalla tematizzazione alla teorizzazione dell'azione. Tuttavia, una ragione pratica confinata sul piano dell'azione individuale si rivela insufficiente, da qui il ricorso alla sociologia di Max Weber che allarga la nozione di azione sensata mediante l'azione regolata o normativa. Non basta che un'azione possa essere interpretata da un agente in termini di motivi il cui senso è comunicabile agli altri, occorre che la condotta di un agente tenga conto di quella degli altri, che si orienti verso l'altro. L'azione richiede non solo una desiderabilità ma delle re-

²⁵ *Ivi*, p. 241.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*.

gole rese pubbliche. Il riferimento alle regole. Scrive Ricoeur: «può essere utile qui paragonare i modi in cui le norme regolano l'azione con le modalità con cui i codici genetici regolano il comportamento preumano: i due tipi di codice possono essere intesi come programmi di comportamento, che danno significato e direzione alla vita»²⁸. sono i codici che consentono la leggibilità dell'azione. In questo modo si amplia l'orizzonte del ragionamento pratico, esso non è più confinato, come in Aristotele nel campo della deliberazione sui mezzi, ma sconfinata in quello dei fini. Perciò, «una riflessione sui fini presenta, in rapporto all'azione, un nuovo tipo di distanza; non si tratta più, come prima, della distanza tra un carattere di desiderabilità e una certa azione da compiere, distanza che soddisfa appunto il ragionamento pratico di tipo strategico: è una distanza propriamente riflessiva, che apre un nuovo spazio, dove si affrontano delle pretese normative opposte, normative tra le quali la ragione pratica opera come giudice ed arbitro, ponendo termine al dibattito attraverso delle decisioni assimilabili a sentenze giuridiche»²⁹. Anche per quel che riguarda la ragione pratica, emergente dalla prospettiva sociologica, è possibile fare riferimento ad Aristotele, precisamente alla *phronesis*, sviluppo della *proairesis*, attraverso la componente assiologica. Il ragionamento pratico, allora, altro non è se «non il segmento discorsivo della *phronesis*. Esso unisce un calcolo vero e un desiderio retto sotto una norma- un *logos*- che, a sua volta, non si dà senza l'iniziativa e il discernimento personale»³⁰. Emerge dall'analisi ricoeuriana che l'iniziativa è una categoria del fare e non del vedere che essa è nel presente che non va inteso come visione, sguardo, ma come fare. L'inizio è tutt'uno con l'atto di iniziare. Allora, l'uomo capace è colui che è capace di iniziativa, di far accadere. È il passaggio da ciò che accade a ciò che facciamo accadere. In questo modo Ricoeur riprende la nozione di Io posso di Merleau-Ponty incentrata sul corpo proprio, e coglie il limite della filosofia analitica e la superiorità della fenomenologia nella mancata teorizzazione dello stesso. Il corpo proprio diventa centro di potenza e di impotenza, insieme coerente dei miei poteri e delle mie impotenze, si ricollega al tempo stesso alla semantica dell'azione, cioè alla rete concettuale nella quale articoliamo il fare umano, dove l'azione si biparte tra ciò che sappiamo di poter fare, conoscendo i no-

²⁸ *Ivi*, p. 236.

²⁹ *Ivi*, p. 237.

³⁰ *Ivi*, pp. 238-39.

stri poteri e ciò che facciamo accadere. Il far accadere non è un oggetto di osservazione, noi, in quanto agenti della nostra azione, produciamo qualcosa che non vediamo. Non possiamo essere al tempo stesso osservatori ed agenti. Scaturisce da questa impostazione che “il fare fa sì che la realtà non sia totalizzabile”³¹, se ciò fosse ci escluderemmo come agenti capaci di produrre eventi e di far accadere qualcosa. Tale far accadere è collocato da Ricoeur, in consonanza con il pensiero di Wrigt, all'interno di un sistema. In questa prospettiva «l'iniziativa consiste nel congiungere il poter fare di cui un agente ha una immediata comprensione con le interne relazioni che condizionano un sistema»³². Si tratta di una chiusura sistematica posta relativamente ad un agente che può fare qualcosa: «l'azione realizza così un interessante tipo di chiusura, in quanto è facendo qualcosa che un agente impara ad isolare un sistema chiuso dal suo ambiente e scopre la possibilità di sviluppo inerente a quello stesso sistema. È qualcosa che l'agente impara mettendo in movimento il sistema a partire da uno stato iniziale che egli isola»³³. In questo modo il pensatore esclude la causalità intesa come spiegazione causale, considerando questa relativa a dei frammenti della storia del mondo che hanno il carattere di sistema chiuso, ma la capacità di mettere in movimento i sistemi producendo i loro stati iniziali è una condizione della loro chiusura. L'azione in tal modo è implicata nella scoperta stessa delle relazioni causali. Così la spiegazione causale insegue la consapevolezza del poter fare, senza mai poterla raggiungere. Esclusa la spiegazione causale dalla iniziativa, Ricoeur ne sottolinea l'aspetto etico, infatti l'iniziativa rinvia alla responsabilità.

Ricoeur, abbandona la filosofia della storia di Hegel basata sulla teoria della “mediazione totale”, per avviarsi verso quella che definisce una “mediazione aperta, incompiuta, imperfetta”³⁴. Si tratta di un prospettivismo in cui è escluso l'*Aufhebung*. Rivolto a cogliere in che modo la storia incroci l'azione. Un primo approccio è colto nella storia come “progetto”, come “storia da fare” a partire dal passato, come «gioco precedente di prospettive spezzate tra la riefettuazione del Medesimo, il riconoscimento dell'alterità, e l'assunzione dell'Analogo»³⁵. Il

³¹ *Ivi*, p. 260.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ P. RICOEUR, *Lectures 3*, Editions du Seuil 1994, p. 317.

³⁵ *Ibidem*.

fare, in riferimento alla storia, comprende non solo il fare la storia ma anche essere-segnato dal passato. Così Ricoeur può affermare che «è quindi nella dimensione dell'agire (e del patire che ne è il corollario) che il pensiero della storia incrocia le sue prospettive, sotto l'orizzonte dell'idea di mediazione imperfetta»³⁶. Si tratta di togliere l'astrazione del passato in quanto passato, legata all'oblio del gioco delle intersignificazioni. In questo recupero del passato il pensatore si serve di due categorie elaborate da Kosellek: spazio di esperienza e orizzonte d'attesa. Così, attraverso lo spazio di esperienza (*Erfahrung*) ci troviamo dinanzi ad una acquisizione divenuta *habitus* ma, soprattutto, alla possibilità di raccolta e di stratificazione entro una struttura a molti strati che sottrae il passato così accumulato alla semplice cronologia. Per quel che riguarda l'orizzonte d'attesa, qui il termine attesa è inteso in un significato ampio in quanto include la speranza ed il timore, il desiderio e il volere, la preoccupazione e il calcolo razionale, cioè tutte le manifestazioni private o comuni rivolte al futuro. Così anche per quel che riguarda l'attesa rivolta al futuro essa è inclusa nel presente, è il “futuro-reso-presente” rivolto verso il non ancora. Si tratta di cogliere l'assenza di simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa, in quanto l'esperienza tende all'integrazione, l'attesa all'apertura delle prospettive. Lo spazio di esperienza non basta mai a determinare un orizzonte di attesa, anche se essi si condizionano. La storia è da fare, può essere fatta. Noi possiamo fare la storia. Dice Ricoeur «l'idea che la storia sia sottoposta al fare umano è la più nuova e (...) la più fragile delle tre idee che segnano la nuova percezione dell'orizzonte di attesa»³⁷.

Ricoeur adopera il vocabolo “attestazione”, per indicare le asserzioni che appartengono alla capacità. L'attestazione si collega pertanto all'asserzione ‘io credo che posso’, per distinguerla dal credere dossico in quanto forma debole del sapere teorico.

Scriva Ricoeur: «la grande differenza tra gli Antichi e noi sta nel fatto che noi abbiamo portato allo stadio riflessivo il collegamento tra attestazione e il riconoscimento nel senso del ‘ritenere come vero’»³⁸. Tuttavia tra attestare e ritenere resta uno scarto di senso, derivante dalla loro appartenenza a famiglie lessicali differenti. «Attestare appartiene alla stessa famiglia della testimonianza (...). Dal canto suo, il ricono-

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 324.

³⁸ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, cit., p. 110.

scimento di sé appartiene al campo semantico all'interno del quale si trova in rapporto con il riconoscimento-identificazione e il riconoscimento *Anerkennung*»³⁹. L'io posso appartiene, perciò, alla commistione che Ricoeur chiama "riconoscimento-attestazione"; per un verso esso è una testimonianza, dall'altro rientra nel riconoscimento-identificazione. Ci troviamo, perciò, di fronte a capacità attestate e riconosciute.

L'attestazione

Nella teorizzazione dell'attestazione un ruolo principale ha avuto, a nostro avviso, il pensiero di Nabert; è nel fichtiano Nabert che troviamo la tesi dell'affermazione originaria come contropartita al male che abita l'uomo, è ad essa che il filosofo fa riferimento per reagire all'ingiustificabile che attraversa la storia dell'uomo; la stessa diventa centrale affinché la coscienza avvii la comprensione di sé. Attestazione è sinonimo di "assurance", di "confidence" che "ciascuno ha di esistere sul modo della ipseità"⁴⁰. Se guardiamo allo statuto dell'attestazione ci accorgiamo che essa appartiene ai termini misti; non rientra nelle verità, nelle certezze che trovano il loro sostegno nell'intelletto; essa non è della stessa natura del cogito. È una credenza, ma una credenza non dossica in quanto non cessa di ricoprire un valore epistemico. Ricoeur sgombra così il campo da ogni equivoco: l'attestazione non rientra nella psicologia bensì nella epistemologia "nella misura in cui 'credito' (*creance*) e, se oso dire, 'sicurezza' (*fiance*), segnano l'iscrizione della verità in un altro registro di quello della verifica esattamente nel senso in cui, attraverso il dubbio, Cartesio situa la problematica della prima verità nella dimensione dell'inganno e del vero e, nello stesso tempo, appoggia l'epistemologia del vero su quella della veridicità, la qualcosa può darsi non sia stata abbastanza esplorata e messa a frutto"⁴¹. Si tratta allora di cogliere il ruolo ed il significato della testimonianza, meglio della filosofia della testimonianza. Il pensatore riprende il pensiero di Heidegger, Nabert, Levinas per constatare che, sebbene Heidegger è quello che dei tre concede meno all'Altezza, si tratta tuttavia di cogliere l'elemento di

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Les Editions du Cerf 1991, pp. 381-82.

⁴¹ *Ivi*, p. 382.

verticalità presente in essi. Mentre in Heidegger l'elemento di verticalità è dato dalla coscienza (*Gewissen*) in quanto "l'attestazione di un poter-essere autentico è data dalla coscienza", tuttavia il pensatore non è propenso ad accordare ad essa un minimo statuto di trascendenza, per cui ad una altezza senza trascendenza corrisponde una exteriorità senza alterità, se l'esteriorità non è alterità essa è "*l'étrang (èr)eté*", per cui conclude Ricoeur «l'introduzione tardiva nel capitolo della nozione di "schuld" (Detto) non restituisce affatto a questa altezza e a questa *étran (èr)eté* una qualche connotazione etica e personale qualunque essa sia»⁴².

Nella filosofia riflessiva di Nabert l'altezza è legata all'affermazione originaria. Si tratta di un itinerario di libertà inteso come adeguazione della coscienza empirica a questo atto spirituale. La domanda concerne allora se la verticalità voglia dire uscire fuori dal soggetto e se la exteriorità si riduca alla secessione delle coscienze in seno ad un assoluto che richiede la distanza tra i soggetti. Ricoeur sottolinea l'importanza dell'opera nabertiana, sia per la rottura etica che diventa rottura epistemologica rispetto all'ontologia, sia per il ruolo di iniziazione che alcuni termini di Nabert possono esercitare. La rottura etica è consumata allorché Nabert afferma l'esistenza di molteplici "*foyers de réflexion*" irriducibili l'un l'altro. In questo modo la sfera etica è liberata dalla tutela che la procedura trascendentale della critica della ragion pura esercita sulla seconda critica; l'ingresso nella dimensione etica avviene attraverso delle esperienze di passività. È soprattutto nella protesta contro l'ingiustificabile che la coscienza empirica coglie l'Altezza della coscienza assoluta. Mancando le prove della esistenza di Dio, non essendo possibile l'adeguazione tra coscienza empirica e affermazione originaria, non resta che il giudizio applicato a delle determinazioni e a delle oggettivazioni che vengono dalla storia del pensiero e dalla testimonianza di certi atti. In questo modo Nabert si distingue da Levinas, in quanto Altezza ed exteriorità non coincidono nella stessa istanza, in un Altro. In Nabert l'Altezza resta dal lato della riflessione e l'Esteriorità dal lato della testimonianza. Quest'ultima si pone come attestazione, ossia come sicurezza senza essere una certezza dossica. Sicurezza legata a degli atti, testimonianza come "credenza" intesa non come adesione che accompagna un giudizio ma come atto col quale affermiamo e riconosciamo il carattere assoluto di una testimonianza. Perciò nella testimonianza veri-

⁴² *Ivi*, p. 385.

tà e veracità sono un tutt'uno. L'attestazione non coincide né col sapere deduttivo né con la prova empirica, ma si presenta come una ermeneutica, perciò, si tratta, per Ricoeur di riprendere la problematica del *Gewuissen*, della coscienza morale per coglierla come domanda di giustificazione. La sua esteriorità risiede allora nella testimonianza di atti il cui significato etico risulta dalla loro posizione sul tragitto degli approcci della giustificazione.

L'affermazione originaria come l'attestazione si collocano sulla linea della critica della metafisica della sostanza e della conseguente ontoteologia. Ora, in Ricoeur la metafisica della sostanza è legata alla dimensione della "medesimezza" che è un aspetto del Sé, insopprimibile ma al tempo stesso occultabile da parte della Ipseità. È in riferimento a questo secondo aspetto, quello dell'Iipse che si pone l'attestazione. Si determina in questo modo una dialettica tra "*idem*" ed "*ipse*" in cui il conflitto non si chiude con il superamento dell'*idem* da parte dell'*ipse*, ma si mantiene, ed in cui le figure dell'*ipse* sono continuamente messe alla prova. Così, l'attestazione svolge innanzitutto una funzione di critica del riduzionismo metafisico e quindi pone la necessità di conservare la polisemia dell'essere. Non solo la sostanza costituisce solamente uno dei modi in cui l'essere può essere detto, ma è anche quello meno rilevante sul piano etico. Così, attraverso l'attestazione Ricoeur avvia una ermeneutica della testimonianza che ha il suo centro nella "credenza". L'attestazione è così posta a fondamento di tutta la costruzione antropologica, in un punto così delicato per la sua forza dirompente che il suo rifiuto significherebbe la distruzione della stessa antropologia. Inoltre, mediante l'attestazione è possibile rispondere sia ad Heidegger che a Levinas mediante una rilettura dell'Altro. Comprendiamo in questo modo l'ancoraggio dell'attestazione nel pensiero fenomenologico ed ermeneutico in quanto, al di fuori di queste filosofie, il soggetto è colto o in relazione alla coscienza della legge o come coscienza religiosa certa del suo rapporto con un Dio trascendente inteso come causa creatrice. L'attestazione si pone tra Heidegger e Levinas in quanto, essendo innanzitutto sicurezza, rinvia ad una certezza. Come sfuggire, allorché si pone la comprensione della propria esperienza su di una pretesa trasparenza assoluta di sé nel sapere di un proprio atto, al circolo ermeneutico messo in rilievo da Heidegger e alla tesi di Levinas di un'etica basata sulla rivelazione di un Altro? Per Ricoeur l'attestazione cessa di essere un principio nel senso che essa si radica in una certezza assoluta; il soggetto rinuncia a scoprire ciò che è e scopre la propria esistenza radi-

cata in questo atto. Così, rinunciare a ricercare ciò che l'uomo è vuol dire coglierlo attraverso questo atto assoluto. Scrive Ricoeur: «la reciproca convenienza tra attestazione e fenomenologia di sé è tale che è del modo di essere della ipseità che siamo assicurati, in virtù di una credenza non dossica (si tratta di una credenza veritativa) e eguaglia “credito e “ferma speranza” (*fiance*). Detto diversamente, la reciproca convenienza tra attestazione ed ipseità si prolunga nella reciproca convenienza tra ipseità e ontologia dell'atto-potenza, nella misura stessa in cui ciò che è attestato dalla ipseità, è precisamente il suo modo d'essere»⁴³. Ritroviamo in questa affermazione la tesi che l'attestazione è la specie di confidenza o sicurezza (statuto epistemologico non-dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) sul modo di sé (statuto fenomenologico).

Il sé ha fondamento nella ontologia della potenza e dell'atto oppure nell'attestazione? E se è vera questa seconda ipotesi, quale valore ha il riferimento alla ontologia? Per Ricoeur non vi è alcun dubbio che sia l'attestazione a dare al sé come ipseità una certezza che, per un verso, non è l'evidenza del cogito, dall'altro non trova il suo ancoraggio in una ontologia. Ciò non toglie che sia tramite l'attestazione che il sé si pone come potenza ed atto. Ancorare il sé alla attestazione in una stagione di morte dell'ontoteologia vuol dire assegnare al sé una certezza che porta in sé il sospetto, un negativo che non cessa di abitarlo e che, anche nel momento più alto dell'attestazione, quello che riguarda la copula é, coesiste con un non é. Posta questa precisazione è possibile interrogarsi sullo statuto dell'attestazione. Scrive Ricoeur: l'attestazione è l'epistemologia della fenomenologia del sé come ipseità. È sul termine epistemologia che occorre soffermarsi, in quanto, come sappiamo, la nozione di ipseità contrapposta a quella di medesimezza caratterizza la duplicità del sé in rapporto al tempo. L'attestazione non è una “verifica”, non rientra, cioè, nel sapere scientifico, ma al tempo stesso è lontana dall'opinione. Essa si pone sul piano della “credenza” e non è riconducibile a un “io credo che...” ma ad un “io credo in”.

Occorre innanzitutto che il Sé, ma Ricoeur fa riferimento espressamente alla persona”, si realizzi nelle “determinazioni”. Ora queste possono essere colte facendo ricorso alla filosofia analitica. Il progetto ermeneutico ricoeuriano consiste nel riconoscere la imprescindibilità del sapere analitico. Esso costituisce, per quel che riguarda tutti gli ambiti

⁴³ *Ivi*, p. 382.

esplorati da Ricoeur, il punto di avvio per cogliere poi gli elementi fenomenologici con cui è possibile integrarlo. Ne scaturisce una lettura stimolante sia per la filosofia analitica che per la fenomenologia. Si tratta, afferma Ricoeur di “fare dire la fenomenologia attraverso la filosofia analitica”⁴⁴. Così egli prende in esame sia l'analisi linguistica che la teoria dell'azione, passando in entrambi i campi attraverso la semantica e la pragmatica. Noi ci soffermeremo soprattutto sulla pragmatica. La semantica dell'azione pone l'accento sul che cosa? E sul perché? dell'agire, mentre la pragmatica pone il rapporto tra l'azione ed il suo agente, passando dal Che cosa? Al perché? Per giungere al Chi? È su questo piano che si colloca il tema della ipseità indispensabile, come si è detto, per intercettare l'attestazione. Possiamo pertanto affermare che l'attestazione diviene esplicita sul piano della specificazione del soggetto come soggetto agente e sofferente; consegue che è su questo piano che è meglio esplicitata l'implicazione della fenomenologia nell'analisi linguistica. Nella pragmatica noi ci designiamo come gli agenti delle nostre azioni, mentre nella semantica l'azione è ancora un evento che arriva nel mondo. È proprio della semantica considerare le azioni come eventi la cui caratteristica è l'essere fatti intenzionalmente o nella intenzione di o portano a termine una intenzione anticipante. Nell'azione unita all'avverbio intenzionalmente, l'azione si presenta come un dato da spiegare e non come il compimento di un progetto anteriore. Il problema allora è quello del passaggio dalla descrizione alla spiegazione, in quanto l'intenzione rientra nella “ragione di” e non nella “causa”. Cioè, se desideri e credenze, che rientrano nella ragione di, sono descritti come attitudini proposizionali, il problema è quello di colmare il fossato logico tra una semantica delle proposizioni sull'azione e l'esperienza quotidiana di poter fare, cioè di far arrivare qualcosa nel mondo. È nella intenzione anticipante che il problema assume una valenza più forte. Ma è proprio a tal proposito che la fenomenologia offre una alternativa: trattare l'intenzione volontaria come una classe di intenzionalità, con due tratti di anticipazione e di progetto di sé iscritti nel noema stesso del progetto. Così, dice Ricoeur, «fenomenologia ed analisi linguistica si implicano mutualmente, nella misura in cui il noema del volere si articola nella semantica delle frasi d'azione»⁴⁵. Come si accennava, è solo nella pragmatica dell'azione che la descrizione fenomenologica assume lo statuto epistemologica dell'attestazione, in quanto nella pragmatica si

⁴⁴ *Ivi*, p. 383.

⁴⁵ *Ivi*, p. 390.

epistemologica dell'attestazione, in quanto nella pragmatica si supera il problema del rapporto tra motivo e causa e si pone quello tra azione ed agente. Si tratta di assegnare l'azione al suo agente (ascrizione). In questo modo emerge in primo piano la questione del Chi dell'azione. Ora, nel sapere analitico la relazione che cosa/perché ha occultato il Chi. Prendendo in esame il pensiero di Davidson, Ricoeur sottolinea come la categoria di evento non solo non ha più alcuna affinità col sé, ma tende ad escluderlo. Dinanzi ad una prospettiva antifenomenologica palesata da Davidson, la fenomenologia riprende la nozione di intenzione come intenzione di, intenzione pura, mostrando come essa rinvii da un lato al corpo proprio, dall'altro ad un agente capace di fare. «È la connessione tra queste due aspetti che richiama un altro discorso rispetto a quello dell'analisi, cioè una fenomenologia dell'io posso, integrando il momento di appartenenza del corpo proprio a sé stesso e l'appartenenza del corpo proprio a un mondo appreso direttamente come mondo pratico, che comporta cammini ed ostacoli, in breve come mondo praticabile»⁴⁶.

Allora, «ciò che rende finalmente possibile la coordinazione della fenomenologia dell'io posso e la semantica dell'azione, è il carattere di assicurazione e di confidenza che si lega alla pre-comprensione della nostra inserzione pratica in un mondo praticabile. *L'io posso non può che essere attestato*»⁴⁷. Le affermazioni menzognere fatte a sé o agli altri, piuttosto che il disprezzo dell'autore delle proprie intenzioni, fanno emergere la problematica dell'attestazione. È sempre possibile che all'attestazione sia contrapposta una contestazione; dove c'è posto per la testimonianza c'è posto per il falso testimone e per la falsa testimonianza «nessuna criteriologia che venga dal registro della medesimezza può mettere un termine ad una crisi di confidenza che colpisce l'attestazione dell'ipseità nella sua modalità pratica»⁴⁸.

Aspetti della fenomenologia dell'uomo capace

Il primo momento della fenomenologia dell'uomo capace è dato dalla capacità o dalle capacità connesse alla parola. Si attua ancora una volta il procedere per frammenti secondo analogia, qui l'analogia è tra

⁴⁶ *Ivi*, p. 391.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 392.

la capacità del dire con quella del fare, si tratta di una affinità di senso tra le forme del potere fare. Priorità di "io posso parlare", «io posso dire (i soggetti della epopea, della tragedia, sono soggetti parlanti, ciò vuol dire che si chiamano per nome quando si fanno riconoscere, interpellano se stessi quando si smentiscono») perciò, "Il filosofo fa loro parlare il loro agire"⁴⁹. In questo senso viene anticipato ciò che la pragmatica del discorso moderno ha sottolineato, dal momento che, con Austin, parlare equivale "a fare cose con le parole". Scrive Ricoeur «inaugurando l'idea di capacità con il poter dire, noi conferiamo in un solo colpo alla nozione di agire umano l'estensione che giustifica la caratterizzazione come *uomo capace* del sé che si riconosce nelle proprie capacità»⁵⁰. Una filosofia antropologica riconosce nell'agire il concetto più appropriato. Tuttavia Ricoeur avverte il bisogno di ancorare tale filosofia antropologica alla ontologia dell'essere aristotelicamente inteso come *dynamis* (potenza) ed energia (atto). Scrive: «in ambito di antropologia fondamentale, il concetto di agire si situerebbe lungo la discendenza di quella accezione derivante dalla polisemia più primitiva, la polisemia della nozione di essere. Così risistemata e forte di questo non ricusabile patrocinio, la trattazione del poter dire, in quanto capacità eminente dell'uomo capace, si ritrova assicurata di una anteriorità che viene ulteriormente a rafforzarsi con l'analisi contemporanea relativa alla pragmatica del discorso»⁵¹. L'ontologia della potenza e dell'atto da un lato, la pragmatica del discorso dall'altro conferiscono al poter dire una incisività nuova.

L'aver associato la fenomenologia dell'uomo capace ad una ermeneutica dell'uomo capace è il tratto più rilevante, a nostro avviso, della indagine ricoeuriana. Non è la capacità di dire che va sottolineata bensì il dire in quanto capacità, ossia la parola in quanto capacità, le capacità implicate nella parola, cioè il fatto che i sé "non cessino infatti di parlare il loro agire"⁵².

Il poter dire, afferma Ricoeur "si lascia cogliere obliquamente"⁵³, al di fuori dell'approccio semantico, mediante la pragmatica, dove il procedere obliquo è da intendere nel senso che si procede dall'enunciato

⁴⁹ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, cit., p. 110.

⁵⁰ *Ivi*, p. 112.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

oggettuale, all'enunciazione e da qui a colui che enuncia. A tal proposito la teoria degli atti di discorso di Austin e Searle svolge un ruolo centrale, dal momento che essa è stata estesa dai performativi all'aspetto illocutorio di tutti gli enunciati, compreso quelli implicati dai costatativi stessi sotto la voce "io affermo che". In questo modo si realizza il secondo aspetto della "ermeneutica dell'uomo capace", cioè il passaggio attraverso il "che cosa" finalizzato al raggiungimento del "chi" della domanda "chi parla?". L'ultimo aspetto, quello di esplicitare colui che enuncia, si raggiunge mediante dei deittici, ossia quegli strumenti di linguaggio che si limitano a mostrare delle singolarità: i pronomi personali, gli avverbi di tempo e luogo, le forme verbali. Nella frase: "io dico che", l'io non compare come un termine lessicale del sistema della lingua, ma come una espressione autoreferenziale con cui designa se stesso colui il quale, parlando, utilizza il pronome personale alla prima persona singolare.

Ancora, la riflessione sul soggetto parlante si collega all'ermeneutica dell'uomo capace in quanto «l'autodesignazione del soggetto parlante si verifica in situazioni di interlocuzione nelle quali la riflessività viene a comporsi con l'alterità; la parola pronunciata dall'uno è infatti una parola rivolta all'altro; per di più accade che essa risponda a una interpellanza venuta da altri. La struttura domanda-risposta costituisce così la struttura di base del discorso in quanto dimensione che implica locutore e interlocutore»⁵⁴. In questo senso il carattere illocutorio degli atti è posto in rapporto con l'interlocuzione. Attraverso questo rapporto interlocutorio "l'autodesignazione riceve dalla denominazione molto di più di un supplemento di forza illocutoria, cioè un ruolo di fondazione, nel senso che l'attribuzione di un nome proprio, secondo le regole convenzionali che reggono la distribuzione dei patronimici e dei nomi in una determinata cultura, costituisce una vera e propria instaurazione concernente un soggetto parlante capace di dire "io tal dei tali, mi chiamo Paul Ricoeur"⁵⁵.

Con l'identità narrativa così intesa (raccontare e raccontarsi) emerge in primo piano la temporalità sia del sé che dell'azione; infatti «l'identità personale, considerata nella durata, può essere definita come identità narrativa, all'incrocio tra la coerenza conferita dalla trama e la discordanza suscitata dalle peripezie dell'azione raccontata. L'idea di

⁵⁴ *Ivi*, p. 113

⁵⁵ *Ivi*, p. 114.

identità narrativa dà a sua volta accesso a un nuovo approccio del concetto di ipseità che, senza il riferimento all'identità narrativa, non è in grado di dispiegare la propria specifica dialettica, la dialettica del rapporto tra due tipi di identità, l'identità immutabile dell'*idem*, del medesimo e l'identità mobile dell'*ipse*, del sé, considerata nella sua condizione storica: nell'ambito della teoria narrativa, la concreta dialettica di medesimezza e ipseità raggiunge un primo manifestarsi, in attesa di culminare definitivamente con la teoria della promessa»⁵⁶. Nel riconoscimento-identificazione si ha solo l'identità *idem*, ossia l'identità numerica di una cosa ritenuta essere la stessa nelle differenti situazioni. (si pensi alla dialettica apparire-scompare-riapparire); perciò l'identità narrativa non elimina l'identità *idem* ma la mette in relazione dialettica con l'identità *ipse*. Al personaggio si può assegnare una identità *idem*, cioè tutti i tratti della permanenza nel tempo che vanno dalla identità biologica del codice genetico, alle impronte digitali, alla fisionomia, alla voce, all'andatura, alle abitudini ecc. L'identità *ipse* invece appartiene alla «finzione di produrre una moltitudine di variazioni immaginative grazie alle quali le trasformazioni del personaggio tendono a rendere problematica l'identificazione del medesimo»⁵⁷. Vi sono dei casi in cui l'identità diventa così indecifrabile che essa si riduce a chi sono? Allora, «l'ipseità scomparirebbe totalmente solo se il personaggio riuscisse a sottrarsi a ogni problematica di identità etica, nel senso di capacità di considerarsi responsabile dei propri atti. A questo livello, l'ipseità trova nella capacità di promettere, il criterio della sua differenza estrema della identità medesimezza»⁵⁸. Infine Ricoeur associa alla dialettica *idem ipse* quella di identità alterità alla quale attribuisce un peso altrettanto importante di quello dato alla dialettica *idem ipse*. Qui il problema della identità presenta un doppio versante, quello privato e quello pubblico; anzi il ritrovarsi in un intrigo di storie, lungi dal costituire una complicazione secondaria, deve essere considerato l'esperienza originaria in materia; l'intrigo di storie precederebbe infatti ogni questione di identità narrativa o altro. L'intrigo di storie è osservabile sia a livello individuale che a livello collettivo dell'identità. Il secondo aspetto è importante in quanto l'identità narrativa rivela la propria fragilità quando viene messa alla prova nel confronto con altri, che si tratti di un individuo

⁵⁶ *Ivi*, p. 119.

⁵⁷ *Ivi*, p. 120

⁵⁸ *Ibidem*.

o della collettività. C'è una fragilità delle identità personali e collettive che si scopre soprattutto allorché le ideologie di potere intraprendono la manipolazione di tali identità tramite mediazioni simboliche dell'azione che si servono della riconfigurazione narrativa allora "queste risorse di riconfigurazione diventano così delle risorse di manipolazione"⁵⁹.

Ricoeur colloca l'azione nella storia, non fosse altro perché essa "è una sorta di racconto" e inoltre perché si riferisce alle azioni degli uomini nel passato. Anche qui vi sono delle dicotomie, due campi opposti che si affrontano in maniera non dialettica. Dalla parte del comprendere vi è l'antipositivismo di storici come Aron, Marrou, influenzati sia dalla sociologia comprensiva tedesca (Rickert, Simmel, Dilthey, Weber), dall'altra gli storici inglesi come Collingwood. I primi hanno sottolineato come il metodo storico verta su delle azioni umane rette da intenzioni, progetti motivi che si tratta di comprendere con una intropia simile a quella con cui nella vita quotidiana comprendiamo le intenzioni e i motivi altrui. Inoltre, questa comprensione, a differenza della conoscenza oggettiva dei fatti della natura, non è possibile senza un'autoimplicazione dello storico stesso, della sua soggettività. D'altra parte per Collingwood la storia si propone di cogliere degli eventi che hanno un dentro e un fuori; un fuori in quanto accadono nel mondo, un dentro in quanto esprimono dei pensieri. L'azione è l'unità di questo dentro e fuori. In questo senso la posizione del *Verstehen* nella storia non è molto diversa che nel testo e nell'azione, per cui le stesse aporie che ritroviamo nel testo e nell'azione sono anche nella storia. Scrive il pensatore: «la difficoltà qui è di introdurre il momento critico in una teoria basata sul trasferimento immediato in una vita psichica estranea, in breve, di introdurre la mediazione nella relazione immediata d'intropia»⁶⁰. Questo momento critico è tutt'uno con la storia scientifica che afferma appunto che essa inizia quando si cessa di comprendere immediatamente, e si tenta di ricostruire la concatenazione degli antecedenti, secondo delle articolazioni diverse da quelle dei motivi e della ragioni addotte dagli attori della storia"⁶¹. La difficoltà è mostrare come la spiegazione si aggiunge, si sovrappone o addirittura si sostituisce alla comprensione immediata del corso della storia passata. Si è tentati, allora di costruire

⁵⁹ *Ivi*, p. 122.

⁶⁰ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 170.

⁶¹ *Ivi*, p. 171.

una spiegazione nella storia sul modello della spiegazione nelle scienze della natura (è la teoria di Hempel per il quale la spiegazione storica non ha niente di originale ma segue lo stesso schema della spiegazione di un evento fisico. Ne segue che la debolezza scientifica della storia allora sta tutta nella debolezza epistemologica delle leggi generali adottate o tacitamente ammesse). Se la storia rivolta al *Verstehen* rende difficile la presa di distanza critica della spiegazione storica rispetto alla comprensione ordinaria dell'azione umana, il modello hempeliano non rende conto del lavoro dello storico in quanto egli non è in grado di soddisfare l'ideale di epistemologismo, fermandosi solo ad uno "schizozo esplicativo". Tuttavia con Hempel «la storia si vede imporre un modello epistemologico che non deriva dalla sua pratica»⁶². Tutto ciò induce Ricoeur a riprendere il problema e articolare dialetticamente comprensione e spiegazione, invece di opporle polarmente. Qui il pensatore introduce la nozione di "competenza a seguire una storia", per innestare la spiegazione sulla comprensione. Allora, «tra raccontare e seguire una storia, c'è una relazione reciproca che definisce un gioco di linguaggio del tutto primitivo. Ricadiamo sulla nozione di racconto, ma per aggiungervi dei tratti nuovi, che la teoria della storia permette di scorgere e di sviluppare. Seguire una storia significa infatti capire una successione di azioni, di pensieri, di sentimenti, che presentano al tempo stesso una certa direzione ma anche delle sorprese (coincidenze, riconoscimenti, rivelazioni, ecc.). Pertanto, la conclusione della storia non è mai deducibile o predicabile. Per questo bisogna seguire lo svolgimento. Ma, nemmeno, la storia deve essere incongrua, non deducibile: la sua conclusione deve essere accettabile. Vi è così, in ogni storia raccontata, un legame di continuità logica del tutto specifico, dal momento che la conclusione deve essere al tempo stesso contingente ed accettabile»⁶³. «Seguire una storia è un'attività del tutto specifica, con cui noi anticipiamo continuamente un corso ulteriore ed un esito, e correggiamo man mano le nostre anticipazioni, fino a che esse coincidono con l'esito reale. Allora diciamo che abbiamo compreso»⁶⁴.

Per Ricoeur la teoria intropatica trascura la specificità dell'elemento narrativo, sia nella storia raccontata che nella storia seguita; perciò la teoria che fonda la comprensione sull'elemento narrativo sa rendere

⁶² *Ivi*, p. 172.

⁶³ *Ivi*, pp. 172-73.

⁶⁴ *Ivi*, p. 173.

meglio conto del passaggio dalla comprensione alla spiegazione. Nella prospettiva narrativa la spiegazione piuttosto che fare violenza alla comprensione la prolunga naturalmente, perciò la comprensione acquista il significato di messa in opera della competenza a seguire un racconto ed il racconto si segue con la domanda che, ad esempio il bambino fa “e dopo?” con cui mostra un interesse per le ragioni, i motivi, le cause, d'altra parte anche l'adulto chiede: “perché?” .

Ricoeur giunge alla conclusione che non ci sono due metodi, quello della comprensione e quello della spiegazione, in quanto solo la spiegazione è metodica; la comprensione è il momento non metodico che si compone con quello metodico. La comprensione precede, accompagna, chiude ed avvolge la spiegazione. Si ha così un legame dialettico tra comprensione e spiegazione che porta ad un rapporto molto complesso e paradossale tra scienze umane e scienze della natura. Né dualità né monismo. Infatti, nella misura in cui i procedimenti esplicativi delle scienze umane sono omogenei a quelli delle scienze della natura, la continuità delle scienze è assicurata: Ma, nella misura in cui la comprensione porta una componente specifica - sotto forma sia della comprensione dei segni nella teoria dei testi, sia della comprensione delle intenzioni e dei motivi nella teoria dell'azione, sia della competenza a seguire un racconto nella teoria della storia -, in questa misura, la discontinuità tra le due regioni del sapere è insormontabile.

L'immaginazione nell'azione

Se la filosofia si occupa del comprendere è perché esso testimonia, nel cuore dell'epistemologia, una appartenenza del nostro essere all'essere che precede ogni costituzione in forma di oggetto, ogni opposizione di un oggetto ad un soggetto. Se il termine comprensione ha una tale densità, è perché, al tempo stesso, designa il polo non metodico, dialetticamente opposto al polo della spiegazione in ogni scienza interpretativa e costituisce l'inizio non più metodologico ma propriamente veritativo della relazione ontologica di appartenenza del nostro essere agli esseri e all'Essere.

Passando attraverso la svolta linguistica, l'immaginazione assume un significato nuovo. Ricoeur pone un nuovo rapporto tra metafora ed immaginazione richiamandosi ad Aristotele piuttosto che a Platone. Alorché l'immaginazione è mediata dalla svolta linguistica essa significa

“ristrutturare dei campi semantici”⁶⁵. Tuttavia occorre passare anche attraverso lo schematismo kantiano inteso come metodo, per dare una immagine ad un concetto. L’immaginazione diviene allora un metodo, con esso si schematizza l’attribuzione metaforica “prima di essere una percezione che svanisce, l’immagine è un significato emergente”⁶⁶.

È possibile generalizzare l’immaginazione, che appartiene innanzitutto alla sfera del linguaggio, per estenderla all’azione, alla sfera pratica. Anche per quel che riguarda l’immaginazione occorre muovere dalle aporie che essa solleva, per cogliere la possibilità o meno di una loro risoluzione rimanendo all’interno della metafora. Anche per l’immaginazione occorre muovere dalle aporie che essa racchiude, aporie che, come vedremo sono sintetizzabili o in uno stato di confusione, per cui una coscienza prende per reale ciò che per un’altra coscienza non è reale, o in un atto di distinzione, per cui una coscienza pone qualcosa a distanza dal reale e produce l’alterità nel cuore stesso della sua esperienza. Ricoeur ci ha abituato a contrapporre due prospettive, in questo caso l’immaginazione e l’innovazione semantica. Il pensare per frammenti è certamente alternativo a quello del sistema, ma richiede un dialogo che il filosofo avvia ponendo a confronto due tesi; ci troviamo dinanzi ad una vera e propria dialettica che si propone di raggiungere un punto di vista nuovo rispetto ai due messi a confronto. Occorre partire dal termine “immagine” e dal suo discredito sia presso i logici e i filosofi analitici che presso la psicologia behavioristica che la ritiene una entità mentale non osservabile. Ricoeur muove nella sua analisi dalle definizioni di immaginazione date da Gilbert Ryle (1 evocazione arbitraria di cose assenti, ma esistenti altrove, 2 ritratti, quadri, disegni, diagrammi ecc. dotati di una esistenza fisica propria ma la cui funzione è di sostituire le cose che rappresentano, 3 finzioni che evocano non cose assenti ma cose inesistenti, 4 immagini come illusioni, ossia rappresentazioni che si rivolgono a cose assenti o inesistenti ma che al soggetto fanno credere di essere reali). Le filosofie per Ricoeur accolgono una di queste prospettive e la elevano a valore paradigmatico. Di fatto tutte e quattro le definizioni possono essere poste lungo due assi, quello dell’oggetto in cui esso può essere o non presente e quella del soggetto, ovvero della coscienza affascinata e della coscienza critica. Sul primo asse troviamo ai due poli estremi la teoria di Hume e quella di Sartre,

⁶⁵ *Ivi*, p. 210.

⁶⁶ *Ivi*, p. 211.

mentre sul secondo asse, quello che richiama il soggetto, abbiamo la capacità o meno di questi di prendere una coscienza critica della differenza tra immaginario e reale. Ad un estremo abbiamo la confusione dell'immagine col reale (coscienza critica nulla), all'altro estremo l'immaginazione è lo strumento della critica del reale. In sintesi si può avere o uno stato di confusione o un atto di distinzione.

Prendendo in esame il rapporto tra metafora ed immaginazione, Ricoeur sottolinea come la metafora non muova dalla percezione per interrogarsi su come si passi da essa all'immagine, ma leghi l'immagine ad un certo uso del linguaggio e consideri l'immaginazione un aspetto della innovazione semantica, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio. Una volta spezzato il rapporto tra percezione ed immagine grazie alla mediazione linguistica, affermando che le immagini sono parlate prima di essere viste, si pone il problema del come derivare l'immagine dal linguaggio. A tal proposito il pensatore propone una deviazione passando dalla immagine poetica, ponendo in risalto con Bachelard e Minkovski il ruolo che la risonanza ha nella poesia in quanto deriva non dalle cose ma dalle cose dette. In questo modo sale in primo piano il ruolo della metafora, che non va intesa solo come un uso deviante dei nomi, uno scarto di denominazione bensì come "un uso deviante dei predicati nel quadro dell'intera frase"⁶⁷; più che di nomi usati metaforicamente bisogna parlare di enunciazione metaforica. Sono i predicati quelli in grado di produrre uno shock semantico con cui produciamo una nuova pertinenza predicativa che è la metafora. Si tratta per Ricoeur di spostare l'attenzione dalla semplice denominazione alla ristrutturazione dei campi semantici. Qui la metafora si incontra con l'immaginazione, come se la metafora desse un corpo, un contorno, un viso al discorso.

Così "prima di essere una percezione che svanisce, l'immagine è un significato emergente"⁶⁸. È possibile applicare la teoria semantica dell'immaginazione al di fuori della sfera del discorso? Occorre innanzitutto che essa abbia una forza referenziale

Si tratta di vedere la finzione all'opera a partire dalla narrazione. Ora, «il primo modo in cui l'uomo tenta di comprendere e dominare il 'diverso' del campo pratico è di darsene una rappresentazione di fin-

⁶⁷ *Ivi*, p. 209.

⁶⁸ *Ivi*, p. 211.

zione»⁶⁹; in questo senso la struttura narrativa fornisce alla finzione le tecniche di abbreviazione, di articolazione e di condensazione con cui si ottiene l'effetto iconico. Ricoeur ritorna in questa analisi dell'immaginazione ad Aristotele nella *Poetica* collegava la funzione mimetica della poesia alla struttura mitica della favola costruita dal poeta. La tragedia imita l'azione solo perché la ricrea al livello di una finzione ben composta. Così Aristotele collega *mythos* e *mimesis*, cioè finzione e riscrittura. «il racconto è un procedimento che riscrive, nel quale la funzione euristica deriva dalla struttura narrativa che ha come referente l'azione stessa»⁷⁰; perciò «oltre alla sua funzione mimetica, anche applicata all'azione, l'immaginazione ha una funzione proiettiva che appartiene al dinamismo stesso dell'agire»⁷¹.

Azione ed immaginazione sono così strettamente connesse che si può dire che non c'è azione senza immaginazione. Ciò sia sul piano del progetto che su quello della motivazione, che sul piano del potere di fare.

Il progetto, ossia la cosa che deve essere fatta da me (pragma) comporta una schematizzazione della rete degli scopi e dei mezzi. Si tratta di una immaginazione anticipatrice dell'agire, con essa "provo" i diversi corsi dell'azione, "gioco" con le possibili pratiche. Racconto e progetto si scambiano così i loro schemi, con la differenza che, mentre il racconto è rivolto al passato, il progetto guarda all'avvenire. È l'immaginazione che si compone con il processo stesso della motivazione, essa offre l'ambiente, lo spazio luminoso, dove possono confrontarsi, misurarsi, dei motivi così eterogenei come i desideri e delle esigenze etiche, come le regole professionali, i costumi sociali o i valori fortemente personali. È in «una forma di immaginazione che viene a rappresentarsi praticamente l'elemento di disposizione comune, che fa la differenza, da una parte, tra una causa fisicamente vincolante ed un motivo, dall'altra, tra un motivo e una ragione logicamente vincolante»⁷². Abbiamo allora espressioni del tipo: farei questo o quello, se lo desiderassi. Infine è nell'immaginario che 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. Si può

⁶⁹ *Ivi*, p. 214.

⁷⁰ *Ivi*, p. 215.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, p. 216.

affermare con Austin che il potrei, avrei potuto fornisce la proiezione grammaticale delle variazioni immaginative sul tema del “posso”. Io prendo possesso della certezza immediata del mio potere solo attraverso le variazioni immaginative che mediano questa certezza. Nella progressione che va dal progetto al poter fare si ha «l'idea dell'immaginazione come funzione generale del possibile pratico. È questa funzione generale che Kant anticipa nella Critica del giudizio sotto il titolo di libero gioco dell'immaginazione»⁷³.

La promessa

A differenza della memoria che si pone dalla parte della identità-medesimezza, la promessa è dalla parte della ipseità. C'è una affinità tra l'identità narrativa e la promessa. C'è ancora la necessità della promessa di confrontarsi col suo contrario, il tradimento. Anzi, il potere di non mantenere la propria parola è parte integrante del poter promettere e invita a una riflessione di secondo grado sui limiti interni dell'attestazione dell'ipseità e quindi del riconoscimento di sé. Inoltre non è da trascurare la dimensione di alterità che sembra essere costitutiva della promessa.

Nella fenomenologia della promessa occorre sottolineare un aspetto comune con la memoria dal momento che entrambe si trovano in relazione con la capacità e l'esercizio effettivo. Il poter promettere rientra tra i poteri dell'uomo capace; esso si presenta «al tempo stesso come una dimensione nuova dell'idea di capacità e come la ricapitolazione di poteri anteriori. Il poter promettere presuppone il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea dell'unità narrativa di una vita, infine il poter imputare a se stessi l'origine dei propri atti. Ma la fenomenologia della promessa si incentra soprattutto sull'atto con il quale il sé si impegna effettivamente»⁷⁴. Per Ricoeur questa fenomenologia si svolge in due tempi; in un primo tempo viene sottolineata la dimensione linguistica dell'atto di promettere in quanto atto di discorso, mentre nel secondo tempo viene messo in primo piano il carattere morale della promessa.

⁷³ *Ivi*, p. 217.

⁷⁴ P. RICOEUR, *Percorsi di riconoscimento*, cit. p.145.

La promessa appartiene agli atti performativi. Promettere significa essere effettivamente impegnati in un'azione futura, a fare ciò che la proposizione enuncia. Ma la promessa oltre ad essere un obbligo con se stessi, a fare ciò che si dice, è un impegno a favore dell'allocutario, a "fare" o a "dare" qualcosa ritenuto buono per lui. La promessa non ha solo un destinatario ma anche un beneficiario. Si può promettere qualcosa, di fare o di dare ma non si possono promettere sentimenti, non si può promettere di amare. La promessa trae la sua forza da una promessa anteriore: la promessa di mantenere la promessa. Questa Ipseità consiste in una volontà di costanza «di un mantenere il sé che suggella una storia di vita suscettibile di ritrovarsi alterata dalle circostanze e dalle vicissitudini del cuore. È una identità mantenuta malgrado..., nonostante... tutto ciò che renderebbe inclini a tradire la propria parola»⁷⁵. Non si tratta di una ostinazione bensì di una fedeltà.

Ricoeur sottolinea la grandezza della promessa, contrassegnata dalla propria affidabilità dal momento che questa dimensione fiduciaria prolunga, sul piano morale, «l'analisi linguistica della forza illocutoria, la quale aggiunge l'impegno nei confronti dell'allocutario all'impegno a fare per il quale il locutore si pone nella condizione di un obbligo che lo vincola»⁷⁶. Ci troviamo dinanzi ad un rapporto fiduciario che è comune alla testimonianza «la testimonianza, cugina della promessa, svolge un ruolo importante nella conversazione ordinaria, alla sbarra del tribunale e nell'indagine dello storico»⁷⁷.

Ricoeur definisce la testimonianza una "dichiarazione", una "certificazione" rivolta a rendere "sicuro" l'allocutario. Nella testimonianza, nel suo enunciato si asserisce la realtà fattuale di un evento riportato, dall'altra essa comporta che sia certificato, autenticato quello che il testimone dichiara, cioè che egli sia affidabile. Ciò che quindi contraddistingue la testimonianza è che l'asserzione di una realtà alla quale il testimone dichiara di aver assistito vada insieme all'autodesignazione del soggetto testimoniante. Ci troviamo dinanzi ad una struttura dialogale: il testimone attesta la realtà di una scena di fronte a qualcuno e con ciò egli chiede di essere creduto (dimensione fiduciaria); egli dice "credetemi". Ma, fino a che punto la testimonianza è affidabile?; qui fiducia e sospetto vengono messi sui due piatti della bilancia. Scrive Ricoeur

⁷⁵ *Ivi*, p. 147.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 148.

«questa dimensione fiduciaria, comune alla testimonianza ed alla promessa, si estende ben al di là della circostanza del loro esercizio. Con il suo carattere abituale, la fiducia tanto nella testimonianza quanto nella promessa conforta l'istituzione generale del linguaggio, la cui pratica usuale ingloba una tacita clausola di sincerità e, se così si può dire, di carità: io voglio davvero credere che tu intendi proprio ciò che dici»⁷⁸.

Con la Arendt (*Vita attiva*), Ricoeur coglie il coniugarsi della promessa col perdono, ciò consente all'azione umana di “continuare” «in quanto scioglie, il perdono costituisce la risposta alla irreversibilità che distrugge la capacità di reagire in maniera responsabile alle conseguenze dell'azione; il perdono è ciò che rende possibile la riparazione»⁷⁹. La promessa in quanto vincola costituisce la risposta alla imprevedibilità che distrugge la fiducia nel corso delle azioni che ci sia aspetta.

Ricoeur parla di un “lato ombra della promessa”, il “tradimento”. “poter promettere significa anche poter infrangere la propria parola”⁸⁰. Ancora una volta il pensatore parla di una riflessione di secondo livello in grado di smascherare le debolezze del poter promettere. Se l'atto del promettere definisce quanto vi è di più umano nell'uomo, allora ogni sospetto a riguardo genera effetti devastanti sulla condizione morale dell'uomo. Si tratta della “forza di dimenticare” cui si contrappone la “memoria della volontà”, ossia una volontà che continua ancora a volere quel che si è voluto una volta. In ogni caso Nietzsche, maestro del sospetto, mette in guardia, nel senso che, il dominio di sé che l'ipseità sembra proclamare, si rivela essere una lusinga, la quale rischia di conferire alla promessa il medesimo tipo di pretesa al dominio del senso. Scrive Ricoeur: «diviene perciò urgente cercare nell'esercizio stesso della promessa le ragioni di una limitazione interna, la quale possa indicare al riconoscimento di sé la via del mutuo riconoscimento»⁸¹; da qui i rimedi: 1) esercitarsi a non presumere il proprio potere, a non promettere troppo; 2) mettere la maggiore distanza possibile tra il “mantenere sé” e la “costanza” di una volontà ostinata, magari a costo di una indulgente pazienza nei confronti di altri e di se stessi; 3) invertire l'ordine di priorità tra colui che promette e il suo beneficiario; prima viene l'altro, che conta su di me e sulla fedeltà alla mia parola; poi io

⁷⁸ *Ivi*, p. 149.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 151.

rispondo alla sua attesa; 4) ricollocare le promesse di cui sono l'autore nell'ambito delle promesse di cui sono stato e sono ancora il beneficiario.

Il passaggio dalla capacità individuale a quella sociale segna un approfondimento ulteriore della filosofia sociale di cui Ricoeur getta le basi. Abbiamo sottolineato come la capacità individuale, è intesa innanzitutto come *agency*, come facoltà di agire e come essa trovi un ancoraggio nel concetto di attestazione. Il passaggio dalla capacità individuale a quella sociale mette in moto una nuova dialettica che ruota attorno non solo alla nozione di capacità sociale ma anche a quella di *capabilità*.

Occorre seguire lo sviluppo di queste due categorie interrogandoci sul destino della attestazione. Quest'ultima in quanto rinvia alla capacità individuale, intesa come sicurezza e fiducia richiede che venga sostituita da quelle di apprezzamento ed approvazione. L'azione sociale non può avere un fondamento nella affermazione che una coscienza soggettiva dà ma rinvia ad una giustizia sociale. Ancora, come vedremo, la capacità collettiva rinvia ai diritti. Con la nozione di capacità sociale si presenta un nuovo soggetto: l'umano.

Dall'uomo capace alle capacità sociali

Ricoeur elabora la nozione di capacità sociali con l'ausilio della storia, precisamente dello storico Bernard Lepetit, servendosi del concetto di pratiche sociali, intese come la sfera delle rappresentazioni che gli uomini si fanno di loro stessi e del loro posto nella società. Ritorna in primo piano la nozione di rappresentazione collettiva. Non seguiremo l'incidenza che la nozione di rappresentazione collettiva ha nel campo dello storico e come essa richieda un suo riorientamento, ma ci fermeremo sul legame tra rappresentazione collettiva e pratica sociale per cogliere il ruolo di mediazione simbolica che la rappresentazione esercita allorché la pratica sociale ha come fine l'instaurazione del legame sociale. Scrive Ricoeur: «le rappresentazioni non sono dunque idee che si muovono galleggiando all'interno di uno spazio autonomo ma sono delle mediazioni simboliche che contribuiscono alla instaurazione del legame sociale»⁸²; sono le rappresentazioni che simbolizzano le identità

⁸² *Ivi*, p. 155.

che conferiscono una configurazione determinata ai legami sociali. Con ciò viene sottolineata la necessità di un accordo tra soggetti, sui soggetti e sulle cose. Ricoeur sottolinea anche come questa rimodulazione della nozione di pratica sociale e di rappresentazione collettiva vada inserita all'interno della ragione pratica quale si è venuta configurando nel corso dell'analisi. La capacità sociale si presenta ora come appaiamento di rappresentazioni collettive e pratiche sociali, dove le rappresentazioni assumono il ruolo di mediatore simbolico. In questo modo emerge il tema delle identità delle entità sociali, in quanto le pratiche sociali conferiscono importanza all'agente del cambiamento sociale, al protagonista sociale, tanto sul piano collettivo che su quello individuale. Il problema riguarda la relazione con la ragione pratica, almeno con la ragione pratica quale era uscita dalla critica a Kant e dall'accoglimento delle indicazioni di Kosellek, dove la ragione pratica era intesa come orizzonte di attesa e spazio di esperienza. Allora le pratiche sociali si orientano verso lo spazio di esperienza, mentre le rappresentazioni collettive, con la loro mediazione simbolica, verso l'orizzonte di attesa.

La filosofia sociale si caratterizza quindi come capacità di generare la storia, cioè di instaurare quel legame sociale tramite la figura delle identità che vi si ricollegano. La filosofia sociale così delineata rinvia al tema dell'inserimento della responsabilità all'interno delle rappresentazioni collettive e delle pratiche sociali, essa si situa nella articolazione tra l'instaurazione del legame sociale, che è la posta in gioco delle pratiche sociali, e le rappresentazioni collettive che ne costituiscono le mediazioni simboliche. Queste rappresentazioni simbolizzano delle identità nelle quali si annodano i legami sociali in corso di instaurazione. Indubbiamente le identità che implicano capacità individuali non coincidono con quelle che rinviano a capacità sociali. Nel primo caso si tratta di riconoscimento attestazione, mentre l'identità degli attori sociali impegnati in un'azione collettiva non si lascia esprimere direttamente come riconoscimento-attestazione. Scrive Ricoeur: «La riflessione sulle identità collettive non può sottrarsi a una sofisticazione di grado più elevato rispetto all'identità-ipseità dei soggetti di azione individuale. Il tipo di riconoscimento esplicito che gli attori di rango societale si attendono dalle loro proprie capacità richiede una riflessione di secondo grado dell'ordine della ricostruzione»⁸³. Con Sen, Ricoeur si propone di estendere il concetto di capacità sociali, tramite la nozione di capabilità

⁸³ *Ivi*, p. 158.

appaiata a quella di diritti. Si tratta per Sen di prendere in considerazione i sentimenti morali nel comportamento economico. Come bisogna vivere riguarda sia l'economia che l'etica. È possibile dare una risposta solo in termini economici, nel senso della massimizzazione dell'interesse personale secondo il principio di utilità? Per Sen gli uomini non si comportano in maniera esclusivamente interessata. Scrive: «una volta eliminata questa sorta di camicia di forza della motivazione dell'interesse personale diventa possibile riconoscere l'incontrovertibile fatto che la facoltà di agire della persona può benissimo essere indirizzata a considerazioni non riguardanti- o perlomeno non completamente riguardanti- il suo benessere». Ricoeur ritrova così in Sen la nozione di *agency*, di facoltà di agire che può essere valutata in modo non soggettivistico allorché l'azione ed il benessere non si sovrappongono. Il limite dell'*homo economicus* è nell'aver eliminato i sentimenti e le valutazioni morali.

Una volta riconosciuta la possibilità di un'azione che supera il benessere, si apre la strada al diritto, dove, a differenza di quanto avviene nell'utilitarismo, il diritto non è un mezzo per ottenere altri beni. La libertà è così da Sen connessa all'idea di scelta di vita e all'idea di responsabilità collettiva. Ricoeur parla di "rara congiunzione" tra i due valori, dove la libertà positiva rappresenta tutto ciò che una persona, dopo aver considerato ogni cosa, è capace o incapace di compiere, ossia di condurre la vita che sceglie. Sen parla di "diritti a certe capacità" in cui a fondamento della discussione c'è il bisogno, «di sfuggire all'alternativa tra il consequenzialismo che proviene dalla teoria del benessere e il deontologismo fondato su costrizioni esteriori rispetto all'*agency*»⁸⁴.

⁸⁴*Ivi*, p. 162.